

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

**KOÇER (KÜRT- GÖÇEBE) KADINLARININ SOSYAL
KONUMU: SİİRT İLİ ÖRNEĞİ**

Fatime DAĞ

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Mahmut ATAY
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe MERMUTLU

Konya-2019



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin

Adı Soyadı	Fatime DAĞ	
Numarası	114105001010	
Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji Anabilim Dalı /Sosyoloji Bilim Dalı	
Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktor ☒
Tezin Ad	Koçer (Kürt- Göçebe) Kadınlarının Sosyal Konumu: Siirt İli Örneği	

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Fatime DAĞ

(İmza)



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Doktora Tezi Kabul Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatime DAĞ		
	Numarası	114105001010		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji Anabilim Dalı /Sosyoloji Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktora ☒	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut ATAY Dr. Öğr. Üyesi Ayşe MERMUTLU		
	Tezin Adı	Koçer (Kürt- Göçebe) Kadınlarının Sosyal Konumu: Siirt İli Örneği		

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Koçer (Kürt- Göçebe) Kadınlarının Sosyal Konumu: Siirt İli Örneği” başlıklı bu çalışma 14/11/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı

Danışman ve Üyeler

İmza

Prof. Dr. Mahmut ATAY
Prof. Dr. Abdullah KOÇAK
Doç. Dr. Ferhat TEKİN
Doç. Dr. Reşat AÇIKGÖZ
Dr. Öğr. Ü. Aysegül SİLİ KALEM

Danışman
Üye
Üye
Üye
Üye

(Handwritten signatures)

Alâaddin Keykubat Kampüsü Selçuklu 42079

KONYA Telefon : (0 332) 241 05 21-22 Faks : (0 332) 241 05 24

e-posta : sosbilens@selcuk.edu.tr

Elektronik Ağı : www.sosvalbil.selcuk.edu.tr

ÖNSÖZ

Cinsler arasındaki ilişkilere adanmış çok sayıda çalışma, esas olarak cinsel düzenin sürekliliği ve değişimine ilişkin, cinsel yapıların ve bu yapıları algılama biçimlerinin göreceli sabitliğine dair sonuçlara varmakta ve bu durumdaki değişimleri reddetmektedir. Bourdieu, bu tespitlerin tamamen yanlış olduğunu ve kadınların durumundaki tüm dönüşümlerin bu tespitlere gereken cevabı verdiğini düşünmektedir. Bu anlamıyla akademik etik gereği ilk durumdaki yanlışla düşmekten düşünceleriyle beni kurtaran Bourdieu'ya teşekkür etmek öncelikli görevim olmuştur. Elbette ki çalışma serüveni içerisinde karşılaştığım Koçer kadınlarının, kadınlık yazgılarındaki dönüşümlerini ve bu süreçte ataerkil tahakküme karşı verdikleri inanılmaz mücadeleyi takdir etmemek imkânsızdır. Her şeyden önce Koçer kadınlarının bu zor mücadelesi karşısında günlük tasalarımın önemsizliği bir hakikat olarak yüzüme çarpmaktadır. Yaşamlarının zorluğuna karşın tevekkül sınırlarını aşan bir saygınlıkla yüklerini taşıyor olmaları gerçekten ilham vericidir. Hayata tutunmak konusunda ilham kaynağım olan Koçer kadınlarına bu çalışma vasıtasıyla şükranlarımı sunmak, şahsım adına onur vericidir.

Araştırmam boyunca ufukumun sınırlarını genişleten çok değerli hocalarım ve tez danışmanlarım Prof. Dr. Mahmut ATAY ve Dr. Öğr. Üyesi Ayşe MERMUTLU'ya teşekkürlerimi bir borç bilirim. Gerek saha araştırmasında gerekse mülakatların çevirisinde bana yardımcı olan yol arkadaşlarım Fatime ŞEN, Sevgi ÇİÇEK ve Melike TARDUN, Aziz AYGÜN, Yusuf ÖZEVİN'e çok teşekkür ederim. Ayrıca yaşantım boyunca bana her türlü maddi ve manevi desteği sunan, beni bugünlere getiren sevgili anne ve babama; çalışmam boyunca sabırla yanımda olan hayat arkadaşım Cihan DAĞ'a ve yüzümdeki tebessümün kaynağı olan biricik kızım Zehra Nihan'a teşekkür ederim.

Fatime DAĞ

Konya/ 2019



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatime DAĞ	
	Numarası	114105001010	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji Anabilim Dalı /Sosyoloji Bilim Dalı	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktor ☒
	Tezin Ad	Koçer (Kürt- Göçebe) Kadınlarının Sosyal Konumu: Siirt İli Örneği	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut ATAY Dr. Öğr. Üyesi Ayşe MERMUTLU	

ÖZET

Bu çalışmada, Siirt'te bulunan Koçer (Kürt göçebe) aşiretlerine mensup kadınların sosyal konumu tartışılmaktadır. Geleneksel geniş aileden müteşekkil olan Koçer aşiretlerinde ataerkil sistem ve göçebe yaşam tarzı, Koçer kadınının konumunun 'ne' olduğuna ve 'nasıl' oluştuğuna dair temel parametreleri belirlemektedir. Nitel araştırma modellerinden durum çalışması stratejisinin kullanıldığı çalışmada, altmış üç kadın ve dokuz erkek olmak üzere yetmiş iki katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiş ve veriler, kodlama işlemine tabi tutularak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda Koçer kadınlarının kadınlık yazgılarındaki çocukluk ve genç kızlık, eş, gelin, anne ve kaynana rolleriyle bağlantılı olarak toplumda bir konum edindikleri görülmüştür. Koçer kadınlarının özellikle çocuk gelin olmaları ve bu doğrultudaki gelinlik tecrübeleri, kadınlık yazgılarında bir kırılma noktası olarak değerlendirilmiştir. Bir otorite olarak göreceğimiz kaynana konumu ise Koçer kadınlarının, varlıklarının anlam kazandığı ikinci ve diğerinin aksine olumlu bir kırılma noktası olduğu görülmüştür. Ayrıca ataerkil kültürün ve bir yaşam tarzı olarak göçebeliğin Koçer kadının sosyal konumunun inşasında oldukça belirleyici bir rol oynadığı sonucu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Koçer, Kürt ve göçebe kadın, ataerkil sistem, göçebelik, aşiret, evlilik, Siirt.



**REPUBLIC of TURKEY
SELÇUK UNIVERSITY
INSTITUTE of SOCIAL SCIENCES**



Öğrencinin

Adı Soyadı	Fatime DAĞ	
Numarası	114105001010	
Ana Bilim / Bilim Dalı	Department of Sociology	
Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktor ☒
Tezin Ad	Social Position of Koçer (Kurdish and Nomad) Woman: Province of Siirt	
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut ATAY Dr. Öğr. Üyesi Ayşe MERMUTLU	

SUMMARY

In this study, social status of women belonging to Koçer (Kurdish nomad) tribes in Siirt is investigated. Patriarchal system determines the practices of daily life in the Koçer tribes which are composed of traditional extended families. Especially marriage patterns in the Koçer tribes determine basic parameters regarding ‘what’ position the Koçer women have and ‘how’ it is formed. In this sense, marriage patterns provide an insight to the study in determining the social position of the Koçer women. In the study using the case study strategy, one of the qualitative research methods, semi-structured interviews were conducted with seventy-two participants, sixty-three females and nine males, and the data were analyzed by coding. As a result of the study, it was observed that the Koçer women had gained a place in society in relation with their roles as children, young girls, wives, daughter-in-laws, mothers and mother-in-laws in their womanhood destiny. Bridal experiences of the Koçer women especially as child brides were evaluated as a breaking point in their womanhood destiny. The position of mother-in-laws which may be considered an authority, on the other hand, was observed to be a second and positive breaking point for the Koçer women giving a meaning to their existence in contrast with the other one. In addition, it was concluded that the patriarchal culture and nomadism as a lifestyle played a highly determinant role in building the social position of the Koçer women.

Keywords: Koçer, Kurdish and nomad women, patriarchal system, nomadism, social position, tribe, marriage, Siirt.

KISALTMALAR

ADKNS	: Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
ASAGEM	: Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü
Bkz	: Bakınız
BDP	: Barış ve Demokrasi Partisi
DEV-GENÇ	: Devrimci Gençlik
DDKAD	: Devrimci Demokratik Kadınlar Birliği
DEHAP	: Demokratik Halk Partisi
DEP	: Demokrasi Partisi
DTP	: Demokratik Toplum Partisi
DİKASUM	: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kadın Sorunlarını Araştırma Ve Uygulama Merkezi
Ed	: Editör
EFA	: Küresel İzleme Raporu
EPİDEM	: Eğitim ve Psikolojik Danışmanlık Merkezi (Diyarbakır)
HADEP	: Halkın Demokrasi Partisi
HÜNEE	: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü
KAMER	: Kadın Merkezi
KEFEK	: Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu
KONDA	: Konut Danışmanlık
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
NYT	: New York Times
PKK	: Kürdistan İşçi Partisi
PYD	: Demokratik Birlik Partisi (Suriye)
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCK	: Türk Ceza Kanunu
TDK	: Türk Dil Kurumu
TİP	: Devrimci Demokratik Kadınlar Birliği
TÜBİTAK	: Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
UNICEF	: Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu
USAK	: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu
WAVE	: Avrupa'da Şiddete Karşı Kadınlar
WHO	: Dünya Sağlık Organizasyonu

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	i
TEZ KABUL FORMU	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
KISALTMALAR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
TABLOLAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	4
1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ	4
1.1. Araştırmanın Konusu	4
1.2. Araştırmanın Amacı	4
1.3. Araştırmanın Önemi	5
1.4. Araştırmanın Soruları	5
1.5. Araştırmanın Metodolojik Yaklaşımı	6
1.5.1. Veri Toplama Teknikleri	7
1.5.2. Veri Analizi	9
1.5.3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	9
1.5.4. Araştırmada Karşılaşılan Güçlükler	11
1.6. İlgili Literatür	12
II. BÖLÜM	25
2. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	25
2.1. Bir Yaşam Tarzı Olarak Göçebelik/ Nomadizm	25
2.1.1. Göçebelik /Nomadizm	26
2.1.2. Göçebeliğin Türleri	28
2.1.2.1. Göçebe Çobanlık/ Tam Göçebelik	30
2.1.2.2. Yarı Göçebelik	32
2.1.2.3. Yaylacılık	33
2.1.2.4. Transhumans	34
2.1.3. Göçebelerde Kışlak ve Yaylak Yerleşmeleri	34
2.1.3.1. Kışlaklara Yerleşme	36
2.1.3.2. Yaylaklara Yerleşme	38

2.1.4. Göçebelerde Mesken Tipleri	39
2.1.4.1. Yerleşik/ Sabit Meskenler:.....	39
2.1.4.2. Portatif / Göçebe Meskenler	39
2.1.5. Göçebelerde Hayvancılık Faaliyeti	42
2.1.5.1. Hayvanların Bakımı.....	42
2.1.5.2. Yün ve Deri Üretimi	44
2.1.5.3. Süt Ürünlerinin Üretimi	44
2.2. Kürt- Göçebe Topluluklarında Toplumsal Örgütlenme.....	46
2.2.1. Toplumsal Örgütlenme	46
2.2.2. Toplumsal Bir Örgütlenme Modeli Olarak Aşiret Sistemi.....	50
2.3. Siirt İlindeki Koçer Aşiretleri.....	55
2.3.1. Siirt	55
2.3.2. Koçer Aşiretleri	57
2.4. Araştırmada Kullanılan Kavramlar	67
2.4.1. Ataerkil Sistem	67
2.4.2. Kandiyoti'nin Ataerkil Pazarlık Kavramı	70
2.4.3. Bourdieu Sosyolojisinin Temel Kavramları.....	72
2.4.3.1. Eril Tahakküm	74
2.4.3.2. Doxa.....	77
2.4.3.3. Sembolik Şiddet.....	78
III. BÖLÜM.....	82
3. ARAŞTIRMA BULGULARININ DEĞERLENDİRİLMESİ.....	82
3.1. Demografik Bilgiler	82
3.1.1. Yaş Durumu.....	82
3.1.2. Doğum Yeri	86
3.1.3. Eğitim Durumu	87
3.1.4. Kadınların Mensup Olduğu Aşiret	94
3.1.5. Kadının Ailedeki Durumu	97
3.1.5.1. Kadının Evlilik Durumu	97
3.1.5.2. Medeni Durum.....	99
3.1.5.3. Çocuk Sayısına İlişkin Bilgiler	104
3.1.6. İnanç ve Mezhep Durumu	104
3.1.7. Kadınların Miras Hakkı.....	105
3.2. Koçer Kadınlarının 'Kadınlık' Yazgısı.....	107
3.2.1. Çocukluk Ve Genç Kızlık	108

3.2.2. Evlilik Ve Aile Kurma.....	121
3.2.2.1. Koçer Aşiretlerindeki Evlilik Şekilleri	124
3.2.2.2. Akraba Evliliği.....	159
3.2.2.2.1. Amcakızı- Amcaoğlu Evliliği	166
3.2.2.2.2. Yabancı Akraba Evliliği.....	172
3.2.2.3. Polijini/ Çok Karılılık	173
3.2.2.4. Evliliklerdeki Karar Mekanizması ve Eş Seçimi.....	183
3.2.2.5. Başlık Parası Uygulaması	191
3.2.2.6. Boşanma ve Dul Kadının Konumu	198
3.2.2.7. Hükmen Yenik Evlilikler.....	203
3.2.3. Yeni Yaşamın Üretilmesi ve Annelik.....	206
3.2.3.1. Erken Evlilikler ve Çocuk Gelinler	224
3.2.4. Ailede Kadının Sosyal Konumu	239
3.2.4.1. Eş Olarak Kadın “Jina “Zewicî”	240
3.2.4.2. Gelin/ Bûk ve Gelinlik Etme	250
3.2.4.3. Cinsiyet içi hiyerarşi ve bir otorite olarak ‘Kevânî/ Kebânî ’	259
3.2.4.3.1. ‘Kevânî/ Kebânî’ (Büyük Hanım).....	259
3.2.4.3.2. Pîrî.....	270
3.3. Kadın ve Göçebelik.....	274
3.3.1. Koçerlik	274
3.3.2. Kadın ve Mahremiyet	279
3.3.3. Kadın Emeği ve Üretkenlik	282
3.4. Kadına Yönelik Şiddet	304
3.5. Koçer Kadınlarının Siyasal Konumu	317
3.6. Koçer Kadınlarının Yazgılarıyla Başa Çıkma Stratejileri.....	331
3.6.1. İtaatin Sessiz Çılgılığı ‘Kendini Sağır Etmek’	333
3.6.2. Dini Bir Başa Çıkma Stratejisi Olarak İnanç Tesellisi.....	337
SONUÇ	341
KAYNAKÇA.....	346
EKLER	361
ÖZGEÇMİŞ	362

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Bruinessen’e göre 1975 yılı Tahmini Kürt Nüfusu	48
Tablo 2: Kürt Nüfusunun Bölgelere Dağılımı	48
Tablo 3: Yaş Dağılımı.....	82
Tablo 4: Aşiretlere göre dağılım	94
Tablo 5: Evlilik Durumu	98
Tablo 6: Çocuk Sahibi Olma Durumu	104
Tablo 7: Evlenme şekilleri dağılımı.....	125
Tablo 8: Bazı Ülkelerde Görülen Akraba Evliliği Sıklıkları	161
Tablo 9: Bölgelere Göre Akraba Evliliği Oranı.....	162
Tablo 10: Eşlerin Yakınlık Düzeyi	164
Tablo 11: Amcakızı- Amcaoğlu Evliliğine İlişkin Görüşlerin Kronolojik Sıralaması	169
Tablo 12: Akraba evliliği yapanların önceden birbirini görme durumu	172
Tablo 13: Kuma gelme durumu	175
Tablo 14: Evliliklerde Karar Mekanizması.....	186
Tablo 15: Başlık parası dağılımı	196
Tablo 16: Yıllara Göre Kaba Boşanma Hızı Oranları	199
Tablo 17: Türkiye’de çocuk sahibi olan kadın olmayana göre daha itibarlıdır. / Erkek çocuk annenin itibarını artırır.	216
Tablo 18: Ergen Anneler ve bebeklerinde karşılaşılan tıbbi ve psiko-sosyal sorunlar	226
Tablo 19: Ülkelere Göre Kadın Erken Evlilik (19 -) Oranları.....	227
Tablo 20: Türkiye’de Yıllara Göre Erken Evlenme Oranı	228
Tablo 21: Bölgelere Göre İlk Evlenme Yaşı (%).....	229
Tablo 22: Koçer Kadınlarının Evlenme Yaşı.....	233
Tablo 23: Ailede Ev İşlerinin Yapım Dağılımı.....	291

GİRİŞ

Ataerkil sistemin kadınlar üzerindeki etkisine ilişkin etkin bir çözümleme, kadın ve erkek rollerinin yaşandığı somut bağlamlara, hem de bunları etkileyen dönüşüm süreçlerine ilişkin bir kavrayışı zorunlu kılar. Söz konusu bağlamlar ülkemizde göçebe aşiretlerden metropol merkezlerine kadar çok çeşitli ve kompleks bir düzey göstermektedir. Bu çalışmada ülkemizin güneydoğusunda bulunan ve göçebe aşiretler topluluğu olarak değerlendirdiğimiz Koçer aşiretlerindeki kadın rollerinin nasıl ortaya çıktıklarını çözümleme ve bu rollerin değişik bileşenlerini kavramlaştırma perspektifi benimsenmiştir. Bu perspektifin temsil edicilik konusunda bir iddiası olmadığı gibi esas olarak keşfetmeye yönelik çözümleyici bir araç olarak kullanılmış olduğu vurgulanmalıdır.

Koçer aşiretleri kesin bir şekilde klasik ataerkil kodların hâkim olduğu bir topluluktur. Bu hâkimiyet doğrultusunda gündelik yaşam pratikleri ve kadın erkek ilişkileri şekillenmektedir. Hanede en yaşlı erkek söz makamıdır ve hanenin diğer üyeleri (kadınlar ve erkekler) üzerinde tahakküm kaynağıdır. Erken yaş evlilikler ve gelinlik etme süreçleri kadınların itaatkâr bir tutum geliştirmesinde oldukça etkin bir rol oynamaktadır. Erkek çocukların evlenmesiyle birlikte kaynana olan kadın, otorite sahibi bir konumla karşımıza çıkmaktadır. Akı ve karakteristik özellikleriyle hane içerisinde oldukça saygın bir konum elde eden kadınların varlığı sayıca az olmalarına rağmen Koçer kadınları için oldukça ümit vericidir.

Siirt'teki Koçer aşiretlerine mensup kadınların sosyal konumunu tespit etmeyi amaçlayan çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde çalışmanın konusu, amacı, önemi ve metodolojik yaklaşımı yer almaktadır. Araştırmada, Koçer kadınlarının sosyal konumuna ilişkin durumlarının belirlenmesi amaçlandığı için nitel araştırma modellerinden “durum çalışması” (case study) stratejisiyle hareket edilmiştir. Tez çalışmasındaki veriler, 63 kadın ve 9 erkek ile yapılan yarı yapılandırılmış mülakat sonucu elde edilmiştir. Araştırma sahasından gözlem ve görüşme teknikleri kullanılarak elde edilen veriler, transkript aşamasından sonra kodlanarak analiz edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde araştırmanın kavramsal çerçevesine yer verilmiştir. Buna göre bir yaşam tarzı olarak göçebeliğin ne olduğu, türleri, yerleşme

biçimleri, mesken tipleri, hayvancılık faaliyetleri ele alınmıştır. Bu bölümde göçebelik üzerine yapılan tasnifler dikkate alınarak Koçer aşiretlerinin hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiği tartışılmıştır. Ayrıca Kürt göçebe topluluklarında toplumsal örgütlenmenin nasıl olduğu üzerinde durulmuştur. Öncelikle Kürt etnisitesinin sonra göçebe toplulukların toplumsal örgütlenmesi ele alınmıştır. Bu bağlamda ülkemizdeki göçer hayvancılıkla uğraşan Kürt topluluklarının yapılan tasniflere göre hangi tarz bir örgütlenmeye sahip olduğu tartışılmıştır. Devamında Türkiye'nin güneydoğusunda yer alan Siirt ili hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca bölgede kaç tane Koçer aşiretinin olduğu ve bunların tarihsel kökenleri ele alınmıştır.

Söz konusu çalışmada belli bir yaklaşım benimsenmemiştir. Bunun yerine feminist yaklaşımda etkin iki ismin literatüre kattığı kavramların kullanılması tercih edilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde Pierre Bourdieu ve Deniz Kandiyoti'nin feminist literatüre kattıkları kavramlar açıklanmaya çalışılmıştır. Sahadan elde ettiğimiz verilerin izahında faydalı olacağını düşündüğümüz “ataerkil sistem” kavramı, Kandiyoti'nin literatüre kazandırdığı “ataerkil pazarlık” kavramı ve Bourdieu sosyolojisinin temel kavramlarından olan “eril tahakküm, doxa ve sembolik şiddet” kavramlarının açıklaması yer almaktadır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde sahadan elde edilen verilerin değerlendirilmesi yapılmıştır. İlk olarak katılımcıların demografik verilerine yer verilmiştir. Koçer kadınlarının içinde bulunduğu psiko- sosyal durumu analiz edebilmek amacıyla yaş, doğum yeri, eğitim durumu, mensup olunan aşiret, inanç ve mezhep durumu, miras hakkı, evlilik durumu, medeni durum ve sahip olunan çocuk sayısına ilişkin bilgiler verilmiştir. Ayrıca çalışmanın bu bölümünde Koçer kadınlarının çocukluk, genç kızlık, evlilikle beraber kadınlık ve sonrasında yaşlılık süreçlerindeki konumları ele alınmıştır. Kadınlık yazgısının basamaklarını oluşturan bu süreçler, göçebe yaşam tarzıyla doğal olarak boyut değiştirmektedir. Kadını her boyutuyla göçebelik düzleminde sorgulamak bizim açımızdan kolay bir tecrübe olmamakla beraber oldukça heyecan verici olduğunu da itiraf etmemiz gerekir.

Koçer aşiretlerindeki evlilik örüntülerinin çözümlemesi Koçer kadınlarının sosyal konumunu ortaya koymada oldukça belirleyici olmuştur. Koçer aşiretleri, dışarıya kapalı ve göçebe bir yaşam tarzına sahip klasik ataerkil bir topluluk

oldukları için bu özel toplulukta kadınların konumuna doğrudan etkisi olan faktörlerin sayısı azdır. En belirleyici faktörlerin başında da evlilik gelmektedir. Bu nedenle çalışmada evlilik olgusu ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Bu doğrultuda üçüncü bölümde evliliklerin ne şekilde gerçekleştiği, evliliklerdeki karar mekanizmalarının kimlerden oluştuğu, kadınların evliliklerinde karar verici bir pozisyonda olup olmadıkları, evlilikle beraber kadınların sosyal konumlarındaki değişimin boyutlarının neler olduğu, aile hayatlarında söz sahibi olup olmadıkları, karı- koca arasındaki ve ailenin diğer üyeleriyle olan iletişimin boyutunun ne olduğu ele alınmıştır.

Kadın ve göçebelik başlığı altında kadınların Koçerliğe dair duygu ve düşüncelerinin neler olduğu analiz edilmiştir. Göçebe yaşamda mahremiyetin nasıl sağlandığı ve özellikle kadın emeğinin nasıl manipüle edildiği üzerinde durulmuştur. Her bakımdan üretken olan Koçer kadınlarının sosyal konumu, kadın emeği üzerinden değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde Koçer kadınlarının siyasal konumunu analiz edebilmek amacıyla kadınların siyasal davranışlarının ne olduğu ele alınmıştır. Ayrıca Koçer kadınlarının ataerkil yapıya karşı ne tür stratejiler geliştirdiklerine dair elde ettiğimiz verilerin analizine yer verilmiştir.

I. BÖLÜM

1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1.1. Araştırmanın Konusu

Siirt ilinde yaşayan ve kendilerini Koçer olarak niteleyen Kürt göçebe aşiretlerindeki kadınların sosyal konumu bu doktora çalışmasının konusunu oluşturmaktadır. Koçerler, Kürt olmakla beraber göçebe bir hayat tarzını benimseyen ve hayvancılık yaparak geçimlerini sağlayan bir topluluktur. Pek çok sebebe bağlı olarak yerleşik hayata geçen Koçerler olmakla birlikte göçebeliği devam ettiren Koçerler de mevcuttur. Bu doktora çalışmasında göçebeliği bir yaşam tarzı olarak kabul edip devam ettiren Koçer aşiretlerine mensup kadınların sosyal konumu incelenmiştir. Bu anlamda çalışmamızın konusunu, Koçer kadınlarının kadınlık yazgılarında bürünmüş oldukları kız çocuğu ve genç kız, eş, gelin, anne ve kaynana rollerinin toplumsal hayatlarındaki karşılığı olan konumlarının ne olduğu oluşturmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın genel amacı, Koçer kadınlarının sosyal konumunu belirleyebilmektir. Bu doğrultuda çalışmamızın alt amaçlarını da şöyle sıralayabiliriz:

- Kadının kadınlık yazgısındaki rollerinin neler olduğunu belirlemek,
- Bu rollerin kadına nasıl bir konum sağladığını anlamak,
- Bir yaşam tarzı olarak göçebeliğin ve ataerkil yapının kadının sosyal konumunun inşasındaki etkisinin varlığını ve boyutunu öğrenmek.

Tüm bunların ışığında çadırlarda yaşayan ve hayvancılıkla uğraşan bu göçebe kadınların içinde yaşadığı toplumsal çevrenin Koçer kadınına nasıl bir statü sağladığını tespit etmenin yani Koçer kadınlarının sosyal konumunu analiz etmenin bu çalışmanın esas amacını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

1.3. Araştırmanın Önemi

Dünyanın pek çok yerinde çeşitli nedenlerle belli oranda sıkıntı yaşayan kadınların sorunları sürekli artmaktadır. Modern zamanların ve önemli teknolojik gelişmelerin kısmen de olsa kadınlar için hayatı kolaylaştırdığı iddia edilmektedir. Bu çalışma, modern bir dünyada bir şekilde göçebe bir hayatı yaşayan/yaşamak zorunda kalan kadınlara, Siirtli Koçer kadınlara dikkati çekmesi açısından önemlidir.

Sönmeye yüz tutmuş bir kültür olarak görülen göçebeliğin Türkiye’de varlığını devam ettiren bir örneği olarak Koçerleri görmekteyiz. Hâlihazırda göçebelikten bahsedildiği vakit akla hemen Yörük olan Türkmen aşiretleri gelmektedir. Fakat Türkiye’nin doğusunda da bu yaşam tarzını devam ettirenlerin olması, göçebelik olgusunun doğudaki yapısıyla da ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Bölgeler arası farklılıkları gözettiğimizde en dezavantajlı konumda olan kadının Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan kadın olduğu görülmektedir. Sosyal bir gerçeklik olarak kabul ettiğimiz kadının dezavantajlı durumu, bölgeler arası değerlendirildiğinde Doğu ve Güneydoğu başta gelmekte ve bölge kadınları arasında da kırsal kadınlar, bunlar içinde de göçebe kadınlar en dezavantajlı grubu oluşturdukları düşünülmektedir. Doktora tezinin, en dezavantajlı grup addettiğimiz Koçer kadınlarını ele alması bakımından ne denli önemli ve özgün olduğu da ortaya çıkmaktadır. Dezavantajlı bir konumda olduğunu tespit ettiğimiz Koçer kadınlarına dikkati çekmek ve söz konusu araştırmayla birlikte yeni araştırmaların yapılmasına kapı aralamak tarafımız açısından oldukça önemlidir.

Çalışmamız özellikle Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nın kadına ve aileye yönelik yürüteceği politikalarda bölgesel farklılıkların gözetilmesinin önemini vurgulaması açısından önemlidir. Bölgede göçer ve yerleşik yaşayan kadınlara yönelik farklı kalkınma programlarının geliştirilmesi gereklidir. Bu noktada çalışmamız verileri ASPB program geliştiricilerince göz önünde bulundurulacağı ümit edilmektedir.

1.4. Araştırmanın Soruları

Koçer aşiretlerine mensup kadınların sosyal konumunun ne olduğuna ilişkin araştırma sorularımız aşağıda yer almaktadır. Çalışmamızda araştırma sorularına

cevap aranarak Koçer kadınlarının sosyal konumunun ne olduğu açıklanmakta ve Koçer kadınlarının sosyal konumunu belirleyici esas faktörler tartışılmaktadır.

Araştırmamızın temel soruları sırasıyla şöyledir:

1. Koçer aşiretleri nasıl bir topluluktur?
2. Koçer aşiretlerindeki ataerkil sistem kadının konumunu nasıl etkilemektedir?
3. Göçebe yaşam tarzı kadının sosyal konumunu nasıl etkilemektedir?
4. Koçer kadınlarının sosyal konumunu belirleyici olan olgular nelerdir?
5. Koçer aşiretlerinde evlilik örüntüsü nasıldır?
6. Evlendikten sonra kadının sosyal rollerinde ne gibi değişiklikler olmaktadır?
7. Hane içerisindeki erkekler kadının sosyal konumlarında ne gibi bir etkiye sahiptirler?
8. Kadın emeğinin toplumdaki karşılığı nedir? Kadın emeğinin kadına nasıl bir dönüşü olmaktadır?
9. Koçer kadınları hangi saiklerle hangi siyasal davranışları göstermektedirler?
10. Koçer kadınları göçebe yaşam tarzına ve ataerkil yapıya karşı nasıl bir strateji geliştirerek tahammül etmektedirler?

1.5. Araştırmanın Metodolojik Yaklaşımı

Koçer aşiretlerindeki kadınlarının sosyal konumunu değerlendirmek amacıyla yapılan bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinin kullanılacağı bir metodoloji üzerine kurulmuştur. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerini seçme sebebimiz, sosyal bir olgu olarak değerlendireceğimiz Koçer aşiretlerindeki kadının sosyal konumunun deneysel bir yöntemle incelenemeyecek kadar özgül ve genelleştirilemeyecek kadar özel olmasıdır. Araştırma konumuz daha önce çalışılmamış olmasıyla bizi görünmeyen bir evrenin anlamsal bir matrisini oluşturmak noktasında nitel araştırma yöntemlerine itmiştir.

Araştırmada, Koçer kadınlarının sosyal konumuna ilişkin durumlarının belirlenmesi amaçlandığı için nitel araştırma desenlerinden “durum çalışması (case

study)” stratejisiyle hareket edilmiştir. Bu araştırma deseninin en önemli avantajı, araştırmacı tarafından çok özel olarak değerlendirilen bir konunun veya durumun üzerine yoğunlaşmasına fırsat vermesi ve çok ince ayrıntıları sebep, sonuç ve değişkenlerin karşılıklı ilişkileri açısından açıklayabilmesine olanak sağlamasıdır (Yıldırım& Şimşek, 2011: 277). Bu bakımdan Koçer kadınlarının sosyal konumunun ne olduğuna yoğunlaşan çalışmada, özellikle kadınlık yazgısı ve kadın emeği bağlamında Koçer kadınının sosyal konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

1.5.1. Veri Toplama Teknikleri

Nitel araştırmalarda en sık kullanılan veri toplama teknikleri en genel anlamda görüşme ve gözlemdir. Görüşme, sözlü iletişim yoluyla veri toplama tekniğidir. Araştırmacıların yapılandırılmış olduğu gibi yapılandırılmamış, yönlendirici olmayan, derinlemesine görüşmeler yolu ile de sahadan veril toplanabilmektedir. Saha görüşmesi, sorular sorma, dinleme, ilgi gösterme ve söylenenleri kaydedilmesi ile gerçekleşmektedir (Neuman, 2014:585). Söz konusu çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme gerçekleştirilerek sahadan veri toplanmaya çalışılmıştır.

Nitel araştırmalarda kullanılan ikinci en yaygın veri toplama tekniği ise gözlemdir. Sosyal olguların gözlenerek anlaşılabileceği varsayımına dayanır (Yıldırım& Şimşek, 2011: 41). Duverger’in ‘dolaysız yoğun gözlem’ olarak tasnif ettiği (1999: 245) küçük gruplar hatta bireyler üzerinde uygulanan gözlem tipi esas alınacaktır. Genişlemesine olmayan bu teknikte, çok daha ayrıntılı ve daha derinlemesine bir araştırma söz konusudur. Bizim çalışma grubumuz da küçük topluluklardaki bireylerden oluştuğu için ‘dolaysız yoğun gözlem tekniği’ kullanılmıştır.

Tez çalışmasındaki veriler, 63 kadın ve 9 erkekle yarı yapılandırılmış mülakat yapılarak elde edilmiştir. Örneklem kartopu yöntemi ile oluşturulmuştur. Araştırmacı görüşülenleri tespit etmek amacıyla özellikle Siirt Üniversitesi’ndeki öğrencilerden oldukça istifade etmiştir. Ayrıca Dudiran aşiret reisi Hacı Mirza Tetik ve Mamedî aşiretine mensup Yusuf Özevin’in de görüşülenlerin yerini öğrenmede faydaları olmuştur. Mart 2013’te ilk görüşülenin tespitiyle başlayan saha çalışması ilk olarak yirmi beş kişiyle gerçekleştirilmiştir. Geri kalan görüşülenle ise sonraki yıl görüşme gerçekleştirilmiştir. Her görüşülen bir diğer görüşülene ulaşmamızda en önemli

bağlantımız olmuştur. Bu şekilde kartopu yöntemi ile örneklem oluşturulmuştur. Görüşülenlerin mülakat sorularına verdikleri cevapların birbirini tekrarladığının tespitiyle birlikte örneklemin yeterli geldiği düşünülerek araştırmanın saha aşaması tamamlanmıştır.

Örneklem grubuyla, Mart 2013 ile Mart- Nisan 2014 tarihlerinde yüz yüze mülakat yapılmıştır. Mülakatlar bazı durumlarda birden fazla oturumda gerçekleştirilmiş ve en az yarım saat en fazla iki buçuk saat sürmüştür. Mülakat öncesi katılımcılar mülakat hakkında bilgilendirilmiştir. 3 katılımcı hariç tüm katılımcılar mülakat sürecinde kayıt cihazı kullanımını kabul etmişlerdir. Bahsi geçen üç katılımcı, ikna edilerek kayıt cihazını kabul etmeleri sonucu mülakat gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar ile çoğunlukla kışlaklardaki çadırlarda mülakat yapılırken (K3, K7, K9, K26, K27, K49,K59) yedi katılımcı ile evlerinde mülakat yapılmıştır. Mülakatlar, Kürtçe bilen bayan öğrencilerin yardımıyla Kürtçe yapılmıştır. Türkçe bilen (K3, K7, K57, K59, K60) altı katılımcıyla ise araştırmacı tarafından Türkçe mülakat yapılmıştır. Mülakatlar kayıt edilmiş ve sonrasında araştırmacı ve Kürtçe bilen öğrencilerin yardımıyla transkript edilmiştir. Transkript esnasında aynı zamanda notlar tutulmuş ve teorik kategoriler oluşturmak amacı ile kodlamalar yapılmıştır. Görüşülenlerin izinleri doğrultusunda yaşları, medeni durumları ve aşiretleri bilgi olarak verilmiştir. Ayrıca verilerin metnin bütünlüğü içerisinde karışıklığa neden olmadan ele alınması için görüşülenler Kadın 1, Kadın 2, .. şeklinde kodlanmıştır. Mülakat verilerine ilgili bölümlerde yer verilirken görüşülenin sırası, yaşı, medeni durumu ve aşireti şeklinde tanıtıcı bilgilerle ele alınmıştır. Mülakatta yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanıldığı için açık uçlu sorular sorulmuş, katılımcılardan hayat hikâyelerini anlatmaları istenmiş ve cevapların yeterince açık olmadığı durumlarda katılımcıdan daha açıklayıcı olması istenmiştir. Mülakat boyunca sorulan açık uçlu sorular araştırmanın temel sorularına göre hazırlanmıştır.

Araştırmamızda nicel verilere de başvurulmuştur. Sahadan elde edilen verilerden gerekli görülen noktalarda sayısal olarak yordayabilen veriler nicel olarak değerlendirilmiştir. Sahadan toplanan verilerin analizi aşamasında çalışmaya faydalı olacağı düşünülen 12 tablo oluşturulmuştur. Bunun dışındaki istatistiksel veriler Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü (HÜNEE), Türkiye Nüfus ve Sağlık

Araştırması (TNSA), Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) istatistikleri, KONDA Araştırma ve Danışmanlık Merkezi'nin hazırladığı raporlardan elde edilmiştir. Nitel bulgular ise, nitel metodolojinin kullanıldığı çalışmada sınırlı sayıda kişi ile doğal ortamlarında derinlemesine görüşmeler/mülakatlar ve katılımlı gözlem ile elde edilmiştir. Kullanılan görüşme cetvelinde mevcut problematiği ortaya çıkaracak sorular yer almakla birlikte görüşme esnasında bu cetvele bağlı kalınmamış; görüşme akışına göre sorular şekillenmiştir.

1.5.2. Veri Analizi

Nitel araştırmalarda gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi farklı kaynaklardan elde edilen veriler önce incelenerek kodlanır ve sonra kodlamalar dikkate alınarak sentezlenmektedir. Böylelikle kodlanan verilerin sentezlenmesiyle bulgulara ulaşılmaktadır (Büyüköztürk, Şener vd., 2014: 240). Nitel metodolojinin ve durum çalışması araştırma deseninin kullanıldığı çalışmada da verilerin analizi için sahadan toplanan veriler ilk olarak Türkçe ve Kürtçe olarak tasnif edilmiştir. Türkçe yapılan altı görüşme araştırmacı tarafından birebir yazıya aktarılmıştır. Kürtçe olan görüşmeler ise çevirmenler tarafından Türkçe'ye çevrilerek yazıya aktarılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formunda yer alan araştırma soruları, sahada alınan notlar ve gözlem sonuçları esas alınarak kodlamalar oluşturulmuştur. Özellikle yazım aşamasında gerekli yerlerde doğrudan alıntılara başvurularak araştırma bulguları tanımlanmaya ve ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmada görüşülenlerin ifadelerinden doğrudan alıntılar yapılarak araştırma bulgularının yorumlanmasına çalışılmıştır. Bu şekilde yapılan analiz ve yorumların sahadan elde edilen verilerle desteklenmesi amaçlanmıştır.

1.5.3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmamız, Mart 20013 ile Mart- Nisan 2014 tarihlerinde Siirt ili ve ilçelerinde bulunan Koçer kadınlarıyla yapılan görüşmeyle sınırlıdır. Araştırma sürecinde mülakat yapmak için en uygun zaman dilimi olarak mart ve nisan ayları olduğu tespit edilmiş ve çalışmanın uygulama aşaması bu aylarla sınırlandırılmıştır. Ayrıca Siirt il ve ilçelerinde bulunan Koçer aşiretleri esas alınmıştır. Görüşme yerinin Siirt olması ve mevsim olarak kış sonuna yakın seçilmesinin sebebi, Koçer

aşiretlerinin nüfus kayıtlarının Siirt'te olması ve göçebe olarak yaşayan bu aşiretlerin kışlaklarda daha uzun süre kalmalarının ve bu nedenle de bu kişilere ulaşma şansımızın daha fazla olmasıdır. Yazın farklı illerin yaylalarına giden Koçerlere ulaşma şansımız az olduğundan ve kışın mekan açısından (çadırda) daha sıkıntılı bir ortamda yapılacağı düşünülerek bu aylar seçilmiştir. Görüşmelerin çoğu çadırın dışında yapılmıştır.

Araştırma mülakat yapılan kadınların verdiği cevaplarla sınırlıdır. Katılımcıların söylediklerini teyit etmek gibi bir durum söz konusu olmadığı için bu cevaplar doğru kabul edilmiş ve katılımcıların söylediklerine bağlı kalınmıştır. Mülakat, katılımcıların ana dilinde yani Kürtçe konuşularak gerçekleştirilmiştir. Araştırmacı Kürtçe bilmediği için mülakat, kendisine yardımcı olan çevirmenlerin soruları Türkçeden Kürtçeye; cevapları da Kürtçeden Türkçeye çevirmeleriyle mümkün olabilmiştir. Araştırmacının Kürtçe bilmemesi çalışmanın bir sınırlılığını oluşturmaktadır.

Ayrıca katılımcıların sayıları ve tarihleri bilmemesinden dolayı yaşlarıyla ilgili sayısal verilerde ciddi sıkıntılar yaşanmıştır. Bu nedenle yaşını bilmediğini ifade eden görüşülenlerin yaşı, 'bilmiyor' şeklinde seçenklendirilmiştir. Yaşını yanlış da olsa söyleyenlerin yaşında ise, o an orada bulunan ve bu soruya görüşülen yerine cevap veren kişilerin söylediklerine ve gözlemlerimize göre ortaya çıkan yaş esas alınmıştır. Bu durum diğer bir sınırlılık olarak değerlendirilebilir.

Görüşmek amacıyla gittiğimiz her hane istisnasız siyaset konuşmak istemedikleri belirtmişlerdir. Taraflara siyasi bir amaçla gelmediğimizi (her ne kadar siyasetle ilgili sorularımız olsa da), üniversiteden geldiğimizi belirterek ve kesinlikle siyaset konuşmayacağımıza söz vererek görüşmelerin yapılması sağlanmıştır. Esas kitlemiz kadınlar olunca en az siyaset kadar cinsellik de bir tabu olarak karşımıza çıkmıştır. Kadınlar cinsellikle ilgili sorularımıza cevap vermemişlerdir. Hatta bu soruları sordüğümüz için bizi azarlayanlar ve mülakatı sonlandırmaya çalışanlar olmuştur. Bu nedenle siyaset ve cinsellikle ilgili olarak yüzeysel cevaplarla yetinmek durumunda kalınmıştır. Bu durum çalışmamızın bir diğer sınırlılığı olarak değerlendirilebilir.

1.5.4. Araştırmada Karşılaşılan Güçlükler

Akademik anlamda yapılan her araştırmanın çıkılan her yolculuğun kendine ait bir hikayesi vardır. Bu süreçte yaşanan her türlü zorluk esnasında araştırmacının kendi serüveninde ivme kazandığı anlar ve atılım yaptığı noktalar olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle araştırma esnasında yaşadığımız güçlükleri genel olarak büyük bir kazanım olarak görmekteyiz.

Alandan veri toplanması sırasında karşılaşılan en önemli güçlük, araştırmacının Kürtçe bilmemesi ve bundan kaynaklı anlaşılma ve anlayamama sorunudur. Çalışmamızda bu sorun Kürtçe bilen kız öğrencilerin yardımıyla asgariye indirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu durum araştırmacının mülakat esnasında müdahale alanını daraltmıştır. Şöyle ki, yarı yapılandırılmış mülakatlarda araştırma sorularına bağlı kalmakla beraber mülakat esnasında sorular içinde olmayan ama o katılımcıya ve söylediklerine yönelik olarak yeni sorular sorulabilir. Maalesef araştırmacının Kürtçe bilmemesi mülakat esnasında sorulması gereken yeni soruların sorulamamasına neden olmuştur. Bu durum fark edildikten sonra çevirmenlerin her mülakat öncesi tekrar bilgilendirilmesi ile kısmen çözülmeye çalışılmıştır.

Yaşanılan önemli bir güçlük de yine mülakatın diline bağlı olarak yaşanan güven sorunudur. Araştırmacının Kürtçe bilmemesi, katılımcıların ilk etapta güven sorunu yaşamasına neden olmuştur. Çoğu zaman ses kayıt cihazı ve dokümanları gören katılımcılar gazeteci olduğumuzu düşünerek görüşme yapmayı önce reddetmişlerdir. Çevirmenlerin orada bulunma sebebimizi açıklamalarından sonra (Bu açıklama yaklaşık yarım saat sürmekte olup ikna olduğunu düşünüp mülakata başladıktan sonra da bazı katılımcılar bize inanmadıklarını ve gazeteci olduğumuzu söyleyerek mülakatı bitirmek istemişlerdir) mülakat gerçekleşmiştir. Pilot çalışmalardan sonra araştırmacının selam verme- alma, kendini tanıtırma, karşıdakini tanımaya dönük soruları Kürtçe olarak sormayı öğrenmesinden sonra bu sorun azalmış olsa da varlığını derinden hissettiren bir güçlük olduğu ifade edilmelidir.

Mülakat yapılan ortamın kalabalık olması ve mülakata çok fazla kişinin rızamız olmaksızın katılması da araştırmanın bir diğer güçlüğü olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaptığımız pilot çalışmada yabancılarla çok fazla irtibatları olmayan Koçerler, mülakat sırasında bazen konuşmacıya müdahale etmekte hatta sorulan

soruya kendisi cevap vermektedir. Bu durum katılımcının ortamdaki diğer insanlardan da çekindiği için gerçek düşüncelerini ifade edememe riskini de beraberinde getirmiştir. Mülakata başlamadan önce katılımcıyla yalnız kalma isteğimiz hiçbir görüşmede gerçekleşmemiştir. Yalnız kalma ricamız çoğu zaman ya duymazdan gelinmiş ya da önce görüşme mekânından çıkılmış fakat çok geçmeden tekrar görüşme yerine gelinerek görüşmeye dâhil olunmuştur. İki görüşme, sadece bu sebeple sonlandırılmıştır. Mülakata doğrudan müdahale eden kişiler, farklı bahanelerle (müdahale eden kişiden çay istemek, su istemek gibi) ortamdan uzaklaştırılma yoluna gidilerek sorun kısmen de olsa hafifletilmeye çalışılmıştır.

1.6. İlgili Literatür

Kadınla ilgili pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen Kürt ve göçebe olan kadınlara yönelik bir çalışmanın olmaması bu çalışmanın önemini arttırmakta ve çalışmayı özgün kılmaktadır. Yapılan literatür taraması sonucunda Koçer kadınlarına yönelik bilimsel bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Literatürde Kürt kadınlarına yönelik çalışmalar oldukça sınırlı olmakla beraber var olanlar da önemli bir yere sahiptir. Fakat literatürde özellikle hem Kürt hem kadın hem de göçebelere yönelik bir çalışma mevcut değildir. Söz konusu çalışmalar ya sadece Kürt göçebelere (Beşikçi, Bruinessen, Yalçın- Heackman) ya da sadece Kürt kadınları (Çağlayan, Yalçın- Heackman) ele almıştır. Hâlihazırda literatürde konuyla ilgili doğrudan bir kaynağın olmamış olması çalışmamızın özgünlüğünü göstermektedir.

Konuyla ilgili literatür çalışmalarını şöyle sıralayabiliriz:

Kürt ve Kürt Hareketi üzerine yaptığı incelemeler nedeniyle bu konuda uzmanlığını göstererek literatürde önemli bir noktaya gelen Bruinessen'in çalışmaları alanında önemli bir yer tutmaktadır. Bruinessen'in Kürt aşiret yapısını analiz eden "Ağa, Şeyh, Devlet" adlı çalışması, bizlere bu aşiret içinde bulunan kadınları anlamamız noktasında büyük yardımları olacaktır. Üyesi oldukları grubu anlamadan bu grubun üyelerine yönelik yapılan çalışmanın çok başarılı olunamayacağı açıktır. O sebeple Koçer kadınlarını anlamak açısından Bruinessen'in Kürt aşiretlerine yönelik (ki bu aşiretler arasında göçebeler ağırlıktadır) analizleri (2011: 186) bizim çalışmamız açısından da önemli olmaktadır. Bruinessen, çalışmasını Türkiye, Suriye ve İran'daki Kürtlerle gerçekleştirmiştir. Yerel düzeyde geleneksel güç ilişkilerine ve

bunlar üzerinde devlet denetiminin artan etkisine, bölgenin dünya pazarına dahil oluşuna, sınıf ilişkilerine ve özellikle orta ve yoksul köylünün sınıf bilinci üzerine yoğunlaşmıştır. Bruinessen çalışmasının konusunu “Bu kitabın konusu her şeyden önce birincil bağılıklardır. İlk, aşiretleri ve derviş tarikatlarını, ya rastladığım biçimiyle ya da yaptığım mülakatlara ve okuduğum kaynaklara dayanarak açıklamaya çalıştım. İkinci olarak bunların dış faktörlerden nasıl etkilenmiş ve etkilenmekte olduklarını göstermeye çalışarak, Kürt milliyetçiliğinin bu birincil bağılıkla karşılıklı ilişki içinde gelişimini izlemeye çalıştım.” şeklinde açıklamıştır (2011: 21).

Bruinessen’nin (2011b) heterodoks uzanımlarıyla birlikte Kürt Aleviliğini incelediği “Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri” isimli kitabında konuyu hem Anadolu Aleviliği hem de Ortadoğu’nun ve Kürtlerin İslam öncesi inanışları bağlamında ele almaktadır.

“Kürdistan Üzerine Yazılar”da Bruinessen (2010) daha çok Kürtlerin Türkiye devletiyle ilişkisine, İran, Irak ve Türkiye Kürtleri arasındaki faal örgütlerin gelişimlerine ve PKK’ya dair bilgilere yer vermektedir.

Bruinessen’nin (2009) “Kürdolojinin Bahçesinde” adlı çalışmasında İsmail Beşikçi, Evliya Çelebi ve Wadie Jwaideh gibi Kürt tarihi üzerine çalışan isimleri ele almıştır. Bruinessen Kürtleri, tarihlerinin hem nesnesi hem de öznesi olarak değerlendiren Kürt milliyetçilerinin kendi tarihlerine sahip çıkma süreçlerini Resmi Türk tarihçiliği ve oryantalist çalışmalar ışığında incelemiştir.

Mies vd.’nin (2008) “Son Sömürge Kadınlar” adlı çalışmalarında, kapitalizmin proletaryayı nasıl yeni bir kimliğe dönüştürdüğünü betimlemeye çalışmışlardır. Ayrıca Üçüncü Dünya kadınlarının yalnızca dünya ekonomisine entegre edilmiş pasif mağdurlardan ibaret olmadığını, aynı zamanda direnişin yaratıcı biçimlerini geliştirdiklerini de iddia etmişlerdir. Kuşkusuz kadın emeğinin sömürsü, kapitalist ilişki ağı bağlamında, salt emek sömürsünden fazlasını ifade etmektedir. Üçüncü dünya kadınlarının çoğunluğunun berbat durumu, arkaik ataerki sistemlerinin bir kalıntısı değil; tersine, modern gelişmenin bir işareti ve ürünüdür. Her ne kadar gelişmekte olan ve sanayileşmiş ülkelerdeki kadınların durumu sürekli birbirine yaklaşıyor ise de gelişmekte olan ülkelerdeki kadınlar için bu, mutlak yoksullaşma

anlamına gelir. Tüm bunları Koçer kadınlarının emeği üzerinden okumak çalışma açısından anlamlı olacaktır.

Fredrik Barth (2001) “Kürdistan’da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri” isimli çalışmasında İran ve Irak bölgesinde günümüzde yerleşik hayata geçmiş göçebe bir aşiret olan Caf aşiretini ele almıştır. Göçebe Caf aşireti üyelerinin de aynen Koçer aşiretlerinde olduğu gibi kışın ikamet etmek için daimi evleri yoktur, yıl boyunca kara çadırlarda yaşarlar. Tipik olarak ekonomileri tamamen hayvancılığa dayanmaktadır. Barth ayrıca bu bölgede Kürtlerin konfedere yapılarının nasıl olduğunu da analiz etmiştir.

Abu- Lughod (2004) “Kadınların Dünyası Bedevi Öyküleri” isimli çalışmasında etnografik yapıtları gözlemlediği kadın yaşantılarını toplum bilimsel bir mercek altına almıştır. Mısır’daki bedevi kadınların kendi yaşantılarını yine kendi dillerinden alıntılaman, özellikle birey yaşantılarının dokusunun ve zenginliğinin canlı olarak yansıtıldığı farklı bir etnografik çalışma olarak değerlendirilebilir.

Abu- Lughod (2004) “Peçeli Duygular” başlıklı çalışmasında Mısır’daki Bedevi çöllerindeki göçebe Evlad Ali topluluğunun sosyal yaşantılarını ele almıştır. Antropolojik bir çalışma olan Peçeli Duygular özellikle kadınların duygularını, hüznlerini, kızgınlıklarını kendilerine has bir üslupla ifade ettikleri şiirlere de yer vermektedir. Ayrıca Abu- Lughod’un kadınların ‘tahaşşam etmek’ yani utanarak kendini sınırlama davranışını analiz eden betimlemeleri Koçer kadınlarının ‘gelinlik etme’ davranış kalıplarını anlamlandırmamızda oldukça yardımcı olmuştur.

İsmail Beşikçi’nin “Doğu’da Değişim ve Yapısal Sorunlar” isimli çalışması, literatürde hem Kürt hem göçebe hem de aşiret nosyonu üzerinden konuyu ele alması bakımından önemlidir. Beşikçi’nin bu çalışması Alikan aşireti ile sınırlı olup diğer Kürt ve göçebe olan aşiretler dahil edilmemiştir. Çalışmasının bir aşiret monoğrafisi olmadığını (1992: 57) belirten Beşikçi, Doğu Anadolu’daki yapısal sorunları sosyolojik bir problem olarak ele alır. Alikan aşireti üzerinden Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki göçebeliği ele alan Beşikçi’nin bu çalışması 1960’lı yıllarda yaptığı doktora çalışmasına dayanmaktadır. Aradan geçen 59 yılda yaşanan gelişmeler elbette ki Alikan aşireti de dahil olmak üzere tüm aşiretleri etkilemiştir. Bu değişimin boyutunu görmek açısından yapacağımız çalışma önem kazanmaktadır. Belirtildiği üzere aşiret üzerine yapılmış olan bu çalışmada kadın faktörü yeterince ele

alınmamıştır. Sadece kitabın altıncı bölümünde “Akrabalık Örgütü ve Aile Başlığı” altında Alikan aşireti kadınlarına dair bilgiler verilmiştir. Mülakat ve görüşme tekniği uygulayan Beşikçi, çalışmasında katılımcıların cinsiyetini bir değişken olarak ele almamış ve katılımcıların cinsiyetini belirtmemiştir. Dolayısıyla kadınlarla alakalı verdiği bilgilerin kaynağı belli değildir. Çalışmada görüşülen kişilerin cinsiyetinin verilmemiş olması çalışmanın eksik yönlerinden biridir. Beşikçi’ye göre aşiret ailesinde kadının vazifesi çok ağır ve yorucudur; hemen hemen bütün günlük faaliyetler kadınlar tarafından yapılmakta ve yürütülmektedir (1992: 208). Beşikçi çalışmasında, kadının aile içinde üstün bir değeri olduğunu fakat ancak evlenip aile kurduktan sonra aile içinde söz sahibi olduğunu ve önemli kararlarda fikir beyan edebildiğini ifade eder (1992: 213). Maalesef Beşikçi kadınların fikir beyan ettiği bu önemli kararların ne olduğunu hakkında bir şey söylememektedir. Ayrıca kadının aile içinde neye göre üstün bir değeri vardır, Beşikçi’nin burada hangi ölçütleri kullandığı yani neye dayanarak bunu söylediği de açık değildir. Beşikçi, Alikan aşiretinde erkek- kadın ilişkileri açısından kaç- göçün olmadığını belirtmekte yani kadınların erkeklerle rahatça konuşmasını ve tartışmasını bir özgürlük olarak değerlendirmektedir. Fakat pek çok aşirette (buna Alikan aşireti de dahil) kadınlar sadece Koçer ve akrabaları olan erkeklerle konuşabilmektedir. Koçer olmayanlarla konuştukları vakit erkeklerin ve aile büyüklerinin baskılarıyla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin bizim inceleme alanımıza giren Koçer aşiretlerinden Duderan aşiretinde bu baskının daha fazla olduğunu bizzat Duderan aşiret reisi bizlere ifade etmiştir.

Çalışmada bizim için önemli olan bir diğer husus ise Beşikçi’ye göre göçebelerde kadınların katiyen ezilmemiş olduğu gerçeğidir. Ona göre çok fazla çalışan kadınlar zaten bu işleri kendi arzusu ile isteyerek ve benimseyerek yapar. Kadın bu işleri erkeklerin yapmasını ayıp sayar. Zaten bu çalışkanlığı sayesinde söz sahibidir. Kadın fazla çalışır, çalıştığı kadar da söz hakkı vardır. Kadını önemli yapan bir diğer husus da onun üretkenliğidir, yani ne kadar çocuk sahibi olduğudur (1992: 214). Kadının sosyal konumunu, değerini bu şekilde açıklayan Beşikçi, göçebe kadınların mutlu mesut bir hayatlarının olduğunu iddia etmektedir. Fakat çalışmamız Beşikçi’nin çizdiği bu romantik tablodan çok uzak olduğunu çok sayıda veriyle göstermektedir.

Beşikçi'nin sadece bir aşireti incelediği ve aradan geçen zamanın bulguları değiştirebileceği düşünüldüğünde bu çalışmanın önemi biraz daha ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki bu çalışma, bir aşiret çalışmasının ötesinde Kürt ve göçebe olan kadınlara yönelik olan bir çalışmadır. Literatürde böyle bir çalışmanın olmaması ve Koçer aşiretlerinden sadece Alikan aşiretiyle ilgili olarak yapılan bu çalışmanın Koçer kadınlarının sosyal konumu hakkındaki yetersiz bilgiler vermesinden dolayı çalışmamızın bu boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

Yalçın- Heckmann literatürde önemli bir yeri olan bir akademisyendir. Genel olarak güçlü bir akrabalık ideolojisine sahip olan Türkiye Kürtleri arasında aşiret ideolojisinin ve aşiret biçimindeki örgütlenmenin ne anlama geldiğini; yarı-göçebelik ve illegal olarak yapılan sınır ötesi hayvan ticaretinin aşiret sınırlarının ve ilişkilerinin belirlenip korunması konusundaki önemini ve hısımlık ilişkilerinin, aşiret ya da yarı aşiret biçimindeki babasoylu Kürt grupları için ne anlama geldiğini araştırmıştır (2002: 16). “Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri” adlı çalışması özel olarak yarı göçebe, aşiretsel ve etnik yapılar barındıran; 17.yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun, 1920'lerden itibaren de Türkiye Cumhuriyeti'nin bir parçası olan Hakkari üzerine yoğunlaşmıştır. Yalçın- Heckmann'ın Kürtlerin aşiret ve akrabalık ilişkilerini incelediği, artık literatür için bir klasik olmuş bu çalışması bizim için de oldukça önemlidir. Yalçın- Heckmann'a göre çoğunluğu tarımsal üretim ve hayvancılık uğraşısı içinde olan Kürtlerde cinsiyete dayalı katı bir hiyerarşi mevcuttur. Kadınların emeği ve cinselliği üzerinde ataerkil bir denetim uygulanmakta ve bu denetimin kilit kavramını namus oluşturmaktadır. Erkek ve kadın arasındaki hiyerarşinin dışında kadınların da kendi aralarında bir hiyerarşi vardır. Kadınların statüsü medeni durumlarına, yaşlarına ve aileye katılım durumlarına göre değişir. Buna göre en yüksek statü, genç kadınların emeğini denetleyen yaşlı kadının statüsü olurken en altta aileye yeni katılan genç gelinler yer alır. Kadınlar, evin belli işlerinin idaresi ve daha da önemlisi, kadın emeğinin denetlenmesi aile reisinin sorumluluk alanındadır. Kadınların iş yükü, onların serbestçe dolaşmasına, toplumsal işlerle uğraşmasına imkân vermez. Kadın ancak yaşlanınca, iş yükünü kızlarına ve gelinlerine devredebildiği oranda toplumsallaşmak için gereken zamana kavuşur (2002: 219). Yalçın- Heckmann'ın çalışmasının özellikle evlilik, çokeşlilik, başlık parasıyla ya da berdel dediğimiz

değiş tokuş evlilikleri, evlilik yaşı gibi sorunların incelendiği son bölümün bizim için ayrı bir önem taşıdığını söyleyebiliriz. Çalışma ayrıca hısımlıktan kaynaklanan ittifaklar ve evlilik stratejileri, babasoylu ideolojinin sınırlarını anlamak için olduğu kadar toplumsal cinsiyet rollerini, hiyerarşiyi ve dayanışmayı kavramsallaştırma konusunda da büyük önem taşır. Yalçın-Heckmann, evlilik statüsü üzerine yerel mefhumları, farklı medeni ve dini evlilik törenlerinin sembolik ve pratik anlamlarını incelemiştir. Bunun yanı sıra bizim çalışmamızda ayrıca inceleyeceğimiz bir nokta olan kuzenler arası evlilik, başlık parasına ve doğrudan eş değiş tokuşuna dayanan evlilikler, hiyerarşi ve eşitlik nosyonlarının farklı yönlerinin kendisini gösterdiği stratejiler olarak ele alınmıştır. Daha yüksek statülere talep, hanelerin genel iktisadi ve siyasi stratejileri ve aşiret siyaseti, evlilik stratejilerini belirleyen ana etkenlerin yanı sıra kadınların erkekler karşısında ikincilliği ve erkek iktidar politikaları kavramlarının ışığı altında kız kaçırma ve kaçma pratikleri incelenmiştir. Ayrıca, kız kaçırmanın ve kaçmanın bölgedeki aşiret politikaları üzerindeki etkilerine örnekler vermiştir.

Handan Çağlayan, “Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu” adlı çalışmasında, 1980 sonrası Kürt hareketinde de kadınların kendilerini kamusal alanda görünür kılacak şekilde yer aldığını belirterek bu dönemde çok sayıda kadının, “Kürt Kadını” kimliğiyle sokak gösterilerine, mitinglere katıldığını, çeşitli yasal partilere aktif katılım gösterdiğini, kitlesel gözaltı ve tutuklanmalar yaşadığını ifade etmiştir (2013: 52). 1980 sonrası Kürt hareketinde de öncekilerde olduğu gibi, kadınlara sembolik roller verildiğini, çoğu milliyetçi temanın toplumsal cinsiyet kurgusu üzerinde inşa edildiğini iddia eder. Çelişkili ve akışkan bir anlam alanının olduğunu ifade eden Çağlayan’a göre hareketin mobilizasyona yönelik söylemi kadınların kamusal alana çıkmasını sağlamış olmakla birlikte, kadınları ikincil kılan ve onları denetleyen ataerkil kontrol ortadan kalkmamıştır. Kentli ve kırsal kadın emeği olarak kadın emeğini ayıran Çağlayan, kadın emeğinin tarım kesiminde daha fazla olduğunu ifade eder. Evlilik düzenlemeleri ve kadın bedeninin ataerkil kontrolü ve namus kavramlarını inceleyen Çağlayan’a göre Kürt ailesinde, kadınların bedenleri, cinsellikleri ve davranışları, aynı kültürel coğrafyayı ve kültürü paylaşan diğer topluluklarda olduğu gibi doğrudan ailenin denetimine tabidir. Çağlayan genel olarak Kürt kadınlarının

konumunun, aynı coğrafyada yaşayan diğer kadınlarınkine benzer olduğunu ve klasik ataerkilliğin maddi zemini ortadan kalkmış olsa da kadınların denetlenmesine ve hareketlerinin kısıtlanmasına dönük kültürel kodların korunduğunu ifade etmektedir (2013: 63). Kitabın ilk bölümünde Kürt kadının kimliği açıklanmaya çalışılır. Kürtlerde kadının konumuna ilişkin bir genel çerçeve çizen Çağlayan, cinsiyet hiyerarşisine göre kadın mekânları ile erkek mekânlarının ayrışmasını açıklayarak ardından kadın emeğini analiz etmiştir. Burada Beşikçi ve Yalçın-Heckmann'ın analizlerine katılmayan yazar, kadın emeği ile ilgili farklı açıklamalarda bulunur. İkinci bölümde erken dönem milliyetçi ideolojide kadınların yerini analiz eden Çağlayan, bu kimliğin ataerkil bileşenlerinin aşiret, tarikat ve şeyhlik olduğunu vurgular. Ona göre Kürt kimliği, aşiret ve din kategorileri ile eklemlenme halinde şekillenmiştir. Bu eklemlenmenin arka planında, Kürtlerin içinde yaşadıkları sosyo-ekonomik yapı, Osmanlı'nın merkezileşme çabalarıyla başlayan ve Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürülen merkezileşme, moderleşme ve ulus devlet oluşturma sürecinin özellikleri bulunmaktadır (2013: 65). Özgür, savaşçı ve lider kadın imgesini açıklarken bu imgesel söylemin daha çok oryantalist bir bakış açısı sergilediği ve bu bakış açısının Kürt aydınları tarafından da benimsediğinin altını çizen Çağlayan'a göre milliyetçi Kürt aydınlar, Kürt kadınlarını her zaman, her yerde ve her koşulda geçerli olabilecek bir genellenmeyle "özgür, serbest, eşit vb." oldukları şeklinde yorumlamaktadırlar. Çağlayan bu yorumun aksine Bruinessen'in de vurguladığı gibi Kürt toplumunda kadınların ataerkil baskı altında olduğu gerçeğinin, özgürlük mitinin ardına gizlenmesinden başka bir anlama gelmediğini ifade eder (2013: 74). Ayrıca çalışmada yasal partilerde Kürt kadınlar ve 'Politikacı Kadın' kimliği üzerinde durmuş ve HEP (Halkın Emeği Partisi), DEP (Demokrasi Partisi), HADEP (Halkın Demokrasi Partisi), DEHAP (Demokratik Halk Partisi) gibi partilerin yazılı metinlerini, örgütsel yapıları ile kadınların bu partilere farklı biçimlerdeki katılımlarının yol açtığı gerilim alanları incelenmiştir. Kürt Kadın Kimliğini, Kürt kadınlarının yaşam öykülerine ve onların sözlerine dayanarak öznel nedenlerle ve "niçin" sorusunun yanıtı bulmak amacıyla bir analiz daha yapmıştır. Bu analizini şekillendirirken yeni sosyal hareketler kuramcılarının önerdikleri gibi kolektif eylem, aktör ve kolektif kimliğin etkileşim halindeki inşa süreçlerini incelemiştir. Kürt kadın kimliği Çağlayan'a göre, kadınların günlük yaşamdaki

etkileşimlerle oluşturmaya başladıkları ve kolektif eylem içinde kendi kendilerini inşa ettikleri politik bir süreçtir (2013: 238).

Musa Taşdelen'in (1997) "Göçerlerin Şehirlileşmesi (Beritan Aşireti Örneği)" isimli kitabı, Beritan Aşireti üzerine yapmış olduğu saha araştırmasına dayanır. Beritan aşireti Kurmanca konuşan göçebe bir Türkmen aşiretidir. Beritan aşireti nüfus olarak en fazla Elazığ'da bulunmaktadır. Diyarbakır ve Bingöl'de de bulunan Beritanlılar vardır. Taşdelen'e göre Beritan aşireti Alikan (Koçer aşiretidir) aşiretiyle benzer bir sosyal örgütlenmeye sahiptir. Taşdelen yarı-göçer bir aşiret olan Beritan aşiretinin geçmişi, sosyal ve kültürel yapı özelliklerinin ne olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca Taşdelen, şehirde yaşayan Beritanlıların sosyo-ekonomik durumları, aile yapıları, aşiret topluluğunun şehir mekânındaki konumu, şehirle ekonomik ve sosyal açıdan bütünleşme durumlarını ve zihniyet dünyalarını tahlil etmiştir.

Mahmut Rışvanoğlu'nun (1978) "Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm" adlı eseri Türklük dünyası içinde doğup geliştiğini iddia ettiği Kurmanç ve Zaza uruğunun tarih, folklor, milli destan, dil, gelenek, etnoloji ve antropoloji yönünden Oğuzluklarının ve Türklüklerinin ispatından müteşekkildir. Özellikle Kürt ve Zaza oldukları iddia edilen toplulukların günlük dilde kullandıkları kelimeler, deyişler ve yer isimlerinden hareketle iddiasını ispatlamaya çalışan Rışvanoğlu bu toplulukları emperyalistlerin oyununa gelmemeleri konusunda uyarmaktadır.

Ziya Gökalp'in (2009) "Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler" adlı kitabında aşiretleri gelişmelerine göre tasnif etmiş ve tam göçebe aşiretleri en ilkel tip olarak belirtmiştir. Ona göre ilkel cemiyetlerin çoğunlukla çobanlıkla geçinmesi normaldir çünkü tekniklerin en kolayı hayvan sürülerinin kendi kendine çoğalmasına nezaret etmektir. Gökalp, göçebeliği ve aşiretçiliği ilkel ve yerleşikliğe geçmeye zorunlu bir durum olarak görmektedir. Bu çağdışı durumdan kurtulmanın yolunu Arabistan topraklarıyla aramıza manevi bir Çin seddi koyulmasıyla yani ilişkilerin tamamen bitirilmesiyle gerçekleştirebileceğini iddia eder (2009: 51). Hatta Türkmen olan göçebe Yörüklerin varlığını da bu ilişkiyle açıklar.

Orhan Türkdoğan'ın (1998) "Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler" isimli çalışmasında Türkiye'nin Doğu, Güneydoğu ve Güney gibi üç önemli bölgesinin hala aşiret ve kabile kimliğini devam ettiren göçebe, yarı göçebe ve yerleşik hayat

tarzı süren millet-altı diyebileceğimiz önemli bir birimi bünyesinde temsil ettiğini ifade etmiştir. Ona göre aşiret kabile sosyolojisi günümüz Türk sosyolojisinin önemli bir uğraşı alanıdır. Çünkü ülkenin önemli stratejik yöreleri özellikle ekonomik bakımdan geri kalmışlığı, gerilla savaşına sahne oluşu, okuyup yazma ve kültürleşme sürecinin son derece sınırlı kalışı, aşiretleşme ve kabileleşme gibi statülü hukuk ve geleneğe dayalı cemaat yapısı bu alanın önemle üzerinde durulmasını gerektirmektedir. Türkdogan bu gerekliliğin sebebini Türk toplumunun Güneydoğu bölgesi, etnisite bilincinin dinamiklik kazandığı bir sorunlar alanı olmasına bağlar.

Şerefhan'ın (1990) yazdığı “Şerefname”, esasen Kürt milliyetçiliği tarafından sembolik bir kaynak olması bir yana bırakılırsa akademik anlamda değerli bir yapıt olduğu görülecektir. XVI. yüzyıldaki Kürt beyliklerini ele alan kitap, Osmanlı ve İran'daki Kürt beyliklerini anlatmıştır.

Ahmet Özer (1990) “Doğu Anadolu’da Aşiret Düzeni” isimli kitabında genel olarak doğudaki aşiretlerin toplumsal konumunu Bruki aşireti üzerinden ele almıştır. Ona göre Sürekli hareket halinde olan göçebe toplumun kadını çobanlık dışında her işi yapmakta böylece çevresine, doğaya hakim olabilmektedir; haliyle bu durum onu diğer kadınlara nazara dahi güçlü kılmaktadır. Özer’in burada Beşikçi’yle aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Fakat çalışmamızda hem Beşikçi’nin hem de Özer’in iddialarının aksi yönünde sonuçlar elde edilmiştir.

Bahaddin Ögel’in (1991) beş ciltlik “Türk Kültür Tarihine Giriş” eseri ilk tarihlerden itibaren Türk kültürünü ele almıştır. Bizim için önemli olan ilk ciltte Ögel, özellikle göçebe yaşam tarzı, yaylak, kışlak ve göçerevlilik üzerinde durmuştur.

Muhtar Kutlu (1987) “Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık” isimli kitabında Anadolu göçer kültürünün, yaşanan hızlı değişim süreçleri karşısında aşiret yapısında görülen çözümlere rağmen bir alt-kültür geleneği olarak varlığını sürdürmesini büyük ölçüde aşiretlerin kapalı yapısına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Kutlu’nun göçer kültürünün alt-kültür olarak varlığını devam ettirdiği iddiası çalışmamız açısından önemli bir tespittir.

Deniz Kandiyoti’nin (2010) “Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler” isimli eserinde kırsal/ kentsel dönüşümün cinsiyet rollerine etkisi; Kemalist feminizmin anlamı, cinsiyet rollerinin milliyetçilik, devlet ve İslam

bağlamında sorgulanması; erkek kimliklerinin toplumda iktidar ve egemenliğin kurumsallaşmasıyla bağlantısı; “kadın” terimi yerine önerilen “toplumsal cinsiyet” kavramının olanakları; bu kavramın “modernlik” anlayışları çerçevesinde irdelenmesi gibi pek çok konuyu tartışmaya açmıştır. Kandiyoti kitabında ayrıca ulusal kimlik ve kültürel farklılık öğelerinin, ne ölçüde kadınlar üzerinde denetim kurduğunu ve kadınların vatandaşlık haklarını ihlal eder biçimde ortaya çıktığına değinmiştir. Kandiyoti ayrıca kadın çalışmaları terminolojisine kattığı ‘ataerkil pazarlık’ kavramı, bu çalışma içerisinde temel bir kavram olarak kullanılmıştır.

Ömer Çaha’nın (2010) “Sivil Kadın: Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum” adlı kitabında, Osmanlı’nın son döneminden başlayarak Türkiye’de 2000’li yıllara kadar geçen süreçte gelişen değişik kadın hareketlerini analiz etmiştir. Kürt kadın gruplarının Avrupa ve Amerika’daki siyah kadın hareketiyle özdeşleştirdiğini belirten Çaha’ya göre Kürt kadın hareketi feminist literatürde “üçüncü dalga” kadın hareketi olarak geçen kadın hareketi içerisinde değerlendirilebilir.

Ayşe Gündüz Hoşgör’ün (2010) “Türkiye’de Kırsal Kadının Toplumsal Konumu: Bölgesel Eşitsizlikler, Yasal Müdahaleler ve Kısmi Kazanımlar” isimli çalışmasında kadına yönelik hukuksal müdahalelerin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine henüz yeterince nüfuz edemediğini iddia etmektedir. Yapılacak iyileştirme programlarının tam anlamıyla nüfuz etmesi için kırsal alandaki kadına yönelik politikalarda bölgesel farklılıkların gözetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Makaleler

Erdal Aksoy (2009) “The Identity Of Women In The Sub-Culture Of Nomadic Yuruks” başlıklı makalesinde Mersin, Aydınçık ve Silifke ilçelerinde bulunan Yörük kadınlarının konar- göçer yaşam tarzlarında yani kendi doğal ortamlarında gözlemleyerek kendi kimliklerini nasıl inşa ettiklerini belirlemeye çalışmıştır.

Şevket Ökten (2010), “İktidarın Sosyolojik Kimliği: Aşiretlerde İktidarın Biçimi ve Kaynakları” adlı makalesinde Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde etkinliğini birçok alanda koruyan aşiret örgütlenmelerindeki iktidar olgusunu ele almış ve eskiye oranla büyük bir çözülmeye rağmen aşiretlerin bölgede iktidarı elde etmedeki konumlarını önemli oranda koruduklarını iddia etmiştir.

Neşe Özgen (2007), “Devlet, Sınır, Aşiret: Aşiretin Etnik Bir Kimlik Olarak Yeniden İnşası” adlı makalesinde etnisitenin içeriğinin sadece aşiretle

doldurulmasının, etnisite kavramını ne kadar daralttığını gösterebilmeyi; ötesinde de kimlik tartışmasının tek aracısı olarak etnisitenin dillendirilmesinin sakıncalarını tartışmaktadır.

Lale Yalçın-Heckmann (2000)“Aşiretli Kadın: Göçer ve Yarı- Göçer Toplumlarında Cinsiyet Roller ve Kadın Stratejileri” başlıklı makalesinde kadının gücünü incelerken belirli bir tarihi ve sosyo kültürel içeriğe sahip bir toplumu ele alarak, öncelikle bu toplumdaki kadının gücü konusunu değişik boyutlarıyla tartışmaktadır.

Sait Doğan (2007) “Tarihsel Gelişim Sürecinde Yörükler” adlı makalesinde Yörükleri, Anadolu ve Rumeli’de konar- göçer olarak yaşayan, geçimlerini çoğunlukla hayvancılık ve ziraat ile sağlayan, mevsimlere göre kışlak ve yaylalarda kurdukları evlerde ya da çadırlarda oturan, Oğuz Türkleri olarak tanımlamıştır. Koçerleri daha bilinen bir topluluk olan Yörükler üzerinden açıklamaya çalışmamız açısından daha anlamlı olacaktır.

Duygu Sucuka’nın (2012) başkanlığını yaptığı Güneydoğum Derneği’nin etkinlikleri çerçevesinde hazırladığı sonuç raporunda Siirt ilinde göçer olarak Dudiran, Alikan, Soran, Mamediyen, Silokan, Keşkolan gibi aşiretlere mensup göçerler bulunduğu ve bu göçer aşiretlere mensup göçerlerin % 70’inin göçerliği bırakarak yerleşik hayata geçtiği tespiti yer almaktadır. Siirt’te bulunan küçükbaş hayvanın % 50’sini de bu göçerler karşılamaktadır. Güneydoğum Derneğinin gerçekleştirdiği “Göçerlerin Sorunları ve Yarı Yerleşik İskanları Çalıştayı”nda göçer aşiretlerin sağlık, eğitim, yerleşke sorunları başta olmak üzere belli başlı sorunlar üzerinde durulmuştur.

TBMM Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu’nun Mart 2011’de hazırladığı “Çocuk Cinsiyeti Nedeniyle Kadın Üzerinde Oluşturulan Psikolojik Şiddet, Başlık Parası Ve Geleneksel Evlilikler Hakkında Komisyon Raporu”nda geleneksel toplumsal yapı ve kurumların farklı biçimde de olsa hala etkililiğini koruduğu az gelişmiş bölge ve yörelerde çocuk cinsiyeti nedeniyle kadın üzerinde oluşturulan psikolojik şiddet, başlık parası, geleneksel evlilikler, berdel, beşik kertmesi, kaçarak evlenme, levirat, sorarat vb. cinsiyet ayrımı açısından irdelenmiş kadın aile ve topluluk düzeyinde ele alınmıştır.

Kaynak yayınlarından çıkan “Aşiretler Raporu”nda Türkiye’de ve Siirt’te bulunan aşiretlerin ismi, nüfusu, dili, mezhebi, reisi, konakladığı yer ve son olarak da aşiretle ilgili yorumlar yer almaktadır.

Lisansüstü Çalışmalar:

Bülent Doğan’ın (1987) “Doğu Anadolu Bölgesinde Yaşayan Yarı Göçebelerde Sosyal Yapı Özellikleri” çalışmasında özellikle İzol, Milan, Şeran, Beritan, Şavak, İlya, German, Beroş, Çrmiki, Karvari, Karakeçili, Karahanlı, Hasaran, Bapviran, Bucak, Türkan, Atmalı ve Sinemli aşiretleri ele alınmıştır.

Canan Ayberk’in (2013) ‘Siirt Merkez İlçesinin Coğrafi Etüdü’ başlıklı tez çalışmasında ‘Koçer’ kelimesini akademik anlamda ilk olarak ve tek bir yerde geçmek üzere kullanılmıştır.

Ayşe Hilal Tuztaş Horzumlu’nun (2014) “Konup-Göçmek, Yerleşmek Ve Yaşamak: Sarıkeçili’lerde Mekân Ve Anlatı” isimli doktora tezinde antropolojik olarak Sarıkeçili Yörüklerin göçer yaşamı ele alınmıştır. Araştırmacı bu çalışmada Sarıkeçili Yörüklerinin gündelik hayatları içinde mekân ile kurdukları ilişki şekillerini, mekân yaratma süreç ve stratejilerini, mekânı anlatma ve hatırlama biçimlerini incelemiştir. Yörüklerin mekânla kurdukları ilişkiyi açıklamak amacıyla günlük yaşayışlarını, inanç ve tutumlarını, eylemlerini, diğer insanlarla ve hayvanlarla kurdukları ilişkileri gözlemlemiş ve aynı zamanda Yörüklerin değişen şartlar karşısında varlıklarını korumak için sergiledikleri davranış ve taktikleri ele almıştır.

Fatih Uslu (2015), “Bozahmetli Yörük Aşireti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” başlıklı doktora tezinde Konya ve Antalya’da bulunan Bozahmetli Yörük aşiretinin göçebeliği devam ettiren aşiret üyeleriyle etnografik bir araştırma gerçekleştirmiştir. Uslu saha araştırması sonucunda son yüzyılda konargöçer Yörük aşiretlerin hızla yerleşik hayata geçmeye başladığını tespit etmiştir.

Mehmet Tan’ın (2013) hazırladığı “Koçerlerin Kentlileşmesi: Duderan Aşireti Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinde Siirt ilinde yerleşik hayata geçen Koçerlerin sosyal, kültürel, demografik, ekonomik ve siyasal yapılarını sosyolojik olarak incelenmiştir. Tan, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde konar- göçer olan toplulukları da “Koçer” olarak tanımlamıştır. Tan’ın bu tanımlamasına göre örneğin Elazığ’da konar- göçer bir topluluk özelliği gösteren ve Türkmen bir aşiret olan

Beritanlıları da ‘Koçer’ olarak tanımlamamız gerekmektedir. Oysaki Beritan aşiretlileri kendilerini Koçer olarak tanımlamamaktadırlar. Ayrıca Tan çalışmasında Koçerliği bir meslek grubu olarak ele almıştır, hâlbuki Koçer olmanın en önemli göstergeleri Kürt ve göçebe olmaktır. Göçebelik, “gündelik hayatın örgütlü bir pratiği” (Garfinkel, 1967 akt. Wacquant, 2016: 19) olarak insanların toplumsal dünyalarını sürekli inşa eden bir gerçekliktir. Bu anlamda Koçerlik, bir meslek olmanın ötesinde kültürel dokuları içinde barındıran bir yaşam tarzıdır.

Hivda Akbay (2003) “Gender Roles And Community Formation In Kurdish Migrant Women” başlıklı yüksek lisans tezinde Türkiye’deki göçmen Kürt kadınlarının toplumsal cinsiyet rolleri ve etnik kimliklerinin kesişen dinamiklerini incelemiştir ve göçmen Kürt kadınlarının gündelik hayatlarını, özel ve kamusal alandaki aile içi ve aile dışı sosyo-ekonomik ilişkileri açısından sorgulamıştır.

Esra Yayla (2007) “Aşiretlerde Sosyal Hayat: Ağrı İli Aşiretleri Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinde, günümüzde aşiretlerin fonksiyonelliğini koruyarak varlıklarını sürdürdüklerini iddia eder. Ona göre aşiret bilinci, aşiret mensubiyeti aşiretin dokusunu zayıflatmış olsa bile aşiret olgusunu eritememiştir.

Arzu Yılmaz’ın (2006) “Siyaset ve Kadın Kimliği: LEYLA ZANA” yüksek lisans tezinde politik alanda “sembol” olan Leyla Zana’nın kişisel tarihi bağlamında, Kürt kadınlarının siyasete dahil ediliş biçimini ele almıştır. Leyla Zana, siyasi kimliği bir yana ilkokulu dahi bitirememiş ve çocuk yaşta gelin olmuş bir Kürt “kadın” olması yönüyle toplumsal boyutuyla da önemli bir kimliktir.

Yakup Sezgin’in (2006) “Bitlis İlinde Göçer Ailelerin Küçükbaş Hayvancılık Faaliyetleri” isimli yüksek lisans tezinde, Bitlis iline gelen ve küçükbaş hayvancılık yapan göçer ailelerin hayvancılık faaliyetleri analiz edilmiştir. Göçer ve yarı göçer aşiretlerin hayvancılık faaliyetlerini nasıl gerçekleştirdikleri ve yaşadıkları sıkıntılar ele alınmıştır.

II. BÖLÜM

2. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1. Bir Yaşam Tarzı Olarak Göçebelik/ Nomadism

*Kavim ve nesillerin hallerinin
başkalığı ve çeşitliliği, onların geçinme
şekil ve usullerinin birbirinden başka ve
türlüce olmasından ileri gelmektedir.
(İbn-i Haldun, 1989: 302)*

Dünya üzerindeki tüm topluluklar için ilk ve en basit besin elde etme faaliyeti avcılık ve toplayıcılıktır (Bates, 2009: 191). İnsanlık tarihinin hareket noktası olan ilkel topluluklarda, oldukça basit olan üretim süreci, avcılık, toplayıcılık ve balıkçılık gibi doğanın kendiliğinden sunduğu ürünlerden oluşmaktadır. Buna bağlı olarak da topluluklar, yaşamak için gereken kaynakların tüketilmesi için sürekli olarak yer değiştirmek zorunda kalmışlardır. Yirmi otuz kişiyi geçmeyen bu küçük topluluklar, yeteri kadar besine ulaşmak için dağınık yaşamışlar ve yabani bitki türlerini yerinde ve zamanında toplayabilmek ve vahşi hayvan sürülerini avlayabilmek için göçebe bir yaşamı yaşamışlardır (Güvenç, 1996: 171).

Nüfusun artması ve buna bağlı olarak da üretim faaliyetlerinde göreceli bir gelişmenin sağlanmasıyla beraber tarım faaliyetlerinin başladığı ve hayvanların ehlileştirildiği (çobanlık varlığını sürdürmesiyle beraber) bir dönem başlamıştır. Çobanlık ve hayvancılık aşaması olarak değerlendireceğimiz bu dönemde ilkel topluluklar, sürekli gezginci bir örgütlenmeden uzaklaşarak verimli otlakları ele geçirerek dönemsel hareketler yapan ‘göçebe’ bir topluluğa dönüşmüşlerdir. Bu da beraberinde ‘çoban uzmanlaşmasını’ getirmiştir. Arkeolojik bulgulara göre evcilleştirilmiş bitki ve hayvanlara dayalı karışık tarım, çoban uzmanlaşmasına giden yolun önünü açmıştır. Karışık tarım kuraklığa, üretimde düşüşe, hastalık ve diğer doğal afetlere karşı her zaman çok yönlü bir strateji oluşturmuştur. Tarım

toplumlarında hayvan yetiştiriciliği giysi ve barınak yapımında kullanılan kimi değerli ürünlerin temin edilmesini sağlamakla birlikte besin ihtiyacını da gidermektedir. Hayvan sürüleri gelecekte karşılaşılabilecek kıtlık dönemlerine karşı önemli bir besin güvencesi oluşturduğu görülmektedir (Bates, 2009: 191).

Bir yaşam tarzı olarak göçebeliği daha iyi anlayabilmek amacıyla bu bölümde göçebe kavramına ve onunla ilgili olduğu düşünülen bazı kavramların açıklanmasına yer verilmektedir.

2.1.1. Göçebelik /Nomadism

Dünyanın pek çok yerinde göçebe toplulukların olduğu bilinmektedir. Bu göçebe topluluklara İran'ın batısındaki Zagros dağlarında yaşayan Bahtiyariler, Güney Sudan'da yaşayan Nuerler, Kenya'nın en kurak ve en düşük nüfus yoğunluğuna sahip bölgesinde yaşayan Ariaaller, Kuzey Afrika'da Burkina Faso, Cezayir, Libya, Mali ve Nijer arasında geniş bir alanda yaşayan ve Berberi dilini konuşan Tuaregler ve bugünkü Mısır, Libya, Tunus, Cezayir ve Fas'ı içine alan Kuzey Afrika'nın bilinen en eski yerli halkı olan Berberiler ve tabi ki ülkemizde Ege ve Akdeniz kıyı bölgelerinde keçi çobanlığı yapan Yörükler ile Doğu Anadolu'da Beritan, Alikan ve Şavak aşiretleri ve Güneydoğu Anadolu'da bulunan Koçerler örnek verilebilir.¹

Göçebe genel olarak, bütün bir yıl belirli bir yerde yaşamadan, durmadan hareket halinde olan, yaşamak için gerekli kaynakları elde edebilme faaliyetleri olarak avcılığa, toplayıcılığa ve çobanlığa dayanan toplumların hayat tarzını tanımlamak için kullanılmaktadır. Çoğu zaman temiz su kaynaklarına yakın olmak, hayvanlarına yeni otlaklar bulmak için yer değiştiren ilk çağ insanları ve günümüzde bazı topluluklar, bazen de hayatta kalabilmek için yer değiştirmek zorunda kalmıştır (Marshall, 2009: 277; Öngör, 1980: 55)

Göçebe kelimesinin etimolojik olarak göç- oba'dan veya Farsça bir kelime olan göç- âve'den geldiği yönünde söylemler mevcuttur (Ögel, 1991: 5). Yaygın olarak

¹Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Bates, Daniel G. (2009). 21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 47. ;Taşdelen, Musa (1997). Göçerlerin Şehirleşmesi (Beritanlı Aşireti Örneği). Turan Yay. İstanbul. ; Beşikçi, İsmail (1992). Doğu Anadolu'da Göçebe Kürt Aşiretleri. Ankara: Yurt Kitap Yayın.

göçebe terimi dışında göçer, göçerevli, göçkün, göçkuncü terimleri de kullanılmaktadır. Ögel, göçebeliği tanımlarken daha çok eski Türkler ve Osmanlılar döneminde göçebe olan Türk kavimlerini ele almıştır. Onun tanımlamaları ve tasnifleri de buna göre olmuştur.

“Bugünkü dilimizde en çok kullanılan göçebe sözünün göç- oba’dan geldiğini söyleyenler vardır. Belirli bir yerde yaşamayan, çeşitli dönemlerde ya da düzenli aralıklarla yer değiştiren toplulukların yaşama biçimidir” (Ögel, 1991: 5).

Bir yaşam tarzı olarak mı yoksa ekonomik zorunluluklardan mı göçebe bir hayatı seçtikleri konusunda tam bir fikir birliği sağlanamasa² da Türkiye’de yaşayan göçebeler özellikle Yörükler için genellikle hayvancılığa dayanan ekonomik zorunluluklar gerekçe olarak gösterilmektedir (Taşdelen, 1997: 18; İbn-i Haldun, 1989: 302-3; Kutlu, 1987: 3; Ögel, 1991: 38).

Tanımlardan da anlaşıldığı üzere göçebe teriminin iki karşılığı vardır. Birincisi bir yaşam tarzı olarak bir yere bağlı kalmadan sürekli göç halinde olan, geçimini çeşitli şekillerde karşılayan topluluklardır. İkincisi ve bizi ilgilendiren boyutuyla geçimlerini hayvancılık yaparak sağlayan, toprağa bağlı olmadan sürekli yer değiştirme şeklinde bir yaşam tarzına sahip olan topluluklardır. Burada üç nokta öne çıkmaktadır:

1. Hayvancılıkla uğraşmak,
2. Toprağa bağlı olmamak yani tarımla ilgisi olmamak,
3. Sürekli yer değiştirmek.

‘Koyun ve inek beslemek ile geçinmelerini temin eden sınıfların çoğu göçebedir’ diyen İbn-i Haldun’a göre göçebeler, hayvanları için otlaklar ve sulu yerler aramaya mecburdurlar. Göçebelik bunların hayatına daha uygundur. Bunlara

² İbn-i Haldun, geçimini sağlamak için bazı toplulukların göçebe yaşamaya mecbur olduğunu söyler. Ona göre hayat için gerekli olan şeyleri tedarik etmekle işe başlamak, yaşayışı tamamlamak için gereken şeylerden önce gelir. İnsanların bir kısmı yere ağaçlar dikerek ve ekinler ekerek, bir kısmı da koyun, inek, keçi, bal arısı ve böcekler beslemek ve bunları üretmek, doğurtmak, bunlardan istifade etmek suretiyle geçinmelerini temin ederler. Bu vasıtalarla geçimlerini temin edenler göçebe hayatı yaşamaya mecburdurlar (İbn-i Haldun, 1989: 302-303). Giddens ise göçebe toplulukları, daha çok kır toplumları şeklinde ele almıştır. Kır toplumları genellikle mevsim değişikliklerine göre farklı alanlar arasında göç ederler ve göç etme alışkanlıklarından ötürü, çok fazla maddi varlık biriktiremediklerini ifade eder (2000: 52).

‘Şeviyye’ adı verilir ki koyun ve sığır besleyerek geçinenler demektir (İbn-i Haldun, 1989: 305).

Beşikçi, göçebeliği doğrudan göçebe Kürt aşiretler üzerinden ele almıştır. Göçebe Kürt aşireti sabit bir konuta ve toprağa bağlı olmadan, tarımsal faaliyetlerin yalnızca küçükbaş hayvancılığı ile uğraşan, hayvanlarına daha iyi otlaklar bulabilmek için mevsim ve bitki örtüsü durumuna göre yaylalardan steplere, steplerden yaylalara göçüp daima çadır hayatı yaşayan, az çok kapalı ekonomiye sahip, kan akrabalığı ve birlik duygusu gibi bağlarla birbirine bağlı, daima bir şefe bağlanmayı tercih eden, okuması yazması ve kültür seviyesi düşük, geleneksel bir gruptur. Gerçek göçebelik ise böyle bir grubun yaşama düzeni, iktisadi, sosyal ve siyasal faaliyetleridir (1992: 16).

2.1.2. Göçebeliğin Türleri

Göçebelik bir yaşam tarzı olması sebebiyle pek çok kültürde çeşitli sebeplerden ötürü farklı şekillerde yer edinmiş ve böylece göçebeliğin farklı türleri oluşmuştur. Bu türleri farklı şekilde sınıflandıran birçok araştırmacı bulunmaktadır. Bunlardan ilki ülkemizde de bulunmuş bir bilim adamı olan Wolf-Dieter Hütteroth’dur.

Hütteroth göçebeliği genel olarak üçe ayırmaktadır:

1. Horizontal Göçebelik: Yer değiştirmelerin ve göçlerin büyük mesafeler arasında gerçekleştiği, otlakların yatay doğrultuda değiştirildiği saha göçebeliğidir.
2. Vertikal Göçebelik: Dağlık bölgelerde daha farklı bir şekilde gelişmiş olan ve otlakların dikey doğrultuda yani düzlüklerden dağlara doğru değiştirilmesiyle gerçekleşen dağ göçebeliğidir.
3. Göçebe Hayvancılık: Göçebelikten yerleşik hayata geçiş şekli olarak değerlendirilen ara tiptir (1959: 9).

Bates (2009: 196), uygulamalardaki çeşitliliğe karşın esasen iki temel göçebe hareket sistemi olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan birincisi, düzlemsel veya yatay göçtür ve geniş bir alanda besin bulma amacıyla düzenli olarak yapılan hareketlere denir. Bu hareket tarzının gerekçesi, belirli bir alanın uzun bir dönem için bir sürüyü besleme kapasitesine sahip olamayışındır. Arabistan yarımadasındaki bedeviler bu tarz

göçebelige iyi bir örnektir; bedevi kabile grupları bitki örtüsünün son derece kısıtlı olduğu hayli kurak bir bölgeden geçinebilmek için yüzlerce kilometrekarelik geniş bir alana dağılırlar. Her ne kadar mevsimsel olarak su kuyuları etrafında büyük çadır grupları oluştursalar da, bedevi gruplarda nüfus yoğunluğu dikkate değer ölçüde düşüktür. Bu hareketli sistem önce Afrika'nın sığır ve keçi besiciliği yapılan bölgelerinde, Ortadoğu ve Orta Asya'nın step ve çöllerinde ve daha sonraları da Kuzey ve Güney Amerika düzlüklerinde yaygınlık kazanmıştır.

İkinci göçebe hareket sistemi, hayvanlarla birlikte alçak ve yüksek otlaklar arasında ve dikey yönde mevsimlik bir hareket olan transhümanstır. Göçebeliliğin bu şekline Ortadoğu'nun dağlık alanları, Doğu Avrupa'nın belirli kesimleri, İsviçre, Orta Asya ve daha geç dönemlerde de Kuzey ve Güney Amerika'da rastlanır. Transhüman göçebeler dağlardaki yaz otlakları ile vadilerdeki kış otlakları olmak üzere genellikle iki ana otlakta uzun süreli olarak ve bir arada konaklar. Mevsimlik konak yerleri arasındaki göç döneminde izlekler ve yollar hareket halindeki insan ve hayvan gruplarıyla kalabalıklaşır.

Eröz göçbeliliği esas olarak tam ve yarı göçbelilik olmak üzere ikiye ayırmıştır:

I. Tam Göçbelilik: Bu göçbelilik türü iki şekilde sınıflandırılmıştır:

A. Horizontal Göçbelilik: Arap yarım adası ve Kuzey Afrika'da görülen Horizontal göçbelilik oldukça geniş bir alana yayılmıştır. İki şekilde gerçekleştirilmektedir:

a) Keçi ve koyundan ziyade deve beslemekle geçinen ve her türlü siyasi ve idari denetimden uzak olarak çöllerde seyyar ve seyyal biçimde yaşayan büyük deve besleyen kabilelerdir. Bu kabileler hakiki göçbedirler, bedevilik ruhunu yaşatırlar.

b) Şehir ve kasabalara yakın yerlerde yaşayan koyun yetiştiren deveci aşiretlerdir. Hakiki göçebelere özgü olan hareket özgürlüğü bu grupta yoktur. Asıl olarak koyun yetiştirirler ve deveyi de taşımacılıkta kullanırlar.

B. Vertikal Göçbelilik (Dağ Göçbeliliği): Orta Asya, İran ve Anadolu'da Türklerde görülen bu göçbelilik türü, yazın yüksek dağlardaki yaylara veya otlaklara; kışın ise kışlaklara göç etmek suretiyle gerçekleştirilir.

II. Yarı Göçbelilik: Yerleşik hayatla göçbelilik arasında bir ara form olarak gerçekleştirilmektedir. Kışı köylerde çadır yerine muhite uygun evlerde geçirirler ve ziraatla de ilgilenirler. Hayvancılıkla beraber tarımla da uğraştıkları görülmektedir.

Yazın hayvanlarla birlikte yaylaya çıkarlar ve çadırdaki otururlar. Orta Asya'daki Türk aşiretlerin önemli bir kısmı, İran'daki Kaşgay ve Türkmenler, Anadolu Yörüklerinin geneli, Fars ve Kürt aşiretleri, Kafkas ve Atlas memleketlerindeki yarı göçebeler bu grupta değerlendirilir (1991: 71-2).

Bahaddin ÖĞEL, göçebe terimi yerine 'göçkücü' terimini kullanmayı tercih etmiş (1991: 5) ve sonrasında Türklerde 'göçrevliliği' şu şekilde tasnif etmiştir:

1. Tam Göçrevliler: Ögel Orta Asya'da kitleler halinde bulunan Türk göçkücülerini, otlak ve su arayışı nedeniyle büyük kitleler halinde göç eden Türk toplulukları olarak değerlendirmiştir. Moğolistan'da bulunan 'çadır- mahalle, çadır- köy ve şehirlerini' göçkücü olarak kabul etmemiştir. Çünkü bu göçkücü gruplar hayvancılığın yanında ziraate müsait alanlarda kalmışlar yani ziraatla da uğraşmışlardır.

2. Yarı Göçkücüler: 'Köy- yayla' hayatı olarak da değerlendiren Ögel'e göre sadece köylerin değil şehirlerin de yaylaları vardır. Çinli seyyah Wang Yen-t'ê, Uygur Türklerinin bulunduğu Beş- Balıg şehrinin olduğu vadi boyunca otlakların bulunduğunu tespit etmiştir. Aynı seyyah şehrin ya da köyün yakınlarına karın az düştüğü vadilerin yayla olarak kullanıldığına dikkati çekmiştir.

3. Devlet ve Ordu Düzeni ile Hayvancılık: Uygur Türklerinde, hayvan beslemeye bizzat hükümdar ile ordunun da ordu düzeniyle katıldığını ifade eden Ögel'e göre şehirli ve ziraatçı Uygurlar ve onları idare eden hayvancı ve yaylacı Uygurlar bulunmaktadır. Benzer bir teşkilatı Kimek Türklerinde de görülmektedir (1991: 44- 54).

Araştırmacıların çeşitli göçebelik tasniflerinden sonra literatüre girmiş göçebelik türlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: göçebe çobanlık, yarı göçebelik, yaylacılık ve transhümanstır.

2.1.2.1. Göçebe Çobanlık/ Tam Göçebelik

Geçimlerini hayvancılık yaparak sağlayan ve mevsimlere bağlı olarak, hayvanlarıyla birlikte uzun mesafeler boyunca, çoğunlukla belirli güzergâhları izleyerek sürekli yer değiştirme faaliyetidir (Somuncu, 2005: 14; Kutlu, 1987: 20). Göçebe çobanlığın esası hayvancılığa dayanmaktadır. Bu toplulukların gıda maddelerini elde edebilmeleri, temel olarak hayvanlar ve onların ürünlerinin satışı

veya değişimine bağlıdır. Bu boyutuyla da göçebe çobanlık, avcı toplayıcı grupların göçebeliliğinden ayrılır. Avcı toplayıcı gruplardan ayıran bir diğer fark da tarımla olan kısmi bağıdır. Ekonomik olarak dağ göçebeliliğinde ikinci bir faaliyet olarak tarım gelmektedir (Hütteroth, 1959: 165).

Denker (1960: 137) ‘göçebe hayvancılığı’, yerleşik hayvancılığın aksine hayvan sürülerini, belli mevsimlerde periyodik olarak esas oturma yerinden uzakta bulunan ve ancak yılın belirli bir bölümünde faydalanılan otlaklara götürölmeleri şeklinde açıklar. Bulunduğu bölgenin özelliklerine göre az ya da çok değişiklik gösteren göçer hayvancılık faaliyeti, ölkemiz hayvancılığının önemli bir türüdür (Kutlu, 1987: 4; Somuncu, 2005: 13).

Sahlins (1990: 2) de pastoral (çoban) göçebeden kastedilen pratikler hakkında spesifik olmanın zorunluluğundan bahsederek, göçebelerin tümöyle uzmanlaşmış, sayısız hayvanların bakımına ve bunun gerektirdiğı hareketli hayata tamamen adanmış çobanlar olduğuna işaret eder. Hareketlilikleri ve hayvanları konusundaki güvenli uzmanlıkları eşit derecede birbirini gerektirir niteliktedir; sürüler otlaktan otlağa sulaktan sulağa taşınmak zorundadır ve insanlara yüklenen bu zorunluluk onların tarımsal mahsullere özen göstermelerini engeller. Gerçek pastoral göçebeler tarımla hemen hemen hiç uğraşmazlar.

Hayvancılık, İbn-i Haldun’un da belirttiğı üzere göçebe topluluklarda çok önemli bir yere sahiptir ve böylece öne çıkan en önemli meslek çobanlıktır. Bu nedenle çoban uzmanlaşmasının en iyi örnekleri de göçebe topluluklarda görölmektedir. Bu da karşımıza yeni bir terim çıkarmıştır: göçebe çobanlık- göçebe hayvancılık. Çobanlık, koyun, keçi, deve, sığır, at, lama, ren geyiğı ve yak gibi sürü hayvanlarının üretimi, bakımı ile bunlardan yararlanma esasına dayanan bir geçim tarzıdır. Hayvancılıkla uğraşan bu grupların otalatma sahaları yabanıl çayırlar, çalılık alanlar ve bazen de nadasa bırakılmış topraklardır (Bates, 2009: 189).

Göçebe çobanlık ya da göçebelikte sürü sahipleri kapalı aile cemaati şeklinde, hayvanları ve tüm eşyalarıyla birlikte yayladan yaylaya sürekli olarak göç ederler. Bunların düzenli bir ziraat faaliyetleri olmadığı gibi, sürekli yerleşim yerleri ve sabit konutları da yoktur. Göçebelik sadece sürülerden ibaret olan bir mülkün hareketliliğine değil, aynı zamanda yerleşim yerlerinin de sıkça değiştirilmesine dayanmaktadır. Bu sebeple, göçebelikte kurulup sökülebilen çadır ya da basit

kulübeler tercih edilen tek konut tipi olmaktadır. Göçebe çobanlar geçimleri için gerekli olan zirai ürünleri tarımla uğraşan yerleşik gruplardan değiş- tokuş ya da satın alma yoluyla edinmektedirler. Özellikle vertikal (dağ göçebeliği) göçebelikte gerek göç yollarının kısa oluşu gerekse kışlık otlak alanlarla ekili alanlar arasında yakın ilişkinin bulunuşu, yerleşiklerle sıkça teması gerektirerek her iki grup arasında bağımlılığı geliştirmiştir. Bu bağımlılık elbette ki karşılıklı değiş tokuşun bir sonucudur (Kutlu, 1987: 21- 22).

Göçebe çobanları diğer göçebelerden kesin olarak ayıran en temel faktör, ekonomik önceliklerdir. Bu öncelikler şöyle sıralanabilir:

1. Hayvancılık, hâkim olan ekonomik faaliyettir.
2. Sürüler alıkonmaksızın bütün yıl boyunca otlaklarda dolaştırılır.
3. Göçebe ekonomisi, belirli otlak bölgelerinin sınırları içinde, göçer ekonomisinin taleplerine uygun döngüsel mevsimlik hareketliliğine dayanır.
4. Nüfusun tamamının ya da büyük bir kısmının göçe katılımı vardır.
5. Üretim geçimi sağlamaya yöneliktir yani ihtiyaca göre üretim vardır.³

Bu özellikler, göçebe çobanlığın sınırlarını açık bir şekilde çizmekte ve bu hayat tarzını göçebeliğin diğer tipleriyle ve göçebe hayvancılığın alt gruplarıyla kesin olarak ayırmaktadır (Khazanov, 1994: 16; akt: Somuncu, 2005: 15).

2.1.2.2. Yarı Göçebelik

Yarı Göçebelik, göçebelerin yılın belirli bir süresi içinde, çoğunlukla da kış aylarında, ekili alanların yanında sabit konutlarda oturmaya başlamaları ve yılın geri kalanını göçlerle yaylalarda ve çadırlarda geçirmeleri şeklinde görülen ve bir çeşit ara tip ya da geçiş biçimi olan göçebelik türüdür. Göçebelikle yerleşiklik arasında bulunan ve farklı ekonomik yapıları kapsayan yarı göçebelik, göçebelikten yerleşik hayata geçerken göçebelik sisteminde meydana gelen değişmeyi ifade etmektedir (Kutlu, 1987: 22- 23).

³ Bu madde günümüzde artık ya uygulanmamakta ya da sadece dünya pazar sistemi içine girmemiş olan bazı göçebe çobanlar tarafından uygulanmaktadır.

Hütteroth'a (1959: 41) göre Yarı Göçebelik, tarımla hayvancılığı birleştiren ve periyodik olarak sabit meskenlerde oturma faaliyetidir. Hütteroth yarı göçebelerin özellikleri şöyle sıralar:

1. Tarımsal faaliyet esas geçim kaynağıdır, hayvancılık ise talidir.
2. Belirli mevsimlerde gruptaki herkes hayvanlarla birlikte göç eder.
3. Göçün esas amacı yazlık otlaklardan faydalanmaktır.
4. Yazın gerçek göçebeler gibi çadırlarda, kışın ise sürekli yerleşme yeri olan köylerde yaşarlar.
5. Yaşayış şekli itibarıyla hem göçebelikten yerleşik hayata geçiş safhasına hem de tarımla hayvancılığın kombine olduğu bir sisteme tekabül etmektedir.

Hütteroth yarı göçebelikte esas kaynağın tarım olduğunu belirtirken; Khazanov yarı göçebelikte hayvancılığın tarımın gölgesinde kalmadığını aksine hayvancılığın esas geçim kaynağı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hayvancılık esas geçim kaynağıdır ve tarım onu destekleyen ek bir uğraş alanıdır (Khazanov, 1994: 20- 24 akt: Somuncu, 2005: 20).

2.1.2.3. Yaylacılık

Göçer hayvancılığın önemli bir tipi de yaylacılıktır. Yaylacılık, özellikle ülkemizin tarıma dayalı kırsal hayatında önemli bir yeri olan ve oldukça geniş bir alanda uygulanan göçer hayvancılığın yaygın bir türüdür (Kutlu, 1987: 23). Yaylacılık, büyük ölçüde hayvancılığa dayalı mevsimlik bir hareket olup, yaz mevsiminde insanların hayvanlarıyla birlikte yayla adı verilen geçici yerleşmelere göçmeleri ve orada belli bir süre kalmaları şeklinde gerçekleşmektedir. Yaylacılık, tamamen yerleşik yaşayan ve hemen hemen hepsinin köylülerin oluşturduğu bir grubun yapmış olduğu mevsimlik bir faaliyettir. Hayvanların bakımı, yazın otlaklarda otlatma, kışın ise ahırda barındırma şeklinde gerçekleştirilir. Yaylacı köylülerin, köydeki evlerine karşılık yaylalarda da sabit bir mekanları olabilmektedir. Tarımın yanı sıra yaylada hayvancılık, ekip biçme, bitki ve ağaç yetiştirme, el sanatları vb. işler yapılmaktadır (Somuncu: 2005: 25; Kutlu, 1987: 24).

2.1.2.4. Transhumans

Genellikle ziraatla uğraşan ve yerleşik bir hayat yaşayan sürü sahiplerinin tercih ettiği bir yaşam tarzıdır. Sürü sahipleri hayvanları için çoban kiralarlar ve kendi düzenlerini bu şekilde muhafaza ederler. Sürülerin göçleri çobanların nezaretinde yaylak ve kışlak alanlarda uzun mesafeler arasında gerçekleşir. Ücretli çobanların yaşam şekli aslında göçebe hayvancılıkla uğraşanlarınkinden farklı değildir, fakat buradaki hayvanlar kendilerine ait değildir. Gerek kışın gerekse yazın ahırda beslenmesi imkânsız olan küçükbaş hayvanlar, çobanlarıyla yıl boyu süren bir göç yaparlar. Sürü sahiplerinin ne göçle ne de hayvanlarla bir irtibatı yoktur. Bu yönüyle transhumans, bir hayat tarzı olmaktan çok, göçebe hayvancılığın tamamıyla ticari amaçlara hizmet eden bir tipini oluşturmaktadır (Somuncu: 2005: 28; Kutlu, 1987: 26-27).

Göçebelik üzerine yapılan tasnifler dikkate alındığında Koçer aşiretlerinin, tarımla ilgileri bulunmaması ve tamamen hayvancılıkla uğraşmaları ve ayrıca yazlık ve kışlak mekânlar arasında sürekli yer değiştirmeleri dikkate alındığında tam göçebelik yapan bir topluluk olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

2.1.3. Göçebelerde Kışlak ve Yaylak Yerleşmeleri

Yerleşme hadisesi, insan topluluklarının barınaklarını, yarattıkları çevreyi, insan hayatının ve faaliyetlerinin olduğu alanın tümünü kapsayan geniş bir anlam taşır. Bu manada yerleşme, doğa, insan ve onun yaratılarından oluşan bir mekan parçası olarak tanımlanabilir (Kutlu, 1987: 47). Beşikçi'ye (1992: 71) göre göçebe aşiret düzenine esas şeklini veren biricik iş güç ve geçim kaynağı hayvancılık ve bunun gereği olan göçtür. Her aşiretin bünyesinde, yüzlerce koyunu toplayan birçok sürüsü vardır. Böyle geniş sürüler, senenin her ayında daima aynı arazi kesiminde beslenemeyeceği için, mevsim, bitki örtüsü ve iklim koşullarına göre devamlı göç halinde olup gerek yaylalardaki gerek ovalardaki nimetlerden faydalanmak ve sürülere yaz- kış otlak bulmak büyük bir zorunluluktur. Bu bakımdan göçebeliğin, yer şekilleri, iklim, bitki örtüsü gibi coğrafi koşullarla ilgisi çok büyüktür. Geniş çapta hayvancılık yapmanın gereği olarak ortaya çıkan göç olayı, göçebe ekonomik

ve toplumsal yapısının en belirgin özelliği, mülkiyet ve üretim ilişkilerinin temel dinamiği, toplumsal, siyasal ve kültürel kuramların esasıdır.

Göçebe topluluklarda bireyler ve haneler hareket örüntülerini ve birlikte konakladıkları grupları sık sık değiştirirler. Genellikle iktisadi ve siyasal koşullara ve toplumsal konumlarındaki değişikliklere göre hareket ederler. Tekil haneler, iyi geçindikleri ve bir arada olmaktan hoşnut oldukları (genellikle akraba grupları) insanlarla konaklamayı tercih ederler. Güçlü reislik rollerinin olmadığı bu eşitlikçi topluluklarda, ortak etkinliklerin kolay yürütülebilmesi için konak yerindeki hane halkı sayısı belli sınırlar içinde tutulmaktadır. Göçebe grupların konaklama sırasındaki ortalama nüfusu 100 ile 300 kişi arasındadır (Bates, 2009: 198).

Göçebelerin yıl içindeki yaşam süreci, kışlaklarda konaklama; yaylalara göç; yaylalarda konaklama; kışlaklara göç şeklinde gerçekleşmektedir. Süreklilik arz eden bu döngü aslında göçebe ekonomisinin temeli olan hayvancılık faaliyetinin bir gereğidir. Bu faaliyetler kışın kışlakta konaklama, baharda yaylaya göç, yazın yaylada konaklama, sonbaharda kışlağa göç olmak üzere dört ayrı mevsimde gerçekleşmekle birlikte esas yerleşme kış ve yaz aylarında olmaktadır (Somuncu, 2005: 177).

Göçebe aşiretlerin her şeyden önce mevsim, arazi, iklim şartları ve bitki örtüsüne göre değişen ikili bir sosyal organizasyon vardır.

1. Yaylaklarda meydana getirilen organizasyon,
2. Kışlaklarda, yani steplerde meydana getirilen organizasyon.

Burada üçüncü bir organizasyon şekli daha sayabiliriz ki bu göç durumudur. Çünkü göçler sırasında aşağı yukarı farklı bir organizasyona ihtiyaç vardır. Gerek yaylak gerek kışlak bölgelerde aşiret, çevresiyle devamlı ilişki halindedir. Kendinin yegâne iş gücü sahası ve geçim tarzı hayvancılık olduğu için diğer ihtiyaç maddelerini çevresinden sağlar. Kışlak bölgelerde tamamen köy içlerinde ve çadırlarda kaldıkları için bu ilişki daha yoğundur. Burada yün, peynir, koyun ile ekin, şeker, çay, vs. trampa edilir. Fakat esas ilişki göçler sırasında olur. Göç sırasında bütün aşiretler hareket halinde olduğu için yol boyunca birbirleriyle karşılaşır, haberleşirler. Diğer taraftan göç sırasında aşiret, köy, kasaba, şehir gibi çeşitli topluluklarla karşı

karşıya geldiği için kültür yayılması, kültürlerin karşılıklı etkilerinden bahsedilir. Burada özellikle zoma ismi altında aralarında akrabalık bağı bulunmayan yani akrabalığa dayanmayan yerleşme düzeni olarak anladığımız gruplar çok büyük rol oynarlar (Beşikçi, 1992: 35- 36).

Göçebelerdeki yerleşme hadisesi yaylak ve kışlak yerleşmeler olarak ele alınacaktır.

2.1.3.1. Kışlaklara Yerleşme

Genel olarak göçebeler, kışlak için yer seçimi yaparken, birtakım faktörleri göz önünde bulundurmamak zorundadırlar. Bu faktörlerden önemli olanlar şunlardır: öncelikle kışlak yerinin, hayvanları otlatabilecekleri, kar tutmayan, toprak sıcaklığı fazla, geniş alanlar olması gerekir. Bunun yanı sıra, ısınmasını sağlayacak çalı çırpı imkânlarıyla birlikte, gerek hayvanlar, gerekse kendisinin ihtiyacı olan su kaynakları, kışlakta bulunması gereken unsurlardır. Bütün bunların yanında, çadırlarını ve ağılını kurabileceği, rüzgârdan korunan kuytu yerlerin olması, kışlak için yer seçiminde göz önünde bulundurulması gereken hususlardır (Somuncu, 2005: 177).

Göçebelerin kışladıkları meralar, eğer göçebe meranın sahibi değilse (bu çok nadir görülen bir durumdur) kiralanmaktadır. Göçebelerin meraları kullanması yaygın olmakla birlikte oldukça sıkıntılıdır. Otlakların daralması sonucu değerinin çok üzerinde kiraya verilmesi (Hütteroth, 1959: 71) göçebelerin yaşadıkları en büyük sorunlardan biridir. Bir diğeri ise terör hadisesidir. Bu sebeplerden ötürü pek çok göçebe yerleşik hayata geçmek zorunda kalmış, durumu iyi olanlar arazi satın alıp mülk edinmeye başlamıştır. Dolayısıyla kışlakların mülk sahibi olanlar ve kiracı olanlar için ayrı ayrı değerlendirmekte fayda vardır. Mülk sahibi olanlar için durum belirli derecede daha konforludur. Mülküne kendileri için ev, hayvanları için ağıl yaptıranlar için koşullar diğerlerine nazaran gerçekten daha iyidir. Özellikle evine elektrik ve şebeke suyu çekenler bu grupta şanslı olanlardır. Yaşam standartları bir mevsim dahi olsa yüksektir. Göçebelerde eğer sınıfsal bir yapıdan bahsedecek olursak bu grupta olanların üst sıralarda olacakları kuvvetle muhtemeldir. Kiracı olanlar için ise durumlarında büyük bir farklılık yoktur. Çadır yaşamı onların tek seçeneğidir; yılın dört mevsimi çadırda yaşamaktadırlar. Bu durum da hem yaşam kalitelerini hem de sınıfsal yapılarını etkilemektedir.

Kışlakta yerleşme düzeni, yayladakinden farklıdır. Çünkü kışlakta, çadırın yanı sıra hayvanların geceleri muhafaza edileceği ağıllar vardır. Çok önceleri kıl çadırlardan yapılan bu ağıllar, günümüzde yerini naylon çadırlara bırakmıştır.

Kışlaklarda zaman oldukça rutin geçmektedir. Her gün hemen hemen birbirinin aynısıdır. Hayvanların bakımı ve otlatılması en önemli işi oluşturmaktadır. Her şey buna göre düzenlenmektedir. Ocak ayının başlarından itibaren hareketlenme başlar. Çünkü bu aydan sonra bir ay süren kuzulama başlamaktadır. Sabah çok erken saatte kalkan göçebeler ilk olarak hayvanlarla ilgilenmektedirler. Koyunları yemleyen göçebeler, kuzuların emmesi için onları annelerinin olduğu ağıla getirirler. Kuzuların beslenmesi bittiği vakit tekrar annelerinden ayrıtılarak kendi ağıllarına götürülürler. Koyunlar ise otlatılmak üzere çobanlar tarafından meraya sürülürler. Akşam meradan dönen koyunlar beslenir ve ağıla sürülür. Hemen ardından sabah ki gibi kuzular beslenmesi için annelerinin olduğu ağıla getirilir ve emme işlemi tekrarlanır. Bu yaklaşık iki ay süren bir işlemdir. İki ay sonra kuzularda otlatılmak üzere fakat koyunlardan ayrı olarak meralara sürülmektedir. Yaz ayına göre daha rahat sayılabilecek bir dönem geçiren göçebeler için elbette ki bazı sıkıntılar mevcuttur. Kışlaklar, yerleşim yerinin dışındaki meralar olduğu için, temiz içme ve kullanma suyu bazı alanlarda sorun olmaktadır. Bu durumda kışlakta su, yerleşkenin dışındaki alanlardan getirilmektedir. Sutaşıma işi genellikle kadınlara ve genç kızlara düşmektedir. Çünkü erkekler genellikle çobanlık yapmaktadır.

Havaların ısınması ile birlikte Nisan sonu ve Mayıs başı gibi yaylalara göç hazırlıkları başlar. Hayvanların barındığı ağıllar ve çadırlar sökülür, hayvanlarla birlikte bir aya kadar varan bir yolculuk başlar. Bu zaman dilimi vasıta kullanılıyorsa daha kısa sürer. Örneğin üç katlı kamyonlara hayvanlar yerleştirilir, insanlar ve eşyalar yine taşıma araçlarıyla yaylaya giderler. Ekonomik açıdan bunu karşılayamayan göçebeler ise yürüyerek bu mesafeyi alırlar. Burada da ailenin genç ve sağlam olanları hayvanlarla beraber yayla yerine giderler, geride kalan yaşlı, hasta ve çocuklar ise mümkün olursa araçlarla olmazsa at, eşek veya katırlarla konaklama yerine giderler. Eşyalar da bu hayvanlarla taşınır. Bu hayvanlara da sahip olmayan göçebe ailelerde, yürüyemeyecek olan kişiler ve eşyalar sağlam ve genç olanların sırtlarında taşınır; yaşlı, hasta ve çocukların hızına göre artık yürüyerek yaylalara göç tamamlanır.

2.1.3.2. Yaylaklara Yerleşme

Yorucu ve uzun bir yolculuktan sonra mayıs ayının sonuna kadar yaylalara kavuşan göçebeler için daha tempolu bir dönem başlar. En üretici dönemini geçiren göçebeler için yayla hayati öneme sahiptir. Yayla yaşamı, kışlaktaki yaşam tarzına benzer fakat daha yoğun bir iş temposu vardır. Elbette ki yine hayvanların bakımı ön plandadır, ona ek olarak hayvansal üretim başlar. Süt ve süt ürünleri; yün ve kıl üretimi büyük emeklerle yapıldığı yaylalarda aynı zamanda hayvanların satışı veya yeni hayvanların alımı da söz konusudur. Bu dönemde hayvan sayılarında değişiklik olur, bu da ekonomik bir canlılığı doğurur.

Göçebelerin en yoğun olduğu yayla döneminde, ailenin hemen hemen her ferdi çalışmaktadır. Herkesin yapacağı mutlaka bir işi vardır. Kadın, erkek, çocuk, yaşlı yani ailenin tüm fertleri bilfiil bu yaşamda üretici pozisyonundadır. Kadınlar, yerleşik hayat yaşayan kadınların ev içi rollerine (yemek yapmak, çocuklara bakmak, temizlik, bulaşık ve çamaşır vs.) ek olarak hayvanların sağılması⁴; yoğurt, peynir, tereyağ yapımı; sutaşıma (bazı aşiretlerde suyu sadece erkekler taşır ama bunların sayısı oldukça azdır); odun, çalı, çırpı toplama; ateş yakma ve gerekirse çobanlığa gitme işlerini yaparlar. Genç erkekler genel olarak çobanlık yaparlar; ailenin büyük erkekleri ve hesap yapabilenleri aynı zamanda hayvan alım satımı ile uğraşır. Bunun için yayla yerinde çok durmazlar, genel olarak hayvan tüccarlığı için piyasayı dolaşırlar. Göçebeler, yaylak alanın tamamını aşama aşama kullanırlar; hayvanlar için gerekli olan otların azalmasıyla biraz daha yükseklerle çıkarlar. Otların azalmasına bağlı olarak ve daha yeşil alanları kullanmak için aşama aşama yaylanın en yüksek noktalarına kadar çıkarlar. Eylül ayına kadar hayvanların kırkımı ve alışverişi de dahil olmak üzere en üretici dönemini geçiren göçebeler artık kışlaklara göç hazırlıkları başlar. Geldikleri şekilde gitmek için yine yollara düşerler.

⁴ Hayvanların sağılması işlemi günde sabah ve akşam olmak üzere iki defa gerçekleşir. Hayvan sayısına göre sağım işlemi iki saate kadar sürer. Ayrıca bir sağım işleminde beş altı kişiye ihtiyaç vardır. Hayvan sayısı çok fazlaysa kişi sayısı artar. Oldukça yorucu bir işlemdir, günde iki defa yapıldığı düşünülürse ciddi bir fiziksel güce ihtiyaç duyulduğu anlaşılabacaktır.

2.1.4. Göçebelerde Mesken Tipleri

Doğanay (1997) göçebelerin meskenlerini yerleşik/sabit ve portatif/ göçebe mesken olarak sınıflandırmışlardır. Bu sınıflamanın ekonomik göstergelerinin nasıl olduğunu şu şekilde izah edebiliriz. Göçebelik esas itibarıyla süreklilik arz eden bir hareketliliği gerektiren bir yaşam tarzı olduğu için mesken ve konut tipleri de bu yaşantıya uygun olmak zorundadır. Yaylalarda genellikle çadırı mesken edinen göçebeler, asıl olarak kışlaklarda farklı meskenleri kullanmaktadırlar. Göçebe ailenin ekonomik durumuna göre, kışlaklardaki meskenler farklılık gösterir. Ekonomisi iyi olan göçer aileler, şehir merkezinin dışında evi olan bir araziye ya satın alırlar ya da kiralarlar. Bir başka göçer aile araziye kiralar ve oraya çadırını kurar. Görüldüğü gibi meskenin türü ve sahip olma durumu tamamen ailenin ekonomik durumuyla ilgilidir.

2.1.4.1. Yerleşik/ Sabit Meskenler:

Göçebelerin sabit meskene sahip olmaları belli şartlara bağlıdır. Bu şartların başında mülkiyet gelmektedir. Şehir ve ilçe merkezlerinden uzakta barınmak zorunda olan göçebeler, doğal olarak dere kenarlarındaki düzlüklerde yaşamaktadırlar. Bu alanlar da yerleşiklerin ortak alanı olduğu için, bir bakıma kamu arazisi olduğu için buralara sabit mesken yapmak mümkün değildir. Hem devletin hem yerleşiklerin bu konudaki tutumu, yani çok yüksek fiyatlarla kiralamaları gibi, göçebeleri mülk edinmeye itmiştir. Yasal mevzuattaki değişiklikler⁵ sonucu, göçebeler bu alanları satın alarak mülk edinmişler ve ev inşa edebilmişlerdir.

2.1.4.2. Portatif / Göçebe Meskenler

Karen'a (2013:245) göre Kürt göçebe ve yarı göçebelerle özdeşleşen mesken türü (kon) kara çadırıdır. Çünkü çadır, sürekli hareket halinde olan göçebeler için oldukça kullanışlı bir materyaldir. Taşınması ve kurulması kolay olan bu çadırlar, göçebeler için oldukça önemlidir. Yerleşikler için ev ne anlama geliyorsa, göçebeler

⁵ Mera yönetmeliğinin amacı; daha önce çeşitli kanunlarla tahsis edilmiş veya kadimden beri kullanılmakta olan mera, yaylak, kışlak ve kamuya ait otlak ve çayırların tespiti, tahdidini ile köy veya belediye tüzel kişilikleri adına tahsislerinin yapılmasını, belirlenecek kurallara uygun bir şekilde kullandırılmasını, bakım ve ıslahının yapılarak verimliliklerinin artırılmasını ve sürdürülmesini, kullanımlarının sürekli olarak denetlenmesini, korunmasını ve gerektiğinde kullanım amacının değiştirilmesini sağlamaktır (25/02/1998 tarihli ve 4342 sayılı Mera Kanunu).

için de çadır aynı anlama gelmektedir. Biçimi ve türü ne olursa olsun, göçebe hayat tarzının sürekli göçü gerektiren özelliği ile kısa sürede kurulup, sökülebilir ve kolaylıkla taşınabilir nitelikte oluşu gerek hammaddesinin sağlanıp dokunması gerekse iklim şartlarına uygunluğu ve çok yönlü yararlanma biçimleri çadırı yaratan en önemli faktörlerdir (Kutlu, 1987: 65; Somuncu, 2005: 138).

Çadırlar genelde keçi yününden elde edilmektedir. Kadınların el emeği olan kara çadırlar göçebe topluluklar için oldukça fonksiyonel bir barınma aracıdır. Elde edilmesi ve kullanışlılığı sayesinde oldukça uzun bir kullanım geçmişine sahiptir. Kara çadır Moritanya, Fas, Cezayir, Tunus, Mısır, Arap ülkeleri, Avrupa (Çingeneler), Türkiye (Yörükler ve Kürtler), İran, Afganistan, Pakistan ve yayılabildiği kadar doğu Tibet platosunda kullanım alanına sahiptir. Manderscheid'e (2001: 154) göre kara çadırın özellikleri şöyledir:

- Kara çadırlarda yaşayanlar aynı zamanda onu yapanlardır. Sadece kendi çatılarını, duvarlarını ve evlerini değil, evdeki eşyaların birçoğunu da dokuyarak yaparlar.
- Çadır; örülmüş, birbirine dikilmiş siyah iplerden oluşmaktadır.
- Keçi yününün/ kılının uzun ve sağlam olmasından dolayı tercih edilir.
- Çadırların siyah rengi hayvan yününün doğal rengi yüzündendir; ayrıca çadırlar siyaha boyanmış da olabilir.
- Çadır kullanım açısından oldukça avantajlıdır. İstenilirse her boyutta çadır yapılır.

Bakır (1995: 123), göçebe Yörüklerin kara çadırı seçme sebeplerini şöyle sıralar:

- Çadırın ana malzemesini oluşturan kılların kolay sağlanması
- Yapım sistemi ve kurulmasının kolay ve kısa sürede olması
- Çadırı oluşturan elemanların katlanabilir olması
- Bünyesinde su tutmaması, çabuk kuruması
- Yükte hafif malzeme ile (50-70 kg) maksimum alanın örtülmesi.

Kara çadır da denilen kıl çadırlar , 'yer tezgâhlarında, keçi kılından dokunan parçaların birbirine eklenmesiyle yapılan, direkler üzerine kurulu, direk sayıları

değişebilen ve buna bağlı olarak büyüyüp küçülebilen bir çadır türüdür. Bu çadır türü iki temel eleman ve bunlarla ilişkili diğer unsurlardan oluşur. Söz konusu elemanlardan birincisi çadır örtüsü (çadır çulu), diğeri ise taşıyıcı sistem olan direkler, kazıklar ve bağlardır. Çadırın önemli özellikleri ise, kurulup sökülmesi ve taşınması kolay olup, kar ve yağmur sularını fazlaca geçirmemesidir' (Somuncu, 2005: 138).

Göçebe Kürt aşiretlerinde keçi kılıyla dokunan parçaların birleştirilmesiyle oluşan büyük çadıra 'kon' denir. Özellikle zengin Kürtlerin konları büyük olup, kilim ve keçelerle süslü birkaç bölmeye (koşma) ayrılıyordu; konuklar için ayrı bir bölme ile yağ, peynir, yoğurt gibi süt ürünlerini koymak için bir dolaplık vardır. Daha az varlıkla olanlarda kon çok daha küçük olup bir oturma bölmesiyle bir dolaplıktan ibarettir (Nikitin, 2002: 94).

Göçebe topluluklar ilk başlarda keçi kılından dokudukları kıl çadırları mesken edinmişlerdir. Günümüzde ise kıl çadırlar yerini naylon çadırlara ya da branda çadırlara bırakmıştır. Araştırmamızda Koçer ailelerin hem kıl hem de naylon çadır kullandıkları görülmüştür. Kıl çadır, yazın serin kışın da sıcak tutma özelliğine sahiptir. Bu nedenle naylon çadır ve brandaya göre daha sağlıklıdır. Kıl çadırların yapımı biraz zahmetli olduğu için göçebelerin geneli günümüzde diğer alternatif çadırları kullanmaktadırlar. Hem kendileri hem de hayvanları için çadır kurmak zorunda oldukları gerçeği düşünüldüğünde, kıl çadırı terk etmeleri anlaşılır bir durumdur.

Çadırlar, ayrı ayrı veya küçük gruplar halinde, dağ yamaçlarına ya da sellerin ve dağ derelerinin gürül gürül aktığı kayalık geçitlere ve sel yataklarına kurulmaktadır. Suya yakın yerler tercih edilmektedir. Çünkü günlük su ihtiyacını karşılamak için taşıma su kullanılmaktadır. Sutaşıma işi, şanslı bazı ailelerde eşekle yapılırken bazılarında ise genellikle kadınların ve kızların sorumluluk alanında olduğu için kadınlar omuzlarında taşımaktadırlar.

Kadın erkek hemen hemen her göçer çadır kurmayı bilir. Çadırları kurma ve sökme işini genelde kadınlar yapar. İnsanlar için kurulan çadırların dışında hayvanlar için de çadır kurulur. Hayvanlar için kurulan çadırlar ebat olarak daha büyük oldukları için bu çadırları genellikle erkekler kurar.

2.1.5. Göçebelerde Hayvancılık Faaliyeti

2.1.5.1. Hayvanların Bakımı

Güneydoğu Anadolu bölgesinde göçebe hayvancılık, yaylak ve kışlak temeline dayalıdır. Genellikle süt ve süt ürünlerinin üretimi amaçlandığı gibi hayvan ticareti de önemli bir ekonomik alışveriş olarak değerlendirilmelidir. Göçebelerde hayvancılık, hayat tarzının belirlenmesinde de oldukça etkili olmuştur. Çünkü “Kürtlerin tüm varlığı sürülerinden ibarettir. İyi bir süt verimi, yalnız yıllık yağ ve peynir ihtiyacını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda, bu ürünlerin fazlasını da yünü ve sürüsünden bir kısmıyla birlikte şehirde satmak olanağını da verir” (Nikitin, 2002: 93). Bu nedenle de bu hayat tarzında yapılan tüm işler hayvanlara göre düzenlenmektedir. Daha çok küçükbaş hayvancılık yapılmaktadır. Koyun ve keçi çobanlığı yapılmakta olup, bunun yanı sıra göç esnasında yük taşımacılığında ve diğer zamanlarda su taşımak için özellikle at, katır ve eşek de beslenmektedir.

Koyun genellikle, kısa boylu otların bulunduğu step meraları ile nadas alanları, anız ve bitkisel üretime uygun olmayan alanları değerlendirerek, et, süt, yapağı ve deri gibi ürünlere dönüştürebilme yeteneğine sahip bir hayvandır. Evcil hayvanlar içinde soğuğa en dayanıklı hayvan koyundur. Ayrıca, içme suyunun az bulunduğu kıraç meraları, diğer hayvanlardan daha iyi değerlendirir ve buralarda diğerlerine nazaran daha rahat otlarlar. Keçi, en dik ve sarp otlaklarda rahatsız olmadan otlarlar. Küçük cüsseli ve hareketli olan bu hayvanlar, dik yamaçlara ve kayalık yerlere kolayca tırmanır ve oralardaki bitkileri de otlayarak değerlendirirler (Somuncu, 2005: 146).

Hayvanların bakımı ve beslenmesinde vazgeçilmez yerler olan yaylalarda, hayvanlara serin ve temiz dağ havası aldırabilmek, taze ve çeşitli ot türleriyle beslemek, zamanında ve bol su verebilmek, buna bağlı olarak süt verimini arttırmak en büyük amaçtır. Yaylalarda hayvanların bakım ve beslenmesinden çobanlar sorumludur. Yayla dönemi içinde koyun ve kuzu sürüleri birbirlerinden ayrı olarak gece ve gündüzü otlaklarda geçirirler. Geceyi otlakta geçiren sürü şafakla birlikte zomaya doğru hareket eder. Yaylada süt sağımı sabah ve akşam olmak üzere iki defa yapılmaktadır. Sürünün sabah sağımı, geceyi otlakta geçiren hayvanların zomaya dönüşünden kısa bir süre sonra yapılır ve sonrasında hayvanlar dinlendirilir.

Dinlenen sürü, öğleden sonra zoma yakınındaki otlaklara çıkarılır. Gece otlağa çıkmadan önce sürü tekrar sağılır ve sonrasında otlağa çıkarılır. Gece yarısına kadar otlatılan sürüler otlatma bittikten sonra uygun yerlerde yatırılır. Şafakla beraber sürüler tekrar zomaya doğru sürülür. Yaz boyunca bu tempo aynen devam eder. Kışlaklara dönmeden önce kuzu ve koyunlar birleştirilerek yeni bir sürü oluşturulur. Kışlaklara dönüldüğü vakit ilk olarak damızlık olan hayvanlar ayrılır ve dikkatlice beslenmesine önem gösterilir. Ayrı olarak sürülen damızlık koçlar, zamanı geldiğinde diğer sürülere katılır. Kışlaklarda sürüler esas olarak yine meralardan otlanır ve geceleri onlar için yapılan ‘kom’larda (çadır) geçirirler.

Hayvanların bakımı ve beslenmesinde özellikle çobanların ön planda olduğu görülmektedir. Çobanlık, genellikle erkeklerin yaptığı bir faaliyettir. Oldukça yorucu bir faaliyet olan çobanlıkta, aileden uzakta gerçekleştirilen bir iştir. Ayrıca gece gündüz hayvanlarla birlikte olma söz konusudur. Yayla döneminde hayvanlarla beraber dışarıda kalınır ve gece de dışarıda kalmak zorundadırlar.

Göçebe hayvancılıkta öne çıkan önemli faaliyetlerden birisi de ‘beriyе gitmek’ tir (hayvanların sağımıdır). Hayvan sağımı bir tek kişinin yapacağı bir iş değildir. En az altı kişiye ihtiyaç vardır. Genellikle sağımı kadınlar yapmaktadırlar. Karen (2003: 241) geçim ekonomisinde hayvancılığın kadınların uzmanlık alanı olduğunu ifade eder. Ama pek çok aşirette erkekler de sağım yapmaktadır. Günde iki defa sağım yapılır ve hayvan sayısına bağlı olarak (500- 600 hayvan yaklaşık olarak iki saat sürmektedir) yaklaşık iki saat süren sağım da oldukça zahmetli bir iştir. Beri, hem sağım yapılan yerin hem de sağımda uygulanan düzenlemenin adıdır. Beride hayvanları sıraya koyanlar; hayvanları sağanlar (berivanlar); sağımda hayvanları tutanlar (derberidekiler) olmak üzere üç grup bulunur. Sağılacak hayvanlar, bu grupların düzenli ve uyum içinde çalışmalarıyla kısa sürede sağılırlar. Beride hayvanları sağım için sıraya koyanlar, çoğunlukla genç kız ve çocuklardır. Bu grup ellerindeki sopalarla sağılacak hayvanları sırada tutmaya, sağılmayacak hayvanları ise sıradan çıkarmaya çalışır. Beride, berivanlar ve derberidekiler karşılıklı ufak taşlar üzerinde otururlar. Sürü, berivanların arkasından sırayla gelir ve sağılmaya başlar. Bu arada derberide oturanlar sağılan hayvanların baş ve boyunlarından tutarak hareket etmelerini önler. Sağım kadınlar, erkekler ve çobanlar tarafından yapılmaktadır (Kutlu, 1987: 126). Kutlu beriye sadece Şavak aşiretine has bir durum

olarak değerlendirmiştir. Fakat aynı yöntem Koçer aşiretlerinde de görülmektedir. Üstelik onlar da hayvan sağımını ‘beriyeye gitmek’ olarak isimlendirmektedirler. Bu durumda berinin göçebe hayvancılıkla uğraşanların genelinde görülen bir hayvan sağma tekniği olduğunu söylemek en doğrusu olacaktır.

2.1.5.2. Yün ve Deri Üretimi

Hayvanların hemen hemen her şeyinden faydalanmayı başaran göçebeler için hayvanların yünü de oldukça önemlidir. Çadır, kilim ve çobanların giydiği ‘hılaf’ başta olmak üzere çeşitli giysilerin (çorap, bebekleri taşımak için yapılan torba, seccade) yapımında da hayvanların yünleri kullanılır. Bunun için de öncelikle yünün kırılması, işlenmesi ve dokunması gerçekleştirilir.

Hayvanların kırılması işlemi genellikle haziran- temmuz ayları içerisinde yapılır. Hayvanlar kırılmadan önce genellikle suya sokularak yıkanır. Böylece kısmen temizlenen hayvanlardan kırılarak elde edilen yünler tekrar bir yıkama, tarama ve eğirme işlemine tabi tutulur. Yıkama işlemi daha çok su kenarlarında veya derelerde yapılmaktadır. Yıkanan yünler kuruduktan sonra yün taraklarıyla taranır. Sonra ‘teşi’ denilen basit eğirme aletiyle yün eğirilerek ip elde edilir. Eğirilmeyecek kadar kötü olan yünler döşek, yastık ve minder yapımında kullanılır. Hayvan derileri de ev içi tüketim malzemeleri içerisinde. En fazla kullanıldığı alan mutfaktır. Özellikle hayvan derisinden yapılan tulum ve tuluklar önemli mutfak gereçleridir. Süt ürünlerinin yapılması ve saklanması aşamasında bu tulum ve tuluklar kullanılmaktadır. Ayrıca hayvan postlarından seccade de yapıldığı bilinmektedir.

2.1.5.3. Süt Ürünlerinin Üretimi⁶

Göçebe hayvancılıkta süt ve süt ürünleri oldukça önemli bir yere sahiptir. “Süt, yaylalardaki en önemli maddedir” (Somuncu, 2005: 153). Hayvan yetiştirmenin esaslı mera ve yayla temeline dayandığı için, süt üretimi çoğunlukla mevsimlik göç hareketlerinin izlendiği bahar ve yaz aylarına rastlamaktadır. Kuzuların doğumuyla birlikte Mart ayıyla başlayan süt verme zamanı ekim ayına kadar devam eder. Fakat

⁶ Süt ürünlerinin üretimine dair bilgiler ilgili yazarların dışında katılımcılara yöneltilen ‘Hayvanlardan sağdığınız sütü daha çok nasıl kullanıyorsunuz?’ sorusuna verdikleri cevaplardan istifade edilerek yazılmıştır. Bu soruya cevap veren katılımcılar K13, K17, K23 ve K25’dir.

mart ayının hemen hemen tamamında hatta nisan ayının ortalarına kadar kuzuların beslenmesi ön planda olduğu için süttten çok verim alınmaz. En verimli dönem nisan ve temmuz ayları arasındır.

Sütün kalitesini pek çok faktör etkilemektedir. Bunların başında yaylalardaki otlakların durumu, yaylada kalınan sürenin azlığı ya da çokluğu, hayvanların yorulması gibi etkenler gelmektedir. Özellikle ilkbahar ve yaz aylarında otlardaki su oranının yüksek oluşu sütteki yağın oranını azaltarak süttün kalitesini yükseltmektedir. Bu dönemin en önemli süt ürünü peynirdir. Temmuzun sonlarına doğru en yüksek yerdeki karların erimiş olması ve yağmurun da azlığı nedeniyle otlaklar kurumakta bu da süttün kalitesini etkilemektedir. Bu dönemlerde peynir üretiminin yerini yoğurt, yağ, kaymak gibi ürünler alır.

Aşiret ekonomisinde önemli bir yeri olan peynirin yapımı, Anadolu göçerlerinin hemen hepsinde uygulanan geleneksel peynir yapım tekniğı ile gerçekleştirilmektedir (Mutlu, 1987: 127). Burada bazı aileler hazır peynir mayalarını kullanırken bazıları da geleneksel yöntemlerle elde edilen mayaları kullanmaktadırlar. Peynir mayası elde etmenin en klasik yöntemi, peynir suyu içerisinde tuz, nohut ve şekerli herhangi bir gıda (genellikle şeker, üzüm veya incir) karıştırılarak ‘şilav’(Beşikçi, 1979: 751) dedikleri bu iş için hazırlanan koyunun ya da kuzunun midesine koyulur. Şilavdaki bu karışım güneşte günlerce bekletilerek maya elde edilir. Bu mayaya Koçerler ‘tırşik’ derler. Kazanlarda toplanan sütler (süt, hayvanlar sağıldıktan yaklaşık yarım saat sonra, kaynatılmadan bez süzgeçlerden geçirilerek kazanlara koyulur) tırşikle veya hazır peynir mayalarıyla mayalanır. İlk etapta sulu bir hali olan peynir süzülerek içine isteğe göre bulundukları yaylada yetişen otlar koyularak ya da otsuz olarak bez parçalarına koyularak süzülmesi sağlanır. Böylece yapılan peynirler sonrasında basım aşamasında eskiden tulumlara günümüzde ise bunun için üretilen bidonlara basılarak çadırlarda muhafaza edilir. Üretilen peynirin büyük çoğunluğu Koçer aileleri tarafından tüketilir. Her öğünde sofraya peynir getirilir, misafirlere de mutlaka bu peynirlerden ikram edilir.

Peynirden sonra ikinci olarak yoğurt üretimi vardır. Ticari amaçla üretilmeyen yoğurt sadece aileler tarafından tüketime yönelik olarak yapılır. Bunun en büyük sebebi peynir gibi uzun süre muhafaza edilemeyecek bir ürün olmasıdır. Yoğurt

sütün kaynatılıp el yakmayacak bir kıvama geldikten sonra yine yoğurttan oluşan bir parça yoğurtla/mayayla mayalanır ve üstü ötülecek bir gece kadar bekletilir. Akşam mayalanan yoğurdun üstündeki kalın tabaka yani kaymak sabah alınır ve tüketilir. Kaymak bazen kurutularak kışın da tüketilmektedir. Kıymetli ve oldukça besleyici bir gıdadır. Yoğurdun koyun postundan yapılan tuluklarda soğuk suyla karıştırılmasıyla da ayran elde edilir.

Yoğurdun tuluklarda çok az bir suyla yaklaşık bir saat yayılmasından/çalkalanmasından sonra üstünde biriken yağ alınarak yıkanır ve tuzlanır. Bu işlem tuluktaki yoğurt su karışımının bitmesine kadar tekrarlanır.

Yağı yayılarak alınan ayranın kaynatılmasıyla çökelek/ çökeli/ çöllük elde edilir. Kaynatılan ayran kesilir ve bir tortu oluşur. Bu tortular toplanarak süzülür ve çökelek oluşur. Bu çökelekler tuzlanarak tuluklara basılarak muhafaza edilir. Çökeleklerin kurutulmasıyla da ‘kurut’ elde edilir. Kurut kışın yemeği ve içeceği yapılan bir gıdadır. Kış için hazırlanan kurutlar Koçerler için önemli bir gıda maddesidir. Bir diğer ürün ise süzme yoğurttur. Taze yoğurt süzülerek suyu tamamen alınır, yağ ve kaymakla karıştırılarak tuluklara basılarak muhafaza edilir.

2.2. Kürt- Göçebe Topluluklarında Toplumsal Örgütlenme

2.2.1. Toplumsal Örgütlenme

Kürt etnisitesi üzerine yapılmış en eski çalışmanın genelde Şerefhan’ın yazdığı Şerefname olduğu üzerinde fikir birliği olmakla beraber, Minorsky’ye göre Kürtler hakkında ilk temel bilgiyi veren Arap yazarlardan Masudi ve İstahri (951)’dir. Bu yazarlar özellikle İran, Azerbaycan, Suriye, Maraş, Kilikya ve bu bölgelere yakın yerlerdeki Kürtlerden bahsetmektedirler (Minorsky,1992: 17- 18). Masudi Kürtlerin, zalim Zahhak’ın (Dahhak) elinden kurtulmuş İranlıların torunları olduğunu iddia eder. Şerefhan da aynı iddiayı Şerefname⁷’de uzun uzadıya anlatmaktadır. Halk

⁷ Rivayete göre Kürtler, beyinlerinden alınıp Dahhak (Bisrasb)’ın iki omuzu üzerinde meydana gelen kansere benzer bir çibana sürülmesi için öldürülmekten, boğazlanmaktan, başları kesilmekten kaçarak dağlara ve engin yerlere dağılan insanların soyundan gelmişlerdir. Şerefname’de yer alan rivayetlerden birine göre Kürtler, Allah’ın üzerlerinden perdeyi kaldırdığı cin topluluğudur. Bir başka rivayette ise Kürtlerin Havva’nın kızlarıyla evlenen cinlerin soyundan türedikleri iddiasıdır (Şerefhan, 1990: 17- 19).

etimolojilerinde ise Kürt isminin Arapça ‘Karrada’ kökünden geldiği iddia edilmiş ayrıca Arap şecerelerine atıfta bulunulmuştur. Bazıları ise Kürtlerin, Süleyman tarafından kovulmuş genç esirler ile şeytan Casad’ın oğulları olduğunu iddia etmiştir. Kuzeyde ve batıda yayılmış olan diğer efsaneye göre, Kürtler Milan ve Zilan diye ikiye ayrılmıştır. Milan Arabistan’dan ve Zilan ise doğudan gelmiş bir ırktan oluşmaktadır (Minorsky,1992: 13- 14). Kürtlerin nereden geldiklerine dair diğer bir iddia ise Ainsworth’un ‘On Binlerin Dönüşü Güzergâhında Geziler’ adlı kitabında Ksenefon’un Karduk ülkesinde karşılaştığı kavmin Kürt olduğu iddiasıdır. Fakat Ksenefon’un Karluk ülkesinde karşılaştığı kavmin Kürtler değil, Gürcüler olduğu daha güçlü bir iddia olarak karşımızda durmaktadır (Nikitin, 2002: 24). Kürtlerin kökeni üzerine yapılan tartışmalar bugün de sürmektedir. Bu konuda net olan tek şey ise Kürtlerin konuştuğu dilin İran dillerinin kuzeybatı ya da güneybatı grubundan olduğu iddiasıdır (Bruinessen, 2011: 41; Nikitin, 2002: 29).

Kürt nüfusu (Nezan, 2008: 22-23), Ortadoğu’nun stratejik öneme sahip olan pek çok bölgesinde özellikle Türkiye, İran, Irak ve Suriye’de azami bir varlık göstermektedir. Hâlihazırda bir devlet oluşturamayan bu topluluklar, varlık gösterdikleri ülkenin devletine ‘bağlı’dırlar⁸. Bitlis emiri olan ve 16. Yy. ın sonuna kadar Kürdistan’ın bütün yönetici ailelerinin detaylı bir tarihini yazan Şeref Han; 17. yy. da Kürdistan’ın değişik bölgelerinde birkaç yıl bulunan Türk seyyahı Evliya Çelebi ve daha birçok Osmanlı tarihçisi bölge nüfusunu tanımlarken ‘Kürt’ kelimesini kullanmışlardır. Kürt nüfusu, Doğu Anadolu ve Zagros’daki göçebe ya da yerleşik, Türkçe, Arapça veya Farsça konuşmayan aşiret insanlarından oluşmaktadır (Bruinessen, 2011b: 59). Kürtlerin toplam nüfusuna yönelik sayısal veriler de çeşitlilik göstermektedir. Bunun sebebi nüfus sayımlarında etnik yapının göz ardı edilmiş olmasıdır. Özellikle Türkiye’de etnisiteye vurgu yapan en son sayım 1955’te yapılmıştır. Buna göre 24 milyonluk nüfusun 1,5 milyonu Kürt’tür. Bu tespit ise konuşulan dile göre yapılmıştır. Yani sadece Kürtçe konuşmayı bilenler bu sayıya dâhil edilmiş Kürtçe bilmeyen Kürtler, Türk olarak belirtilmiştir. Bruinessen,

⁸ Oldukça uzun bir zamandır devlet kurma yolunda çabalayan Kürt nüfusu, bulundukları ülkeye bağlı olma durumunu kabul etmemekte ve bir devlet olma amacıyla çoğu zaman kanlı da olan bir mücadele vermektedirler. Bu nedenle bulundukları ülkeye ‘bağlı olma’ durumu tartışılabilir bir noktadadır. Ama çalışma konumuzla ilgisi olmaması nedeniyle burada, bu tartışma üzerinde durulmayacaktır.

1970’de yapılan nüfus sayımından elde ettiği verilerle bu tarihte ülkemizdeki Kürt sayısını 5. 7 milyon (Tablo 1) olarak belirlemiştir (2011: 25- 31).

Tablo 1: Bruinessen’e göre 1975 yılı Tahmini Kürt Nüfusu

Devletler	Genel nüfus (milyon)	Kürt nüfusu (milyon)	Yüzde
Türkiye	40.2	7.5	19
Irak	10.5	2- 2,5	23
İran	34.0	3.5	10
Suriye	7.3	0.5	8.5
SSCB		0.1	
Toplam		13.5- 15	

(Kaynak: Bruinessen, 2011: 31)

KONDA Araştırma ve Danışmanlık Merkezi’nin yaptığı 2010 Kürt Meselesi Algı ve Beklentiler Araştırması’na (Tablo 2) göre, Kürtlerin en yüksek oranda bulundukları bölgeler Güneydoğu, Ortadoğu ve Kuzeydoğu Anadolu bölgeleriyle İstanbul’dur. Güneydoğu Anadolu’nun % 64’ü, Ortadoğu Anadolu’nun % 79’u ve Kuzeydoğu Anadolu’nun % 32’si Kürtlerden oluşmaktadır (KONDA, 2010: 50- 51).

Tablo 2: Kürt Nüfusunun Bölgelere Dağılımı

	Nüfusun bölgelere göre dağılımı	Kürtlerin bölgelere göre dağılımı	Bölge içinde Kürtler
İstanbul	18, 1	17, 5	14, 8
Kuzeydoğu Anadolu	2, 7	10, 0	32, 0
Ortadoğu Anadolu	4, 4	29, 3	79, 1
Güneydoğu Anadolu	8, 1	26, 7	64, 1
Diğer Bölgeler	66, 9	16, 6	3, 3
Toplam	100	100	15, 7

(Kaynak: KONDA, 2010: 49)

Tarihi süreç içerisinde yaşanan hadiseler sonucu çeşitli şekillerde etkilenen Kürt nüfusu aynı zamanda varlık alanlarının büyüklüğü ve yaşadıkları yerlerin ekolojik çeşitliliğin bir sonucu olarak birbirinden farklı sosyal ve siyasal örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki grup içi evliliği (endogami) tercih eden ataerkil sülalelerden oluşan parçalı aşirettir; diğeri ise aşiretsiz Kürtlerdir (Bruinessen, 2011: 82). Antik zamanlardan bu yana Kürtler, genel olarak endogamiye dayanan soy grupları şeklinde örgütlenmiş (Barth, 2001: 43) toplumsal

bir kurum ve ittifak bloğudur (Izady, 2011: 333). Nikitin Kürtlerin aşiret tarzı bir örgütlenmeye sahip olan çağımıza kadar ayakta kalmayı başaramamış yegâne Hint-Avrupalı göçebe bir kavim olduğunu kesin bir dille ifade eder (Nikitin, 2002: 14). Nikitin'in genellemesini doğru bulmayan Bruinessen'e (2011: 33- 34) göre yaygın Kürt imajının tersine Kürtlerin çok az bir bölümü göçerdir. Tamamen göçer olan aşiretler de giderek azalmaktadır. Pek çoğu kendi rızalarıyla ya da hükümetin baskısıyla yerleşik hayata geçmişlerdir.

Barth'a (2001: 16) göre Kürt toplumsal örgütlenmeleri, aşiret olarak örgütlenmiş göçebe çobanlardan feodal çiftçilere kadar uzanan yelpazede, önemli oranda çeşitlilik gösterir. İran'da bulunan ve Kürtlerden oluşan Caf aşiret federasyonu ve iddiaya göre onun tinesini oluşturan Hemawend'ler üzerine bir çalışma yapan Barth, İran'daki göçebe Kürt aşiretlerinin büyük bölümünün Caf aşiret federasyonuna üye olduğunu belirtir.

Sonuç olarak Kürtlerin güçlü bir şekilde aşiret sisteminin esas alındığı bir toplumsal örgütlenmeden bahsetmek mümkündür. Fakat tarih içerisinde ve günümüzde de aşiretsiz Kürtlerin olduğu bilinmektedir (Bruinessen, 2011: 82).

Göçebe topluluklar incelendiğinde ise, göçebelere özgü tek bir toplumsal örgütlenme şekline bahsetmek oldukça zordur. Çünkü bu tarz örgütlenmeler birbirinden farklı çevresel, siyasal ve kültürel bağlamlar içinde gerçekleşir. Örneğin ren geyiği çobanları olan Laponların toplumsal hayatı, temas içinde oldukları Fin topluluklarıyla yakın benzerlikler gösterebilir. Arabistan bedevileri Irak'taki köylü aşiretleriyle kültürel benzerliklere sahip olabilir. Esas olarak bütün göçebe çobanlar toplumsal ve siyasal olarak, bir ya da birkaç kuşaktır aynı soydan gelen ve akrabalık bağıyla bağlı kabileler şeklinde örgütlenmişlerdir. Bu tür gruplar, akrabalık derecesine göre tanımlanan klan, soy grubu veya büyük aile gibi pek çok alt grubu kapsayabilir (Bates, 2009). Bates'in bu tanımlaması bizi göçebe toplulukların esasen güçlü bir akrabalık bağının olduğu aşiret tipi örgütlenmeye götürmektedir. Hassanpour'a (2003: 79) göre de Kürt toplumu, hem konunun uzmanları hem de Kürt halkının geneli tarafından aşiretler halinde yaşayan ya da pastoral- göçebe bir toplum olarak değerlendirilmiştir.

Ülkemizdeki göçer hayvancılıkla uğraşan Kürt topluluklarına bakıldığında onların da aşiret tarzı bir örgütlenmeye sahip olduğu görülmektedir. Ülkemizdeki

göçer hayvancılık, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde hayvancılığa dayalı geçimin gerekli kıldığı hayat tarzlarındandır. Toplumsal yapımızda bu tür hayat tarzını sürdüren topluluklar boy, oymak, aşiret, kabile vb. sosyal yapılarla temsil edilmişlerdir. Temelde kan bağına dayalı toplumsal örgütlenme şekli olarak tanımlanan aşiretler, çoğunlukla göçer hayvancılık ekonomisi ile bütünleşmiş geleneksel topluluklardır (Türkdoğan, 1998: 82; Kutlu, 1987: 152). Bununla ilgili olarak yine Kürt ve göçebe Alikan aşiretini araştıran Beşikçi de aynı doğrultuda tespitlerde bulunmuştur.

“Göçebelik, toplumsal gelişmenin erken safhalarında görülen ekonomik ve politik bir düzendir. Toplumun geçim ve yaşama olanaklarıyla çok yakından ilgili olduğu için ekonomik, öteki toplumlarla sürdürülen ilişkileri saptandığı için de politiktir. Bu bakımdan aşiret şeklindeki toplumsal örgütlenme göçebelikle bütünleşmiş olup, göçebelik, aşiret şeklindeki bir örgüt, aşiret örgütü de göçebeliği gerektirmiştir”(1992: 68).

Araştırmamızın inceleme nesnesi olan Siirt'teki Koçer aşiretleri, Kürtlerden müteşekkil bir topluluk olup göçebedirler. O sebeple Kürt ve göçebe olan bu toplulukların nasıl bir örgütlenmeye sahip olduklarını anlayabilmek için ilk etapta aşiret sistemini anlamakta fayda vardır.

2.2.2. Toplumsal Bir Örgütlenme Modeli Olarak Aşiret Sistemi

Tarihsel olarak değerlendirildiğinde aşiret topluluklarını ele alan çalışmaların daha çok XIX. Yy. sömürgeciliğiyle başladığını söylemek mümkündür. Özellikle İngiliz⁹ antropologların çalışmaları sosyal antropoloji açısından önemlidir. İngiltere tarafından finansal olarak desteklenen bu antropolojik ve etnolojik çalışmalar, aslında sömürgeciliğin keşif kolları gibi bir misyonu da üstlenmiştir. Bu çalışmaların bir benzerini Avrupa'da Hollanda'nın başını çektiği Uzak Doğu sömürge toplumlarının ele alındığı çalışmalarda görmekteyiz. Belli bir misyonla gerçekleştirilen bu çalışmalar doğal olarak belirgin bir bakış açısına da sahip olmaktadır. Aşiret sistemine sahip ve geneli konar- göçer olan bu topluluklar, daha çok 'primitive society' yani ilkel toplum olarak indirgemeci bir bakış açısıyla ele

⁹ E.E. Evans- Pritchard, F. Galton, J. Goodall, M. Douglas, A. Radcliffe- Brown ve H. Spencer bunların başında gelmektedir.

alınmıştır¹⁰. Esasen sanayileşmemiş ve daha çok sömürge topluluklarının geleneksel örgütlenme biçimlerini bu indirgemeci bakış açısıyla tanımlamak, teorik olarak da pek çok ikileme yol açmıştır. Bu ikilem, aşiretler üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda yöntemsel açıdan sosyal bilimciler için önemli bir sorun teşkil etmektedir. Bu sorun ve ikilem toplumsal örgütlenmeler için hem yerli kategorileri dikkate alan, hem de karşılaştırma için elverişli terimler ve somut tanımlar sunmanın yarattığı güçluktur (Ebinç, 2008: 9-10). Aşiret teriminin gerek tanımında gerekse tasnifinde bahsedilen güçlük yaşanmaktadır. İngilizce *tribe*, Almanca *stamm* ve Fransızca *tribu* kavramları tüm aşiret, göçebe ve kırsal örgütlenme türlerini kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Böylesine bir evrensel kavramlaştırma biçimi ciddi bir karışıklığa ve tarihsel, coğrafi ve üretimdeki biçimsel farkların ihmaline yol açmaktadır (Aydın, 2003: 444- 445) Örneğin ünlü antropolog Morgan (1998)'ın çalışmalarında aşiret yapısının, akrabalık ve soy bağları esas alınarak geliştirilen modeller üzerinden ele alındığı görülmektedir. Bugün oldukça eleştirilen ve uygulanabilirliği tartışılan '*konik klan modeli*' ve '*dallanan (segmenter) soy*' sistemleri Morgan tarafından aşiret örgütlenmesini tanımlamada kullanılmıştır. Oysa ki, kabile örgütlenmesinin esasını '*konik klan modeli*' oluştururken, aşiret modelinde hakim akrabalık ilişkisi '*dallanan soy sistemi*'dir (Tapper, 2004).

Çok sayıda antropolog ve sosyal çalışmacı, inceledikleri toplumları o toplum özelinde tanımlamaya çalışmışlardır. Hatta bu araştırmacıların, o toplulukların kendi toplumsal organizasyonlarını tanımlamak için kullandıkları kelimeleri tercih ettikleri de görülmektedir. Bunlardan birkaçını ele alacak olursak şöyle sıralayabiliriz:

Barth, Caf aşiret konfederasyonunun aşiret, tire, kollar, xêl ve hane olarak siyasal bir örgütlenmeye sahip olduğunu ifade eder. Barth'ın bu sınıflamasına göre aşiret, tirelerin birleşimiyle oluşan birliktir. Tire ise kabileleri ve büyüklükleri itibarıyla değişken bir yapıya sahip aşiret kollarıdır. Çeşitli sebeplerle tireden ayrılıp bağımsız olan birim de kolları oluşturur. İktisadi bağlar ve soy bağları ile geçici bir süreliğine aynı yerleşim birimini paylaşan birim xêldir. Haneler ise ailelerdir. Tabi buradaki aile, çekirdek aile değil geniş aile tipindedir. Son olarak Barth'ın bu birime

¹⁰ Bkz. Evans Pritchard, Sosyal Antropoloji, Çev: Fuat Aydın, İstanbul, 2005, 14- 15.

dahil ettiği ‘hoz’ vardır. Hoz, tire olamayan basit bir soy grubu ya da sülaledir (Barth, 2001).

1938’de K. Irak’ta yaşıyan Rewanduz Kürtlerine ilişkin çalışmasında aşireti toplumsal bir birim olarak ele alan Edmun R. Leach, aşiret tanımlamasında yaşıyan topraklara da vurgu yapar ve aşiretin birden fazla klanın birleşmesiyle oluştuğunu ifade eder. Leach’e (2001) göre Rewanduz Kürtlerinde aşiret kavramı siyasal bir temsili içerirken, klana karşılık gelen taifa terimi, akrabalığı temsil eder. Ayrıca her taifa kendi içinde tira (kol) olarak tanımlanan kollara ayrılır. Zaten bu iki kavram da çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.

Bruinessen (2011) Kürdistan’ın her yerinde kullanılan ve bir boyun tümünü içeren birimi ‘aşiret’ olarak tanımlar. Ona göre aşiretlerden oluşın konfederasyona da aşiret denilmektedir. Ayrıca Bruinessen aşiretin ortak bir ataya dayanan ve akrabalık temelinde örgütlenen kendine özgü bir içyapıya sahip sosyo- politik bir birim olarak değerdendirir ve özellikle bu birimdeki yapıya yukarıdan aşağıya doğru değıl de aşağıdan yukarıya doğru bakıldığı vakit, akrabalığın rolünün daha iyi hissedileceğini ifade eder. Bruinessen’in aşiret yapısını basitçe şu şekilde sınıflandırdığını söyleyebiliriz: Reisleri aynı babadan, büyükbabadan ya da atadan gelen ve örgütlenmenin en alt düzeyinde bulunan ‘haneler’, genellikle birlikte hareket ederler. Ana aşireti oluşturan alt- birimlerden olmasına rağmen ana aşiretinkinden farklı, kendi adları olan ve kendi haklarına sahip politik birim olarak ‘klan’ı ele alan Bruinessen’e göre ‘sülale’, daha basit anlamda klanlardan daha küçük ve ortak ataları konusunda daha iddialı bir birimdir. Bölgede yaşıyan Kürtlerin kullandığı ‘bavik’ teriminin tam anlamıyla kabile terimine karşılık gelemeyeceğini belirten Bruinessen, kabilenin bavik olamayacak kadar büyük olduğuna dikkat çeker. Onun yerine ‘mal’ (yani ev) teriminin bavıke daha yakın olduğunu söyler.

Sonuç olarak tipik bir Kürt aşiret örgütlenmesinden söz edilememektedir. Ayrıca ilgili terminolojide Anglo- Sakson ve yer yer de Arapça kavramların kullanıldığı görölmektedir. Ülkemizdeki sosyal bilimcilerin genelde aşiret özelde ise göçebe- Kürt aşiretleri üzerine yaptıkları incelemeler ve bunun sonucunda yaptıkları tanımlamalar şöyledir:

Türkiye’de aşiretlerle ilgili son dönemlerde yapılan çalışmalar daha çok resmi arşiv belgelerine dayanılarak yapılmıştır. Bunun sebebi bu topluluk ve

örgütlenmelerin kendi dinamiklerini kendi belgeleri üzerinden değerlendirme ve analiz etme olanağının olmamasıdır. Aşiret topluluklarının yerleşik ve yazılı bir geleneği olmadığı için aşiret yapılarıyla ilgili çalışmalar daha çok devletin, iskân stratejileri, göç perspektifinden ele alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin savaşlar sonucu çevreden sürekli imparatorluk içlerine doğru olan göç ve nüfus baskısını örgütlemeye ve iskân etmeye zengin bir belge koleksiyonuna sahiptir (Ebinç, 2008: 10- 11).

Arapça El-Aşire kelimesinden dilimize geçmiş olan aşiret, Arapçada kabile teşkilat ve en küçük cemaat anlamına gelip, Türkçemizde göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan oymak yahut boy anlamında kullanılmaktadır. Bugün, Anadolu'da yaşayan birçok göçebe cemaatlara aşiret denildiği gibi göçebelikten kurtulup belli bir yere yerleşerek bir arada köyler kurmuş olan boylara veya oymaklara da aşiret adı verilmektedir (Türkay, 1979). Osmanlı kanunname ve belgelerinde genel olarak 'konar- göçer' veya 'yörük' olarak kaydedilen teşekküller, yukarıdan aşağıya bir sıraya göre, boy (kabile, tayfa), aşiret, cemaat, oymak, mahalle, oba (aile) şeklinde bölümlere ayrılmıştır. Araplardaki kabile teşkilatında ise birkaç aşiretten bir fasile, fasileden fah, fahzlardan batn, batnlardan imare, imarelerin birleşmesinden de kabile meydana gelmiştir (Hallaçoğlu,1991: 9).

Kutlu'ya göre Anadolu göçer kültürünün sosyal temellerini "aşiret" halindeki toplumsal örgütlenme biçiminde aramak gerekir. Sosyolojik anlamıyla kan bağına ve geniş akrabalık tabanına dayalı, gelenekçi, kapalı, cemaat tipi toplum özellikleriyle tanımlanan aşiretler aynı zamanda göçebe hayvancılık ekonomisiyle bütünleşmiş topluluklardır. Aşiret tipi örgütlenme biçiminin taşıdığı bu özellikler göçebe kültürün korunup saklanması ve fazla bir değişikliğe uğramadan sürdürülmesinde önemli bir etken olmuştur. Nitekim konar-göçer aşiretler yerleşikliğe geçtikten sonra da büyük ölçüde bu yaşama biçimini sürdürmüşlerdir. Günümüzde Anadolu göçer kültürünün, yaşanan hızlı değişim süreçleri karşısında aşiret yapısında görülen çözümlere rağmen bir alt-kültür geleneği olarak varlığını sürdürmesi büyük ölçüde bu etkene bağlıdır. Bu geleneğin, Anadolu'nun öteki bölgelerine bakarak, daha büyük çapta gelenekçi, cemaat tipi ve kapalı bir yapıya sahip olan Doğu Anadolu'da canlı bir biçimde sürdürülmesinin de nedeni budur (1992: 61).

Aşiret, Türkdogan'a göre millet altı bir kuruluş olmakla beraber (1998: 82) çeşitli kan bağları ile birbirine bağlı, belli bir alan üzerine kendilerine has bir yaşama

tarzı ile hayvancılık yaparak yaşayan göçebe veya yarı göçebe; tarımla uğraşan yerleşik insan topluluğu (Özer, 1990: 7; Türkdoğan, 1998: 21) olup, eski bir ceddin birbiriyle yardımlaşan torunlarının toplamı demektir (Gökalp, 2009: 116). Bir aşiretin tüm fertleri birbirinin en yakın akrabasıdır. Birinin diğerinden üstün veya farklı yanı yoktur. Aşiret reisi, aynı aşiretin tüm fertlerince seçilir ve sayılır. Çoğu kez yaşına, olgun davranışlarına, kültürüne ve becerisine bakılarak aynı aşiret içinde saygınlık uyandıran biri aşiret reisi olur. Aşiret reisliği babadan oğula geçmez (Kocadağ, 2004: 200).

‘Aşiret kabilelerden, kabile ailelerden oluşur’ diyen Gökalp’e göre aşiret, yılın her mevsiminde göçebe olarak ve çadırlarda yaşayan yalnız hayvan üretimiyle uğraşıp öbür zanaatlarla asla uğraşmayan bireyleri birbirlerine bağlı bulunan ve kendilerine özgü başkanları (aşiret reisi) tarafından yönetilen bir topluluktur (1975: 159).

Gökalp’e göre aşiretler gelişmenin muhtelif derecelerinde bulunurlar. Bunlar:

1. Tam göçebe aşiretler	}	ilkel teşkilatlı aşiretler ve
2. Yarım göçebe aşiretler		
3. Mukim/ yerleşik aşiretler		
4. Ağa köyleri		
5. Ahali köyleri ise asri/ modern teşkilatlı aşiretlerdir.		

Tam göçebeler, en ilkel ve ziraatla hiç ilgisi olmayan aşiretlerdir. Ziraata başladıkları vakit yarım göçebe mertebesine yükselirler. Yarım göçebeler ise hem ziraat, hem çobanlıkla meşguldürler fakat içtimai şartları müsait bulunca, yerleşik aşiretler sırasına geçmeye çalışırlar (Gökalp, 2009: 47; Gökalp, 1975: 82).

Gerçekte, aşiret küçük bir dünya, bir savunma örgütü, töre ve gelenekleriyle düzenlenmiş bir müessese gibidir. Sınırları taşmış ve genişlemiş bir büyük aileye benzemektedir. Hatta küçük boyda bir mini federasyon yapısını bize hatırlatmaktadır (Türkdoğan, 1998: 31).

Bruinessen’in (2009: 90) Kürtlerin Frantz Fanon’u olarak nitelediği İsmail Beçikçi, Kürt aşiretlerinin sosyal örgütlenmesini beşli bir sınıflamayla açıklamaya çalışmıştır. Bu örgütlenme “çadır”, “zoma”, “kabile”, “aşiret” ve “ulu kişi” şeklindedir. “Çadır”, evi ve haneyi temsil ederken “zoma”, farklı kabilelere mensup

ailelerin bir araya gelmesiyle oluşan ve her yıl katılan ailelerle sayısı değişen bir konaklama düzeni olarak tarif edilmiştir. Aşiret ise, evlenme yoluyla meydana gelen akrabalıklar bütünü olup, kabilelerin birliği durumundaki ve başında bir aşiret reisi bulunan topluluktur. Bu sınıflamada “ulu kişi” ise aşiret örgütünün en üst katında yer alan bir otorite olarak ele alınmaktadır (Beşikçi, 1969: 76- 77).

Taşdelen’in Beritan aşireti üzerine yapmış olduğu çalışmada aşiretin sosyal örgütlenmesi dörtlü bir sınıflamaya tabi tutmuştur. Buna göre aşiret, gerçekte karakeçi kılından yapılmış büyük bir çadır olan ve aileyi, haneyi temsil eden “kon”, genelde 20, 30 veya 40 çadırdan oluşan ve obaya karşılık gelen “şeni” ve aşireti temsil eden “aşır” olmak üzere dörtlü bir sosyal örgütlenmeye sahiptir. Bu çalışmada aşiretin başında seçilmiş bir aşiret reisinin bulunmadığı, aşireti temsil eden ileri gelenlerin varlığından söz edilmektedir (1997: 50- 51).

Burukan aşireti üzerine çalışmalar yapan Özer ise aşiretlerin sosyal örgütlenmesi hususunda hanedan(aile), çadır, zom, oba, tayfa, kabile ve aşiret gibi bir sıra düzeninden bahsetmektedir. Bu sınıflamada birçok ailenin bir araya gelmesiyle oluşan “zom”, çevre şartlarına adapte olma, hasım grup ve topluluklardan gelecek saldırılara karşı koymada birlikte hareket etmenin teminatı olarak ele alınmıştır. Zom’un mensupları hayvanlarını aynı sürüde birleştirmek, mera veya yaylak kira bedellerini ortaklaşa ödemek gibi birtakım birlikteliklere sahiptir. Birkaç zom’un bir araya gelmesiyle de oba oluşur. Oba zom’a göre daha güçlü bir birliktir. Obalar kabileyi, kabilelerde birleşerek aşireti meydana getirirler (1998: 117).

2.3. Siirt İlindeki Koçer Aşiretleri

“Türkiye’nin Batı’sından Doğu illerine doğru seyahat etmek, tamamen farklı bir ülkeye gitmeye benziyor- daha ilkel, daha yoksul ve daha katı toplumsal çelişkilere sahip bir ülkeye.”
(Bruinessen, 2010: 297)

2.3.1. Siirt

1923 yılında il olan Siirt, Türkiye’nin güneydoğusunda yer almaktadır. Tarihi açıdan da köklü bir geçmişe sahip olan Siirt, MÖ 2000- MÖ 4. Yüzyıla kadar sırasıyla Samiler, Babil, Asur İmparatorluğu, Medler, Persler; MS ki dönemde ise Romalılar, Partlar (Arşak) ve Sasaniler’in hâkimiyeti altında kalmıştır. 1514 Çaldıran Zaferiyle birlikte Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı İmparatorluğu’na

katılmıştır. Bu dönemde yarı özerk beylerin yönetiminde, aşiret kültürünün egemen olduğu bir yöre olan Siirt, 1867 Vilayet Nizamnamesiyle Diyarbakır vilayetine bağlı bir liva olmuştur. Daha sonra 1892 Devlet salnamesine göre Bitlis vilayetine bağlanmış, Milli mücadele yıllarında da Bitlis'e bağlıyken, 1919 yılında bağımsız bir sancak haline getirilmiş ve nihayet Cumhuriyet'in ilk yıllarında il yapılmıştır (TÜİK, 2013: XI; Siirt İl Yıllığı, 1998).

Şehrin adı gerek İslam kaynaklarında gerek Batılı yazarlar arasında farklı şekillerde (İs'ird, Si'ird, İs'irt, Siirt, Saird, Seerd, Sert, Saert, Sört, Söörd, Sö'ört) kaydedilmiş olup günümüz Türkçesinde ise Siirt biçiminde yazılmaktadır. Osmanlı tahrir kayıtlarında Siird veya İs'ird imlasıyla belirtilir. Bu adın Keldanice'de "şehir" anlamındaki "keert" (kaa'rat) kelimesinden geldiğini kaydeden bazı kaynaklar varsa da Siirt isminin Sami dillerine ait olduğu genellikle kabul edilmiştir. Siirt ili eski zamanlarda şimdiki Siirt'in güneyinde bulunan Botan Suyu kıyısında ve kuzeyindeki kayalarda kurulmuştur. Şimdiki Siirt, eski Siirt'in üstündeki sırtlarda kurulduğu için "Sirt" kelimesi, ilgisi bakımından il adının kökeni olarak görülmektedir (İslam Ansiklopedisi, Siirt Maddesi: 174). Siirt adının nerden geldiği konusundaki değişik görüşlerden biri de "Seert" anlamındaki "Üçyer" manasından geldiğidir.

Kent kültürüyle geç tanışan Siirt şehri, 1923'te il merkezi statüsüne kavuşturulmasına rağmen pek gelişme sağlayamamıştır. Yaklaşık 5 bin yıllık mazisine rağmen şehrin gelişmemesi, doğal ortam koşullarının sınırlandırıcı etkileri başta olmak üzere beşeri faaliyetlerin yetersizliğiyle de açıklanabilir. Siirt şehri maalesef ana ticaret yollarına uzak kalan yörelerde doğal ortam koşullarının da etkisi ile şehirselleşme fonksiyonları önemli bir gelişme gösterememiştir. Bundan dolayı bölge ve çevre illerle ulaşım ve ticareti oldukça zayıf olan Siirt şehri için "son durak" veya "kör nokta" tabirini kullanmak yerinde olacaktır (Özgen ve Karadoğan, 2009).

İlin ekonomisi; tarım, hayvancılık, el sanatları ve kısmi olarak sanayiye dayanır. Bunlar arasında Siirt'in en önemli geçim kaynağı hayvancılıktır. İlde yaklaşık 899. 873 (TÜİK, 2013: 151) küçükbaş hayvan bulunmaktadır. Hayvancılık, Siirt nüfusunun büyük bir kısmının temel geçim kaynağıdır. İlde mera hayvancılığı yapılmaktadır. Besi hayvancılığı fazla gelişmemiştir. İlde küçükbaş hayvancılık yaygın olup, özellikle koyun ve keçi beslenir. Yörede hayvancılık asıl olarak

göçerlerin¹¹ elindedir. Göçerler, sürekli yerleşim yerleri olmayan yazı yaylalarda, kış mevsimini ise kışlaklarda geçiren ve yıl boyunca sürüleriyle dolaşan topluluklardır (Siirt İl Yıllığı, 1998: 68).

Siirt köklü bir tarihe sahip olması bakımından pek çok etnik kültüre de ev sahipliği yapmıştır. Bölgeye etnik olarak Arap¹², Türk, Ermeni, Demanî denilen aşiretsiz yerli Kürtler ve Koçer kültürleri hâkimdir. Siirt'te önemli miktarda Arap yerleşim bölgeleri ve birçok kasabada (çoğunluğu Azeri diyalektiği konuşan) çeşitli eski Türk toplulukları bulunmaktadır (Bruinessen, 2011b).

2.3.2. Koçer Aşiretleri

Koçer ifadesi, göç eden kişi göçebe anlamına gelmektedir. Tam göçebe veya yarı göçebelik yapan Koçerler, Kürt etnisitesine mensupturlar ve toplumsal yapı olarak aşiret şeklinde örgütlenmişlerdir. Koçerler, ülkemizin güneydoğusunda Siirt ili başta olmak üzere Batman, Diyarbakır, Bitlis, Van, Şırnak illerinde ve yaylalarında yaşamaktadırlar. Ayrıca Irak, Suriye ve İran'da kolları bulunan ve göçebe bir hayat süren bu topluluklar kendilerini Koçer olarak tanımlamaktadırlar.

Koçerler, yerleşik düzene geçmeyen ve yaşam tarzları küçükbaş hayvan yetiştirmeye bağlı olan özel bir topluluktur. Besledikleri hayvanın besin ihtiyacına göre yer değiştirmektedirler. Yaz kış çadırdaki yaşayan Koçerler, yaşamın zorluğu, yarattığı sıkıntılar nedeniyle sıkı ve kolayca çözülmeyen akrabalık bağlarıyla birbirlerine bağlıdırlar (Güney, 1993: 25)

Siirt Koçerlerinin hangi tip göçebe oldukları netleştirilmesi gereken bir konudur.

Günümüzde Siirt ilinde yaşayan Kürt ve göçebe olan Koçer aşiretlerinin toplamda kaç kişiden müteşekkil olduğunu söylemek oldukça zordur. Yaşanan zorluğun ilk etapta dünya üzerinde yaşayan Kürt nüfusunun sayısının bilinmemesinden kaynaklandığını söylemek şaşırtıcı olmayacaktır. Yaklaşık bir sayı

¹¹ Burada bahsi geçen göçerler, asıl olarak Koçerlerdir. Daha önce de değinildiği gibi 'Koçer' ifadesi 2010'dan sonra yapılmış olan bazı çalışmalarda geçmektedir. Bu tarihten önce yapılan çalışmalarda göçer ifadesi tercih edilmiştir. Çalışmamızda bu göçer gruplarının kendilerini tasnif ettikleri Koçer ifadesi tercih edilmiştir.

¹² S Çambel & Braidwood'un Siirt ve Diyarbakır yöresinde bulunan Arapça yazıtları derledikleri çalışmaları bölgede Arapların bulunduğunu kanıtlar niteliktedir (1980: 87).

verebilmek içinse ek verilerden hareket etmek gerekmektedir. Öncelikle ‘ilde hayvancılıkla uğraşan nüfusun göçebe olduğunu’ (Siirt İl Yıllığı, 1998: 68) bilmek bize fikir vermesi bakımından önemlidir. Siirt’te hayvancılığı göçebe bir düzenle icra etmeye çalışan nüfusun büyük çoğunluğu Koçer aşiretlerinden oluşmaktadır. Bu nedenle bölgedeki hayvan sayısı ve hayvancılıkla uğraşan göçebe insan sayısı elimizdeki Koçer nüfusunu tahmin etmek için en önemli veriyi oluşturmaktadır.

Siirt Hayvan Sağlığı Şube Müdürlüğü verilerine (Ayberk, 2013) ve hayvan sağlığı üzerine yapılan bir projede görevli veteriner Adem Özevin’e göre (aynı zamanda Mamedyan aşiretine bağlı yerleşik Koçerlerdendir) inceleme alanında 2012 yılında 100.000 besi, 150.000 mera olmak üzere toplam 250.000 koyun ve keçi ve 7.435 tane sığır vardır. Hayvan sağlığı şube müdürlüğüne kayıtlı hayvancılıkla uğraşan 7.000 kişi vardır. Özevin de Siirt’te yaklaşık 6.000 kadar Koçer bulunduğunu ifade etmiştir. Bu ifadelerden hareketle Siirt’te hayvancılıkla uğraşan kayıtlı nüfusun (araştırmanın saha çalışmasının yapıldığı tarih esas alınarak) yaklaşık 6.000’i Koçerdir, diyebiliriz.

Alan araştırmamız esnasında Siirt’te bulunan Koçer aşiretlerinin aslında iki gruptan oluştuğu anlaşılmıştır. Önceden göçebe olan fakat çeşitli sebeplerle sonradan yerleşenler¹³ ve halihazırda göçebeliği devam ettirenler. Yerleşik olanlar da kendilerini Koçer olarak tanımlamakta fakat bunu şöyle ifade etmektedirler: ‘Biz de Koçeriz ama asıl Koçer olanlar, yaylaya çıkanlardır’. Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Siirt’teki göçebe Kürtler, kendilerini ilk etapta yerleşik de olsa göçebe de olsa Koçer olarak tanımlamışlardır¹⁴. Daha sonra yerleşik olanlara ‘*Koçerê Ronîştî*’ yani ‘Oturan Koçerler’, göçebe olanları da ‘*Koçerê Daimî*’ veya ‘*hejî koçerî dîkîn*’ yani ‘Koçerliği Devam Ettirenler’ olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlamadan da

¹³ Özellikle PKK’nın 80’li yıllarda aktifleşmesi sonucu devletle PKK arasında kalan Koçerler, iskan politikasının da etkisiyle yerleşmeye başlamışlardır.

¹⁴ Örneğin Siirt merkezde bir alışveriş merkezinde kalabalık bir çocuk grubuyla birlikte yerel kıyafetleriyle alışveriş yapan bir kadın dikkatimi çekmişti. Daha sonradan bunların Koçer olduğunu öğrenmiştim. Üniversitedeki öğrencilerimden de Koçer olanların olduğunu öğrendiğimde, onlara sorular sorarak Koçerlerin Siirt’te hayvancılıkla uğraşan Kürtler olduğu cevabını almıştım. Bu temelde basit tanımlama daha sonraları araştırma sürecinde derinleştirilerek daha belirginlik kazandı. Şehir merkezinde gördüğüm Koçerler, esas olarak ya kışı geçirmek için yayladan dönmüş olanlardı ya da yerleşip artık yaylaya çıkmayanlardır. Çalışmanın ilgi alanına girenler ise halihazırda göçebeliği devam ettiren mekan olarak hareketliliğini sürdüren gruptur.

anlaşılacağı üzere esas olarak Koçerleri yerleşenler ve göçebe olanlar temsil etse de daha dar ve özel anlamda yaylaya çıkarak Koçerliği devam ettirenler esas Koçer'dir. Tan, Koçerleri göçebe hayatını sürdürmüş veya sürdürmeye devam eden Kürt aşiretleri olarak tanımlar. Fakat etimolojik olarak bu tanımlama uygun değildir. Koçer, *göçer* yani *göç eden* anlamına denk düştüğü için göç etmeyi bırakıp yerleşenleri tanımlamamaktadır. An itibariyle yerleşikliğe geçenleri tanımlayacak yeni ve farklı bir ifade olmadığından bu kavram kargaşası Siirt'teki Koçerlerin günlük diline de yansımıştır. Haliyle bu karmaşayı (bir karmaşa içinde olduklarının belki de farkında bile olmadan) kendi içlerinde '*Koçerê Ronîştî*' ve '*Koçerê Daimî*' terimlerini kullanarak çözmeye çalışmışlardır.

Koçerler, aşiretlerden müteşekkil bir topluluktur. Bu aşiretlerin Koçer olarak değil ama aşiret olarak ele alındığı sınırlı sayıda kaynak bulunmaktadır. Bunların başında Şerefhan, Aşiretler Raporu, Hütteroth, M. Van Bruinessen ve İsmail Beşikçi gelmektedir. Ayrıca saha araştırmamızda görüşme yaptığımız Hacı Mirza Tetik (Dudiran aşireti reisi) de Koçer aşiretleri hakkında kapsamlı bilgiler vermiştir.

Hütteroth'a (159: 48- 49) göre Siirt ve çevre bölgelerine yönelik ilk araştırmalar daha çok o bölge içerisinde yaşayan Hristiyanlara yöneliktir. Ainsworth, Berhmann, Layard, Lehmann- Haupt, Maunsell, v. Moltke, Taylor, Wunsch ve Frödin bu bölgede ilk araştırma yapan isimlerden bir kaçıdır. Bu araştırmacılardan özellikle Frödin ismi önemlidir. Frödin, Güneydoğu Anadolu'da bulunan on iki göçebe aşiretin incelemiş ve bu aşiretlerden altısının göç haritasını çıkarmıştır. Aynı kabilelerden oluşan bu aşiretler, Kürtlerden müteşekkildir. Frödin'e göre yazılı bir dil olmayan Kürtçe, yer yer ve zamanla aksan değişikliği yaşamıştır. Bu nedenle de bu aşiretlerin isimlerinde küçük değişiklikler vardır. Frödin'in incelediği aşiretler Garisan, Batovan, Davudian, Dudüran, Tayan, Armeni- Varto, Mosareşan, Zivikan, Keçan, Alikan, Chairga, Herki'dir. Bu aşiretlerden Garisan, Dudüran, Alikan ve Garisan aşiretine dahil ettiği Soran, Siirt'te bulunan ve bu çalışma özelinde incelediğimiz aşiretlerdendir.

Botî'ye göre günümüzde Siirt'te yedi Koçer aşireti vardır. Bunlar: Dudêran, Mamediyân, Garisiyan, Alikiyân, Stûrkiyan, Keşkeliyan ve Siloqiyan'dır. Buradaki her bir aşiret bavıklardan yani kabilelerden oluşmaktadır. Bu bavıklar da sürü sahibi ailelerden müteşekkil bir yapıdadır (Botî, 2011: 46).

Sucuka'ya göre ülkemizin doğusunda ve güneydoğusunda Anadolu göçer kültürünü devam ettiren aşiretler bulunmaktadır. Bölgede Dudiran, Garisan, Alikan, Soran, Mamediyen, Slokhan, Etmanki, Poran, Sütürkan, Hevidiyan, Muradiyan, Elikan, Miran, Şilidan ve Keşkölyan aşiretleri bulunmaktadır. Bu aşiretlerin bir kısmı Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte yerleşik hayata geçmiştir. Bir kısmı ise 1980'lerden itibaren siyasi, ekonomik ve sosyal nedenlerden dolayı yerleşik hayata geçmişlerdir. Siirt ilinde ise göçer olarak Dudiran, Alikan, Soran, Mamediyen, Slokhan ve Keşkölyan gibi aşiretlerine mensup göçerler bulunmaktadır(2012: 14). Saha araştırmamızda Sucuka'nın saydığı altı göçer aşiretin dışında Garisiyan ve Sturkiyan aşiretine mensup göçerlere de rastlanmıştır.

Yukarıda yer alan literatür bilgileri dikkate alındığında daha çok aşiret isimlerinin verildiği görülmektedir. Aşiret yapılanmasına dair bir bilgi verilmemektedir. Ayrıca aşiretlerin alt birimleri hakkında da bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Aşiret yapılanması hakkında ayrıntılı bir analiz yapan Tekin'e (2005: 6) göre özellikle Kürt aşiretler *mal*, *bavık* ve *aşiret* şeklinde örgütlenmişlerdir. Tekin yaptığı aşiret tasnifinin tamamen Kürt ve yerli halkın yaptığı bir tasnif olduğunu ifade etmektedir. Antropolojik ve yabancı tasniflerden ziyade Kürtçe olan ve yerli halkın yapmış olduğu aşiret terminolojisi bu çalışmada da benimsenmiştir. Koçer aşiretlerinin hangi *bavıklardan* ve *bavıkların* da hangi *mallardan* oluştuğu konusunda elimizde iki kaynak vardır. Bunlardan ilki Hacı Mirza Tetik'tir. Fakat Hacı Mirza Tetik, Dudiran aşiretinden olduğu için sadece bu aşirete dair bilgiler vermiştir. Diğeri ise Siirt Belediyesi'nin çıkardığı Botî'nin *Ferhenga Sêrtê* kitapçığıdır. Bu kitapçıkta da Tekin'in tasnifine göre bir terminolojinin ortaya çıkmadığı görülmüştür. Şöyleki aşireti oluşturan alt birimlerde bir kavram kargaşasının¹⁵ olduğu tespit edilmiştir. Özellikle Botî'nin *mallarla* *bavıkları* birbirinin yerine kullandığı düşünülmektedir. *Malların* birleşmesiyle *bavıklar* oluşmaktadır. *Bavıkların* birleşmesiyle de aşiretler oluşur. Fakat Botî'nin tasnifinde *mallar* *bavık* gibi açıklanmıştır. Bu çalışmada Tekin'in yaptığı tasnif dikkate alınmıştır. Bu nedenle de Botî, her ne kadar *malları*

¹⁵ Özellikle çalışmada kullandığım kaynaklardaki aşiret yapılanmasındaki kavram kargaşasına dikkat çekerek tarafımızda farkındalık oluşturan Syn. Hocam Doç. Dr. Ferhat TEKİN'e değerli katkılarından ötürü teşekkür ederim.

bavık olarak ele alsa da biz bu çalışmada *malları*, bavıkları oluşturan alt birim olarak değerlendireceğiz. Bir başka çalışmanın konusu olması sebebiyle aşiret tasnifiyle ilgili açıklamalarımızı burada bitirerek Siirt'teki Koçer aşiretlerini ele alacağız.

Aşağıda Siirt ilinde bulunan, mensuplarıyla görüşme imkânı bulduğumuz aşiretler ve onlara ait bilgiler yer almaktadır.

1. Dudiran Aşireti

Froding'in de inceleme imkânı bulduğu bu aşiret, yılın tamamını çadırdan geçen ve tarlası olmayıp tamamen hayvancılıkla uğraşan (Hütteroth, 1959: 54- 55) yani tam göçebe olarak tanımlayacağımız bir gruptur. Froding'in araştırma yaptığı zamandan günümüze kadar varlığını hala devam ettiren Dudiran aşireti, Siirt'te temsilcisi en çok olan aşirettir. Siirt'te yerleşen Koçerlerin de önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Froding'in incelediği dönemde tam göçebe olan bu aşiret, günümüzde temsilcilerinin önemli bir kısmı yerleşik hayata geçmiştir. Hatta Dudiran aşiretinin ağası olarak bilinen Hacı Mirza Tetik¹⁶ ve ailesi de dahil olmak üzere pek çok Dudiran aşiretinin pek çok kolu yerleşik hayata geçmiştir. Göçebe olan aşiret mensuplarının sayısını bilmediğini ifade eden Tetik'e göre Siirt'te 1000 den fazla Dudiran aşiretinden hane vardır. Aşiretler Raporuna göre yarı göçebe olan bu aşirete mensup Siirt'e 2.500 kişi vardır. Aşiret reisi olarak Mirza Tetik belirtilmiştir. Aşiret mensuplarının kışın, Erüh'ta Fındık Bucak merkezi, Ağacıyurdu Köyü ve Cıraf yaylasında; yazın da Pervari ilçesi, Deştireva ile Van Gevaş ilçesi yaylalarında ikamet etmektedirler Ana dilleri Kürtçedir ve Şafî mezhebine mensupturlar (1998: 265). Evdila Botî'nin hazırladığı Siirt Belediyesi Tanıtım kitapçığında Dudiran Aşiretinin bavıklarını oluşturan *malları* şöyledir (2011: 46):

1. Qiroyan	11. Deştuyan
2. Aqubiyan	12. Şemsikiyan
3. Mala Tahir	13. Gewriyan

¹⁶ Alan araştırması doğrultusunda hem genel olarak Koçer aşiretleri, hem de Duderan aşiretiyle ilgili bilgi almak amacıyla 14.04.2013 ve 21. 04. 2014 tarihlerinde iki kez Mirza Ağayla görüşülmüştür. İlk görüşmeye gittiğimizde Mirza Ağa, iki aşiret arasında kız kaçırma olayı yüzünden çıkan husumeti kan dökülmeden önlemek amacıyla aile büyükleriyle konuşmaya gitmişti. Geldiğinde ileri yaşına ve yorgun olmasına rağmen bizimle görüşmeyi kabul etti. Duderan Aşireti ağası olan Mirza Tetik, görüştüğümüz zaman diliminde 77 yaşındaydı. Türkçe bilen Tetik aynı zamanda askerdeyken okuma yazma öğrenmiştir.

4. Mala Mehme Ağa	14. Bekiryan
5. Mala Kasım Ağa	15. Şahiniyan
6. Mala Qubet	16. Mala Hopaniyan
7. Mala Mirza	17. Mala Qızıliyan
8. Mala Heci Hesam	18. Mala Rihane
9. Mala Reşé	19. Mala Baliyan
10. Mala Xalid	20. Mala Tajdin

2. Mamediyen Aşireti

Frodin'in hiç bahsetmediği Mamediyen aşiretine ait kapsamlı bilgiler Aşiretler Raporunda yer almaktadır. Çalışmanın yapıldığı zamanda Siirt'te 2.500 temsilcisinin bulunduğu bu aşiret, ikamet ettiği yer olarak Şirvan ilçesi Özpınar Bucağı ve merkez ilçe olarak da Bostancık ve Kışlacık köyleri geçmektedir. Aşiretler Raporunda ayrıca bu aşiret tam göçebe olarak ele alınmıştır. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafi mezhebine mensupturlar. (1998: 270). Botî'ye göre Mamediyen aşiretinin bavyıklarını oluşturan *mallar* şunlardır (2011: 46).

1. Mala Şemê
2. Mala Çopê
3. Mala Cindî
4. Mala Xeybê
5. Mala Celo
6. Mala Gewrî

3. Garisiyan Aşireti

Frodin'e göre Garisiyan aşireti, 1000- 1200 kişiden oluşmaktadır. Yarı göçebe olup çifçilik de yapmaktadırlar. Eruh çevresinde yoğun olarak bulunduklarını ifade eden /Frodin, bu aşirettekilerin yaz kış çadırda kaldıklarını belirtmiştir (Hütteroth, 1959: 49). Aşiret Raporuna göre yaklaşık 3000 mensubunun bulunduğu Garisiyan Aşireti kışın Siirt Eruh ilçesi Bağgöze Bucağı'nda ve merkezdeki Demirkaya Köyünde; yazın da Pervari ve Gevaş yaylalarında yaşarlar. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafi mezhebine mensupturlar (1998: 266- 267).

Botî (2011: 46) Garisiyan aşiretinin bavyıklarını oluşturan *mallar*ı söyle sıralar:

1. Mala Emerê Şahîn
2. Mala Cibo
3. Mala Komekoran
4. Mala Osmanê Hebeş
5. Mala Qaso
6. Mala Ezep
7. Mala Hemdî
8. Mala Şimikî
9. Mala Mehmedê Sedîq

4. Alikan Aşireti

Frodin'in 700 çadırlı büyük bir aşiret olarak bahsettiği Alikan aşireti oldukça zengindir (1959: 60). Aşiretler raporuna göre bu aşiret 5000 nüfusa sahiptir. Siirt'in Beşiri ilçesinde Yalınkava, Yazıhan, Yontukyazı, Kumgeçit ve Kurtalan ilçesinde Kumçay, Işıkveren, Asmadere, Avcılar, Yanıktepe Hanlı, Başlamış, Ilıca ve Dumlu mezralarında konaklamaktadırlar. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafi mezhebine mensupturlar (1998: 262). Kerboran¹⁷'in güney ve güneydoğusunda yaşayan bölümünün bu bölgeye Doğubeyazıt taraflarından Koçer (göçebe) olarak geldikleri ve ilk liderlerinin Mir Yakup oldukları rivayet edilmektedir. Daha sonraları aşiretin bir kolu Estel¹⁸'in batısına göç etmiştir. Alikan aşireti büyük ve dağınık bir aşiret olup Bitlis, Batman, Siirt gibi illerde de kolları mevcuttur (Tan, 2011: 120). Botî (2011: 46)'ye göre Alikan aşiretinin bavyıklarını oluşturan *mallar* üç tanedir.

1. Necimî
2. Birîvan
3. Mala Çeleng

5. Stûrkiyan Aşireti

Aşiretler Raporunda Üstürikan olarak geçen Stûrkiyan aşireti yarı göçebe olarak değerlendirilmiştir. Buna göre Siirt'in Şirvan ilçesinde Taşlı, İncekaya, Madenköy, Kirazlı, Tatlıpayam ve Akyokuş köylerinde konaklamaktadırlar. Genellikle Şırnak Kirazlı köyüne bağlı Hürmüz mezasında bulunmaktadırlar. Ana

¹⁷ Mardin, Dargeçit

¹⁸ Mardin, Midyat

dilleri Kürtçedir ve Şafî mezhebine mensupturlar (1998: 278). Bu aşirete mensup kimseyle görüşülmemiştir. Zaten yoğun olarak Şırnak'ta bulunduğu belirtilen aşiret mensupları Siirt mezralarında ya çok az sayıdadırlar ya da hiç bulunmamaktadırlar. Botî (2011: 46)'ye göre *mallar* şöyledir:

1. Mala Evdê
2. Mala Derwêş
3. Mala Simaîl

6. Siloqiyan Aşireti

Siirt'te 2000 nüfusu bulunana ve yarı göçebe olan Siloqiyan aşiretinin mensupları kışın Şirvan ilçesinde İkizler ve Boylu köylerinde; yazın da Tatvan'ın Güzeldere yaylasında konaklamaktadırlar. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafî mezhebine mensupturlar (Aşiretler Raporu, 1998: 274- 275).

Botî'ye göre Siloqiyan aşiretinin bavıklarını oluşturan *mallar* şunlardır (2011: 46):

1. Mala Dinîkan
2. Mala Ubeyt
3. Mala Çelikan
4. Mala Mecikan
5. Mala Delmikan
6. Mala Zeydîna
7. Mala Fetkan

7. Keşkolyan Aşireti

Siirt'te 300 kişilik bir nüfusu olan Keşkolyan aşireti, kışın Siirt Çınarlısu köyünde yazın ise Bitlisin Meydanıcindi yaylasında konaklamaktadırlar. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafî mezhebine mensupturlar (1998: 268- 269) Botî (2011: 46)'ye göre *mallar* şöyledir:

1. Mala Firko
2. Mala Kose
3. Mala Dînê
4. Mala Canê
5. Mala Bahoç

8. Soran Aşireti

Aşiretler raporuna göre Siirt'te 1000 kişilik mensubu bulunan Soran aşireti, yarı göçebe bir aşirettir. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafî mezhebine mensupturlar. Kışın Siirt'in Erüh ilçesi Fındık Bucağı civarı ve Akdizgin Köyü; yazın ise Erüh ilçesi, Cıraf ve Pervari'nin Herekol yaylasında konaklamaktadırlar (1998: 276).

9. Hz. Fakirullah Aşireti/ Aşire Şeyh

Bir aşiret ismi olarak bile farklı duran Hz. Fakirullah aşireti hakkında yazılı kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamıştır. Aşiret ile ilgili bilgiler tamamen sözlü kaynaklardan elde edilmiştir. Bu aşiretle ilgili olarak üç farklı görüş vardır. İlki böyle bir Koçer aşiretin olmadığı yönündedir. İkinci iddiaya göre bu aşiretin, Koçer aşireti olup temsilcisinin az kaldığı ve böylece asimile olduğu yönündedir. Yani aslında Hz. Fakirullah diye bir Koçer aşireti yoktur. Olduğunu iddia edenler de Koçer aşiretlerinden günümüzde temsilcisinin olmadığı birine mensupturlar fakat bilmedikleri için kendilerini bu şekilde tanıtmaktadırlar. Üçüncü iddia ise bizzat bu aşirete mensup olanlara ait olandır. Buna göre de Alikan aşiretinden bir kadın, şeyhlerin soyundan gelen Arap bir erkekle evlenir ve Siirt'te Koçerlik yaparlar. İşte Hz. Fakirullah aşireti de oradan gelmektedir. İlk iddia Duderan aşiretinin lideri Mirza Tetik'e aittir. İkinci Şeyh İzzettin Aydın'a aittir. Bu aşiretin mensupları Aydınlar-Tillo'da bulunmaktadır. Yaşam tarzı ve kılık kıyafet açısından diğer Koçerlerden farkı yoktur. Ayrıca onların da ana dilleri Kürtçedir ve Şafî mezhebine mensupturlar.

Aşiretler Raporuna göre Siirt'te, burada ele aldığımız sekiz aşiretin dışında başka göçer ya da yarı göçer olan aşiretler de mevcuttur. Fakat başka kaynaklarda bu aşiretlerin Koçer olup olmadığına dair bir bilgiye ulaşamadığımız ve aynı zamanda alan araştırmamızda bu aşiretlerin mensuplarıyla hiç karşılaşmadığımız için bu aşiretleri sadece Siirt'teki diğer aşiretler olarak değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatine ulaşılmıştır. Alan araştırmamız sırasında katılımcılardan bu bilgi elde edilmeye çalışılmış fakat kadınların konu hakkında bilgi sahibi olmadıkları görülmüştür. Sadece kendi aşiretleri ve bizim de Koçer olarak belirttiğimiz aşiretleri söylemişlerdir. Görüşme imkanı bulduğumuz erkekler¹⁹ de çok fazla Koçer aşiretinin

¹⁹ Duderan Aşireti ağası Mirza Tetik, Mamedyan aşiretine mensup Hacı Musa Çiçek, Şeyh İzzettin Aydın.

olduğunu ama sayılanların dışındakilerin ya yerleşip asimile olduklarını ya da göç ettikleri yerde (özellikle Suriye, Irak bölgelerinde) kalarak Siirt’le bağlantılarının kesildiğini ifade etmişlerdir. Aşiretler Raporuna göre Siirt’teki diğer göçebe olan aşiretler şunlardır:

- Babusi Aşireti: Göçebe olan Babusi aşiretine mensup 12000 kişi vardır. Siirt Baykan ilçesi, Dedebakırı, Atabağı, Çelikli, Sarısalkım, Karakaya ve Çaykaya köy ve mezralarıyla ayrıca Kurtalan ve Beşiri ilçe merkezlerinde konamaktadırlar. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafi mezhebine mensupturlar (1998: 263).
- Batuvan veya Batuhan Aşireti: Rapora göre yarı göçebe olan bu aşiretin 4000 mensubu vardır. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafi mezhebindedirler. 1990 yılında il olan Şırnak bu tarihten önce Siirt’in bir ilçesiydi. Bahsi geçen aşiretin de o tarihlerde Siirt’in Şırnak ilçesindeki köy ve mezralarda konakladığı belirtilmektedir (1998: 263).
- Hiyan Aşireti: Yarı göçebe olan bu aşiret, günümüzde Batman’a bağlı olan Sason ilçesi (Batman il olmadan önce Siirt’e bağlıydı, 1990 yılında Batman’a bağlandı) Heybeli, Balbaşı, Acar, Çağlı, Koçkaya, Günlüce, Binekli, Kaşyayla köyleri ve Yücebağ Bucak merkezinde konamaktadırlar. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafi mezhebine mensupturlar (1998: 268).
- Kiçan Aşireti: Aşiretler Raporu’na göre bölgede 5000 nüfusa sahip olan Kiçan aşireti, kışın Cizre ve Silopi bölgesinde yazın ise Çatak ve Pervari yaylalarında konamaktadırlar. Ana dilleri Kürtçe olan Kiçanlılar, Şafi mezhebine mensupturlar (1998: 269).
- Şırnak Aşireti: Bölgede yaklaşık olarak 10000 aşiret mensubunun bulunduğunu belirten rapora göre Şırnak Aşireti yarı göçbedir. Ayrıca ana dilleri Kürtçe olup ve Şafi mezhebine mensupturlar. Aşiret, önceden Siirt’e bağlı olan fakat günümüzde bir il olarak kabul edilen Şırnak ve onun köylerinde konamaktadırlar (1998: 276).
- Tayan Aşireti: 5200 nüfusa sahip olan Tayan aşireti, yarı göçbedir. Ana dilleri Kürtçedir ve Şafi mezhebine mensupturlar. Ayrıca bu aşiret rapora

göre kışın Silopi, Cizre ve İdil ilçelerinde yazın da Pervari ve Çatak yaylalarında konaklamaktadırlar. (1998: 263).

Sayılan aşiretlerin dışında Muradî isimli Koçer bir aşiretin olduğu da söylenmektedir. Bu aşiret mensuplarının daha çok Kurtalan civarında bulunduğu ve birkaç aileden müteşekkil olup yerleştikleri belirtilmiştir (Dudiran aşireti ağası Mirza Tetik, Mamedyan aşiretine mensup Hacı Musa Çiçek, Mamedyan aşiretine mensup Yusuf Özevin tarafından).

2.4. Araştırmada Kullanılan Kavramlar

“Koçer Kadınlarının Sosyal Konumu” başlıklı doktora çalışmasında ataerkil sistem; Kandiyoti’nin Ataerkil Pazarlık” kavramı ve Bourdieu sosyolojisinin eril tahakküm, sembolik şiddet ve doxa kavramları belirleyici olmuştur. Söz konusu kavramlar çalışmamızın kavramsal haritasını oluşturmaktadır. Şöyle ki araştırmamızın öznesi olan Koçer kadınları, ataerkil bir aşiret sistemine tabi olmaları dolayısıyla ataerkil sistem çalışmamızın belirleyici kavramlarından ilkinin oluşturmaktadır. Kadınların sırf kadın oldukları için ezildiği şeklindeki yaklaşımın ezikliğine vurgu yapan Kandiyoti’nin kadındaki pazarlık etme yetisinin etkin bir örneği olarak ‘ataerkil pazarlık kavramı’ da çalışmamızda özel bir yere sahiptir. Çalışmada Koçer kadınlarının hangi oyunun kurallarına bağlı olarak hangi pazarlıklar yaptığı ele alınacaktır. Bourdieu sosyolojisi özellikle toplumdaki tahakküm ilişkilerini ele almaktadır. Koçer aşiretlerindeki ataerkil tahakküm örüntülerinin kadına nasıl bir konum verdiğinin anlaşılabilir olması açısından Bourdieu’nun bazı kavramlarının bize ışık tutacağını düşünüyoruz. Bu nedenle bu bölümde çalışmayla ilgisi bakımından saydığımız kavramlar hakkında bilgi verilecektir.

2.4.1. Ataerkil Sistem

Bir kavram olarak ataerkilliğin bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Öyle ki hâlihazırda ataerkilliğin tam olarak neyi işaret ettiğine ve kökenine dair feminizm ve toplumsal cinsiyet teorisyenleri tarafından bir fikir birliğine varılamadığı gibi mevcut tartışmalar devam etmektedir. Sorun şu ki, günümüzde kadınların konumundaki

görece eşitsizliği açıklamaya ne feminist kuramlar ne de kadın tarihi çalışmaları muvaffak olabilmışlerdir. Kavramın sosyal bilimcileri zora sokma nedeni kısmen ataerkilliğin üretim ilişkilerinde mi, ailede mi, söylemde mi yoksa psişik yapılarda mı temellendirilmesi gerektiği konusundaki uzlaşmazlıktır. Uzlaşılan tek hakikat ise erkek tahakkümünün kadim zamanlardan beri var olduğu ve ataerkil unsurların çağdan çağa değişerek devam ettiğidir (Pelizzon, 2009: 10- 11).

Ataerkillik, esas olarak ‘baba yönetimi’ demektir. Pelizzon,’a göre ataerkil sistem, arkeolojik verilere göre neolitik toplumdan kültürel döneme, uygarlığa ilk geçişin gerçekleştiği eski Mezopotamya’da kent devletlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte görülen bir olgudur. Bu anlamda klasik ataerkillik, “kabilede ya da ailede atanın(babanın) hem ev içinde hem de dini işlerde üstünlüğü, karının veya karıların ve çocukların ataya yasal bağımlılığı ve soyun erkek evlatlarla sürmesi ile ayırt edilen toplumsal bir örgütlenmedir (2009: 10- 11). Toplumsal cinsiyet kuramcılarına göre ataerkilliğin toplumsal örgütlenmesi, sosyalleşmeyle birlikte başlamaktadır. Bu sosyalleşmeyle birlikte ‘erkeklik’ ya da ‘kadınlık’ toplumsal süreçler içerisinde öğrenilmektedir. Buna göre bireylerin “özel” kimlikleri yoktur, kimlik biçimleri sonradan belirli bir toplumsal ve kültürel koşula bağlı olarak kurulmaktadır. Bu yollarla bireyler özneleştirilirler ve tanımlı hale gelerek, belirli toplumsal rolleri yerine getiren cinsel kimlik edinirler.

Bhasin’e (2003: 21- 23) göre ataerkil sistem aynı toplumdaki farklı sınıflar içinde, farklı toplumlarda ve tarihin farklı dönemlerinde farklılık gösterebilir. Örneğin, büyükannelerimizin içinde yaşadığı ataerkil sistem ile bugünkü aynı değildir; aşiret kadınları, üst kastlardaki Hindu kadınlar, Amerika’daki kadınlar ve Hindistan’daki kadınlar için farklılıklar gösterir. Her toplumsal sistem ya da tarihi dönem, ataerkil sistemin işleyişine ve toplumsal ve kültürel uygulamalara kendine özgü değişiklikler yapmasına karşın genel ilkeler aynı kalır, yani çoğu ekonomik kaynak ve toplumsal, iktisadi ve siyasi kurumların tümü erkeklerin denetimindedir. Ataerkil sistem, hem toplumsal bir yapı hem de bir ideoloji ya da erkeklerin üstün olduğunu iddia eden bir inanç sistemidir. Kadınlar şu alanlarda ataerkil denetim altındadırlar:

- Kadınların üretim ya da işgücü potansiyeli,
- Kadınların doğurganlığı,

- Kadınların cinselliği,
- Kadınların her türlü etkinliği,
- Mülkiyet ve diğer ekonomik kaynaklar,
- Toplumsal, kültürel ve siyasal kurumlar.

Tillion'a göre kadınların aşağılanması dünya genelinde oldukça yaygın bir olaydır. Çünkü kadın erkeğe göre fiziki bakımdan daha zayıftır ve erkek bakış açısına göre bir kadına el koymak ve ona kendisine ait bir nesneymiş gibi davranmak hem mümkün hem de erkeğin işine gelen bir durumdur (2005: 43). Kadının bu şekilde ikincil bir konuma itilmesinde özellikle aile ve evlilik kurumunun büyük etkisi vardır. Özellikle radikal feministlere göre aile kurumu ataerkil toplumsal formasyonun temelini inşa etmektedir. Çünkü aile tarafsız bir kurum değildir aksine aile, egemen ideolojinin hizmetinde olan bir kurumdur. Bu nedenle ataerkil yapı ilk olarak aile kurumu ile bireylerin hayatına girmektedir. Kısaca toplumsal cinsiyet rollerinin öğrenilmesiyle ataerkillik 'öğrenilerek' bir sonraki nesle aktarılmaktadır (Millet, 1973: 65).

Kandiyoti'ye (2011: 10) göre ataerkilliğin tarihsel gelişimini ele alan çalışmalar, doğrudan doğadan geçinen avcı- toplayıcı toplumlardan, artık ürün ve mülkiyet üzerinde denetim gerektiren, yerleşik tarım toplumlarına geçildiğinde erkek egemenliğinin ve kadın emeği ve doğurganlığı üzerindeki denetimlerin keskin biçimde arttığını göstermektedir. Ataerkilliğin tarihsel kökeni ve güncel sorunları üzerine feminist akımlar da birbirinden farklı görüşler savunmuşlardır. Feminist akımların ataerkilliğe dair ürettikleri söylemler aşağıda yer almaktadır:

Liberal feminizmin temsilcileri olan Mary Wollstonecraft, Frances Wright, Sarah Grimke, Sojourner Truth, Elisabeth Candy Stanton, Susan B. Antony, Harriet Taylor ve J. Stuart Mill gibi düşünürler, 17. Yüzyıl sonu ve 18 yüzyılın ortalarına kadar kadının 'ev kadını' ve 'anne' olarak algılanmasından dolayı kadının sadece evine ait olarak değerlendirildiğini iddia etmektedirler. Bundan dolayı bu tarihlerde kadınların sağlık, siyaset, eğitim ve ekonomi gibi farklı kurumlarda yeterince yer alamadıkları görülmektedir. Makineleşmeyle beraber kadının kamusal alanda görünürlük kazandığı ileri sürülmektedir.

Marxist feminizm, liberal feminizmin kadın sorunlarına karşı getirdiği çözümlemeleri yeterli bulmamaktadır. Kadınla erkek arasındaki fırsat eşitliği sınıfsal bir ayrımın sonucudur ve kadınların tek kurtuluşu kapitalist sistemden sosyalist sisteme geçmekle sağlanacaktır. Ev kadınının özgürleşmesinin birinci koşulu bütün kadınların sanayiye yönelmesidir.

Marxist feministler (Beechey, Hartmann ve Delphy) ataerkilliği, üretim ve yeniden üretim sisteminin bir parçası olarak maddi bir temel üzerinde oturtmaya ve erkek baskınlığının temelini işgücü veya ev içi emeği çözümleme yoluyla açığa çıkarmaya çalışmışlardır. Ev kadınının özgürleşmesinin birinci koşulu bütün kadınların sanayiye yönelmesidir.

Radikal feminizm, liberal ve Marksist feministlerin kadın sorununa yönelik gerekli çözüm önerilerini getirememiş olmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Radikal feministler ve psikoanalitik teoriden etkilenenler (Mitchell, Harding) ise üretime odaklanmayı reddedip ataerkilliğin kökenini biyoloji ve aile temelli olarak açıklamayı tercih etmişlerdir (akt. Pelizzon, 2009: 18). Radikal feministlerin temel problematiği dünyada etkin olan ataerkil yapılanmadır. Kadın sorunu ancak ataerkil yapının çökmesi ile çözülebilecektir.

2.4.2. Kandiyoti'nin Ataerkil Pazarlık Kavramı

Modernleşme kuramının toplumbilimlere hakim olduğu 1950li yıllarda kadının hem ailede hem de toplumdaki genel konumunun geleneksellikten modernliğe geçişle birlikte evrimleşeceği ve daha eşitlikçi bir düzene varılacağı algısı oldukça yaygındır. Bu dönemde ataerkilliğin kendi başına bir toplumsal olgu olarak çözümlenmesi gerektiği düşüncesi daha oluşmamıştı. 1975'te BM'nin düzenlediği ilk Uluslararası Kadın Konferansı'nın modernleşmenin kadın hakları konusunda beklenen sonuçları vermemesi hatta aksine cinsler arasındaki uçurumu daha da derinleştirdiği ve modernleşme sürecinde kadınların evvelce sahip oldukları bazı güç ve ayrıcalık kaynaklarından dahi mahrum kaldığı iddiası mevcut algıyı değiştirmiştir (Kandiyoti, 2011: 9). Bu iddiayla beraber ataerkillik olgusu ön plana çıkmış ve çeşitli yaklaşımlarla izahı yapılmaya çalışılmıştır.

Kandiyoti'ye göre kadının konumunu belirleyen etkenler çok boyutludur. Eril bakış açısı toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Örneğin kadının üretime

katkısının çok yüksek olduğu göçebe aşiretler ataerkillik konusunda kimseden geri kalmamaktadır. Göçebe aşiretlerde cinslere yönelik mekan ayrımı yokken, ataerkilliğin bir başka tezahür noktası olan yerleşik Müslüman topluluklarında cinslerin mekan ayrımı çok radikal bir şekilde uygulanmaktadır. Yine yerleşik köy topluluklarında kadınların üretime katkı biçimleri yerine göre çok değişebilmekle beraber konumlarını belirleyen temel etmenler yaş, doğurganlık ve ailedeki taze gelin, kıdemli gelin ve kaynana konumudur. Sonuç olarak akrabalık ve aile ilişkilerinin kendine ait bir iç mantığı bulunmaktadır ve bu mantığın tek başına belirleyici etkileri söz konusudur (2011: 10).

Erkek egemenliğine dayanan sistemlerdeki derin farklılıkları tekil bir ataerkillik kavramında toplamaya çalışmak, kadınların somut ortamlarda benimsedikleri yaşam stratejilerini doğru biçimde kavramamıza engel olabilir ve ‘kadınlar, kadın oldukları için ezilirler’ gibi basmakalıp ve içeriksiz formüllere götürebilir. Kandiyoti (2011: 15) tarafından feminist literatüre kazandırılan "ataerkil pazarlık" kavramı, kadınların somut engellenmeler karşısında geliştirdikleri stratejiler bütününden oluşmaktadır. Kadınların haklarını savunmak için benimsedikleri yollar bir ölçüde içinde bulundukları sistemin mantığıyla açıklanabilir. Bütün egemenlik sistemlerinde olduğu gibi erkek egemenlik sistemlerinin hem koruyucu hem de baskıcı öğeleri bulunmaktadır. Her sistem içinde kadınların da kendi güç ve özerklik kaynakları mevcuttur. Dolayısıyla onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınların da erkekler kadar bağlı olma ihtimali vardır. Ancak "ataerkil pazarlık"lar birtakım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımına dayanır ve bu beklentilerin niteliği toplumdan topluma değişmektedir.

Ataerkilliğin farklı biçimleri kadınlara farklı "oyun kuralları" sunar. Baskı karşısında kadınlar, güvenliklerini arttırmak ve hayat koşullarını iyileştirmek için, etkin ve edilgen direniş stratejileri geliştirirler. Kadınların açıkça kendi aleyhlerine olan bazı normlara uyması, belki de hayatta kalma stratejisinden başka bir şey değildir. Duruma göre belli ataerkil kuralları yeniden üreten kadınlar, başka ataerkil dayatmalara karşı çıkıp onları dönüştürebilirler. İki cinsiyetin de uzlaştığı ve rıza gösterdiği ama bununla birlikte karşı koyulabilen, yeniden tanımlanabilen ve gözden geçirilebilen cinsiyet ilişkilerini düzenleyen bir kurallar dizisinin varlığına işaret

eder. Ataerkil pazarlıklar, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden müzakeresi ya da mücadele için yeni alanlar açan tarihsel dönüşümlere açıktırlar. Kandiyoti, bunu daha iyi gösterebilmek için erkek egemenliğinin iki sistemini (Sahra-altı Afrikası, Ortadoğu ve Güney Asya) karşılaştırmaktadır. Klasik ataerkilliğin en açık örneği Kuzey Afrika, Müslüman Orta Doğu (Türkiye, Pakistan ve İran dahil) ve Güney ve Doğu Asya (özellikle Hindistan ve Çin) içeren bir coğrafi alanda görülmektedir. Klasik ataerkilliğin kilit noktası, baba yerli olarak genişleyen hane halkıdır. Kızlar çok genç yaşta evlendirilerek kocasının evine yerleşirler. Erkek hiyerarşisinin yanı sıra hanenin en kıdemli kadını olan kaynanasına tabi olurlar (1988: 279- 280).

Kandiyoti'ye göre genç gelin baba evinden miras hakkı olmadığı için 'mülksüzleştirilmiş' olarak gittiği koca evinde ancak erkek çocuk doğurarak bir konum edinebilir. Kocanın ailesi kadının üretici gücü üzerinde tek söz sahibidir ve bu nedenle kadının emeği ve üretime katkıları görünmezdir. Geniş ailedeki genç gelinin çektiği sıkıntılar, kaynana olunca elde ettiği otorite ve kontrolle yer değiştirir. Genç gelin kaynana olunca devralacağı otorite beklentisi bu kadınlar arasındaki bu ataerkil döngüyü içselleştirmesini sağlar. Klasik ataerkinde kadınların erkeklere itaatin karşılığını yaşlandığında genç kadınlar üzerinde kurduğu otorite ile telafi eder. Otoriteyi en sonunda ele alan kaynana oğlu üzerinden sağladığı kontrolü kaybetmemek için müthiş çaba sarf eder. Kadının en kritik kaynağı oğlu ve onun üzerinden elde edeceği kontroldür. Yaşlı kadınlar bu anlamda genç gelinlere göre daha şanslıdır. Kadın kocası üzerinde etkili olamazken annesi oğlunun üzerinde etkili olmaktadır. Klasik ataerkinde kadınlar, emeklerinin sürekli olarak değersizleştirilmesi pahasına ataerkinin kurallarına bağlıdırlar. Bu şekilde kadınlar arasındaki güç döngüsü sürecinde kadın kurallara bağlılığıyla üzerindeki tahakkümün çoğalmasına aktif bir şekilde katkıda bulunurlar. Kadınlar kendi güvenliğini en üst düzeye çıkarabilmek için kocalarının ve oğullarının duygularını manipüle ederler (1988: 280).

2.4.3. Bourdieu Sosyolojisinin Temel Kavramları

Pierre Bourdieu, II. Dünya Savaşı sonrası Fransa'sının entelektüel atmosferinde yapısalcılık, varoluşçuluk, fenomenoloji ve Marksizm arasında süregiden tartışmaların ortasında, herhangi bir akıma doğrudan dahil olmadan fakat

hepsiyle de bir biçimde halleşerek sayısız esere imza atmış önemli bir sosyolog, antropolog/ etnolog ve sanat eleştirmenidir (Öztimur, 2014: 581).

Bourdieu, kendi teorisini özetleyen soyut teorik bir elkitabı yazmamayı tercih etmiştir. O, teorinin en iyi şekilde ampirik analizler içinde geliştirilebileceğini düşünmekte ve bunu pratik bir sorgulama olarak görmektedir. Bourdieu, önceden geliştirilen ve soyut bir teoriyi uygulamaktan ziyade, kendi özel teorik habitusunu birçok farklı çözümleyici soruna taşınmış ve bu problemleri ele alırken ayrıca kendi teorik kaynaklarını geliştirmiştir. Geliştirilen bu kavramlar analogilerle bir ortamdan başka bir ortama aktarılabilir ve farklı ortamlara uyarlanabilir bir özelliktedir (Calhoun, 2014: 89).

Bourdieu sosyolojisinin en temel özelliği yoğun ve geniş saha araştırmalarının sıkı dokunmuş ve karmaşık bir kavram örüntüsüyle açıklamasındaki yetkinliğidir. Bourdieu bunu yaparken toplumsal dünyayı, merkezinde “habitus”un olduğu bir kavramsal çerçeveye açıklar ve analizinin merkezine tahakkümü koyar. Bourdieu’nün Cezayir üzerine ilk çalışmalarından itibaren her çalışmasında daha sıkı dokuyarak geliştirdiği sosyal teorisi oldukça karmaşık ve birbirine bağlı bir bütün arz etmektedir. “Habitus”, “alan” (champ), “sermaye”, “fail” (agent) gibi belli başlı kavramlar Bourdieu sosyolojisinin bütüncül bir okunmasıyla anlaşılabilir. Bourdieu sosyolojisinin kuramsal boyutu, ampirik araştırmalarda ve analizlerde temellenmiş ve birbirinden ayrıştırılamaz olan bu kavram örüntüsünden oluşmaktadır. Bourdieu’nün toplumsal dünyanın işleyişini açıklarken çalışma konusuna göre değişen sıklıklarda kullandığı bu kavramlar bütünü içinde habitus, bütün bir eylem kuramının anahtarı olarak Bourdieu’nün Cezayir üzerine ilk çalışmalarından itibaren kendini göstermektedir. Kısaca bireyin toplumsal eylemlerini belirleyen yatkınlıklar sistemi anlamına gelen habitus Bourdieu’nün toplumsal eylemin işleyişini nasıl gördüğünü ifade eder. Habitus, bireyin başından geçen toplumsallaşma süreci boyunca (aile, okul vs.) içselleştirilmiş olan ve kullanıma hazır eylem şemaları olarak toplumsal eylemin kaynağıdır. Ayrıca gündelik hayattan siyaset alanına, kültürel beğenilerden konuşma tarzına kadar her hususta insanın toplumsal eylemlerinin kaynağı, bireyin bedenindeki eyleme dökülmeye hazır yatkınlıklar bütünüdür. Her bireyin kendi kişisel toplumsallaşma süreci boyunca içinde bulunduğu nesnel varoluş koşulları, o bireyin öznel

habitus'unu kalıcı ve aktarılabılır bir şekilde biçimlendirir. Bu anlamda habitus, bireyin toplumsal pratiklerini üreten içsel yapı olarak kalıcıdır; çünkü ilk toplumsallaşma dönemlerinde köklü bir şekilde kazanılmış olan bu yatkınlıklar daha sonra değişime direnmektedir; aktarılabılırdır. Zira belli bir ortamda (mesela ailede) kazanılmış bir pratik yatkınlık, daha sonra başka bir ortamda (mesela iş ortamında) kendini gösterebilmektedir. Habitus'un kalıcı ve aktarılabılır niteliği, bireye devamlılık ve bütünlük kazandırmaktadır (Koytak, 2012).

2.4.3.1. Eril Tahakküm

Bourdieu, el attığı hemen hemen her konuda, toplumsal dünyada yürürlükte olan tahakküm yapılarını, ilişkilerini ve eşitsizliği yeniden üreten mekanizmaları ifşa etmeyi amaçlamıştır. Bourdieu sosyolojisinin merkezinde yer alan habitus temelli eylem kuramı genel anlamda toplumdaki tahakküm ilişkileri üzerine yoğunlaşmıştır.

Bourdieu'nün tahakküm analizlerinde kullandığı yöntem, "alan" kuramıdır. Buna göre, yapılandırılmış konumlardan oluşan bir toplumsal alan (siyaset alanı, eğitim alanı, kültür alanı, edebiyat alanı veya daha lokal olarak konut sektörü alanı, akademisyenler alanı gibi), farklı konumlanmalar arasındaki mücadeleye sahne olur. Her fail, farklı hacim ve türde sermayeyle alanda bir konum sahibidir ve faillerin alan içindeki hareketleri, ellerindeki sermaye türlerini (ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik) habitus'ları uyarınca yeri geldiğinde kullanabilmelerine bağlıdır (Bourdieu, 1972, 1997 akt: Koytak, 2012: 91). Her alanın kendine has bir çıkarı, işleyiş tarzı ve gerektirdiği habitus'u vardır. Yine, her alanın hükmedenleri ve hükmedilenleri vardır. Bir alanın yapısı, onu oluşturan sermaye sahibi faillerin konumları arasındaki güç ilişkilerince belirlenmektedir. Alanın içindeki faillerin ne yapıp ne yapamayacağını, o alan içindeki nesnel ilişki yapısı sınırlamaktadır. Kısaca bir alan, faillerin farklı sermaye türlerini alana özgü bir çıkar uğruna yeniden üreterek, hakim konuma ulaşmak için verdiği mücadelenin alanıdır (Bourdieu, 1997). Doxa, katılımcıya alana ait olma duygusu veren ve alanın işleyiş tarzını doğal gösteren ön kabullerdir. Buna göre verili toplumsal tahakküm düzenini, faillerin pratik duyuları ve bedenleri için normalleştiren, meşrulaştıran ve doğalmış gibi gösteren doxa'dır. Bununla birlikte "illusio", alanın vaat ettiği çıkarın amaçlanmaya değer olduğu ve tartışılmaması gerektiği yönündeki yanıltıcı oyun duygusu olarak

doxa'yı tamamlar ve katılımcı faillerin habitus'unu tetikler. Habitus, doxa ve illusio arasındaki işbirliği, bireylerin içinde bulundukları çeşitli toplumsal alanlarla kurdukları pratik ilişkiye işlerlik ve rutin kazandırır. Alanın nesnel yapısına algı ve eylem düzeyinde uyum ve yatkınlık kazandıran habitus, alanın kurallarının doğal ve meşru görülmesini sağlayan doxa ve failleri alandaki verili çıkarların amaçlanmaya değer olduğuna inandıran illusio arasındaki bu suç ortaklığı, mevcut tahakküm ve eşitsizlik ilişkilerini yeniden üreten pratikleri üretir. Bu suç ortaklığı, herhangi bir alanda hükmedilen konumda bulunanları, alanın kurallarını bütünüyle değiştirmek veya yeni sermaye türlerini devreye sokarak oyunun dengesini bozmak gibi fikirlerden mahrum bırakmaktadır. Hükmedilenler, tahakkümün toplumsal mantığını fark edip sorgulayamayacak kadar nesnel varoluş koşulları içinde, oyun duygusu tarafından kuşatılmışlardır. Bu noktada Bourdieu tahakkümün ve eşitsizliğin toplumsal yeniden üretim mekanizmasına bir kavram daha ekler: “sembolik şiddet”. Daha çok dilsel sermaye ve eğitim sistemi konularında işlenen bu kavram, tahakkümün aslında tarihsel ve keyfi bir olgu ve kurgu olduğu gerçeğini gizleyen mekanizmayı ifade eder (Koytak, 2012).

İlk olarak sömürgeci tahakküm politikalarının Cezayir köylüleri ve alt sınıfları üzerindeki yoğunlaşan Bourdieu sonrasında yine bu toplumdaki kadın üzerindeki erkek tahakkümünü ele almıştır. Bourdieu'nun en önemli eserlerinden biri olan 'Eril Tahakküm'de cinsiyet, cinsellik ve toplumsal cinsiyet kavramları ekseninde eril tahakkümün nasıl işlendiğini tartışmıştır. Eril Tahakküm, Bourdieu'nun Cezayir'deki Kabil topluluğundaki gözlemlerine dayanmaktadır. Kabil toplumu içinde özellikle kadınların konumu, ailenin merkezi rolü nedeniyle önemli bir yer tutar. Cezayir'in sosyolojisi'nde yarı-göçebe Şaviler, yerleşik Mozabitler ve dağlı Kabiliyeliler arasındaki ortaklıklara rağmen özgül farkların sebeplerinden biri de kadınların durumudur. Bourdieu buna neden olarak da kadının mirastan pay alamama kuralını öne sürer. Ayrıca Şavilerde boşanma hiç hoş karşılanmamasına ve erkeğin kararıyla gerçekleşmesine rağmen çok eşlilik ya da aldatma durumlarında kadınların elinde büyük bir koz olarak geçtiğini ifade eder. Şavi kadınının, kocasına tam bir itaatla başladığı evliliği, zaman içinde güçlenmesiyle konumunda değişiklikler de gerçekleşmektedir. Dolaylı yoldan kocasına meydan okuyan kadın, kendisini boşaması için kocasını kışkırtmakta ve boşanmayı gerçekleştirmektedir. Genel

anlamda “kadın, resmi olarak erkeğin uyguladığı derin ve gerçek bir yetkinin sahibidir.” Buna göre boşanmak isteyen kadın, kocasının yetkisiyle ama kendi isteğiyle boşanmış olmaktadır. Bourdieu, boşanma sonrası kadının elde ettiği “kocasız olmayan kadın” (azriyah) konumunun neredeyse kutsal bir boyut kazanmasına, hatta bazı kutlamalar ya da çalışmalar bu kadınların dansları ve şarkıları olmadan yapılamadığına dikkat çekmektedir. Ayrıca büyüyle de ilgili olan kadınlar için büyüyle olan ilişkisi de topluluk içinde onlara güç sağlamakta ve belli bir manevra alanı yaratmaktadır (Ökten Gülsoy, 2012: 21- 23).

Eril tahakküm erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkideki eşitsizliğin bir dizi karmaşık etki sonucunda sürekli olarak yeniden üretilmesine dayanmaktadır. Bourdieu eril tahakküm kavramıyla toplumsal ve tarihsel olarak kurulan bir tahakküm biçiminin yeniden üretilerek nasıl tarih dışı bir kategori olarak değerlendirildiğini, ebedileştirildiğini, doğallaştırıldığını ve içselleştirildiğini anlatmaya çalışır. Bourdieu’nun buradaki esas kaygısı cinsiyetler arasındaki eşitsiz ilişkileri doğallaştıran her türlü etkiyi açığa çıkarmak ve bu etkilerin iktidarın toplumsal temelleri üzerinde nasıl inşa edildiğini göstermektir. Yani bize “hep orada bir yerde duruyormuş”, “şimdiye kadar hep var olmuş” gibi gözükten değerler, pratikler, alışkanlıklar, inanışlar aslında bizim ürettiğimiz kurumların ürettiği ve üzerinde bizim izimiz olan yapılardır. Her ne kadar bu yapılar tarihsel olarak var olsa da bizler tarafından yeniden üretilmektedir. Yeniden üretim ise “patriarşinin başarısının asıl nedeni kurduğu ayrımları doğallaştırma yeteneğidir.” Bu ayrımların kurulmasında ve doğallaştırılmasında sembolik iktidar ve şiddet mekanizmaları oldukça etkin bir görev görürler. Erkek egemen bakış açısının kurucu öge olduğu bir toplumsal düzende yaşam döngüsü zamansal ve mekansal olarak eril tahakkümün kodlarına göre kurgulanmıştır. Eril tahakküm düzeni içinde kadına bedenini nasıl kullanması gerektiği öğretilir ve bu bir süre sonra farkında olmadan ve doğalmış gibi yinelenen tekrarlarla kalıcılaşır. İtaat, küçük kızın kadına dönüşüm sürecinde bedeni üstünden işleyen eğilimleri içselleştirmesiyle gerçekleşmektedir. Küçük kız, genç bakire, anne, kadın, dul gibi tüm olası kadın modellerinin nasıl davrandığı ve davranması gerektiğinin öğretilmesi ve kabul ettirilmesi eril tahakkümün yön verdiği sosyalizasyon sürecinin esas başarısıdır. Giyim kuşam, yürüyüş, konuşma, davranış ve cinsel pratikler temelde aktif erkek-pasif kadın ayrımı üzerinden sınıflandırılmıştır

ve bu sınıflandırma dışıl arzusunun itaatkarlığını ve eril sahip olma tutkusunu “yaratır, düzenler, ifade eder ve yönlendirir”. Bourdieu için eril tahakküme dayalı dünya görüşünün kurucu ögesi fallus değildir; aksine bu dünya görüşünün kendisi fallusu kurumsallaştırmıştır. Eril tahakkümün sembolik işleyişinde kadınlar “algılanan şeyler” olarak görülmektedir. Algılayan erkekler iktidar konumunu işgal ederken, kadın sanki “erkeğin bakışı için oradadır”. Böylelikle sanki erkek bakmadığı zaman kadın var olamayacaktır. Bu talepkâr bir bakıştır. Kadından arkadaş canlısı, güler yüzlü, itaatkar ve çekici olması beklenir. Sembolik şiddetin uygulanışı bakımından kadınlık, erkeklerin beklentilerine müsamaha göstermektir. Bu bakış açısından başkalarına bağımlı olmak var olmanın bir koşulu haline gelmiştir. Kadın kendisini kurmak için başkasının bakışına muhtaç bir durumda bırakılmaktadır. Sembolik şiddetin belki de kadına verdiği en büyük zarar çok sıradan ve doğal görünen pratikler üzerinden kendisine dair bir değersizlik ve yetersizlik hissi vermesidir. Kadınların kendilerini değersiz ve yetersiz hissediş stratejik bir tercihi tetikler ve kadınlar bu yetersizliği aşmak için erkekleri bir tür kaçış noktası olarak görürler. Bu haliyle eş seçimi “rasyonel bir hesap” meselesi haline gelir ve kadınlar iktidar oyunun güçlü oyuncusu olan erkeklere ilgi duyarlar (Bourdieu, 2001. akt. Türk, 2008).

2.4.3.2. Doxa

Türkçe’ye “sabit fikir” olarak çevrilmesi mümkün olan “Doxa’ esas olarak olageleni, alışılmışı tanımlar. Fikir, doğal olduğundan olagelmesi gerektiği düşünülür. Bu anlamda doxa hem ortada olan, apaçık olan, hem de görünmeyen sabit fikirdir (Mücen 2007: 426-427).

Bourdieu sosyolojisinde ‘Doxa’, dünya ve onun içindeki yerimizle ilgili daha bilinçli düşüncelerimizi biçimlendiren, gerçekliği sorgulanmayan, bilinç-öncesi anlayışları anlatan terimdir. Doxa itiraz kabul etmediğimiz, aksine olası bir itirazdan önce gelen hissedilen gerçekliktir. Fakat doxa basitçe şeylerin olma biçimi olarak yorumlansa bile, gerçekte toplumsal olarak üretilen bir anlayıştır ve bu nedenle doxanın ne olduğu kültüre ve alana göre değişir. Yaşayabilmemiz ve bir şeyi kabul edebilmemiz için, doxanın sunduğu bir eylem ve farkındalık yönelimine sahip olmamız gerekmektedir. Fakat bu çoğu zaman yanlış da olabilir. Ve doxa bu yüzden

yanlış-tanımayı, kısmi ve çarpıtılmış bir anlayışı da ima eder. Örneğin dünyanın düz olduğu düşüncesi yüzyıllardır Avrupalıların bir doxasıydı ve o zaman için başka türlü düşünmek bilimsel akılcılığın değil deliliğin kanıtıydı. Bourdieu'nün doxayla ilgili düşünceleri, genelde 'ideoloji' başlığı altında ele alınan sorunlara sistemli bir yaklaşım geliştirmesini sağlamıştır. Marksizm ve onun takipçileri, insanların inançlarının güç/iktidar yapıları tarafından veya bir toplumsal düzenin süregelen işleyişiyle biçimlendirildiklerini iddia ederler. İdeoloji yaygın biçimde çoğunlukla çarpıtılmış olan ve bazı özel toplumsal çıkarlar bütününe hizmet eden bir inançlar topluluğu olarak anlaşılmaktadır. Bu yüzden, bireysel çabanın insanların sınıfsal hiyerarşi içindeki yerlerinin asıl belirleyicisi olduğunu ileri sürmek ideolojiktir. Bu bakımdan ideoloji sadece yanlış değildir aynı zamanda eşitsiz bir toplumsal düzeni meşrulaştırmaya ve katılımcıları güdülemeye hizmet eden bir faktördür. Bununla beraber, ideoloji kavramının yaygın kullanımı göstermektedir ki ideolojinin olmaması imkânı, nesnel bakımdan doğru veya çarpıtılmamış nesnel bir toplumsal dünya anlayışına sahip olmayı ima eder. Bourdieu buna şiddetle karşı çıkar. Çünkü ona göre hiç kimse doxa olmadan yaşayamaz ve yanlış tanımlar olmadan hayat oyunlarını oynayamaz. Doxa eylemlerimizi etkili kılan pratik hâkimiyet içinde inşa edilir. Sembolik güç en az ortodoksi kadar doxanın oluşturulmasıyla da uygulanır. Her toplumsal katılım alanı onun işleyiş biçimine bir tür ön bilinçli bağlılıkla katılanları gerekli kılar. Bu katılım, şeyleri farklı değil, belirli biçimlerde görmeyi gerektirir ve bu durum başkalarından ziyade bazı katılımcıların çıkarına işleyecektir (Calhoun, 2014: 101- 103).

2.4.3.3. Sembolik Şiddet

Çeğin ve Özpolat'a göre Bourdieu "sembolik şiddet" mefhumunu tesis ederken Foucault'un 'tabiiyet' kavramından etkilenmiştir. Bourdieu'nun "sembolik şiddet" mefhumu etkin bir biçimde Foucault'nun "tabiiyet" [subjection] olarak adlandırdığı süreci kavramın felsefi rezonansının mevcut dar kalıplarının dışına çıkararak sosyolojik bir evrene yerleştirmekte, dahası takviye etmektedir. Bourdieu sembolik iktidar teorisi ekseninde hâkimiyet ilişkilerinin faillerce doğallaştırılarak nasıl içselleştirildiğine yoğunlaşmıştır. Bu doğrultuda Bourdieu pratiğin nereden geldiğiyle ilgilenmektedir (2017: 684- 685).

Bourdieu'nün sosyolojik yaklaşımında “sembolik formlar” hem toplumsal hiyerarşileri oluşturan hem de onları sürdüren kaynaklardır. Saussure'ün etkisi altında sembolik süreç ve sistemlerin temel mantığının, ikili karşıtlıklar biçiminde farklılıklar/ayrılar inşa etmek olduğunu söyleyen Bourdieu için sembolik sistemler, içirme ve dışlama mantığı üzerine kurulu sınıflandırma sistemleridir: ender/yaygın; iyi/kötü; eril/dişi; seçkin/bayağı gibi. Bu temel ikili ayrımlar tüm bilişsel etkinliklerimizin kökeninde yatan “primitif sınıflandırmalar” olarak işlev görürler (Swartz, 2011: 123). Bourdieu'ye (1984) göre bu karşıtlıklar ağı, kabul edilegelen tüm sıradanlıkların matrisidir, çünkü arkalarında toplumsal düzenin tamamı yatmaktadır. Ne var ki sıradan dilin içerdiği yarı kodifiye edilmiş bu karşıtlıklar nihayetinde daha temel bir zıtlığa bağlanır: “Egemen/tabi ikiliği karşıtlığına”. Bilişsel süreçler vasıtasıyla inşa edilen ikili ayrımlar, toplumsal gerçekliği dolaysız biçimde yansıtmadığından temelde keyfi oluşumlardır. Bourdieu için tüm kültürel sistemler, temelde belirli grupların etkinliklerinden ve çıkarlarından doğan tarihsel bir inşa olup gruplar arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerini meşrulaştırmaktadır. Bourdieu'ye göre sembolik sistemler keyfi inşalar olsa da toplumsal sonuçları açısından hiç de keyfi değildir. Bourdieu karşıtlığa dayalı ilişkilere ağırlık veren yapısalcı mantığın, salt dil gibi (Saussure), mit gibi (Levi-Strauss), söylem gibi (Foucault) sembolik sistemler için değil, toplumsal ilişkiler için de geçerli olduğunu öne sürer. Yapısalcı göstergebilim de Durkheimci “kolektif temsiller” kavramı da zımnî bir konsensüs teorisi içermektedir. Oysa bu ayrımlar, dünyayı algılamamızı ve ona anlamlı bir düzen vermemizi sağlayan sınıflandırma merceklerine dönüştüğünden sembolik tahakküm hem kavramsal hem de toplumsal ayrımcılık yapma eyleminin arka planı haline gelir. Sembolik iktidar “bu iktidarı kullananlar ile ona maruz kalanlar arasındaki belirli bir ilişki içinde ve bu ilişki tarafından” tanımlanır; yani, “tam da inancın üretildiği ve yeniden üretildiği alanın yapısı içinde tanımlanır” (Swartz, 2011: 125-126). İşte bu noktada Bourdieu tahakküm ilişkilerinin ekonomisini açığa çıkaracak ve belki de onun en özgün kavramlarından biri olan sembolik şiddet mefhumunu devreye sokar ki, bu kavram sembolik tahakküm kavramının hem tamamlayıcısı hem de manivelasıdır. Mezkûr ikiliklerin tahakküm ilişkileri içinde cisimleşmesinin bir tezahürü olan sembolik şiddet kavramının alâmetifarikası her şeyden önce “meşruiyet temsillerinin, iktidarın kullanılmasındaki

ve sürdürülmesindeki” katkısıyla ilintilidir. Bourdieu’ye göre iktidar pratiği her durumda bir biçimde meşrulaştırmaya gereksinim duyar. Meşruiyet iktidar ilişkilerinin çimentosu olup tahakküm kurmanın en önemli vasıtasıdır. Bu bağlamda sembolik şiddet, ezilenlerin ezilme koşullarını nasıl meşru gördüklerini vurgular. Sembolik tahakküm hem tahakküm kuranın hem de tahakküme uğrayanın rızasını sağlayan bir meşrulaştırma gücü olarak işlerken, sembolik şiddet “toplumsal bir fail üzerinde failin suç ortaklığı ile tatbik edilen bir şiddettir” (Bourdieu ve Wacquant, 1992). Dolayısıyla sembolik iktidar “dünya kuran iktidar”dır. Sembolik şiddet ise; Doğrudan bedenler üzerinde ve herhangi bir fiziksel kuvvet olmadan uygulanan neredeyse büyülü bir güç biçimidir; fakat bu büyü yalnızca bedenin derinliklerine su pınarları gibi gömülü bulunan yatkınlıklardan kaynağını alarak işleyebilir (Bourdieu, 2014: 54). Dolayısıyla bu sinsi şiddet biçimi, tahakkümün ezilenlerin aktif iştiraki sayesinde kalıcılaştırılmasına tekabül eder. Bu yüzden tahakkümü dışsal tazyik olarak telakki eden düşüncelerden koparak, Bourdieu bizi zalimin idealize edilışinden tutun da kişinin kendine dönük daimi aşağılamalarına değin pek çok içsel etkinliği soruşturmaya davet eder. (Çeğin ve Özpolat, 2017: 690).

Bourdieu’ye göre “... sembolik şiddet, açık şiddetin imkânsız olduğu yerde şiddetin büründüğü kibar, gizli biçimdir”. “Sembolik şiddet, itaat olarak algılanmayan itaatleri, ‘kollektif beklentiler’e, toplumsal olarak aşılınmış inançlara dayanarak çekip çıkaran şiddettir (Bourdieu, 1995:188). Bu yüzden de, “...her iki tarafın da onu uygulamadıkları ya da ona maruz kaldıkları bilincinde olmadıkları ölçüde uygulanan bir şiddettir” (Bourdieu, 1997:22). Kısacası Bourdieu’ye göre, “...toplumsal bir dünyanın ortasına doğduğumuz için, belli postülaları, aksiyomları, kendiliğinden ve aşılınması gerekmeden kabul” (Bourdieu ve Wacquant, 2003:167) ettiğimizden, sembolik şiddetin işlerliği, diğer pek çok kamusal işlemin işletilmesinden daha kolay olmaktadır.

Bourdieu’ya göre (1997: 21) simgesel şiddet, ona maruz kalanların ve aynı zamanda da çoğu kez, onu uygulayanların sessiz suç ortaklığıyla ve her iki tarafın da onu uyguladıkları ya da ona maruz kaldıklarının bilincinde olmadıkları ölçüde uygulanan bir şiddettir.



III. BÖLÜM

3. ARAŞTIRMA BULGULARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Demografik Bilgiler

3.1.1. Yaş Durumu

Yaş faktörü, bireyin içindeki bulunduğu psiko- sosyal durumu anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Bunun yanı sıra diğer değişkenlerin tanımlanması açısından da önemlidir. Çünkü bireyin tutum ve davranışlarını analiz edebilmek için bireyin yaşının bilinmesi gerekmektedir. Araştırmamız kapsamında olan kadınların yaş dağılımı Tablo- 3’te verilmiştir.

Tablo 3: Yaş Dağılımı

Yaş Kategorileri	Sayı
15-19	8
20-24	7
25-29	7
30-34	4
35-39	5
40-44	6
45-49	4
50-54	6
55-59	3
60-64	4
65-69	2
70-74	2
80-84	1
85-90	1
Bilmiyor	3
Toplam	63

Tablo-3’teki kadınların yaş dağılımı değerlendirildiğinde yaş gruplarına bağlı olarak orantılı bir dağılımın gerçekleştirildiği görülmektedir. Buna göre ilk sırayı 8 kişi ile 15- 19 yaş aralığı, ikinci sırayı 7 kişi ile 20- 24 ve 25- 29 yaş aralığı, üçüncü sırayı ise 6 kişi ile 40- 44 ve 50- 54 yaş aralıkları almaktadır. Dünya Sağlık Örgütü’nün yaptığı yaş sınıflamasına göre 44 yaş ve altı “genç yetişkin”; 45- 59 yaş grubu “orta yetişkin”; 60- 74 arası “yaşlılık”; 75- 89 arası ihtiyarlık ve 90 üzeri “ileri ihtiyarlık” olarak nitelendirilmiştir. Elde edilen veriler açısından baktığımızda

kadınların büyük çoğunluğunun genç ve orta yetişkin oldukları ve bu nedenle aynı zamanda doğurgan bir yaş diliminde oldukları görülmektedir.

“Şimdi kız 15-16 oldu mu evlendiriyorlar, önceden öyle değildi.”

(K41, 40, Evli, Soran)

Görüşülenlerden K13, K22 ve K28 yaşlarını bilmediklerini ifade etmişlerdir. Bu nedenle yaşını bilmediğini ifade eden görüşülenlerin yaşı, ‘bilmiyor’ şeklinde seçenektir. Yaşını yanlış da olsa söyleyenlerin yaşında ise, o an orada bulunan ve bu soruya görüşülen yerine cevap veren kişilerin söylediklerine ve gözlemlerimize göre ortaya çıkan yaş esas alınmıştır. Ayrıca Tablo- 3’de yaş aralıklarının beşer birimlerden oluşması, bize verilen yaklaşık yaşı ihtiva etmesi bakımından kolaylık sunmaktadır. Görüşülenlerin genelinin okuryazar olmadığı düşünüldüğünde bu durum anlamlı gelmektedir.

Örnek

1: “O yaşını

bilmiyor.”

Kaç yaşındasınız?

K20: “Ben 20 yaşıdayım.”

Gelini: 90 yaşıdadır, o yaşını bilmiyor.

(K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)

Koçer kadınları, ‘Kaç yaşındasınız?’ sorusuna genellikle belirsiz cevaplar vermişlerdir. Örneğin 90- 99 aralığında tek görüşülen olan K20 (90, Kocası ölmüş, Dudiran), bu soruya 20 yaşında olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Görüşülenin orada bulunan gelini, onun 90 yaşında olduğunu söyleyerek, görüşülenin cevabını değiştirmiştir. Burada bizim için görüşülenin verdiği rakamdan ziyade, görüşülenin gelinin verdiği rakamı doğru kabul etmekten başka seçenek kalmamıştır. K20’nin gelininin de sayıları tam olarak bildiğini söylemek zordur fakat iki olasılık içinde en gerçekçi olanı seçmek, bizim için tek seçenektir. Bu ve buna benzer durumlara alan araştırması esnasında oldukça sık rastlanmıştır.²⁰

“Biz bilmiyoruz. Türkler her şeylerini, yaşlarını biliyorlar. Biz Kürtler yaşımızı bilmiyoruz. Hiçbir zaman sormadık, Kur’an bilmiyoruz. O zamanlarda mesela ona göre yaşlarını

²⁰ Aynı sıkıntılı durum ‘Kaç yaşında evlendiniz?’ ve ‘Eşiniz kaç yaşında?’ soruları sorulduğu vakit de yaşanmıştır. Sayısal verilerin elde edilmesinde yaşanan bu sıkıntı, araştırmanın sınırlılığı olarak değerlendirilmesi gereken bir durumdur.

vurmuyorlardı. Mesela şimdi hangi ayda günde olsa aynı yapıyorlar. O zaman büyük veya küçük yapıyorlar. Şimdiki yaşını gününü hangi günde hangi saatteyse doğumlarını adlarını yazıyorlar. O zamanlar yok kimse yapmıyordu. Biz Kürtler yapmıyorduk.”

(K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

“Benim üç çocuğum oldu. Gitti hem benim hem çocukların kimliğini çıkardı. Benim de o zamana kadar yoktu.”

(K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

K22'nin yaş ile ilgili soruya cevabında etnisiteye yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Türklerin yaşları da dahil her şeyi bildiklerini ama Kürtlerin bilmediklerini ifade etmiştir. Etnik olarak bir özeleştirici yapan K22, haklılık payı olmakla birlikte Türkiye'nin farklı kesimlerinde de kimliklerin geç çıkartıldığı görülmektedir²¹. Araştırmalara göre büyük çoğunluğu kadınlar olmak üzere, Türkiye'de Kürt kökenli olanların yaklaşık dörtte biri hiç eğitim almamıştır. Bu oran Türkler arasında sadece yaklaşık on beşte birdir. Ayrıca Kürtlerin yaklaşık yedide biri Türkçe bilmemektedir (Konda, 2011: 8). Görüldüğü üzere K22'nin etnisiteyi işaret eden beyanı Konda'nın verileriyle örtüşmektedir.

Bir diğer önemli nokta ise K22'nin yaşını hiç sormamış olmasını beyan etmesidir. Bu durum yaşlarını hiç merak etmedikleri için sormadıklarını ve kendilerine ilişkin ilgi düzeylerinin ne kadar düşük olduğunu belirtmesi açısından önemlidir. Ayrıca görüşülenlerin yaşam çizgilerinde yaşa bağlı bir kronoloji takip etmedikleri görülmektedir. Yaşam çizgilerinde yaştan ziyade olaylar dizisi olarak ifade edebileceğimiz doğum, çocukluk, evlilik, gelinlik, annelik, kaynanalık, yaşlılık ve ölüm parametrelerinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu parametreler aynı zamanda kadının konumu belirlemede de etkin bir rol oynamaktadır. Bireylerin yaşlarına göre değil yaşam çizgilerindeki olaylar dizisinin hangi basamağında olduğuna göre bir değerlendirme yapmanın, bu özel grup açısından daha anlamlı olacağı kanaatindeyiz.

²¹ Bu konuyla ilgili olarak bkz: Ertürk, Y. (2010). Doğu Anadolu'da Modernleşme ve Kırsal Kadın. Şirin Tekeli (Ed.) 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar içinde (s. 177- 187) İletişim Yayınları. İstanbul. Gündüz Hoşgör, A. (2010). Türkiye'de Kırsal Kadının Toplumsal Konumu: Bölgesel Eşitsizlikler, Yasal Müdahaleler ve Kısmi Kazanımlar. Hülya Durudoğan vd. (Der.). Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler Mücadeleler Kazanımlar içinde (s. 295- 315). Koç Üniversitesi Yayınları. İstanbul. Ayrıca bu duruma en yakın örneği kendi ailemden verebilirim. Dedem (annemin babası) anneme doğduğunda bir kimlik çıkarmak yerine vefat eden ablasının kimliği vermiştir. Yani annem resmi olarak, hem ablasının kimliğini hem de onun ismini taşımaktadır. İlk eşini trafik kazasında kaybeden dedem ikinci eşinden üç erkek ve altı kız çocuğu vardır. Her biri farklı yaşlarda olan üç kızının kimliğini aynı anda çıkarmıştır. Benzer bir durum eşimin ailesinde de yaşanmıştır. Eşim de vefat etmiş kendisinden üç yaş büyük olan abisinin kimliğini taşımaktadır.

Sosyal bilimlerde verilerin analizinde çok önemli bir değişken olarak kabul ettiğimiz ‘yaş skalasının’, Koçer aşiretlerinde yaşam çizgisindeki olaylar dizisine tekabül ettiği sonucu çıkarabiliriz. Bu nedenle de görüşülenlerin kendilerine ilişkin ilgi düzeylerinin yaşla değil de yukarda saydığımız parametreler açısından değerlendirildiği vakit, kendilik ilgi düzeyinin daha yüksek çıkacağı düşünülmektedir.

Örnek 2: “Ben bilmiyorum.”

- Kaç yaşındasın?
25.
- Kaç yaşında evlendin?
23, 24 yaşında evlendim.
-Yeni evlendin demek ki?
Yok, 8 yıllık evliyim.
-Nasıl yani?
Ben bilmiyorum.
(K38, 25, Evli, Dudiran)

K38’in sorularımıza verdiği cevaplar, görüşülenin yaşına dair bir bilgisinin olmadığını göstermektedir. Bize yaşıyla ilgili verdiği rakamlar ve evlilik süresiyle ilgili verdiği rakamın örtüşmemesi aslında görüşülenin basit sayısal işlemleri de bilmediğini göstermektedir. Görüşülen okuryazar değildir ayrıca dört işlemi de yapamamaktadır. Yaşıyla ilgili verdiği rakam ise muhtemelen herhangi bir sebeple kendisine söylenen ve görüşülenin aklında kalan rakamlardır.

Sonuç olarak K38 de dâhil olmak üzere görüşülenlerin kendi yaşlarını bilmedikleri ve öğrenme gibi bir çabalarının da olmadığı görülmektedir. Bu durumun Koçer kadınlarının yaşam tarzlarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Okuryazar olmayan Koçer kadınları aynı zamanda yaşlarıyla ilgili bilgiyi kullanacakları bir alanda da yaşamamaktadırlar. Koçer kadınları yaşlarına ait bilgiyi, muhtemelen sadece sağlık sorunları için gittikleri sağlık kurumlarında kullanmaktadırlar. Ayrıca erken evlilik yapmalarından dolayı resmi nikâhları evlenmelerinden çok sonra yapılmaktadır. Zaten kimliklerindeki yaş da gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü kimlikleri de doğdukları tarihten sonra çıkarılmaktadır. Örneğin görüşülenlerden K25’in kimliği, çocuklarıyla birlikte çıkarılmıştır.

“Benim üç çocuğum oldu. Gitti hem benim hem çocukların kimliğini çıkardı. Benim de o zamana kadar yoktu.” (K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

“Valla ben bilmiyorum. O (kocası) burda değil, olsaydı sana söylerdi.”

(K28, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

“Babam dedi, sen 15-16 yaşındasın.” (K43, 55, Evli, Mamedyan)

Koçer kadınlarına ait yaşa dair bulgular gerçeğe en yakın olanlarıdır. Yaş durumuna ilişkin bilgilerin tam bir doğrulukla elde edilemeyişinin sebeplerini şöyle sıralayabiliriz: Görüşülenlerin kendilerine ait bu bilgileri bilmemeleri, öğrenmek için bir gayret sarf etmemeleri, bu bilgileri kullanacakları alanın sınırlı olması ve belki de en önemlisi kadınların kendileriyle ilgili bilgileri kendileri değil ama erkeklerin (baba, koca) biliyor olmasıdır. Kendilerine ait formel bilgileri kendisinden ziyade kendisinde sorumlu erkeğin biliyor olması, kadınların ‘kendilik ilgilerinin’ düşmesine neden olmaktadır. Her ne kadar kadınla ilgili olsa da erkekte var olan bilgi, kadının kendisi gibi erkeğe emanet edilmiş gibidir ve ihtiyaç anında erkekten istenir. K28 ve K43’e yaşlarıyla ilgili yönelttiğimiz sorulara verdikleri cevaplar dikkate alındığında, yaşlarıyla ilgili bilginin kendilerinden sorumlu erkeklerde olduğu görülmektedir. K28, yaşını sorduğumuz zaman yaşını bilmediğini ve kocası eğer orada olsaydı ondan öğrenebileceğimizi ifade etmiştir. K53’e kaç yaşında evlendiğini sorduğumuzda babasının o zamanki yaşıyla ilgili verdiği bilgiyi bize vermiştir. Bu durum esasen Koçer kadınlarının erkeğe bağımlılık düzeylerini göstermesi açısından önemlidir. Kendileriyle ilgili formel bilgileri dahi öğrenmek için kendine yakın bir erkeğe başvurmak zorunda kalıyor olmaları bunu açıklamaktadır.

3.1.2. Doğum Yeri

Görüşülenlerin büyük çoğunluğunun doğum yeri, Siirt’tir. Görüşülenlerden sadece üçünün doğum yeri Siirt değildir. Her üç görüşülen de Kürt olup Koçer aşiretine mensup değildirler. Görüşülenlerden K33, Irak kökenli Kürt’tür; K35 Muşlu ve diğer görüşülen (K62) ise, Bitlislidir.

Kadınlara ‘Nerede doğdunuz?’ sorusunu sorduğumuzda geneli çadırda veya yaylada doğduğunu söylemiştir. ‘Kimliğinizde doğum yeri kısmında ne yazıyor?’ sorusunu sorduğumuz zaman görüşülenlerin cevabı Siirt olmuştur.

“Birisi sorduğu zaman biz Siirtliyiz, diyoruz.” (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

“Bizim ailemizin kütüğü Siirt’tedir.” (K36, 40- 45, Kocası ölmüş, Dudiran)

“Ben tam bilmiyorum ama Pervari’de yaylada doğdum.” (K45, 35, Evli, Dudiran)

“Biz hepimizde çadırda doğduk.” (K58, 50, Evli, Mamedyan)

“Biz nereye gitsek de hep Siirt’e dönüyoruz.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

Sahada edindiğimiz verilere ve gözlemlerimize göre kadınların birçoğu doğum yerini bilmemektedir. Aslen Siirtli oldukları bilgisi, onlara Siirt’te doğdukları algısını oluşturduğu kanaatine sahibiz. Çünkü göçebe bir hayat tarzından dolayı sürekli hareket halinde olan Koçer kadınlarının, gittikleri şehirlerin herhangi birinde doğum yapmış olmaları ihtimal dâhilindedir. Fakat doğan çocuklarının kayıtlarını, doğumun gerçekleştiği yerde ve o zaman diliminde yapmamışlardır. Büyük olasılıkla çocukların kimliğini, Siirt’te döndükleri vakit ve aradan biraz zaman geçtikten sonra çıkarmışlardır. Ayrıca aynen yaş kategorisinde olduğu gibi görüşülenlerin doğum yerini öğrenmek gibi bir çabalarının olmadığı gözlenmiştir.

3.1.3. Eğitim Durumu

Eğitim durumu, pek çok açıdan bireylerin sosyal konumunu belirlemek açısından oldukça önemli bir değişkendir. Modern toplumda iyi bir eğitim almış olmak, iyi bir iş ve o da iyi bir gelir anlamına gelmektedir. Tüm bunlar da bireye, daha iyi bir toplumsal konum sağlamaktadır. İyi bir eğitim düzeyine sahip bireylerin toplum içindeki konumları ve buna bağlı olarak itibarları da yüksektir. Özellikle gelenekselliğin hüküm sürdüğü bölgelerde eğitilmiş bireylerin yeri topluluk içinde farklıdır ve kanaat önderi olarak da belli bir statüye sahip oldukları bilinmektedir. Öğretmen, hemşire, farklı bir kategoride değerlendirilse de imamlar, topluluk içinde kanaat önderi, akıl danışılacak, husumetleri çözecek kişiler olarak ön planda olan kişilerdir. Onlara bu konumu kazandıran diğer bireylerden farklı olarak eğitilmiş olmalarıdır.

Eğitim durumu, bireylerin sosyal konumunu belirlerken aynı zamanda davranış kalıplarını belirleyen güçlü bir faktördür. Bu nedenle eğitim durumu, bireylerin olayları algılama ve değerlendirme biçimi üzerinde de etkilidir.

Görüşülenlerden sadece bir kişi formel eğitim düzeyinde öğrenime sahiptir. Koçer kadınlarının eğitim düzeylerinin düşüklüğü, sosyal konumlarını etkileyen bir diğer faktördür. Eğitim düzeyi düşük olan kadınların, sosyal konumlarının da düşük olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Geleneksel topluluklarda eğitilmiş bireylerin nasıl bir konuma sahip oldukları az önce belirtilmiştir. Buna göre dezavantajlı bir grup

olan bölge kadını, eğitimsizlikle birlikte sosyal konumlarının düşüklüğü onları daha da dezavantajlı bir duruma düşürmektedir. Ayrıca formel eğitim düzeyi ve dolayısıyla sosyal konumu da düşük kadınların etrafındaki erkeğe (baba, abi, koca, vd. akraba olan erkekler) olan bağımlılığı artmaktadır. Hiçbir formel eğitim almayan Koçer kadınlarının bu bakımdan düşük sosyal konuma sahip dezavantajlı bireyler olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

“Yok gitmedim. Annemler kız olduğum için istemediler, izin vermediler.”

(K7, 21, Bekar, Keşkol)

Yoktur, göndermediler. Yaylada okul yoktu. Olsa da iş vardı yine göndermezdiler.

(K8, 20, Bekar, Dudiran)

“Ben küçükken zamanımızda okul yoktu. Hiçbirimiz gitmedik. Biz büyüdük, biz de gitmedik artık.” (K9, 21, Bekar, Mamedyan)

“Ben okul nedir hiç bilmiyordum. Ne biliyordum okul vardır ne nedir! Biz hiçbir şey bilmiyorduk gelmişiz bu zamana.” (K21, 70, Evli, Garisi)

Görüşülenlerin ‘Okuma yazmanız var mı?’ sorusuna verdikleri cevaplar incelendiğinde görüşülenlerin genelinin neden okuryazar olmadığını anlaşılmaktadır. Burada yer verdiğimiz görüşülenlerin ifadeleri diğer görüşülenlerin ifadeleriyle örtüşmektedir. Bu nedenle görüşülenlerin okula gönderilememe nedenlerini üç grupta toplayabiliriz: İlk olarak cinsiyet. Kızların okula gönderilmemesi geleneksel topluluklarda oldukça yaygın olarak görülmektedir. İkinci olarak mekâna bağlı olarak okulun olmaması fakat bunun da ötesinde Koçer hayatında işgücüne duyulan ihtiyaçla çocukların okula gönderilmemesi. Göçebe bir hayat süren Koçerler, kırsal alanların bulunduğu yerlerde okulun olmaması eğitim hayatını ciddi anlamda sekteye uğratan bir durumdur. Son olarak da özellikle yaşlı görüşülenlerin çocukluk çağlarında bulundukları alanların hiçbirinde okulun olmamasıdır. Pek çok görüşülen okulun ismini dahi duymadıklarını ifade etmişlerdir.

Görüşülenlerin ‘Çocuklarınızı okula gönderiyor musunuz?’ sorusuna verdikleri cevaplarda eğitimde cinsiyet eşitliğinin sağlanamadığı görülmektedir.

Örnek 3: “Sadece erkekler okudu.

-Bütün çocuklarınızı okula gönderdiniz mi?

Hepsi okuyor.

-Kızların mı oğullarının mı çok okumasını isterdin?

Kızların okumasını daha çok isterim. Zaten bir kızım kaldı diğeri evlendi. Günahtır yazıktırlar cahil olmasın diye. Kızlar kırık ağaç gibidirler, o yüzden onların okumasını daha çok istiyorum.

-Kızlar da okudu mu?

Yok, kızlar okumamış. Sadece erkekler okudu.

-Neden kızlarını okutmadın?

Sanki benim sözümle mi!

(K17, 60, Evli, Dudiran)

K17, sorumuza tüm çocuklarının okuduğu şeklindeki cevabının sadece erkek çocukları kapsadığı gerçeği mülakatın ileriki sorularıyla anlaşılmıştır. Cinsiyet eşitliğinin sağlanamadığı ve bu nedenle eğitim önceliğinin erkeklere verildiği bu toplulukta kızların okumasının önüne geçilmiştir. Böylelikle kızlar K17'nin de belirttiği üzere kırık ağaç gibidirler. Eril otoritenin karar verici olduğu Koçerlerde kadınlar her ne kadar kız çocuklarının okumasını arzulasalar da gerçekte eğitim hakkı öncelikli olarak erkek çocuklarına verilmektedir.

K17'in eğitimle ilgili sorularımıza verdiği cevaplar esasen Koçer aşiretlerinin toplumsal cinsiyet kodları hakkında bilgi vermektedir. Bütün çocuklarını ama kızlarını okutmadığını ifade eden K17'ye göre çocuklar aslında erkek çocuklarından oluşmaktadır. Eğitimle ilgili soruya sadece erkek çocukları üzerinden cevap veren katılımcı, kız çocuklarını o an için yeryüzünden silmiştir, varlıklarını hiç etmiştir. Böylesi bir görmezden gelmenin bir kadın tarafından yapılmış olması Koçer aşiretlerindeki toplumsal tahakküm düzeninin kadınlar tarafından nasıl içselleştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Kadın üzerindeki cinsiyetçi tahakkümü normalleştiren bu bakış Bourdieu'nun deyiimiyle bu doxa, mevcut tahakküm ve eşitsizlik ilişkilerini, üstelik kurbanlar tarafından, yeniden üretmektedir. K17, eril tahakkümün katılımcı bir faili olarak mevcut habitusa dahil olmakta ve doxa'yı beslemektedir. Böylece (K17'nin deyiimiyle) kırık bir ağaç gibi olan kız çocuklarının sağlam bir ağaç olma ihtimalini de okula göndermeyerek ellerinden alan sistemin bir parçası olmaktadır.

KEFEK'in (2011: 10) raporuna göre kadın okur-yazarlığının düşüklüğünün temel nedenleri arasında; erken yaşta evlilik, kız çocuklarının okumasının önemsenmemesi/okumanın bir getirisinin olduğuna inanılmaması, olumsuz geleneksel değer yargıları, ailede kız çocuklarına anneye yardımcı gözü ile bakılması ve bu çocukların 10–11 yaşlarından sonra okuldan alınması, kız çocuklarının erken biyolojik gelişimleri yer almaktadır. Ayrıca yerleşim yerinin dağlık coğrafyası, dağınık ve küçük yerleşim birimlerinin çokluğu kız/erkek çocuklarının eğitim hizmetlerine erişimini engellemekte, bu dağınık ve küçük yerleşim birimlerinde

yaşayanlar, ulaşılabilir mesafede ise en yakın merkezdeki okuldan yararlanmakta ya da okul dışı kalmaktadır. Kadının eğitim açısından yetersiz olması kamusal hayata katılımını engellemekte ve kamu hizmetlerine ulaşmasında sorunlar yaratmaktadır. Ayrıca, kadının eğitim düzeyinin düşüklüğü genel olarak toplumun eğitim ve sağlık standartlarının iyileştirilmesindeki genel çalışmaların performansını da olumsuz etkilemektedir.

Dünyada ve ülkemizde kız çocuklarına yönelik ayrımcılığın uygulandığı alanlardan biri de eğitim alanıdır. EFA 2012 Küresel İzleme Raporu'na göre dünya üzerinde 68 ülkede ilköğretimde cinsiyet eşitliği endeksine ulaşamamıştır. Bu ülkelerin 60 tanesinde kız çocukları dezavantajlıdır. Ortaöğretim düzeyinde ise, 97 ülke cinsiyet eşitliği endeksine ulaşamamıştır. Bu ülkelerin 43 tanesinde kız çocukları dezavantajlıdır. Pek çok Arap, güney ve batı Asya ve Afrika ülkesinde cinsiyet eşitsizliği kız çocuklarında görülürken, Latin Amerika ve Karayipler, Doğu Asya ve Pasifik bölgelerindeki ülkelerde erkekler dezavantajlı gruptadır (2012: 106)

TÜİK 2015 yılı verilerine göre Türkiye nüfusunun (78 milyon 741 bin 53 kişi) %16,4'ünü (12 milyon 899 bin 667 kişi) 15-24 yaş grubundaki genç nüfus oluşturmaktadır. Bu nüfusun, %51,2'sini genç erkek nüfus, %48,8'ini ise genç kadın nüfustur. Genç nüfus oranının en yüksek olduğu il %26,6 ile Hakkari, %24,2 ile Şırnak ve %23 ile Siirt'tir. Türkiye'deki genç nüfusun okuryazar olma durumu ise şöyledir: 6 yaş üzeri okur- yazar olmayanların en düşük olduğu il Antalya'dır. En yüksel olduğu iller ise Şanlıurfa (%10), Mardin (%9, 9) ve Siirt (%9, 3)'tir. EFA'nın raporunda da Türkiye ile ilgili veriler kız çocukları için karamsar bir tablo çizmektedir. Buna göre, Türkiye'de kırsal kesimlerde cinsiyet ayrımı oldukça fazladır. Raporda genç kadınların %65'i erkeklerin %36'sı orta öğretimin ilk yıllarını tamamlayamamaktadır. Bu bakımdan kırsal kesimlerde yaşayan genç kadınlar genç erkeklerle karşılaştırıldığında kadınların daha dezavantajlı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'de 2005-2010 yılları arasında toplam okuryazarlık oranı %98'dir. Aynı yıllar arasında okuryazar olmayanların sayısı 282.000 olarak ifade edilmiştir. Bu sayının %77'sini kadınlar oluşturmaktadır (2012: 321). KEFEK'in 2011 yılı raporuna göre yıllar içinde okuryazarlık oranı sürekli artmasına rağmen henüz hedeflenen noktaya ulaşamamıştır. Okuma yazma bilmeme her iki cinsiyet içinde

gençlerden yaşlılara, kentsel nüfustan kırsal nüfusa ve batıdan doğuya gidildikçe artmaktadır. Ancak bu değişkenler kadınları erkeklerden daha fazla etkilemektedir.

Örnek 4: “Erkek yoksa kadın ölüdür.”

- **Hangi kadın daha kıymetlidir?**

Valla Koçerlikte hiçbir kadın da kıymetli değildir. Kim diyorsa ben kıymetliyim yalan söylemiştir. Biliyor musun, bizim kadınların hiçbir söz ellerinde yok, onlar kendi sahipleri değil. Erkekler kendilerine sahip. Öyle doğru değil. Kadın kendinin sahibi olmalı. Mesela erkek yoksa kadın ölüdür. Ben isterdim kadın da bir erkek olsun. Mesela kadın okumuş olsa erkek yanında olmasa da kendi ayakları üzerinde durabilir, bir gelecek düşünebilir. Hani sen dedin ya ne düşünüyorsun diye. Ben aklıma getirmeye çalışıyorum mesela hiçbir şey bilmiyorum, mesela gözümün önüne bir şey getiremiyorum. Okusaydım bilirdim, düşünürdüm. Ben okumamışım, okumadığımdan dolayı eksik görüyorum kendimi. Mesela ben okusaydım bırakmazdım bu kadar bu kadınlara hakaret edilsin. Karşı dururdum, izin vermezdim. Mesela kadın diyor ‘Ben hastayım, edemiyorum’. Kimse onu dinlemiyor, erkekler ilgilenmiyorlar. Edemiyor kendisi de gitsin doktora, mesela gitsin bir hastaneye kadar. Ben okusaydım izin vermezdim, bırakmazdım. Kesin bir şey yapardım, yerimde durmazdım.

- **Kadınlar eğitim almadıkları için başka hangi sıkıntılar yaşıyorlar?**

Gördüğüm şeyleri söyleyecem, görmediğim şeyleri bilmiyorum zaten. Annemin dediği şeyleri ben bilmiyorum, aklıma gelmiyor. Kadın hem dışardaki işleri yapıyor, çocuklarına bakıyor, hem de evlerine bakıyor. Koçer kızları hiç kendileriyle ilgilenmiyorlar. Onlar da evin işine bakıyorlar. Hayvanların içine gitmiyorlar yani gece çöle gitmiyorlar ama onları otlatıyorlar, annelerine yardım ediyorlar, ev işlerini yapıyorlar. Yani sen fikrimi sorarsan istemezdim böyle olmasını. Yani onlar da insan yerine konulsalardı, onlar da okusaydı, onlar da kendini ifade edebilselerdi, onların da elinde bir şeyler olsaydı, onlar da bilselerdi ne yapıyorlar, okusalardı, kocalarının eline bakmasalardı, onların da elinde bir şeyler olsaydı, bir işleri olsaydı. Sadece kocaları onları bir yere götürmeseydi yani ben nasıl söyleyeyim hastalansalar kocaları onları doktora götürmese edemiyorlar doktora gitsinler. Mesela edemiyorlar kendilerini ifade etsinler okumadıkları için. Cahil kalmışlar. Mesela ben kendimden bahsedeyim. Okumamışım, ben çok isterdim okumayı. Hala da söylüyorum anneme babama ‘Hakkımı helal etmiyorum’. Gerek okuyaydık. Ben okusaydım mutlaka mutlaka ben bir şeyler yapardım. Beni yani zor durumda olan insanlara yardım da ederdim, yani destek verirdim. Annemin yaşamı benim üzerimde sürekli baskı yapıyor. Çok zulüm görmüş, üzülüyorum. Düşünüyorum bazen ‘Neden böyle?’. Mesela hakaret edilmiş ona (annesinden bahsediyor) kendini ifade edememiş, zulüm altındaymış. Kızları var diye hakaret edilmiş kendisine. Kız erkek ayrımı yapılmamalıydı. Her evde her yerde hem kızlar hem erkekler okutulmalıydı. Okusaydılar iyi olurdu. Okusaydılar her işin sahibi olurlardı. Her şey onlarda olurdu, okusaydılar yani akıllı olmadıklarından değil. Okumamışlar cahil kalmışlar. Çok akıllıdırlar çok biliyorlar. Akıllıdırlar ama okumamışlar. Doktora kadar da gidiyorlar, edemiyorlar doktora dertlerini söylesinler. Kendilerini ifade edemiyorlar yani doktora diyemiyorlar ‘Ben böyleyim’. Dilleri de değil anlamıyorlar.

(K3, 23, Bekar, Mamedyan)

K3'ün ifadeleri pek çok açıdan değerlendirilmesi gereken bir beyandır. Fakat biz burada sadece eğitim boyutuyla değerlendireceğiz. Aşiretlerinde hangi kadının daha değerli olduğunu öğrenmek amacıyla sorduğumuz soruya oldukça kapsamlı bir cevap veren K3, eğitim eksikliğini Koçer kadınlarının yaşadıkları sorunların temel nedeni olarak görmektedir. Özellikle annesinin ve çevresindeki diğer kadınların yaşadıkları sıkıntıları eğitim eksikliğine bağlayan K3, aynı şekilde sorunun çözümünde de eğitimin önemini vurgulamaktadır.

K3'e göre Koçer kadınlarının hiçbir kıymeti yoktur. Bunun tersini iddia eden yalan söylemektedir. Kadınlar söz hakkına sahip olmadıkları için onlar adına söze sahip olan erkeklerdir. Bu şekilde kadına sahip olan da erkektir, kadın kendine sahip değildir. Burada K3 bir kimlik krizinin olduğuna işaret etmektedir. Kadın varlığının erkek olmadığında yok olduğunu "*Erkek yoksa kadın ölüdür.*" şeklinde ifade etmektedir. Bunun doğru olmadığına şiddetli bir itiraz getiren K3, kadının kendi sahibi olması gerektiğini yani kendi kimliğini bulmasının çok önemli olduğuna dikkati çeker. "*Ben isterdim kadın da bir erkek olsun.*" ifadeleriyle kadın kimliğini kazandığında ki ona göre bu ancak eğitimle mümkündür, bir erkek olacaktır. Kadını eksik yapan, erkekten aşağı yapan, kadını ölü bir vücut yapan eğitim eksikliğidir. Eğer eğitim verilirse kadın, gerçek kimliğini bulacaktır. Gerçek kimliğini bulduğu anda erkeğe ihtiyacı olmayan kadın, kendi ayakları üzerinde durabilir. Bundan daha da önemlisi bir gelecek tasavvuruna sahip olur. K3 için geleceğe dair bir şeyler hayal edebilmek için düşünmek gerekmektedir. Okumayan düşünemez ve dolayısıyla bir gelecek tasavvuru da olamaz. Ayrıca erkeğe bağlı olan kadın, ihtiyaçlarını da giderememektedir. Kadının erkek olmadığı zaman doktora gidip kendini ifade etmekten aciz olması, K3'ü çok derinden etkilemektedir. Kadınların, kendileriyle ilgilenmeyen erkeklere muhtaç olmuş olmalarına çok üzülen görüşülen eğer okumuş olsaydı bu kadınlara kesinlikle yardım edeceğini ve kadınları bu şekilde hırpalayan erkeklere karşı duracağını belirtmektedir. Eğitim hakkından hem erkeklerin hem kadınların yararlanması gerektiğini ve bunun kesinlikle yapılması gerektiğine işaret ederek demokratik bir tavır sergileyen K3, kendisini okutmayan ailesine hakkını helal etmeyeceğini söylemektedir.

EFA'nın raporunda dezavantajlı grup olarak değerlendirilen kırsal bölge kadınlarıyla Koçer kadınları kıyaslandığında Koçer kadınlarının kırsal bölge

kadınlarına göre daha dezavantajlı bir grup olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca görüşülenlerin ifadelerinden okula gönderme konusunda erkeklerin öncelikli olduğu görülmektedir. Koçer kadınlarının maruz kaldığı eğitimdeki cinsiyet eşitsizliği, yaşadıkları pek çok problemin ana unsurunu oluşturmakta ve kadının sosyal konumunu da aşağı çekmekte ve erkeğe bağımlı kılmaktadır.

Bölge kadını açısından değerlendirildiğinde Koçer kadını düşük sosyal konuma sahiptir. Fakat kendi içinde eğitim durumu oldukça homojen bir yapı arz etmektedir. Genelinin okur- yazar olmadığı katılımcı Koçer kadınları özelinde değerlendirildiğinde eğitim durumunun, kendi topluluklarında sosyal konumu belirleyici bir parametre olmadığı görülmektedir. Bu özel toplulukta eğitim sahibi olmak pratikte hayatlarını kolaylaştırmadığı için özel alanlarında bir önem arz etmemektedir. Fakat kadınların kamusal alanda büyük zorluk yaşamalarına neden olmaktadır. Eğitim durumunu bu nedenle özel alan ve kamusal alan bağlamında ele almak daha doğru değerlendirmemizi sağlayacaktır. Ayrıca eğitilmiş olmaktan ziyade Türkçe biliyor olmak daha ön plandadır. K3 de Türkçe yani dil bilmeyen kadınların doktora gittiklerinde kendilerini ifade edemedikleri için Türkçe bilen erkeğe muhtaç olduklarını söyleyerek aslında dil biliyor olmanın önemli olduğunu söylemektedir. Wedel'e (2013: 162) göre Türkçeyi konuşabilmekteki cinsiyetler arası fark temelde 'eril kamusal alan' ve 'dişil gizlilik' ayrımında kaynaklanmaktadır ve bu durum, kadınların Türkçe bilmeyi gerektiren alanlara giremeyişiyle döngüsel olarak pekişmektedir. Kendi aralarında anadilleri olan Kürtçeyi konuşan bu kadınlar kamusal alana çıktıkları vakit ciddi bir iletişim sıkıntısı yaşamaktadırlar. Fakat yine ana dili Kürtçe olan erkekler kadınlara nazaran daha çok kamusal alana (eğitimde ön planda olmaları, askerlik ve alışveriş yapmaları) çıktıkları için ikinci bir dil olarak Türkçeyi öğrenmektedirler. Kamusal alana çok nadir çıkan kadınlar Türkçeyi öğrenememekte ve dolayısıyla bu dili bilen erkeğe mahkûm kalmaktadırlar.

K3'ün eğitimdeki cinsiyet eşitsizliği ve dahası kadın ve erkeğe dair fikirleri aslında Koçer aşiretlerindeki kadının konumunun ne olduğuna dair bizlere ışık tutmaktadır. K3'ün bakışıyla değerlendirecek olursak kadın, erkeğe ölümüne muhtaçtır. Erkek kadının sahibi olduğu için kadın erkekten bağımsız hiçbir şeyi yapamaz. Bu nedenle de hayatta bir anlam ifade etmez. Ancak bir erkek olursa bir anlamı olur. İnsan türünün iki cinsini oluşturan kadın ve erkek, Koçerlerde tek cinse

indirgenmiştir: Erkek. Kadın ise sadece bir varlıktır. Erkeklerin ve daha genel bir ifadeyle eril tahakkümün yapıp etmeleriyle şekillenen bir varlıktır. O kadar görmezden gelinmiştir ki, ölüyle eşdeğer olmuştur. K3 yukardaki söylemleriyle içinde bulunduğu topluluğun habitusunu tartışmaya açmakta ve Bourdieu'un bahsettiği alana ait olma duygusu veren ve alanın işleyiş tarzını doğal gösteren ön kabulleri yani doxayı parmağıyla göstermekte ve 'Bu yanlıştır' demektedir. Bu söylemiyle verili toplumsal tahakküm düzenini, failerin pratik duyuları ve bedenleri için normalleştiren, meşrulaştıran ve doğalmış gibi gösteren doxa'yı yerle yeksan etmektedir. Fakat maalesef K3'ün düşüncelerinin toplumsal bir karşılığı yoktur.

3.1.4. Kadınların Mensup Olduğu Aşiret

Siirt ilinde Koçer aşiretleri arasında en kalabalık nüfusu olan Dudiran aşiretidir. Onu takiben ise Mamedyan aşireti gelmektedir.²² Tablo 4'te kadınların mensup oldukları aşiretlerin dağılımı yer almaktadır. Bu dağılıma göre görüşülenlerin mensup oldukları aşiretler, Siirt'teki (günümüzde) mevcut aşiretlerin yoğunluğuyla paralel ve genel bir dağılım göstermektedir. En fazla mensubu bulunan Dudiran aşireti 18 kişiyle ilk sırada; Mamedyan aşireti 14 kişiyle ikinci sırada gelmektedir. Garisiyan aşireti ve Koçer olup olmadıkları konusunda ihtilaf bulunan Hz. Fakirullah aşireti 7 kişiyle üçüncü sırada gelmektedir. Diğer grubunda bulunan üç kişiden K33, Irak kökenli Kürt'tür. İkinci kişi (K35) Muşlu ve diğer görüşülen (K62) ise, Bitlislidir. Üç görüşülen de Koçer aşiretine mensup değildir.

Tablo 4: Aşiretlere göre dağılım

Aşiretler	Sayı
Dudiran	18
Mamedyan	14
Garisiyan	7
Hız.Fakirullah	7
Slokhan	4
Keşkolyan	3
Soran	3

²² Dudiran aşireti ağası Mirza Tetik'e göre Siirt'te diğer aşiretlere nazaran Dudiran ve Mamedyan aşiretine mensup kişi sayısı daha fazladır. Botî'ye göre en fazla bavıki olan aşiretler de Dudiran ve Mamedyan aşiretidir. Bkz: BOTÎ, Evdila (2011). Ferhenga Sêrtê. Siirt Belediyesi Tanıtım Kitapçığı.

Sturkiyan	1
Diğer	3
Toplam	63

Görüşülenlerin hangi aşirete mensup olduğunu tespit etmek için onlara iki farklı soru sorulmuştur. Şöyle ki görüşülenlere ‘Hangi aşirettensiniz?’ sorusunu sorduğumuzda bize bir aşiret ismi vermişlerdir. Fakat bize söyledikleri aşiret kendilerinin değil eşlerinin aşiretidir. Görüşülenlerin aşiretlerinin ne olduğunu kesin olarak ‘Eşinizle yakınlık düzeyiniz nedir?/ Eşinizle akraba mısınız?’ sorusuna verdikleri cevapla netleşmiştir. İkinci soru anlaşıldığı üzere aşireti öğrenmek için değil, eşleriyle yakınlık düzeylerini ölçmek için sorulmuştur. Kocasıyla akraba olmayan görüşülenlerin, ilk soruya verdikleri cevapla ikici soruya verdikleri cevabın çelişmesi sonucu bu durum ortaya çıkmıştır. Örneğin yukardaki üç görüşülenin Koçer olmadıkları, ‘Eşinizle yakınlık düzeyiniz nedir?’ sorusuna verdikleri cevap neticesinde ortaya çıkmıştır. Koçer olmadıklarını fakat evlendikten sonra kocasının aşiretini aldıklarını ifade etmişlerdir. Resmi nikâhta kadının erkeğin soy ismini alarak erkeğin kütüğüne geçmesinin bir benzeri olarak değerlendirebileceğimiz bu durum görüşülenlerden akraba olmayanların verdikleri cevaplar neticesinde anlaşılmıştır.

Yalçın- Heckmann’a (2002: 282) göre Kürt aşiret sisteminde hem kadınlar hem erkekler aşiret mensubiyetlerini babasoylu taraftan kazanırlar ve sürdürürler. Kadınlar evlendikten sonra sülalelerini değiştirmiş olmadıkları için kardeşler arası bağ evlenseler dahi sürmektedir. Mısır bedevileri üzerine antropolojik bir çalışma yapan Abu- Lughod’a (2004: 70) göre bedevi kadınlar kimliklerini babalarından almaktadırlar. Evlendikten sonra dahi kendi akrabalarıyla bağlarını hem duygusal hem de stratejik nedenlerle korurlar ve kendi ailesindeki erkek akrabalarına ahlaki, yasal ve mali açıdan bağlılıklarını sürdürürler. Böylece evlilik haklarını güvence altına almaktadırlar. Çünkü onlara göre ailesiyle bağlarını koparmış bir kadın hem kocasının hem toplumun suiistimaline açıktır. Koçer aşiretlerinde bunun tam zıddı bir durum söz konusudur. Başka aşiretten biriyle evlenen Koçer kadını, kendini artık o aşirettenmiş gibi tanımlar. Görüşülenlerin ifadeleri de bu doğrultudadır. Bu durumun kadının ailesiyle olan bağına bir etkisi yoktur. Fakat kadının evlendikten sonra gittiği haneye olan bağını kuvvetlendirici bir etkisi vardır. Boşanma hadisesinin kabul edilmediği bu toplulukta kadın, kocasının aşiretine dahil olması bir

bakıma geriye dönüşünü (kendi ailesine) imkânsız hale getirmektedir. Çünkü kadın evlenerek kocasına ve onun aşiretine ait olmaktadır. Bu durum kadının kocasına olan bağımlılığını da artırmaktadır.

“Akraba değiliz. Ben bu kapıya geldim diye Dudiranım.” (K40, 35, Evli, Slokhan)

“Akraba değiliz. Ben Mamediyim kocam Dudiri. Evlendim diye ben de Dudiriyim.”

(K48, 45, Kocası ölmüş, Mamedyan)

Delaney’e (2009: 181) göre sülalede hem erkekler hem de kadınlar vardır fakat soy, erkekler aracılığıyla devam eder. Kadınlar, bir ağacın öldüklerinde yok olan yaprakları gibidirler; evin sonu, yolun son durağıdır. Ne soy ne de sülale onlar aracılığı ile devam eder. Benzer durum Koçer aşiretlerinde de gözlenmektedir. K40 ve K48, hangi aşiretten oldukları sorusuna eşlerinin aşiretini cevap olarak vermişlerdir. İkinci soruyla gerçek aşiretleri öğrenilebilmiştir. Bu durum kadınların erkeği ve onun soyunu ne kadar çok kanıksadıklarını göstermektedir. Görüşülenlerin cevapları Koçer aşiretlerindeki soy bağının anasoylu değil de babasoylu olduğunu göstermektedir. Soy bağının kurulmasında baba soyunun tercih edilmiş olması ataerkil bir topluluk olduklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kadının evlenmesiyle beraber hangi aileden sayılacağına dair farklı görüşler ileri sürülmektedir. Erkeğin soyunun ne olacağına dair ortada zaten bir merak yoktur. Esas sorun kadın evlense de kime ait olduğuyla ilgilidir. Casson ve Özertuğ’a (1974) göre ‘kadın babasının sülalesini bırakıp bütün hayatını çok uzaklarda bir yerde sürdürse bile, her zaman kocasının değil, babasının sülalesinden sayılır; Stirling’e (1965) göre ise ‘soy erkeklerin meselesidir. Kadınlar, aile içinden birisiyle evlenmedilerse en az iki soya mensupturlar’ (Akt: Delaney, 2009:182). Evlenen kadının babasının sülalesinden sayılamayacağı (en azından başlık vb. geleneksel uygulamaların olduğu toplumlarda) ortadadır. Evlenerek kocasının sülalesine dahil edilse bile kocasıyla eşit şekilde sülaleden sayılmamaktadır.

Delaney’e (2009:183) göre kadın tarafından soyun devamını anlatan bir terim ya da kavram yoktur. Kadınlar soylarının izlerini sürerler ve bu iz erkek tarafına aittir. Batı’daki pratikte de bu böyledir, kadın babasının soyadını alır; kuramsal olarak anne tarafından soyun izini sürmek mümkündür ama burada da hem kadının kızlık soyadı babasıninkidir hem de zamanla bu isimler unutulmaktadır.

Kadına yönelik algının çok sahiplenici olduğu topluluklarda kadının evlenince hangi soya ait olduğu bellidir. Bu konuda bir kafa karışıklığı yoktur. Kendisini zaten kocasına ait gören kadınların, evlendikten sonraki sülalesi bellidir (kocasının soyuna). Koçer topluluklarında da durum böyledir. Kadın kocasının aşiretine girerek oraya dahil olur ve kendi aşiretini hafızasında saklı tutsa da artık kocasının aşiretine ait olduğunu bilir. Bu yüzden ‘Hangi aşirete mensupsunuz?’ sorusuna kocalarının aşiretini söyleyerek cevap vermektedirler. Bu durumu miras hukukuyla ilişkilendirmekte de fayda vardır. Kızların mirastan pay almaları söz konusu değildir. Babasının mirasından pay alamayan kadın, kocasının mirasını alma hakkı vardır. Bunun şartı da çocuklarının özellikle erkek çocuklarının olmasıdır. Çocukları olan kadın, kocasının tüm mirasına da sahiptir. Kocasını öldüğü vakit eğer çocukları varsa baba evine dönmeyerek çocuklarına bakar ve onlar büyüyene kadar mirasa sahip çıkar. Dolayısıyla babayerlilik erkek olmadan da devam eder ve kadının çocuklarıyla beraber kocasının ailesiyle kalması bir bakıma onun soyunu temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat hemen belirtmek gerekir ki bu temsil gücünü de çocuklarından özellikle de erkek çocuklarından almaktadır. Çizdiğimiz bu portrede kadının akışkan konumu, esasen onun ‘emanet olma’ durumundan kaynaklanmaktadır. Buna göre kadın Allah’tan babaya, babadan kocaya ve kocadan oğula emanet edilmektedir. Eril bir otoriteye emanet edilen kadınlar aslında hayatlarını da bir emanet gibi yaşamaktadırlar. Çünkü ‘emanet olma’ durumu, kadının ‘sahip olma’ hakkını ortadan kaldırır. Kendi hayatı da dahil olmak üzere herhangi bir şeye sahip olamayan kadınlar, yazgılarında karşılarına çıkan erkeğin inisiyatifine kalan bir hayat sürmek zorundadırlar. Evlenerek kocasının soyuna dahil olan kadın, babasından kocasına emanet edilerek ölene kadar kocasının sorumluluğunda bir hayat yaşar. Bu nedenle de Koçer kadının soyu, (kendi ifadelerinde olduğu gibi) kocasının soyudur, diyebiliriz.

3.1.5. Kadının Ailedeki Durumu

3.1.5.1. Kadının Evlilik Durumu

Koçer kadının konumunun tespit edilebilmesi ve aşiret içerisindeki pozisyonunun belirlenebilmesi açısından görüşülenlerin evlilik durumu, oldukça

önemli bir kriterdir. Evlilik kadının sosyal rollerinde çeşitlilik sağlamakta bu da konumuna büyük ölçüde yansımaktadır. Çünkü kadın, evlilik durum kategorilerinden her biri için farklı pozisyon ve konuma sahip olabilmektedir.

Evlilik durum kategorilerini belirtilirken medeni durumdan ziyade ‘evlilik durumu’ terimi tercih edilmiştir. Çünkü medeni durum açısından evlilik, yasal bir zeminde gerçekleştirilen evlilikleri kapsamaktadır. Fakat çalışmamızın inceleme nesnesi olan Koçer aşiretleri, geleneksel kalıpları muhafaza ederek onların devamını sağlayan özel bir topluluktur. Bu bakımdan resmi nikâhı olmaksızın sadece dini nikâhla kendini evli olarak tanımlayan kadınların da değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu durum medeni durum yerine ‘evlilik durumu’ terimini kullanmamızı gerektirmiştir. Yani hiç evlenmemiş kategorisinin dışındaki tüm kategoriler için dini nikâhlı görüşülenler resmi nikâhı olsun veya olmasın, evli veya başından evlilik geçmiş olarak kabul edilmiştir.

Tablo 5: Evlilik Durumu

Evlilik Durumu	Sayı
Bekar	12
Evli	45
Kocası ölmüş	4
Nişanlı	1
Eşinden ayrı yaşıyor	1
Boşanmış	1
Toplam	63

Görüşülenlerin evlilik durumunun yer aldığı Tablo 5’e göre 45 kadın evli, 12’si bekâr, 4’ünün kocası ölmüştür. Görüşülenlerin önemli bir çoğunluğunun evli olması Koçer topluluklarında kızların küçük yaşlarda evlendirilmesine bağlı olarak düşünüldüğünde anlamlı gelmektedir. Görüşülenlerden sadece bir kişi boşanmıştır. Görüldüğü üzere sadece bir kişi boşanmıştır. Ataerkil yapının baskın olması, akraba evliliğinin yaygınlığı ve belki de en önemlisi erkeklerin boşanmak yerine, boşanacağı kadının üzerine kuma getirmeyi bir alternatif olarak görmeleri bu sonucun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ayrıca bu özel toplulukta erkeklerin eşlerini asla bırakmaması ve kadının her koşulda eşinin yanında kalması da boşanma oranını düşürdüğü düşünülmektedir.

“Yok, yok bizim aşiretimizde ayıptır boşanma. Valla kavga etseler de ne etseler de yine boşanmazlar. Mecburlar geçinmeye.” (K34, 40- 42, Evli, Keşkolyan)

“Yok yok boşanma yok ölene kadar. Böyle bir şey ailemizde olmadı.”

(K46, 47, Evli, Garisiyan)

“Şimdiye kadar hiç kimse boşanmadı. Boşanma ayıptır. Olsa da sorun çıkar, herkes müdahale eder. Aşirette büyük sorun olur.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

“Koçerler, dünya olsa karılarını bırakmazlar. İkincisini getirirler ama boşanma yapmazlar. O yoktur.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

“Bizim ailede boşanma yoktur. Ben hiç görmemişim.” (K63, 35, Evli, Hz. Fakirullah)

Yukarıdaki katılımcıların ifadeleri değerlendirildiğinde Koçer kadınlarında ‘boşanma hakkının düşünülmemesinde’ özellikle kadınların içinde bulundukları geleneksel ve ataerkil yapının etkisi oldukça fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Küçük yaşta evlendirilip tahakküm altına alınan kadınlar için boşanma alternatifi yoktur denilebilir.

“13’üme yeni girmiştim evlendim. Bir baktım geldiler dedi ki biz vermişiz hani çocukların arasında oynuyordum ben. Ben hani şoktaydım ben bir şey bilmiyordum, çocukların arasında işte babamın öyle söylediğini hatırlıyorum. Sonra İstanbul depremi oldu. İşte ben o zaman kaçtım. Çok eziyet gördüm. Geldiğimde amcalar beni kabul etmedi. Bizim ailede hatta aşirette tek boşanan benim.”(K51, 27, Boşanmış, Garisi)

Görüşülenler arasından sadece bir kişi boşanmıştır. Çocuk gelin olan K51, küçük yaşta evlendirildiği için hiçbir şekilde evlendirilmesine karşı koyamamış hatta evlendiğini dahi anlayamamıştır. Evliliğinin ilk aylarını şok içerisinde geçirdiğini ifade eden K51, yaşı biraz ilerleyince zaten zihinsel engelli olan kocasından kaçarak ayrılmış ve ailesinin yanına sığınmıştır.

Tablo 5’te yer alan bir kişinin eşinden ayrı yaşıyor olması ise farklı değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Zaten resmi nikâhı olmayan K13’ün aynı zamanda iki kuması bulunmaktadır. Büyük kumasının ölümüyle eşinden ayrı yaşamaya başlayan K13, resmîyette evli olmamasına rağmen dini nikâhı mevcut olup eşiyle farklı yerlerde ikamet etmektedir. Katılımcı oğullarının yanında kalarak göçebeliği devam ettirmektedir.

3.1.5.2. Medeni Durum

Erkek ve kadın tarafından gerçekleştirilen evlilik birliğinin yasal dayanağını oluşturan resmi nikâh, hukuk terminolojisinde evlilik akdi olarak tanımlanmaktadır (URL- 2). Ülkemizde 1926 tarihli Türk Medeni Kanunu evlenmek üzere niyetlerini açıklayan kadın ve erkeğin birleşmesine resmi olarak hukuki bir zemin

kazandırmıştır. Aile birliğini ve evliliği yasal anlamda güvenceye alan resmi nikâh, Türk Medeni Kanunu Aile Hukukunda nişanlılık ve evlilik durumunun yasal çerçevesi yer almaktadır (Madde118- 201). Medeni kanuna²³ göre evlenme akdinin evlendirme memurunun önünde ve şahitler huzurunda yapılması gerekmektedir. Ayrıca evlilik cüzdanının nikâh işleminin hemen ardından taraflara verilmesi gerekmektedir. Medeni kanunun bu ve benzeri kanunlarla aile kurumunu koruma altına almayı hedeflediği görülmektedir.

Ülkemizde resmi nikâhın yanı sıra, dini birtakım temelleri olan ve geleneksel bir hal almış dini nikâh uygulaması da bulunmaktadır. İmam nikâhı olarak isimlendirilen dini nikâh uygulamasının yaygınlık oranı, bölgelerin sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyine göre değişmektedir. Sosyo-ekonomik olarak gelişmiş bölgelerden orta derecede ve az gelişmiş bölgelere doğru gidildikçe imam nikâhı ile kurulmuş olan evliliklerin oranı artmaktadır (Serim, 1972: 91). Günümüzde hukuki açıdan ailenin kuruluş esaslarında önemli sayılabilecek değişimler meydana geldiği söylenebilir. Bu doğrultuda özellikle kırsal alanlarda dahi dini nikâh oranının düştüğü görülmektedir. Yasal evliliğin olmaması durumunda kadınların birçok hukuksal haktan mahrum kaldıkları göz önünde bulundurulduğunda bu durum oldukça önemli bir gelişme olarak yorumlanabilir (Gündüz& Hoşgör, 2010: 308).

Kanunun 108. maddesinde; “Evlenme reşit iki şahit huzurunda belediye dairesinde veya ihtiyar heyetinde, belediye başkanı veya başkanının evlenme işlerine memur tayin ettiği vekili veya muhtar tarafından alenen akdolunur...” hükmü yer almaktadır. Buna göre kanunun yetkili kıldığı bu şahıslar dışındaki kimseler tarafından kıyılan nikâh geçerli değildir. Aynı kanunun 110. maddesine göre de görevli evlendirme memuru merasimin sonunda derhal karı ve kocaya bir evlendirme cüzdanı verir. Evlenme cüzdanı ibraz edilmeden evlenmenin dini merasimi yapılamaz. Bu hükmün ihlali durumunda Ceza Kanunumuz cezai müeyyide getirmiştir. Türk Ceza Kanununun 237.maddesine göre; “Aralarında evlenme akdi olmaksızın evlenmenin dini merasimini yaptıran erkek ve kadınlar iki aydan altı aya kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Erkek evli olduğu takdirde verilecek ceza altı aydan üç seneye kadar hapistir. Erkeğin evli olduğunu bilen kadına da aynı ceza

²³ (Medeni Kanun, 108. Madde)

verilir. Bu dini merasimi yapanlara da bir aydan üç aya kadar hapis cezası verilir.” Hâlbuki dini merasimin resmi nikâhtan sonra yapılması hiçbir ceza gerektirmediği gibi serbesttir.

Her şeyden önce bir hak mevcut hukuk sistemi tarafından tanınıp, düzenlemeye tabi tutulunca güvenceye alınır. Dolayısıyla resmi nikâhsız kurulan evlilikler veya resmi nikâh öncesi yapılan dini nikâhlar toplumda ciddi problemlere yol açmakta ve tarafların haklarının savunulmasını engellemektedir. Zira kanunen yok sayılan bir evlenme akdine dayanılarak hak talep edilemez. Resmi nikâh olmaksızın gerçekleştirilen evliliklerden doğan sorunlar özellikle kadınların ve çocukların mağduriyetlerine ve istismarlarına yol açmaktadır. Kadın resmi nikâhı olmadığı için hiçbir hak iddia edememekte, bu tür bir evlilikten doğan çocuklar nesep ve miras problemiyle karşılaşmakta, nüfus cüzdanı bile alamamaktadırlar.

Yalçın- Heckmann’a (2002: 298) göre resmi nikah, evlenen kadının ve ailesinin itibarını ve toplumsal statüsünü belirten önemli bir göstergedir. Aşiret köylerinde resmi nikah, yalnızca okula ya da askere gitme yaşına geldiklerinde çocukların resmen kaydedilmesini sağlayan bir formalitedir. Gerek çokeşli evliliklerde gerek tekeşli evliliklerde, kadın ve ailesi için taşıdığı simgesel ve toplumsal değer çok düşüktür. Köylü kadınlara göre, evlilik cüzdanı ne çokeşliliğin önünde engeldir ne de kadınlara bir statü kazandırır.

TÜİK’in 2011 yılı verilerine göre Türkiye’de ilk evliliğinde hem resmi hem de dini nikâhla evlenenlerin oranı %93,7’dir. Sadece resmi nikâhla evlenenlerin oranı %3,3 ve sadece dini nikâhla evlenenlerin oranı %3’tür. Bölgelere göre nikâh türleri incelendiğinde, resmi nikâhı olmayıp sadece dini nikâhla evlenenlerin oranının en yüksek olduğu bölgenin Güneydoğu Anadolu Bölgesi (%8,6), en düşük olduğu bölgenin ise Batı Marmara Bölgesi (%0,9) olduğu görülmektedir. Bu oranın Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerimizde %18’lere kadar çıktığı tespit edilmiştir. Bu oran çok yüksek gibi görünmemekle birlikte sayısal olarak düşünüldüğünde yüz binlerce çiftin medeni nikâh yaptırmadıkları ve buna bağlı olarak da özellikle kadınlarımız ve çocuklarımızın resmi nikâhın getirdiği haklardan yararlanamayarak mağdur oldukları görülmektedir.

Evli olan 51 Koçer kadınlarının resmi nikâh durumları şöyledir. 43 kadının resmi nilahı bulunmaktadır. 7 Koçer kadının ise resmi nikâhı kendisinde değil

kumasındadır. Görüşülenlerden sadece bir kişinin resmi nikâhı yoktur. Bu sonuç Koçer aşiretlerinde resmi nikâha ilişkin pozitif bir algının olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Görüşülenlerden 7'sinin resmi nikâhı kumasında gözükmektedir. Resmi nikâha ilişkin pozitif algının varlığı çok eşliliğin olmasıyla farklı bir boyuta girmiştir. Buna göre çok eşlilik yani polijininin olduğu ailelerde resmi nikâhı olmayan kadın ve bazen de kadınların mağdur olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca kuması olmadığı halde resmi nikâhı olmayan tek görüşülenin dört yıllık evli olmasına rağmen henüz çocuğunun olmaması resmi nikâhın yapılmasına engelleyici bir faktör olarak değerlendirmek iddialı olsa da olası ilginin belirtilmesi gerekir.

“Var, ben geldikten çok sonra yaptı.” (K14, 65, Evli, Dudiran)

“Var var. Bir tek Allah biliyor onu da. Biz ne görmüşüz ne görmemişiz.”

(K16, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

“Resmi nikâhım var. Ama ne zaman yaptı ben bilmiyorum.” (K17, 60, Evli, Dudiran)

“Bilmiyorum ne zaman yaptı.” (K18, Kocası ölmüş, 80, Alıkan)

“Benim üç çocuğum oldu. Gitti hem benim hem çocukların kimliğini çıkardı. Benim de o zamana kadar yoktu.” (K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

“Kocam askere gitti geldi sonra yaptık. Yaşımız tutmuyordu.”

(K26, 37, Evli, Dudiran)

“2 tane çocuğum olduktan sonra resmi nikâh yapıldı.” (K45, 34, Evli, Dudiran)

Görüşülenlerin ‘Resmi nikâhınız var mı?’ sorusuna verdikleri cevaplara bakıldığında resmi nikâhın evlilik aşamasında yapılmadığı görülmektedir. Görüşülenlerin çoğunun resmi nikâhı evlendikten ve birkaç çocuğu olduktan sonra yapılmıştır. Resmi nikâhının ne zaman yapıldığından haberi olmayan ve evlilik cüzdanını hiç görmeyen görüşülenlerin var olduğu görülmektedir. Hatta bir görüşülenin (K25) kimliği bile resmi nikâh esnasında çıkarılmış ve böylece çocuklarının da kimliği çıkarılabilmektedir. Bu durum aslında resmi nikâhın yapılmasının kadınların çok dışında bir olay olduğunu göstermektedir. Ayrıca resmi nikâhın, yapılma amacının dışında bir şekilde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

“Altı çocuğum var diğer kadın üzerinedir. Bir tanesi bile adımın üzerinde değildir. Büyük kumam vefat edince kimliğim yoktu, gittik kimliğimi çıkarttım. Çocuklarım da benim değilmiş gibi gözükmüyor.” (K13, Bilmiyor, Dudiran)

“Bizim resmi nikâhımız da yoktur. Çocuklarım da benim adıma değil. Resmi nikâhım olsaydı yine konuşabilirdim ama işte ne yapayım.” (K39, 40, Evli, Keşkolyan)

Resmi nikâh, yasal olarak kadını güvenceye alma ve kadının haklarının devlet tarafından korunması anlamını taşımaktadır. Koçer aşiretlerinde ise çocukların kimliklerini çıkarmak ve hastalık halinde sağlık imkânlarından faydalanmak amacıyla yapıldığı düşünülmektedir. Kadını koruma altına almak gibi bir amaçla hareket edilmediği ortadadır. Bunun en önemli nedeni kadınların resmi nikâhın önemi hakkında bilgilerinin olmamasıdır. Görüşülenlerin cevaplarından ayrıca resmi nikâha ilgilerinin ne düzeyde olduğu görülmektedir.

Örnek 5: ‘O, ne zaman yaparsa.’

-Resmi nikâhınız var mı?

Yok. O (kocas), ne zaman yaparsa.

-Resmi nikâh yapmasını istedin mi?

Yok, ben istemedim. Ben doktora hiç gitmem gerekmedi, hastalanmıyorum o yüzden gerekmiyor.

-Resmi nikâhın ne olduğunu biliyor musun?

He. Bu saçma sorular, ben cevaplamak istemiyorum, ya!

-Resmi nikâh nedir?

Ben bilmiyorum.

-Annenin resmi nikâhı var mı?

He, annemin var.”

(K55, 20, Evli, Mamedyan)

Dört yıldır evli olduğu halde resmi nikâhı bulunmayan K55’in çocuğu bulunmamaktadır. K55’in resmi nikâhla ilgili sorulara verdiği cevaplar oldukça ilginçtir. Sorularımızı net bir şekilde anladığı belli olan K55, resmi nikâhın ne olduğunu bilmekte ve öneminin de farkındadır. Fakat resmi nikâhın olmamasının verdiği eksikle cevapları sertleşmekte ve sorularımızı cevaplamaya geçiştirme havasında devam etmektedir. Görüşülenin cevapları aslında resmi nikâhla ilgisinin ne düzeyde olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Resmi nikâhın yapılması erkeğin tasarrufunda olan bir olaydır. K55, resmi nikâhın gerçekleştirilmesini tamamen erkeğin isteğiyle bağdaştırmış ve ancak erkek isterse gerçekleştirilecek bir eylem olarak görmüştür. Dört yıllık evli olan K55’in çocuğunun olmaması bu durumla ilgisi olduğunu düşündürmektedir. (K55’in çocuk sahibi olmak ve kuma gelmesiyle alakalı sorduğumuz sorulara verdiği cevaplar, olası ilgiyi artırmaktadır.)

Sonuç olarak geleneksel bir yapı gösteren Koçerlerde öncelikli olan ve mutlaka yapılması gereken nikâh, imam nikâhıdır. Düğünden önce resmi nikâhın yapıldığı tek bir görüşülen bile yoktur. Oysa hepsinin dini nikâhı düğün öncesinde kıyılmıştır. Bu durum Koçerlerde dini hassasiyetin ve dini nikâha verilen önemin fazla olduğunu

göstermektedir. Resmi nikâh ileriki bir zamana ötelenirken dini hassasiyetlerden dolayı dini nikâh ötelenmemekte ve düğünden önce gerçekleştirilmektedir. Buna göre Koçerlerde evliliklerin meşruiyet kazanması için dini nikâhın ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Resmi nikâhın geciktirilmesindeki en önemli etken erken evliliklerdir. Evlenme yaşına gelmeden evlendirilen kadın (büyük çoğunluğu) ve erkekler, evlilik yaşına geldikten çok sonra üstelik bu arada doğan çocuklarının kimlikleriyle beraber resmi nikâhlarını yapmaktadırlar.

3.1.5.3. Çocuk Sayısına İlişkin Bilgiler

Ülkemizde özellikle kırsal kesimde geniş aile tipi yaygınlık göstermektedir. Koçer aşiretlerinde de geleneklerin ağır bastığı geniş aile tipi yaygındır. Erkeklerin egemen olduğu bu aile ortamında üretim ve tüketim faaliyetleri hep birlikte yapılır. Bu nedenle de insan gücü oldukça önemlidir. Bu durum çok çocuklu ailelerin sayısının artmasına neden olmaktadır. Tablo 6'dan da görüleceği üzere görüşülenlerin genelinin 5'ten fazla çocuğu bulunmaktadır. Koçer aşiretleri gibi geleneksel yapının hüküm sürdüğü topluluklarda doğum kontrol yöntemlerinin kullanılması hoş karşılanmamakta ve günah olduğu düşünülmektedir. Bu durumda görüleceği üzere çocuk sayısının fazla olmasını büyük ölçüde etkilemektedir. Görüşülenlerin doğum kontrol yöntemlerini kullanmamalarıyla birlikte doğurganlıkları devam ettiği müddetçe çocuk sayısının artacağı öngörülmektedir.

Tablo 6: Çocuk Sahibi Olma Durumu

Çocuk sahibi olma durumu	Sayı
Çocuğum yok	2
1-5	9
6-10	22
11- 15	17
Toplam	51

3.1.6. İnanç ve Mezhep Durumu

Din, inanç ve bunların yorumlanması çoğu zaman bireylerin tutum ve davranışları üzerinde etkili olmaktadır. Koçer kadınlarının pek çok davranışının şekillenmesinde din faktörü oldukça etkili olmuştur. Sünni tarikattan olan şeyhlerin

etkisi Kürtler üzerinde oldukça fazladır. Tarihsel açıdan bakıldığında Kürtlerin büyük çoğunluğu şafidir (Bruinessen, 2011b: 11; 2010: 17; Kreyenbroek, 2003: 143; Minorsky, 1992: 75).

Mezheplerini öğrenmek için görüşülenlere yönelttiğimiz ‘Mezhebiniz nedir’ sorusu ilk etapta görüşülenler tarafından anlaşılmamıştır. Mezhep kelimesini anlamayan görüşülenlere ‘Şafi misiniz, Hanefi misiniz?’ sorusu sorulmuş ve böylelikle cevap alınabilmiştir. Bazı görüşülenler Hanefi mezhebini de bilmediklerini ifade etmişlerdir. Bu durumda da elleri kanayınca abdestlerinin bozulup bozulmadığı sorusuna verdikleri cevapla hangi mezhebe²⁴ mensup oldukları öğrenilmeye çalışılmıştır.

‘Ben sen ne diyorsun anlamıyorum, bu ne diyor(yanındakilere soruyor)?’
(K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)

‘Valla ben Hanefiyi bilmiyorum, hiç duymadım. O nedir?’ (K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

Görüşülenlerin cevaplarından dini terimlere yabancı oldukları görülmektedir. Şafi mezhebine mensup olan görüşülenlerin tamamı namaz kıldıklarını ve oruç tuttıklarını beyan etmişlerdir. Koçer kadınlarının dinin eylemsel boyutuna dair bir pratik geliştirirken teorik olarak çok fazla bilgiye sahip olmadıkları görülmektedir.

3.1.7. Kadınların Miras Hakkı

Ülkemizde teorik olarak anayasal hükümlerle güvence altına alınan kadınlarla erkeklerin miras ve mülkiyet hakkı, pratikte yani gündelik hayatta farklı uygulanmaktadır. Bu durum yasaya karşı yasal olmayan meşrulaştırma gerekçeleriyle kadınların erkeklerle eşit miras ve mülkiyet hakkına sahip olmalarını engelleyen eşitsiz uygulamaların varlığına işaret etmektedir (Gürdal& Odabaş, 2014: 38).

²⁴ Hanefi mezhebine göre elin kanamasıyla abdest bozulurken Şafi ve Maliki mezhebine göre abdest bozulmaz. Bkz. Karaman, Hayrettin& Bardakoğlu Ali& Apaydın Yunus A. (1998). İlmihal: İman ve İbadetler. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Syf: 199.

İlkkaracan ve İlkkaracan'ın Ümraniye ve Doğu Anadolu'daki kadınların konuma yönelik olarak yaptıkları karşılaştırmalı çalışma, kız ve erkek çocukların miras hakkının neye göre düzenlendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Çalışmaya göre Doğu Anadolu'daki kadınların %78.7'si 'törelere göre kızların mirastan hiçbir pay alamayacağını' ifade etmektedirler (1998: 77).

Gürdal ve Odabaş'a göre erkeklerle eşit miras hakkına sahip olsa da pratikte kadınlar bu haktan yararlanamamaktadırlar. Çünkü miras, kadınlara karşı ataerkil söylemin oluşturulduğu ve söz konusu söylemin dini emir ve pratiklerle şekillendirildiği belli başlı konulardan birisidir. Erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla miktarda miras almalarının meşrulaştırıcı zemini olarak din referans alınmıştır. Dini referanslar miras konusunda kadınların erkeklere göre ikincil statülerini pekiştiren bir araca dönüşmüştür. Ayrıca kadınların erkeklerle eşit olmadığı temeli üzerine kurulan ve kadınları erkeklere göre ikincil statüde tanımlayan ve sosyal konumlarını belirleyen ataerkil düşünce kadınların kamusal hayattaki görünürlüklerinin, erkeklerle eşit haklara sahip yurttaşlar biçiminde kabul edilmelerinin önündeki ana engeli oluşturmaktadır. Kadınların evlenerek başka bir aileye gitmeleri, erkek kardeşler ve babalar tarafından kadınlara az pay verilmesinin bir diğer meşru gerekçesidir. Evlilik, erkeklerin adaletli bölüşümü gerçekleştirmemelerini meşrulaştıran bir kurum olarak kabul edilmektedir (2014: 41-44).

“Kızlara bir şey vermiyorlar, diyorlar kocası baksın.” (K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

“Yok, bizim âdetimizde kızlara mal düşmüyor. Ama gittiği evde çok yokluk çekerse babası yardım eder. Kıyafet alır kızına onun çocuklarına öyle yani. Ama hayvan vermezler, onlar oğlanlarıdır.” (K21, 70, Evli, Garisi)

“Erkekler diyorlar ki, kızlar evlenip gidecek erkek bize kalacak.” (K33, 50, Evli, Iraklı)

İlkkaracan'ın yaptığı çalışmaya benzer bir tablo Koçer kadınlarında da görülmektedir. Görüşme yaptığımız kadınlar, Koçerlerde kadınların babalarının mallarından miras almadıklarını belirtmişlerdir. K21, Koçer geleneklerinde kadının miras almadığını fakat çok muhtaç durumdaysa ailenin kızlarına yardımcı olduklarını ifade etmektedir. Kızlarını evlendiren aileler için kızlarına karşı sorumlulukları da bitmektedir. Artık kızlarının sorumluluğu kocasındadır. O sebeple kızlarına bir şey vermelerine de gerek yoktur.

Tillion'a (2005: 54- 55) göre kadınların mirastan pay almasıyla yerleşik aşiretlerin dağılması arasında doğrudan bir ilişki vardır. Kadının mirastan pay alması ile aşiretin dağılma riski artar. Mağrip'te kadınlar mirastan yoksun bırakılarak aşiretlerin dağılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Koçer aşiretlerinde de kızlara miras hakkı verilmemektedir. K33'ün ifadeleri de bunu kanıtlar niteliktedir. Görüşülene göre kadınların mirastan mahrum bırakılma nedeni özellikle kızın evlenip gitmesi ama erkeğin hanede kalıcı olmasıdır. Çünkü erkek evlendiğinde haneden ayrılmamakta aksine haneye yeni birini getirmektedir. Erkek çocuğun evlenmesiyle soyun devamını garantiye alan erkek, oğlunu mirasın tek sahibi yaparak ödüllendirmektedir. Soyunun kuvvetlenmesi için de mallarını çocukları arasında değil erkek çocukları arasında bölmektedir. Kadının miras hakkının yok sayılması Koçer aşiretlerinde hiçbir ekonomik güvencesi olmadıkları anlamına gelmektedir. Ayrıca miras yoksunu olan bu kadınların miras verilmeye 'layık' görülmemeleri onların ikincil bir konumda olduklarını göstermektedir.

3.2. Koçer Kadınlarının 'Kadınlık' Yazgısı

"Kadının görevi, erkeklerin rol aldığı bir dramada sesi çıkmayan bir koroyu oynamaktır."
Cynthia Enloe

Gerek modern gerekse geleneksel topluluklarda bireylerin cinsiyeti her daim konumlarının belirlenmesinde bir ölçü olarak karşılına çıkmıştır. Öyle ki doğan ya da doğacak bebeğe ilişkin ilk soru cinsiyetinin ne olduğuyla ilgilidir. Bireyin anne rahmine düşmesiyle hayat yolculuğu başlamaktadır. Fakat bu yolculuk anne karnındaki varlığın cinsiyetinin kız olduğunun belirlenmesinden itibaren bir yazgıya dönüşmektedir. S. Thomas'ın ifadesiyle kadın, yarım kalmış bir erkek olarak kendisine biçilmiş olan rollere ve hayata razı gelerek yazgısını yaşar. Zaten insanlık denilen şey erkeklerden oluşmaktadır ve erkek kadını kendi varlığı içinde değil, kendine göre tanımlamaktadır (Beauvoir, 1993a: 16- 7). Tanımlama az çok değişmekle beraber tanımlayan hiç değişmemiş ve hep erkek olmuştur. Mutlak varlık olan erkek 'özne' iken kadın, basit bir döl yatağından ibaret olan 'öteki cins'tir. Said'e göre egemen Garp'ın hem esrarlı hem semavi ve hem de barbar Şark'ı icat etmesi gibi, erkek iktidar da insanlığın hem gizli hem bulanık hem de çekici yüzü olarak kadını icat etmiştir (Touraine, 2007: 22).

Çalışmamızın bu bölümünde Koçer kadınlarının çocukluk, genç kızlık, evlilikle beraber kadınlık ve sonrasında yaşlılık süreçlerindeki konumları ele alınacaktır. Kadınlık yazgısının basamaklarını oluşturan bu süreçler göçebe yaşam tarzıyla doğal olarak boyut değiştirmektedir. Bu nedenle yerleşik düzlemdeki kadın algısıyla örülü olan muhakemeleri zorlayacak bir kadınlık yazgısıyla karşı karşıya olduğumuzu belirtmek gerekmektedir.

Koçer kadınlarının sosyal konumunu belirlemek için ortaya koyduğumuz tüm çabalar bizi tekrar Koçer kadınlarına götürmüştür. Konumlarını ifade etmek için kullanmak istediğimiz sosyolojik ve antropolojik ifadeler durumlarını tam karşılayamamış ve bizi, durumu ifade edecek yeni tanımlamalar yapmaya sevk etmiştir (örneğin ‘usulen görücü evlilik şekli’, ‘yabancı akraba evliliği’, ‘hükmen yenik evlilikler’). Kadını her boyutuyla göçebelik düzleminde sorgulamak bizim açımızdan kolay bir tecrübe olmamakla beraber oldukça heyecan verici olduğunu da itiraf etmemiz gerekir.

3.2.1. Çocukluk Ve Genç Kızlık

Bireyin hayata ilişkin ilk deneyimlerini edindiği ilk ortam, aile ortamıdır. Kişinin kendisine yönelik olumlu veya olumsuz bir algının oluşmasında ailesiyle kurduğu bağın ve gerçekleştirdiği iletişimin payı büyüktür. Ailesiyle iletişim bağının sağlıklı olması çocuğun kendisine yönelik algısının da sağlıklı olmasını sağlayacaktır. Genelde ailelerin özelde ise babaların çocuklarına olan yaklaşımlarında çocuklarının cinsiyeti çoğu kez belirleyici olduğu görülmektedir.

Ailelerin çocuklarıyla kurdukları bağın, çocuğun cinsiyetine göre şekillenmesiyle beraber kadınlık ve erkeklik rollerinin ön plana çıktığı ve çocuğun cinsiyetine ilişkin bir algı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Cinsiyet, kadın ve erkeğin sosyo- kültürel açıdan tanımlanmasını, toplumların kadın ve erkeği birbirinden ayırt etme biçimini ve onlarla verdiği toplumsal rolleri ifade etmektedir (Bhasin, 2003:7). Esasen çocuğun cinsiyetine ilişkin olarak rollerini içselleştirmesiyle eşleştirdiğimiz ‘toplumsal cinsiyet’ kavramı bu aşamada ön plana çıkmaktadır.

Biyolojik olarak erkek veya kadın olarak doğan ve bu ‘verili’ özelliği genellikle değiştirmeden hayatını idame ettiren iki cins asıl olarak doğumdan sonra toplumsal cinsiyet rollerini inşa etmektedirler. Kadınlar için farklı erkekler içinse

apayrı olan bu süreç, bireyin içinde yetiştiği topluluğa göre de farklı deneyimler içerdiğini söyleyebiliriz. Geleneksel topluluklarda aradaki farkın daha belirgin olduğu ve rollere ilişkin ayrımın daha radikal boyutlarda yaşandığı görülmektedir. Toplumdaki toplumsal cinsiyet algısının bireye verdiği görev ve sorumluluklar çocukluktan itibaren bireyin gündeminde tutulmakta ve böylelikle istenilen davranış kalıplarına sahip bireylerin toplumda var olması sağlanmaktadır.

Koçer aşiretlerinde kız çocuklarına ve genç kızlara bakış, kadına yönelik algının ne şekilde olduğunu göstermesi ve toplum içinde kadının konumunu işaret etmesi bakımından önemlidir. Görüşülenlerin ve onların eşlerinin çocuklarının cinsiyetine yönelik algılarını öğrenebilmek amacıyla ‘Daha çok kız mı erkek mi çocuğun olsun istedin?’ ve ‘Kocan hangisini istedi?’ soruları sorulmuştur. Görüşülenlerin bu sorulara verdikleri cevaplar şöyledir:

“Kocam erkek istiyordu. Diyordu erkek çok olsun. Ben kız çocuklarını daha çok istiyordum, kız istiyordum vallaha. Kaynanam bana diyordu ki ‘Kız olunca, keyfin geliyor’. Kızın müjdesi Allah’tan gelir, erkeğin ki garibden gelir.” (K18, 80, Evli, Alikan)

“Ben istiyordum kızım olsun. Onlar daha çok hoşuma gidiyordu. Ama kocam erkek istiyordu.” (K21, 70, Evli, Garisi)

“Kızlarımızdan razıyız çünkü çok çalışıyorlar. Erkekler de kıymetlidir ama biz yine kızları daha çok seviyoruz. Yüreğimiz onlara yanıyor, günahlar.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

“Valla erkek olsa daha iyidir. Kızlar evlenip gidiyor. Ama valla kızlara düşkünüm. Kocam da kızlara çok düşkündü. Benim altı aylık kızım hasta oldu, öldü. Kocam çok ağladı. Kızlara düşkündü. Diyordu. Benim yanımda rahat etsinler, evlenince kocası tarafı kıymetini bilmez. Kızlara günahtır. Öyle diyordu. Biz çocuklarımıza baktık, onları rahat ettirdik.” (K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

“Biz de fark etmez ama önceden erkek çok önemliydi. Valla şimdi de erkek istiyorlar. Diyorlar oğlu yoktur. Olana diyorlar oğlu vardır.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

“Allah hangisi verirse ben onu isterim. İkisi de bir. Kocam da öyle diyor. Ama erkeklere daha düşkün, ben biliyorum.” (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

“Kızı da erkeği de Allah veriyor. Allah’ın emri nasılsa öyledir. Mesela benim kocam oğlanları sevdiği kadar kızlarını sevmiyordu. Allah bana bir kız çocuk vermişti. Kaynanam gitti kocama dedi ‘Allah karına bir kız verdi’ diye, kocam da demiş ‘Ben görene kadar inşallah o kız ölür. Dokuz gün baktım o çocuğa. Onuncu gün o kız öldü’. Valla on gün boyunca ağladım bu kızın üstüne. Hem işimi yapıyordum hem ağlıyordum. Kocam valla hiç demedi hama ‘Kızın nasıldır?’ Hiç konuşmadı bile. Hatta bu yıl söyledim bile sen beddua ettin kızıma, kızım öldü diye. Dedi valla hiç aklıma bile gelmiyor.” (K15, 60, Evli, Mamedyan)

Görüşülenlerin çocukları arasında cinsiyete dair yaptıkları ayrım esasen cinsiyet eşitliğinin ne boyutta olduğunu göstermektedir. Görüşülenlerin kız veya erkek çocuktan herhangi birine karşı olan meylin, daha sonra eğitim ve evlilik gibi cinsiyet eşitliğinin riske girdiği alanlarda da kendini daha belirgin bir şekilde

gösterdiğine şahit olunmaktadır.²⁵ K18, K21, K25 ve K56 kız çocuklarına yönelik algılarının pozitif olduğu yönünde beyanlarda bulunmuşlardır. Kızları daha çok sevdiklerini belirten görüşülenler çocuklarının erkek olması yönünde tercih belirtmişlerdir. Ayrıca kızları daha çok sevdiklerini belirtirken kocalarının erkek çocuk istediklerini beyan etmişlerdir. Burada çocukları sevmenin ve onlara değer vermenin birbirinden farkı şeyler olduğu ortaya çıkmaktadır. Kız çocuklarına ilişkin sevgi sözcükleri, erkek çocukları söz konusu olunca bir zorunluluk boyutuna girmektedir. *‘erkek çocuk iyidir, erkek istiyor, erkek daha önemli, kızlara yazıktır, evlenince koca tarafı kıymetini bilmez’* şeklindeki beyanlar aslında erkek çocuğun olması istenilmekte fakat sevgi ve merhamet noktasında kızların daha ağır bastığını göstermektedir. Kızlara yönelik sevginin ebeveynlere kız çocuklarının istenmesi noktasında yeterli gelmediği açıktır (en azından erkekler için). Tercih noktasında erkek çocuğun ön plana çıkması geride kalan kıza karşı merhamet hissini artmasına neden olduğu söylenebilir. Kızları zor bir hayatın beklediğine yönelik bilinçaltılarındaki algının varlığı da merhamet payı yüksek bir sevginin olmasını açıklamaktadır (K25 ve K56). Ayrıca kadınların hem cinsleri olan kızlarının kendileriyle aynı yazgıyı paylaşacakları düşüncesi, kız çocuklarının kendilerine daha yakın hissetmelerine sebep olduğu fikrini oluşturmaktadır.

Eril zihniyetin kız çocuklarına ilişkin en sert ifadesini K15’in kocasında görüyoruz. Kız çocuğunun olduğunu öğrendiğinde, kızının ölmesi yönündeki sözleri esas olarak kızlara ilişkin algının negatif yönde olduğunu göstermektedir. Ayrıca K15’in kayınvalidesinin *‘Allah karına bir kız verdi’* şeklindeki beyanına, kız ile annesi arasındaki cinsiyet birliğine vurgu yapması dikkat çekicidir. Kayınvalidenin cümlelerindeki iki kadına yönelik gizil aşağılama ya da Bourdieu’nun deyimiyle sembolik şiddet, tam olarak eril zihniyetin bir ürünüdür. Kendi cinsiyetinin de kadın olduğuna aldırmadan eril zihniyetin sözcüsü ve katılımcı bir faili olan kayınvalideye göre Allah, kadına/ geline kız verirken erkeğe/ oğluna da oğlan vermektedir. Çocuk kız değil de erkek olsaydı, *‘Allah karına bir oğlan verdi’* cümlesinin tercih edilmeyeceği ortadadır. Erkek olması durumunda müjdeleyici bir dilin ve erilliğe

²⁵ Örneğin, kızların istemediği halde ağabeylerinin berdeli olması ve ailenin erkek çocuğun bu isteği karşısında kızlarına söz hakkı tanımadan berdel etmeleri. Ayrıca eğitimde cinsiyet eşitliğinin de riske girdiği görülmektedir. Aileler eğer bir çocuğu okutacaklarsa bu çocuk erkek olmaktadır.

vurgunun daha yüksek olacağı tahmin edilmektedir. Ayrıca kocanın kızına yönelik yaptığı bedduayı sonradan hatırlamamış olması da kızın zaten doğduğu andan itibaren yok sayıldığına bir göstergesidir. Cinsiyeti sebebiyle varlığı yerine yokluğu istenen ve yok sayılan kadınlara yönelik olumsuz algı ve tutum kadınların sosyal konumunu da olumsuz etkilemektedir. Çünkü sosyal bir konuma sahip olabilmek için önce her anlamda ‘var olmak’ gerekmektedir. Fakat görüldüğü üzere kadının maddi varlığına bile tahammül edilmemekte ve kadın yok sayılmaktadır.

Örnek 6: “Allah’a şükür bana dört erkek verdi.”

- Kız mı erkek mi çocuk istiyordun?

Kocam erkek istiyordu. Erkek daha iyidir.

-Sen?

Ben de erkek istiyordum. Allah’a şükür bana dört erkek verdi.

-Neden erkek istiyordun?

Erkek bizimdir, kızlar evlenip gidiyor. Ama ben kızlarımı da seviyorum. Benim beş tane kızım var. (K19, 60, Evli, Dudiran)

‘Kız mı erkek mi çocuk isterdin?’ sorumuza kendi düşüncesi yerine kocasının düşüncesini söyleyen K19, sorumuzu yineledikten sonra kendi düşüncesini ifade etmiştir. Kadının kendi düşüncesi yerine kocasının düşüncesini öncelikli olarak ifade etmesi anlamlıdır. Kadından ziyade erkeğin, karıdan ziyade kocanın düşüncesinin ön planda olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekici ifadelerdir. Kendi düşüncesi yerine eşinin düşünceleri ifade eden görüşülen sadece kendi düşüncelerini değil, kendini/ varlığını da hiçe saymıştır. ‘Allah’a şükürler’ ederek dört erkek çocuğu olduğunu belirten görüşülen, ‘ama’lı bir şekilde kızlarını da sevdiğini ifade etmektedir. Görüşülenin beyanından ‘erkekler bizim kızlar elin’ mantığını işlettiği görülmektedir. K19’un ifadelerinde görüldüğü üzere kızlar istenilen değil ama sevilen evlatlardır. Tabi burada erkeklerin sevilmediği sadece istenildiği gibi bir anlam çıkarılmadan, Koçer kadınları için kızların da en az erkekler kadar sevildiği ama erkeklerin tercih edildiği anlamı net olarak ortaya konulmalıdır.

Örnek 7: “Oğlan oldu evimiz aydınlandı.”

-Kız mı erkek mi çocuk istiyordun?

Bizim yanımızda kızlar da erkekler de değerliydi. 5 kızım vardı, sonra oğlum oldu. Keyfimiz daha çok geldi. Ama kızların da kıymeti vardı. Millet kız diye konuşuyordu ama Hacı kulak vermiyordu. Çevredekiler diyordu çocuğun yok, sen bir tane daha getir. Kaynım benim gözümün önünde söylüyordu. Çok söylüyorlardı getir diye. Hacı

diyordu 'Kaderdir ya da kader değildir, olur ya da olmaz'. Hacı istemedi. Kızı da erkeği de Allah verdi, hepsi Allahın işi. O da Allah'ındır diğeri de, dedi. Kızın müjdesi Allah'tandır, erkeğin ki avdalaye²⁶. Eltim bazen diyordu 'oğlun yok', kaynım diyordu 'hepsi kızdır, oğlun yok'. Ben de diyordum 'Allah vermiş ben ne yapayım. Kızı veren de Allah, erkeği veren de. Hepsi Allah'ın işi. Üzüldüm ama Allah büyüktür. Yoksa biz üzülmeydik mi, üzüldük ama mecburuz. Kaynanam kayınpederim dedi ki 'kadın getirmeyin, çocuk Allah işi'. Biz ses etmiyorduk. Ben hiç kocama söylemiyordum, ama biliyordum. Ben diyordum gönlü kalmasın. Oğlan da olunca kayınpederim davet verdi, davul zurna getirdi. Bir sürü para dağıttı. Gelen geçen diyordu 'oğlanın düğünü mü var, bu ne daveti? Erkekleri de yok, bu ne daveti?' Oğulları doğduğu için davet var, diyorlardı.

-Oğlan çocuğunuzun olması neyi değiştirdi?

Keyifleri geldi, oğlanları oldu. 5 kızı vardı, hayırlı olsun, Allah size bağışlasın, diyorlardı. Erkekler oldu mu ev bozulmuyor, oğlan oldu evimiz aydınlandı. İşte o, meseledir. Kız olduğu zaman evlendiriyorlar. (K43, 55, Evli, Mamedyan)

K43'ün beş kızı olmasına rağmen oğlu olana kadar çocuğunun olmadığı yönündeki söylemler, bu toplulukta kızların nasıl da görmezden geldiğini ve yok farz edildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca erkek çocuk doğurmadığı için K43'ün kocasına yönelik ikinci kez evlenmesi yönündeki baskılar da aynı eril zihniyetin ürünüdür. Ailenin ve kocanın, erkek veya kız çocuğun Allah'ın işi olduğuna dair beyanları ve ikinci kez evliliğe müsaade etmemeleri anlamlıdır. Fakat burada erkek çocuk olduktan sonra davet vermiş olmaları, para dağıtmaları, davul zurna getirmeleri ve 'keyiflerinin gelmesi', esasen erkek çocuğun olmamasına üzüldüklerini fakat bu konuda yapacakları bir şey olmadığı için 'mecburen' bu duruma/ kadere katlanmaları gerektiği için böyle davrandıklarını göstermektedir. Yani bu ailede de diğer ailelerde olduğu gibi erkek evlat en çok arzu edilendir, fakat kaderde kız evlat varsa buna rıza göstermekten başka yapacak bir şey yoktur. Bhasin (2003: 10) Güney Asya'da da Koçerlerdekine benzer bir uygulamadan bahseder. Bu kültürde de oğlan çocuğun doğumuyla kutlamanın yapıldığını ama kızın olmasıyla yasa girildiğini ifade etmektedir.

Koçer aşiretlerinde kız çocuklarına cinsiyetleri nedeniyle gerçekleştirilen bu eşitsiz durumun bir benzerini Koçerler gibi göçebe bir hayat süren Sarıkeçili Yörüklerinde de görmekteyiz. Aksoy'un (2012: 48) Sarıkeçili Yörükleri üzerine yaptığı incelemeye göre kız çocukları, erkek çocuklara nazaran daha az

²⁶ Yerdekiler, yeryüzündekiler, insanlar.

önemsenmektedir. Hem evlendikten sonra aile ile bağları büyük oranda kopacağı hem de soyu erkek evladın devam ettirmesi bu duruma sebep olmaktadır. Ayrıca soyun kızıdan devam etmemesi onların evlendikten sonra aileden sayılmamasına da sebep olmaktadır. Bu arada kız çocukları evlenene kadar anne ve babanın sözünden çıkmazken/ çıkamazken evlendikten sonra kocasının hükmüne girmekte ve hayatındaki kararlarda anne-babasının etkisi sona ermektedir

Sonuç olarak Koçer aşiretlerinde erkek çocuğa yönelik pozitif bir algının olduğu ve kız çocuğunun da erkek kadar muteber olmasa da sevildiği ortaya çıkmaktadır. Görüşülenlerin ‘*erkek bizim, kız elin*’, ‘*Erkekler oldu mu ev bozulmuyor, oğlan oldu evimiz aydınlandı*’ ve ‘*Kız olduğu zaman evlendiriyorlar*’ şeklindeki beyanları, çocuğun cinsiyetine yönelik tercihlerin sebebini açıklar mahiyettedir. Buna göre ataerkil ve babasoylu bir topluluk olan Koçer aşiretlerinde soy erkek çocuktan ilerleyeceği için erkek çocuk istenilmektedir. Kızlar evlenip ‘gittikleri’ için soy tehlikeye girmektedir. Ama erkek evlat soyu garantiye almaktadır. İşte bu nedenle erkek çocuk, kıza göre daha önemli ve daha arzu edilendir. Bu durum kızın konumunu bebeklikten itibaren erkekten sonraya düşürmektedir. En başında erkeğin gerisine konumlandırılan kadının sonrasında erkeğin yanına gelmesini sağlamak oldukça zor görünmektedir.

Koçer aşiretlerinde kadın cinsiyetine sahip olmak hiç de kolay değildir. Toplumsal cinsiyet rollerinin öğrenildiği çocukluğun da kolay geçtiğini söylemek güçtür. Görüşülenlerin ifadeleri de bu doğrultudadır.

“Kızları kimse umursamıyorlardı. Sanki biz yokmuşuz gibi davranıyorlardı. Biraz büyüyünce iş yaptırıyorlardı, çocuklara baktırıyorlardı. Öyle yani. Hani bu da bizim çocuğumuzdur, öpeyim, sarılayım. Yoktu yani öyle bir şey, biz görmedik. Bize sadece yapmamız gereken işi söylüyorlardı. Onu mecbur yapacaktık, yapmazsak dayak yerdik. Yani sanki biz bunun için dünyaya gelmişiz, iş yapmak için. Konuşmak yok, sevmek yok, adam yerine koyulmak yok.” (K7, 21, Bekar, Keşkol)

“Temizlik içinde büyümedim. Hiçbir istediğim olmadı. Hiç iyi bakılmadım. Hatırladığım kadarıyla iyi bakılmadım. Banyoyu iki ayda bir oluyordum belki. Saçıma bit girerdi. Benim saçım çok kalındı. Çok bakmazlardı çocuklara önemli olan işti. Zaten doğuruyorlardı onlar öyle büyüyorlar diyorlardı. Yemin ederim çocukların bakımı yok. Hiç bakmıyorlar, çocuklar kendileri büyüyor. Affedersiniz ben diyorum doğurmayı biliyorsunuz da niye bakmıyorsunuz. Bir sürü şey söylüyorum. Hayvanlarda bir hastalık olsa sabaha kadar uyumazlar. Ama vallahi çocuklar kimsenin umurunda olmaz. Hayvanlarına duydukları ilgiyi çocuklarına duysalardı çocuklar apayrı bir şey olurdu. Ama akrabalarımıza göre biz iyi bakılmışız. Tabi gariban annem ne yapsın peş peşe doğurmuş oda zavallım. Kurban olurum ben ona.” (K2, 22, Bekar, Mamedyan)

“Valla hiç güzel bir çocukluğum yoktu. Biz çok kirliydik, yıkamıyorlardı hiç. Aç kalıyorduk, bize diğer büyük çocuklar bakıyordu. Onlar da bilmiyordu nerden bilsinler. Bizim çadırımızda hasta hayvanlar için bir yer yapmıştı annem. Eskiden hepsi iç içeydi aynı çadırdıydı. Ben

hastalandım beni o hayvanların olduğu çadırdan almamış. Dememiş çocuğumu oradan çıkarayım. Benim orada uyuduğumu sanıp beriye gitmiş. Kendime geldiğimde delilere benziyordum saçım başım. Çadırın içinde bir bölmenin içindeydi hayvanlar. Peynir almaya gelenler vardı köylüler. Yanıma geldiler acıyarak ay ne kadar yazık delidir bu dediler. Onu hiçbir zaman unutmayacağım. O zaman çok kötü oldum, ağladım”.(K3, 23, Bekâr, Mamedyan)

Görüşülenlerin ifadelerinden kız çocuklarına yönelik tutumun umursamama, görmezden gelme, sevgisiz ve ilgisiz bırakma, kişisel bakımlarını ihmal etme, adam yerine koymama, konuşmama, iş yaptırma ve yapmadığı takdirde şiddet gösterme şeklinde olduğu görülmektedir. Özellikle hijyen açısından çocuklar için ciddi bir ihmalin olduğu ortadadır. Ayrıca çocukların bakımını diğer çocuklara bırakılmış olması da durumu açıklamaktadır. Kadının üzerindeki iş yükünün fazlalığı ve çocukların sayısının çok olmasının bu duruma sebep olduğu düşünülmektedir. K2’nin annesinin çocukları peş peşe doğurmuş olmasına ve çocuklardan esirgenen ilginin hayvanlara verildiğine yönelik beyanı bunu kanıtlamaktadır. 23 yaşında olan K3’ün hayvanlarla aynı çadırdaki yaşadığı kötü deneyimi hiç unutmayacağını ifade etmesi aslında yaşadığı travmayı hala atlatamadığını göstermektedir. Kızının hasta olduğunu anlamadığı gibi hayvanlara ayrılmış bölümde yatıyor oluşuna aldırmadan beriye giden annesinin bu tutumu, K3’ü oldukça olumsuz yönde etkilediği görülmektedir. K7’nin ‘*Bize sadece yapmamız gereken işi söylüyorlardı. Onu mecbur yapacaktık, yapmazsak dayak verdik. Sanki dünyaya sadece iş yapmak için gelmişiz. Konuşmak yok, sevilme yok, adam yerine konulmak yok!*’ şeklindeki beyanı şu gerçeği ortaya koymaktadır: Kadın önemli bir iş gücü potansiyeline sahiptir. Bu potansiyeli bir şekilde gösteren kadının, duygusal ihtiyaçlarının karşılanmasına gerek yoktur. Kadının duygusal bir ihtiyaç içerisinde olduğundan en iyi ihtimalle haberi olmayan ya da umursamayan eril taife için esas olan işin yapılmasıdır. Kadının kendisine verilen işi yapmaktan başka seçeneği yoktur. Aksi durumda dayak yiyeceğini bilmektedir. Kadın bu dayaktan kurtulmak için işi yapmak zorundadır. Ayrıca ailelerle kız çocukları arasındaki iletişimin tek konusunun işin mahiyeti olması da kadınları, karın tokluğuna çalışan besleme²⁷ konumuna düşürmektedir. Kendi kızına besleme muamelesi yapan ebeveynler, kızlarının konumunu bu şekilde belirlemiş olmaktadır.

²⁷ Besleme, TDK’ya göre evlatlık olarak alınarak ev işlerinde çalıştırılan kız demektir.

Erdentuğ'un (1975: 48-9) çalışmasına göre Hal köyündeki genç kızlar ailenin iş gören en önemli unsurunu teşkil ederler. Bunlar gıda temininde ve istihsalinde büyük işler yaparlar. Evdeki diğer kadınlarla beraber bahçecilik yaparlar, çapa yaparlar, ekin ve mercimek dererler. Ayrıca kışlık zahirelerin hazırlanmasını tek başlarına üstlendikleri bile söylenebilir.

Sarıkeçili Yörüklerinde de kız çocukları önemli bir iş gücü olarak görülmektedir. Aksoy'un çalışmasına (2012: 51) göre kız çocukları ateş yakmak, ekmek açmak, çamaşır-bulaşık yıkamak, köpek yalı pişirmek ve su taşımak gibi işlerde görevlendirilirler. Yaşları ilerledikçe çocukların sorumlulukları ve yapacakları işler de artar. Kız çocuklarının öğrenmesi gereken önemli işlerden biri de süt sağımıdır. Sütün sağılması ve kullanılması yazın daha yoğun olduğundan kız çocuklarına bu eğitim yaz aylarında verilir. Süt sağma işlemi, sürüsü az olan ailelerde 12-13 yaşındaki kızlara yaptırılmaya başlansa da genellikle elin süt sağmaya elverişli hale geldiği yaş 15-16'dır. Her iki göçebe aşirette de kadınların iş gücü potansiyelinin mutlak bir şekilde değerlendirme yoluna gidildiği görülmektedir. Daha çocuk yaştan itibaren çalıştırılmaya başlatılan kız çocukları hayatları boyunca omuzlarındaki bu yükten kurtulamamaktadırlar.

Kadınların cinsiyetleri ve eğitim haklarından faydalanma konusunda yaşadıkları eşitsizlik maalesef evlilik konusunda da yaşanmaktadır. Özellikle kadınların evlilik süreçlerinde etkin değil pasif bir rol üstlenmeleri, karar verme sürecinde söz haklarının olmaması, başlık ve berdel gibi geleneksel ve ataerkil uygulamalara maruz kalmaları, onların pasif bir konumda olduklarını göstermektedir. 'Aşiretinizde gençler nasıl evleniyor?' sorusunu yönelttiğimiz görüşülenlerin verdikleri cevaplar da bu yöndedir.

"Birbirlerini sevenleri vermiyorlar. Bazılarını zorla veriyorlar, bazıları kaçarak evleniyor." (K8, 20, Bekar, Dudiran)

"Biz öyle şeyleri konuşmuyoruz. Valla biz ne desek de boştur. Hepsi nasip. Vallahi babamız kime verse biz oraya gideceğiz, mecbur. Benim babam ne derse o olacak. Biz de sevmek yoktur. Yabancıya da vermezler. Berdel yaparlar bazıları da beşik kertmesi yapar. Ama berdel daha çoktur. Başlık vermesinler diye öyle yapıyorlar. Akrabaya veriyorlar, berdel yapıyorlar." (K11, 16, Bekar, Dudiran)

"Erkek diyor ben bunu sevmişim gidip istiyorlar getiriyorlar. Tabi kızlar öyle bir şey demiyor ama istemediğine de vermezler. Ama önceden öyle değildi. Hemen kızı veriyorlardı. Hiç düşünmüyorlardı. Ama halen de öyle. Benim amcamın kızını zorla berdel verdiler, çok da küçüktü. 4- 5 yıl oldu. Valla büyükler nasıl işlerine geliyorsa öyle yapıyorlar. Hiç de kızları kadınları dinlemiyorlar." (K7, 21, Bekar, Keşkol)

Görüşülenlerin ifadelerinden genel olarak evliliklere babaların karar verdiğini, evliliklerin daha çok berdel, beşik kертmesi ve akraba evlilikleri şeklinde gerçekleştirildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. K11'in evlilik gibi şeyler hakkında konuşmadıkları beyanı, hakkında konuşmaları bile hoş karşılanmayan bir mevzuda fikir belirtmelerinin ve bir eylemde bulunmalarının imkânsız olduğunu göstermektedir. Evliliklerde kızların fikrinin sorulmadığı ama erkeklere aynı uygulamanın yapılmadığı beyanı, var olan eşitsizliğin bir başka boyutunu göstermektedir. Buna göre istediği kişiyle evlenme hakkının sadece erkeklere tanınmış olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Barth'a göre (2001: 37- 8) kız evlat tamamen babanın otoritesine maruz kalmış durumdadır. Baba kızının evliliğinin koruyucusu gibidir ve hatta onu istediği kimse ile evlendirme hakkına sahiptir. İslami kurallara göre bunu yalnızca ergenlik öncesi dönem için yapabilir; ancak pratikte ergenlik sonrasında da aynı durum söz konusudur. Başlık parası alma hakkına sahip olan babanın bu evlilik koruyucusu konumu, baba öldüğünde, kızın baba tarafından en yakın erkek akrabasına geçer. Şafi mezhebine göre, öncelikli olarak büyükbabaya, ikinci olarak erkek kardeşe geçer. Ancak, sadece baba ile büyükbaba kıza herhangi bir evliliği dayatmaya yasal olarak hak sahibidir. Barth'ın bu ifadeleri Koçer aşiretlerinde hâkim olan eril zihniyeti ve mevcut cinsiyet eşitsizliğini açıklaması bakımından önemlidir.

"He, zordur. Yabancılar gelip bizi istemez. He vallaha gelip bizi istemezler. Biz koçeriz diye bizi

istemezler. Mecbur Koçer Koçeri alacak." (K9, 21, Bekar, Mamedyan)

"Evet, zor. Benim abime gidiyorlar kız istemeye ama Koçerdir diye vermiyorlar." (K10, 17, Bekar, Hz. Fakirullah)

"Koçerler için her şey zor. Evlenmek de zor, düğün yapmak da zor." (K11, 16, Bekar, Dudiran)

"Ben gönlümden geçeni söyleyeyim. İyi bir insan iyi bir aile olan, Koçer olmayan birini tanırsak verimiz. Çok gelip istemişler kocam diyordu gönlüm yoktur. Biz Koçer olsun istemiyoruz. Halimizi gördün, sen olsan buraya, çadıra gelin gelir misin? Biz diyoruz, kızlarımız evlensinler, bu hayattan kurtulsunlar. Hayvanlarımız var edemiyoruz işimizi tek başına yapamıyoruz. Hatta isteyenler babalarına telefon ediyorlardı, babaları diyordu bu iş olmaz. Bizim işimiz çoktur diye, diyor olmaz. Ama yazıktır." (K16, 60, Evli, Slokhan)

"Koçer talimleri çok geliyorlardı, yine vermedik. Koçerlerin hayatı zordur. Koçerlere vermedik." (K33, 50, Evli, Iraklı)

"Ben kızımı koçere vermem. Ben görmüşüm zordur. Ama yabancıya da vermem. Akrabalardan oturanlara veririm." (K41, 40, Evli, Soran)

Göçebe bir yaşam süren Koçer aşiretlerinde evlilik örüntüleri incelendiğinde evli görüşülenlerin büyük çoğunluğunun erken ve zorunlu evlilikler yaptığı görülmektedir. Evlilik konusunda bir gelenek halini alan bu örüntünün günümüzde de devam ettiğini söyleyebiliriz. Evli görüşülenlerin yaşları bunu kanıtlamaktadır. Fakat günümüzde Koçer gençleri için evliliklerin eskisi kadar kolay gerçekleştirildiğini söylemek zordur. Öncelikle Koçerlerin çocukları yerleşik olan Koçerlerle evlenmek istemektedirler. Evlenerek yerleşik yaşama geçme beklentisi bu isteğin esas nedenidir. K10'nun abisine Koçer olduğu için kız vermiyor olmaları bunu kanıtlar niteliktedir. Koçer kadınları göçebe yaşamın zorluğunu iyi bildiklerinden çocuklarının en azından bu zorluktan kurtulmalarını istemektedirler. Görüşülenlerden bazıları (K33, K41) çocuklarını özellikle yerleşik olan Koçer ailelerinden biriyle evlendirme isteğinin olduğu görülmektedir.

Genç erkeklerin şehre yerleşme arzusu ve eğitim almaları için şehirde kalmaları sonucu genç erkek işgücü kaybı yaşanmaktadır. Erkek çocuğu az veya erkek çocukları küçük olan aileler de mevcut boşluğu kızlarıyla doldurmaktadır. Bu durum bu ailedeki kızların erken evlenmelerinin önüne geçtiği gibi halihazırda evlenmelerini de engellemektedir. Kızlarını iş yüzünden vermek istemeyen aileler, onları erken yaşta evlendiren aileler kadar çocuklarının hayatlarını etkilemektedir. Saha araştırmamızdaki gözlemlerimize göre geniş aile tipinin hâkim olduğu Koçerlerde hane içerisinde anne- baba, babanın yaşıyorsa anne ve babası, bekar erkekler ve kızlar, evli olan oğullar, onların eşleri ve çocukları hep beraber yaşamaktadır. Bu ailelerde 15- 16 yaşlarında bekar kızlar bulunmaktaydı. Anne-baba, babanın yaşıyorsa anne ve babası, bekar genç kızlar ve küçük erkek çocukların olduğu hanelerde ise 20'li yaşlarda kızların olduğu dikkatimizi çekmiştir. 20li yaşlarda kızların bulunduğu hane sayısı 7'dir (K1, K2, K3, K6, K7, K8, K9). Evliliğe dair sorulara verilen cevaplar sonucunda durum tarafımızca daha anlaşılır olmuştur.

Örnek 8: “Koçerler kızlarının hepsi çaresizdir.”

-Evlilik hakkında ne düşünüyorsunuz?

Kocamın Koçer olmamasını isterim. İsterim huzur olsun, sevgi olsun, saygı olsun gerçeklik olsun. Ama insan okumuş olsa, elinde bir iş olsa, ayaklarının üstünde dursa... Yani kadın ya da kız kendi ayaklarının üstünde dursa, erkeklere muhtaç olmasa, kimseye muhtaç olmasa diğer insanlar destek verebilirse edebiliyor. Yani edebiliyor evlenmesin. Ama mecburlar evlenmeye. Koçerlerinki çaresizdir hakikaten de. Koçerlerin kızları hepsi çaresizdir. Okumamışlar cahildirler. Çünkü koçerlik çaresizliktir.

-Evleneceğin kişinin neden Koçer olmasını istemiyorsun?

İş için istemem. Hem aileden olmasın hem de koçer olmasın. Koçer istemem yani. O kadar bıkmışım bu hayattan. Diyelim ki kendisini sevsem de istemem. Yemin etmişim yani. Ne Koçer olsun ne çileden olsun. Yaşadıklarımı düşünürsek ben böyle bir hayat istemiyorum. Annemle babam akrabadırlar ben aileden istemiyorum. Mesela ailesi anneme şiddet göstermiş bu yüzden istemiyorum. Dövmüşler, ne desen getirmişler başına. Yani küçük düşürmüşler, yani ne desen yapmışlar. Bundan dolayı istemiyorum aileden olsun. Tabi biz okumamış o yüzden edemiyoruz okumuş insanlarla da evlenelim. Davul bile dengi dengine diyorlar. Evleneceğimiz insanların bize göre olması lazım.

-Günümüzde evlenmek Koçer gençleri için zor mu?

Tabi artık zor. Eskiden erkek kardeşlerimiz yoktu. Biz 3 kız kardeş erkek kardeşlerden büyüğüz. Çalışacak kimse yoktu. Babam zaten çalışmıyor. Yani öylesine çalışmıyor, şehre gidip geliyor. Mesela bize yer tutuyor, biz 14-15 yaşına geldiğimizde çalışmaya başladık. Hayvan otlatıyorduk, kesiyorduk, iğne yapıyorduk, onları besliyorduk, 4-5 saat kadar süt sağtıyorduk yani 200 kilo kadar süt sağtıyorduk. Mesela o zamanlar imkan yoktu. Babam hastaydı rahatsızdı, nefesi kesiliyordu. Edemiyordu. Ben ondan daha iyi yapabiliyordum mesela o yaşta birbirimize yardım ediyorduk. Ben olmasaydım eve bakamazdı. Borçları vardı edemiyorlardı altında kalksınlar. Kardeşim de küçüktü, o zaman annemde hastaydı, edemiyordu. İşler başımıza kaldı, artık öyle gidiyor. Şimdi iş yüzünden beni vermiyor.

(K3, 23, Bekar, Mamedyan)

K3'e göre Koçer kızları okumadığı ve bu nedenle cahil kaldıkları için mecburen evlenmek zorundadırlar. Şayet bu mecburiyet olmasaydı evlenmeleri gerekmeyecekti. K3 Koçer kızlarının evlenme mecburiyetini Koçer olmalarına bağlamaktadır. Görüşülenin kadınların evliliğine dair bu tespiti bu topluluğa mensup bir kadın için oldukça sıra dışıdır. Öncelikle evliliğin kadınlar için zorunlu görüldüğü ataerkil toplumda, 'evlenmeyen kadın' imajı yoktur. Her kadın evlenmek zorundadır. Ataerkil kodlarla hareket eden Koçer aşiretlerinde de durum bundan farklı değildir. Kadınların evliliğine dair içselleştirilmiş bu algının, ilk kez K3 tarafından (sonuçta kabullense de) sorgulandığına tanık olmaktayız. Kadının ayakları üzerinde durması için gerekli olan şartları sıralamış olmasından daha önemli olan şey, 'kadının erkekler olmadan ayakta durabileceği' algısıdır. K3'ün bu farkındalığı münferit bir olay olarak değerlendirilse de Koçer kadınları için oldukça önemli ve anlamlı bir durumdur. Çünkü Koçer kadının erkeğe bağımlı konumunun değişebileceği ve kadının kendi konumunu tarihsel ve kültürel kodlarına rağmen yeniden inşa edebileceği konusunda bizlere ümit vermektedir. Hiçbir formel eğitim almamış olan ve bunun eksikliğini yaşayarak öğrenen K3'ün bu söylemleri esasen eril tahakküme

yapılmış sessiz bir manifestodur. Kendini korumak adına ‘kendini sağır etme’ stratejisi geliştiren bu kadınlar için bu söylem oldukça önemlidir.

Anne ve babasının evliliklerindeki olumsuzlukların etkisinde kalan ve evliliğe dair olumsuz bir tutum içine giren K3, akraba evliliğine karşıdır. K3’ün ayrıca annesinin evliliğindeki olumsuzluklardan etkilenmiş olması nedeniyle evlilik, onun için oldukça olumsuz bir anlam taşımaktadır. Akraba evliliğine ilişkin pozitif bir algının²⁸ olduğu bu topluluklara K3, ikinci protestosunu yapmaktadır.

Son olarak hanede çalışacak erkeğin (baba çalışmaya isteksiz ve hasta oluşu, annenin hasta oluşu, erkek kardeşlerin küçük olması) olmaması nedeniyle çalışmak zorunda kalan K3 evin sorumluluğunu yüklenmiştir. Önceleri kimse olmadığı için alınan hayvanlara bakma sorumluluğu sonradan üzerinden atamadığı bir yüke dönüşmüştür. K3, iş yüzünden evlendirilmediğini ifade etmektedir. İronik bir şekilde iş yüzünden Koçerlerle evlenmek istemeyen hatta hiç evlenmek istemeyen K3, zaten iş yüzünden de evlendirilmemektedir. Aynı durumun K16’nın kızları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. K16’nın kocası iki yetişkin kızını, işgücüne duyduğu ihtiyaçtan dolayı evlendirmemektedir. Bunun yanlış olduğunun farkında olan K16, kızlarının haline üzüldüğünü ifade etmektedir.

Kız çocuklarının erken yaşta evlendirilerek üretkenliklerini aktif hale getiren Koçer erkekleri yine aynı sebeple kızların işgücünü kontrol etmek amacıyla bu sefer de evlilikleri ertelenmekte veya engellenmektedir. Ataerkil evlilik örüntüleri için bir paradoks olarak göreceğimiz bu durum, emek sömürüsü olarak değerlendirildiğinde son derece anlaşılır olmaktadır. Bu durum esasen Koçer aşiretlerinde evlilik örüntülerinin ‘rasyonel bir hesap’ meselesi olduğunu göstermektedir. Halihazırda çocuk gelin vakalarının yaşandığı bu toplulukta bazı genç kızların (kendi habitusları özelinde değerlendirilirse) da yaşları ilerlemesine rağmen evliliklerinin askıya alınmış olması eril otoritenin kendi devamlılığını sağlamak amacıyla rasyonel bir mantıkla hareket ettiğini gösterir.

“Yabancı bir erkeğin yanında durursak bize kızarlar, yanlış anlaşılır.”

(K8, 20, Bekar, Dudiran)

“Bana kızmazlar. Ben onların dediğini yapıyorum. Ama eğer kızlar pisseyse, mesela gülerse, gözü dışarda ise o kızlar hoş karşılanmaz.” (K12, 16, Bekar, Dudiran)

“Valla bana kızmazlar. Çünkü benim gönlüm kimseye düşmez. Bu yaşıyım düşmemiş.”

²⁸ Koçerlerde akraba evliliğine bakış pozitifdir. Özellikle de amcaoğluyla evlilik oldukça yaygındır.

(K9, 21, Bekar, Mamedyan)

“Açık giymemeli, yabancı erkeklerle konuşursak kızlar hatta döver abim.”

(K1, 20, Bekar, Slokhan)

Bekâr olan görüşülenin yukarıdaki beyanlarına göre, kadının yabancı erkeklerden korunması oldukça önemlidir. Namusa hâlel getirecek davranışlar şiddetle cezalandırılmaktadır. Sadece gülmenin bile yanlış anlaşıldığı ve hoş karşılanmadığı bu toplulukta, kızların namusu için en büyük tehlike ‘yabancı erkek’ tir. Bu nedenle de yabancı erkeklerle konuşmak şiddet sebebi olabilmektedir. Ayrıca K9’un ‘gönlü kimseye düşmediği’ için kendisine kızılmadığı şeklindeki beyanı, Koçer aşiretlerinde kız ve erkek arasındaki duygusal yakınlaşmaların hiç de hoş karşılanmadığını göstermektedir. Kızların birinden hoşlanma, sevmeye şeklindeki romantik duyguları yaşamaları bu anlamda yasaktır, diyebiliriz. Cinsler arasındaki romantik bağların kızlar için evlilik öncesi tamamen yasaklandığı ve bu şekilde de kadın cinselliğinin (en basit anlamda gülmenin de buna dahil edildiğini söyleyebiliriz) tahakküm altına alındığını görüyoruz. Koçer aşiretlerinde Duby’nin (1991: 32) ifadesiyle ‘kızda övülen ve koskoca bir yasaklar karmaşasının dikkatle güvence altına almaya çalıştığı şey bekaret’ tir.

Koçerlerdeki namusu koruma adına kadın cinselliğinin tahakküm altına alınmasının bir örneğini de Erdentuğ’un (1975: 48-9) çalışmasında görmekteyiz. Genç kızların köy içinde akraba erkeklerden özellikle de genç erkeklerden kaçtıklarını ifade eder. Evlenme çağındaki genç kızlar ya da nişanlı olan kızlar erkeklerden kaçtıklarını ve iletişim kurmadıklarını belirtmektedir.

Sonuç olarak genç kızlık kavramının Koçerlerde gerçek anlamını günümüzde bulduğunu tahmin ediyoruz. Çünkü erken evliliğin bir kanun gibi algılandığı Koçerlerde kızlar daha çocuk yaşta evlendiği için bizim anladığımız anlamda bir genç kızdan söz etmek oldukça güçtür. Çocukluktan genç kızlığa geçmeden doğrudan kadınlığa ve anneliğe geçilmektedir. Ancak hanede işleri yapacak erkek çocuk az ya da olanların yaşları küçükse kızlar yaşları ilerlese de evlendirilmemektedir. Yaşı geçen kızların evlenmesi ileride bir sorun olarak görülecektir. Her iki durumda da mağdur olan tarafın kadın olması, Koçer aşiretlerinde kadının konumunun ne boyutta olduğunu göstermektedir. Kız çocuklarının, genç kızların ve kadınların dezavantajlı bir konumda olduğu sonucu

ortaya çıkmaktadır. Kadınlar eril otorite tarafından sürekli görmezden gelinen ve tamamen çıkara dayalı rasyonel fayda gözetilerek kuralların düzenlendiği bir sistem içerisinde yaşamaktadırlar. Eril otorite isterse çocuk yaşta evlendirir isterse hiç evlendirmez. Kadınlarla ilgili böylesi hayati kararların eril otoritenin faydasına olacak şekilde düzenleniyor olması, kadınların sosyal konumunu da doğrudan etkilemektedir. Koçer aşiretlerinde kadın; erkeğin ötekisidir, beyazın siyahıdır ve iyinin kötüsüdür.

3.2.2. Evlilik Ve Aile Kurma

Bir erkek ve kadının belli ritüeller çerçevesinde bir araya gelerek oluşturduğu aile kurumu, biçimsel ve yapısal olarak toplumdan topluma ve aynı toplum ve zaman içinde değişerek varlığını sürdürmektedir. Aile, dünya üzerindeki tüm topluluklarda varlık gösteren ve içinde anlamlı ve devamlı bir ilişkinin yer aldığı özel bir gruptur. Bu özel gruptaki bireyler, belirli toplumsal rollerin gereklerini yerine getirir, belli kültür kalıplarını paylaşır ve toplumsal etkileşimlerinde bu kültürel kalıplara uyar ve onun içinde yer alan bireyler olarak belirli konumları işgal ederler (Atay, 2014: 238).

Aileye yapısal- fonksiyonel yaklaşım, belirli aile biçimlerinin belirli görevleri yerine getirdiği, belirli görevlerin aile içi ilişkileri, rol ve statüleri yaratarak aile yapısını şekillendirdiği ve bu yapının içinde yer aldığı daha geniş sisteme fonksiyonel bağlarla bağlı olduğunu göstermeye çalışır. Bu sosyolojik yaklaşım, ailenin hem kendi içindeki ilişkiler ve bundan doğan yapısal farkları, hem ailenin diğer toplumsal kurum ve alt sistemler ve tüm toplumsal yapı ile olan birbirlerine bağlı ve bağımlı ilişkileri içerdiği için tümcü bir görüştür (Timur, 1972: 5).

Aileyi genel olarak geniş aile ve çekirdek aile olarak ikiye ayırabiliriz. Geniş aile anne- baba, evlenmemiş kızlar, evlenmiş erkekler ve eşleri ile onların çocukları hep beraber bir hane içerisinde yaşamalarıyla oluşur. Bugün Türkiye’de yaygın bir şekilde varlık gösteren çekirdek aile ise anne- baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşmaktadır. İnceleme nesnemiz olan Koçer aşiretlerinde genel olarak geniş aile tipi yaygındır. Bununla beraber çekirdek aileye de rastlanmıştır. Aileye dair pek çok şey söylenmekle birlikte bu çalışma özelinde sadece ilgili kavramlar kullanılarak evlilik yoluyla kurulan aile birliğine yapısal- fonksiyonalist bir yaklaşımla açıklama getirilecektir.

“Evlilik mülkiyetin, ekonomik sorumluluğun, cinsel ilişkinin ve ana- babalık sorumluluğunun paylaşılması temeline dayalı bir sözleşme biçimidir” (Bates, 2009: 311). Aynı zamanda “bir ilişki sistemi, kadın ve erkeği ‘karı- koca’ olarak birbirine bağlayan, doğacak çocuklara belli bir statü sağlayan toplumsal yönden ‘devletin’ kontrol, hak ve yetkisi bulunan yasal bir ilişki biçimidir” (Özgüven, 2000: 19).

Evlilik pek çok açıdan çeşitli işlevleri yerine getirmesi bakımından farklı toplum ve kültürlerde ortak bir kurum olarak yer almaktadır. Farklı kültürlerde çeşitli şekillerde gerçekleştirilen evlilik özellikle cinsel yaşamın düzenlenmesinde, soy çizgisinin belirlenmesinde, cinsiyet rollerinin ve iş bölümünün tayininde, ekonomik üretim ve tüketim etkinliklerinin düzenlenmesinde etkin biçimde rol oynamaktadır (Özgüven, 2000: 20-1).

Evlilik, o toplumda geçerli olan kültürün örf ve adetlerine göre gerçekleşmektedir. Bu nedenle de bireylerin evlenme yoluyla aile kurmaları sosyal bir olaydır (Erkal, 1995: 57). Toplumların tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişimler sonucunda çeşitli evlilik türleri ortaya çıkmış ve bireyler evliliklerini kendi toplumlarında yaygın olarak gördükleri şekilde gerçekleştirmişlerdir. Çeşitli kültür ve toplumlarda görülen evlilik türleri genel olarak eşin seçildiği gruba göre (egzogami ve endogami) , eş sayısına göre (monogami ve poligami), oturulan yere göre (matrilokal, patrilokal ve neolokal), otorite ilişkilerine göre (patriarki ve matriarki) ve soy- şecere ilişkilerine göre (patriliniyal, matriliniyal ve bilateral) beşe ayrılır (Güneş, 2011: 30- 31).

Bireylerin toplumda var olmasını kolaylaştıran ve pek çok ihtiyacını gidermek için gerçekleştirdiği evlilik eylemi, toplumdan topluma ve kültürden kültüre değişiklik göstermektedir. Aynı toplum içinde dahi birbirinden farklı evlilik uygulamaları gerçekleşebilmektedir. Türkiye gibi çok kültürlü bir toplumda da birden fazla evlilik çeşidi görülmektedir. Sezen’e göre Türkiye’de 33 tane evlilik tipi görülmektedir (2005: 185- 195). Bu sınıflamaya göre en yaygın olan ve Koçer aşiretlerinde genel olarak tercih edilen evlilik tiplerini şöyle sıralayabiliriz:

1. *Görücü Usulü ile Evlenme*: Türkiye’de özellikle geleneksel yapının hâkim olduğu bölgelerde yoğun olarak görülmektedir. Görücü usulüyle evlenmenin günümüzde içerik olarak varlığını muhafaza etse de işlevsel olarak değiştiğini söyleyebiliriz. Bu evlenme biçiminde kız seçme girişimi doğrudan doğruya evlenecek gencin annesi, babası veya diğer yakınları tarafından başlatılmaktadır.

Gencin kızı beğenmesi yeterli değildir. Diğer aile bireylerinin de onayını alması gerekmektedir.

2. *Kız Kaçırma (Düğünsüz Evlenme)*: Ailelerin evliliğe kesin karşı çıkması durumunda kız kaçırma olayı gündeme gelir. Bu durum, sosyo-ekonomik ve diğer sebeplerle en çok kız tarafının engellemesi ile ortaya çıkar. Bu engeller arasında kız tarafının başlık parası istemesi önemli bir yer tutmaktadır. Delikanlı kızla anlaşarak kızı kaçırrır. Kız kaçırmanın diğer bir şekli de kızın rızası olmadan zorla kaçırılmasıdır.

3. *Başlık Parası Karşılığında Evlenme*: Başlık Anadolu'nun birçok yerinde evlenecek gencin kız tarafına ödediği paraya denir. Bu ödeme nakit para yanında; altın, ev, bahçe, tarla veya canlı hayvan (at, koyun, sığır vb.) olarak da gerçekleştirilmektedir. Doğu Anadolu Bölgesi'nde başlığa; "bedel", "ağırlık", "ana hakkı" gibi vb. isimler de verilmektedir.

4. *Beşik Kertme Evliliği*: Ülkemizde rastlanılan evlenme biçimlerinden birisi de "beşik kertme" evliliğidir. Dede Korkut Kitabı'nda adı geçen bu evlenme biçiminin çok eski bir geçmişi olduğu anlaşılmaktadır. Temelinde sosyo-ekonomik ve psikolojik etmenlerin yattığı bu tür evlenme, Hindistan ve Avusturalya'da da görülmektedir. Birbirini çok seven eş-dost, komşu veya yakınlar, çocukları henüz beşikte iken, beşiklerine birer kertme(işaret) vurarak kız ve oğlanın haberi olmadan nişanı gerçekleştirirler.

5. *Kuma Getirme Evliliği*: Erkeklerin evliyken tekrar evlenmesidir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da gün geçtikçe azalan bir evlilik tipidir.

6. *Berdel/ Berder (Bedel) Evliliği*: Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da uygulanan bir evlenme biçimidir. Başlık sorununu ve yükümlülüğünü ortadan kaldıran bu tür evlilik hem kızı hem de oğlu bulunan iki ailenin, karşılıklı olarak hem kızlarını hem de oğullarını birlikte evlendirmeleri suretiyle gerçekleştirilmektedir. Başlık ödeme konusunda güçlük çeken aile evlenme çağındaki kızını veya oğlunu evlendirmek istediği zaman aynı durumdaki bir aile ile anlaşır. Bu yolla kurulan evliliğe "berder" ya da "bedel" denildiği gibi "kız değiş tokuşu", "değişik usulü" şeklinde adlar da verilmektedir.

7. *Yakın Akraba Evliliği*: Türkiye'de evli çiftlerin yaklaşık üçte birinin birbirleriyle yakın akraba oldukları ifade edilmekte ve akraba olan eşlerin %80'inin kardeş çocukları oldukları belirtilmektedir.

8. *Para Karşılığı Evlenme*: Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun kırsal kesimindeki yoksul ve eğitimsiz çevrelerinde gerçekleştirilmektedir. İlköğretim çağındaki çocukların okula gönderilmeyerek veya okuldan alınarak para karşılığında evlendirilmesidir. "Çocuk" denecek yaşta kızların yaşlı ve özürlülere satılması şeklinde gerçekleştirilmektedir. Öte yandan Batı'daki büyük kentlere yerleşmiş ve belli bir iş düzeni kurmuş Doğu kökenli bazı zenginlerin zihinsel ve bedensel özürlü çocuklarını kırsal kesimlerden para karşılığı satın aldıkları kızlarla evlendirdikleri de görülmektedir.

9. *Kan Parası Karşılığı Evlenme*: Doğu ve Güneydoğunun kırsal kesimlerinde öldürülen kişinin kan bedeli olarak para, altın, ev, tarla yanında kız verildiği de görülmektedir. Temelinde eğitimsizlik olan ilkel bir evlenme biçimidir. Kan davalarının devam etmemesi amacıyla yapılmış olması tek olumlu yanıdır.

10. *Çok Eşli Evlilik*: Cumhuriyetten sonra çok eşli evlilik yasaklanmıştır. Eğitim düzeyinin yükseldiği çevrelerde bu evlenme biçimi ortadan kalmış olmasına rağmen eğitim düzeyi düşük kırsal kesimlerde hala devam etmektedir. Temelinde sosyo-ekonomik ve psikolojik nedenler vardır. Daha çok erkek çocuk sahibi olup bulunduğu çevreye hükmetmek amacı ön planda gelmektedir. Çocuk, özellikle erkek çocuk doğurmayan kadının üzerine bir veya daha fazla sayıda kuma getirebilmektedir. Kadının hak ve özgürlüğünü hiçe sayan bir anlayışın ürünüdür.

Aile Yapısı Araştırması 2016 yılı verilerine göre Türkiye’deki evli bireylerin eşleri ile nasıl evlendikleri cinsiyete göre incelendiğinde; görücü usulü ve kendi rızası ile evlenen kadınların ve erkeklerin oranı %47,8 iken görücü usulü ve kendi görüşü sorulmadan aile kararıyla evlenen kadınların oranı %14,8, erkeklerin oranı ise %9 oldu. Eşini kendi kararı ve ailesinin rızası ile seçen kadınların oranı %27,1, erkeklerin oranı %33,8, kendi kararı ve ailesinin rızası dışında evlenen kadınların oranı %2,6, erkeklerin oranı ise %2,5’tir.

3.2.2.1. Koçer Aşiretlerindeki Evlilik Şekilleri

Toplumlarda kadının bir şekilde dahil edildiği (öznesi veya nesnesi olarak) ve ondan bağımsız düşünemeyeceğimiz hadiseler, kadının konumuna işaret etmesi bakımından önemlidir. Evlilik de bu hadiselerin başında gelmektedir. Bu nedenle çalışmamızın bu aşamasında Koçer aşiretlerindeki kadınların evlilik örüntülerinin nasıl gerçekleştiği ve evli Koçer kadınlarının nasıl bir konumda olduklarına yer verilmiştir.

Evlilik bir aile oluşturmak ve bir yuva kurmak için ilk ve en önemli aşamadır. Ayrıca soyun garantiye alınıp devam ettirilmesinde kilit bir rol oynamaktadır. Bu anlamda da bireyin tüm hayatını etkilemekte ve sosyo- kültürel konumunu da belirlemektedir. Bireyin sosyal konumunu etkilemesi bakımından önemli bir aşama olarak gördüğümüz evlilik, kuşkusuz Koçer kadını için de önemlidir. Koçer kadınlarının ne şekilde evlendiği Tablo 7’de verilmiştir. Görüşülenlerin usulen görücü, berdel, kaçırılarak, kaçarak, beşik kertmesi, kan bedeli ve severek evlenme şeklinde evlendikleri görülmektedir. Veriler incelendiğinde ‘usulen görücü’ evlilik

31 evlilik ile ilk sırada gelmektedir. Onu 8 evlilik ile berdel tipi evlilik takip etmektedir.

Tablo 7: Evlenme şekilleri dağılımı

Evlenme şekli	Sayı
Usulen görücü	31
Berdel	8
Kaçırılarak	4
Beşik Kertmesi	3
Severek	2
Kan bedeli evlenme	1
Kaçarak	1
Kan bedeli & Beşik kertmesi	1
Toplam	51

Tablo 7’de Sezen’in evlilik sınıflamasındaki kavramların yerine görüşülenlerin ‘Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?’ sorusuna verdikleri cevaplarda kullandıkları kavramlar tercih edilmiştir. Bu kavramlar aslında aşına olduğumuz kavramlardır ve ifadelerden kastedilen evlilik şekli anlaşılmaktadır. Buradaki usulen görücü evlenme şekli hariç diğerleri Sezen’in ifade ettiği evlilik türlerine yakındır. Usulen görücü şekli evlilik ise ne görüşülenlerin ne de Sezen’in kullandığı bir kavramdır. Usulen görücü evlilik şekli, görüşülenlerin cevapları doğrultusunda ortaya çıkan bir kavramdır.

Tablo 7’de de görüldüğü üzere ‘usulen görücü’ şeklinde gerçekleşen evlilik Koçer aşiretlerinde yaygın olarak görülmektedir. Görüşülenlerin yaklaşık 3/5’ü ‘usulen görücü’ şeklinde evlenmiştir. ‘Usulen görücü’ evlilik şekli, görücü usulünden farklı bir şekilde değerlendirilmesi gereken bir kategoridir ve bu kategoriye ilişkin bilgiler aşağıda yer almaktadır.

1. Usulen Görücü Evliliği

Koçer aşiretlerinde yaygın olarak görülen ‘usulen görücü’²⁹, Sezen’in bahsettiği ve günümüzde güncellenmiş bir versiyonunu gördüğümüz görücü usulünden farklıdır. Biçimsel olarak görücü usulüne benzese de işlevsel olarak ondan farklıdır. Görücü tipi evlilik, geleneksel topluluklarda yaygın olarak görülmektedir. Bu evlilik tipine göre kızı seçmek için ‘görücü’ denilen bir grup oluşturulur. Bu grup

²⁹ Bkz. Tablo 7: Evlenme Şekilleri Dağılımı

genellikle erkeğin annesi, kız kardeşi, akraba ya da komşu olan hanımlardan oluşur. Görücü grubu, ev ev gerekirse mahalle ve köyleri de dolaşarak kendilerince uygun bir kız bulmaya çalışırlar. Kızın güzelliği, asilliği, ahlakı, marifeti ve iffetli oluşu değerlendirilir ve buna göre karar verilir (Sezen, 2005: 186). Görücü usulünde evlenecek kız ve erkekten ziyade ailelerin girişi, isteği ve beğenisi ile hareket edilmektedir (Örnek, 1977: 186). Günümüzde güncellenerek devam eden görücü tipi, hala yaygın bir evlilik türüdür. Gençler birbirini görmekte, kısa süreli bir flörtten sonra anlaşıp anlaşmayacağına inanıyorlarsa isteme ve evlilik aşamalarına geçilmektedir. Bazı ailelerde görücü grup, gençleri sanal ortamda ya da cafee tarzı bir mekânda bir araya getirerek tanışmalarını sağlar. Bunun dışında görücü grubun, yapacağı başka bir şey yoktur.

Görücü usulünde gerçekleşen pek çok ritüel ‘usulen görücü’ tipinde yoktur. Şöyle ki görücü usulünde kadınlardan oluşan bir heyet, öncesinde kızları ve ailelerini bir elemeye tabi tutarak karar verme aşamasına geçerler. Aile içinde yapılan istişareler sonunda karar verilir. Değişiklik göstermekle birlikte gençlerin rızası da alınır. Oysaki Koçer aşiretlerinde gördüğümüz ‘Usulen görücü’ evlilik tipinde karar verici bir mekanizma vardır. Çoğunlukla bu mekanizmada baba, amca, dayı, abi, dede ve annenin yer almaktadır. Bu mekanizma pek çok şeyi kendi içinde hallederek son aşamayı tek aşama haline getirir. Yani evlilik öncesi ve sonrasıyla pek çok aşama ve ritüel, usulen görücü tipi evliliklerde yoktur. Çoğu zaman kız, ilgili kişi/ler tarafından görülmeden ve bazen kız isteme (bildiğimiz anlamda kız isteme ritüeli yani erkek tarafının kız tarafına giderek ‘Allah’ın emri peygamberin kavliyle kızınızı istiyoruz’ söz öbeği dahilindeki isteme olayı) de dahil olmak üzere pek çok evlilik ritüeli yapılmadan evlilik gerçekleşmektedir. İlgili kişilerin bilgisi olmadan (genellikle kızın ama bazılarında kızın annesinin de bilgi sahibi olmadığı görülmüştür) karar mekanizmasının karar vermesiyle ve sadece kızın teslim aşamasında belki küçük bir törenle gönderildiği/ teslim edildiği görülmektedir. Genellikle erkekler kendi arasında pek çok şeyi (başlık parası, ne zaman gelip götürecekleri gibi) konuşup hallettiği için evlilik öncesinde evliliğe dair yapılacak çok fazla bir şey kalmamıştır. Bazı görüşülenler evlendiğini, evlendiği gün dahi anlayamamıştır.

“Valla haberimiz hiçbir şeyden yoktu, bu zaman gibi değildi. Zaten kimse bize sormadı istiyor musunuz istemiyor musunuz diye. Valla istemiyorduk da, valla bir bakıyorduk verilmişiz... Anne babasının rızası varsa gidip istiyorlardı, hemen getiriyorlardı.” (K34, 40-42, Evli, Keşkölyan)

“Valla ben bilmiyorum ki beni istediler. Biz bilmiyorduk o zaman bizi nasıl götürüyorlardı, kim geliyordu, kim istiyordu. Kimse sormuyordu ‘Hani sen kimi diyorsun, kimi demiyorsun?’. Kimse sormuyordu. Hemen geliyorlardı anne babalar konuşuyorlardı, kimse bize sormuyordu, adam yerine koymuyordu. Biz bakıyorduk evlenmişiz.” (K22, bilmiyor, Evli, Garisi)

“13’ üme yeni girmiştim evlendim. Bir baktım geldiler dedi ki biz vermişiz hani çocukların arasında oynuyordum ben. Ben hani şoktaydım ben bir şey bilmiyordum, çocukların arasında işte babamın öyle söylediğini hatırlıyorum. Ben ciddiye almadım, sonrasında baktım amcam bir tane kutu vardı içinde hepsi yüzük vardı getirdi ve bir tane yüzük parmağıma koydu. Ben dedim acaba nedir yani ben sonra baktım dedim ki hediye mi alıyorsun amca. Dedi yok seni vermişiz ya. Bende anlamıyorum zaten. Hani şerbet diyorlar nişan gününde ben çocukların arasında oynuyordum baktım beni getirdiler işte. Baktım bir kadın geldi oradan, yüzümü boyadı bilmem ne yaptı bende diyorum ne oluyor. Sonrasında böyle baktım, işte vermişler. Zaten ben şoka girdim” (K51, 27, Boşanmış, Garisi).

Usulen görücü evlilikler başta olmak üzere diğer türlerde de evlilik öncesi yapılan şenlikli işlerin çoğu yapılmamaktadır. Evlilik işleminin özeti şudur: Oğlan tarafı gelir, kızı ister, alır gider. Bazı ailelerde düğün yapılırken bazılarında düğün bile olmadan kız hazırlanarak götürülür. Törensiz, kendisine sorulmadan, öylesine evlendirilmiş olmak pek çok kadında olumsuz hisler oluşturmuştur.

“Düğünsüz beni getirdiler. He valla düğünsüz... He valla elimden tuttular getirdiler beni bu çadıra koydular.” (K45, 34, Evli, Dudıran)

“Valla biz utanıyorduk. Valla bize nişan yüzüğü bile takmamışlar, parmağıma altın getirmemişler. Bana hiçbir şey yapmadan getirdiler. Ne isteme, ne davet. Hiçbir şey! Valla öyle rezil ki rezilliğimizde ölüp gideceğiz.” (K47, 37, Evli, Mamedyan)

“Babam vefat etmişti. Amcamın oğlu olduğu için beni verdiler. Vallahi düğün yapmadılar bana. Annem babam yoktu, ben küçüktüm anlamıyordum. Abim de vardı bir şey demedi. Bir taksi tuttular beni köye getirdiler. (köy yerindeki kışlak). Halen de onlara diyorum ‘Bana bir düğün yapmadınız’. Elbise de giydirmediler, tatlım iyi değildi, öyle geçti. Düğünleri seyredince aklıma geliyor, çok üzülüyorum. Sanki biz de onlar gibi insan değil miyiz? Kaderimizde demek bu vardır.” (K52, 35, Evli, Alıkan)

“Kader oldu. Geldiler beni istediler, beni verdiler, ben de evlendim. Ayı ayrı çadırlardaydık ama yakındık. Diğer çadıra gelin gittim. Üstümde ne varsa onla geldim. Bir çadırdan bir çadıra geldim.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

“Valla istediler, evlendik. Valla ben dedim babam nasıl derse öyle. Karşı gelmedik. Valla bana dediler dayının oğludur. Başka bir şey demediler.” (K60, 20, Mamedyan)

“Geldiler istediler, Allah kader etmiş evlendik.” (K23, 60, Evli, Dudıran)

“Biz gelindik, geldik. Sanki bu gündür. Otuz yıldır gelmişim. Sanki bu gün mü? O zaman araba da yoktu. Gelinler atlara bindirilirdi. Beni duydun. O zamanlarda ne kadar gelin varsa atlara bindirilirdi.” (K16, bilmiyor, Evli, Slokhan)

“İstediler, tatlı yedik, davet verdiler. Bizi getirdiler, eve koydular.” (K18, 80, Evli, Alıkan)

“Valla ben kocamın üçüncü eşiyim. Biz birbirimizi sevmedik. Gelip beni istediler, beni verdiler, hemen götürdüler. Benim düğünüme iki yaşlı teyze, iki tane de adam geldi.” (K1, 70, Evli, Garisi)

‘Usulen görücü’ evlilik tipinde görüşülenlerin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere gençlerin birbirini görmediği, karar aşamasında bulunmadığı, evlilik ritüellerinin büyük kısmının yapılmadığı görülmektedir. Görücü usulündeki görücü

grup yoktur ve görme, kız tarafının nabzını yoklama, haber gönderme, haber bekleme vs. gibi isteme öncesi pek çok ritüel yapılmadan doğrudan isteme faslının ardından yapılan bir nikâhla kızların gelin edildiği görülmektedir. Göçebe yaşamın bu evlilik türünün ortaya çıkmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Göçebe yaşamın bu evlilik türünün ortaya çıkmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Karar mekanizması görücü usulü ritüellerini bir zaman kaybı olarak değerlendirilmektedir. Sürekli bir koşuşturma ve yoğun iş temposu içerisinde olan bu insanlar düğün yapıp onda eğlenmeyi bile boş bir iş olarak değerlendirmektedirler. Ayrıca düğüne dair hemen her şey maddi bir kayıp olarak görülmektedir. Özellikle ekonomik olarak zayıf Koçer ailelerinin bu tip evlilikleri daha çok yaptıkları düşünülmektedir. Birçok görüşülen üzerindeki kıyafetle gelin gittiğini ifade ediyor olması bu durumu açıklamaktadır.

2. Berdel/ Berder Evliliği (Jîn be jîn)

Doğu ve Güneydoğu’da mübadele usulü gerçekleştirilen evliliklere ‘berdel/ berder’ denir. Kürtçe Jîn be jîn olarak adlandırılan berdelde, iki ailede bulunan erkek ve kız kardeşler değiş tokuş yapılarak aynı anda evlendirilirler. Yani aynı anda iki ailede kız verilerek hem de kız alınarak evlilik gerçekleştirilir (Beşikçi, 1992: 45; Barth, 2001: 33).

Güvenç’e (1995: 45) göre berdel usulü evlilik, para öncesi dönemden kalma, parasız bir takas, aynı değiş- tokuştur. Bu durumda paranın varlığı ve yokluğu evlilik şeklini değiştirebilme imkânı sunar. Yani parasız olma durumu berdel evliliği bir alternatif olarak sunar hatta bunu zorunlu kılar. Paralı olma halinde başlık verilerek evleneceği kişiyi seçme imkânı ortaya çıkmış olur.

İlkkaracan’ın (2003: 142) on dokuz ilde yapmış olduğu araştırmaya göre her 20 evlilikten biri berdel evliliğidir. Ona göre bu tür evliliklerde, kadınlar bir anlamda tutsaktırlar ve aileler kadınların kaçmasına veya boşanmasına izin vermeme eğilimindedirler. Bunun nedeni bir evlilikteki bozulmanın doğrudan diğer evliliğin de bozulmasına neden olacağı gerçeğidir. O yüzden berdel evlilik yapanlar bu evlilikleri kolay kolay bozamamaktadırlar.

“Çok karmaşık olan ve çeşitli meseleler meydana getiren bu aile tipine göçebe toplumunda fazlası ile rastlamak mümkündür” (Beşikçi, 1992: 45). Bates’e (2009:

311) göre zaten evliliğin doğasında mübadele eylemi vardır. Bu eylem, toplumsal etkileşimi arttırmak için bir önkoşul oluşturur. Bazı toplumlarda aileler arası ittifaklar doğrudan kız evlatların mübadele edilmesiyle oluşturulur. Ekonomik ilişkilerinde trampayı yoğun olarak kullanan göçebeler, aynı ticari mantığı ailevi bağların kurulmasında ve evliliklerin oluşmasında da kullanmaktadırlar. Buna göre trampaya alışmış olan göçebeler kadına karşılık da kadın alarak bir değiş tokuş gerçekleştirmektedirler.

Beşikçi'nin berdel evliliklerin göçebe topluluklarda çok yaygın olarak görüldüğüne dair iddiası Batı Anadolu'daki göçebeler için geçerli değildir. Örneğin daha çok gençlerin anlaşıp kaçarak evlendiği Sarıkeçili Yörüklerinde berdel usulü evlilik yoktur. Berdelin batıdaki karşılığı olan “denişik” Yörükler arasında uygulansa da kural olarak evlenen iki ailenin eşit hukuka sahip olmasına dayanan berdelin kuralları uygulanmaz. Ayrıca denişik uygulanacaksa da kızın ve erkeğin rızası gözetilir. Yörüklerde amaç, kız veren ailenin oğlunu da evlendirebilmesidir (Aksoy, 2012: 158). Beşikçi'nin göçebe topluluklar için genelleştirdiği berdel evliliğinin aslında Doğu ve Güneydoğu'daki göçebeler topluluklarda daha yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Koçer aşiretlerinde de berdel evliliği yaygın görülmektedir (Tablo 7).

“Beni isteme olayı yoktu... Ben 13 yaşına varmak üzereydim, benim abim onların kız kardeşini kaçırdı beni berdel olarak verdiler. Babam da yoktu. Abim onların kız kardeşini seviyordu. Annem diyordu ‘Onların çocukları, gençleri vardır. Onlar berdelsiz kız bize vermezler. Abim de ‘İllaki o kız olacak. O istediğim kız olmazsa, ben evlenmem’ diyordu. Abim onların kızını kaçırdı mecburen beni de berdel olarak verdiler. Kıştı, ben çocuktum, her zaman annemin yanındaydım. Ben bağıryordum, ağlıyordum. Diyordum ‘Hiçbir yerde kalmam. Annemin yanına gidecem’. Ben mecburen kaldım. Ben evlenirken ne düşün oldu, ne de tatlı verildi. Abim kız kaçırdı beni de berdel ettiler. Ne yapalım, mecburduk. Abim diyordu ‘İllaki bu kız olsun’. Annem de diyordu ‘Kız kardeşin küçüktür’. Abim yine de gitti kaçırdı” (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

“Berdel olarak evlendim. Biz akrabaydık bir kızlarını abime verdiler, beni de karşılığında aldılar.” (K36, 40- 45, Kocası ölmüş, Dudiran)

“Berdel oldu. O kardeşini abime verdi, ben de gelinin abisiyle evlendim. Akrabayız zaten. O zaman düşün yoktu, akrabaydık, hemen verdiler. Babam annem bir şey demedi, ben de bir şey demedim. Elimi tuttular koydular çadıra. Çadırlar yakındı. Beni çadıra koydular, berdeli de aldılar.” (K41, 40, Evli, Soran)

“Berdel oldum. Abimin berdeliydim. Abime kız aldılar karşılığında ben de onlara verildim. Küçüktüm o zamanlar.” (K46,47, Evli, Garisi)

“Ben abimin berdeliyim. Abilerimiz deseydi ‘Bu kızı istiyoruz’. İstersek ateşe düşelim yine gidip o kızı getirirlerdi. Bizi kendi sevdiklerinin yerine berdel olarak veriyorlardı. Benim bir abim tek gözle görüyordu. Kimi istemeye gittiysek diyorlardı ‘Diğerine olsa veririz kızımızı ama tek gözlü olanına vermeyiz’. Senin abin bir kızı sevseydi istersen su seni götürsün yine de seni berdel yapıyorlardı. Sen diyemezdin ‘Ben istemiyorum’. Diyorlardı ablamı bir Desturilere verecek ve onun yerine bir kızı abime getirecek. O kız da tek gözleydi, sakattı. Büyük ablamı

berdel yapacaklardı. Ablam dedi ‘Siz beni berdel olarak verseniz kendimi bu Botan suyuna atacam’. Botan suyu da tam yanımdan geçiyordu. Diyordu ‘Yabancıları yabancılara içine girmem’. Ablam gitmeseydi beni berdel yapacaklardı. Ablam ben küçüğüm diye bana acıyordu. Ondan sonra kabul etti. En sonunda beni de diğer abime berdel verdiler.’ (K63, 35, Evli, Hz. Fakirullah)

Görüşülenlerin ifadelerinden anlaşılabacağı üzere, berdel olanların hepsi abisinin berdeli olmuştur. Kızların rızası olmadan berdel yapıldıkları anlaşılmaktadır. Bu örneklerdeki berdel evliliklerinde görüşülenlerin abilerinin karar verici konumda oldukları gözlenmektedir. Görüşülenler erkek kardeşlerinin evlilikleri için evlenmek zorunda kalmışlardır. K63’ün ablası da yine abisinin berdeli olarak evlenmiştir. Yani bir evde iki kız kardeş abileri için berdel olarak gelin gitmiştir.

“Abim onun (kocas) kız kardeşini seviyordu, berdel yaptılar. Ben küçüktüm beni berdel yaptılar, hem de kuma getirdiler. Benim kumam da berdeldir. Benim kocam iki karısını da berdelle getirmiş kendisine.” (K28, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

K28 ve onun kuması da berdelle evlendirilmiştir. Görüşülenin bu ifadelerinden berdel evlilikte iki tarafta da denklik aranmadığı ortaya çıkmaktadır. Taçoğlu’nun (2011: 134) çalışmasında özellikle berdel evliliklerinde eşitlik ilkesi oldukça baskın bir kaide olduğu yer almaktadır. Düğün masrafı, gelinleri almak için gidilen mesafe bile buna göre düzenlenir. Aynı eşitlik ilkesinin Koçer aşiretlerinde olduğunu söylemek güçtür. Örneğin K28’in berdel evliliğinde, erkeğin bekâr olması şartının aranmadığı anlaşılmaktadır. İki evlilikte kadınlardan biri tek eşken diğeri ikinci eştir yani kuma gitmiştir. Bu durum kızların, ailede bekâr erkek yoksa evli olana da berdel verildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu örnekte kuma olarak berdel verilen kadın, berdeline göre daha talihsizdir. Çünkü hem berdeldir hem de kumadır. Kuma gitmiş olmak kadın için oldukça olumsuz bir durumdur. Aynı zamanda K28’in çocuk gelin olması onun için durumu daha da zorlaştırmaktadır.

“Vallahi zoruma gidiyordu, vallahi güzel değildi, vallahi gönlümce değildi. Kumaydım, yabancıların arasındaydım. Allah öyle yapmış.” (K28, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

Güvenç (1995: 45)’in ‘Ver gelini, al gelini. Belki biraz daha hakça, eşit ve insani bir çözüm; insana karşı, mal ve para değil, İNSAN! İnsanca güvenceye karşı insanla güvence’ ifadeleri başlık parasıyla evliliğe nazaran berdel evliliği daha insani karşıladığını göstermektedir. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır. Başlık parasıyla evlenmeye göre daha adil gibi duran berdel evliliklerde söz konusu olan dört kişi vardır. Bir çiftte meydana gelen bir huzursuzluk diğer çifti de

otomatik olarak etkileyecektir. “Kız kardeşlerini karşılıklı olarak değiştiren erkekler arasında yakın akraba bağları yoksa kurulan birlikteliklerin dağılma riski artar. Bir evlilikteki sorun diğer evliliği de olumsuz olarak etkiler” (Barth, 2001: 35) . Beşikçi, Barth’tan bir adım öteye giderek berdel evliliğindeki sorunların bazen çok önemli boyutlarda olabileceğine işaret eder:

“Doğu Anadolu’da çok rastlanan bu aile biçimi, çatışmalar, geçimsizlikler ve hır gürle doludur. Örneğin B ailesinin kızı ve A ailesinin gelinine, kaynanası, dirlik düzen vermiyorsa; A ailesinin kızı ve B ailesinin gelinine de kaynanası dirlik düzen vermez. Bir tarafta karı- koca herhangi bir sebeple ayrıldığı zaman (ölüm dâhil) öteki taraf da aynı şekilde karşılık verir. Veya başlık ister” (Beşikçi, 1992a: 101-102).

Beşikçi’nin bu ifadelerinden evlilikler öncesi yapılan pazarlığın evlilik sonrasında da devam ettiğini göstermektedir. İyi kötü bir şekilde yuva kuran bu insanlar üzerinde pazarlık devam etmektedir. Evlenen gençler büyüklerin oynadığı evcilik oyunundaki figüran gibidirler. Onların gerekli gördükleri zamanlarda tekrar düzenlenen, değiştirilen bir oyunun figüranlarıdır.

Barth’a (2001: 33) göre berdel evliliklerinde başlık parası, erkeklerin kız kardeşlerini karşılıklı olarak birbirleriyle değiştirmesi yüzünden ortadan kalkar ve geriye sadece düğün ve çeyiz ile ilgili giderler kalır. Tamamen işin ekonomik tarafından bakıldığından berdel evliliği avantajlıdır ve bu evlilik tipi, bir anlamda, köy topluluğunda amcakızı evliliğinin bir uzantısı olarak düşünülebilir.

Sonuç olarak Barth’ın da belirttiği gibi berdel evlilikler başlık parasının maddi yükünü bertaraf etmek için alternatif bir yoldur. Çok çocuklu ailelerde her erkek çocuğu için evlilik, maddi bir külfet anlamı taşımaktadır. Bu aşamada zaten kendi kızı için de başlık alacak olan aile, değiş tokuş mantığıyla hareket eder. Böylece berdel evliliği, başlık parası, mal ve mülkün aile içinde kalmasını sağlayarak aileyi ekonomik olarak rahatlatmaktadır (Yalçın- Heckmann, 2002: 332; Taçoğlu, 2011: 135). Bu durum berdel evliliğin hala devam etmesini açıklamaktadır. Ayrıca görüşülenlerin çocuklarını da berdel evlendirmesi bunu kanıtlar niteliktedir.

“Ben iki kızımı berdel olarak evlendirmişim. Elhamdülillah pişman değilim.”

(K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

“İki kızımı berdel yaptım. Ama kendilerinin rızası vardı.” (K45, 35, Evli, Dudiran)

“Benim iki kızım da berdel gitti. Allaha çok şükür mutlular çocukları da vardır.”

(K46,47, Evli, Garisi)

K13, K19, K20, K24, K25, K35, K45 ve K46 kızlarını berdel usulüyle evlendirdiklerini ifade etmişlerdir. Bazıları (K25, K45 ve K46) iki kızını da berdel

vermiştir. Çalışmamızdaki sekiz görüşülen berdel usulüyle evlenirken; görüşülenlerin çocuklarından toplam on iki kız çocuğu berdel ile evlendirilmiştir. Yakın bir tarihte gerçekleştirilen bu evlilikler, berdel evliliğinin mevcut sorunlara (yukarıda belirttiğimiz) rağmen hala yaygın ve Koçerler arasında popüler bir evlilik olduğunu göstermektedir.

Örnek 9: “Öyle verdik işte.”

-Çocuklarını nasıl evlendirdin?

En büyük kızımı benim istediğim kişiye verdim. Kızımın evlendiği kişiler yabancı değillerdi. Bizim tanıdığımız göçerlerdi. Onlardan bir kız aldık bir kız verdik. Berdel gitti kızım. Karar almadık biz. Öyle verdik işte. Gelinimiz istiyordu ama kızım istemiyordu. O zaman evlenmek istemiyordu. Sonra birbirlerini görmüşler sevmişler hele damadım çok sevmiş. Zaten kıza pek bir söz hakkı vermiyorlardı. Anne baba kim dese ydi kimi isteselerdi onunla evlenmek zorunda kalırdın. Kızı verecekleri kişi iyi olsun veya olmasın verirlerdi.

-Kızın evlenmek istemiyormuş, sen neden buna engel olmadın?

Nasıl engel olayım! Hem sonra mutlu oldular. Kızların memnun olmasını beklersek, öyle olmaz. O zaman abisi nasıl evlenecekti. Abisi bacısını mı bekleyecekti? Sonunda razı geldi zaten, biz de öyle şeyler sorun olmaz. Halinden memnun şimdi çocukları var. Ama kocası inşaattan düştü sakatlandı onun dışında ikisi de birbirlerinden memnunar.

- Kızın evliliğinden memnun olmasaydı ne yapardın?

Çok üzülürdüm, kahrolurdum.

(K19, 60, Evli, Dudiran)

Görüşülenlerin (K13, K19, K45 ve K46) ifadelerinden berdel evliliğe ilişkin pozitif bir algının olduğu görülmektedir. Berdel evliliğe ilişkin olumlamanın en önemli sebebi iki erkek çocuğun evliliğinin bu şekilde gerçekleştirilmiş olmasıdır. Burada kızdan ziyade oğulların evliliğinin öncelendiği ve esas alındığı görülmektedir. Bu tutum kız çocuklarının rızasının alınmasını anlamsız kılacak kadar güçlüdür. K19’un kızların fikrinin alınmasını beklemenin anlamsızlığına dikkat çekmesi bu nedenle önemli bir göstergedir. ‘Abisi bacısını mı bekleyecekti?’ ifadelerinden erkek çocuğun evliliği için kızın evliliğinin feda edilmesinin nasıl normalleştirildiği görülmektedir. Oğlunun mutluluğunu hiç düşünmeden kızının mutluluğuna tercih etmektedir. Zaten kızın mutluluğunu düşünmek işten bile değildir. Eni sonu ‘yazgısına’ rıza göstermek zorunda kalan kızların memnuniyetsizliği aileler için asla sorun teşkil etmemektedir. Kızların yaşadığı/yaşayacakları sorunlar, ‘öyle şeyler’ olarak nitelendirilmekte ve bu nedenle de asla sorun olarak değerlendirilmemektedir. Bu noktada tamamen eril bir düşünceyle hareket eden bir kadın/ bir anneyle görüştüğümüzü hatırlatmakta fayda vardır. Bir

kadın olarak K19'un kendi kızı özelinde kadınlarda *görmek istediği/zorunlu gördüğü davranış kalıbı*³⁰, kadınların yazgılarına tamamen razı gelmeleridir. Bu örnek kadınların gözünden kadınların konumunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Kadınların, kadınlara bakışında eril bir zihniyeti ne kadar çok içselleştirdiklerini göstermektedir. Kadınlar hemcinsi olan kızlarıyla kurdukları ilişki alanlarında sembolik şiddetin bizatihi uygulayıcısı olarak katılımcı bir faildirler. Kadınlar, hem kadınları hem de kadınlarla ilgili sorunları görmezden gelerek sorunları kadının seviyesine indirgemekte ve böylece önemsizleştirmektedirler. K19'un da kızı gibi aynı yasalara tabi olduğu düşünülecek olunursa sembolik şiddetin bu önemsizleştirme eylemi, bir bumerang gibi K19'u da vuracaktır. Kendi kızının mutsuz olması durumunda üzülecek olan K19'un bu üzüntüsü de bir kadın olması hasebiyle görmezden gelinecek ve değersizleştirilecektir.

K19'un ifadeleri farklı şekillerde değerlendirmeye açıktır. Görüşülenin kızını evlendirme konusunda kendi konumuna dair beyanları oldukça ilginçtir. Öncelikle kızını kendisinin evlendirdiğini söyleyen görüşülen, sonrasında karar mekanizması olarak anne babaya atıfta bulunmuştur. En sonunda kızının evliliğini engelleme noktasındaki tutumunu 'Nasıl engel olayım!' ifadesiyle göstermiştir. Sonuç olarak K19'un ifadelerinden, kızının evliliğinde kesinlikle karar verici bir konumda olmadığı fakat zorlayıcı/ onaylayıcı bir fail konumunda olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum ataerkil kültürde kadınlık rollerini düzenleyen kodlara tabii olmanın doğal bir sonucudur. Bu nedenle K19 ve kızı aynı yasalara tabidir. Bu yasalar K19'a zorlayıcı/ onaylayıcı fail; kızına boyun eğen/ razı gelen rolünü vermiştir. Görüşülenin söz konusu tabiyeti kendi değerlendirişinde de 'zorunluluk' kavramının ön plana çıktığı görülmektedir. K19, kızının istemediği bir evlilik yapmasını ve kendisinin de bu yönde onaylayan/ zorlayan tutumunu taşımasını birtakım zorunluluklarla gerekçelendirmektedir. K19 için erkek çocuğun eş bulması, gelin adayının istekliliği, erkek çocuğun kız çocuğa göre öncelenmesine yönelik kültürel gereklilik makul gerekçeler olduğu görülmektedir. Nihayetinde görüşülen bu zorunlulukların yerine getirilmesine ve belki de zorunlulukların kendisine bir 'hikmet' atfetme eğilimine

³⁰ Burada K19'un kadınlara yönelik algısını açıklamak için 'görmek istediği/zorunlu gördüğü davranış kalıbı' ifadesi tercih edilmiştir. 'beklenti içerisinde olmak' ifadeleri durumu anlatmak için fazlasıyla romantik kaldığı için tercih edilmemiştir.

girerek ‘kızının mutluluğu’ ile kendi tutumunu da haklılaştırma yoluna gitmektedir. Aksi durumda ‘üzüleceği’ beyanını kaderci kabullenişin bir diğer ifadesi olarak değerlendirilebiliriz.

Koçer aşiretlerinde berdel evliliklerin sorunlu bir şekilde temellendirilmesi ve taraflardan en az birinin rızasının olmaması (K19’un kızı), karar mekanizmasının kararını etkilemediğini göstermektedir. Bireylerin mutluluğu, huzuru ve doğacak olan çocukların büyüyeceği ortamın nasıl olacağının hiç dikkate alınmadığını da göstermektedir. ‘*Karar almadık biz. Öyle verdik işte*’ ifadesi aslında evlilik hadiselerinin hane içinde çok müzakere konusu olmadığını göstermektedir. Kadının karar verici bir konumda olmamasının bu durumun ortaya çıkmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Erkeklerin konuşup karar verdiği çocukların evlilik mevzuu, kadının dahil edilmediği bir alandır ve bu nedenle kadınların konuya seyirci kalmaktadır. Aynı tutum, K19’un kızının evliliğine engel olmamasını açıklarken de görülmektedir. ‘Nasıl engel olayım!’ ifadesi de aynı seyirci olma durumunun bir tezahürüdür. K19, kızının evliliğinde karar verme aşamasına seyirci kalırken, bu kararın uygulanmasında karar vericinin emir eri misali hareket etmektedir. Kadının zorlayıcı/ onaylayıcı konumu, kararın uygulanması noktasında devreye girmektedir. Yakın bir tarihte yapılan bu berdel evlilikler esasen eril tahakkümün kadınlar tarafından da nasıl yerine getirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Genç kızlar ve kadınlar üzerinde belirgin bir şekilde var olan erkek otoritesinin, kadınlar tarafından da kızlarının evlendirilmelerindeki sergiledikleri tutumla güçlendiği görülmektedir. Erkeklerden korkma ya da var olan sistemin oğulları için devamının arzulaması sebebiyle sessiz kalan ya da rıza gösteren kadınlar Bourdieu’nun eril tahakkümünü yaşatmaktadırlar.

K19’un kızının evliliğine yaklaşımını ve bizatihi kızının evliliğini Bourdieu’nun kavramlarıyla açıklayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Evlilik örüntüsü, faillerin farklı sermaye türlerini alana özgü bir çıkar uğruna yeniden üreterek, hâkim konuma ulaşmak için verdiği bir mücadele alanıdır. Buradaki failler K19, eşi, görünürde olmasa da oğlu (berdel gelecek erkek) ve berdel olarak gelecek gelin (gelin de K19’un oğlunu sevdiği için bu evliliğin olmasını istemekte ve bu da onu alandaki faillerden biri yapmaktadır). K19’un kızı üzerine pazarlık yapılan sermayedir ve gelecek olan berdel gelin (onun işgücü ve doğurganlığı) de çıkardır.

K19'un eşi rasyonel bir hesaplara kızını oğluna berdel yaparak haneye tam anlamıyla üretken (kızlar haneye çocuk getirmediği için sadece iş gücü potansiyeliyle değerlendirilirler) bir bireyi getirmektedir. K19 için ise durum daha farklıdır. Öncelikle oğlunu evlendirmek için kızının rızasını beklemek zorunda olmadıklarını ve zaten kızının da mutlu olduğunu ifade ederek esasında alana ait olma duygusunu veren ve alanın işleyiş tarzını doğal gösteren ön kabullere yani doxa'ya göre hareket etmektedir. Çünkü verili toplumsal tahakküm düzenini, faillerin pratik duyuları ve bedenleri için normalleştiren, meşrulaştıran ve doğalmış gibi gösteren doxa'dır. Bununla birlikte "illusio", alanın vaat ettiği çıkarın amaçlanmaya değer olduğu ve tartışılmaması gerektiği yönündeki yanıltıcı oyun duygusu olarak doxa'yı tamamlar ve katılımcı faillerin habitus'unu tetikler. Habitus, doxa ve illusio arasındaki iş birliği, bireylerin içinde bulundukları çeşitli toplumsal alanlarla kurdukları pratik ilişkiye işlerlik ve rutin kazandırır. Alanın nesnel yapısına algı ve eylem düzeyinde uyum ve yatkınlık kazandıran habitus, alanın kurallarının doğal ve meşru görülmesini sağlayan doxa ve failleri alandaki verili çıkarların amaçlanmaya değer olduğuna inandıran illusio arasındaki bu suç ortaklığı, mevcut tahakküm ve eşitsizlik ilişkilerini yeniden üreten pratikleri üretir (Koytak, 2012). K19, alandaki 'oyuna kendini kaptırarak' (Bourdieu ve Wacquant, 2011: 105) kızının evliliğini engelleme noktasında bir şey yapmasının beklenilmesini yadırgamaktadır. Çünkü ona göre her şey olması gerektiği gibi yaşanmaktadır. Hatta o kadar gerektiği gibidir ki, kızı da ilk başta istememiş olmasına rağmen hayatından memnundur. Sonuç olarak ataerkil tahakküm elbirliğiyle yeniden üretilmiş olmaktadır.

Örnek 10: "Farz edeyim ki kızım yoktur."

-Çocuklarını nasıl evlendirdin?

Sen benim yaramı açma! Bir kızımı berdel olarak verdik. Benim kayınım bir kızı kaçırdı. Benim haberim hiçbir şeyden yoktu zaten. Akşam kocam geldi, dedi 'Yemek yap, misafirlerimiz var'. Ben dedim 'Kim?', bana kimdir söylemedi. Akşam misafirler geldi, tatlılarını yediler. Dünür yüzüğü çıkardı. Kızımı vermiş haberim bile yok. Yedi tane kayınım var, hiçbiri kızını vermedi. Dediler 'Kan dökülecek!' öyle götürdüler. Vallahi babası hiçbir şey bana söylememiş gideceği güne kadar. Yeni öğrendim, gelmişler nişanlamışlar. Kimse bana söylememiş.

-Senin nasıl haberin yoktu?

Biz o zaman yaylaya gittik. Biz zaten bilmiyorduk ki kayınımın gönlü kızı düştü. Kız çok büyüktür, zannedersin ki annesidir. Birbirine âşık olmuşlardı. Sonbahar olana kadar biz kimse bir şey bilmiyorduk. Sonbaharda geldik buraya. Bendim kaynanam, bu kuma üzerine getirilen eltimdi buraya geldik. Burada dört gün kaldık. Eltimin eşi dedi ona 'Benle sen babanın evine gidelim. Gidelim oraya hayvanlara bakalım.' Eşi de dedi 'Benim çocuklarım vardır, gelmiyorum. Eltim bana söyledi 'Sen gitmiyor musun?'. Ben de dedim 'Elti, ben

gidemiyorum, çocuklarım çoktur gidemiyorum' dedim. Babamın evi değil, çocuklarım çoktur. O kalktı, eşini kendi babasının evine bıraktı, gitti. Kızı da getirdi Kurtalan'a. Geldi buraya kendi eşyalarını topladı. Ben dedim 'Nereye gideceksin?'. Dedi 'Gidecem eltini getirecem buraya. Çocukları durmuyor. Ben gidecem hayvanlara bakacam'. Gitti, kızı kaçırdı götürdü Batman'a. Öyle beş yıl dava yerde kaldı. 50 milyar para verdiler bizimkiler. Kalktılar zaten bana söylemediler. Ben bilmiyordum kaçırılan kızda İstanbul'dan geldi. Burada çadırlarını kurdular. Onlar da burada kaldı. Kızın babası dedi 'Yemek hazırla, misafirlerimiz vardır'. O zaman gelmişler yüzük kızımızın parmağına koymaya. Ben de kalktım, yemeklerini yaptım, hazırlıklarını yaptım. Geldiler yemeklerini yediler, baklavalarını yediler. Baktım bu kaçırılan kızın annesi dedi 'Hani bizim gelinimiz?'. Ben de dedim 'Ne gelini?' Dedi 'Biz gelmişiz senin kızının nişanını yapmaya'. Ben kalktım çıktım dışarı. Kızım da amcasının evindeydi. Orada baya birbirimizin üzerine ağladık. Geldiler kızı nişanladılar. Daha çocuktuk kızımız, beş yıl yanımızda kaldı. Daha 12 yaşındaydı nişanı yaptılar. Yanımızda kaldı, 15 yaşına gelene kadar. Yeni gelip götürdüler.

-Eşin demedi mi kızımı, kardeşime berdel yapmam?

Yok, vallah demedi. Öldürülme olacaktı. Eşim demiş 'Huzursuzluk olmasın, adamların öldürülmesi olmasın. Farz edeyim ki kızım yoktur'. Biz derdimizi üç gün üç gece anlatsak bitmez.

-Kızın bu durumu nasıl karşıladı?

Kızım kabul etmedi. Beni sıkıca tutmuş, 'Anne beni bırakma' diyordu. Kızım çok kiloluydu. Gidip gelmiş yemin ederim kemik kalmış. Diyordu 'Anne beni götürmesinler'. Zorla onun elini omzumdan çekmişler. Gelmişlerdi onu istemek için araba burada doluydu. Kızım kalktı evden çıktı gitti. Korktu daha bilmiyordu. Diyordu 'Hele beni götürüp ne yapacaklar?' Kalkmışız aramışız, aramışız... Ben ayakkabısız bu aşağılara bakıyordum. Ayağımda ayakkabı yoktu, hiç hissetmiyordum. Daha 12 yaşındaydı. Buradan şuradan Rahsan Rahşan çağırıp aramışız. Biz dedik 'Gitti!' Kim bilir bu yollarda hayvanlar mı yedi? Bu yolların üzerine gitti, insanlar mı arabanın içine koyup kaçırdılar? Bizim burada bal kovanlarımızın olduğu yere gidip saklanmış korkmuş. 5-6 yıl vardır bu olay olalı. Şimdi bir oğlu bir kızı var. Ben de bu dağlarda Rahşan diye bağırıp bağırıp ağlamışım. Diyorum 'Rahşan nerdesin? Gel' Gelen halk da diyorlar bana 'Sen öyle yapmışsın, kızın gitmiş. Bir şey bu kızın başına gelirse, seni de öldürürüz'. Dediler 'Sen kızını saklamışsın'. Kayınımın evine gittim. Küçük kızım elimdeydi. Uyudum, korktum. Dedim 'Şimdi bir şey olursa, hele ne olacak? Ben kızıma acımıştım. Dedim 'Acaba gitti, birileri mi onu götürdü? Bir tarafa gitti, hayvanlar mı yedi? Hele ne oldu bu kıza?' Sabaha bir saat kalmamıştı amcası gidiyor abdest almaya, kızım da öbür taraftan amcasının önüne gelmiş. Dediler Ravşan bulunmuş, birazcık kendime geldim. Gördüler eve getirdiler. Kaçmış bir battaniye kendine götürmüş, bu fıstık tarlasına gitmiş. Akşam gitti gecenin iki üçünde bulundu. Sonra çok gerginlik oldu. Askerler geldi. Dediler 'Hele onun gönül rızasıyla mı, değil mi?' Kızım çok akıllıydı. Babasını ele vermedi. Dedi 'Gönül rızamla evet demişim, çocuğu seviyorum'.

-Kim şikâyet etti de askerler geldi?

Kimse bilmiyor kimin şikâyet ettiğini. Askerler dediler '12 yaşındaki kızı vermişsiniz' Kız da dedi 'Gönül rızamla evet demişim'. Askerler de gittiler artık.

-Ne için öyle söyledi? Niye doğruyu söylemedi?

Biz korkuyorduk. Söylesek yoksa hepsini tutuklardı, hatta beni bile tutarlardı. Sebep olan olmayan herkesi tutuklardı.

-Kızının eşi büyük müydü?

Yok, onun eşi de onun kadardı. Vermediler büyüğüne. Büyük olanı 30 yaşındaydı. İlk önce dediler ona götürceğiz. Biz ona razı gelmedik.

-Sen kayınına bir şey demedin mi?

Nasıl? Geldi beni dövmek için, beni dövdü. Zorluk çıkarıyorsun diye, beni dövdü. Ben diğer kayınımın evine gitmiştim. Gelmiş bu kız kaçırın kayınım, evin içine ne varsa ne yoksa hepsini almış. Biz altımıza koyduğumuz halıyı dahi almış. Hepsini arabanın içine koyup götürdü. Ne varsa ne yoksa alıp götürdüler. Kapılarımızı pencerelerimizi hepsini kırıp gitmişlerdi. Bir tane tavuğum vardı yumurtaların üzerinde onu dahi götürmüşlerdi. Benim kayınım, amcasının kızını getirmiş. Kız kardeşi kayınıma berdel olmuş. Zaten bu kaçırılan kız da berdel oldu. Yani kayınımın her iki eşi de berdeldir. Kadın getirmiş kendi amcasının kızının üzerine. Valla amcasının kızına bakıyorsun, diyorsun bu ay parçasıydı.

-Peki kızın hayatından memnun mu?

Memnun veya memnun değil. Diyor ben babamı ve amcama hakkımı helal etmiyorum. Valla ne yapayım. Valla hiçbir şeyde yapamam. Artık hayatta ben kızlarımı o şekilde vermem. Eğer artık öyle bir şekilde kızımı verirsem benim ölümüm olur. Eşinin yüzüğünü öbür kızın parmağına takmış. Hatta eşi demiş 'Sen yüzüğümü ne yaptın?' O zaman artık gitti yüzüğü diğer kızın parmağından çıkardı, eşine verdi. Kayınımın annesi yani kaynanam kahrından tansiyondan ölmüş bu olaydan dolayı. Kaçırılan kızın ailesi dedi 'Kız vereceksiniz, biz durmayız. Kan olur.' Dedi. Kocam da dedi 'Yapın, ne yapıyorsanız yapın! Ne kadar para istiyorsanız para verimiz'. Kızın ailesi dedi 'Bütün kızlarınızı sıraya dizeceksiniz. Hangisini beğenirsek onu alacağız, seçeceğiz' dediler. Biz öyle bir şey kabul etmedik. Eltimin büyük kızı istediler, verdiler onlar da. İşte geldiler eltimin kızını götürmeye. Biz öyle sanıyorduk geldiler. On beş dakika sürmedi, arabalar geri gittiler, döndüler. Dedik 'Hayırdır, niye döndünüz?' Demişler 'Biz bunu istemiyoruz, biz küçüğünü istiyoruz'. Kaynım ilk büyük kızı verdi, onlar kabul etmediler. Sonra da kaynım dedi 'Ben küçük kızı daha ortaya koymam. Öyle olmaz' Diğer kayınlarım, eltilerim dediler 'Bizi hiç bulaştırmayın, biz kızlarımızı vermeyiz'. Kavga ettiler, eltilerim geldiler kaynanamı dövdüler. Gelinler kendi kaynanalarını dövdüler, anladın? Kaynımın babası vefat etmişti. Daha babasının taziyesi yerdeyken, kaynım bu olayı yaşattı. Daha babasının taziyesi yerdeyken insanlar gidip geliyorken o gidip kız kaçırdı. Herkes ona lanet ediyordu.

(K35,30, Evli, Muşlu)

K35'in kızını berdel olarak evlendirme durumunu şöyle izah edebiliriz:

İlk olarak görüşülenin kızının evliliğinden haberdar olmaması, dünürlerin nişan için gelmesi ve gelini görmek istemeleriyle öğrenmesi, K35'in karar verici konumda olmadığını göstermektedir. Hem K35 hem de kızı evlendirme mevzuunu aynı anda öğrenmiştir.

- K35'in kızı nişanlandığı vakit 12 evlendirildiğinde ise 15 yaşındadır. K35'in kızı çocuk gelin ve berdel olarak evlendirilmiştir.
- Kaçırılan kızın ailesi 50 milyar başlık almalarına rağmen berdel almak konusunda hem ısrarcı hem de zorlayıcı bir tutum takınmışlardır. Kızların sıraya dizilip içinden birini seçerek almak istemeleri ve ayrıca yaşı küçük olan kızlar üzerinde baskı yapmaları (Taraflar önce K35'in kaynımın büyük kızı için anlaşıyorlar sonra onun küçüğünü istedik diyerek anlaşmayı bozuyorlar. Kızların babası 'ben küçük kızımı daha ortaya koymam' diyerek kızını vermiyor. Sonrasında K35'in kızı için taraflar kendi aralarında tekrar bir anlaşma yapıyorlar), yaşı küçük olan kızı önce 30 yaşındaki oğullarına almak istemeleri sonucu aile razı olmayınca yaşı daha küçük olan oğullarına almaları şeklinde gelişen olaylar incelendiğinde pazarlık unsuru olan kız çocuklarının olduğu görülmektedir. Gerçekleştirilecek olan berdelde denklik gözetilmemekte ve var olan hınç hep kadının üzerine esmektedir. Kan

davasını önlemek için harcanan çabada feda edilenin küçük bir kız çocuğu olduğu görülmektedir.

- Kaçan kızın İstanbul'dan geldiği belirtilmektedir. Kaçarak evlenmekten ziyade kaçırılma hadisesinin yaşandığı Koçerlerde kızların kaçarak evlenme eğilimlerinin çok az olduğunu belirtmek gerekir.³¹
- Babanın yaşanan dramatik durum karşısında 'Farz edeyim ki, kızım yoktur' beyanı, aslında yaşananlar karşısındaki çaresizliğini gözler önüne sermektedir. Daha fazla kan dökülmesini önlemek adına kızını feda eden babanın bu durumla baş edebilmek için kızının varlığını tamamen inkâr etme psikolojine girdiği görülmektedir. Babanın istemediği halde kızının evliliğinde karar verici rolü onu karar mekanizması yapmaktadır. Fakat her ne kadar karar mekanizmasında olsa da kızını berdel olarak veriyor olmak onu, ataerkil sistemin uygulayıcı konumundaki faili olarak mağdur yapmaktadır. Yani bu olayda anne, baba ve kız aynı sistemin farklı konumlarındaki mağdurlarıdır. Diğer yandan kız için üzerinin çizilmesi, varlıklarının inkârını ifade etmek için belki de cahiliye dönemine bakmakta fayda vardır. Cahiliye döneminde Arabistan'ında kızların diri diri toprağa gömüldüğü bilinmektedir. K35'in kızı örneğinde, babanın 'Farz edeyim ki, kızım yoktur' beyanıyla kızını diri diri ataerkil düzene gömdüğünü söyleyebiliriz. Gözden çıkarılan, üzeri çizilen veya diri diri gömülen kızın mağduriyeti, aslında bu toplulukta kadına verilen değeri ve kadının konumunu göstermesi açısından önemlidir.
- K35, olayları askerlere anlatmayıp babasını hapse girmekten kurtaran kızının çok akıllı olduğunu ifade etmektedir. Olayın adli boyutunun derinlemesine incelenmeden sadece kızın beyanıyla hemen kapatılmış olması ve askerlerin olay yerini terk etmeleri aslında kız çocuklarının ve kadınların ataerkil sistemin insiyatifinde kaldıklarının bir göstergesidir. Devletin koruyucu rolünün bu topraklarda kadınlar ve kız çocukları tarafından çok fazla hissedilmediği görülmektedir. Kadınlar devletin koruyuculuğundan uzak, ataerkil sistemin demir kafesinde eril zihniyetin

³¹ Bkz: Kaçarak evlenme.

her türlü baskısıyla baş başa kalmışlardır. Sanki bu kadınların devlet tarafından da yok hükmünde oldukları farz edilmektedir. Ayrıca K35'in kızının 12 yaşında olduğunu hatırlayacak olursak, onun babasını hapisten kurtarmak için askerlere '*Gönül rızamla evet demişim, çocuğu seviyorum*' demiş olması imkânsızdır. Fakat yaşanan olumsuz hadiselerin çocuk yaşta da olsa K35'in kızını erken olgunlaştırdığını düşünebiliriz. Ama yine de kıza askerlere bu şekilde konuşması yönünde telkin yapıldığı daha güçlü bir ihtimaldir. Burada K35'in kızının böyle bir davranış göstermesini 'Kızım akıllıydı' şeklinde onaylaması, aslında kızının da aynen kendisi gibi eril zihniyete razı gelerek tabi olması beklentisi içinde olduğunu göstermektedir. K35'e göre kızı da aynen diğer Koçer kadınları gibi kaderine razı gelmeli ve suskun kalmalıdır. Ortak akıl bunu öngörmektedir, bu nedenle bu tutumu gösteren kızı da akıllı bir kızdır. Çünkü kural dışına çıkmamış, kadınlardan beklenilene yapmış ve yaşadıklarına razı gelmiştir.

- K35'in kızının erken ve zorla evlendirilmesi TCK'ya göre suçtur. Bu olayda kız çocuğunun şiddete maruz kaldığı görülmektedir. Ayrıca K35 de kızının evliliğine razı gelmediği için kayınının şiddetine maruz kaldığı görülmektedir. Kadına yönelik şiddetin sadece eş değil, eşin akrabaları tarafından da gerçekleştirildiğinin bir örneğidir. Ayrıca K35'in kayını evliyken kız kaçırdığı için karısını, kızını evlendirmesi için zorladığı ve nihayetinde şiddet uyguladığı için yengesini, kaçırdığı kıza karşılık olarak erken yaşta evlenmek zorunda bıraktığı için yeğenini ve kan davasını önlemek için 12 yaşındaki kızını kendi elleriyle vermek zorunda bıraktığı için abisini mağdur etmiştir. Bu kadar mağduriyete sebep olan K35'in kayınına hiçbir yaptırımın uygulanmadığı görülmektedir. Bu eşitsiz durum erkeklerin dünyasında kadın olmanın ne denli zor olduğunu göstermektedir. Belki de erkeklerin dünyasında *erkek* olmanın eşsizliğini göstermektedir.
- K35'in kızının memnun olma durumuna yönelik 'Memnun veya memnun değil' cevabıyla şunu ifade etmektedir. 'Artık bunun için yapılacak bir şey yok, olan oldu. Memnun olsa da olmasa da bu durum değiştirilemez.'. Görüşülenin ifadelerinde çaresiz bir kabullenmişlik vardır. Kızının babasına ve amcasına hakkını helal etmemesiyle, bu dünyada gücünün yetmediği

insanları ahirette hesabını sorması için Allah’a bıraktığı kaderi bir anlayışın ön plana çıktığı görülmektedir.

- K35’in kocasının berdel verdiği kızı hakkında ‘Farz edeyim ki kızım yoktur’ ifadeleri, bu toplulukta kadınlara yönelik bakış açısının boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Kolaylıkla gözden çıkarılan kadınlar, gerektiğinde ölü sayılarak varlıkları inkâr edilmektedir. Baba bu şekilde kızına yönelik olan ataerkil şiddetin sorumluluğundan kaçmaktadır. Kızının farzı muhal yokluğunu ilan ederken esasen sembolik olarak da babalığından feragat etmektedir. Burada yaşanan hadiselerin verdiği acıyı dahi kızının yok olması düşüncesiyle bastıran baba, bizlere şunu düşündürmektedir. Koçer topluluklarında ‘*kadın olmak*’, her şey olmaktır ve aynı zamanda hiçbir şey olmamaktır. Bu öylesine inanılmaz bir güçtür ki, sırf bu gücü sebebiyle kadın, her olayda masaya sürülmekte, sorunlar onların varlığıyla veya yokluğuyla çözülebilmektedir. Yeryüzünde böyle bir güce sahip olan kadın, yazıktır ki, kendi varlık sorununu çözme noktasında yetersiz kalmaktadır.
- K35’in kızını berdel olarak evlendirmesi son yıllarda yaşanmış bir örnek olması sebebiyle önemlidir. Bu örnek, yaşadığımız yüzyılda Koçer kadınının nasıl bir baskı altında olduğunu göstermektedir. Koçer kadınlarının bu dezavantajlı konumunun maalesef uzun vadede değişeceği ön görülememektedir.

3. Kaçırılarak Evlenme

Kaçırma yoluyla evlenme ilk olarak, töreye göre içerden evlenme yasağı olan aşiretlerde erkeklerin, başka bir aşiretten olan kadınları zorla kaçırarak evlenmek zorunda kalmalarıyla ortaya çıkmıştır (Mac Lennan, 1965 akt: Engels, 1990: 19).

Bates’in (1973 ve 1974) yapmış olduğu çalışmaya göre Yörükler arasında ciddi anlamda bir kız kaçırma uygulamasıyla yapılmış evlilikler vardır. Ona göre bu tip evlenmenin yaygınlığının sebepleri şunlardır:

1. Yüksek başlık parası ödemekten kurtulmak,
2. Genç erkeğin kiminle evleneceğine kimin karar vermesi konusunda bir irade ortaya koyması, kendi kişisel tercihini önemsemesi,

3. Evlenerek elde edeceği statüye bir an önce kavuşma isteği (akt. Yalçın-Heckmann, 2002: 343).

Ülkemizde evlenme gelenekleri arasında yer alan kaçırarak evlenme uzun bir geçmişe sahiptir. Osmanlı hukukunda 1858 tarihli ceza kanunnamesinde³² suç kapsamında olan kız kaçırma, duruma göre cinayet veya cünha kapsamında değerlendirilmiştir. Özellikle Osmanlı'nın son dönemi suç cetvellerine bakıldığında kız kaçırma suçu oldukça yoğun işlendiği görülmektedir. Örneğin eşkıyaların etkin olduğu Aydın vilayetinde aylık ortalama 26, 64 kadının kaçırıldığı bunlardan sadece %38,87 evlenme amaçlı kaçırıldığı ortaya çıkmaktadır (Öztop, 2015).

TCK'nın “*Adabı Umumiye ve Nizamı Aile Aleyhinde Cürümler*” başlıklı sekizinci babının, 2. Faslı, “*kız, kadın ve erkek kaçırmak*” fiillerini düzenlemektedir. Kanun koyucu bu fasılda mağdurun yaşı ile reşit olup olmamasını nazara alarak suçları düzenlemiştir. Buna göre reşit olan veya reşit kılınan bir kadının kaçırılması veya alıkonulması suçu TCK'nın 429. Maddesinde düzenlenmiştir. Maddede “*her kim cebir ve şiddet veya tehdit veya hile ile şehvet hissi veya evlenme maksadıyla reşit olan veya reşit kılınan bir kadını kaçırmak veya bir yerde alıkoyarsa üç seneden on seneye kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır (f.1). Kaçırılan kadın evli ise ağır hapis cezası yedi seneden aşağı olamaz (f.2)*” denilmektedir. Yine TCK'nın 103. maddesinde “*On beş yaşını tamamlamış veya tamamlamış olmakla birlikte fiilin hukuki anlam ve sonuçlarını algılama yeteneği gelişmemiş olan çocuklara karşı gerçekleştirilen her türlü cinsel davranış*” cinsel istismar olarak değerlendirilmekte ve bu eylemi gerçekleştiren kişi sekiz yıldan on beş yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılacağı beyan edilmektedir.

Kaçırma eylemi, “bir kız ya da kadının istek ya da onayı olmadan bekar ya da evli bir erkek tarafından zor, tehdit ya da hile yoluyla ve şehvet duygusu ya da evlenme amacıyla kaçırılması ya da bir yerde alıkonulmasıdır” (Tezcan, 2003). Burada dikkati çeken nokta kızın rızasının olmaması ve zorla kaçırma eyleminin gerçekleştirilmesidir. “Kaçırma, müstakbel kocanın bir kadını kaçırması ve ona

³² Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Öztop, Fatih. Suç cetveline göre Osmanlı Devleti'nde “Kız Kaçırmak” Suçu: Aydın Vilayeti Örneği (1908- 1916). Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 2, Mart 2015, Syf: 288- 298.

tecavüz etmesi anlamındadır; bekârete değer veren bir toplumda yapılan bu eylem, kadının evlilik ümidini büyük oranda azaltır ve kendisini kaçıranla kalmaya razı olma ihtimalini artırır” (Bates, 2009: 296).

Kaçırma eylemi günümüzde de maalesef yurdun pek çok yerinde özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yaygın olarak görülmektedir. Koçer aşiretlerinde de kız kaçırma yoluyla evlenen kişiler vardır. Tablo 7’de görüldüğü üzere 4 kişi kaçırılarak evlenmiştir. Erkeklerin kız kaçırarak evlenme yolunu tercih etmelerinin çeşitli sebepleri vardır. Bunların başında ailelerin kızlarını vermek istememe gelmektedir. Kızın ailesi genellikle başlığı az bulunduğu için ya da erkeğin ailesini beğenmedikleri için kızlarını vermek istememektedirler. Erkek kızı normal yollarla alamayacağını anladığında kızı kaçırarak evlenme yoluna gider. Sonuçta kız kaçırıldığı vakit cinsel birleşme olmasa dahi artık o kız kendisini kaçıran dışında biriyle evlenemez. Kız kaçırma aslında başlık vererek evlenmeden daha külfetlidir. Kızın ailesi güçlü ise erkeğin ailesinden hem para yani başlık alır hem de kıza karşılık kız yani berdelini istemektedir. Bazı ailelerde kaçırılan kıza karşılık iki berdel istenildiği de görülmüştür.

Koçer aşiretlerinde kaçırılarak evlenen kadınların örnek olayları aşağıda yer almaktadır.

Örnek 11: “Keyfine istedi, kaçırdı.”

-Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?

“Ben kendi gönül rızamla gelmemişim. O, beni kaçırdı. Beni kaçırdılar oldubitti. Valla üç dört adam gelmiş, beni zorla kaçırdılar. Adamların yemeğini hayvanların yanına götürdüğümde kaçırdılar. Senin istediğin kadar ben rezillik görmüşüm. Anlatılmayacak kadar rezillik görmüşüm. Ablam hamileydi. Ben baba evindeydim, çobanların yemeğini götürürken beni kaçırdılar. Daha ergen olmadan evlenmişim. Valla ben üç gün burada otursam dertlerimi sana söylesem bitmez. Ben çok dert görmüşüm, çok kavga görmüşüm, çok kalabalık görmüşüm. Ben her şeyi görmüşüm.

-Olay nasıl kapandı?

Babam ile onun babası kardeşirler, bundan dolayı babamlar ses çıkarmadılar. Başlık aldılar. Bir at ve 500 milyon o zamanda aldılar.

-Eşin neden seni kaçırdı?

Keyfine istedi, kaçırdı. Evliydi beni kaçırdığında. Benim iki tane kumam var. Ben ikincisiyim. Şimdi anlatacam. Üç tane kadın getirmiş kendine. Onunlayken hep ağlama, kavga, kalabalık (geniş aile anlamında) gördüm. Birinci eşi ölünce bana dedi yanıma gel. Ben de dedim yanına gelmem, ancak beni ölü olarak o odaya koyabilirsiniz. Dedim ben kalkıp kendi çocuklarımı bıraksam, kumamın çocukları içine girsem oluyor mu? Dedim hiç gelmem sonra gitti, kendine bir kadın getirdi. Gitmiş bir kadın getirmiş olmuş bitmiş. Ben kendi evimdeyim o kendi evinde. Onun eşi bana çekti, annesi bana çekti ama her şeye rağmen Allah yolunda hepsini affediyorum. Bir eşi ölmüş. Allah’ım onların günahını bana getirme. Herhangi bir çocuğum hiçbir şey yapmadığı halde ölen eşi derdi, ‘Senin çocuğun kırmış’. Sonra tartıştık onunla. Eşim de sesimizi duyunca ilk önce onu döverdi sonra beni

de döverdi. Ben odun toplamaya giderdim ölen eş evde çocukların yanında kalırdı. Çocuklarım onun elinden çok çektiler. (K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

Kaçırılarak evlenmek zorunda kalan K13, henüz reşit olmadığı için çocuk gelindir. Aynı zamanda kaçırılan kişi evli ve çocuklu biri olduğu için kuma olarak gitmiştir. Büyük kuması öldüğünde, kumasının çocuklarıyla kalmak istememiş kocası da üzerine kuma getirmiştir. Kendisini kaçırılan kişi amcasının oğlu olduğu için ailesi olaya sessiz kalmış ve başlık alarak olayı kapatmışlardır. Amcaoğlu tarafından kaçırıldığı için de akraba evliliği yapmıştır. K13'ün kaçırılma hadisesinde görüldüğü üzere genel olarak erkekler kaçırıldıkları kadına yönelik bir bedel ödeyeceklerini bile bile bu eylemi gerçekleştirmektedirler. Maddi kayıp çok önemli görülmemektedir çünkü zaten hâlihazırda bir başlık ödenecektir. Kızların kan davasını önlemek için evlendirildiği böyle topluluklarda berdeli bulmak da zor değildir. Kaçırılan kişinin de akraba olması esasen olayın kapatılmasında büyük ölçüde rol oynamaktadır. Akrabalar arasında husumetin büyümesini önlemek daha kolay olmaktadır. Ayrıca kaçırılan kızın ailesinin yoksul veya güçsüz olması da önemli bir etkidir. Kaçırma hadiseleri sonrasında ciddi yaptırımların uygulanmaması, erkeklerin bu konuda daha cesaretli davranmalarına neden olmaktadır.

Örnek 12: 'Biz yedi kadın ancak bir at değerindeydik'

-Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?

Yürüyerek geldim, gelin gibi getirilmedim. Vallahi beni kaçırdı (gülerek) ben zavallıydım kimsesizdim bohçam bile yoktu üç kişi geldi beni kaçırdı. Allah beni besledi büyüttü. Ben daha küçüktüm, adete bile düşmemiştim. Evlilik nedir bilmiyordum. Vallahi zorla beni kaçırdılar.

-Olay nasıl kapandı?

Hiçbir şey olmadı sessiz kaldılar. Babam hiçbir şey yapmadı. Fakir biriydi, garibandı. O da amcamın oğluydu. Bir şey yapmadılar, olay kapandı.

-Başlık aldılar mı?

Yok valla o zaman yokluk vardı, fakirlik vardı. Bir şey yoktu ki versinler.

-Neden sessiz kaldı ailen?

Biz yedi kadın ancak bir at değerindeydik.

-Eşin neden seni kaçırdı?

Onun 9 yıl çocuğu olmadı. Çocuk için kaçırdı. İlk karısını seviyordu, ona kıymet veriyordu, mallarımız onun elindeydi. Valla bana iyi değildi, kötü davranıyordu, sevmiyordu. Beni bastonla dövüyordu. (K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)

Kaçırılarak evlenmek zorunda kalan K20, daha ergen bile olmadan kaçırıldığı için çocuk gelindir. Kuma gitmiştir ve aynı zamanda amcaoğlu kaçırdığı için akraba evliliği yapmıştır. ‘Bir gelin gibi getirilmediğini’ ifade eden K20, kaçırılma hadisesine sessiz kalan babasını gariban, fakir biri olarak nitelerken kendisini de zavallı ve kimsesiz biri olarak değerlendirmektedir. Başlığın alınmamış olmasını yoksulluğa bağlayan K20, ailesinin sessizliğini ise bir kadın olarak değersiz oluşuna bağlamaktadır. Bu durumu da ‘Biz yedi kadın ancak bir at değerindeydik’ şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca kendisini sevmeyen, şiddet uygulayan ve çocuğu olsun diye kaçırın biriyle evlenmeye mahkûm kalmıştır. Koçer kadınının konumunu belirtmesi açısından K20’nin ifadeleri oldukça önemlidir. Koçer aşiretleri ekonomik olarak hayvancılığa bağlıdırlar. Bu nedenle de hayvan, bu topluluklarda oldukça kıymetlidir. Bu son derece normal bir durumdur. Fakat K20’nin de işaret ettiği gibi kadınların kendilerini hayvandan daha değersiz hissetmelerine sebep olan toplumsal bir tutumun olduğu görülmektedir. Yedi kadının ancak bir at değerine ulaşabileceği algısının hakim olduğu bir toplulukta kadına bir değer atfetmek imkansızdır. Kadına hayvandan aşağı bir konum veren böyle bir toplulukta, kadının her durumda ilk gözden çıkarılan ‘varlık, şey, nesne ve belki de sadece kadın’ olması anlaşılır bir durumdur.

Örnek 13: “Yüzüm yere gelmesin diye...”

-Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?

“Beni kaçırdılar, zorla kaçırdım. Koçerlikteyken kaçırdılar. Çadırın altından aldılar götürdüler. Vallahi daha 13 yaşındaydım. Ben komşunun çadırındaydım, geldi elimden tuttu kendi çadırına götürdü. Biz kalabalıktık, çadırda kadınlar oturuyorduk. İki kişi geldi, beni götürdüler. Ben anlamadım niye götürdüler. Biz hepimiz aynı yayladaydık. Sonra olay oldu, babam geldi. Ben hala bilmiyordum ki beni kim kendine kaçırmış. Onlar iki kişiydi. Benim kocam bana demedi benim gönlüm sana düşmüş, hemen elimden tuttu, kendi çadırına götürdü. Eee ben küçüktüm, anlamadım ne oluyor. Dedim hele bana ne yapacaklar. Ben de onlara küfür ettim valla kocam da beni dövdü. Eee ben daha çocuktum. Ağladım bağırdım. Çadırdaki kadınlar geldi onu dövdüler. Erkekler çobanlıktaydı. Çadırda hiç erkek yoktu yalnız o ikisi vardı. Valla kadınlar ona saldırdı, onlar da kadınları dövdüler. Çadırdan attılar. Babama haber verdiler o geldi, erkeklerin hepsi geldi. İşte babam dedi kızım bu gece benim çadırıma gelecek yoksa kan çıkar. Bir saat olmuştu kaçırdılar sonra beni babama geri verdiler. Sonra babam geldi hemen beni aldı. Beş sene babam vermedi. Kaçırdılar babam geri aldı. Dedi kızım bu gece evime gelecek, yoksa kan çıkacak. Sonra babamın evinde beş yıl kaldım, sonra da evlendim işte. Geldiler sonra çok istediler dört beş defa geldiler. Babam dedi ben vermiyorum size. Siz benim kızımı küçükken niye kaçırdınız. Ama sonunda verdi. Ama çok uğraştırdı onları.”

-Başlık aldılar mı?

Babamın erkek çocuğu yoktu. Para istedi kendine eş getirdi. Aldığı paranın üzerine babam biraz kendinden de kattı ve kendine bir kadın getirdi. Babamın getirdiği kadından da iki kızı var, erkek çocuğu yok. Olmadı. Allah dört kız verdi. İkiyi öldüler, şimdi iki kızı var.

-Baban seni geri almış, neden seni kaçırın adamla evlendin?

Ben mecbur bunu alacaktım. Başkaları da geldi istedi ama ben onları istemedim. Eğer başkasıyla evlenseydim, sonra diyecekti sen falanın çadırına gittin. Ben dedim yüzüm yere gelmesin. Eskiden bir erkek kızı istedi mi, tutuyor çadırına götürüyordu. Ona bir şey yapmasa da artık onun oluyordu. Küçükte olsa büyüyünce veriyorlardı. Bazıları hemen veriyordu beklemiyordu ki büyüsün. Ama benim babam hemen vermedi. Beş yıl sonra verdi. Mecbur verecekti ama kızdığı için bekletti. (K29, 60, Evli, Dudiran)

K29'un kaçırılma hikayesine bakıldığında, K13 ve K20'ye göre nispeten daha şanslı olduğu görülmektedir. Kaçırıldığında 13 yaşında olan K29, beş yıl baba evinde bekledikten sonra evlenmiştir. Bu durumda 18 yaşında evlenmiş olan görüşülen ergenliğe girmeden evlenmekten kurtulmuştur. Ayrıca babasının, küçük olmasından ötürü kızını geri alması önemli bir davranıştır. Çünkü aynı yaş diliminde kaçırılmadığı halde evlendirilen görüşülenlerin olduğu düşünüldüğünde K29'un babasının bu davranışı oldukça anlamlıdır. Kızı küçük olduğu için onu geri alıp, evlenmesi için büyümesini bekleyen baba, kızına karşı koruyucu bir tutum geliştirmiştir. Fakat aynı koruyucu tutumu karısına ve yeni eşine göstermediğini görmekteyiz. Babanın başlık alıp erkek çocuk için tekrar evlenmiş olması, geleneksel kodları hala muhafaza ettiğini göstermektedir.

K29 kaçırıldıktan sonra babasının geri almasına rağmen kaçırılan kişiyle evlenmesini, 'yüzünün yere gelmesini' önlemek amacıyla yaptığını ifade etmiştir. Toplumsal baskının ne kadar yoğun ve belirleyici olduğunu göstermesi bakımından önemli bir ifadedir. Görüşülenin ifadelerinden kızların sadece kaçırma eylemiyle dahi erkeğe ait olduğunu ve kıza başka seçenek bırakmadığı için kızların bu evliliğe mahkûm edildikleri sonucu çıkmaktadır. Kaçırıldığı için mağdur olan kadınlar, kaçırılan kişiyle evlendirilerek bir şekilde cezalandırılmaktadır. Zaten kadına sahip olmak niyetiyle kaçırma eylemini gerçekleştiren erkek amacına da böylelikle ulaşmaktadır. Evlilik olayının mağduru olan bu kadınlar, razı olmadıkları bir evliliği kabul etmek zorunda kalmışlardır. Yüzü yere gelmesin, adı lekelenmesin diye yaşadıklarına sessiz kalan kadın, tüm mağduriyetine rağmen aslında tek bedel ödeyen kişidir.

Örnek 14: “Ben sahiplerimden oldum.”

-Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?

Valla beni kaçırdılar. Geldiler beni evin içinden çıkarıp kaçırdılar. Ben hiç istemiyordum, zorla

kaçırıldım. Ben asla seni istemiyorum diyordum. Bir ara bizim eve geldi... Hepsi ağzımı bağladılar, gözümüzü bağladılar. Beni çok dövdüler bağırmanın için. Vücudum siyah elbiseden daha kötü oldu. O kadar beni dövmüşlerdi, yüzüm morarmıştı. Yolumu dahi doğru dürüst göremiyordum. 'Hayatta ben bu adamla evlenmem' dedim. 'Çok sayıda çocuğu vardır ben evlenmem onunla' dedim. Evleri kalabalıktır, dört tane yengesi vardır, annesi vardır, her birinin çocukları vardır evlenmem dedim. Ben dedim iki abim vardır, birinin bir kızı bir oğlu vardır, başka çocuk yoktur, abimin kızı dışarı çıkıp elini tozun içine kopup gelirdi ben kızardım derdim eli kirlidir yemeğimizi kirletmesin şimdi ben nasıl giderim o adamla evlenirim. Allah'ın kaderi işte evlendim. Bu adamın yanında oturmam deyip ağladım. G yanıma geldi, nasihatler vermeye başladı: Allah'ın kaderidir, üzülme yapma böyle' dedi. 'Üzülme ayıp olan evlenmiş kadınları kaçırmaktır. Sen gençsin bekârsın' dedi. 'Sen kimsenin değilsin, Allah'ın kaderidir seni kaçırmış'. Ben diyordum 'Asla ben onu görmek istemiyorum, gelmesin. Ben ondan nefret ediyorum. Ben onu görmek istemiyorum' diyordum... Beni dövdükleri için iç kanama geçirmiştım. Serum bitince eve gönderdiler. Eve gittim baktım abim, ablam gelmiş. Gittim abimin elini öpmeye izin vermedi; ablamın yanına gittim, o da yüz vermedi. Abim dedi 'B.... gelmiyor musun?'. 'Valla ben gelemiyorum. Ben nasıl gelirim?' dedim. Dedi 'Şimdi sen gelmiyor musun, şikâyet etsek de sen gelmiyor musun?' Ben 'Yok, valla gelmiyorum' dedim. Abim çok üzülüyordu, çok ağlıyordu. Dediler 'Şikâyet edeceğiz'. 'Ben ne diyebilirim?' dedim 'Ben sizden bunu istiyorum. Ne abim yüzünden ölsün ne de kimse yüzünden ölsün' dedim. Sonra insanlar diyecekti vay kız yüzünden adamlar öldü. Ben istemiyordum insanların arkamdan konuşmasını. Bir kişi yüzünden insanlar öldüğü zaman o insanın kıymeti kalmaz bu dünyada. ... Ben de 'Abi keşke bilseydin ne kadar sizleri sevdiğimi. İşte ne yapayım, ben istemiyordum böyle olmasını. Allah'ın bir kaderidir başıma gelmiş' dedim. Ben abimlerle dönmüş olsaydım bin kişi diyecekti 'Hele bakın gitti, adamın yatağına girdi geldi'. Ben insanların arkamdan konuşmasını istemiyordum. Ben de eve dönmedim, ölü olayım insanlar arkamdan konuşmasın daha iyi... Ben diyordum 'Evimden oldum, abimden oldum, annemden oldum; ben sahiplerimden oldum' deyip ağlıyordum... Daha ondan sonra bu kapıda kaldım ama valla hala sevmiyorum onu. O baba evimden bahsedince aklımlı yitiriyorum. Çok zordur sevmeden kabul etmeden evlenmek, zaten eşi çocukları varsa daha da zordur'. (K39, 40, Evli, Keşkölyan)

K39'un kaçırılma hadisesini incelediğimizde, K39'un da kuma olarak kaçırıldığı görülmektedir. Kaçırılırken direndiği için darp edilmiş ve bu nedenle üç defa ameliyat olmuştur. Babası olmayan görüşülenin abisi, kız kardeşine sahip çıkmaya çalışmış ve jandarmaya şikâyetle bulunmuştur. Fakat görüşülenin ifadesine göre o zamanlar şikâyetler çok da dikkate alınmamaktadır. Jandarmaya kendi isteğiyle kaçtığını söyleyen K39, olayın adli boyuta taşınmasını engellemiştir. Görüşülenin görüşülenin jandarmaya bu şekilde söylemesinin amacı abilerini korumaktır. Aynı zamanda olayın kan davasına dönüşmesini engellemektir.

Keşkölyan aşiretinden olan K39, Dudiran aşiretinden güçlü ve saygın bir aileye mensup biri tarafından kaçırılmıştır. Abisi geri dönmesi için kardeşiyle konuşmuş fakat kendisine söz gelmesin diye artık bu evliliği kabul etmek zorunda kalmıştır. Hala eşini sevmediğini ifade eden görüşülen rızası olmadan evlendirilmenin ve daha da kötüsü evli ve çocuklu biriyle evlenmenin ne kadar zor olduğuna dikkat çekmiştir.

Ayrıca kaçırılmasını *Evimden oldum, abimden oldum, annemden oldum; ben sahiplerimden oldum* şeklinde yorumlaması da ilginçtir. Ailesini sahibi olarak görmekte ve onlardan ayrıldığı için üzülmemektedir. Aynı şekilde yeni sahibini sevmemekte ve ondan nefret etmektedir. Görüşülenin bu sözleri aslında kaçırılan kadınların psikolojisini yansıtmaları bakımından anlamlıdır. K39'un ifadeleri Koçer kadınlarındaki aileye aidiyet duygusunun ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Ait olmak, kadına özgüdür. Sahip olanlar ise eril güçlerdir. Kendisinden sorumlu olarak gördüğü kişilere aittir. Abisi ve yeri geldiğinde annesi de bu eril güç içerisinde. Sahipleri olarak nitelediği bu kişilerden ayrı kalacağını artık bir daha onlara ait olamayacağını düşünmesi görüşülene acı vermektedir. Üstelik kendisinden sorumlu olacak yeni biri yeni bir sahibi olacaktır. Hiç hoşlanmadığı, sevmediği bu yeni sahibin ömrünün geri kalanı üzerinde tasarruf etme hakkının olması ve bu durumun görüşülen tarafından biliniyor olması da acısını artırmaktadır. Koçer kadınlarındaki 'sahip olunma' durumu, kendi zihinsel kodlarında nasıl bir konumda olduklarını göstermektedir. Kadın, hiçbir şeye (kendi de dahil) sahip olamadığı gibi, bir sahipe ihtiyaç duymaktadır. Koçer kadınlarının eril bir güce bağımlı olma hissi o kadar ileri bir safhadadır ki, neredeyse bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu his, kadının kendine ve diğer kadınlara bakışını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu bakış açısına göre kadın erkeğe bağımlı, erkeğin sahipliğine muhtaç bir konumdadır.

Dowling (1994: 25) çağdaş kadında bağımsızlık korkusu nedeniyle erkeğe bağımlı kalma isteğini 'Sindrella Kompleksi' metaforuyla izah eder. Koçer kadınlarının çağdaş kadınlar olduğunu söyleyemeyiz. Bu çalışma özelinde Koçer kadınlarının erkeğe bağımlı olma ve erkek tarafından sahiplenilme durumunu 'İsaura Kompleksi'³³ metaforuyla ifade edebiliriz. Çağdaş kadın Sindrella gibi bir prensesken Koçer kadınları İsaura gibi bir köledir. Ortak noktaları ise prenses veya köle olan kadınların erkeklere bağımlı bir hayatın içinde olmayı seçmeleridir. Erkeklerin dünyasında bir kadından ziyade bir varlıktırlar. Prensens veya köle olmaları bu durumu değiştirmemektedir.

K39'un kaçırılma olayını kaçırılan erkek açısından değerlendirdiğimiz zaman, erkeğin ailesindeki başka bir erkeğin de beş altı tane evli kadını kaçırarak evlendiği

³³ 70'li yıllarda TRT'de yayınlanan Köle İsaura isimli dizideki başrol oyuncusudur. Beyaz renkli bir köle olan İsaura'nın eziyetle geçen hayatı ve kölelik düzeni anlatılmaktadır.

görülmektedir. K39'un da ifade ettiği gibi ailesinde tanınan ve sevilen biri olan Ahmet, başlık ödeyerek ve bir başçavuşu arabulucu yaparak olayı kapatmıştır. Olayın kapanmasında K39 da etkin rol almıştır. İfadelerinden de anlaşılacağı üzere dönerse arkasından iyi konuşulmayacak ve belki de kendisi yüzünden insanlar ölecektir. Buna engel olmak için bu evliliği kabul etmek zorunda kalmıştır.

K39'un kaçırılmasında diğer kadınların tepkilerinde de teslimiyetçi bir anlayış hâkimdir. K39'a sürekli "Kaderin böyle, yapacak bir şey yok!" telkini yapılmıştır. Örnek metinde 'Allah'ın kaderidir' ifadesi 7 defa geçmektedir. Olayı anlatırken kullanmış olduğu cümle aynı zamanda bir telkin işlevi görmektedir. K39'un başına gelen bu olumsuz durumu, Allah'ın kaderi olarak değerlendirmekte olduğunun göstergesidir. Kadının yazgısını değiştirmesi imkânsızdır, en iyisi buna rıza göstermektedir. Kaderine razı gelen teslimiyetçi bir bakış açısıyla hayatlarını devam ettirmek, bir bakıma yazgılarının değişmezliğini sabitlemektedir.

4. Beşik Kertmesi

Kırsal kesimde özellikle Karadeniz bölgesinde yaygın olarak görülen (Tezcan, tarih yok) beşik kertmesi evliliği, birbirine yakın iki ailenin karşı cinsten çocuklarını daha büyümeden, beşikteyken (bazen doğmadan da şartlı söz verilir. "Kızım olursa oğluna veririm" şeklinde) birbirlerine söz vererek nişanlamalarıdır. Mantık olarak iki ailenin dostluğu daha da kuvvetlenir. Çocukların ilerde büyüklerinin vermiş olduğu bu sözü bozacak bir eylemde bulunacakları ihtimali olmadığından, oldukça iddialı bir evlilik çeşididir diyebiliriz. Gençlere, kız ya da erkek, söz düşmediğinden kararlaştırıldığı gibi vakti geldiğinde düğün yapılarak beşik kertleri evlendirilir. Bu evlilik şeklinde diğer evlilik şekillerine nazaran en az kadın kadar erkek de mağdurdur.

Aksoy'un çalışmasına göre Sarıkeçili Yörüklerinde, genellikle çocukların eş bulmakta zorlanmaması ya da dost/ akraba iki ailenin var olan gücünü gelecekte muhafaza etme isteğiyle yapılan beşik kertmesine rastlanılmaz. Bu şekilde evliliklerin geçmişte kaldığı, günümüzde kimsenin kızını/ oğlunu böyle evlendirmedini belirtmiştir (2012: 161).

Tezcan (tarih yok) Çayırbağı Köyünde beşik kertmesi evliliğini incelediği çalışmasında bu evliliğin yapılma sebeplerini şöyle sıralar:

1. Gelin alınacak kızın ahlakından emin olmak

2. Malın bölünmesini engellemek
3. Başka köydeki kızlara başlık vererek getirmek zorunda kalmamak
4. Kızın dışarıya gelin gitmesini engellemek,
5. Toplumsal dayanışmayı güçlendirmek.

Araştırma verilerine (Tablo 7) göre beşik kertmesi evliliği yapan kişi sayısı 3'tür. Bu sayı yüksek olmamakla birlikte anlamlıdır. Tezcan'ın yukarıda ifade ettiği nedenler Koçer aşiretleri bağlamında değerlendirildiğinde ortaya şu sonuçlar çıkmaktadır: Koçer aşiretlerinde beşik kertmesi evliliğinin görülmesinde en önemli sebep, aşiret ve aile içinde dayanışmanın güçlenmesini sağlamaktır. Bu durum malın bölünmesini de engellemektedir. Ayrıca zaten akraba evliliğinin çok yaygın olduğu bu toplulukta kızların dışarıya gitme gibi bir durumu söz konusu değildir. Yani Tezcan'ın belirttiğinden farklı bir durum vardır. Evlenecek kızın ahlakı konusunda ise küçük yaşta evlenen Koçer kızları bir bakıma gelin gittikleri evlerde büyümekte ve o evin içinde sosyalleştikleri için böyle bir endişeleri de yoktur. Kapalı bir topluluk olan Koçer aşiretlerinde kızların ya da kadınların farklı bir kesimden insanla iletişimleri olmadığı için istisnalar olmakla birlikte genelinin düşünce yapısı aynıdır. Yani kızların ahlaki durumuna yönelik bir endişe söz konusu değildir. Başlık uygulamasının yaygın olduğu bu aşiretlerde eğer akraba değilse berdel yapılmamışsa mutlaka başlık alınmaktadır. Bazı aileler akrabalarından da başlık almaktadırlar. Bu durumda beşik kertmesi evliliği, başlık vermeyi engelleyici bir faktör değildir. Görüldüğü üzere Sezen'in çalışmasında belirttiği bazı sebepler Koçer aşiretlerinde etkin sebepler değildir.

Görüşülenlerden iki kişi (K37 ve K38) beşik kertmesiyle evlenmiştir.

Örnek 15: 'İnsan istediğiyle evlenmek ister.'

-Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?

Amcamın oğluyla evlendim. Ben daha küçükken nasıl diyeyim bunun gibiyken (ayağında salladığı bir yaşlarındaki kızını gösteriyor) beşik kertmesi yapmışlar. Amcamın oğlu 5 yaş büyük. Biz bunu buna vereceğiz, devam etti öyle verdiler ama onların istediğiyle oldu yani.

Siz evlenmek istemiyordunuz yani?

Eşim istiyordu, ben istemiyordum. Ben istemiyordum, hem akraba evliliğini istemiyordum hem 'insan istediğiyle evlenmek ister'. Bir de o vardı, öyle. Biz İstanbul'daydık, ben evlendim geldim buraya. Babamlar daha ben küçükken gitmişler İstanbul'a yerleşmişler. Ama beşik kertmesi yaptıkları için ben mecbur oradan ayrıldım. Bu evlilik olmasaydı ben gelmezdim zaten. Ben babama dedim, olmaz. Anneme, babama, kardeşlerime, abilerime, herkese de söyledim. Bas bas bağırarak söylüyordum. Diyorlardı işte 'Amcayı kıramayız, amca ilk günden beri bahsetmiş gelinim diye, olmaz' falan filan. Öyle verdiler işte. Bir de bizimkiler akraba, her zaman akrabadan

gelin getirmek isterler, yabancı dışarıdan istemezler. Ama babam öyle değildir, zaten o yüzden üç yıl oyaladı.

-Babanız beşik kertmesi yapmasına rağmen neden vermek istemedi?

Babam büyük abisi olmasa hayatta vermezdi. Ama işte üç yıl oyaladı, sırf kızım bu Koçerlik hayatı yaşamasın, oğlunuzu gönderin, kendi üzerine ona ev de veririm, araba ne isterseniz falan filan ama bir türlü amcam kafasına girmedeği için, kandırarak biraz getirdi. İşte öyle oldu. İşte şimdi diyoruz 'amca falan, üzülmesin, şöyle olmasın, aile arasında sorunlar çıkmasın, öyle biz de susuyoruz.

(K37, 27, Evli, Mamedyan)

İstemediği halde babasının ve amcasının sözünü yerine getirmek yani beşik kertmesiyle evlenmek zorunda kalan K37, aslında akraba olmayan biriyle isteyerek evlenmek arzusundadır. Fakat hayalinin tam aksi bir evlilik yapmak zorunda kalmıştır. İstanbul'da yaşayan K37'nin geleneksel bir usulle yani beşik kertmesiyle evlenmek zorunda kalmasına itirazı, ifadelerinde açık bir şekilde görülmektedir. Neyi istemediğini bu kadar net bir şekilde ifade etmesi ayrıca bunu başta babasına, abilerine, annesine söylemiş olması bu topluluk özelinde çok rastladığımız bir durum değildir. Bu durum görüşülenin İstanbul gibi büyük bir şehirde yetişmesiyle ilgili olabileceği gibi aynı zamanda ailesindeki kızların kendilerini ifade etmelerine engel olunmadığının da göstergesidir. Aile büyüğü amcanın sözünü geri çevirmemek ve onu kırmamak için kızını vermek zorunda kalan K37'nin babası, kızını evlendirmemek için karşı tarafı üç yıl oyalamıştır. Kızının Koçer olmaması için çaba sarf eden baba, damadına İstanbul'da oturmaları koşuluyla ev, araba tahsis edeceğini belirtmiştir. Fakat anlaşılan o ki, amca bu isteği reddetmiş ve K37 evlenmek durumunda kalmıştır. Ayrıca K37 iki aile arasında sorun çıkmaması ve amcanın üzülmemesi için razı olmadığı bu evliliği kabul etmiştir.

Örnek 16: Biz Koçer'iz, olur bizde öyle.

Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?

Annemin karnındaydım beni vermişler. Tanıdığımız bu kız olursa bize verin demişler.

Kocanın senden 10 yaş büyük olduğunu söyledin. Beşik kertmesinde aynı yaşta olmaları gerekmez mi?

Biz Koçer'iz, olur bizde öyle."

Eşini beğendin mi peki?

Memnunum. İstemeseydim kabul etmezdim. Kocam, babası Koçerken, küçükken yani; öküzün ipini çekmiş o da herslenmiş çocuğu sürüklemiş. Kafası yarılmış. Ankara, İstanbul hatta Adana'ya kadar gitti, sakattır şimdi. Ama akli çalışıyor. Küçükken olmuş, daha ben doğmadan bu olay başında geçmiş. Şimdi kafasının birazı içine çökmüş.

(K38, 25, Evli, Dudiran)

K38'in evleneceği kişi, kendisi daha doğmadan ailesi tarafından belirlenmiştir. Beşik kertmesinin kendisinden on yaş büyük olmasını çok normal ve sıradan bulan K38, bunun Koçerlerde olabileceğini ifade etmiştir. Eşinin sakatlığına dair soru sorulmamasına rağmen, bu ayrıntıyı cevaplarının arasına sıkıştırması anlamlıdır. Görüşülenin bu ifadeleriyle kocasının sakatlığına rağmen bu evliliğe razı olduğunu ima ettiği düşünülmektedir. Evleneceği kişiye karşı zaman içinde oluşan aşinalık ve beşik kertmesini istememe gibi bir durumun olmaması K38'in rızasıyla evlenmesini açıklayıcı bir durumdur. Küçüklüğünden beri 'beşik kertmesi' olarak eşine karşı şartlanması, eşinin sakatlığına rağmen evliliği rızasıyla kabul etmede etkin bir rol oynamıştır denilebilir.

5. Severek Evlenme

Günümüzde oldukça yaygın bir şekilde görülen bir evlilik çeşididir. İki taraflı rıza esasına dayanan bir evlilik türü olmakla beraber, duygusal ve romantik boyutu ağır basmaktadır. Bugün Türkiye'de 'flört etmek', 'tanışarak, anlaşılarak' evlenme biçimlerine benzemektedir. Görüşülenlerden sadece iki kişide gördüğümüz bu evlenme biçimi, Türkiye'de yaygın olarak görülenden bazı yönleriyle farklıdır. Koçerlerde severek evlenme tartışmalı bir boyuttadır. Göçebe Kürtlerde severek evlenme çok yaygın değildir. Onu tartışmalı yapan da tam olarak budur. Çünkü bir flört etme, birbirini tanıma aşaması da yoktur. Geleneksel yapısını muhafaza eden bu toplulukta kız ve erkeğin bildiğimiz anlamda flört etmesi mümkün değildir. Ataerkil bir yapıya sahip olan aşiretlerde kızların severek evlenmesi hoş görülmemektedir. Ayrıca göçebe ve dışarıya kapalı olan bu toplulukta gençlerin duygusal bağ kurabileceği popülasyon oldukça düşüktür. Gördüğü ve görecekları kendileri gibi Koçer olan ve aynı yaylayı paylaşan akrabalarının çocuklarıdır. Ya da eğer kısı Siirt merkez ve ilçelerinde geçirme imkanına sahipse yani yerleşen Koçer akrabalarını görme şansları varsa bu popülasyon iki katına çıkar. Gençler ancak o zaman başkalarını görme imkanına kavuşurlar. Görme ve tanıma olayından sonra duygusal bir bağ gelişse de mevsimsel hareket ettikleri için kısa zamanda karar verip evlenmeleri gerekmektedir. Bu durum çok fazla düşünmelerine ve birbirlerini daha iyi tanımalarına fırsat vermemektedir. Ayrıca zaten kızların birini sevme ihtimali daha ortada yokken evlendirilmiş olmaları da bu oranı düşürmektedir. Erkeklerle göre

daha sınırlı kişiyle muhatap olan genç kızlar bir erkekle duygusal bir bağ kurabilecek yaşa gelmeden evlendirilmektedirler. Tabiri diğerle Koçer kızlarının gözü açılmadan evlenmeleri onların karşı cinse yakınlık duyma ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır.

“Birbirimizi beğendik, severek evlendik. Düğünde görmüştük birbirimizi. Beğendik, geldiler istediler. Babam Koçerler diye vermek istemedi ama ben istedim diye verdi” (K62, 25, Evli, Bitlis)

Görüşülenlerden sadece bir kişinin bu şekilde evlenmiş olması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Görüldüğü üzere severek evlenen tek görüşülen de zaten Koçer değildir. Koçer olup da sevdiğiyle evlenen tek kişi olan K53 de kaçarak evlenmiştir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki K53 de göçebe olan Koçerlerden değil, yerleşik olan Koçerlerdendir. Ailesinin rıza göstermediği bir evlilik yapan K53’ün sevdiği kişiyle kaçarak evlenmek zorunda kalması, bu toplulukta sevmenin aslında ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Koçer kızlarının bir birey olarak evleneceği kişiyi seçme şansları oldukça düşüktür. Böyle bir iradeye sahip olmaları için *belki de* K53 gibi yerleşik olmaları ya da yerleşiklerle bağlarının kuvvetli olması gerekmektedir.

Nişanlı olan tek görüşülenimiz (K4, 19, Nişanlı, Garisi), sevdiği kişiyle nişanlanmış olması Koçer kadınlarının evliliklerini kendi iradelerini ortaya koyarak yapmaları noktasında bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca evlenme yaşlarının biraz yükselmesiyle beraber iradelerini kullanıyor olmaları bunu destekler mahiyettedir. Fakat çok fazla ümitlenmeden K4’ün amcasının oğluyla nişanlı olduğunu belirtmek gerekir. Akraba evliliğinin çok yaygın olduğu bu özel toplulukta amcaoğluyla zaten evlenme ihtimali çok yüksekken bir de duygusal bir yakınlaşma yaşanması, belirgin olan evliliğe razı gelinmesini kolaylaştırmaktan başka bir fayda sağlamamaktadır.

6. Kan Bedeli Evlenme/ Tazminat Evlilikleri

Aşiretler veya aileler arasındaki husumetlerin özellikle de kan davalarının önlenmesinde öne sürülen barış yollarından biri olarak karşımıza çıkan kan bedeli evlenme gerek dünyada gerekse ülkemizde yaygın olarak görülen bir evlenme şeklidir. Irak’ta ‘fasliye usulü’ olarak bilinen bu evlilik, dönemin hükümeti tarafından 1950’de yasaklanmasına rağmen günümüzde yaşanan iktidar boşluğu nedeniyle tekrar ortaya çıkmış ve pek çok kadın bu şekilde evlenmek zorunda kalmıştır. Kan bedeli evlilik, Bağdat merkezde kadınlar tarafından protesto edilecek kadar yaygın görülmektedir. Basra’da El- Şavi ve El- Karamşa aşiretlerinin

aralarındaki husumeti bitirmek için yaklaşık elli kadın üzerinden fasliye anlaşması yaptığı görülmüştür (URL- 1). Günümüzde Irak ve Türkiye gibi ülkelerde hala yaygınlığını sürdüren kan bedeli evlenme kadının mağduriyetini artıran bir evlilik şeklidir. Çünkü düşman ailenin evine gelin giden kadının konumunun çok iyi olmayacağı açıktır. Daha fazla kan dökülmemesi için harcanan çabanın faturasını kadın belki de bir ömür boyu ödeyecektir.

Ülkemizde özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun kırsal kesimlerinde görülen bu evlenme şekli, öldürülen kişinin kanına bedel olarak kız verilmesiyle gerçekleşir. Sezen (2005: 191)'e göre eğitimsizlikten kaynaklanan ilkel bir evlenme şeklidir. Bu evliliklerin tek olumlu yanı kan davalarını bitiriyor olmasıdır. Tabi buradaki son kurban kan bedeli yoluyla evlenen çiftlerdir. Erkek de en az kadın kadar mağdurdur.

Örnek 17: “*Beni diyetine vermiş.*”

-Nasıl evlendiniz?

“Valla kocamın ailesi benim amcamın düğününe gelmişler. Orda halay çekmişler oynamışlar. Kaynanam o zaman hamileymiş 4-5 aylık hamileymiş. İşte kaynanam gelmiş amcamın düğününde halay çekmiş oynamış. Ben o zaman 7-8 yaşında vardım. Sonra kaynanam oynamış çocuğunu düşürmüş. Oradakiler çok üzölmüşler. Babam da o düşen çocuğa karşı vermiş. Demiş ‘sizin geliniz gelmiş bizim düğünümüzde oynamış. Madem o çocuk bizim düğünümüzde düşmüş. O zaman ben de kızımı ona bedel sizin oğlunuza verecem. Alın götürün demiş. Beni aldılar getirdiler, çadıra koydular.”

-Karşı taraf diyet mi istedi?

Yok istemedi. Bir şey istemediler Kur'an³⁴. Ama babam demiş ‘Onlar gelmişler düğünümüzde oynamışlar, bizi şereflendirmişler. O yüzden de çocukları gitmiş. Ben nasıl onların diyetini vermem. Beni diyetine vermiş. (K58, 50, Evli, Mamedyan)

Geleneksel bir evlenme türü olarak gördüğümüz kan bedeli evlenme/ tazminat evliliği, Koçer Aşiretlerinde de görölmektedir. Genel olarak var olan sorunu çözmek ve barış getirmek amacıyla yapılan bu evlilik, Koçer aşiretlerinde farklı şekilde tezahür etmektedir. K58'in yapmış olduğı evlilik, tanımlamaları yapılan evlilik çeşitleri içinde ‘kan bedeli evliliğı’ denk geldiğı düşünölmektedir. K58, amcasının düğününde halay çeken hamile bir kadının düşen çocuğına bedel olarak evlendirilmiştir. Fakat ortada, kan bedeli evliliklere sebep olarak değeriendirilen bir kavga bir husumet yoktur. Açıkçası ortada bir evliliğı karar vermek için herhangi bir sebep de yoktur. Sadece oynadığı için çocuğınu düşüren hamile bir kadın vardır. Göröldüğü üzere Koçerlerde, hamile bir kadının çocuğınu düşürmesi dahi bir evlilik

³⁴ Koçerlerde ‘Kur'an hakkı için’ anlamında kullanılan bir yemin etme şekli.

sebebi olabilmektedir. Hamile bir kadının çocuğunu düşürmesi elbette ki tatsız bir durumdur. Fakat düğün sahibinin kızını bir bedel olarak vermesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Ayrıca zaten karşı taraf düşen çocuk için bir diyet, bir bedel istememiştir. Buna rağmen düğün sahiplerinden birinin kızını düşen çocuğun kanına bedel olarak verdiği görülmektedir. K58'in babasının kızını verme gerekçesi, bir bedel ödeme zorunda olduğu düşüncesine sahip olmasıdır. Karşı tarafın düğüne gelip onları 'şereflendirmiş olması ve acı kayıpları' karşısında bir şey yapmamayı yanlış bulmakta ve cana karşılık can vermeyi uygun görmektedir. Olayın şeref boyutu o kadar hassas bir dengedir ki, para vs. vermek yeterli değildir. Bu denge ancak başka bir canla sağlanmalıdır. Bu saiklerle hareket eden K58'in babası kızını vererek, şerefine toz kondurmamış ve kendi kızıyla diyeti ödemiştir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Koçer erkekleri kızlarını akla hayale gelmeyecek sebeplerle evlendirmektedirler. Evlendirmek özellikle de kız çocuklarını evlendirmek alelade bir durumdur.

İlkkaracan'ın (2003: 142) yapmış olduğu çalışmada bir kadının, erkek akrabasının diğer aileye yaptığı yanlış hareketin karşılığında tazminat olarak sunulmasına dikkat çekmiştir. Bu evlilik, Koçer aşiretlerinde kan bedeli/ tazminat evliliğine örnek verdiğimiz evliliklere benzemektedir. Kan dökülmeden olaylar büyümeden, mevcut zararın tazmin edilmesi amacıyla gerçekleştirilen evliliklerdir.

Hassanpour'a (2013: 329) göre aşiret ve feodal çekişmelerde, rakip ailenin bir erkek üyesini öldürmeye teşebbüs eden aile çatışmayı dindirmek için bir kadın sunmak zorundadır. Kana karşılık sunulan kadına 'le xön da giraw' yani 'kan ücreti için elde edilen kadın' terimi kullanılmaktadır. Kürtçe'de kadının kana karşılık alınmış olmasıyla ilgili bir terimin varlığı bu hadisenin yaygınlığını kanıtlamaktadır.

Alan araştırmamız esnasında kan davası olayıyla hiç karşılaşmamıştır. Görüşülenler kan davalarının çok eskiden olduğunu ve artık kan dökülmediğini ifade etmektedirler. Elbette başka bir araştırmanın konusu olarak değerlendirilecek olan kan davasına ilişkin olarak, gözlemlerimize dayanarak kısaca şunları ifade edebiliriz. Koçerlerde insan gücüne ihtiyaç fazla olduğu için insan kaynağı oldukça önemlidir. Bu gücü her şekilde değerlendirme konusunda uzman bir kurnazlığa sahip olan Koçerler için bu gücü kaybetmek demek, zarar etmek demektir. Buna rağmen geleneksel ve ataerkil yapının kodlarını içeren bu sistemde kan davasının olmadığını

söylemek imkansızdır. Bu nedenle eskiye nazaran azaldığını söylemek daha isabetli bir yorum olacaktır. Kan davalarının eskisi kadar çok olmaması ise geleneksel yapıda olduğu düşünülen bir değişimin ifadesidir.

İnsan gücüne verilen önemden ötürü, güç kaybını engelleyecek her türlü önlem alınmaktadır. Örneğin kız kaçırma hadiselerinde, kızı kaçırılan aileler görece bir itibar kaybı yaşamaktadır. Hem bu itibar kaybı hem de kızın sahip olduğu iş gücü potansiyelinin kaybı telafi yoluna gidilir. Burada ağalar ve şeyhlerin arabuluculuğuyla taraflar bir araya gelerek verilmesi gereken tazminat konusunda pazarlık yaparlar. Çoğunlukla kaçırınan erkeğin ailesinden bir bazen iki kız bu pazarlığın konu başlıklarından biridir. Nihayetinde bir veya iki kız, gücüne göre hayvan ve biraz parayla bu dava kan dökülmeden kapatılır. Görünürde kan dökülmeden olayların kapandığını söylemek doğrudur. Ama kan bedeli olarak evlenen kızların içinin kan ağladığı gerçeği, bu davanın kızların içinde, yüreğinde açtığı inanılmaz yaralarla devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca hemen belirtmekte fayda var ki kızı kaçırılan aile güçlü bir aileyse bu dediklerimiz gerçekleşmektedir. Zaten kızı kaçırılan aile, güçsüz ve fakir bir aileyse hiçbir bedel alınmadan olayın kapandığı görülmektedir. Görüşülenlerden K20'nin evliliği³⁵ buna örnektir.

Erkeklerde eğitim seviyesinin yükselmesi ve yerleşik hayata geçen Koçerlerle irtibatın devam etmesi olumlu anlamda bir etkileşime sebep olduğu düşünülmektedir.

Kapalı bir topluluk özelliği gösteren Koçer aşiretlerinde, bir şehir ve medeniyet esintisi olarak değerlendirebileceğimiz bu etkileşimin pek çok noktada etkisi olduğu kanaatindeyiz.

7. Kaçarak Evlenme

Tezcan (2003)'ın kaçışma olarak tanımladığı kaçarak evlenme, kızın rızasıyla erkeğe kaçmasıyla gerçekleşir. Bu evlilikte bir zorlama olmaksızın kızla erkeğin anlaşarak evlendiği görülür. Bazı aileler kaçarak evlenen çocuklarına düğün yaparken bazıları yapmaz. Burada gençlerin ailelerinden biri bazen de ikisi evliliğe razı değildir. Genellikle kızın ailesinin onay vermediği durumlarda meydana gelen kaçarak evlenme olayında kızın da erkeğin de evliliğe rızası vardır.

³⁵ Bkz: Örnek 12: 'Biz yedi kadın ancak bir at değerindeydik'.

Yalçın- Heckmann'a göre (2002: 342) kızın kaçması durumunda kadının kararı ve arzusu kamuya açılmış olmaktadır. Mahrem kalması gereken bir şey bu şekilde kamuya açıldığında kadının dile getirmiş olduğu karar önemsizleştirilir, gizlenir ve erkeğin ne kadar becerikli ya da kadının ne kadar 'hafif' olduğunun söylenmesi yoluyla erkek tarafından manüple edilir. Çünkü kaçma her zaman için kadının en yakın akrabaları için utanç kaynağıdır. Bu nedenle aile üyeleri yakın akrabaların ya da diğer insanların yanındayken kızın kaçma hadisesi onaylanmamakta ve aşırı tepki gösterilmektedir. Çoğunlukla da kızlarının kaçırıldığı iddia ederek utanç duygularını bastırmaya çalışırlar.

Çağlayan'a (2013: 54) göre geleneksel topluluklarda ataerkil sistemin etkisiyle rızası alınmadan evlendirilen kızlar, bu ataerkil pratiğe kendi tercih ettiği kişiyle kaçarak evlenme yolunu seçerek direniş göstermektedir. Ailenin rızasının alınmayacağı durumlarda kızlar sevdiği erkekten kendilerini kaçırmalarını isteyerek ataerkil sisteme başkaldırmaktadırlar.

Erdentuğ'un incelediği Hal köyünde de kaçarak evlenme olayı yaygındır. Evliliklerin %5'i bu şekilde gerçekleşmektedir. Hatta köy halkı nazarında bu tip evlilikler makbuldür çünkü eşler arasında geçim daha kolay olmaktadır. Kızın ailesi bu evliliğe önceleri razı değildir ve evli gençlere bir müddet küs kalırlar. Ama daha sonra barışmanın olduğu gözlenmiştir (1975: 65-6).

Sarıkeçili Yörüklerinde de evlenme, genellikle kız kaçırarak gerçekleşmektedir. Artık bir gelenek haline gelen kaçırarak evlenme, Sarıkeçili Yörüklerinde en yaygın görülen evlilik çeşididir. Bu kadar yaygın olmasının nedeni başlık parasını vermemekten ziyade oturmuş bir evlenme sisteminin olmayışıdır. Kaçırma usulüyle evliliklerin hemen hemen tamamı, kızın ve erkeğin anlaşması ile gerçekleşmektedir. Yerleşik hayata geçişle beraber düğün yaparak evlenme yaygınlaşmaya başlamıştır (Aksoy, 2012: 60).

Örnek 18: “Ben kendime hak veriyorum.”

-Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?

Ben kaçarak evlendim. Amcamın oğluydu, illa benimle evleneceksin dedi. Üç defa istemeye geldiler. Babam vermedi, onlar Koçer sen yapamazsın dedi. Ama biz birbirimizi gördük, beğendik, evlendik.

-Babanın haklı olduğunu düşünüyor musun? Ona hak veriyor musun?

Ben kendime hak veriyorum. Biz birbirimizi seviyorduk. Sevmediğim birisiyle evlensem daha mı iyiydi yani. Hiç görmediğim başka biriyle.

-Baban yaşın küçük olduğu için mi evlenmene karşı çıktı?

Yok, Koçer oldukları için, belki de haklıydı. Ona da hak veriyorum. Yaşla ilgili değil çünkü babamın sekiz kızı var, ikisi bekar. Benim ablalarımı da 14- 15 yaşında verdi. Bazı ablalarım kocalarını görmeden evlendi. Ama ben bunu görmüştüm, sevdim öyle evlendim.

-Ailenle görüşüyor musun?

Ailem köydedir. Evlendiğimden beri onları görmüyorum. Babam benimle konuşmadığı için görüşemiyorum. Babam hariç hepsi benimle konuşuyor. Herkes kabul ediyor beni ama babam kabul etmiyor. (K53, 19- 20, Evli, Hz. Fakirullah)

Sevdiği kişiyle babası vermediği için kaçarak evlenen K53, bu evliliği yaptığı için kendine hak vermektedir. Çünkü sevdiği biriyle aşk evliliği yapan görüşülen, hiç görmeden evlenmek zorunda kalan ablalarına göre kendini daha şanslı görmektedir. Babasının kendi akrabası olmasına rağmen Koçer oldukları için, kendisini vermek istemediğini belirten K53, bu konuda sonradan onu haklı bulsa da evliliğine izin vermeyen babasına itirazını kaçarak yapmıştır. Ailesinde babası hariç herkesle konuşan görüşülen, babası kabul etmediği için ailesinin yanına gidememekte ve onlarla yüz yüze görüşememektedir. Kendi iradesini kullanarak kendi istediği biriyle evlenen K53, bunun bedelini ailesiyle görüşemeyerek ödemektedir.

Bates'e (1974) göre Güneydoğu Anadolu'daki göçebelerde başlık parası geleneği ve genç erkeklerin ancak evlenerek toplumun yetişkin ferdi sayılmaları nedeniyle erkek ve kadınların istedikleri zaman ve istedikleri kişiyle evlenmeleri zordur. Bu durumda kız kaçırma/ kaçışma usulüyle evlenmek, aşiret içindeki babasoyundan gelenlerle dayanışma ilişkisini zedelemektedir. Bu evlilik, kaçan kadınla kaçırılan erkeğin yetişkin statüsüne kendi belirttikleri zamanda erişmelerini sağlar. Ayrıca ailesinin isteğinin aksine amcaoğluyla değil de kendi istediği biriyle kaçarak evlenen kadın, belki üretim sürecindeki yerini kısa vadede ya da doğrudan değiştirmez ama uzun vadede ve yeniden üretim sürecinde kendi çocuklarının hangi babasoyundan akrabaları olacağını belirlemiş olmaktadır (akt. Yalçın- Heckman, 2010: 253- 254).

Sarıkeçili Yörüklerinde oldukça yaygın görülen kaçarak evlenme, Koçer aşiretlerinde tam tersine oldukça az görülmektedir. Birinde gelenek haline gelen bu evlilik şekli diğerinde büyük sorunlara hatta kan davalarına yol açacak kadar tehlike içerdiğinden çok tercih edilmemektedir. Ayrıca 10'lu yaşların başında evlendirilen

kızlar, Koçer kadınlarının kendi ifadeleriyle anlatılacak olursa, daha sağını solundan ayırt edemeden, gözü açılmadan, evlilik nedir bilmeden evlendirildikleri için bireysel bir tercihle bir erkeği tanıyarak, severek ve kaçarak evlenmeleri imkan dahilinde değildir. Evlendirilen kız çocuklarının baş etmesi imkansız bir eril tahakkümle karşı karşıya kaldıklarını göstermektedir. Bu durumla ilgili olarak Altuntek (1993: 76) de benzer tespitlerde bulunmuştur.

“Soylar/ aşiretler arasında ise, ‘birlikte kaçma’dan ziyade ‘kaçırma’ olayı söz konusudur. Çünkü kızın son derece sınırlı hareket alanında başka soydan birisini görme, görüşme olanağı ve sıklığı azdır. Dolayısıyla kızın kaçma davranışına karar vermesi ve birlikte gerçekleştirme olanağı zayıftır. Erkek ise birkaç defa uzaktan görme ile evlenme kararını verebilmektedir.”

Çoğu erkeğin evleneceği kızı görme ve karar verme iradesine nispeten sahip olmasına rağmen aynı hakkın kadına hiçbir şekilde verilmemiş olması ve hatta böyle bir durumun vuku bulması halinde kızın şiddetli bir şekilde cezalandırılması bu topluluklarda kadının konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Eşini seçme hürriyetinin bile çok görüldüğü öteki cins, ciddi anlamda bir baskı altındadır. Eril zihniyetin kadını bu konuda böyle bir tahakkümün altına alma sebeplerini şöyle özetleyebiliriz:

- Bir erkekle kaçmanın sonu evlilikle bitse dahi namusa leke getireceğine dair inanç,
- Kızın isteğine göre hareket etmesini doğru bulmamak,
- Kızların isteme yetisine ve hakkına sahip olduğunu kabul etmemek,
- Aile içinde evlendirme ve diğer meselelerde de sözünü geçirememek/ otoriteyi kaybetme korkusu
- Üzerinde tasarruf etme hakkına sahip olduğu kızının seçme hürriyetini kullanmasına izin verdiği takdirde, bu hakkından vazgeçmek durumunda kalması
- Başlık alamama ve böylece ekonomik kayba girmesi,
- Berdel usulüyle evlendirmeyi etkin bir şekilde kullanamayacak olması ve böylece oğullarının bekar kalma riski.

Ataerkil sistem açısından değerlendirdiğimizde kadın üzerinde tasarruf etme hakkının sürdürülebilirliğini sağlamanın hayati önem taşıdığı görülmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz her bir madde, kadın üzerindeki tahakkümü güçlendirerek sürdürülebilirliğini sağlayan etkili bir sebep haline gelmektedir. Öyle ki tahakkümün sarsılmaması için kadın üzerindeki baskı artarak devam etmektedir. Bu sebeple

Koçer aşiretlerinde kızların istediği kişiyle evlenme hürriyetine sahip olması kısa vadede oldukça zor görünmektedir.

8. Kan Bedeli & Beşik Kertmesi Evliliği

Koçer aşiretlerinde son olarak ele alacağımız evlilik ‘kan bedeli& beşik kertmesi evliliği’dir. Görüşülenlerden K54’ün yaptığı evlilik, bu evliliğe tek örnektir. İki kardeş arasındaki yaralama olayında kan bedeli/diyet olarak verilen görüşülen, aynı zamanda amcaoğluyla beşik kertmesi evliliği yapmıştır. Görüşülen eskiden kan bedeli evliliklerin bu şekilde yapıldığını ifade etmektedir.

Örnek 19: “Ben daha yeni doğmuştum, babam diyetine beni vermiş”.

-Evlilik hikayenizi anlatır mısınız? Nasıl evlendiniz?

Amcaoğlumdu, zaten beşik kertmemdi. Babam kocamın babasını vurdu sonra beni onun oğluna verdi beşik kertmesi olarak. Babam yanlışlıkla amcamı silahla yaraladı. Onlar da diyet istediler. Ben daha yeni doğmuştum, babam diyetine beni vermiş. Daha ben bebekmişim. Büyüyünce evlendik.

-Nasıl yani diyet olarak seni vermiş?

Önceden öyleymiş işte, beni kanına bedel olarak almışlar. (K54, 47, Evli, Dudiran)

Bu örnek ve diğer kan bedeli evlilikleri örneklerine baktığımız zaman, bedel olarak verildikleri olaylarda ciddi kayıplar yoktur. Örneğin ölüm halinde gerçekleşen bir kan bedeli evliliğine rastlanılmamıştır. Bu şekilde evlenen kadınlar, ciddi kayıpların olduğu ve çözüm için bedel olarak alınan kadınların durumundan kat kat iyidir. Kişisel tercihler ve rızalar dikkate alınmamış olsa da en azından düşman aileye gelin gitmemiş olmaları onları diğerlerine nazaran daha iyi bir konuma yükseltmektedir.

3.2.2.2. Akraba Evliliği

Ataerkil anlayışın geleneksel bir uzantısı olan akraba evliliği günümüzde pek çok farklı kültürde uygulanmaktadır. Endogami evlilik dâhilinde değerlendirilen akraba evliliği ona göre daha dar kapsamlı bir yapı arz etmektedir. Akraba evliliğinin temel yapısını, bir şekilde evlenen çiftlerin kendileri ya da kendilerinin ortak ataları arasındaki kan bağının varlığı/ yokluğu belirlemektedir. Esas olarak kardeş çocukları ya da aynı soy grubuna ait bireylerin birbirleri arasında gerçekleştirdikleri evliliklerdir.

Levi- Strauss’a (1949) göre bütün toplumlarda, evlilik sistemini belirleyen ve onu düzenlemeye yarayan akrabalık kuralları bulunmaktadır. Akrabalık sistemi bir ilişkiler bütünüdür. Buna göre evlilik birliği içinde gerçekleşebilecek sosyal ilişki, kadınların karşılıklı mübadelesi ve geleneksel toplumlarda görülen akrabalık yapısı ve yine bununla bağlantılı geleneksel evlenme kurallarıyla yakından ilişkilidir. Akrabalık sistemlerinin ve buna bağlı ilişkilerin orijininde kadınların mübadelesi ve yakın akrabalarla evlenmenin yasaklanabilmesi amacıyla ensest tabusu olduğu fikri vardır. Bu yasak, bireyin eş seçimini ait olduğu grup dışından seçmeye zorladığı ve bunun da ensest yasağını beraberinde getirdiği ilkesine dayanmaktadır. Örneğin erkeğin; annesi, kız kardeşi ya da kızıyla evlenmesini yasaklayan kural onların başkalarına vermenizi ve sizin de başkalarının annesi, kız kardeşi veya kızıyla evlenmenizi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bir gruptaki bir erkek başka gruptaki bir erkekle; ancak kadının mübadelesi yoluyla ilişki kurduğundan evlilik kurumu, toplumsal iletişimi zorunlu kılan ve hatta pekiştiren bir araca dönüşmektedir. Bu mantıkla oluşturulan akrabalık ilişkilerinin odağı olarak en temel evlilik biçiminin iki erkeğin karşılıklı olarak birbirlerinin kız kardeşleriyle evlenmeleri ve bu evliliklerden doğan çocukların birbirleri arasında kuzen evliliği olarak adlandırdığımız evliliklerinin yapılması olmaktadır (akt. Nar, 2014: 40- 41).

Akraba evliliği yapma, sosyolojik ve antropolojik açıdan geniş aileye oradan da (belli yöreler için) sülaleye, aşirete ve kabileye bağlılığa atıfta bulunmaktadır. Aile bağlarının güçlenmesini sağlayan akraba evliliğinin bu amaçla yapılıyor olması bu düşünceyi desteklemektedir. Ailelerin aralarına yabancı kişileri almak istememelerinin sebebi, akrabalık ruhunun yabancı biriyle bozulacağı inancına ve üretim, mal ve sermayenin dağılacağı düşüncesine dayanmaktadır. Akraba evliliğinin kurumlaşmasında, otoriteye itaat ve böylece maddi manevi birikimlerin geleceğinin garanti altına alınması rol oynamaktadır (Ayan vd, 2002: 77).

Arapça bir terim olan ‘karîb’ sözcüğünün çoğulu olan akrîba’dan dilimize geçen akraba kelimesi, yakınlık anlamına gelmektedir (Eyüboğlu, 1991). TDK’ya göre “kan yoluyla birbirine bağlı olan kimse” akraba sayılmaktadır. Akraba evliliği, çeşitli evlilik bağlarıyla akraba olan kimselerin özellikle yeğenlerin yani kardeş çocuklarının ya da onların çocuklarının birbirleri arasındaki evliliğidir. Buna göre birinci ve ikinci dereceden akraba olanların çocuklarının evliliği, akraba evliliği

sayılmaktadır. Amcaoğlu ile amcakızı ve teyze oğlu ile teyzekızı arasındaki evliliğe “paralel yeğen evliliği”, dayıoğlu ile halakızı ve halaoğlu ile dayıkızı arasındaki evliliğe de “çapraz yeğen evliliği” denir (Örnek, 1971: 15- 6).

Tablo 8: Bazı Ülkelerde Görülen Akraba Evliliği Sıklıkları

Ülke	Akraba evliliği sıklıkları (%)	Literatür
Bahrain	62.0	Al-Arrayed, S.S. 1999
Kuveyt	54.3	Al-Awadi, S.A. 1985
Suudi	52.0	Arabistan Husain, M. 1999
İran	44.0	Mokhtari, R. 2003
Bir. Arap Emirlikleri	50.5	Al-Gazali, L.I. 1997
Pakistan	50.0	Hussain, R. 1999
Afganistan	49.8-55.4	Wahab, A. 2006
Katar	54.0	Bener, A. 2006
Yemen	40.0	Jurdi, R. 2003
Ürdün	32.0	Khoury, S.A. 1993
Hindistan	31.0	Bittles, A.H. 1993
Hindistan	36.0	Nath, A. 2004
Mısır	68.8	Mokhtar, M.M. 2000
Mısır	29.0	Hafez, M. 1983
Japonya	3.0	İmazumi, Y.A. 1986
Çin	7.2	Wang, W. 2002
Lübnan	40.0	Barbari, A. 2003
İspanya	21.0	Pinto Escalante, D. 2001
Fransa	9.7	Stoll, C. 1987
İsveç	20.8	Bittles, A.H. 2005
Filistin	44.3	Zlotogora, J. 1997

(Kaynak: Kutlubay, 2007: 22)

Tablo 8’den görüldüğü üzere akraba evliliği özellikle Arap ve İslam ülkelerinde oldukça yaygın olarak gerçekleşmektedir. İslam dini kardeş çocuklarının ve kardeş torunlarının evliliği olarak kavramlaştırılan birinci ve ikinci dereceden akraba evliliğini yasaklamamıştır. Hatta Hz. Muhammed’in kızı Hz. Fatimâ, babasının amcasının oğlu olan Hz. Ali ile evlenmiştir. Hz. Muhammed’in sünnetlerini uygulamada ve Ehl-i Beyt’e saygı göstermede hassas davranan İslam dünyasının akraba evliliği konusunda böyle bir bilinçle hareket ettiği düşünülebilir (Ayan ve ark., 2002: 80).

Batı ülkelerinde ise endüstrileşme süreci ile sosyo–ekonomik gelişme ve eğitim düzeyinin yükselmesiyle birlikte akraba evliliği sıklığında, diğer gelişmekte olan ülkelere göre belirgin azalmaların olduğu belirlenmiştir.

TÜİK 2006 verilerine (Tablo 9) göre akraba evliliği, Türkiye’de de yaygın bir şekilde görülmektedir. Türkiye’de akraba evliliklerinin en yoğun görüldüğü bölge

olan Güneydoğu Anadolu bölgesi %40,4 gibi bir orana sahiptir. Bu sonuç Güneydoğu Anadolu’da akraba evliliğine olan tutumun pozitif olduğunu ve bölge insanının yabancı biriyle evlenmek yerine tanıdığı bildiği akrabalarından biriyle evlenmeyi tercih ettiğini göstermektedir. Buna karşın metropol kentlerinde durum daha farklıdır. Türkiye’nin gelişmiş bölgelerinde akraba evliliği yapma oranının düşük olduğu (%4,8) görülmektedir. Geleneksel aile yapısının hakim olduğu alanlardan modern aile yapısının olduğu alanlara doğru akraba evliliği yapma oranında bir azalma söz konusudur. Ailelerin çocukları üzerindeki hâkimiyetinin daha sınırlı olduğu, gençlerin kendi iradeleriyle hareket ettikleri ve aileleriyle olan bağlarının görece daha zayıf olduğu bu alanlarda akraba evliliği yapma oranının az olduğu görülmektedir. Altuntek’e göre (1993: 40) Batı Anadolu’da akraba evliliğinin yüksek olma nedeni buradaki Doğu kökenli kişilerin evlenmek için kendi akrabalarını tercih etmeleridir. Yani doğudan batıya göç edenlerin gerçekleştirdiği akraba evlilikleri bu oranı etkilediği düşünülmektedir.

Tablo 9: Bölgelere Göre Akraba Evliliği Oranı

Bölgelere Göre Akraba Evliliği	(%)
İstanbul	15,3
Batı Marmara	4,8
Ege	17,4
Doğu Marmara	14,3
Batı Anadolu	21,1
Akdeniz	23,2
Orta Anadolu	25,7
Batı Karadeniz	21,0
Doğu Karadeniz	28,5
Kuzeydoğu Anadolu	30,3
Ortadoğu Anadolu	30,7
Güneydoğu Anadolu	40,4

Kaynak: TÜİK, 2016 verileri

Ülkemizde akraba evliliği üzerine yapılan araştırmalardan Erdentuğ’un (1975: 52- 66) çalışmasına göre Hal köyündeki evliliklerde birinci derecede akraba evliliği tercih edilmektedir. Çocuklarının yabancı biriyle evlendirme fikrine genel olarak karşıdrlar ve evlilik noktasında akrabaları tercih etmek bir ihtiyaç haline gelmiştir. Yaşlandığı zaman kendine baktırma düşüncesi de akraba evliliğini tercih etmek için bir etkidir. Fakat akraba evliliğinin tercih edilmesindeki asıl neden, köyün kapalı bir topluluk özelliğini göstermesidir. Akrabalık sistemi köy halkını birbirine

bağlamıştır. Zaten köy halkı çoğunlukla da akrabalarından oluşmaktadır. Dışarıdan evlenme doğru bulunmamakta ve tercih de edilmemektedir. Bu durum akraba evliliğini zorunlu bir hale getirmiştir.

Ayan ve arkadaşlarının (2001: 14) Ankara’da yapmış olduğu çalışmaya göre, görüşülenlerin %81’i birinci derecede akraba evliliği yapmıştır. Sonuçlara göre araştırmada yapılan akraba evliliklerinin ana soyuna dayalı evliliklerde (teyze çocuğu evlilikleri, dayı-hala çocuğu evlilikleri) daha fazla olduğu görülmüştür. Türkiye genelinde yapılan akraba evliliklerinde önceliği baba soyundan amca çocukları evlilikleri alırken Ankara merkez ilçelerinde yapılan bu çalışmada ana soyuna dayalı (teyze çocuklarıyla) akraba evliliklerinin fazla olduğu görülmüştür. Ayrıca çalışmada da akraba evliliği yapan kadınların, diğer kadınlara göre daha fazla doğurdukları belirtilmiştir.

Tuztaş’ın (2005: 198- 202) Isparta’daki Yörük aşiretleri üzerine yaptığı çalışmaya göre evliliklerin büyük çoğunluğu aynı aşiretten olup akraba evliliğidir. Fakat bu durum günümüzde değişmiştir. Araştırmacı yöredeki gençlerin yakın akraba evliliğine sıcak bakmadıklarını daha çok dışarıdan evlenmeyi tercih ettiklerini belirtmektedir. Aileler ise çocuklarının dışarıdan evlenerek kendilerinden, köylerinden ve kültürlerinden ayrılacaklarını düşünmektedirler. Bu durum akraba evliliğinin gençler tarafından istenmese de onların aileleri ve yaşlılar tarafından hala arzu edilir bir evlenme şekli olduğunu göstermektedir.

Sarıkeçili Yörüklerinde her aile bir şekilde akrabalık bağıyla birbirlerine bağlıdır. Bu sebeple Sarıkeçililerin kendi arasında yaptığı her evlilik, akraba evliliği olarak adlandırılabilir. Buna rağmen birinci dereceden akrabalar (amca, dayı, hala, teyze çocukları) arasındaki evlilikler pek hoş karşılanmayıp daha çok ‘evliliklerle kurulan uzak akrabaların’ çocukları arasından eş seçimi yapılmaktadır. Yakın akrabalar arasındaki evliliklerden kaçınmanın sebebi doğacak çocukların sakat doğma riskinin yüksek olacağı düşüncesidir (Aksoy, 2012: 159).

Yasa’ya (1970: 105-6) göre Doğudaki Kürt göçebe aşiretlerinde herkes, kan bağı veya evlenme yoluyla birbirinin akrabasıdır. Zaten soyun devamlılığını içten evlenme sağlamaktadır. Aşiret dışında evlilik neredeyse yok gibidir. Ataerkil bir yapı gösteren bu aşiretlerde akrabalık baba tarafından sürdürülür. Ailede baba tarafı üstündür ve yeni evli çiftler baba çadırında kalır ve doğan çocuklar burada büyür.

Alıkan aşireti üzerine çalışma yapan Beşikçi çalışmasında kan bağına ve akrabalığa vurgu yapmasına rağmen akraba evliliği hakkında bir bilgi vermemiştir (1970: 369).

Budak ve arkadaşlarının (1985: 156) Diyarbakır’da yapmış olduğu çalışmaya göre yapılan evlilikler içinde amcaızı evliliğinin oranı % 49’dur. Araştırmacılar bu yaygınlığı malın bölünmemesi, başlık ödenmemesi gibi ekonomik nedenlerin yanı sıra amca çocuklarının rahat iletişim kurmaları sayesinde duygusal olarak yakınlık sağlamaları ve ayrıca tanıdık, bildik biriyle evlenmenin verdiği rahatlığa bağlamaktadırlar.

Tablo 10: Eşlerin Yakınlık Düzeyi

Eşlerin yakınlık düzeyi	Sayı
Amcaoğlu	23
Dayıoğlu	5
Halaoğlu	4
Teyze oğlu	2
Aynı aşiret	5
Farklı aşiret	9
Yabancı	3
Toplam	51

Tablo 10’da görüleceği üzere görüşülenlerin geneli akraba evliliği yapmıştır. Görüşülenlerimizden 9’u Koçer olan farklı aşiretlerden evlenmişlerdir. Beş kişi aynı aşiretin farklı kollarından olan kişilerle evlenmişlerdir. Yabancı olan üç kişi ise zaten Koçer olmayıp farklı illerden Koçerlere gelin gelen kadınlardır. Bu verilere göre ortalama 10 kadından 7’si akrabasıyla evlenmiştir. Ayrıca görüşülenlerin büyük çoğunluğu kendileri gibi Koçer olanlarla evlenmiştir. Bu durum endogaminin yani grup içi evliliğin ne kadar baskın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Göçebe bir topluluk olan Koçer aşiretleri zaten akrabalarından müteşekkil bir yapı arz etmektedir. Kısacası herkes ya birbiriyle akrabadır ya aynı aşirettendir ya da farklı aşiretten olup yine Koçerdir. Haliyle evlenmeler de akrabalar arasında olmaktadır. Koçerlerde akraba evliliklerinin fazla olması, Koçerlerin aşiret yani akraba topluluğu halinde örgütlenmiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

“Bizim aile yabancı olmazsa verirler. Yabancılar vermiyorlar, hiç vermemişler.”
(K8, 20, Bekar, Dudiran)

“Geliyorlar istiyorlar evleniyorlar. Ama yabancıya vermiyorlar. Diyelim tanıdık kimselerden değilse evlenmiyoruz. Tanıdık olmayana vermiyoruz. Biz akrabalarımıza veriyoruz. Ama erkek illa derse ki bu kız olacak, yabancı da olsa onu getiriyorlar. Ama kızlara öyle yapmıyorlar. Belki diyelim evlenecek kız çirkin olsa, evlenemezse o zaman tanıdık olmayana veririz. Biz berdeline veririz, beşik kertmesine veririz ama yabancıya kızı vermeyiz. Kız istese de vermeyiz.”

(K9, 21, Bekar, Mamedyan)

“Benim iki ablam akrabalarımızdadır. Biz de yabancıya vermiyorlar. Koçerlere veriyorlar.”

(K10, 17, Bekar, Hz. Fakirullah)

“Ben çocuklarımı yabancıyla evlendirmedim. Akrabadır.” (K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

“Bizim aşiretimizde yabancıya vermezler, dışardan evlenme olmaz. Berdel yaparız, biz akrabalarımızla berdel yaparız.” (K19, 60, Evli, Dudiran)

Abu- Lughod’a (2004: 74- 75) göre akraba evliliğinin kadına sağladığı pek çok yarar vardır. Özellikle babayanlı evlilik yapan kadınlar eş olarak kendilerini daha güvende ve güçlü hissetmektedirler. Maddi sonuçları ne olursa olsun babayanlı akrabalarla evlenmek, kendi çıkarlarını yürekten paylaşmayan ve desteklerini esirgeyen insanlara karşı kadını korumaktadır. Koçer kadınları için de benzer şeyleri söyleyebiliriz. Görüşülenlerin ifadelerinden yabancılarla evliliğe sıcak bakılmadığı görülmektedir. Yabancı biriyle evlenmek fikrine karşı olan Koçerler, sadece erkekler için bu konuda bir esneklik olabileceğini ifade etmişlerdir. Evli olan görüşülenlere ‘Çocuklarınızı nasıl evlendirdiniz?’ ve ‘Aşiretinizde gençler asıl evleniyor?’ soruları, bekar olan görüşülenlere de ‘Aşiretinizde gençler asıl evleniyor?’ sorusu sorulmuştur. Görüşülenlerin genel olarak ifadelerine bakıldığında ise sanki ‘Kızlar nasıl evleniyor?’ sorusu sorulmuş gibi, cevaplarını kızlar üzerinden vermişlerdir. İfadelerde sıklıkla geçen ‘vermek’ kelimesi daha çok kızların evlendirilmesinde kullanılmaktadır. İfadelerdeki ‘vermek’ kelimesinin sıklık düzeyi bizde bu kanaatin oluşmasına neden olmuştur. Hassanpour’a (2005:329- 30) göre Kürtçede, İngilizcedeki ‘bir koca veya karı almak’ olarak tanımlanan ‘to mary’ gibi cinsi nört bir fiil yoktur. Evlenmek kavramı erkekler için ‘jin hênan’dır yani ‘kadın getirmek’tir. Ayrıca ‘evlilik yoluyla kadını vermek’ anlamında ‘be mêrd dan’ veya ‘be şû dan’ fiili kullanılmaktadır. Görüşülenlerin sorularımıza verdikleri cevapların kadınlar üzerinde yoğunlaşmış olması, Hassanpour’un ifade ettiği şekilde ‘vermek’ anlamına gelen Kürtçe ifadeyi kullanmalarından kaynaklanmaktadır.

Kadınların kızlar üzerinden sorularımızı cevaplamalarının nedeni, erkekler için akraba evliliği kuralının esnetilebileceği fakat kızlar için bunun mümkün olamayacağı gerçeğidir. Bu nedenle de soru kızlar üzerinden cevaplandırılmıştır. Bu

durum K9'un ifadelerinden de açık bir şekilde görülmektedir. K9'a göre kızlar berdeline, beşik kертmesine verilir fakat kız istese bile yabancı birine verilmemektedir. Kızlar için bu kuralın tek çığnendiğı yer, kızın çirkin olup evlenememe ihtimalinin olduğı durumdur. Fakat alan araştırmamız esnasında böyle bir duruma rastlamadığımızı belirtmek gerekmektedir. Sonuç itibariyle Koçerlerde akraba evliliğı en çok tercih edilen evlilik şekli olmaktadır. Kızlar için zorunlu olan akraba evliliğı, erkekler için ise istenilen bir evlilik şeklidir.

Koçerlerde akraba evliliğı durumu, Tuztaş ve Aksoy'un göçebeler üzerine yapmış olduğı çalışma sonuçlarından farklılık göstermektedir. Sonuç olarak ülkemizdeki Yörüklerde akraba evliliğı çok tercih edilmemesine rağmen Koçerlerde akraba evliliğinin hala çok yaygın bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Bu durum Koçerlerde aşiret dokusunun zarar görmeden, parçalanmadan devam etmesini sağlayan bir faktör olarak değeriendirebiliriz. Koçerlerde akraba evliliğinin etkin bir şekilde yapılması sonucu, aşiret bağları güçlü babasoylu bir yapının sürdürülebilirliğı garanti altına alınmaktadır. Nar bu durumu şöyle özetler:

“Bazı alt kültürlerde akraba evliliğı, örf, adet ve geleneksel unsurların dayattığı ya da oluşturduğu bir yaklaşım biçimi olabilmektedir. Evlenecek bireylerin aynı kültürel kimliğı paylaşıyor olması akraba evliliğini teşvik edici unsur olabilir. Aileler veya eşler böyle bir durumu, bağlı olduğı topluluğun bir yaşam şekli-güçlü bir aile geleneğini sürdürme isteğı-olarak kabul ederek birer kazanım olarak düşünebilir. Soy örgütlenmesinin yerleşik olduğı sistemlerde aile içi yapılan bu tür evlilikler aile birliğini sembolize etmesi yanında, aşirete veya kabileye bağlılığın da bir tür göstergesidir” (2012: 222).

Görüşülenlerin akrabalar içinde yaygın olarak amcaoğluyla evlendirildiğini görülmektedir. Bu sonuç Koçer aşiretlerinde amcakızı- amcaoğlu evliliğine bakışın pozitif olduğunu göstermekte ve baba soyluluğun güçlü bir şekilde devam ettiğine işaret etmektedir. Bu sebeple amcakızı- amcaoğlu evliliğinin Koçer aşiretleri özelinde ayrıca ele alınmasında fayda olduğı düşünülmektedir.

3.2.2.2.1. Amcakızı- Amcaoğlu Evliliğı

Sosyal örgütlenmenin temel birimi olarak kabul edilen ailenin kurulabilmesi, toplumca geçerli evlilik kurallarına bağlıdır. İç evlilik kuralı ve dış evlilik kuralı en geniş iki ayırım ve karşıtlıktır. Buna göre iç evlilik, kadın ya da erkeğin üyesi olduğı sosyal gruptan bir kimse ile evlilik bağı kurmasının zorunlu olmasıdır. Dış evlilik ise, evlenecek kimsenin eşini, üyesi bulunduğı grubun dışından seçmesi kuralını esas

alan evlilik düzenidir. Amcakızı- amcaoğlu evliliği iç evlilik olarak değerlendirilir ve Ortadoğu toplumlarında görülmektedir (Altuntek, 1993: 15-7). Güvenç'e göre baba soyu sisteminde soy çizgisini erkek kardeşler sürdürdüğü için, amcakızı evliliği tam bir incest (fücur) olmasa bile, aile içi evlilik sayılmaktadır (1977: 167).

Geleneksel topluluklarda kardeş çocuklarının evliliği, beklenen, yakıştırılan ve doğal kabul edilen bir durumdur. Antropolojik çalışmalarda kardeş çocuklarının evliliği "paralel kuzen evliliği" ve "çapraz kuzen evliliği" şeklinde sınıflandırılmıştır. Balaman bu terimlerin yerine, yöresel dilde kullanılan terimleri kullanmayı tercih etmiştir. Aynı cinsten olan kardeşlerin çocuklarının evliliğine "koşut kardeş çocukları evliliği", ayrı cinsten olan kardeşlerin çocuklarının evliliğine "aykırı kardeş çocukları evliliği" demiştir (2002: 54).

Amcakızı evliliğinin işlevsel olarak nasıl ve hangi gerekçelerle yapıldığını açıklamaya çalışan pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda yapısal olarak iki kategorinin öne çıktığı görülmektedir. Amcakızı- amcaoğlu evliliği, ya zorunlu evlilik olarak değerlendirebileceğimiz 'Amcaoğlu Hakkı' uygulaması ya da 'Tercihli Evlilik' uygulamasıyla gerçekleşmektedir.

Zorunlu evlilik kuralına göre birbiriyle evlenecek kişiler sistem içinde bellidir ve bu belirlenmiş kişi dışında biriyle evlilik yasaktır. '*Amcaoğlu Hakkı*' uygulamasına göre, bir erkek amcakızıyla evlenme hakkına sahiptir. Bu uygulamaya göre bir kız ancak amcaoğullarından biri kendisiyle evlenmediği vakit başka biriyle evlenebilir. Onun ilk talibi ve müstakbel eşi amcaoğludur. Şayet kız başka bir erkekle evlendirilirse amcaoğlu buna itiraz ederek önleme hakkına sahiptir. Bu durum zorunlu amcaoğlu evliliğini ortaya çıkarmıştır. Eickelman'a (1981) göre İslam dini amcaoğluyla evlenmeyi yasaklamamış olması, bu tür akraba evliliğinin yaygınlığına haklı bir gerekçe olmaktadır. En azından Ortadoğu'nun bazı toplumsal bağlamlarında, bu türden birliktelik çok fazla tercih edilmekte, kız ve ailesi, kızın amcaoğluyla evlenmemesini, ancak kızın ailesi amcaoğlunun ve onun ailesinin onayını aldıktan sonra gerçekleştirmektedir (akt. Yalçın- Heckmann, 2002: 311). Tillion'un Akdeniz eski topluluklarındaki evlilik uygulamalarını ele aldığı çalışmaya göre akraba evliliğinin varlığı ve sıklığı ailenin bütün kızlarını, ailenin oğlanlarına saklama geleneğinin altında başkalarıyla ilişkiye girememe ve kendi kanından olana duyulan arzudan kaynaklanmaktadır. Hatta Magrippte insanlar amcalarının kızıyla

evlenmeyi, kendi besledikleri hayvanların etini yemeyi sevmeleri gibi istediklerine dair bir yaygın betimlemenin olduğunu ifade eder (2005: 103).

Altuntek'e göre bu uygulamanın her toplulukta olduğunu söylemek güçtür. Barth, Pastner ve Das, amcaoğlu hakkı uygulamasının olduğu topluluklarda diğer akraba evliliklerinin yapıldığını ve uygulamanın olmadığı topluluklarda da bu evliliğin gerçekleştirildiğini söyleyerek uygulamanın yaygınlığını reddetmişlerdir (1993: 29).

Tercihli evlilik uygulaması ise, evliliklerin bireylerin tercihiyle değil ailelerin tercihlerine göre yapılmasıyla gerçekleşir. Serim'e göre (1972: 77) ailelerin yararı gözetilerek ortaya çıkan tercihli evlenmelerin kural haline gelmesi ve başlık veya drahoma usullerinin gelenek şeklinde sürdürülmesi ailenin yetişkin çocukları üzerindeki kontrolünü arttırma, geniş aile kurumunu yaşatma çabasıdır.

Sonuç olarak Murdock, Cuisenier, Das, Barth, Davis, Pastner, Atran gibi araştırmacılar amcakızı- amcaoğlu evliliğinin tercihli evlilik uygulaması yoluyla gerçekleştiği konusunda hemfikirdirler (akt. Altuntek, 1993: 29).

Belli topluluklar için geçerli olmak kaydıyla amcakızı- amcaoğlu evliliğinin işlevsel olarak en uygun evlilik olarak değerlendiren araştırmacılar aşağıda yer almaktadır.

Khuri'ye göre bir kızın evlenebileceği kişi olarak amcaoğlu en yakın erkektir. Bir kadın böyle bir evlilik içinde, eş olarak güvence altındadır. Amcakızı evliliğinin, halakızı, teyzekızı evliliklerinde olmayan özelliği, yeni akrabalık ilişkilerinin kurulmaması, eski ilişkilerin ve rollerin devam etmesidir. Dolayısıyla amcakızı evliliği uyumlu aile ilişkilerine katkıda bulunmaktadır (akt. Altuntek, 1993: 21).

Abu- Lughod'un (2004: 170) Bedevi Arap kadınları üzerine yaptığı çalışmalara göre göçebe topluluklarda kız çocuklarının baba soyunun içinde tutulması diğer topluluklara nispeten daha önemlidir. Çünkü kalabalık bir grup halinde göç edileceği için kızlar da onlarla göç ederler. Bu şekilde kızlar ailelerine yakın kalacaklardır. O yüzden en uygun evlilik yalnızca babayanlı koşut yeğen evliliğidir. Mısır bedevilerinde amcakızı üstünde hak iddia etme bir kural haline gelmiştir.

Bourdieu'ya göre Ortadoğu'daki baba soyundan aynı kuşak kuzenlerin evliliği ideal bir evliliktir. Sıradan evlilikler olarak ifade ettiği diğer evlilikler (teyzekızı, dayıkızı) ise genellikle kadınlar tarafından düzenlenen akraba ve yakınlar arasındaki

evliliklerdir. Çünkü bu evlilik, cinsiyete dayalı iş bölümünün mitsel- törensel temsiline en uygun evliliğdir (1977: 44- 53).

Bates'e (1974: 271) göre etnisitenin ağır bastığı topluluklarda endogamik evlilikler, ekonomik dayanışmaya, siyasal bağlılıklara ve karşılıklı yardımlaşma biçimlerine yön vermektedir. Bu nedenle de bu yapı içerisindeki endogamik evlilikler normatiftir ve ideal olan evlilik tipi amcakızı evliliğidir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız amcakızı evliliğine dair araştırmacıların görüşlerini kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

Tablo 11: Amcakızı- Amcaoğlu Evliliğine İlişkin Görüşlerin Kronolojik Sıralaması

Araştırmacılar	Araştırma Sonuçları
Barth (1954)	Amcakızı evliliği, soy- sop dayanışmasını sağlayıcı bir rol oynamaktadır.
Rosenfeld (1958)	Amcakızı evliliği, mal- mülkün akrabalık grubu içinde kalmasını sağlamaktadır.
Murphy ve Kasdan (1959)	Amcakızı evliliği, baba soyunun doğal bölünme sürecini engellemektedir.
Patai (1959)	Amcakızı evliliği, 1. Baba yanı mirası kendi içinde muhafaza eder; 2. Savunma gücünü kuvvetlendirir. 3. Hane halkı yapısının kararlılığını sağlar; 4. Eşlerin statülerinin eşitliğini sağlar.
Cuisenier (1962)	Amcakızı evliliği, eş seçimindeki seçenekler dizisindeki alternatiflerle simgelenen yapının en önemli ifadesidir.
Khuri (1970)	Amcakızı evliliği, uyumlu aile ilişkilerine katkıda bulunur.
Hilal (1970)	Amcakızı evliliği içinde kadın eş olarak güvence altındadır.
Bates (1974)	Etnisitenin ağır bastığı topluluklarda endogamik evlilikler, ekonomik dayanışmaya, siyasal bağlılıklara ve karşılıklı yardımlaşma biçimlerine yön verdiği için normatiftir ve ideal olan evlilik amcakızı evliliğidir.
Bourdieu (1977)	Ortadoğu'daki baba soyundan aynı kuşak kuzenlerin evliliği, cinsiyete dayalı iş bölümünün mitsel- törensel temsiline en uygun evlilik olduğu için ideal bir evliliğdir.
Pastner (1979)	Evlilik örüntüleri ile üretim tarzı ve siyasi rol arasındaki ilişki, iki farklı evlilik stratejisini ortaya çıkarır: 1. Siyasi görevlerin ve toprak sahipliğinin yararına olan evlilik yaptırımı baba yanındaki akrabaların dağılımını engellemektedir. 2. Akrabalık organizasyonunda iki yandanlığı ve kardeş birliğinin önemini yansıtmaktadır.

Kaynak: Altuntek, 1993: 87'den güncelleştirilerek alınmıştır.

Kürt topluluklarında da akraba evliliği yaygın olarak görülmektedir. Özellikle amcakızı evliliği daha yaygındır. Bu durum baba soyunun evlilikte esas alındığını gösterir. Amcakızı evliliğini Kürt aşiret örgütlenmesini sülale örgütlenmesinin sabit bir değişkeni ya da tipi olarak kabul etmek gerekir. Bunu siyasi sebeplere bağlayan

Barth'a (2001: 182) göre Kürt topluluklarında bir erkek ancak babasoylu akrabalarının desteğine sahiptir. Erkekler en yakın ilişkiyi kendi erkek kardeşleri ve onların oğullarıyla kurarlar. Bu ilişki, bir gurubu oluşturacak kadar sağlamdır. Kardeşlerin çocuklarını ya da onların çocuklarını evlendirmeleriyle aralarındaki bağ kuvvetlenir. İstenilen kız verilmediği vakit o kardeşle olan bağlarda zayıflık görülebilir. Kızını yüksek başlık almak için sülale dışında biriyle evlendiren kardeş, sülale içinde dışlanır ve sülaleler arasındaki herhangi bir kavgada ya da kan davası olaylarında tek başınadır. Sülalesi ona gerekli desteği vermez ve onu yalnız bırakır. Bu durum amcakızı evliliğinin gizli bir siyasal güç kaygısıyla yapıldığını da göstermektedir.

“Yapısal düzeyde, amcakızı evliliğinin sülale sisteminin siyasal alan üzerindeki etkilerini güçlendirici bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Soyut anlamıyla ata soylu soy gurubuna karşı duyulan sadakat minimal düzeydedir. Yakın aile endogamisinin bir sonucu olarak sülale kolları ile yerel gruplar arasında oluşan doğrudan örtüşme, soy gruplarına sülale örgütlenmesinin işlerlik kazanabileceği teritoryal bir çerçeve sunar. Kişisel düzeyde, herhangi bir erkeğin siyasal konumu ve gücü en nihayetinde, kontrolü altına alabileceği silahlı adamların sayısına bağlıdır. Mamañih, böyle bir siyasal destek yalnızca aynı sülaleye mensup erkekler arasında söz konusu olabilir. Amcakızı evliliği, sülale grubunun paralel kolları arasındaki olası yabancılaşmayı önlemeye katkıda bulunurken, sülalenin yaşlı temsilcilerinin agnatik yeğenler üzerindeki lider konumunu güçlendirerek daha geniş bir agnatik erkekler topluluğu üzerindeki otoritesini arttırır.” (Barth, 2001: 182- 183)

Bir kızla öncelikli olarak amcasının oğlu evlenme hakkına sahiptir. Amcaoğlu isterse bu evliliği reddetme hakkına sahiptir. Aynı şeyi amcakızı için söylemek güçtür. Öncelikli olarak tercih edilen bu evlilik biçimlerinin rasyonalizasyonu ve görünürdeki sebepleri çeşitlidir.

- Kızın babası yeğeninin muhtemel eksikliklerini bilir, bu durum yanlış bir eş seçme riskini düşürür.
- Erkek üzerinden kurulan akrabalık bağlarını kullanmak suretiyle, baba evlilikten sonra kızının çıkarlarını korumak için damat üzerinde bir dereceye kadar etkinlik kurabilir.
- Yeğeninden başlık parasını çok az alma ya da hiç almama durumudur.

Diğer üç tip kuzenin (dayıkızı, halakızı, teyzekızı gibi) reddedilip özel olarak amcakızının tercih edilmesi ve amcakızı evliliğindeki sıklık ‘amcakızlarının çokluğu’ ile açıklanmaktadır. Amcakızlarının çokluğu ile açıklanan durum aslında, kadının evlendikten sonra (patrilokal evlilik) erkeğin ailesinin yanında kalması ve baba tarafıyla olan iletişimin anne tarafıyla olan iletişime nazaran daha kuvvetli olmasından kaynaklanmaktadır. Amca çocukları muhtemelen bir arada yaşamakta,

yaşanılan yerde kadının soyundan birinin varlığı çok nadirdir. Bu sebeple erkekler ve kızlar için tek seçenek olarak bu evlilik görülmektedir (Barth, 2001: 31-32).

Hakkari'deki Kürt aşiretleri üzerine çalışma yapan Yalçın- Heckmann'a göre Hakkari'de en sık rastlanan evlilik türü babasoylu kuzen evliliğidir ve %41,5 oranındadır. Anasoylu evliliklerin oranı ise %13, 8'dir. Bu oranlar Hakkari'deki evliliklerde baba soyunun öncelendiğini göstermektedir (2002: 316- 317).

Koçer ailelerinde de yaygın olarak görülen akraba evliliğinde özellikle amcaoğlu- amcakızı evliliğinin baskın olduğu görülmektedir. Tablo 10'da görüleceği üzere görüşülenlerden 23 kişi amcaoğluyla evlenmiştir. Görüşülenlerin daha çok amcaoğluyla evlendiği ve evlilikte baba soyunun ön plana çıktığı görülmektedir. Amcaoğlu dışında dayıoğlu, halaoğlu ve teyze oğluyla evlenilmiş olması Koçerlerde "Amca hakkı" uygulamasının yerine "tercihli evlilik" uygulamasının olduğunu göstermektedir.

"Amcamın oğluydu, ben onunla evlendim. Babam, amcam istedi diye verdi. Ben de amcamın oğludur diye aldım." (K44, 30, Evli, Alikan)

Koçerlerde başta amcakızı- amcaoğlu evliliği olmak üzere yapılan akraba evliliklerinin temel nedenlerinden biri, Koçer aşiretlerinin göçebe yaşam tarzlarının etkisiyle kapalı bir topluluk olma özelliği göstermesidir. Yani hangi ailede kaç tane evlilik çağında bekar erkek ve kız olduğu ancak onlara yakın olan akrabalar bilmektedir. Babasoylu oldukları için de en yakın akraba da amca ve onun çocukları olmaktadır. Kardeşler başka yerlerde yaylaya çıksalar da iletişimleri devam etmektedir. Bu iletişimin konularından biri de hiç şüphesiz çocuklarının evliliği olmaktadır. Kapalı bir toplum içinde büyüyen kızlar ve nispeten erkeklerin birbirlerinden başka alternatifleri yoktur. Dışarıya kız vermeyen Koçerler için topluluk yapıları bu durumu kolaylaştırmıştır. Kızlar zaten daha ergen olmadan ve evliliğe dair bilinçli bir eylem gösterme olgunluğuna erişmeden evlendirildikleri ve ayrıca etrafındaki diğer kadınların da evliliği akraba evliliği olduğu için evliliklerini kabullenmeleri kolay olmuştur. Zaten Koçer kadınlarının yabancı bir erkek tahayyüllerinin olması imkânsızdır (K44). Bildikleri ve gördükleri kendileri gibi Koçer olan akrabalarıdır. Erkekler için ise durum daha farklıdır. Hareket alanı kızlara göre daha fazla olan genç Koçer erkekleri Koçer olsun veya olmasın istedikleri kızı alma hakkına sahiptir. Mekânsal olarak daha esnek olan erkekler sadece Koçer olan

kızları değil, köy kızlarını veya şehir kızlarını da görebilmekte ve onlarla evlenebilmektedir.

Sonuç olarak Altuntek'in belirttiği gibi Doğu Anadolu'da soy içi evliliğin diğer bölgelerden daha yaygın olduğu, paralel ve çapraz kuzen evliliklerinin tercih edildiği (karar mekanizmaları tarafından) görülmektedir. Çalışmamızın bulguları da bu görüşü destekler niteliktedir. Araştırma verilerine göre Koçerlerde paralel kuzen evliliği tercih noktasında daha baskın bir evlilik türüdür. Bourdieu'nun tabiriyle ideal bir evlilik türüdür. 'Usulen görücü' şeklinde evliliklerin temellendirildiği gerçeği göz önünde tutulduğunda, iki erkek kardeşin kendi aralarında çocuklarını evlendirme kararı almalarıyla evliliklerin gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz.

3.2.2.2.2. Yabancı Akraba Evliliği

Koçer aşiretlerinde kadınların evlilik örüntülerinde farklı bir boyut olarak yabancı akraba evliliği görülmektedir. Yabancı akraba evliliğinden kastettiğimiz, kadınların evlenmeden önce görmedikleri yakın akrabalarıyla evlenme durumlarıdır. Tablo 12'de Koçer aşiretlerine mensup olan görüşülenlerin evlendiği kişiyi evlenmeden önce görüp görememe durumu yer almaktadır. Buna göre görüşülenlerden 19 kişi görmediği akrabasıyla 'akraba evliliği' yapmıştır. Bu tarz akraba evliliği yapan 13 kişi amcaoğluyla, 2 kişi dayıoğluyla, 4 kişi halaoğluyla ve 2 kişi de teyze oğluyla evlenmiştir.

Tablo 12: Akraba evliliği yapanların önceden birbirini görme durumu

	Amcaoğlu	Dayıoğlu	Halaoğlu	Teyze oğlu	Aynı aşiret	Farklı aşiret	Yabancı	Toplam
Gördüm	11	3	1	0	2	8	1	26
Görmedim	13	2	3	2	2	1	2	25
Toplam	25	5	4	2	5	9	3	51

Aynı ve farklı aşiretten evlenen 3 görüşülen de görmediği kişilerle evlenmişlerdir. Koçer olmayıp, Koçerlere gelin gelen 2 kadın da kocasını görmeden evlenmiştir. Eşlerin birbirini görmeden evlenme hadisesinin oldukça yaygın olduğu bu topluluklarda evlenen kişilerin akraba evliliği yapmış olması, bireysel bağlamdan ziyade aşiret ilişkileri bağlamında değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Ayrıca Koçer aşiretlerindeki evlilik örüntülerinin gençlerin birbirini görmesini gerekli

kılmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Usulen görücü şeklinde evliliklerin gerçekleştirildiği bu topluluklarda evliliklere dair pek çok ritüelin yapılmadığını bunlar arasında gençlerin birbirini görme hadisesinin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Endogamik bir evlilik yapan Koçer kadınlarının akrabalarıyla evlenmiş olmalarına rağmen evlendikleri kişileri ve ailelerini görmemiş olmaları önemli bir husustur. Buna göre bu kadınlar yabancı oldukları yakın akrabalarıyla evlenmektedirler. Yabancı birinden bir tık yakın olan tanınmadıkları akrabalarıyla evlenen kadınlar için değişen tek şey akrabasıyla evlendiğini bilmektir. Aslında bu durum karar mekanizması olarak bireylerin değil de ailelerin etkin olduğu ailelerde görülmesi bakımından anlamlıdır. Karar mekanizmasının aileyi ve bireyleri tanıyıp tanımadığı yeterli olmaktadır. Evlenecek gençlerin birbirini görüp tanınması zaten doğru karşılanmadığı için yabancı akraba evliliği yaygın bir şekilde yaşanmaktadır.

3.2.2.3. Polijini/ Çok Karılılık

‘Polijini’, ‘çok karılılık’ ya da ‘taaddüd-i zevcât’ olarak da bilinen çok eşlilik uygulaması, pek çok toplumda görülen bir evlilik türü olarak uzun bir geçmişe sahiptir. Polijini/çok karılılık, poligami/ çok eşlilik içinde en yaygın görülen evlilik türüdür. Ayrıca geleneksel toplumların pek çoğunda oldukça yaygın olarak görülmektedir. Gücün ataerkil uygulamasının bir başka formu olan çokeşlilik (Hassanpour, 2013: 332), Engels’e (1990: 66) göre kölelik anlayışının bir ürünüdür ve dün semitik ailelerde bugün ise tüm Doğu’da çok karılılık yaygın bir uygulamadır. Engels’e göre tek eşlilik yalnızca kadın için gerekli olan bir uygulama olduğu için çok eşlilik doğrudan erkekle ilgilidir. Bir erkeğin birden fazla genç ve güzel kadına sahip olması kölelik anlayışının bir ürünü olduğunu göstermektedir.

Eickelman (1981) ve Vieille’e (1978) göre çokeşlilik ve özellikle Ortadoğu’daki çokeşlilik biçimi, erkek egemenliğini destekleyen bir kurum olarak değerlendirilmektedir. White’a (1978) göre ise çokeşlilik kadınları tehdit eden bir yapı gösterir. Kadınlar bir an önce kocalarına erkek çocuk vermeye zorlanmakta ve ayrıca kocalarının egemen konumlarını haklı görmesi konusunda bir tahakküm aracı olarak kullanılmaktadır. Leach (1940) çokeşliliğin zenginlere, ağalara, aşiret reislerine ya da varlıklı tüccarlara ait bir uygulama olduğunu, ekonomik ve siyasi ittifakları genişletme amacı taşıdığını iddia eder (akt. Yalçın- Heckmann, 2002: 306).

Osmanlı toplumunda çokeşlilik üzerine çalışma yapan Düzbakar'a göre İslamiyet'in dört kadına kadar evliliğe müsaade etmiş olmasına rağmen toplumda çok eşlilik görülme oranı sanıldığı gibi fazla değildir. Erkekler özellikle Osmanlının ilk dönemlerindeki gaza anlayışı ve bunun getirdiği sonuçlar, ilk eşten çocuk olmaması ya da sürekli kız çocuğun olması çok eşliliğe neden olmuştur. Erkeklerin tekrar evlenmelerinin temel sebebi de çocuk sahibi olmak ve nesebi devam ettirme isteğidir (2008: 98). Hêdî'ye (1979) göre erkek çocuk doğuramayan kadınlar çeşitli yollarla cezalandırılırlar. Çokeşlilik bu cezalandırma yöntemlerinden sadece biridir (Hassanpour, 2013: 335).

Erdentuğ (1975: 39)'un Hal köyünde yapmış olduğu çalışmaya göre Hal köyünde çok eşliliğin tek sebebi kadınların çocuk doğuramamasıdır. Çocuğu olmayan kadının üzerine kadın getirilir. Hatta doğurgan olmayan kadın kendi eliyle kocasını evlendirir. Kumalar genel olarak anlaşılır ve bir iş bölümü dâhilinde çalışırlar. Büyük kuma genel olarak evin idaresinden sorumludur.

Aksoy'un Sarıkeçili Yörükleri üzerine yaptığı çalışmada, Yörüklerde çok eşliliğin görülmediğini ifade etmiştir. Eşi hayatta iken ikinci bir evlilik yapana rastlanılmamıştır. Tek eşliliğe istisna olarak ancak karı/ kocadan birinin ölümü sonrasında gerçekleşen evlilikler vardır. Aksoy'un çalışması kadının kuma gitme/ üzerine gitme durumunun Sarıkeçili Yörüklerinde yaşanmadığını göstermektedir (2012: 160).

Yalçın- Heckman'a göre çok karılılık, erkeğin kendini en fazla süsleyip abarttığı ve bu şekilde dışarı sattığı bir alandır. Fakat diğer yandan da kategorik olarak hem erkeğin üstünlüğüne hem de erkeğe verilen bir hakka vurgu yapmaktadır. Çok karılılık, erkekler nazarında bir ikilem kaynağıdır. Kendi kızını veya kız kardeşini ikinci eş olarak vermek istemeyen erkekler, kendileri söz konusu olunca başkalarının kızıyla aynı şekilde evlenmektedirler (2010: 255).

2008 yılında yapılan Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması kapsamında görüşülen, 15-59 yaş grubundaki kadınların %1,1'inin kuması olduğunu belirtmiştir. Aynı yaş grubuna ait ADNKS verileri kullanılarak yapılan hesaplamada, bu oranın 186.782 kadına karşılık geldiğini göstermiştir. Kuma olarak evlenen kadınlar düşünüldüğünde, bu sayının en az iki katına çıktığı düşünülmelidir. Ayrıca kuma sorusu, 1988 yılında yapılan Türkiye Doğurganlık ve Sağlık Araştırması

kapsamında sorulmuştur. Bu araştırmada kuması olan kadınların oranı %1,6'dır. (TBMM Komisyon Raporu, 2011: 72)

Tablo 13: Kuma gelme durumu

Kuma gelme	Sayı
Kumam yok	41
Ben kuma geldim	5
Üstüme kuma geldi	3
Birden fazla kumam var	2
Toplam	51

Tablo 13'de görüşülenlerin kuma gelme/ gitme durumu gösterilmektedir. Buna göre görüşülenlerden 41'inin kuması yoktur; 10'nun ise kuması vardır. Siirt Koçerlerinde çok eşliliğin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Geleneksel yapının ve ataerkil aşiret sisteminin bunda payı olduğunu söylemek şaşırtıcı olmayacaktır.

Görüşülenlere yönelttiğimiz 'Kuman var mı?' sorusuna kuması olmayan iki görüşülenin verdiği cevaplar aşağıda yer almaktadır.

"Yok. Ama kocam hep diyor bir tane daha getirecem diye. Erkektir, çalışmazsam getirir. Ben biliyorum yapar." (K35,30, Evli, Muşlu)

"Allah'a şükür oğullarım var, kumam yok." (K54, 47, Evli, Dudiran)

Genel anlamda erkeklerin eşlerine yaptığı ve hiçbir kadının hoşlanmadığı bir espri malzemesi olan ikinci kadın getirme mevzuu, erkekler tarafından sürekli dile getirilmektedir. Yalçın- Heckmann'a (2002: 301) göre özellikle erkek ideolojisi açısından şakalar, mitler ve hikayelerden oluşan tekrar evlenme söylemi sürekli gündemde tutulmaktadır. Çokeşli erkekler dikkati çekmektedir, haklarında konuşulmakta ve toplum tarafından tanınmaktadırlar. Çokeşli olan erkek, bu role uygun olarak davranmaya çalışır ve erkek iktidarının alanını genişletir. Erkekler, kadınlar üzerinde hakimiyet, her şeye yetebilme, kadınların ve çocukların geçimini sağlayan ve onlara hamilik eden kişi olma nosyonlarıyla, hem de erkeğin hakimiyet alanı olan hanenin adil hükümdarı olmasıyla ilişkili mitlerden ve gerçekliklerden türeyen bu özel konuma uygun olarak davranırlar.

Kadınlar üzerinde sürekli söylenildiğinde bir baskı aracı haline gelen bu söylem K35'in ifadelerinden anlaşılacağı üzere 'hep' denilmektedir. 'Erkektir... yapar' ifadeleri aslında mutlak surette bir üst otoriteyi temsil eden eril gücü işaret

etmektedir. Bu güç üzerinde kadının, kadınlığının hiçbir etkisi yoktur. Erkeği tekrar evlenmekten uzak tutacak olan kadının işgücüdür. Kadın çalışarak kocasını yanında tutmaktadır, ona karşı kullanabileceği tek kozu çalışkanlığıdır. Bu ifadeler bize kadının işgücünün bu toplulukta ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Fakat kadının çalışmama gibi bir lüksünün olmadığını da belirtmek gerekir. Kadın çalışmak zorundadır ve çalışmadığı takdirde başta şiddet olmak üzere pek çok olumsuz durumla baş etmek zorunda kalacaktır. K35'in örneğinde üzerine kuma getirilmesi tehdidi bu olumsuz durumlardan biridir. Bu nedenle kadının kendini bulunduğu konumdan daha kötü bir duruma düşürülmemesi için yapmak zorunda olduğu en önemli davranışlardan biri çalışmaktır. Fakat K35 özelinde gördüğümüz iş gücü ile çok eşlilik bağıni genelleştirmek doğru değildir. Çünkü göçebe yaşam tarzında iş gücü oldukça önemli olmakla birlikte bunun telafisinin çok eşlilik olmadığını en güzel örneği Sarıkeçili Yörüklerinde (Aksoy, 2012) çok eşliliğin yaygın olmadığı gerçeğidir. Buna rağmen Koçer aşiretlerinde iş yükü çok ağırdır ve çok eşlilik de yaygındır. Bu durum ikinci evliliğin yapılma gerekçesini sadece iş gücüne duyulan ihtiyaçla açıklanamayacağını göstermektedir. Göçebelerde insan gücüne ihtiyaç oldukça fazladır. İkinci evlilik, her ne sebeple yapılıyor ise de ihtiyaç duyulan insan gücünü fazlasıyla karşıladığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Koçer aşiretlerinde kadınların iş yükünün ağırlığına rağmen ikinci kadına bakışı çok iyi değildir. Eşlerinin ikinci bir kadın getirmeleri karşısında genel olarak sessiz kaldıkları görülmektedir. Pek çok durumda olduğu gibi konuşmalarının hiçbir faydası olmayacağı gibi şiddet görmelerine sebep olacaktır. Sessiz kalmaları bir onaydan ziyade (ki onaylarını bekleyen yoktur, onaylamak gibi eylemleri de yoktur), yazgılarının ona biçtiği roldür. Sessizlik bir kabulden ziyade üstüne düşeni yapmaktır.

K54'ün cevabı, erkeklerin ikinci kez evlenmeleri için gösterilen erkek çocuğun yokluğu nedenine nazire gibidir. Erkek çocuğu olduğu için kumasının olmadığını ifade etmektedir. 'oğlum var, kumam yok' anlayışına Düzbakar, Erdentuğ ve Aksoy da vurgu yapmıştır. Ülkemizde erkek çocuğuna olan bakışın ne denli önemli olduğu araştırmacıların çalışmalarıyla kanıtlanmıştır. K54 de bu önemin farkında olarak kocasının tekrar evlenmemesinin nedenini oğullarının varlığına bağlamaktadır. Ayrıca oğullarının olması onun için bir gurur kaynağıdır. K54, kendisinde olmayan

eril gücü oğullarından almaktadır. Çünkü bir kadın olarak kocasının ikinci kadın getirmesine engel olacak güçte değildir. Fakat oğullarının sadece varlığı bile buna engeldir ve bu durum kendisini güçlü kılmaktadır.

Türkiye’de yapılmış olan araştırmalar (Düzbakar, 2008: 98; Aksoy, 2005: 160; Erdentuğ 1975: 39) polijinin yapılma nedenini çocuğun özellikle de erkek çocuğun olmamasına bağlamaktadırlar. Geleneksel topluluklarda çocuk sahibi olmak oldukça önemlidir. Erkekler, çocuk sahibi olma konusundaki düşünceleri ve üzerindeki çevre baskısıyla ikinci evliliği düşünmektedir. Bu durum özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da daha yaygındır. Geleneksel toplumlarda soyun devamı için erkek çocuk şüphesiz tartışılmaz bir öneme sahiptir. Altuntek (1993: 75) kadının koca evindeki konumunun erkek çocuk ve sayısı ile ilişkili olduğunu iddia etmektedir. Ona göre kadının kısırlığı veya çocuk doğurmadığı durumlarda kadının aile içindeki prestiji düşmekte ve üstüne gelen kumaya katlanmak zorunda kalmaktadır. Ters durumda ise erkek çocuğun olmasıyla birlikte kadının önemi ve değeri de artmaktadır. Altuntek ve bu şekilde düşünen diğer araştırmacıların iddiaları kısmen doğrudur. Şöyle ki, kadının çocuk doğurmaması veya çocuğu olsa dahi erkek çocuğunun olmaması onun için prestij kaybına yol açmakta ve bu konuda gerek kocası gerekse kocasının ailesi ve gerekse çevrenin ağır baskısıyla karşı karşıya kalmaktadır. Fakat çocuklarının olması halinde söz konusu prestij kaybı ve çevrenin ağır baskısı ortadan kalkmaktadır. Yani yeni bir prestij kazanılmadığı gibi çevrenin alkış tuttuğu bir durum da yoktur. O halde çocukların sayısının fazla olması ve erkek çocuğun olması kadına ekstra bir avantaj sağlamamakta, sadece kadını olmaması halindeki negatif durumdan kurtarmaktadır.

Kadınların ikinci kadına bakış açılarının kültürden kültüre değiştiğini gösteren çalışmalar mevcuttur. Nijerya’da 15-59 yaşları arasındaki 6000 kadın üzerinde yapılan araştırmada kadınların %23’ü bu fikre karşı çıkarken, %60’nın bunu memnuniyetle karşılayacakları tespit edilmiştir. Kenya’da kadınların %76’sı çoklu evliliğe olumlu bakmıştır. İş yükünün fazla olduğu bölgelerde kadınlar kendilerine yardım edecek ikinci bir kadının varlığına sıcak bakmaktadırlar hatta ikinci kadın getirme girişimlerinde bizzat bulunan kadınlar da mevcuttur (Kalyoncu, 2004: 69).

Türkiye’de ise kadınların ikinci kadına bakışı olumsuz yöndedir. Bu konuda Başaran’ın (1966) Diyarbakır’da yapmış olduğu çalışmaya göre, kumayı istemeyen

kadınların oranı %97, 1; erkeğin oğlu olmaması durumunda kumanın olmasını kabul edenlerin oranı %80,4'tür (Altuntek, 1993: 79). Görüldüğü üzere kadınlara göre, erkek çocuğun olmaması ikinci evlilik için haklı bir gerekçedir.

Görüşülenlerin 'Erkekler evliken neden tekrar evleniyor?' sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir:

- "Onun 9 yıl çocuğu olmadı. "* (K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)
"Keyfine. İstiyorlar, evleniyorlar. " (K28, Bilmiyor, Evli, Dudiran)
"Erkekler her şeylerini keyiflerine göre yapıyorlar. " (K39, 40, Evli, Keşkolyan)
"Erkekler sadece nefislerine yaşıyorlar. " (K40, 35, Evli, Slokhan)
"Karıları ölünce getiriyorlar, çocukları yoksa getiriyorlar. " (K50, 44, Evli, Garisi)
"Keyifleri geliyor, getiriyorlar. " (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)
"Keyifleri istiyor getiriyorlar. Ama benim kocam artık düşmüş, ondan bir şey gelmiyor, artık yaşıldır. Kaderinde yokmuş kader olsaydı o da getirirdi. " (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)
"Evleniyorlar, benim dayımın 4 tane eşi var. Maddi gücü varsa yetiyorsa evlenir. " (K24, 67, Evli, Hz. Fakirullah)
"Kendi keyifleri için, hoşlarına gidiyor. Bazıları da çocukları olmadığı için getiriyorlar. " (K23, 60, Evli, Dudiran)
"Valla hepsi keyfine getiriyor. Hepsinin karıları var ama yine de başka istiyorlar. " (K29, 60, Evli, Dudiran)

Görüşülenlerin geneli erkeklerin ikinci evliliklerini onların arzularına bağlamıştır. Sadece K20, K23 ve K50 kumayı, erkeklerin isteklerine ve çocuğun olmayışına bağlamıştır. Geriye kalanların hepsi erkeklerin sadece keyifleri için ikinci kadını getirdiği fikrinde birleşmişlerdir. K20'nin kocası ilk karısından çocuğu olmadığı için kendisini kaçırmıştır. K20'nin örneği, çocuğu olmadığı için ikinci kez evlenmenin gerçekleştiği tek örnektir. K50 de dahil olmak üzere kumalı olan görüşülenlerin hepsinin hem kumalarının hem kendilerinin hem erkek hem de kız çocukları vardır. Bu tablo erkeklerin çocuk için evlense de esas olarak arzularına göre hareket ettiklerini göstermektedir. Görüşülenlerin ifadelerinde de görüleceği üzere 'erkeğin keyfine' vurgu oldukça fazladır. Çocuğun olmamasından ziyade erkeğin keyfine vurgu yapılmış olması aslında görüşülenlerin çocuk için evlenmeyi makul gördüklerini ortaya koymaktadır. Buna göre Koçer aşiretlerinde çocuğun ve özellikle erkek çocuğun olmaması, ikinci evlilik için geçerli bir neden olarak değerlendirilmekte ve kadınların çocuk sahibi olmaya karşın bakışının olumlu olduğunu göstermektedir.

Görüşülenlerin asıl hazmedemedikleri durum ise, erkeğin keyfine göre kadın getirmesidir. Görüşmemizde çok eşlilikle ilgili sorularımıza cevap veren görüşülenler, erkeklerin keyiflerine dikkat çekmişlerdir. Erkeklerin ikinci bir evlilik

yani yeni bir kadın ‘istemeleri’ yeterli bir sebeptir. Bir kadının hayatını uzun vadede (ölene kadar) olumsuz yönde etkileyen kuma durumunun gerçekleşmesindeki itici güç erkeklerin sadece tekrar evlenmeyi istemesidir. Erkeklerin isteme hissi ve kararı, kadının tüm hayatını etkileyecek bir güçtür ve bu isteme gücü kadın üzerinde baskı aracıdır. Sonuç olarak erkeklerin isteme hissinin kadınlar üzerinde nasıl bir güce dönüştüğünün bir işareti olarak çok karılılık örneği oldukça anlamlıdır.

Örnek 20: “Allah öyle istemiş.”

-Kuman var mı?

Var, üstüme getirmiş.

-Erkekler evliyken neden tekrar evleniyorlar?

Valla keyfi istedi getirdi.

-Kocan başka bir kadın getirdiğinde ne hissettin?

Valla ben de istemezdim ama iyidir kendisinden rahatsız değilim. Allah öyle istemiş.

-Kuman geldiğinde tepkin nasıl oldu?

Ben hiçbir şey söylemedim. Şimdi de bir şey demem. Allah yapmış.

(K27,54, Evli, Dudiran)

Kuma gelmesine ilişkin olarak hiçbir tepki vermeyen K27, hayatında olup bitenlere karşı bir seyirci rolündedir. Kuma geleceği zaman da bu konuşmayı yaptığımız zaman da bir tepki vermeyeceğini ifade eden görüşülen hayatının bu bölümüne ilişkin olarak seyirci kalmayı yeğlediğini göstermektedir. Dünyaya, kendine ve yaşamına duyarsız kalarak seyirci rolüne bürünen bu kadınların, kuma gelmesine açıklama olarak Allah’ı işaret ettikleri görülmektedir. ‘Allah istemiş, Allah yapmış’ ifadelerinde, sessizliğini haklı çıkarma gayreti vardır. İsteyen Allah ise buna karşı koymak kulun haddi değildir. Sessizdir çünkü Allah’ın iradesine karşı çıkması imkânsızdır. Kendi hayatına dışardan bir seyirci gibi bakan Koçer kadınlarının sahip olduğu bir konumdan bahsetmek zordur. Fakat kesin olan şey ise uymak zorunda oldukları ataerkil yazgılarıdır. Erkekler için ise durum kadınlardan oldukça farklıdır.

Örnek 21: “25 yıl sonra üstüme getirdi.”

-Kuman var mı?

“Var. Kocam zaten kendine kadın getirmiş. Hiç... Zaten çocuklarıma ve bana bakmıyor bile. Oğlumun doğmasına iki ay kala, kadını kaçırmış. Zaten bilmiyor çocukları var mı yok mu! Bir de üstüne bize kızıyor, bağırıyor. Çocuklarımız aç olsa susuz olsa çıplak kalsa... Hiç demiyor ‘Hele bunlar çocuklarımdır’. Hayatta demez ‘Hele bunlar sağdır, ölüdürler’.

- Eşin neden ikinci kez evlendi?

Valla o kendisi bela olmuş ona. Gidiyordu geliyordu (kumasından bahsediyor). Ona kıymet veriyorduk. Bilseydik öyle kıymet verir miydik! Hani biz utanıyorduk. Utanıyorduk, onun

annesinden babasından utanırdık. Hani derdik 'Ne kadar güzeldir, marifetlidir'. Ondan beklemiyorduk. 25 yıl sonra üstüme getirdi. Valla onu kandırdılar. Biz ölü de olsak kocam istese de gelmeyi onun korkusundan gelemiz. Bazen arıyor diyorum 'Bu çocuklar açtır, çıplaktır'. Ne olacak kızım! Zaten o da kaderinin üstüne gitmiş, Kocam da kaderini yaşıyor. Kaynanam 25 gündür hastanededir, daha bugün gitmiş yanına.

-Kumanız da Koçer mi?

Yok, Koçer değil. Köydendir, gelmiş başımıza bela olmuş.

-Kocanı engelleyen kimse olmadı mı?

Kimimiz var ki ondan (kocasını kastediyor) başka, kimsemiz yok ki. Babam yok. Zaten annemi de kimse dinlemez.

-Kuma üstüne geldiğinde nasıl tepki verdin?

Valla ben edemiyordum onlara. Allah'a havale etmişim. Ne diyeyim? Param olsaydı çocuklarımı alır, onlardan uzak bir yere giderdim. Yani daha iyi olurdu. Yani birbirimizi gördüğümüzde onlar utanmıyorlar.

-Eşinizle nasıl bir ilişkiniz vardı?

Hiçbir zaman beni kırmamış. Yani 25 yıl kaldık birbirimizin yanında hiç kalbimi kırmamış, bir şey söylememiş bana. Ama 25 yıldan sonra üstüme kuma getirdi. Valla ben de onun kıymetini çok bilirdim. Valla benim ütüm yoktu, hiçbir şeyim yoktu. Millet diyordu 'Bu elbise nasıl böyle temiz ütülüydü?' Eşim çok yoruluyordu, turnaklarını bile ben kesiyordum. (K47, 37, Evli, Mamedyan)

K47, üzerine kuma gelmesi hadisesini diğer görüşülenlere nazaran daha ayrıntılı cevaplamıştır. Olayı çocuklarını ve kayınvalidesini de katarak bireysel boyuttan çıkararak aile bağlamında ele almıştır. Tekrar evlenen kocasının çocuklarına karşı ilgisiz ve sorumsuz tutumunu eleştirirken aynı zamanda kocasının da kendi kaderini yaşadığını ifade ederek durumu kaderi bir anlayışa mahkûm etmiştir. Kocasının ikinci kez evlenmesini, diğer kadının kocasına musallat oluşuna bağlamaktadır. Kendi çaresizliğini kimsesizliğine bağlayan K47, babasının öldüğünü ve eşinden başka kimsesi olmadığını belirtirken annesini ise kimsenin dinlemeyeceğini ifade etmiştir. Burada yine sahip çıkılması gereken kadın figürü ortaya çıkmaktadır. Eril bir otorite yoktur ve kadının (elbette ki yaşlı bir kadın) kadına sahip çıkması ise imkânsızdır, çünkü kimse onu dikkate almamaktadır. Kimsesi olmayan bir kadın (K47) olarak, durumu Allah'a havale etmiştir. 'Erkeksiz bir kadın' olarak sahipsiz kalan K47, yaşadıklarını Allah'a havale ederek aslında bir bakıma kendisine sahip çıkmasını beklemektedir.

Sonuç olarak K47 örneğinde, Koçerlerde kadının konumu göstermesi bakımından cinsiyetçi kodların daha ön planda olduğu görülmektedir. Buna ilişkin olarak Bates'in (2009: 303) 'çokkarıllık, erkek otoritesini ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini dayatan toplumsal ve siyasal sistemle yakından ilişkilidir' ifadelerini desteklemektedir.

Örnek 22: “Vallahi benim babam da öyle yaptı.”

-Evli misiniz?

Evliyim ama bir daha evlenmeyi düşünüyorum.

Neden?

İşte bizim aile öyledir. İki evlilik normaldir. Biz Koçeriz. İki ev yapmasan işte... işimiz çoktur. Yapmazsan olmaz. Mecburuz. Yani ben şuan da gerçekten evliliği düşünüyorum. Bir de bu Allah'ın işidir. Benim hanım kız çok yapıyor, erkek yapmıyor.

-Kaç çocuğunuz var?

1 erkek, 4 kız.

-Oğlunuz var, neden öyle dediniz?

Bizim aşiret öyledir. Hepsinin iki, üç karısı var.

-Kaç yaşında evlendin?

18'imde evlendim. Karımda aynı yaşıydık. Valla birbirimizi görmemiştir. Babam gitti işte gördü, ben dedim gidip göreceğim. Babam bırakmadı. Dedi aile temizdir, babam kabul etti. Ben de mecbur kabul ettim. Ben görseydim kabul etmezdim.

-Eşini beğenmiyor musun?

Valla mecbursun. Şimdi insan aç olduğu zaman ne yemek görse yiyecek. Öyle değil mi? Ben evlenmek istiyordum, mecbur evlendim. Ama şimdi öyle değil. Ben istediğim gibi birini bulursam alacam. Yenisi Dudiran olsun istiyorum. Çünkü bizimkiler çok Dudiran'a verdiler, biz hiç almamışız.

-Nasıl bir kız arıyorsun peki?

Vallaha doğrusu, ben güzel olursa alırım. Güzel olsun istiyorum.

-İşinizin çok olduğunu söylemiştin, ama güzel bir kadın istiyorsun?

Eee eskisi Koçerliğe gidecek, yenisi şehirde kalacak. Yenisi güzeldir, o yaylaya gidip yıpranmasın. Elleri yıpranmasın, güneşte kalmasın.

-Neden?

Eee vallahi benim babam da öyle yaptı. Bu şeyler zamanında öyleydi. Eskiler de öyle yapmış. Benim babam annemi (ilk karısı) Koçeliğe gönderdi, ikincisine şehirde ev tuttu. Ben de öyle yapacam. Hem ikincisine yazıktır, güneşte yıpranmasın.

-İstediğin gibi bir kadın bulacağına inanıyor musun? Sence kadınlar evli dört çocuklu bir adamla evlenmek ister mi?

Mecbur isteyecekler. Kızlar çok. Vallahi ben etrafıma bakıyorum, evlenmek için. Babası verdi mi mecbur isteyecek. Ama ben zorlukla olsun istemiyorum. Benim babam ikinci karısını zorla kaçırdı. Ben öyle istemiyorum.

-Eşinle ilişkin nasıl?

Valla iyidir, kıymet gösteriyor. Razıyım yani ama evlenmeyi düşünüyorum.

-Sen onun kıymetini biliyor musun?

Ben de biliyorum. İşte eve ne lazımsa bana diyor, ben getiriyorum. Para lazımsa bana diyor, ben veriyorum. İşte budur. Küfür etmiyoruz. Artık dövme falan eskide kaldı. Artık dövmüyorum. Yalnız bir yere gitmek istese, dese bizi gezmeye götür, valla götürmüyorum.

-Neden?

Valla biz de o şey yoktur. Biz de ayıp oluyor. Herkes bizi tanıyor. Ama ne istiyorlarsa getiriyoruz.

Eşini bize nasıl tanıtırısın? Anlamıyor. Eşinin en önemli özelliği nedir?

Valla temizdir, namaz kılıyor. Bir de güzel yemek yapıyor.

-Becerikli bir kadın yani?

Valla biraz. Şimdi çok desem o duysa havalı olacak.

(E9, Evli, 35, Mamedyan)

İkinci kez evlenmek istediğini ifade eden E9, bu isteğini farklı gerekçelere dayandırmaktadır. Tekrar evlenmek isteğini, toplum tarafından haklı görülecek sebeplerle açıklaması oldukça anlamlıdır. E9'un tekrar evlenme isteğini belirtirken bizlere sıraladığı gerekçeler şöyledir:

- ✓ *İşte bizim aile öyledir. İki evlilik normaldir.*
- ✓ *Biz Koçeriz. ... işimiz çoktur. Yapmazsan olmaz. Mecburuz.*
- ✓ *Bu Allah'ın işidir.*
- ✓ *Benim hanım kız çok yapıyor, erkek yapmıyor.*
- ✓ *Bizim aşiret öyledir. Hepsinin iki, üç karısı var.*
- ✓ *Vallaha doğrusu, ben güzel olursa alırım. Güzel olsun istiyorum.*

E9, tekrar evlilik isteğinin onay görmesi için topluluk tarafından mazur görülen gerekçeleri öne sürmüştür. Görüşülenin mülakat boyunca tekrar evlenme isteğini sürekli olarak normalleştirme gayreti³⁶ içerisinde olduğu gözlenmektedir. Özellikle erkek çocuğu varken karısının sürekli kız getirdiğini ifade ederek, aslına bir bakıma karısı yüzünden ikinci kez evlenmeye 'mecbur' kaldığını ima etmektedir. E9'un evlenme isteğini kaderi bir anlayışla Allah'ın işi olarak görmesi tamamen eril zihniyetin en çok beslendiği kadercilik anlayışının bir tezahürüdür. Erkeklerin beslendiği ve güçlendiği kader anlayışı, kadınlar için ise bir sığınma ve tevekkül etme sebebidir.

Sonuç olarak E9'un tekrar evlenmek istemesindeki asıl sebep, güzel bir kadınla evlenmektir. Küçük yaşta ve hiç görmediği bir kadınla evlendiği için şimdi gördüğü beğendiği bir kızla evlenmek istemektedir. Görüp beğenme hakkını ikinci evliliği için bir gerekçe olarak kullanmaktadır. Ona göre ilk eşi güzel değildir ve ondan daha güzel bir kadını istemektedir. İlk evliliğinde eşini seçme hakkı olmayan E9, şimdi görüp beğeneceği bir kadınla evlenmek istemektedir. Görüşülen ilk evliliğinde ataerkil kültürün temsilcilerine boyun eğici bir konumdayken ikinci evliliğinde aynı kültürün zorlayıcı bir faili olup istediği kişiyle evlenme hakkını kullanarak ilk eşini, kendinde hak olarak gördüğü evliliğe kurban etmektedir. Esasen E9, ilk evliliğinde

³⁶ Açıkçası E9'un tekrar evlenme isteğini meşrulaştırmak için bu kadar çaba sarf etmesini bir parça üstüme alndığımı söyleyebilirim. Çevirmen öğrencimin de kadın olması sebebiyle, böylesine hassas bir mevzuda iki kadına açıklama yapmanın zorluğunun E9'u bu çabaya ittiğini düşünüyorum.

karısıyla aynı konumda ve eril tahakküme tabiyken, ikinci evliliğinde eril konumunun hakkını vererek hem karısını hem evleneceği kişiyi tahakkümü altına almak istemektedir. Bunu, ilk karısını hem üzerine kuma getirerek hem de onu Koçerliğe göndererek (E9, bu durumu meşru kılmak için babasının da aynı davranışı yaptığını ifade etmektedir); ikinci karısını ise evli ve çocuklu bir adamla evlenmek durumunda bırakarak gerçekleştirecektir. Görüşülen ikinci eşiyile zorlama bir evlilik yapmak istememektedir. Babasının ikinci evliliğini kaçırarak yaptığını örnek veren E9, yenisinin zorlamayla olmayacağını ifade etmektedir. E9'a göre kızlar zaten babası verdiği takdirde kendisiyle evlenmeye mecburdur. Bu nedenle kendisinin zorlamasına gerek yoktur. İkinci evliliği için zorlayıcı rolünü ilk karısına saklayan görüşülen ikinci karısı için bu rolü, kadının babasına bırakmaktadır. E9'un eşi ve olası eşi arasında takınacağı eşitsiz tutumu, aslında ataerkil kültürün kadına yönelik negatif ayrımcılığından kaynaklanmaktadır. Tam da bu nedenle Koçer kadınlarının ifade ettikleri erkeklerin keyiflerine göre evlendikleri iddiaları doğrulanmaktadır.

3.2.2.4. Evliliklerdeki Karar Mekanizması ve Eş Seçimi

Erkek ya da kadın, iki cinsin bir şekilde bir araya gelerek evlenmesi toplum nazarında bir aile oluşturması için ilk adımdır. Bu adım bazen evlenecek kişiler bazen de onların aileleri tarafından atılmaktadır. Bireylerin kiminle evleneceğine karar veren kişi/ler, gerçekleşen evliliklerin karar mekanizmasını oluşturmaktadır. Günümüzde belirgin bir şekilde evlenecek gençlerden oluşan bu mekanizma özellikle geleneksel toplumlarda ailelerden oluşmaktadır. Balaman'a göre (2002: 29) geleneksel toplumlarda evlenme, evlenecek bireylerden daha çok aileleri birbirine bağladığı için karar mekanizması, ailelerdir. Yani geleneksel toplumlarda evlilik, iki kişi arasında gerçekleştirilen bir akitten ziyade iki aile arasında gerçekleşen bir akittir. Bu yüzden de evlilik kararını gençler değil, aileler verir.

Geleneksel topluluklarda bireyden ziyade aile, soy, sülale ve aşiret ön planda tutulmaktadır. Bu durum evliliklerdeki karar mekanizmasının kimlerden oluştuğunu belirlemektedir. Aile büyüklerinden ve genel olarak erkeklerden oluşan bu mekanizma, ailenin ve akrabalık bağlarının kuvvetlenmesi için evliliği bir araç olarak kullanır. Her evlilik var olan bağı kuvvetlendirmek için yeni bir sözleşme demektir. Sözleşmenin kuralları çok nettir ve herkesi bağlamaktadır. Sözleşmenin konusunu

oluşturan gençlerin ise kendilerine verilen rolleri uygulayarak otoriteye itaat etmekten başka seçenekleri yoktur. Pelizzon'a (2009:161) göre hane reisinin evlilikleri özellikle genç kızların evliliklerine müdahale etmesi ataerkil bir kontroldür. Topluluk içinde evlilikleri belirleyen karar mekanizması aile reislerinden oluşuyorsa bu, o topluluğun ataerkil bir yapı olduğuna işaret eder.

Modernleşmeyle beraber akrabalık ve aileler arasındaki bağların zayıflamasıyla, evliliklere karar veren mekanizma el değiştirerek gençlere geçmiş gözükmemektedir. Yılmazçoban'a (2008: 53) göre modern ya da geleneksel tüm toplumlarda değişik şekillerde görülmekle birlikte, klasik görüşe göre; geleneksel topluluklarda eş seçimi ve evlilik anlaşması çiftlerin mensup oldukları gruplar arasında olmaktadır. Kapalı ev ekonomisinin hâkim olduğu bu ailelerde üretim faaliyetlerine ailenin tüm üyeleri dahil olmaktadır. Böylelikle üretim sürecine ailedeki tüm üyelerin doğrudan katıldığı ailede, evlilik kararı bireysel değil ailelerin vereceği bir karar olmaktadır. Gökçe (1999: 386)'ye göre geleneksel ailelerde evlendirilen gençlere kiminle evleneceğini belirleme ve karar verme hakkı tanınmamaktadır. Bu tip ailelerde başka birileri etkin bir mekanizma oluşturmaktadır.

Geleneksel topluluklarda aile reisleri, yetkili ve etkin karar organlarıdır. Evlenmelerde duygusal bağ ve romantizm yerine çıkar ilişkileri, soy devamı, dirlik, uyum ve mevcut uyumun sürdürülmesi geçerlidir. Sevmek ve sevilme gibi duygusal bağların nikâh sonrası da gelişebileceği, kazanılabileceği görüşü bu tür evliliklerde hâkimdir (Erdentuğ, 1956: 61). Bireylerin kararı yerine ailelerin kararıyla gerçekleşen evliliklerde amaçlanan aileler arası bağın kuvvetlenmesini sağlayacak adımların atılmasıdır. Temelinde çıkar ilişkisi bulunan evlilik kararı, gençlerin gönülleri hareket etmelerine imkân vermeyecek kadar önemlidir. Balaman'a göre ailede otoriteyi sağlamak, toprağın bölünmesini, çatının dağılmasını ve evin sırlarının dışarıya çıkmasını engellemek ve potansiyel olarak işgücüne sahip olan bireyleri denetim altına almak için bir otoriteye ihtiyaç vardır. İşte bu otorite aynı zamanda evliliklere de karar veren mekanizmayı oluşturmaktadır (2002: 41).

1. Timur (1972: 69) ailede evlilik kararında ve eş seçiminde son kararın kimin tarafından verildiğine göre evlenme kararını ve eş seçimini şu şekilde sıralamıştır:

2. Evlenecek olan kız ve erkek adaylarının fikri sorulmadan tamamıyla kız ve erkek aileleri arasında evliliğin kararlaştırılması.
3. Evlenecek olan erkek veya kızın istekleri göz önünde bulundurularak ailelerin karşılıklı olarak evliliği kararlaştırması.
4. Eş seçimini gençlerin kendisinin yapması ve evlilik kararında ailelerin onayının alınması.
5. Ailelerin onayı alınmadan gençlerin evlilik kararını vermesi.

Timur'un bu sınıflaması aslında geleneksel toplumlardan modern toplumlara doğru evliliğe bakış açılarıyla paralellik göstermektedir. İlk madde Koçer aşiretleri gibi geleneksel aile yapılarının hâkim olduğu topluluklarda görülürken son madde aile, toplumsal cinsiyet ve kadına bakışın geleneksel yapıdan oldukça farklı bir şekilde ele alındığı Batı toplumlarında görülmektedir.

TÜİK'in evliliklerde karar alma süreçlerine ilişkin 2016 verileri incelendiğinde 'kendi seçimim ve ailemin onayıyla' diyenlerin oranı % 42, 9'la İstanbul başta gelmektedir. % 17, 5'le Orta Anadolu ise en son sıradadır. 'Kendi kararım ve ailemin bilgisi dışında' diyenlerin en yoğun olduğu bölge %2,4'le Ege'dir. En az olduğu yer ise % 0,4 ile Orta Anadolu ve % , 5 ile Güneydoğu Anadolu olarak belirtilmiştir. 'Ailemin karşı çıkmasına rağmen' diyenlerin % 1,3'ü İstanbul olarak belirtilmiştir. % 0,1'le Güneydoğu Anadolu en son sırada gelmektedir. 'Görücü usulüyle, benim kararım ve ailemin kararıyla' diyenlerin en yoğun olduğu bölge % 40,8 ile Kuzeydoğu Anadolu; en az olduğu bölge ise % 24, 3 ile Batı Karadeniz'dir. 'Görücü usulüyle, ailemin kararıyla' diyenlerin en yoğun olduğu bölge % 45,1 ile Güneydoğu Anadolu; en az olduğu bölge ise % 16, 1 ile Batı Marmara'dır. 'Kaçarak' evlenenlerin en yoğun olduğu bölge % 14, 6 ile Batı Marmara; en az olduğu bölge ise % 1,1 ile Güneydoğu Anadolu'dur. 'Töre evliliği'nin en yoğun olduğu bölge % 0, 5 ile Ortadoğu Anadolu'dur. Sonra sırasıyla %0, 2 ile Akdeniz ve %0, 1 ile İstanbul ve Batı Anadolu gelmektedir.

TÜİK'in bu verilerine baktığımızda genel olarak gelenekselliğin hâkim olduğu ve olmadığı bölgeler arasında bir ayrımın olduğu göze çarpmaktadır. Bireysel tercihlerin ön planda tutulduğu bölgeler daha çok İstanbul, Ege, Marmara bölgeleri ilk sıralarda gelirken; ailenin tercihlerin ön planda tutulduğu bölgeler arasında ise Güneydoğu Anadolu ve Orta Anadolu ilk sıralarda yer almaktadır. Bu sonuçlar

içinde en dikkat çekici olan ise töre evliliklerinin Güneydoğu'da %0, 0 olarak verilmiş olmasıdır. Siirt'te töre evliliğinin %0, 0 olarak verilmiş olması bu evliliklerin hiç yapılmadığı anlamına gelmektedir. Fakat bu çalışma özelinde bu tarz evliliklerin gerçekleştirildiği ortadadır. Siirt berdel, beşik kertmesi, kaçırarak ve kan bedeli evliliklerinin yaygın olduğu illerden biridir. Fakat görüldüğü üzere Siirt'te töre evlilikleri olarak değerlendireceğimiz evliliklerin TÜİK'in verilerine yansımamıştır. Tan'ın (2013: 47) çalışmasında Siirt il merkezinde bulunan ve yerleşik hayata geçen Dudiran aşiretine mensup ailelerde töre evliliklerinin yapıldığı belirtilmektedir. Bu durumu en iyi ihtimalle Siirt özelinde Koçerlerin göçebe bir hayat sürmeleriyle açıklasak da Siirt il merkezinde ikamet eden yerleşik Koçerlerde ve aşiretsiz Kürtlerdeki töre evliliklerinin TÜİK verilerine yansımamasındaki esas sebep merak konusudur.

TÜİK'in verileri dışında daha özel alanlarda çalışma yapan araştırmacıların sonuçlarına göre evliliklerdeki karar mekanizması, genel olarak anne- baba olarak karşımıza çıkmaktadır. Yasa'nın (1960: 53- 54) Sindel Köyü üzerine yaptığı araştırmaya ve Van'da akraba evliliğini inceleyen Altuntek'e (1993: 69) göre evlilik, tamamıyla anne babaların tasarrufu altındadır. İlkaracan'ın (2003: 142) ülkemizin doğusundaki 19 ilde gerçekleştirdiği çalışmaya göre, evliliklerin %61, 2'si ailelerin kararıyla gerçekleştirilmiştir.

Tablo 14: Evliliklerde Karar Mekanizması

Evliliklere karar veren kişi	Sayı
Büyükler	19
Babam	17
Annem- Babam	7
Annem	3
Amcam	2
Dayım	1
Abim	1
Dedem	1
Kocam	1
Toplam	51

Tablo- 14’de Koçer kadınlarının evliliklerine karar veren mekanizmaların kimlerden oluştuğu yer almaktadır. 19 kişiyle ‘Büyükler’in ilk sırada olduğu tabloda 17 kişi ile ‘babam’ ikinci sıradadır. Görüşülenlerin ifade ettikleri ‘Büyükler’i kızın ve erkeğin aile reisleri oluşturmaktadır. Bu kişiler tarafların babası, büyükbabası, amcası ve abisinden oluşmaktadır. 7 kişi ‘annem- babam’ karar mekanizması olarak belirtilmiştir. Koçer aşiretlerinde evliliklerin karar mekanizması olarak aile büyüklerinin ve anne babaların işaret edilmesi gerek TÜİK’in verileriyle gerekse Yasa ve Altuntek’in çalışmalarıyla paralellik göstermektedir.

Evliliklerdeki karar mekanizmasının erkek egemen olduğunun bir göstergesi olarak kadınların çok az bir sayıyla (3) temsil edildiği görülmektedir. İfadelerde her ne kadar annem- babam tabiri kullanılsa da annenin baba kadar etkin bir rol oynamadığı çalışmamızın genel havasından da anlaşılmaktadır. Kanaatimizce görüşülenlerin annem- babam tabirini kullanmalarındaki hikmet, annenin kızına evleneceğini söyleyen/ haberdar eden kişi olmasıdır. Bu Türkçemizden kaynaklanan bir *ikileme*³⁷ olabileceği gibi genelde çocuklarla iletişimi annenin sağlamasından kaynaklı olarak evlendirileceği bilgisini gencin ilk olarak annesinden duyuyor olmasıyla da alakalı olabilir. Gerekçesi farklı şekillerde açıklansa da bizim çalışmamız özelinde genellikle annenin bir karar mekanizması rolünün olmadığı gerçeği baskın çıkmaktadır. Bu nedenle görüşülenlerin ifadelerinden de anlaşılabileceği üzere annenin karar verme gibi bir konumu olmadığından belki sadece kızlarını haberdar etme eyleminden ötürü ‘annem- babam verdi’ demektedirler.

Koçer aşiretlerinde erken evliliklerin oldukça yaygın olması sebebiyle de evliliklerde karar mekanizması evlenen kadın ve erkekten ziyade ailelerdir. Çocuk yaşta evlenen kadınların hem çocuk olması hem kadın olması karar mekanizması olmalarının önündeki en büyük engeldir.

“Kocam karar verdi, geldi beni kaçırdı.” (K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

“Babam karar verdi. Dünyanın hali buydu. Evliliği bilmiyorduk ama artık evlenmiştik. O zaman anne babanın elindeydi ama şimdi öyle değil.” (K18, 80, Evli, Alikan)

“Bana sormadılar. Annem babam evlendirecez seni dediler. Ben de kabul ettim.” (K24, 67, Evli, Hz. Fakirullah)

“Büyük babam karar verdi. Yabancıya vermezler. Biz yabancı istemiyoruz.” (K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

³⁷ Çağrışım yoluyla bir anlam ilişkisi sezilen ikilemeler: karı koca, ana baba, giyim kuşam vb. de olduğu gibi iki ayrı kavramı birbirine bağlayıp tekleştirme görevi gören kelimelerdir.

“Babamız veriyor ama nasibimiz neyse o. Zengin mi fakir mi diye sormuyorlar. İstiyorlar, keyfine göre veriyorlar. Hama kim gelse veriyorlar. Kim olduğu önemli değil. Benim çocuklarım da öyle. Benim kocam diyor ‘Siz bizim bahçemizsiniz, Tarlamızsınız. Ne ekersek onu biçeriz. Çocuklar bizim, biz karar verimiz o yüzden’. Bizim sözümüzün gücü yoktur. Biz hiçbir şey diyemiyoruz, itiraz etsek bile bir şey değişmiyor.” (K40, 35, Evli, Slokhan)

“Abim verdi, annem babam sesini çıkarmadı. Berdel oldu. O kardeşini abime verdi, ben de gelinin abisiyle evlendim. Akrabayız zaten. O zaman düğün yoktu, akrabaydık, hemen verdiler. Babam annem bir şey demedi, ben de bir şey demedim.” (K41, 40, Evli, Soran)

“Babam. Amcamın evidir diye verdiler.” (K44, 30, Evli, Alıkan)

“Babam. Başlığa göre veriyorlardı.” (K50, 44, Evli, Garisi)

“Valla kocamın gönlü bana düşmüştü. Ailesini 4-5 sefer bize gönderdi. Zaten akrabayız diye ailem de verdi. Evlendik. İstediler ben de kabul ettim.” (K59, 27, Evli, Dudıran)

“Babam verdi. Kader oldu verdi.” (K61, 50, Evli, Mamedyan)

Koçer kadınlarının evliliklerine kimin karar verdiğini yani evliliklerdeki karar mekanizmasını ve bu karar mekanizmasının hangi saiklerle evliliklere karar verdiğini öğrenmek amacıyla ‘Evliliğinizde kim etkili oldu? Evliliğinize kim, neye göre karar verdi?’ soruları sorulmuştur. Görüşülenlerin bu sorulara verdikleri cevaplara genel olarak bakıldığında, erkek egemen bir karar mekanizmasının etkin olduğunu söyleyebiliriz. Bu mekanizmanın evliliklere neye göre karar verdiğini hususunda, özellikle akraba olma özelliğinin (K26, K41, K44, K59) ön plana çıktığı görülmektedir. Geleneksel topluluklarda akraba evliliğine ve özellikle amca-kız-amcaoğlu evliliğine ilişkin pozitif bir algının varlığı, Koçerlerde de akraba evliliğinin yaygınlık göstermesinin altında yatan sebeplerden biridir. Tablo 10’da görüleceği üzere görüşülenlerin büyük çoğunluğu akraba evliliği yapmıştır. Bu durum karar mekanizmasının evliliklerde ilk olarak akraba olma kriterini ön planda tuttuğunu göstermektedir. Akraba olma kriteri çoğu zaman tek sebep olabilmektedir. K41’in beyan ettiği gibi hemen verilmesindeki sebep akraba olmasıdır. K41’in evliliğine kendisi de dahil olmak üzere herkesin ağız birliğiyle susarak onaylamasındaki hikmet akraba evliliğidir. Ayrıca görüşülenler, akraba olma kriterinin dışında erkeklerin kızları keyfine (K40) ve başlığa (K50) göre verdiklerini ifade etmektedirler.

K40’ın kocası kadınların ve çocukların erkeğin kontrolünde ve isteğine göre hareket ediyor olmasını ayetlerle açıklamaktadır. Kocasının ona beyan ettiğini olduğu gibi bize aktaran görüşülen aslında Bakara- 223’deki ayeti ifade etmektedir. Ataerkil söylemde erkeğin elini güçlendiren ‘Kadınlar sizin tarlanızdır. Tarlanıza istediğiniz gibi gelin..’ ayeti, görüşülenin ifadesiyle kadının sözünün gücünü yok

etmektedir. Sonuç olarak karşısında kendi sözünü güçsüz kılacak Allah'ın ayetleri³⁸ yer almaktadır. Erkeğin kendini güçlü kılmak ve ailesini kendine tabi kılmak arzusunu dini literatürle kılıflandırmış olması ve haliyle kadının Allah ve dolayısıyla erkek karşısındaki çaresizliği, ataerkil sistemin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Kadının sorgusuz bir şekilde erkeğe itaatinin altında yatan neden, dinin erkekler ve kadınlar tarafından eril bir zihniyetle yorumlanmış olmasıdır.

Bourdieu'ya (2014: 60- 62) göre kültürel taksonomilerde erilliğe atfedilen üstünlüğün açıklanması, sembolik mübadele ekonomisinin mantığında, daha kesin olarak da kadınların sosyal konumunu, tamamen erkeklerin çıkarlarına uygun biçimde, erkeklerin sembolik sermayelerini yeniden üretmeye adanmış birer mübadele nesnesi olarak belirleyen akrabalık ve evlilik ilişkileri toplumsal inşasında bulunabilir. Evlilik siyasetinde kadın bir karar mekanizması yani özne konumunda olması men edilmiştir. Özne olamadığı bu siyasette kadın, nesne konumundadır. Koçer kadınları kendi evliliklerinde karar verici bir mekanizma konumunda değildirler. Kadınlar eril mekanizmanın verdiği karara konudurlar, yani kendi evliliklerinin nesnesi yani sembolik aracıdırlar. Kendi evliliğinin nesnesi hatta 'eril tahakkümün sembolik bir aracı' dırlar. Çünkü kadın bedeni, kelimenin tam anlamıyla, değer biçilebilen (başlık parası) ve takas edilebilen (berdel evlilikler), tıpkı para gibi erkekler arasında dolaşıma sokulan bir nesnedir. Erkekler arasındaki ilişkinin bir nesnesi olarak kadının meşru dolaşımı nasıl bir şiddete dayandırıldığını göz önüne serer. Mübadelenin öznesi olan erkekle mübadelenin nesnesi olan kadın arasında radikal bir asimetri bulunmaktadır. Bu asimetrinin bir tarafını üretim ve yeniden üretimden sorumlu olan ve bunları denetleyen erkek ile diğer tarafını ise dönüşmüş bir ürün olan kadın oluşturmaktadır.

"Annem. Beni istemeye gelen çok vardı. Annemin yeğeniydi. Annem 'Kızımı yabancılara vermem, ben yeğenime vereceğim' dedi. Ben ağlıyordum, anneme 'Ben onu görmeden evlenmem' diyordum. Annem bana 'Ben senin vekilim, o da yeğenimdir. Görmüşüm, ben kabul ediyorum' diyordu. Ben kendim görmeliyim diyordum, annem diyordu 'Asıl olan benim, sen değilsin!' Eskiden kızın anne babası kabul etti mi, kıza söz düşmezdi. Bu zamanda ise asıl söz kızlardadır. Kız ve erkek birbirini görmeden anne baba tamam diyemez. Eski zamanda daha gençler birbirini görmeden anne babaları işi bitiriyorlardı." (K23, 60, Evli, Dudiran)

³⁸ Bu bölümde dini bir tartışmaya gidilmeden sadece katılımcıların ifadelerini dikkate aldığımızı belirtmek gerekmektedir.

“Valla annem beni verdi ama babam beni vermedi. Babam dedi ‘benim kızım küçüktür, Koçerlere vermem Koçerlerin işi zordur. Ben şehre verecem’ dedi. Annem dedi ‘Ablası geliyor istemeye. Ablasının emeği çok var üzerimizde, verelim’. (K33, 50, Evli, Iraklı)
“Annemle teyzem yaptı. Babam analığının yanındadır, beni annem verdi.” (K57, 26, Evli, Garisi)

Tablo- 14’de karar mekanizması olarak annesini işaret eden üç görüşülen vardır. Bunlardan K33, Iraklı Kürt bir ailenin kızıdır. Annesinin Koçer olup olmadığına dair bir bilgimiz olmadığından net bir yorumda bulunmak zordur. Fakat bu ailenin Koçerleri tanıdığı ve babanın kızını vermeye yanaşmamasına rağmen annenin büyük kızının istemeye geliyor oluşunu bir neden olarak kullandığını görüyoruz. K33’ün annesinin kızını evlendirmede karar mekanizması konumunda olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca ailenin kızlarını evlendirirken erkek tarafının Koçer olmasını arzu etmedikleri görülmektedir.

K57’nin ifadelerinden anne ve babası ayrı yaşadığı ve babasının üvey annesiyle beraber kaldığı anlaşılmaktadır. Dağılmış bir aile ve babanın yokluğunun K57’nin annesini hanenin sorumlusu ve dolayısıyla karar mekanizması yaptığı anlaşılmaktadır. Annenin karar mekanizması konumunda olduğu bu ailede, görüşülenin anasoylu biriyle evlendirildiği görülmektedir. Bu örnek özelinde karar mekanizmasının, evliliklerde akraba olma kriterinde kendi soyunu öncelediğini söyleyebiliriz.

K23’ün evliliğinde karar mekanizması olarak bir kadını (annesini) görmekteyiz. Fakat cinsiyetinin dışında kızının evliliğine dair geliştirmiş olduğu söylemlerinin olabildiğine eril bir dille ifade edilmiş olması oldukça ilginçtir. K23’ün annesinin *‘Ben senin vekilim, o da yeğenimdir. Görmüşüm, ben kabul ediyorum’* ve *‘Asıl olan benim, sen değilsin!’* ifadelerindeki eril dil oldukça dikkat çekicidir. Bu ifadeleri K23’ün babası kullanmış olsaydı, tipik ataerkil kültürüne sahip bir babanın davranış kalıbı olarak değerlendirilmeye tabi tutulacaktı. Fakat bu eril zihniyet kodlarına sahip ifadeler, K23’ün annesine aittir. Bu örnek aslında K19’un kızını berdel şeklinde evlenmesi mevzuundaki tutumunu andırmaktadır. Fakat K23’ün annesinin evlilik konusunda kızına yaklaşımı K19’a göre oldukça katı ve emri vaki şeklindedir. İlk başta kızının vekili olduğunu beyan eden anne sonrasında asıl olanın kendisi olduğunu, kızının asıl olmadığını söylemiştir. Kendi evliliği hakkında hiçbir söz söyleme hakkına sahip olmayan kız, elindeki tüm haklarının annesi tarafından

gasp edilmesiyle iradesini ortaya koyamayacak bir konuma düşmüştür. Bu anlamda K23, asıl olma noktasında yetkilerini annesine kaptıran ve bu nedenle sadece fiziksel olarak varlık gösteren bir birey konumundadır. Annenin davranışları ise, ataerkil düzenin olumlanması anlamında eril bir zihniyeti barındırmaktadır. Tam da bu nedenle K23'ün annesi kadın konumunda değil, erkek konumunda bir faildir. Kraldan çok kral, erkekten çok erkek olan kadın/anne kızını kendi isteğine tabii kılmıştır. Böylelikle ataerkil kültürün sağlam bir temsilcisi ve savunucusu olmuştur.

3.2.2.5. Başlık Parası Uygulaması

Belli topluluklarda evlilikler için bir koşul bir kural olarak değerlendirebileceğimiz başlık parası uygulaması, kıza ya da erkeğe bedel olarak verilen para vs.dir. Özellikle geleneksel yapının hâkim olduğu ekonomik olarak tarım ve hayvancılıkla uğraşan topluluklarda görülmektedir. Çünkü bu topluluklarda iş gücü oldukça önemlidir. Her bireyin bir iş gücü potansiyeli vardır. Bu nedenle söz konusu potansiyelin kaybı veya kazanımı durumunda bunun bir karşılığının olması gerekmektedir. Evlilik sebebiyle gerçekleşen kayıp durumu, başlık parası uygulamasıyla telafi edilmektedir.

Dünya genelinde başlık uygulamasının çoğunlukla kadınlar için yapıldığı görülmektedir. Belki de Balzac'ın ifade ettiği gibi kadın, sözleşme yoluyla elde edilen bir mülktür, taşınabilir mallardandır, çünkü kim alırsa onun olur (akt. Beauvoir, 1993a: 113). İşte bu nedenle başlık parası, bir sözleşmeye tabi tutulan kadın için daha fazla mevzubahis olmaktadır.

Erkekler için yapılan başlık uygulaması sınırlı olmakla birlikte bazı kültürlerde görülmektedir. Gelinin ailesinden damadın ailesine yapılan ödemeye 'drahoma' denilmektedir. Bu gelenek Hindistan, İrlanda, Polonya, Japonya'da; ülkemizde de Rum ve Ermenilerde görülmektedir (Balaman, 2002: 32; Tezcan, tarih yok: 416). Drahoma uygulaması Avusturya Medeni Kanun'unda zorunlu kılınan bir uygulamadır. Drahomanın yaygın olduğu ülkeler dikkate alındığında daha çok Avrupa ülkelerinde uygulandığı görülmektedir. Bu durum bugün azalmakla birlikte halen görülmektedir. Bu topluluklarda para vs.nin kadına değil de erkeğe veriliyor olmasının nedeni bu topluluklarda kadının, üretime katkısının olmaması ya da çok az olması ve dolayısıyla ekonomik bir yük olarak görülmesidir. Kadın erkeğin evine bir

yük olarak gittiği için, erkek ona bakmak zorundadır. Bu nedenle kadının ailesi parayı erkeğin ailesine kızına bakması için vermektedir. Örneğin Japonya’da kadınların üretimde aktif olduğu köylerde kıza başlık ödenirken kentlerde ise erkeğe ödenmektedir (Balaman, 2002: 32). Bu durumda kadının üretken olup olmaması, başlık uygulamasının hangi yönde olacağını belirleyen bir kriterdir, diyebiliriz. Kadının üretkenliğine bağlı olarak ya erkeğin ya da kadının ailesine üretkenliğinin karşılığı ya da telafisi olarak başlık ödenmektedir.

Hint kültüründe drahomanın farklı bir şekli olarak değerlendirilebileceğimiz çeyiz uygulaması oldukça yaygındır. Hindistan’daki kast sistemi evliliklerde de belirgin bir etkiye sahiptir. Kızını üst kasttaki aileye gelin veren baba, bu aileye oldukça yüksek miktarda para vermektedir (Atay, 2014: 341).

Başlık parası, daha çok erkeğin ailesinin kızın ailesine verdikleri para olarak bilinmektedir. Bates’e göre damadın ailesi gelinin ailesine, kızlarının hizmet ve emeklerinden mahrum kalma bedeli olarak başlık parası verirler. Kadın ve kızların emeği hane halkı hayatında hayati bir öneme sahiptir. Bu ödeme (başlık), ailenin kız evladının yerini tutması için oğullarından birine eş alınmasında yardımcı olur. Kadınların bu dolaylı mübadelesi dünyanın her yerinde görülür. Koca, karısının ailesinden ayrılmasının yol açtığı ekonomik katkı ve üretkenlik kapasitesi kaybını tazmin eder (2009: 297- 298).

Murdock’a göre başlık verme uygulaması özellikle evlenen çiftlerin, erkeğin baba evine geçtikleri topluluklarda daha yaygındır. Patriloal evliliklerin yaygın olduğu toplulukların yaklaşık %80’inde başlık geleneği varken baba evinden bağımsız bir şekilde yeni yere yerleşme kuralının uygulandığı toplulukların hiçbirinde başlık uygulaması görülmemektedir. Orta Afrika’da başlık ödemeleri üzerine çalışma yapan Richard’a göre başlığın en önemli fonksiyonu, koca ailesi yanında yerleşimi sağlaması ve buna bağlı olarak kocanın otoritesini arttırmasıdır. Richard, evlilikte yerleşme kuralı erkeğin baba evi olduğu Afrika kavimlerinde başlık geleneğinin olduğunu ve buna karşılık kadının ailesinin yanına yerleşen kavimlerde başlık uygulamasının hiç görülmediğini ifade etmektedir. Hatta kural olarak evlilikte yerleşim yeri dayı evi olan kavimlerde bile yüksek başlık ödeyen koca, karısını alıp kendi babasının evine götürmektedir (akt. Terim, 1972: 80-1). Parayı veren düdüğü çalar misali başlık parası kadını, kocasının ailesinin yanına

yerleşmesini sağlamakta ve kocanın babasının otoritesini arttırmasına sebep olmaktadır (Tezcan, tarih yok: 424).

Kızın ailesine verilen başlık parasının niteliğine ilişkin yapılan antropolojik açıklamalarda başlığın, aslında tarafların kendi aralarında hakların aktarılması şeklinde bir anlaşma olduğu şeklinde bir anlayış vardır (Keesing and Keesing, 1971: 188). Kadın ve erkeğin ailelerinin arasındaki mübadele, başlık sayesinde erkeğin gelinin çocukları olduğunda onların üzerinde hak sahibi olmayı sağlayan bir mantıkla gerçekleştirilmektedir. İleriye dönük bir yatırım olarak değerlendirilecek olan bu durum ayrıca kadının iş gücü potansiyelinin devriyle beraber kadından cinsel olarak da hizmet sunması beklenmektedir. Antropolojik olarak ‘bride price’, ‘gelin parası/ başlık parası’ değil onun yerine ‘bride wealth’ yani ‘gelin serveti’ kavramı kullanılmaktadır.

Delaney başlık parasının, kız çocuğunun iş gücünün karşılığı olarak alınmasının dışında başka anlamları olduğuna dikkat çeker. Ona göre başlık parası aynı zamanda kızını yetiştirmek için babasının harcadığı emeğin simgesel karşılığıdır (2009: 143- 4).

Sonuç olarak başlık uygulamasının çıkış noktasının kadın odaklı olduğunu söyleyebiliriz. Tezcan’ın (Tarih yok: 418) başlık parasının verilme nedenlerini incelendiğinde bu sonuç daha iyi anlaşılmaktadır:

- Kadınların üretime katkısının çok olduğu toplumlarda kadının işgücünden oldukça yararlanılmaktadır. Evlenen kız, ailesinden ayrılarak onları işgücü kaybına uğratmaktadır. Bu kaybın telafisi başlık parasıyla giderilmektedir.
- Kadın gelin gittiği aileye çocuk doğurmasının bedeli olarak başlık verilmektedir. Çocuk kocasının ailesine aittir.
- Evdeki erkek çocukların evlenebilmesi için gerekli olan başlık parası, kız çocuklarının başlık parasından elde edilmektedir. Bu durum oğlu ve kızı olan aileler için zorunlu bir hal almaktadır.
- Kızın annesine özel olarak hediye vermek de yaygın görülen bir uygulamadır. Bu hediye anneye verilen kızını yetiştirdiği için bir teşekkür, kızını kaybetmesine karşılık veya onun bekâretini korumasının bir ödülü veya süt hakkı niteliğindedir.

Türkiye’de başlık uygulamalarına dair yapılmış olan araştırmalar ve sonuçları aşağıda yer almaktadır.

Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki isimli çalışmasında Erdentuğ, başlık uygulamasının sadece kızın babasına değil, abisine, dayısına ve amcasına kadar genişletildiğinden bahseder. Günümüzde bu uygulamanın artık görülmediği fakat zamanında kızın ailesine oldukça hediye verildiğini ifade etmektedir. Hediye verme âdetinin altında yatan sebep kızın gelin gitmesiyle ailesinde oluşan işgücü eksikliğini az da olsa telafi etmektir. Çünkü köy topluluklarında kızlar aileye ve topluluğa iş gören faydalı bir elemandır. Başlık verme yoluyla ailenin eksilen elemanına karşı maddi bir rahatlık sağlama amacı güdülür. Erdentuğ'a göre Hal köyünde başlık verme pratiği, esas olarak hem ekonomik hem de sosyal bir telafi olarak değerlendirilmesi gereken bir husustur (1975: 60).

Doğan'ın Dünyadoğu aşiretlerinde yaptığı çalışmaya göre yagın olarak başlık verilmektedir. Ayrıca başlık verilmesi kadının değerli olduğu anlamına gelmektedir. Ekonomik bir karşılıktan ziyade kadına verilen değeri göstermektedir (1987: 20).

Ayan ve arkadaşlarının Ankara'da yapmış olduğu çalışmaya göre akraba evliliği yapan ailelerin %16'sı evlenirken başlık parası geleneğini uygulamışlardır (2001: 11).

Isparta Yörüklerinde başlık geleneği yirmi yıldır (araştırmanın yapıldığı tarih itibariyle) uygulanmamaktadır. Başlığın uygulandığı dönemde ise başlık olarak verilen paranın miktarıyla kızın değerinin eş tutulduğu ve kızın yaşı küçükse verilen miktarın arttığı belirtilmektedir (Tuztaş, 2005: 208). İncir'in araştırmasına göre de (2011: 31) Mersin Yörüklerinde başlık parası uygulanmamaktadır.

Berdel evliliklerin başlık uygulamasını sınırlayan hatta ortadan kaldıran bir etkisinin olduğu düşünülmektedir. Örneğin Yasa (1970: 106) bu uygulamanın zorunlu olarak berdel evliliklere neden olduğunu söyler. Başlığı tamamen ortadan kaldıran berdel evliliği yaygın olarak görülür. Barth'a (2001: 33) göre ise akraba olmayanlar arasındaki evliliklerde berdel olayı yoksa başlık parası oldukça yüksektir. Bunun kadının gerçek ekonomik değerine karşılık geldiği düşünülmektedir. Kadına karşı ya kadın ya da maddi değer alınması zorunludur.

Başlık parasının niteliğine dair Türkiye'de de farklı görüşler vardır. Örneğin Sezen'e (1995: 187) göre Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerimizin kırsal kesimlerinde günümüzde bile oldukça yaygın olan başlık, kadını bir mal olarak gören bir anlayışın ürünü olması yönüyle son derece ilkel bir zihniyetin devamıdır. Oğlan

tarafının ekonomik yıkımına sebep olmakta, gerekli paranın temin edilmemesi durumunda, kız kaçırmalarını ve kan davalarını çoğaltmaktadır. Diğer görüşe göre ise başlık parası yoluyla kadının satın alındığı ve kızın babasının zengin olduğu şeklindeki algı yanlıştır. Başlık parası uygulamasıyla esas olarak bir mal ve değer mübadelesi vardır (Balaman, 2002: 33; Erdentuğ, 1977: 71; Tezcan, tarih yok: 424).

İlkkaracan'ın (2003: 139- 140) Doğu ve Güneydoğu'da 599 kadınla gerçekleştirdiği çalışmaya göre bölgede başlık parası geleneği oldukça yaygındır. Bu durum parayı vererek eşlerinin cinselliği ve doğurganlığı üzerinde tamamen hak sahibi olduklarını farz eden erkeklerin tavrında önemli bir rol oynamaktadır. İlkkaracan'a göre başlık parası geleneği, kadınların evlilik için aileleri tarafından satılmaları anlamına gelmektedir. Söz konusu kadınların %78, 9'u bu uygulamaya karşı olduklarını, %61,2'si de kocalarının bu başlığı vermek zorunda kaldıklarını ifade etmişlerdir.

Yalçın- Heckmann'ın (2002:336) çalışmasına göre tüm Hakkari'de başlık parası ve çeyiz uygulaması yaygın olarak görülmemektedir. Aşiretlerde de yaygın bir başlık ve çeyiz uygulamasına rastlanmamıştır. Aşiret mensupları bu uygulamalara karşı belli bir ideolojik konumda bulunurlar ve başlık parasının haram olduğunu ve kızlarına çeyiz vermenin de adetlerinden olmadığını söylemektedirler. Fakat Yalçın- Heckmann aşiret mensuplarının bu iddialarının gerçeği yansıtmadığını çok yüksek başlık verilen aşiret reis kızlarının olduğu örneğiyle karşı çıkmaktadır. Buna göre çok yaygınlık göstermemekle birlikte başlık uygulamasının tamamen olmadığı yönünde bir iddianın doğruları yansıtmadığı görülmektedir.

TÜİK 2006 verilerine göre ülkemizde başlık parası uygulaması yoğun bir şekilde uygulanmaktadır. 2006 yılı verilerine göre en fazla Kuzeydoğu (%43, 9), Ortadoğu (43,9) ve Güneydoğu Anadolu (42, 3)'da başlık verilmektedir. Bu sonuçlara göre ülkemizin genelinde evliliklerde hala geleneksel uygulamalardan biri olan başlık verme âdetinin devam ettiği ve özellikle ülkemizin doğusunda bu uygulamanın daha yoğun yaşandığı görülmektedir. Bu bölgelerde nerdeyse on kadından dördü başlık parası karşılığı evlenmektedir. Bu durum kadına yönelik algının negatif olduğuna işaret etmektedir.

Türkiye'nin batısında ise başlık uygulamasının doğuya göre az da olsa var olduğu görülmektedir. Batıda bu sonucun çıkmasında özellikle doğudan batıya

gerçekleşen iç göçün etkisi olduğu düşünülmektedir. İç göçle beraber doğudaki hâkim geleneksel kodların ülkenin batısına taşındığı görülmektedir. Böylelikle kadınların başlık ödenmesi ile evlenmelerinin ülke geneline yayılan bir sorun olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Tablo 15: Başlık parası dağılımı

Başlık Parası	Sayı
Almadılar	9
Aldılar	24
Berdel diye almadılar	7
Akraba diye almadılar	11
Toplam	51

Koçer aşiretlerinde başlık parası uygulamasının ne boyutta olduğu Tablo-15’de yer almaktadır. Buna göre görüşülen kadınların 24’ünün ailesine başlık parası verilmiştir. Kadını baskı altına almada bir etken olarak değerlendirebileceğimiz başlık uygulaması, Koçer aşiretlerinde yaygın olarak uygulanmaktadır. 27 görüşülenin ailesi ise başlık parası almamıştır. Berdel olduğu için almayanlar 7; akraba olduğu için almayanlar ise 11 ailedir. Aşiretlerde akrabalık bağlarının güçlü olması, başlık alma durumunu etkilemektedir. Buna göre Koçerlerin akrabadan başlık almama şeklinde bir eğilimlerinin olduğu görülmektedir.

“Berdele başlık vermezler ki! Eğer berdel olmazsa başlık parası, at veya bir kuruş iki kuruş veriyorlardı. O zaman ki bir kuruş parayla. Ev dahi yapılırdı” (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

“Başlık vermediler berdeldi.” (K27, 54, Evli, Dudiran)

“Akrabayız diye istemedik.” (K17, 60, Evli, Dudiran)

“Yok, bizde başlık yok. Bizde akrabadan başlık alınmaz, yalnız yabancından alırlar. O da annesine bilezik verirler veyahut da çeyizi yapsın diye az bişi ele verirler. O var bizde. Ele ağır bir para vereceksin, kızı ondan sonra alacaksın, o yok bizde.”(K37, 27, Evli, Mamedyan)

“Yok, amcamın oğludur. Bazıları alıyor bazıları almıyor. Bizim ailemiz almıyor. Sadece iki bilezik anneyle alıyorlar.” (K38, 25, Evli, Dudiran)

Görüşülenlerin ifadeleri, başta yaptığımız hem akrabaya hem de berdel olanlara başlık vermeme tespitini haklı çıkarmaktadır. K17, K37 ve K38 akraba oldukları için başlık ödenmeden evlendiklerini ifade etmişlerdir. K14 ve K27 ise berdele başlık verilmediğini ancak berdel olmazsa başlık alınacağını beyan etmiştir. Gerek Tablo-26’da gerekse görüşülenlerin ifadelerinden başlık uygulamasının gerçekleştirildiği fakat akraba veya berdel olma durumunda bu kuralın uygulanmadığı sonucu

çıkılmaktadır. Akrabalık bağlarının güçlü olması ve berdelin mantığındaki mübadele unsuru bu durumu anlamlı kılmaktadır.

Görüşülenlerin başlık parasının alınmasına ilişkin algılarını anlayabilmek amacıyla sorduğumuz '*Başlık parasının alınması doğru mu?*' sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir:

"Ayıp değildi, herkes alıyordu. Şimdi de kız her şeyi karşı taraftan alıyor, başlık istemiyor. İki kızımı evlendirdim. Başlık almadım, berdel yaptım." (K18, 80, Evli, Alikan)

"Valla adetti, dünyada herkes alıyordu. Tek biz almıyorduk ki! Benim büyük ablam benden 10 yaş büyüktü, ona da 4-5 milyar başlık almışlardı. Ee adetti başlık almasaydı, insanlar diyecekti 'Kızı herhalde değersizdir, işe yaramıyor'. Başlık adettir. Ben kızlarımı kaynımın oğluyla evlendirirsem hiç başlık almam. Ne gerekiyorsa kız için alırız, başlık vermeyiz. Zaten iki tane kızım kaynımın oğullarına vermiş." (K15, 60, Evli, Mamedyan)

"Başlık parası verdikleri için vermişler, ben ne söyleyeyim bilmiyorum ki." (K50, 44, Evli, Garisi)

"Ben kaçarak evlendim. Olay çıkmasın diye de başlık parası verdiler. Amcamla babam kardeş olduğu için fazla olay çıkmadı." (K53, 19, Evli, Hz. Fakirullah)

"Eskiden fakirdiler alıyorlardı. Onlara elbise falan alıyorlardı, çeyiz yapıyorlardı milletin evine gönderiyorlardı." (K31, 50, Evli, Slokhan)

"Ben güzeldim ondan verdiler. Benim büyük ablam vardı ama beni istediler. Ben güzeldim, çok da başlık verince beni verdiler. Güzel olmayanın başlığı da azdır." (K61, 50, Evli, Mamedyan)

"O zaman çoktu bizim başlık paramız. Ben çok çalışkandım benim isteyenim çoktu. Ondan başlığımı da çok verdiler." (K34,40, Evli, Keşkölyan)

Görüşülenlerin ifadelerindeki ortak nokta, başlık uygulamasının yaygın bir adet olarak herkes tarafından yapıldığıdır. Başlığın herkes tarafından alınıyor oluşunu ifade etmelerindeki sebep durumu normalleştirme gayretidir. Ayrıca görüşülen görüşülen ler akraba ve berdel olanlardan başlık alınmadığını ifade etmişlerdir. K15'e göre başlık parası alınmadığı vakit, evlenen kızın değersiz olduğu düşüncesi oluşacağından alınması gerekmektedir. Ancak değersiz olan kızlara başlık verilmemektedir. O nedenle de başlık uygulaması gereklidir. Görüşülenlerin bu ifadelerinden başlığa karşı pozitif bir algının olduğu görülmektedir.

Kaçarak evlenen K53'e başlık ödenme sebebi, kaçması sebebiyle olay çıkmasını engellemektir. Akraba oldukları için fazla olay çıkmadığını belirten K53'ün babası başlık parası almıştır. Bunun dışında iki farklı örnek daha vardır. Başlık alınmasını fakirliğe bağlayan K31, eskiden insanların yoksulluktan dolayı kızlarına başlık aldıklarını ifade etmiştir. Güzel olduğu için başlık alındığını ifade eden K61 ve çok çalışkan olduğu için isteyeninin çok olduğunu ifade eden K34 başlık alınmasını farklı sebeplere bağlamışlardır.

"Yok valla o zaman yokluk vardı, fakirlik vardı. Bir şey yoktu ki versinler." (K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)

Hayır istemedi. Babam iki defa hacca gitmişti. Annem de hacca gitmişti. Her iki abim de hacca gitmişti. Başlık parası istemediler bizimkiler, 'Başlık parası haram' dediler.

(K23, 60, Evli, Dudiran)

"Yok, vermediler. Önceden vardı. Eltime 15 milyar verdiler. Belki bana da verselerdi biraz kıymetim olurdu." (K49, 35, Evli, Sturkiyan)

Görüşme yapıldığı tarihte yaklaşık 90 yaşında olan K20, evlendiği dönemin yollukla geçtiğini ve bu nedenle başlık verilmediğini ifade etmiştir. K23'ün ailesi dini açıdan başlığın haram olmasını gerekçe göstererek başlık istememişlerdir. Aile üyelerinden hacca gidenleri örnek vererek, dindar bir aile olduklarına vurgu yapmaktadır. Dini hassasiyetleri bu kadar fazla olan bir ailenin, haram olarak niteledikleri başlığı almalarının yadırganacağı kanaatinin ağır bastığı görülmektedir.

Sonuç olarak Koçer aşiretlerinde başlık parası yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. Sadece berdel ve yakın akraba evliliklerinde ve az da olsa dini hassasiyetler nedeniyle başlığın uygulanmadığı görülmektedir. Bu durum geleneksel ataerkil kodların Koçer aşiretlerinde oldukça etkin bir şekilde uygulandığı ve bu nedenle kadının dezavantajlı bir konumda olmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Kadına maddi bir değer biçilmiş olması ve bunun normal karşılanması kadının mübadele unsuru olarak sürekli mevzu bahis olmasından kaynaklanmaktadır. Kan bedeli ya da berdel olarak kadının ortaya sürülmesi de esasen kadının kolaylıkla gözden çıkarılan bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu iki durumun olmaması halinde de para veya hayvan karşılığında kadının veriliyor olması sıradan bir olaydır. Koçer aşiretlerinde evlilik kurumunun tesisinde kadınların dolaşımı berdel, kan bedeli evlilik, başlık parasının verilmesi vs. şeklindeki kurallara bağlanmıştır. Erkekler genel olarak tercih eden ve seçen kişi iken kadınlar kendiler için çok önceden belirlenmiş olan kurallara uygun olarak hareket eden kişi konumundadırlar.

3.2.2.6. Boşanma ve Dul Kadının Konumu

Evlilik kurumu aracılığıyla kurulan ve toplumun temel kurumlarından biri olan aile birliğinin çeşitli nedenlerle sürdürülememesi durumunda boşanma, çiftlerin başvurduğu en radikal çözüm yoludur. Gerek evliliklerin gerekse boşanmaların yasal bir çerçeve içerisinde gerçekleştiriliyor oluşu, durumun hukuksal boyutunu göstermektedir. Çünkü 'Boşanma, eşler hayatta iken evlilik ilişkisine mahkeme kararı ile hukuken son verilmesidir' (Akıntürk, 1996, 252). Boşanma sonucunda karı

kocanın birbirine karşı evlilikten doğan hakları ve sorumlulukları sona erer. Evliliğe ilişkin hakların bitmesiyle boşanmaya ilişkin yeni hak ve sorumluluklar (nafaka, çocukların velayeti gibi) başlar.

2006 Aile Yapısı Araştırması'na göre hem kadın hem erkekler için boşanma sebeplerinde ilk sıralarda aldatma/ aldatılma (% 31, 9 ve % 34, 8), sorumsuzluk ve ilgisizlik (%21, 0 ve %20, 0), dayak/ kötü muamele (% 17, 0 ve -) ve çocuğun olmaması (% 1, 4 ve % 0, 8) gelmektedir.

Battal'ın yürütücülüğündeki bilimsel araştırma projesine göre boşanmanın genel nedenleri şunlardır: Evlilik birliğinin temelinden sarsılması (şiddetli geçimsizlik), eşlerin boşanmak üzere anlaşması, ortak hayatın yeniden kurulamaması. Boşanmanın özel sebepleri olarak zina, cana kast ve pek fena muamele, cürüm ve haysiyetsizlik, terk ve akıl hastalığı başta gelmektedir (Asagem, 2008: 30- 9).

Eurostat'ın yayınladığı dünya ülkelerindeki boşanma istatistiklerine göre 2014'te en yüksek boşanma oranı Danimarka (%3,4)'da görülmektedir. Onu takip eden Litvanya'nın boşanma oranı %3,3'tür. Üçüncü sıradaki Letonya'da ise %3,1 oranında boşanma olayı yaşanmaktadır. Boşanma oranının en az olduğu ülkeler ise Malta (%0,8), İtalya ve Karabağ (%0,9)'dır (URL- 3).

Tablo 16: Yıllara Göre Kaba Boşanma Hızı Oranları

	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Türkiye	1, 34	1, 40	1,58	1, 62	1, 62	1, 64	1,65	1, 70	1, 69
Güneydoğu Anadolu	0, 52	0, 53	0, 61	0, 63	0, 60	0, 64	0, 68	0, 71	0, 71
Siirt	0, 10	0, 15	0, 21	0,20	0,21	0,27	0, 28	0, 27	0, 27

Kaynak: Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, 2007- 2015

Tablo 16'da 2007- 2015 yılları arasında Türkiye'deki kaba boşanma hızı oranları yer almaktadır. Buna göre 2007- 2015 yılları arasında boşanma hızı oranında Türkiye genelinde % 0, 35; Güneydoğu Anadolu'da % 0, 21 ve Siirt'te % 0, 17'lik bir artışın olduğu görülmektedir. Karakteristik olarak geleneksel ve ataerkil bir yapının olduğu Güneydoğu Anadolu'da ve Siirt ilinde boşanma hızında görülen bu artış, oldukça anlamlıdır. Kadınların boşanmayı bir alternatif olarak görüyor olduklarını ortaya koymaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasında sosyo- ekonomik

gelişmeye paralel olarak değerler sisteminde yaşanan değişikliklerin payı büyüktür. ‘Birey’in daha fazla önemsenmeye başlaması anonim yaşamın zorlamalarını azaltmakta; toplumun tüm üyeleri arasındaki etkileşimin güçlenmesi boşanmaya bağlı stigmatı hafifletmektedir. Ayrıca boşanmayla ilgili prosedürün kolaylaştırılması da boşanmayı arttıran sebepler arasındadır. Evlilik yaşının yükselmesi, ortalama ömrün artması, doğurganlığın azalması, kadının işgücüne katılım oranının artması ile boşanma oranlarının yükseldiği bilinmektedir. Öte yandan kadın- erkek nüfusu arasındaki dengesizlik (kadın nüfusunun erkek nüfusundan fazla oluşu), erkeklerin evlilik dışındaki eş alternatiflerinin artmasına ve boşanma olasılıklarının güçlenmesine neden olabilir. Kadınlar açısından bakıldığında ise uzun süren eğitim yılları, kariyer hedeflerindeki güçlenme boşanmayı çok sıra dışı bir durum olarak değerlendirmemelerine yol açmaktadır (Arıkan, 1996: 13).

Williams’ın (1982) de yaptığı çalışmada, özellikle Güneydoğu Anadolu’da halkın boşanmaya inanmadığını yani kadının kocasını aldatması gibi ağır durumların dışında boşanmanın onaylanmadığı belirtmektedir. Ayrıca kırsalda yaşayan insanların mahkemede boşanmak için gerekli olan işlemleri zaman alıcı ve zor olarak değerlendirdiğini belirtmektedir (akt: Arıkan, 1996: 15).

Güneydoğu Anadolu bölgesinde yapılan araştırmaya (GAP- TKV, 1994 akt. Arıkan, 1996: 18) göre, özellikle kırsal kesimde kadınların karşı koyamadıkları olumsuz durumlarda dahi, boşanmaya karşı güçlü baskılardan dolayı boşanamamaktadırlar. Ayrıca kentsel kesimdeki gecekondu ailelerinde kadınların, kırdaki kadınlara kıyasla daha çok şiddete uğramalarına rağmen akraba evliliği, yeterli ekonomik güvence sahibi olmama, ailelerin geri dönmelerini hoş karşılamaması gibi nedenlerle boşanamadıkları ve ‘kaderlerine razı’ oldukları ifade edilmektedir. Kısaca kadınların boşanamamalarının altında yatan gerçek sebepleri arasında geleneksel yapı ve değerlerin etkisini sürdürmesi, ekonomik bağımlılık ve toplumsal çevrenin baskısının yer aldığı ileri sürülmektedir.

Sonuç olarak dünyada ve ülkemizdeki boşanma oranları ve gelişmişlik düzeyleri değerlendirildiğinde bir paralellik olduğu görülmektedir. Gelişmiş ülkelerde boşanma oranı daha yüksektir. Ülkemizin batısıyla doğusu arasındaki gelişmişlik farkı doğal olarak boşanma oranlarına da yansımıştır. Siirt’te ve özellikle de görüşülenlerin arasında boşanma oranının düşük olması da bu durumu

kanıtlamaktadır. Geleneksel bir yapı gösteren Koçer aşiretlerinde boşanma oranı hem Siirt'e hem de ülkemizin diğer bölgelerindeki şehirlere göre oldukça düşüktür. Bu durum Koçer aşiretlerine mensup kişilerce boşanma hadisesine bakışın olumlu olmadığını göstermektedir. Görüşülenlerin ifadeleri değerlendirildiğinde boşanmaya ilişkin algının negatif olduğu ortaya çıkmaktadır.

"Yok, boşanmazlar. Kadınlar boşanmaz, yok." (K15, 60, Evli, Mamedyan)

"Bir kadın erkekten asla boşanamaz, çok ayıptır. Ayıp karşılanır. Erkek ne yaparsa yapsın yine boşanamazsın. Çünkü ayıptır. Dayak yese bile boşanamaz. Erkeğe de yaptığı için yanlış olduğu söylerler büyükler, günahdır derler. Kadın boşanırsa rezillik çeker, çocuklar ortada perişan olur, kimse sahip çıkmaz bize." (K24, 67, Evli, Hz. Fakirullah)

"Yok ayıptır." (K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)

"Yok, yok bizim aşiretimizde ayıptır boşanma. Valla kavga etseler de ne etseler de yine boşanmazlar. Mecburlar geçinmeye." (K34,40, Evli, Keşkölyan)

"Yok, yok. Boşanma yok ölene kadar. Böyle bir şey ailemizde olmadı." (K46,47, Evli, Garisi)

"Bak, işte o bizde yoktur. Koçerler dünya olsa karılarını bırakmazlar. İkincisini getirirler ama boşanma yapmazlar. O yoktur." (K59, 27, Evli, Dudiran)

"Şimdiye kadar hiç kimse boşanmadı. Boşanma ayıptır. Olsa da sorun çıkar, herkes müdahale eder. Aşirette büyük sorun olur." (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

Görüşülenlerin ifadelerinde görüldüğü üzere boşanma hem erkek hem kadın için hoş karşılanmayan ve ayıp olarak değerlendirilen olumsuz bir durumdur. Koçer ailelerinde boşanma durumuna gelindiğinde aileler buna müsaade etmemekte ve bir orta yol olarak bu davranışı önlemektedirler. Boşanma konusunda diretilmesi iki aile arasında büyük sorunların doğmasına neden olacağı için aileler bu konuda çok hassas davranmaktadırlar. Evliliklere karar veren mekanizma evliliğin gerçekleşmesiyle beraber bu evliliğin sürekliliğini sağlamak amacıyla koruyuculuğunu da yapmaktadır. Bu nedenle evliliklerinde söz sahibi olmayan kadın ve nispeten erkekler, boşanma haklarını da kullanamadıkları görülmektedir. Kaldı ki zaten kadınlar boşanamaz kaidesini dillendirilen görüşülenler için kadın ve erkek geçinmeye mecburdur. Burada mecbur olan taraf genel itibarıyla kadındır. Evliliğinden memnun olmayan bir erkek için ikinci evlilik, bir seçenek olarak önünde durmaktadır. Çünkü erkek, boşanmak yerine tekrar evlenme yoluna gidebilir. Burada yine mağdur olarak gördüğümüz kadın için durum daha zor olur. Halihazırda iyi gitmeyen evliliğinde, üzerine kuma gelme ihtimali kadın üzerinde bir baskı aracı olarak değerlendirilebilir. Kadının ömür boyunca bu olumsuz duruma katlanacak olması, bu evliliğe mahkum olması ve eğer olursa kumasıyla yaşamaya alışması, onun için ciddi bir sıkıntı kaynağıdır.

Kadınlar için boşanmanın imkansız derecede zor olmasının bir diğer sebebi de kadının, erkeğe bağımlı bir hayatının olmasıdır. Evlenip çıktığı baba evine dönme ihtimali oldukça düşüktür. Çok çocuklu bir durumdaysa, çocuklarını yanında götürmesi imkansızdır. Baba evi bu kadar çocuğu kabul etmekte gönüllü olamayacağı gibi eşinin ailesinin çocukları kadına verme ihtimali de oldukça düşüktür. Kendine ve çocuklarına bakmak gibi bir ihtimal de olamayacağı için bu kadınlar, kocasına mecbur kalmakta ve mahkum oldukları bu evliliği sürdürmek zorundadırlar.

“Aşiretimizde ilk boşanan benim. İşte anlattığım gibi kaçtım geldim buraya. Burda da kabul etmediler beni. Aile falan tek başıma mücadele ettim, kendimi onlara kabul ettirdim. Yani o süreçte herkes düşün yani sen gelmişsin hiç kimsenin yapmadığı şeyi sen yapacaksın ayrılacaksın. Ailem özellikle amcamlar beni kabul etmediler. Çok sıkıntılar yaşadım.” (K51, 27, Boşanmış, Garisi)

Koçer olmayan zihinsel engelli biriyle zorla erken evlilik yaptırılan K51, İstanbul’da bir müddet eşinin ailesiyle yaşamıştır. Fakat burada eşinden ve onun ailesinden ciddi boyutlarda şiddet görmesi üzerine İstanbul depremi olduğu vakit bunu fırsat bilip kaçmıştır. Ailesine sığınan ve çocuğu olmayan K51’i ailesi ve yakın akrabaları kabul etmemesine rağmen kocasına geri dönmemiştir. Büyük sıkıntılar sonucu kendini ailesine kabul ettiren K51, görüşülenlerin arasında tek boşanan kişidir. Zihinsel engelli eşi ve eşinin ailesi tarafından ciddi biçimde şiddet gören K51, eline geçen ilk fırsatta kaçmış ve ailesine sığınmıştır. Ailesi boşanma hadisesine sıcak bakmasa da kızını kabul etmiştir. K51’in İstanbul’dan kaçarak Siirt’e ailesinin yanına gelecek kadar cesaretli davranmasında İstanbul’da şehir tecrübesi kazanmış olmasının da etkisinin büyük olduğu düşünülmektedir.

Kocası ölünce dul kalan kadınların (çocuğu olanlar) tamamı çocuklarıyla beraber yaşamaktadır. Ailesinin yanına dönen kimseyle karşılaşılmamıştır. Kocası erken yaşta vefat eden kadınlarda çocuklarının yanında kalmakta ve çocukları büyüyene kadar haneden sorumlu olmaktadır. Fakat orada bile tam bir sorumluluk aldığı söylenemez. Çünkü kolektif işlerde kayınbabasının ya da kayınının kararına uygun hareket eder. Örneğin yazlık yaylayı kiralama, göç etmeye karar verme vs. gibi işlerde diğer erkeklere bağımlıdır. Dul bir kadın olan K36 ile mülakat yapmak için yanına gittiğimizde, oğlu hayvanların yanında olduğu için ona amcasının oğlu eşlik etmiştir. Mülakatı yapabilmek için önce amcasının oğluyla bir saat kadar

konuşmak zorunda kaldık. Akademik bir çalışma yaptığımızı anlamasına rağmen mülakatımız onun gözetiminde geçti. Koçer erkeklerindeki bu korumacı tutum, esasen kadınları tahakküm altına almanın bir başka yoludur. Nihayetinde bir bayan olarak dul bir Koçer kadınıyla tek başına konuşmam engellenmişti. Yanımda erkek olmamasına ve cinsiyetime rağmen ‘yabancı’ oluşum Koçer kadınları için bir tehlike olduğum anlamına gelmektedir. Koçer bir kadının dul olup olmamasının ötesinde yanında bir erkek olmadan bir yabancıyla konuşmasının doğru bulunmayışı, bu küçük topluluğun nasıl da kapalı bir yapıya sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Daha da önemlisi kadının yanında kendisine refakat edecek bir erkek yoksa dışardan biriyle bu kadın dahi olsa konuşması uygun bulunmamaktadır.

3.2.2.7. Hükmen Yenik Evlilikler

“Hükmen yenik olmak” kavramı futbol müsabakalarında hakemin veya yönetmeliğin kendisine tanıdığı yetkiyle maç sonucu belli olmadan bir tarafın galip diğer tarafında da yenik sayılması durumudur. Hükmen yenik olmak yani taraflardan birinin yenik ilan edilmesi belli şartlara bağlıdır. Müsabaka boyunca bu şartlardan biri oluştuğu vakit ilgili takım hükmen yenik sayılmaktadır ‘Hükmen yenik olmak’ kavramı, Koçer kadınlarının evlilik örüntülerinde sahip oldukları konumları anlamada elverişli bir metafor sunmaktadır.

Koçer aşiretlerindeki evlilik örüntüsünü değerlendirdiğimizde şunları ifade edebiliriz: Eşin seçildiği gruba göre endogamiktir. Eş sayısına göre hem monogami hem de poligamik bir evlilik türü olan polijini yaygın olarak görülmektedir. Ayrıca çiftlerin oturduğu yere göre patrilokaldır. Soy ve şecere açısından patriniyal bir yapı gösteren Koçerlerde miras hukuku erkek lehine işlemektedir. Otorite ilişkileri açısından ise tamamen patriarkal bir yapı göstermektedir. Sonuç olarak Koçer aşiretlerinde ataerkil kodların hakim olduğu bir evlilik örüntüsü bulunmaktadır.

Evlilik hâlihazırda hem kadın hem de erkek için belli riskleri barındıran bir kurumdur. Ataerkil kodların hâkim olduğu evlilik örüntülerine sahip olan Koçer aşiretlerinde kadın için evlenmek, sonu belli olmayan ve pek çok riski içinde barındıran bir gelecek anlamına gelmektedir. Bu riskleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Kızlara karşı negatif tutum
- Çocuk yaşta evliliklerin yapılmasına karşı pozitif tutum,

- Kız ve erkeğin evlilik mevzuunda karar verici olmaması,
- Razı olmadıkları evlilikleri kabul etmek zorunda kalmaları,
- Berdel, kuma, başlık parası, kaçırın kişiyle evlenme zorunluluğu vb. geleneksel kodlarla hareket edilmesi,
- Boşanma hakkının kadına tanınmamış olması,
- Evliliklerin oldubittiye getirilerek basite indirgenmesi ve kızların evliliğe psikolojik olarak hazırlanmasına fırsat verilmemesi,
- Evlilik öncesi cinsellikle ilgili hiçbir ön bilginin verilmeyişi ve cinselliğin travmatik bir hal alması
- Aile planlamasının olmamasından kaynaklı menapoza kadar aktif bir doğurganlığın olması

Koçer aşiretlerindeki evlilik örüntüleri yukarıdaki riskler açısından değerlendirildiğinde kadınların ‘hükmen yenik’ oldukları bir evlilik için zorlandıklarını ve dolayısıyla buna bağlı bir gelecek inşa edildiğini söyleyebiliriz. Yukarıdaki her bir maddenin Koçer kadınları için eril tahakküme tabiiyeti gerektiren birer dayatma olduğunu söyleyebiliriz. Mevcut risklerin oluşturduğu dayatmalar Koçer kadınlarının hükmen yenik oldukları bir evlilik yapmasına neden olmaktadır.

Türkiye Futbol Federasyonu Futbol Müsabaka Talimatı’na göre,

“Müسابakanın ilan edildiği sahaya, belirlenen saatte 9 (dokuz) kişiden az bir kadro ile çıkmak veya müsabaka başlamadan önce sahayı terk etmek, ya da müsabaka esnasında herhangi bir sebeple kadronun 6 (altı) kişiye inmesi...” (Madde 27/ a).

durumunda müsabakaya devam edilmez. Müsabakaya çıkabilmek için belli şartların yerine getirilmesi gerektiğini vurgulan bu maddeye göre müsabakanın gerçekleşmesi için belli sayıda kişiye ihtiyaç vardır ve maç öncesinde sahayı terk etmek yenik sayılmak için yeterlidir. Koçer aşiretlerinde kızların reşit olmadan evlenmesi de hükmen yenik olması için yeterli bir sebeptir. Buna göre Koçer kadınları evlilik için gerekli olan olgunluğa erişmeden evlendirildikleri için hükmen mağlupturlar. Müsabakadaki 9 kişinin gerekli olması gibi bir kadının evlenebilmesi için fizyolojik ve psikolojik olarak belli bir olgunluğa gelmesi gereklidir. Fakat Koçer aşiretlerinde çocuk gelin olgusu oldukça yaygındır ve çocuk gelinlerin maalesef sahayı terk etme gibi bir şansları da yoktur. Kızlar gerekli olgunluğa erişmeden evlendirilmektedir. Futbol müsabakasındaki gerekli sayıyı yakalamayan takımın hükmen yenik sayılması gibi Koçer kadınlarının da bir çocuk olarak evlilik kurumuna dahil olmaları, kadınların hükmen yenik sayılmasına neden olmaktadır. Çünkü futbol

müsabakasındaki 9 kişinin her birinin ayrı birer görevi vardır. Bu görevlerin hepsi de çok önemlidir. Öyle ki dokuz kişiden herhangi birinin eksikliği oyunun kaybedilme sebebi olmaktadır. Bir genç kız da gerekli olgunluğa eriştiği vakit kendini evliliğe hazır hisseder. Gerekli olgunluğa erişmemiş ve 18 yaş altında olan kız çocuğunun evlenmesi demek, oyunu hükmen yenik olarak bitirmesi demektir.

“Kulübe tescilli olmayan veya o sezon için lisans vizesi yapılmamış futbolcu oynatılması” (Madde 27/ b).

halinde de ilgili taraf hükmen yenik sayılmaktadır. Koçer aşiretlerinde evlilikler endogamik bir özellik taşımaktadır. Kadınlar daha çok baba soylu akrabalarıyla evlendirilmektedir. Yabancı olanlara kız verilmediği ilgili bölümlerde katılımcılarımız tarafından da teyit edilmiştir. Buna göre Koçer kadınlarının Koçer olan erkeklerden başka biriyle evlenmek gibi bir hakları bulunmamaktadır. Ayrıca karar mekanizmasında yer almayan kızlar, karar mekanizması tarafından tescillenmiş erkeklerle evlenmek zorundadırlar. Tescillenmiş erkeğin yaşlı veya başka bir kadınla evli olması çoğu zaman kararları etkilememektedir. Bu durumda kızların evleneceği erkeği seçme şansları olmadığı gibi seçilmiş olanın evli veya yaşlı olmasına itiraz etme gibi bir hakları da bulunmamaktadır. Buradaki yaşlı erkek, evli erkek ya da akraba olan herhangi bir erkek, eril otorite tarafından önceden tescillenmiş ve kaydı yapılmış olan erkektir. Kadın itiraz etmeden tescillenmiş adayla evlenmek zorundadır. Aksi durumda yani kadın ‘kendi istediği kişi’yle evlenmek isteyecek olursa (örneğin birini sevecek veya sevdiğine kaçacak olursa), kadın şiddetle cezalandırılır. Kadın ancak otoritenin istediği kişiyle evlenebilir. Bunun dışındaki her ihtimal kadının cezalandırılması anlamına gelmektedir. Koçer aşiretlerinde kadın, kendisine dayatılan kişiye mecbur bırakılarak, mağdur edilmektedir. Öte yandan kendisine seçilen erkeğin dışında biriyle evlenecek olursa bu durumda da hükmen yenik durumuna düşmektedir.

“Takımın cezalı bulunması,” (Madde 27/ e).

müsabakaya katılan taraf takımlardan birinin en başından cezalı olması ve maç gerçekleşmeden hükmen yenik sayılması anlamına gelmektedir. Bu madde esasında Koçer kadınlarının durumunu özetleyici mahiyettedir. Kadınlar en başından itibaren cinsiyetinden ötürü zaten cezalıdır bu yüzden de hükmen mağluptur. Koçer

kadınlarının kadınlık yazgılarında ‘hükmen yenik’ sayıldıkları bir evlilik ve aynı zamanda bir gelecek vardır.

Göçebe bir topluluk özelliği göstermelerinin de bu sonuçta doğrudan bir etkisi bulunmaktadır. Göçebelik zaten kapalı bir özellik gösteren Koçerlerin daha da çok dışarıya kapanmasına neden olmaktadır. Bu durum kadınların da bu geleneksel kodlara mahkum bir şekilde hükmen yenik evlilikler yapmaları sonucunu doğurmaktadır.

3.2.3. Yeni Yaşamın Üretilmesi ve Annelik

Bütün ekonomik sistemler ve bütün insanlık tarihi sürekliliğini garantiye almak için iki tür temel insan faaliyetine ihtiyaç duyar: geçim araçlarının üretimi ve yeni yaşamın üretimi. Birincisi insanoğlunun temel ihtiyaçlarının giderilmesi ve yaşamın sürdürülmesi ikincisi ise toplumun kuşaktan kuşağa devamının sağlanması için gereklidir. Geçim araçları üretimi insanların çalışma eylemindeki iş birliğine bağlıyken yeni yaşamın üretimi veya döl verme de aynı şekilde kadınlarla erkeklerin cinsel eylemlerinde iş birliğine bağlıdır (Mies, 2008: 47). Bu iş birliğinin en önemli görevini üstlenen kadın, Beauvoir’ın (1993-2: 111) belirttiği gibi bedensel yazgısını annelikle tamamlar. Çünkü vücut yapısı bütünüyle insan türünün devamına dönük olduğundan annelik, kadının en doğal görevi olarak görülür.

Miller’e (2010) göre annelik, kadının hamilelikle başlayan bedensel bir deneyim ve doğumun ardından bebeğin ihtiyaçlarını karşılamak ekseninde devam eden bir rolüdür. Anne çocuğuna bakma işini, içgüdüsel bir hareketle yapmaktadır. Anneliğin içgüdüsel olması, kutsal bir boyutunun olduğuna işaret eder. O nedenle her kadın, çocuk doğurarak değil çocuğuna ve dolayısıyla ailesine bakarak kutsallığa doğru yol alır. Anneliğe atfedilen bu kutsallık serüveni, annelik mitini oluşturmaktadır. Kadınlık tarihi boyunca bir annenin nasıl olması gerektiği dikte edilen kadının anneliği, çokça tartışılır olmuştur.

Anne- baba olma süreci her zaman olmasa da çocuk sahibi olmaya karar verme süreciyle başlamaktadır. Her anlamda sağlıklı bir çocuk yetiştirmek ve iyi anne-baba olabilmek için ilk şart, çiftlerin kendilerini hazır hissettikleri ve gerçekten istedikleri vakit bir bebek sahibi olmaya karar vermektir. Hazırlıksız ve karar verilmeden

sürpriz bir şekilde çocuk sahibi olmak, çocukla kurulan ilişki başta olmak üzere pek çok açıdan hesapta olmayan sorunların çıkmasına neden olabilmektedir. Çünkü çocuk sahibi olmak, bireyin sorumluluklarının artması demektir. Çocuğa dair sorumluluklar, çocuk sayısı arttıkça artacaktır. Bu sorumluluğun büyük bir kısmını toplumsal bir misyonla kadın yüklenmektedir.

Anne olmaya karar vermek bugün, düşünüldüğünden çok daha zordur. Annelik, artık kadın kimliğinin önemli bir özelliğinden başka bir şey değildir ve de kadının kendi bütünlük duygusunu yaşaması için zorunlu bir etken değildir. Badinter'e (2015) göre kadınlığı anneliğe indirgeyen geleneksel bakış açısına karşı çıkan kadınlar, kadının anne kimliğini tercih edilebilir bir boyuta taşımışlardır. Doğum kontrolü sayesinde ya da nedeniyle kadınlar âlemi bölünmüş ve çeşitlenmiştir. Hayat çizgisinde anneliği erteleyen hatta ona yer vermeyen kadınların sayısı her geçen gün artmaktadır. Günün birinde anneliğin kültürel, toplumsal ve mesleki olarak daha az donanımlı kadınların üstüne kaldığı ya da onların tekeline geçtiğini görmemiz muhtemeldir. Buna göre yakın gelecekte annelerin en dindar, en geleneksel ve en muhafazakâr kadınlardan çıkacağı söylenebilir.

Bir kadının hayatındaki en önemli dönemlerinden biri olan anne olma süreci, hayat boyunca devam eden dinamik ve ilerleyici ve çok boyutlu bir süreçtir. Anne olma, mutluluk verici unsurları içermenin yanı sıra yeni rol ve sorumluluklar gerektiren bir değişim süreci olması nedeniyle önemli bir geçiş süreci dönemi olarak adlandırılabilir. Anneliğe geçiş süreci, çocuk sahibi olmaya karar vermeyle başlayan ve çocuğun/ çocukların doğumuyla gerçekleşen fakat tamamlanmayan bir süreçtir. Kadının çocuk doğurmakla başlayan annelik serüveni ölene kadar devam eder. Tüm evrene karşı bir annelik duygusuyla dolup taşması beklenen kadın için tüm bu sayılanlar doğaldır. Bu nedenle de kadın için kolaydır ve bir sorun teşkil etmemektedir. Bunun bir iş olmadığı nefes almak, yemek yemek ya da uyumak kadar kolay yapılan bir şey olduğu düşünülmektedir. Toplumda var olan bu algı kadının ciddi bir yükün altına girmesine neden olmaktadır. Çünkü annelik ciddi anlamda çok özen isteyen bir sorumluluktur. Kadının bu sorumluluğu tek başına üstlenmesini beklemek, kadını zora sokmaktadır. Tüm bu nedenlerle çocuk sahibi olmaya karar vermek ciddiye alınması gereken bir meseledir. Özellikle kadının her anlamda kendini anneliğe hazır hissetmesi ve sonrasında çocuk sahibi olmaya karar vermesi

gerekmektedir. Çünkü kadınlık yazgısında önce kız çocuğu sonra kadın ve en nihayetinde anne olan ikinci cins, neyle karşı karşıya olduğunu bilmek zorundadır. Çoğu zaman ne olup bittiğini anlamadan kucagında çocuğuyla baş başa kalan anne, kendisi dışında birinin sorumluluğunu (çoğunlukla tamamen) aldığı zaman konumunun değiştiğini (kadın hamile kaldığı andan itibaren konumu değişmeye başlar, doğumla birlikte değişim daha nettir) anlar.

TÜİK'in Aile Yapısı Araştırması 2016 yılı verilerine göre en fazla istenen ideal çocuk sayısı 2 (% 32)'dir. Türkiye genelinde bireylerin %31,4'ü şartları uygun olduğunda 3 çocuk, %18'i 4 çocuk, %14,9'u 5 ve daha fazla çocuk isterken %3,4'ü tek çocuk istediğini, %0,3'ü ise hiç çocuk istememektedir. Bireylerin şartları uygun olduğunda istedikleri ideal çocuk sayısı cinsiyete göre incelendiğinde; kadınların en fazla istediği ideal çocuk sayısı %33,1 ile 2 çocuk iken erkeklerin en fazla istediği ideal çocuk sayısı %31,6 ile 3 çocuktur.

Koçer kadınlarının çocuk sahibi olmaya ilişkin algılarını öğrenebilmek amacıyla 'Çocuk sahibi olmak istiyor musun/ istiyor muydun?' sorusu sorulmuştur. Görüşülenlerin bu soruya cevapları 'Evet, istiyorum' şeklinde olmuştur. Mülakat esnasında sonda sorularla çocuk sahibi olmaya ilişkin algılarının yukarıda belirttikleri kadar pozitif olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu sorulardan '*Doğum kontrol yöntemlerini kullanıyor musunuz?*' sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir:

"Yok, kullanmadım. Ben isterim ki çok olsun, şimdiki istemiyorum." (K18, 80, Evli, Alikan)

"Yok, ben istemedim. Soyumuz ilerlesin diye çok çocuk olsun istiyordum. Benim eşim tek erkek o yüzden istiyorum. Benim amcaoğullarım çok erkek çok erkek var, o yüzden çok hane oldular ama bizim tek hanemiz var." (K19, 60, Evli, Dudiran)

"Yok, kullanmıyorum. Günahdır, zaten kocam onlar bırakmazlar. Biz kalabalık olalım diyoruz." (K59, 27, Evli, Dudiran)

Görüşülenlerden K18, K19 ve K59, doğum kontrol yöntemlerini kullanmaya karşı olduklarını ve özellikle çok çocuk sahibi olmayı doğru bulduklarını ifade etmişlerdir. K18 çok çocuk arzusunu, yeni neslin çok çocuğa ilişkin olumsuz bakışına vurgu yaparak ortaya koymuştur. Evin tek erkek çocuğuyla evlenen K19, sülale içinde tek hane olmalarının verdiği eksiklikle, çok erkekli ve dolayısıyla çok haneli amcaoğullarını örnek göstererek erkek soyuna güçlü bir vurguda bulunmaktadır. K19, babasoylu bir topluluk olan Koçerlerde soyun aktığı, devam ettiği erkek çocuk ve sayısına ilişkin pozitif algının eril ifadelerini dile getiren bir kadın olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendi cinsiyetini nötrleştirerek tamamen erkek

cinsiyetine yönelik soy ve hane vurgusu, klasik ataerkil düşüncenin dışavurumudur. Bu nedenle de görüşülen, doğum kontrol yöntemlerinin kullanılmasını kız çocuklarından ziyade erkek çocuğun olmasını engelleyeceği için tercih edilmesini doğru bulmamaktadır. Zaten K19'un 'çocuk'tan kastı ve olmasını arzu ettiği erkek çocuğudur. Soruya da bu anlamda cevap vermiştir. Erkek çocuğunun çok olması için doğum kontrol yöntemlerini kullanmamıştır. Çünkü doğum kontrol yöntemleri çocuk yapmayı önlemektedir. Çocuğun cinsiyetine göre bir doğum kontrol yöntemi olmadığından, mevcut yöntemler erkek çocuğun olma ihtimalini düşürdüğü için tercih edilmemektedir.

K59, doğum kontrol yöntemlerini kullanmama nedenini öncelikle kocasının ve sonrasında 'onlar' olarak nitelediği kocasının akrabalarının engel olmasına bağlamıştır. 'Biz kalabalık olmak istiyoruz' şeklindeki ifadenin birinci çoğul şahıs kipiyle yapılmış olması ve bu nedenle esas olarak görüşülenin düşüncesini ifade edip etmediği net değildir. Daha çok kocasının ve ailesinin kalabalık olma arzusunu dile getirdiğini düşündüğümüz K59'un, en iyi ihtimalle ailenin bu düşüncesini içselleştirdiğini söyleyebiliriz.

"Hayır. Biz ne biliyorduk, biz ne biliyorduk hap vardır. Biz ne biliyorduk ne vardır, Allah verene kadar getirdik. Valla bilseydik biz de biraz ara verirdik. Çünkü çocuğun zahmeti çoktur. Çok çocuğun daha çoktur. Üstü başı, yemesi içmesi..." (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)
"Yok, günahtır. Zaten kocam da bırakmaz. Valla erkeğin haberi yok, çocuk nasıl büyüyor. Ben daha istemiyorum. Ama kocam istiyor. Allah da veriyor." (K63, 35, Evli, Hz. Fakirullah)

Doğum kontrol yöntemlerini bilmeyen K22, bu yöntemleri bilseydi kullanabileceğini belirtmektedir. Doğabilene kadar doğurduğunu ifade eden görüşülen, bu yöntemleri çocuğun çok zahmetli olduğuna vurgu yaparak bilmek istediğini beyan etmiştir. Ona göre çocuk çok zahmetlidir, çok çocuk daha çok zahmettir. Bu ifadelerinden çocukların sorumluluklarını kadının daha fazla yüklendiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Arka arkaya doğan çocukların bakımının zorluğu ortadadır. Bir kadın için hem hamilelik hem çocuk bakımı oldukça zordur. Buna bir de göçebeliğin zor şartları eklendiğinde kadın için çocuğun sorumluluğun ne kadar ağır olduğu anlaşılmaktadır. Aynı sebeplerle çocuğun sorumluluklarına dikkat çeken K63, kocasının isteği, korunma yöntemlerinin günah olması ve Allah'ın da çocuğu veriyor olması sebeplerini öne sürerek bir bakıma çocuk doğurmanın bir zorunluluk hali aldığını ifade etmektedir. Daha fazla çocuk sahibi olmak istemeyen

K63, yukarıdaki sebepleri sıralayarak aslında mecbur olduğunu ifade etmektedir. Çocuk sahibi olmama konusunda herhangi bir eylem içerisine giremeyeceğini bir anlamda itiraf eden görüşülen, kocasına, dinin emirlerine ve nihayetinde Allah'ın çocuk veriyor oluşuna itaatini beyan etmektedir. Bir kadın olarak bu üçlemenin karşısında durması imkânsızdır ve sonuç olarak kadının çocuk doğurmamak gibi bir seçeneği yoktur, kadın çocuk doğurmaya mecburdur.

Örnek 23: Biz istemiyorduk ama Allah veriyordu.

-Doğum kontrol yöntemlerini kullandınız mı?

Biz istemiyorduk, Allah veriyordu. Aşı yoktu o zaman, ilaç milaç yoktu. Biz istemiyorduk ama Allah veriyordu.

-İlaç olsaydı kullanır mıydınız?

Olsaydı da kullanmazdık, günahı. Biz diyorduk günah. Şeyh söyledi. Biz şeyhe sorduk, yapmayalım dedik. Şeyh dedi ki, 'Sanki siz mi kismetlerini veriyorsunuz. Sakın sakın böyle şeyler yapmayın. Çok günahıdır.' Biz de yapmadık. (K21, 70, Evli, Garisi)

Örnek 24: “Ama Allah’ın kaderi razı gelirim.”

-Doğum kontrol yöntemlerini kullandınız mı?

Yok, valla hiç. Günahıdır. Yok, günahıdır. İmamlar diyor günahıdır çok.

-Hala çocuk sahibi olmak ister misin?

Yok, istemiyorum. Ama Allah’ın kaderi razı gelirim.

-Kocan ister mi?

Kocam, He, valla şimdi de getirsem ister. Valla çocuk iyi bir şeydir.

(K34,40, Evli, Keşkölyan)

Örnek 23 ve 24’te aile planlamasına yönelik girişimlerin günah olarak değerlendirildiği ve şeyhlerin de bu konuda etkili olduğu görülmektedir. Dini hassasiyetlerin fazla olduğu Koçer kadınlarının bu tutumu, gebeliği önlemeyi günah sayan anlayışın etkin olduğu bu toplulukta haliyle aile planlamasına gidilmesini de zorlaştırmaktadır. İslam dininin aile planlamasına ilişkin yaklaşımında yasaklayıcı ve günah olduğuna dair kesin bir hüküm³⁹ yer almamaktadır (Erşahin, 2002). Aile planlaması konusunda tamamen yasaklayıcı bir dil kullanımının dini motiflerle

³⁹ İslam hukuku açısından aile planlamasını uygulamak, ashab-ı kiram ile İslam müçtehit ve bilginlerinin çoğunluğu tarafından caiz görülmektedir. Ancak bunların bir kısmı ise sebepsiz ve mazeretsiz olarak aile planlaması yöntemlerini kullanmanın tenzihen mekruh olduğu görüşünü savunmuşlardır. Doğum kontrolü fikrinin haram olduğuna inanan çok azınlıkta kalan bir grubun delilleri ise yetersizdir. Bu bakımdan İslam’a göre aile planlamasını uygulamak caizdir. Daha fazla bilgi için bkz: Mehmet Erşahin, İslam Hukuku Açısından Aile Planlaması Kürtaj ve Çocuk Sahibi Olma. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.

kadınlara sunulmuş olması, dinin maksatlı bir şekilde yanlış yorumlandığı düşüncesini oluşturmaktadır. Çünkü Hz. Muhammed'in evlenip çoğalmayı teşvik eden hadislerinde "... imanda, amelde, bilgide, ahlakta ve ihlasta başkalarına örnek olan ümmet" modeli ön plana çıkmaktadır. Karaman ayrıca fıkıhçıların ahlâksızlığın yaygınlaştığı ve çocukların müslümanca yetiştirilmelerinin zorlaştığı zamanlarda, doğum kontrolünün câiz veya gerekli olacağını söylediklerini belirtmiştir (URL-4). Bu durumda kadınlara başta şeyhlerin ve sonra kocaların ifade ettiği gibi doğum kontrolünün günah olduğu düşüncesinin doğru kabul etmek mümkün değildir. Ataerkil sistemin burada şeyhlerden güç alarak dini, kadınlar üzerinde bir baskı aracı haline getirdiği görülmektedir. İlkaracan'a göre kadın cinselliğini ve doğurganlığını kontrol eden mekanizmalar, pek çok toplumda halâ erkek egemen sistemin varlığını sürdürmesinin en güçlü aracıdır. Bu kontrol, baskı ve şiddet aracılığıyla gerçekleştiği gibi siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel manipülasyonlardan oluşan karmaşık bir mekanizmayla sağlanmaktadır. Bu anlamda din, çoğunlukla bu manipülasyonun güçlü bir aracı olarak kötüye kullanılmakta ve kadınların insan hakları ihlallerini 'meşrulaştırma' görevini görmektedir (2003: 14).

Kapalı bir topluluk olan Koçer aşiretlerinde kadınların tek bilgi kaynakları büyükler, kocaları ve şeyhlerdir. Haliyle bu bilgi kaynaklarına tam bir güvenle bağlı olan kadınlar için bilgi kaynaklarındaki bu noksanlık ve yanlış yorumlar, kadının hayatını önemli ölçüde etkilediği görülmektedir.

Allah'ın kaderine 'Valla çocuk iyi bir şeydir' diyerek razı gelen Koçer kadını (K34), istemediği halde çok sayıda çocuk sahibi olmaya mecbur bırakılmaktadır. Sonuç olarak Koçer kadınları çocuğa değil fakat çok çocuğa ilişkin negatif bir algıya sahiptirler. Fakat dinin yanlış yorumuna ve bu yorumu kadına dayatan kocalarının isteğine rıza göstermektedirler.

"Kullandım. Kocama, ben söylemiyordum. Hap bitince kâğıdını veriyordum alıyor bana. Bilmiyor o, sormadı bana hiç." (K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

"Aldım ama kocam istemedi. Aldı, hapları kırdı sobaya attı. Kızdı 'Kullanırsan evimde kalamazsın' dedi. Ben olsun istemedim, bırakmıyor." (K40, 35, Evli, Slokhan)

"Kullanıyordum, bir aydır bıraktım. Kocam istemiyor kullanayım. Çocuk olsun diyor. Ben istemiyorum, kocam istiyor. Bana kalsa üç dört tane yeter. Ama erkekler diyor çok olsun." (K62, 25, Evli, Bitlisli)

Düzenli olarak doğum kontrol yöntemlerini kullanan tek görüşülen K26'dır. 2 kız 7 erkek çocuğu olan K26'nın doğum kontrol ilaçlarını eşi almaktadır. Bu konuyla

ilgili olarak K26 ve kocasının hiç konuşmamış olmaları anlamlıdır. Doğum kontrol ilaçlarının ne olduğunu bilmediğini iddia ettiği kocası, bu ilaçların ne için kullandığını kendisine hiç sormamıştır. Kocanın bu ilaçların ne işe yaradığını karısına sormadan da eczaneden öğrenme ihtimali vardır. Çocuğa ilişkin algının çok pozitif olduğu bu toplulukta bu konunun karı koca tarafından hiç konuşulmadan, ilaçların alınması konusunda mutabakata varılmış olması oldukça ilginçtir. Çiftin 7 erkek çocuğunun olması bir bakıma bu durumu daha anlaşılır kılmaktadır. Hâlihazırda erkek çocuk sayısı fazla olan bu çiftimiz için doğum kontrol yöntemlerini kullanmak bir sorun teşkil etmeyecektir. Bu nedenle de çiftimiz bu konuyu hiç konuşmaya bile gerek duymadan aralarında sessiz bir şekilde halletmişlerdir. K62 ise, kocasının isteği üzerine doğum kontrolünü bıraktığını ifade eden bir başka görüşülendir. Çok çocuk istememesine rağmen çok çocuk isteyen kocasına tabiyetini, kullandığı ilaçları bırakmakla göstermektedir. Görüşülen *'Ama erkekler diyor çok olsun.'* ifadeleriyle şunu anlatmak istemektedir; erkekler istedikten sonra benim kadın olarak istememenin bir hükmü yoktur. Ben kadın olarak kocama tabi bir şekilde doğurabildiğim kadar doğurmaya devam etmek zorundayım.

Daha fazla çocuk sahibi olmak istemeyen K40, bu nedenle doğum kontrol ilaçlarını almış fakat kullanamadan eşinin engeliyle karşılaşmıştır. 6 kız ve 5 erkek çocuğu olan görüşülenin, daha fazla çocuk sahibi olmayı engelleyici bir tutum içine girmesine eşi tarafından oldukça şiddetli bir şekilde karşılık verilmiştir. İlk olarak kızıp ilaçları kırıp sobaya atan eş, sonrasında K40'ı evden atmakla tehdit etmiştir. Bu durum esasen on çocuklu bir kadın için çok nahoş bir durum olmanın ötesinde kadının, 'sahip olma' konumunda olmadığına bir göstergesidir. Kadın, bir kızgınlık anında kapıya konulacak kadar değersizdir. Ayrıca kadın varlığı, doğurgan olduğu için hoş görülmektedir. Bu özelliği olmayacaksa evde bulunmasının da bir anlamı yoktur. Kadın çocuk doğurmak için vardır ve bu nedenle üretken bir konumdadır. Üretkenliğini engelleyen kadın, erkek için varlık nedenini kaybedeceğinden sahip olmadığı fakat yaşadığı evden gönderilmekle tehdit edilmektedir. Erkek, karısının gideceği bir yeri olmadığını bildiğinden ve ayrıca kendi yanında yaşamakla bir şeye sahip olmadığına inandığından bu durumu kadın için bir baskı aracı olarak kullanmaktadır. Bu nedenle kadın, bir sığıntı konumunda olduğu bu hayatı devam ettirebilmek için hanenin sahibine itaat etmek zorundadır. Çünkü kadın kocasıyla bir

hayatı paylaşmamakta, sadece kocasının hayatına dahil olmaktadır. Babasının başlık parası alabilmek için 13 yaşında ikinci eş olarak, 50 yaşındaki bir adama verdiği K40'ın bu zaviyeden değerlendirildiğinde kocasına tabi olarak yaşamaktan başka seçeneğinin olmadığını düşünmesi anlaşılır bir durumdur. İşte tam da bu nedenle kadın, erkeğe mahkûm, ona bağımlı ve onun istekleri doğrultusunda bir hayat sürmeye mahkûm bir konumdadır.

Görüşülenlerin doğum kontrolüne ilişkin beyanları kadının, ataerkil sistemde yani erkeklerin dünyasında yaşayan ve onların kurallarına tabi bir konumda olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Kadınların istemedikleri halde çok sayıda çocuk doğurması da bu tabiiyeti göstermektedir. Ayrıca kadının kendi bedeni üzerinde söz hakkına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Kadın (K40 örneği), yaşadığı haneye sahip olamadığı gibi kendi bedenine de sahip değildir. Çünkü sahip olmak tamamen erkeğin elinde olan bir durumdur. Mies'in (2008: 47) yukarıda işaret ettiği yeni yaşamın üretimi için gerekli olan cinsel eylemlerdeki iş birliğinin Koçer aşiretleri özelinde çoğu zaman bir iş birliği olmaktan çıkıp patron- işçi ilişkisine döndüğü söylenebilir. Çünkü pek çok toplumda yeni yaşamın üretimi çoğunlukla patronun yani erkeğin/ eril zihniyetin elindedir.

Tablo-6'da görüşülenlerin çocuk sayısı yer almaktadır. Görüşülenlerin büyük çoğunluğunun 5 ve üzerinde çocuk doğurdukları görülmektedir. Bu sonucun alınmasında doğum kontrol yöntemlerinin aktif olarak kullanılmaması ve erken evlilikler sonucu kadınların menopoz dönemine kadar doğurganlıklarını sürdürmeleri etkili olmuştur. Görüşülenlerin çok sayıda çocuk doğurması, kadınların fizyolojik olarak müsait oldukları dönem içerisinde çok sayıda hamilelik ve doğum gerçekleştirdikleri ve bir o kadar da çocuk baktıkları anlamına gelmektedir. Bu nedenle kadın, hayatının önemli bir bölümünü sürekli hamile olarak ve doğum yaparak ve çok daha uzun süre çocuk bakarak geçirmektedir. Bu durum süreklilik arz ettiği müddetçe kadın için oldukça yıpratıcı olmakta ve kadının fizyolojisini olumsuz yönde etkilemektedir.

Bhasin'e (2003: 12) göre toplumlarda kadınlar için çocuk yetiştirmenin oldukça doğal ve kalıtımsal olduğu ve bu nedenle de kadın için bir sorun yaratmayacağına dair bir inanç vardır. Mies (2008: 103- 5) bunun nedenini kadının üretime ve yaşamın yeniden üretilmesine olan katkılarının, genellikle biyolojilerinin/

doğalarının bir işlevi olarak değerlendirilmesine bağlar. Ona göre doğa, çocuk doğurmak için kadına bir rahim bahşetmiştir. Fakat çocuk doğurma sancıları da dahil olmak üzere, yaşamın üretilmesi için sarf edilen onca zahmet, bir insanın doğa ile karşılıklı etkileşimi, bir insan eylemi olarak görülmez. Daha ziyade bitkileri ve hayvanları bilinçsizce meydana getiren ve bu süreç üzerinde hiçbir kontrolü olmayan doğaya ait bir eylem olarak nitelenir. Hatta eller ve kafa üretim araçları olarak kabul edilirken kadın rahmi ve göğüsleri bedensel üretim aracı olarak kabul edilmez. Beauvoir (1993-2: 127) bu durumu şöyle izah eder:

“... gebelik, kadın için, tek başına oynanan bir dramdır; kadın onu hem bir zenginleştirme, hem de bir sakatlanma gibi hisseder; karnındaki yavru vücudunun bir parçası, ama aynı zamanda kendisini sömüren bir asalaktır”

Polonya’da yapılan bir çalışmada (Jasienska ve ark. 2006) her çocuğun annenin hayat süresini ortalama 95 hafta kısalttığı bildirilmiştir. Aynı çalışmada çocukların babanın ömrünü kısaltmadıkları, her kız çocuğunun babanın ömrünü 74 hafta uzattığı, erkek çocuğun ise babanın hayat süresine bir etkisinin olmadığı ileri sürülmüştür. Yazarlar bu farklılığın, annelerin üremenin, hamileliğin ve doğum sonrasındaki ağır iş yükünün sonucu olarak yaşadıkları enerji kaybı ve hastalıklara daha açık olmaları, babaların ise böyle bir bedel ödemediği kızlarından daha iyi bakım ve destek almaları, böylece daha sağlıklı bir ortamda yaşamalarının sağlanmasına bağlı olabileceğini ileri sürmüşlerdir (akt. Eşel, 2010: 70).

Adölesan ve ileri yaş kadınlarda annelik deneyiminin sıkıntılı geçtiği bilinmektedir. Bu kadınların karşılaştığı sıkıntıların başında anksiyete, etkisiz baş etme, bakım verici rolünde zorlanma/ riski, ebeveynlikte yetersizlik/riski, ebeveyn-bebek- çocuk bağlılığında bozulma/ riski, etkisiz emzirme/ riski, rol performansında etkisizlik, uyumda yetersizlik, yorgunluk, sosyal izolasyon/ riski, evin bakımını sağlamada yetersizlik ve korku gelmektedir (Deliktaş vd., 2015: 280). Koçer kadınları doğum kontrol yöntemlerini kullanmamaları sonucu herhangi bir engel olmadığı müddetçe sık hamilelik ve fazla çocuk sahibi olma durumu yaşamaktadırlar. Ayrıca erken yaş evlilikleri yapan bu kadınlar menopoza girene kadar bir engel yoksa sürekli bir hamilelik ve doğum sürecine girmektedirler. İşte bu nedenle yukarıda saydığımız adölesan ve ileri yaş kadınlarının annelik deneyimlerindeki sıkıntıları yaşama oranlarının sıklığı artmaktadır. Aşırı iş yükü,

hamilelik, doğum ve bakmakla yükümlü olduğu çok sayıda çocuk Koçer kadınları için gerçekten sıkıntılı bir hayatın olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca göçebe yaşamdan kaynaklanan belirgin sıkıntılar kadınların hayatını daha da zorlaştırmaktadır. Görüşülenlerin yaşadıkları sıkıntılarla ilgili olarak beyanları aşağıda yer almaktadır.

“Valla zor, çok zordu. Zor olmaz mı? Ağlıyorlardı, çamurda kalıyorlardı, kendilerini kirletiyorlardı. Yıkanmaları, yemeleri zahmettir. İnsan ruhunun rahatlığını görmüyor. Zahmeti çoktur.” (K18, 80, Evli, Alikan)

“Çok çocuk yaptık ama rezilliği de beraberinde gördük.” (K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)

“Valla Koçerlikte çocuk zordur. İşin içinde çocuklara bakamıyorduk. Bazen iki aydan fazla oluyordu, biz başlarını yıkamıyorduk. Çamurdu, kirdi...” (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

“Biz elimizden geleni yapıyorduk. Ama işimiz çoktu, aç kalıyorlardı. Sütümüz akıyordu, biz hayvanın başındaydık. Çocuk çadırdaki aç bizi bekliyordu. Evde kim varsa ona su veriyorlardı. Valla çocuklarımız telef oluyordu.” (K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

“Valla rezillik içinde çocuklarımıza bakıyorduk, onların elbiseleri yırtılıyordu. İki ayda beki üç ayda yıkıyorduk. Saçları bitleniyordu. Valla rezillik içindeydiler.” (K34, 40, Evli, Keşköyan)

“Çok zor oluyordu. Tabi yemin ediyorum yiyecek yemek giyecek elbisemiz yoktu. Koçerdik, çok rezillik çektik, çok yokluk çektik. Doğumlarımız çok zor geçti. 4 çocuğumu doğurdum, kimse yoktu yanımda. Göbeklerini bile kendim kestim o halimle.” (K40, 35, Evli, Slokhan)

“Valla çocuklarımızın bakımı yok. Ben onlarla çok ilgilenemiyorum. İşimiz çoktur. Onları temiz yapamıyoruz. Zor oluyor. Koçerlerin çocuklarına yazıktır.” (K60, 20, Evli, Mamedyan)

Geleneksel ataerkil topluluklarda çocuğun bakımından birinci derecede sorumlu olan kişi, annedir. Çocuklarını büyütürken çok fazla destek alamayan anne, yaptığı işin ‘doğa’lılığı nedeniyle bir iş yaptığı zannına kapılma hatasına düşmemelidir. Çünkü çocuk büyütme son derece tabii, aynen koyunlarda olduğu gibi, bir durumdur. Bu durum çocuğu kadına bir eklenti pozisyonuna koymaktadır. Bu nedenle de göçebe bir topluluk olan Koçerlerde aşırı iş yüküyle beraber kadının hayatına bir eklenti olarak görülen çocuk, kadının sorumluluk alanındadır. Kadının sürekli hamilelik durumu ve birbirine yakın yaşlarda çok sayıda çocuğun olması kadının doğurganlık süresince kendisinden ayrı düşünemeyeceğimiz bir tabloyu bize sunmaktadır. Koçer topluluklarında esas önemli olan hayvancılıktır ve tüm düzen hayvana göre ayarlanmıştır. Kadının sorumluluk alanları da bu çerçevede değerlendirilmektedir. Buna göre Koçer kadınlarının göçebe bir yaşamdan dolayı ciddi anlamda çalıştıkları ve bu nedenle istedikleri gibi çocuklarına bakamadıkları görülmektedir. Yapacak işleri çoktur ve aynı zamanda ilgilenmeleri gereken çok sayıda çocuk vardır. Kadın önceliğini işine vererek işinden arta kalan zamanda çocuklarıyla ilgilenmektedir. Örneğin K25 çocuğunu emzirmek ve onunla ilgilenmek yerine hayvanlarla ilgilendiğini bu nedenle çocuğunun aç kaldığını, suyla

beslendiğini ifade etmektedir. Görüşülenlerin çocukların yeterince iyi bakılmadığı yönündeki beyanları hem kadınların hem de çocukların oldukça zor şartlarda yaşadıklarını göstermektedir.

Çocuklarının öz bakımlarını (doyurmak, temizlemek gibi) yeterince yapamadığı ifade eden görüşülenlerin, çocukların psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını ise hiç karşılamadıkları ortaya çıkmaktadır. Çünkü çocuklarının hijyenine ve beslenmelerine yeterince ilgi gösteremediklerinden yakınan görüşülenlerin, çocukların psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarından hiç bahsetmemektedirler. Zaten aşırı iş yüküyle çocuklarının fiziksel ihtiyaçlarını karşılayamamaktan şikayetçi olan görüşülenler için çocukların sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarının çok sonra geldiği ortadadır. Bu nedenle de görüşülenlerin Maslow'un ihtiyaçlar piramidindeki ilk basamak olan fizyolojik ihtiyaçlarına göre hareket ettikleri görülmektedir. Bunu da hakkıyla yerine getiremediklerini ifade eden görüşülen, çocuklarının acınacak bir halde olduklarına vurgu yapmaktadırlar. Bu duruma oldukça üzüldüklerini ve Koçer çocuklarına acıdıklarını beyan etmişlerdir. Aşırı iş yükü ve çocukların malum olan durumu karşısında kadının anneliğe ilişkin olarak 'İnsan ruhunun rahatlığını görmüyor' beyanı, Koçer kadınlarının psikolojisini göstermesi bakımından anlamlıdır. Çocuk bakımının kadına ait bir sorumluluk olması ve kadının bu sorumluluğu içselleştirmesi sonucu, çocuğuyla çeşitli sebeplerle yeterince ilgilenemeyen anneler bunun vicdani olarak ağırlığını taşımaktadırlar. Tarihsel olarak bu yükün kadının omuzlarında olmasına rağmen ayrıca kadına başka sorumluluklar verilmiş olması ve bu başka sorumluluklar yüzünden kadının çocuklarını ihmal etmesi, kadını psikolojik olarak etkilemektedir. Kadın hem çocuklarının sorumluluğu hem diğer işlerin sorumluluğu hem de çocuklarıyla yeteri kadar ilgilenememiş olmasının verdiği üzüntü içerisinde hayatını sürdürmektedir.

Tablo 17: Türkiye'de çocuk sahibi olan kadın olmayana göre daha itibarlıdır. / Erkek çocuk annenin itibarını arttırır.

	Katılıyorum	Katılmıyorum	Fikrim yok	Katılıyorum	Katılmıyorum	Fikrim yok
Türkiye	33,7	61,1	5,3	32	64,3	3,7
İstanbul	24	71,2	4,8	22,7	74,2	3,1
Batı Marmara	29,7	62,7	7,7	23,1	71,6	5,4
Ege	31,9	64,4	3,8	27,8	70,3	1,9
Doğu Marmara	30,6	65,2	4,3	29	68,4	2,7

Batı Anadolu	29,6	65,3	5,2	31,4	65,2	3,4
Akdeniz	36,4	58,1	5,5	34,4	62,1	3,6
Orta Anadolu	38,7	55,8	5,5	38,1	55,7	6,2
Batı Karadeniz	35,3	59	5,7	31,4	63,7	4,9
Doğu Karadeniz	42	52,1	5,9	38,3	58,8	2,9
Kuzeydoğu Anadolu	49	44,7	6,3	47,6	47,4	5
Ortadoğu Anadolu	35,3	59	5,7	33,6	63,2	3,2
Güneydoğu Anadolu	48,2	44,8	7	50,7	42,9	6,5

Kaynak: TÜİK 2006 Aile Yapısı Araştırması

TÜİK'in 2006 Aile Yapısı Araştırması'na göre 'Çocuk sahibi olan kadın olmayana göre daha itibarlı' olduğunu düşünenlerin oranı %33, 7'dir. Tablo-17'de verilen oranlara göre bu fikre katılanların en çok olduğu bölge Güneydoğu Anadolu'dur. Çocuğun kadının itibarını arttırdığı fikrine katılmayanların en çok olduğu yer ise %71, 2 ile İstanbul'dur. Erkek çocuğun kadına itibar kazandırıp kazandırmadığı sorulduğunda ise cevaplarda yaklaşık olarak %2'lik bir artış/ azalış olduğu görülmektedir. Türkiye'de 'Erkek çocuk annenin itibarını artırır.' fikrine katılanların oranı %32'dir. Bu oran İstanbul'da %22, 7 ve Güneydoğu'da da %50, 7'dir. Bölgeler arası gelişmişlik düzeyinin sonuçlara yansıdığı görülmektedir. Kadın ve erkeğin başta eğitim durumu ve çalışma durumları göz önüne alındığında ülkemizin batısında kadına yönelik bakış açısının çocuğun varlığıyla çok fazla değişmediği düşünülmektedir. Fakat ülkenin doğusu ve özellikle Güneydoğusu için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Geleneksel kodların hâkim olduğu bölgede çocuğun varlığı kadının konumuna pozitif bir anlam yüklemektedir. Çocuk sahibi olmak kadına simgesel bir anlam yüklemekte ve kadını itibar sahibi yapmaktadır. Durum erkek çocuk sahibi olmak olarak değerlendirildiğinde ise kadının itibar kazandırdığını düşünenlerin oranının yükseldiği görülmektedir. Güneydoğu'da çocuğun kadına itibar kattığını düşünenlerin oranı %48, 2 iken erkek çocuğun itibar kattığını düşünenlerin oranı %50, 7'dir. Ülkemizin doğusunda ve özellikle güneydoğusunda erkek çocuğa verilen önemin hangi boyutta olduğunu göstermesi bakımından TÜİK'in bu verileri oldukça önemlidir. Bu veriler, yaklaşık iki kişiden birinin erkek çocuğunu öncelediği ve erkek çocuğunun kadına itibar kattığını düşündüğü bir toplulukta kadın olmanın zorluğu hakkında bizlere fikir vermektedir.

Siirt'te bulunan Koçerler için durumun daha radikal bir boyutta olduğu görüşülenlerin ifadelerinden anlaşılmaktadır.

“Valla yalan olmasın, benim yedi oğlum var. Bu oğlanlar kıymetli yapıyor. Diğerlerinin, eltilerimin daha azdır. Ama benim çoktur hamdolsun. Hepsi de söylüyor ‘K26’nın yedi oğlanı var, sırtı sağlamdır’. Ama kız da güzeldir, ben kızlarıma da düşkünüm. Ama babaları oğlanlara daha düşkün.” (K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

“Çok doğuran kıymetlidir. Çünkü erkek çocuk olmazsa hayvanlara kim bakacak. Kürt halkı içinde erkek çocuk doğurursa o kıymetlidir. Kızlar o kadar kıymetli değildir. Erkekler diyorlar ki, kızlar evlenip gidecek erkek bize kalacak.” (K33, 50, Evli, Iraklı)

“Doğuran kadın, doğuran şey her zaman kıymetlidir. Mesela hayvanlarda da öyle doğurmayan hayvanları satıyorlardı, kesiyorlardı ama doğuran hayvan besleniyordu yani öyleydi o şekilde. Kadın bir de hele erkek çocuğu getirince, erkek çocuğu getiren kadın çok farklı görülüyor.” (K51, 27, Boşanmış, Garisi)

“Ee valla çocuklar kıymetlidir, evin neşesidir. Erkek çocuk soyun devamıdır, kocam onlara çok düşkündür. Benim altı oğlum dört kızım var. Çocuğum olmasaydı, kadın getirirdi çocuk için.” (K54, 47, Evli, Dudiran)

Aile içerisinde çocuk yetiştirme noktasında en temel sorumluluğu alan kadının, kendi konumunu toplumsal cinsiyet açısından nasıl değerlendirdiği, eşleriyle, eşlerinin ailesiyle ve çocuklarıyla olan ilişkilerini cinsiyetçi rollere göre biçimlendirip biçimlendirmedikleri sorunsalı önem kazanmaktadır. Kadın görüşülenlere yönelttiğimiz ‘*Erkek çocuk sizi daha değerli yapıyor mu? Nasıl?*’ sorusuna vermiş oldukları cevaplar yukarıdadır. Genel olarak erkek çocuğa ilişkin algının pozitif olduğu bilinmektedir. Erkek çocuğa yönelik pozitif algının, onu doğuran kadına da bir etkisi olup olmadığı merak konusudur. Görüşülenlerin beyanlarına göre doğurgan kadın özellikle erkek doğurduğunda daha kıymetli olmaktadır. K26, 7 oğlunun olduğunu ifade ederken ‘*valla yalan olmasın, benim 7 oğlum var*’ cümlesini kurmuştur. İlk olarak bir kadının 7 oğlunun olmasının inandırıcı bulunamayacak kadar zor gerçekleşeceğini düşünülmesinden olsa gerek ‘valla yalan olmasın’ demektedir. 7 oğlanın varlığının, zor bir ihtimal de olsa bunun gerçek olduğuna vurgu yapmak amacıyla cümleye böyle başladığı düşünülmektedir. Ayrıca görüşülen ‘7 oğlum var’ yerine ‘benim 7 oğlum var’ diyerek aslında 7 oğlan doğurmuş bir kadın olarak, konumunun prestijli olduğunu ima etmektedir. Burada 7 çocuk doğurmuş olmaktan ziyade 7 oğlan doğurmuş olmak onu prestijli yapmaktadır. K26, 7 oğlunun olmasını, aile içinde kendisini kıymetli yaptığını beyan etmektedir. Ayrıca eltilerinin daha az sayıda oğlunun olduğunu ve bu nedenle ailedekilerin kendisine ‘K26’nın 7 oğlanı var, sırtı sağlamdır.’ dediklerini belirtmiştir. K26 kendisini, oğulları sayesinde garantiye aldığı için eltilerine göre daha kıymetli

görmektedir. Bu durumda hiç erkek çocuğu olmayan kadının, bu toplulukta sırtının yere geleceği ve garantide olmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Kadının bu olumsuz duruma düşmemek için erkek çocuğu doğurması bir zorunluluk haline gelmektedir. Erkek çocuğu bağlamında kadının konumuna ilişkin bu negatif olumlama, kadın için ihtimal dahilindeki olumsuz durumların ortaya çıkmaması için erkek çocuğuna duyduğu ihtiyacı göstermektedir. Kadının kadın ve anne olmasından kaynaklı bir pozitif olumlama görülmemektedir. Çocuğunun cinsiyetine yönelik pozitif algıdan kendine pay çıkaran kadın, değerli olduğunu düşünse de esas olarak bu değer çocuğunun cinsiyetine verilen değerdir. Çünkü kadın doğurgan değilse ya da doğurgan olduğu halde erkek çocuk verememişse, üzerine kuma gelme ihtimali vardır⁴⁰. Bu ihtimali nispeten ortadan kaldıran erkek çocuğudur. Bu durumun kadının konumuna ilişkin olası tek getirisi, üzerine kuma getirilmesini engelleyerek kendini garantiye almış olmasıdır. Bu durum toplumsal cinsiyet açısından kadının konumuna pozitif değil negatif bir olumlama olarak yorumlanabilir.

K33'ün beyanlarında erkek çocuğun daha çok ön planda olduğu görülmektedir. Hayvanların bakımı için çok çocuklu olmanın arzu edildiği Koçer topluluklarında, kızlara gidici gözle bakıldığından erkek çocuğu daha muteberdir. Doğurgan olanın her zaman kıymetli olduğunu belirten K51, bu durumu hayvanları örnek vererek izah etmiştir. Hayvanlarda bile doğurgan olanın beslendiğini fakat olmayanın kesildiğini beyan etmiştir. Koçerlerde kadına ve hayvana bakışta doğurganlığın pek bir muteber olduğu K51'in beyanlarında geçmektedir. Buna göre doğurgan olmayan hayvan işe yaramaz görülerek kesilmektedir. Hayvanın kısırlığının cezası kesilmektir. Çünkü böylesi hayvanın beslenmesi zarar telakki edilmektedir. Kadının kısırlığının cezası ise, üzerine doğurgan olan başka bir kadın getirmektir. K54'ün beyanları da bu minvaldedir. 6 oğlu 4 kızı olan K54, eğer çocukları olmasaydı kocasının kadın getireceğini belirtmektedir.

Örnek 25: “7, 8 de kız vardır.”

-Kaç çocuğun var? Altı erkek iki eşimden
-Kız yok mu? Vardır, vardır. Yedi, sekiz de kız var.
-Yedi mi sekiz mi? Sekiz.
(E5, 81, Evli, Alikan)

⁴⁰ Bkz: Çok Eşlilik.

Örnek 25'te görüldüğü üzere Koçer erkeklerinin çocuktan anladıkları erkek çocuğudur. Kaç çocuğun var sorusuna sadece erkek çocuklarının sayısını veren E5, aynı zamanda her iki eşinden olduğu ayrıntısını da beyanına eklemiştir. Kız çocuklarının olup olmadığını öğrenmek için ikinci soru sorulmuştur. Erkek çocukları konusunda kesin sayı ve her iki eşinden olduğu bilgisini veren görüşülen, kız çocuklarının sayısı hakkında belirsiz bir sayı vermiştir. E5, yedi mi yoksa sekiz mi kız çocuğu olduğunu bizim takdirimize bırakmıştır. Görüşülenin kız çocuklarının kesin sayısı üçüncü sorumuza verdiği cevapla öğrenilmiştir. Kız çocuklarına ilişkin algının belirsizliğini göstermesi bakımından E5'in beyanları oldukça anlamlıdır. Esas olanın erkek olduğu bu toplulukta kız çocuğunun sayısı bir anlam ifade etmediği için netliği önemli değildir. Yedi kız veya sekiz kızın varlığı birdir. Anlamı şudur: E5'in 'altı oğlu' vardır ve de kız çocukları. Kız çocuklarının sayısı teferruattır ve aynen varlıkları gibi sayıları da önemli değildir. Ha bir eksik ha bir fazla!

Özellikle erkek çocuğa ilişkin pozitif algının pik yaptığı Koçer topluluğunda erkek çocuk, geleceğe yapılan yatırımdır. Soyun devamını sağlamak, aşiret içinde güçlü bir aile olmak ve belki de ilk iki maddeden daha kişisel bir boyutu olan yaşlılıkta kendine bakacak birilerini garantiye almak amacıyla erkek çocuk oldukça önemlidir. Geleneksel aileler işlevsel açıdan değerlendirildiğinde kuşaklararası bağımlılığın çok yüksek olduğu görülmektedir. Genç ve yetişkin kuşaklar, yaşlı ana-babalarına maddi destek sağlarlar. Demografik anlamda, maddi kaynaklar genç yetişkinlerden yaşlı ana babaya doğru akar. Bu durum erkek çocuğun tercih edilmesine neden olur, çünkü erkek evlat, kıza nazaran yaşlılık güvencesi için daha güvenilir bir kaynaktır. Çocuk ölümlerinin çokluğu karşısında yeterli sayıda çocuğun ve özellikle erkek evlatların hayatta kalmasının sağlanması bakımından bu tip topluluklarda yüksek doğurganlık düzeyi önemlidir.

Erkek evlat sahibi olmak, ataerkil aileye dışarıdan gelmiş ve bu yüzden başlangıçta aile içi statüsü düşük olan kadının statüsünü⁴¹ yükseltmektedir (Kağıtçıbaşı, 2000: 115; Kandiyoti, 2011: 29). Çünkü haneye gelen genç gelin, ancak kayınbabası öldükten sonra ayrı bir çekirdek aile kurabilmektedir. Gücünün ve etkisinin doruğuna ancak yetişkin oğulları ona gelin getirdiği zaman ulaşmaktadır.

⁴¹ Bkz. Gelinlik Etme

Bir kadının oğluyla ilişkisi bu nedenle hayati önem taşımaktadır. Karı kocanın birbirleriyle ilişkisinin ifadesi sınırlıdır ve başkalarının önünde en ufak bir ilgi ya da sevgi belirtisinin gösterilmesini bile engelleyici katı kısıtlamalar vardır. Kocanın karısından doğrudan söz etmesi bile hoş görülmez. Bir erkeğin annesi ile ilişkisi karısı ile olandan daha güçlüdür ve olası bir çatışma durumunda annesinden yana çıkabilmektedir (Kandiyoti, 2011: 29).

Abu- Lughod'a (2004: 144- 145) göre göçebe topluluklarda güç, erkeklerin sayısı ile ölçülmektedir. Bu yüzden erkeklerin oğlan çocuğu istemeleri olağandır. Bedevi kadınlar, toplumsal ve ekonomik yaşamın örgütlenme biçiminden ötürü, oğlanlar lehine kocalarıyla aynı görüştedirler. Oğullar, kadınların toplumsal güvenceleridir. Kadın, içgüveysi geldiği topluluk içinde konumunu ve kocasıyla bağını güçlendirdiği için oğlan doğurduğuna sevinir. Ayrıca oğullar babalarının mülkünü miras alınca, maddi destek için onlara bağımlı hale gelir. Bu nedenlerle kadınlar da oğlan çocuklarının olmasını istemektedirler.

Örnek 26: “Bebek doğuracak birini getirecek mecbur.”

- **Çocuğun var mı? Yok.**
 - **Olsun ister miydin?**
Önceden istemiyordum ama şimdi istiyorum. İstiyorum ki bebeğim olsun.
 - **Çocuk için doktora gittin mi?**
Bir kere gittim. Bir şey demedi. Onunla bir daha gidecem.
 - **Eşin veya onun ailesi sana çocuk için baskı yapıyorlar mı?**
Kimse sormuyor. Bana bir şey söylemediler.
 - **Çocukları olmayan bazı erkekler ikinci kez evleniyor. Senin eşin de böyle şeyler söylüyor mu? Şimdiye kadar bir şey demedi, sonrasını bilmem.**
 - **Eşin tekrar evlense ne yaparsın?**
Ne yapayım, keyfi bilir. Çocuğum olmazsa getirirse, o bilir.
 - **Tekrar evlenirse haklı mıdır?**
Haklı. Bebeğim olmuyor. Bebek doğuracak birini getirecek mecbur. Bu onu mutlu eder.
 (K55, 19, Evli, Mamedyan)

Çocuğu olmayan iki görüşlenden biri olan K55, 15 yaşında evlenmiştir. Evliliğinin ilk yıllarında çocuk istemeyen K55, görüşme yaptığımız zaman diliminde artık çocuk istediğini belirtmiştir. Çocuğunun olması için doktora giden görüşülen tekrar gitme niyetindedir. Çocuğu olmadığı için eşinden ve ailesinden herhangi olumsuz bir tepkiyle karşılaşmayan K55, aynı sebeple eşinin tekrar evlenmesini haklı bulmaktadır. Durumu ‘Bebek doğuracak birini getirecek mecbur’ şeklinde özetleyen görüşülen eşinin kendisine çocuk verecek bir kadınla mutlu olacağını söylemektedir.

Üzerine kuma gelmesi halinde yaşayacağı üzüntü ise önemli değildir. Çünkü erkek için ve erkeğin temsil ettiği sistem için çocuk önemlidir; kadının durumu ise eğer kadın çocuk doğurabiliyorsa üzerine kuma gelme ihtimali düşüktür.

Ataerkil sistemdeki kadınlar arasında bir hiyerarşi vardır. Bazı kadınlar yukarda iken bazıları ise daha aşağıdadır. Örneğin anne olan kadınlar, bu toplumun hiyerarşi skalasında babalardan aşağıda, ama çocuksuz kadınlardan yukarıdadır (Sever, 2015: 74) Çocuklu kadına yönelik bu pozitif algının Koçerlerde farklı tezahür ettiği yukarıdaki örneklerden de anlaşılmaktadır. Koçer aşiretlerinde kadının doğurganlığı arzu edilse de bunun kadına pozitif bir geri dönüşümü yoktur. Bu nedenle Koçer aşiretlerinde erkek çocuk doğuran kadınlara yönelik pozitif bir algının olduğunu söylemek güçtür. Oğlu olan kadınlara ekstra bir davranış gösterilmemekte ve diğer kadınlardan farklı tutulmamaktadırlar. Taltif edici cümleler kullanılsa bile bu tamamen çocuğun cinsiyetine yöneliktir. Erkek doğuran kadınların doğurmayan kadınlara nazaran daha yüksek bir konumda olduğunu söylemek güçtür. Fakat erkek doğuran kadınların üzerine kuma gelme ihtimali (Koçer erkekleri, bir kadının üzerine kuma getirmek için çok çeşitli sebepler öne sürebilirler bazen bir sebebe bile ihtiyaç duymazlar) nispeten ortadan kalktığından, bu kadınlar için erkek çocukları negatif bir olumlama yaptığını söyleyebiliriz. Buna göre kadın, erkek doğurursa bir üst konuma geçemese de ve esasen diğer kadınlardan farkı olmasa da üzerine kuma gelmesine sebebiyet vermediği için mevcut konumunu korumaktadır. Bu nedenle erkek çocuğu olan doğurgan kadınlar için mevcut konumlarını kısmen garantiye aldıklarını iddia edebiliriz.

Werlhof'a (2008: 162) göre her koşulda her zaman 'doğa' sayılan yeryüzündeki tek insanlar kadınlardır. Onun bu ideolojisinin doğal temeli kadınların döl verme kapasiteleri yani çocuk doğurma kapasiteleridir. Kadınlar adeta bu kapasitenin doğal tekeline sahiptir. Tüm doğaya hakim olmak isteyen eril zihniyet için kadının döl verme tekeli büyük bir tehdittir. Kadınların döl verme gücü dünyanın neresinde yaşadıklarına, siyah ya da beyaz, zengin ya da yoksul olup olmadıklarına bakılmaksızın, yaşadığımız sistemin doğuştan ölümcül düşmanları kılmaya yetmektedir. Yaşadığımız sistem, bir tek erkekler tarafından uygulandığı zaman ve her konuda tekeller kontrolleri altında olduğu zaman kendini güvende hissedecektir. K55 örneğinde olduğu gibi doğurgan olan kadın, doğuramadığı için (ki bu örnekte

çocuğun olmama sebebi bilinmemektedir. Kadından kaynaklanacağı gibi erkekten de kaynaklanabilir. İhtimaller yarı yarıyadır.) kocasının doğuracak birini getirme hakkının olduğunu düşünmekte ve döl verme tekelini erkeğin eline vermektedir. K55 eşinin yeni bir kadın değil ‘bebek doğuracak birini’ getireceğini ifade etmektedir. Daha önceki örneklerde de hatırlanacağı üzere kadınlar erkeklerin çocuk olması için tekrar evlenmesini meşru bulmaktadır. (Asıl hazmedemedikleri erkeklerin keyifleri için yeniden evlenmeleridir.)

Werlhof’a (2008: 163) göre yaşadığımız sistem içerisinde kadınların doğurganlıkları üzerinde öz kontrolleri korkunç bir tehdittir. Kadınların çoğunun başka herhangi bir kapasite, çalışma eylemi ve ürün üzerindeki kontrollerinden mahrum kalmalarının nedeni de budur. Bu yüzden her durumda, bütün kadınlar çocuk doğurma yaşında olsun olmasın, sanki bir rahimmiş gibi muamele görürler. Kadınlar, denetim altına alınması gereken bir rahimdir. K55 de işte tam da bu sebeple yeni bir kadın yerine ‘bebek doğuracak biri’ demektedir.

Sonuç olarak Koçer kadınlarının çocuk sahibi olmaya ilişkin pozitif bir algıya sahip olduklarını söyleyebiliriz. Fakat bakımının zorluğundan dolayı çok fazla sayıda çocuk istememektedirler. Genellikle doğum kontrol yöntemlerini kullanmayan Koçer kadınları doğurgan oldukları müddetçe çocuk doğurmaktadırlar. Çocuk, kadının hayatına bir eklenti olarak değerlendirilmekte ve kadın için bir zorluğu olduğu düşünülmemektedir. Kadının “doğa”sında doğurganlık olduğu düşüncesinin hakim olduğu Koçer aşiretlerinde doğurgan kadın makbul sayılsa da bunun kadının konumuna pozitif etkisi yok denecek kadar azdır (Asıl faydayı oğulları evlenince yani kaynana olunca görmektedir). Kadınlar kız çocuklarını sevmekle beraber erkek çocuk sahibi olmayı arzulamaktadırlar. Kızların ‘gidici’ bir pozisyonda olması ve soyun erkek çocukla garantilenmesi sebebiyle erkek çocuğu daha muteber sayılmaktadır. Erkek çocuğu sahibi olmak Koçer kadınları için oldukça önemlidir. Özellikle erkeklerin tekrar evlenme noktasında erkek çocuğunun olmayışını kadına bir tehdit olarak sunmaktadırlar. Üzerine kuma geleceği korkusu kadınlar üzerinde bir baskı oluşturmaktadır. Erkek çocuk bu baskıyı azaltsa da üzerine kuma gelme ihtimalini hepten ortadan kaldırmadığı da görülmektedir. Erkek çocuğuna sahibi olmanın Koçer kadınının konumuna en büyük ve en olumlu faydası kaynana olunca

görülmektedir. Oğulları evlenince kaynana olan Koçer kadını sosyal konum olarak en rahat edeceği konuma erişmektedir.

3.2.3.1. Erken Evlilikler ve Çocuk Gelinler

Erkek ve kadının özgür bir şekilde onaylamalarıyla gerçekleşmesi gereken evliliğin, taraflardan birinin veya her ikisinin çocukluk dönemini tamamlamadan gerçekleşmesiyle ortaya çıkan evlilikler, erken evlilik olarak tanımlanabilir. UNICEF'in (2007: 45) raporuna göre "fiziksel, fizyolojik ve psikolojik açılarından evlilik ve çocuk doğurma sorumluluğu taşımaya hazır olmadan ve genellikle 18 yaşından önce" gerçekleştirilen evliliklerdir. Çok erken yaşta evlenen kadınların üreme sağlıkları hakkındaki ürkütücü sonuçlar, son yıllarda önemli bir sosyal sorun olarak var olan kaygıyı arttırmaktadır. Ayrıca okulu bırakma, erken cinsel aktivite ve gebelik sonucu sağlık riskleri dahil olmak üzere, cinsel yolla bulaşan hastalıklar, anne ölümleri, ekonomik fırsatlardan yararlanmanın önlenmesi ve eğer çocuk varsa çocuğun yetersiz beslenmesi ve ölümü gibi sonuçlar da ortaya çıkmaktadır. (Hotckiss vd., 2016: 1- 2). Bu nedenle de çocuk gelin sorunu, çocuk istismarı, kadına yönelik şiddetin ve kadın erkek arasındaki güç eşitsizliğinin en tahrip edici şekilde görüldüğü alanlardan biri olup insan hakları ihlali olarak değerlendirilmektedir. Dünya üzerindeki erken evlilik yaparak temel insan haklarından mahrum kalan çocuk gelinler, dezavantajlı bir grup olarak değerlendirilebilir.

Hangi yaş grubundaki kız çocuğunun erken evlilik yapıp çocuk gelin olduğu konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Örneğin UNICEF'in (2007: 45) raporunda 18 yaş sınırı, World Marriage Patterns (2015)'e göre 19'dur. Ülkemizde ise Medeni Kanuna (124. Madde) göre 17, Çocuk Hakları Sözleşmesine (1. Madde) göre 18 ve Ceza Kanun'una (103. Madde) göre ise 15 yaşını doldurmamış kızlar çocuk gelin olarak değerlendirilmektedir (TBMM Komisyon Raporu, 2012: 17). Bu çalışma özelinde ise erken evlilikler için yaş sınırı olarak UNICEF'in kabul ettiği 18 yaş esas alınmıştır.

TBMM'nin erken evlilikler üzerine hazırladığı komisyon raporuna göre (2012: 20- 22) dünyada ve ülkemizde yaygınlık gösteren erken evliliklerin sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

1. *Sosyo- Ekonomik Nedenler:* Kız çocuklarının ekonomik bir yük olarak görüldüğü topluluklarda erken evlilik aileler için oldukça cezbedici bir seçenektir. Kızını evlendirerek başlık alan aileler ekonomik kaybını telafi yoluna gitmektedirler. Buna göre kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmesinde ailenin sosyo ekonomik durumunun belirleyici bir faktör olduğu görülmektedir. Araştırmalara göre ekonomik sıkıntı içinde olmayan aileler (kırsalda olsalar dahi) çocuklarını erken yaşta evlendirme davranışını göstermemektedirler.

2. *Geleneksel Yapı ve Dini İnançların Yanlış Algısı:* Gelenek ve göreneklerin hâkim olduğu topluluklarda dinin yanlış algılanması erken evliliklerin fazla yapılmasına neden olmaktadır. Özellikle kız çocuklarının gözleri açılmadan başının bağlanması gerektiği şeklindeki algı aileleri kızlarını biran önce evlendirmeye yöneltmektedir. Kız çocuklarına karşı bu negatif ayrımcılık toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir sonucudur. Ayrıca küçük yaşta gelen gelinin kocaya ve evin diğer büyüklerine itaatinin daha kolay olması ve böylece aileye hemen uyum sağlayacağı yönündeki kanaat da etkili olmaktadır.

3. *Eğitimsizlik:* Düşük sosyo- kültürel yapıdaki ailelerin çocuklarında erken yaş evlilikleri daha sık yaşanmaktadır. Bunun nedeni genellikle eğitim seviyesi düşük ailelerin çocuklarının da genellikle eğitim seviyelerinin düşük olmasıdır. Eğitim konusunda da bir ayrımcılığa tabi tutulan kız çocukları, okuldan alınarak evlendirilmektedir. Erkek çocuklarının ise okulu tamamlamaları beklenmektedir. Bu durum erkek çocuklarının kız çocuklarına göre daha ileriki yaşlarda evlenmeleriyle sonuçlanmaktadır.

4. *Aile İçi Şiddet:* Büyüdüğü ortamda şiddete maruz kalan ya da tanık olan kız çocukları, evliliği bir kurtuluş olarak görmekte ve erken yaşta evlenme yoluna gidebilmektedir. Bu nedenle aile içi şiddet erken evlilik nedenlerinden biridir.

5. *Toplum Baskısı:* Erken evlenme yönündeki mevcut toplumsal baskı genellikle kız çocukları üzerinde daha yoğundur. “Evde kalırsın”, “Bahtın kapanır”, “Yaşın geçerse seni kimse almaz”, “Bir an önce evlen ve çocuk yap” vb. baskılar da erken evlenme talebini arttırmaktadır.

6. *Geleneksel Evlilik Tipleri:* Ataerkil topluluklarda geleneksel evlilik tipleri olan berdel, beşik kertmesi, kan bedeli evlenme, levirat, sororat ve kuma evlilikleri oldukça sık görülmektedir. Bu tip evliliklerde karar mekanizmaları gençlere evlilikleriyle ilgili karar verme veya tercihte bulunma hakkı tanımamaktadır. Bu nedenle çocukların itiraz etme şansı çok olmadığından geleneksel evliliklerde erken yaşta evlenme daha yaygın görülmektedir. Erken yaş evlilik yapan çocuklar daha fazla ‘kaderci’ ve ‘kabullenici’ tavırlar sergilemektedirler.

7. *Diğer Sebepler:* Taciz veya tecavüze uğrayan kız çocuklarının aileleri tarafından hemen evlendirme yoluna gidildiği görülmektedir. Ayrıca kaçma veya kaçırılma gibi durumlarda da erken evlilik vakaları yaygın olarak yaşanmaktadır. Bunun dışında zorunlu göç sonucu insanların yaşadığı ekonomik ve kültürel kaos da erken evliliklerde etkin bir faktör olarak değerlendirilebilir.

Tablo 18: Ergen Anneler ve bebeklerinde karşılaşılan tıbbi ve psiko-sosyal sorunlar

	Tıbbi Sorunlar	Psiko-sosyal sorunlar
Anneler	Vücut ağırlığı artışının yetersiz olması Şişmanlık, vücut ağırlığında aşırı artış Preeklampsi Anemi Cinsel yolla bulaşan enfeksiyonlar Baş- pelvis uyumsuzluğu Ağır hemorajiler Doğum sonrası sorunlar Sık gebelik Genel iyilik halinin bozulması Anne ölümleri	Öğretim kurumlarına devam edememe Sosyal aktivitelerde sınırlılık İş fırsatlarının kaybı Yoksulluk Boşanma ve ayrılma Sosyal yalnızlık Stres/ depresyon Madde kullanımı Sık gebelik
Bebekler	Düşük doğum ağırlığı Erken doğum Ani bebek ölümü sendromu Akut enfeksiyonlar Kazalar Bebek ölümleri	Gelişme geriliği İstismar Davranış bozuklukları ve madde kullanımı Okul başarısızlığı ve okulu bırakma İşsizlik ve yoksulluk İstenmeyen gebelik

Kaynak: Özcebe ve ark. , 2013: 88

Tablo- 18’de erken evlilik yapmak zorunda kalan ergen anneler ve bebeklerinde karşılaşılan tıbbi ve psikososyal sorunlar yer almaktadır. Görüleceği üzere erken evlilik gerçekleştiren kız çocuklarının fizyolojik ve psikolojik gelişimleri olumsuz yönde etkilenmektedir. Gelişim dönemlerini tamamlamadan evlenmek zorunda kalan kız çocuklarından yetişkin bir kadın gibi davranmaları ve sorumluluk almaları beklenmektedir. Çocuk olduğuna bakılmaksızın omuzuna yüklenen ağır sorumluluklarla beraber, yaşanacak olan erken hamilelik ve annelik, durumu oldukça zor bir hale getirmektedir. Tüm bunlar yaşanacak psikolojik sıkıntılara ek olarak depresyon, intihar veya bebeğe zarar verme şeklinde daha büyük sıkıntılara sebep olabilmektedir.

Erken ve aktif bir cinsel yaşam, doğum kontrol yöntemlerinin kullanılmamasıyla beraber çok sayıda hamileliğe neden olmaktadır. Evlilik yaşına gelmeden iki ya da daha fazla sayıda çocuk sahibi olan çocuk gelinler bulunmaktadır. Gebelik ve doğum her yaş grubunda riskli bir süreçtir. Çocukluk döneminde bu risk katlanmakta ve hem annenin hem de bebeğin ölümüne neden olabilmektedir.

Erken evlilikler, evlenen kişinin kocasının ve ailesinin yanına taşınarak, kayınvalidesinin yardımcısı rolünü üstlenmesi, eşlerin büyükler tarafından görücü

usulüyle seçilmesi, kadının ev dışında bir görevinin olmaması, anne ve evde yardımcı olması dışında bir kimliğinin olmamasıyla sonuçlanmaktadır. Erken evliliklerde çocuk yaştaki gelin, ailesi ve yakın çevresinden uzaklaştırılmakta, okuldan alınarak eğitimden mahrum kalmakta ve kendi yaşlılarıyla iletişim özgürlüğü engellenmektedir (Baran ve ark., 2013: 61).

Dünya üzerinde yılda 10 milyon; ayda 833,333; bir haftada 192, 307; bir günde 27, 397; dakikada 19 ve üç saniyede bir 18 yaşının altında kız çocuğu erken ve zorunlu evlilik yapmaktadır (Myers& Harvey, 2011: 4). Tablo 19’da ülkelerdeki erken evlilikler üzerine daha ayrıntılı bilgi verilmektedir.

Tablo 19: Ülkelere Göre Kadın Erken Evlilik (19 -) Oranları

Ülkeler	%	Yıl	Ülkeler	%	Yıl
Afganistan	17,3	2010	İsrail	2, 9	2012
Cezayir	2, 7	2008	İtalya	0, 3	2013
Avusturalya	0, 7	2011	Japonya	0, 6	2010
Bangladeş	45, 7	2011	Kenya	15, 3	2009
Belçika	2, 2	2011	Liberya	15, 7	2013
Burkina Faso	32, 4	2011	Malezya	6, 1	2010
Cameroon	26, 1	2011	Mali	44, 0	2012
Canada	2, 3	2011	Mozambik	41, 0	2011
Çin	0, 3	2011	Nepal	28, 9	2014
Küba	6, 2	2012	Hollanda	0, 2	2011
Mısır	14, 8	2014	Nijer	61, 9	2013
Dominik Cumhuriyeti	30, 3	2014	Nijerya	29, 5	2013
Ekvator	21, 9	2010	Norveç	0, 1	2014
Etiyopya	23, 1	2011	Pakistan	14, 1	2012
Finlandiya	0, 3	2013	Rusya	7, 9	2010
Fransa	0, 3	2012	S. Arabistan	4, 6	2007
Gabon	15, 0	2012	Senegal	25, 2	2014
Gambiya	25, 5	2013	Sudan	43, 0	2010
Almanya	0, 3	2013	Türkiye	6, 7	2013
Haiti	13, 2	2012	Birleşik Krallık	3, 0	2011
Hindistan	21, 5	2011	ABD	5, 8	2008
Endonezya	13, 3	2012	Yemen	17, 2	2013
Irak	21, 6	2011	İsrail	2, 4	2012
İran	21, 4	2011	Uganda	23, 4	2011

Kaynak: World Marriage Patterns, 2015

Tablo- 19’da ülkelere göre 19 yaş altı kız çocuklarının yaptığı erken evliliklere dair bilgi verilmiştir. Buna göre dünya genelinde çocuk gelinlere Afrika ve Güney

Asya ülkelerinde daha çok rastlanmaktadır. Erken evlilik açısından bu sonucun çıkmasında ülkeler arası az gelişmişliğin rolü büyüktür. Örneğin Mali % 44, 0; Mozambik % 41, Burkina Faso %32, 4; Uganda % 23, 4 ve Kenya % 15, 3 oranında erken evlilik yapan kız çocuğu bulunmaktadır. Güney Asya ülkelerinden Bangladeş %45, 7; Nepal % 28, 9; Hindistan %21, 5; Afganistan % 17,3 ve Pakistan % 14, 1 oranında kız çocuğunun erken evlilik yaptığı görülmektedir.

Plan UK'nın çeşitli ülkelerde erken evliliklere dair verdiği rakamlar daha ürkütücüdür. Rapora göre Nijer'de %75, Çad'da %72, Mali'de % 71, Bangladeş'te % 66, Gine'de % 63, Orta Afrika Cumhuriyetinde % 61, Mozambik'te % 52, Nepal'de % 51, Malavi'de % 50 oranında erken evlilik gerçekleşmektedir (Myers& Harvey, 2011: 5).

Geleneklerin yoğun olarak yaşandığı kır toplumlarında evlenmemiş ergin kıza rastlamak oldukça zordur. Malika Belgitti'nin Fas'ta yaptığı yaptığı araştırmaya göre kırsal alanda ergen kızların %50'si evlidir ve evli kadınların %37'si ise ergenliklerinin ilk iki yılında evlendirilmiştir.

Tablo 20: Türkiye'de Yıllara Göre Erken Evlenme Oranı

Yıllar	Kadın		Erkek	
	10- 14	15- 19	10- 14	15- 19
1970	1, 2	19, 8	0, 5	7, 6
1975	2,0	22, 0	2, 2	9, 3
1978	0, 4	22, 2	0, 1	5, 4
1980	1, 1	21, 0	1, 0	7, 9
1983	-	29, 9	-	-
1985	1, 0	15, 8	0, 9	5, 2
1988	-	14, 7	-	-
1990	0, 5	15, 2	0, 9	4, 3
1993	-	13, 5	-	-
1998	0, 5	14, 4	0	1, 5
2000	0, 4	12, 9	0, 3	2, 2
2004	0,1	12, 0	0, 1	1, 5
2008		9, 8	-	-
2013	0	6, 7	0	0, 5

Kaynak: World Marriage Patterns, 2015

Tablo- 20'de Türkiye'de 1970- 2013 yılları arasında gerçekleştirilen erken evlilik oranları yer almaktadır. Buna göre hem kadın hem erkek erken evliliğinde 15-

19 yaş aralığında bir yığılma görülmektedir. Türk Medeni Kanunun 124. maddesine göre resmi nikâhın kısılabilmesi için kadın ve erkeğin 17 yaşını doldurmuş olması gerekmektedir. Ayrıca evlilik yaşı hakim kararıyla 16 yaşına kadar da düşmektedir. İstatistiki veriler, resmi nikâh kıyan kadın ve erkeklere ait bilgilerdir. Dini nikâhla yapılmış olan erken evliliklerin kaydı maalesef tutulamadığından Türkiye’deki erken evliliklerin oranı tam olarak bilinmemektedir. Elimizdeki veriler 16 yaş üzeri resmi nikâhlı kadın ve erkeklerin oranıdır. Bu nedenle 15- 19 yaş aralığındaki oran, 10- 14 yaş aralığındaki orandan yüksektir.

Türkiye’de erken evlilikleri erkeklerden ziyade kadınlar gerçekleştirmektedir. Örneğin 1970 yılında erken evlilik yapan kadınların oranı % 21, 0 iken erkeklerin oranı % 8,1’dir. 1985’te kadınların oranı % 16, 8; erkeklerin ise % 6, 1 olmuştur. 2013 yılında kadınların oranı % 6,7 ve erkeklerin oranı ise % 0, 5’tir. Bu durum özellikle kadınların toplum içindeki eşitsiz konumu pekiştirmekte ve dezavantajlı bir konumda olmalarına neden olmaktadır. Bu nedenle de kadının erkeğe bağımlılığı, erkeğin de kadın üzerindeki baskısı artmaktadır.

Tablo- 20’deki veriler incelendiğinde yıllar içerisinde hem kadının hem de erkeğin erken evliliklerinde belirgin bir azalma olduğu görülmektedir. Ayrıca kadınlar erkeklere nazaran daha fazla erken evlilik yapmaktadırlar. Erkeklerin erken evlilik sayısının az olması, kadınların erken evliliklerini yaşlılarıyla değil kendilerinden büyük erkeklerle yaptıklarını göstermektedir. 2013 yılı verilerine göre 10- 14 yaş aralığında kadınların hiç evlilik yapmadığı fakat 15- 19 yaş aralığında % 6, 7 oranında erken evlilik gerçekleştirdikleri görülmektedir.

Tablo 21: Bölgelere Göre İlk Evlenme Yaşı (%)

	-18	18- 24	25- 29	30- 34	35 +
İstanbul	12,8	60,4	22,0	3,9	1,0
Batı Marmara	15,6	60,7	18,1	4,3	1,2
Ege	18,4	58,4	19,0	3,0	1,2
Doğu Marmara	18,2	61,1	17,4	2,5	0,8
Batı Anadolu	19,4	61,1	15,6	2,8	1,1
Akdeniz	18,6	54,4	20,1	5,0	1,9
Orta Anadolu	26,1	58,1	13,6	1,3	0,9
Batı Karadeniz	24,8	57,8	14,0	2,1	1,3
Doğu Karadeniz	22,2	58,2	15,0	3,1	1,5
Kuzeydoğu Anadolu	26,7	53,3	16,6	2,0	1,3

Ortadoğu Anadolu	28,9	53,9	14,1	2,4	0,6
Güneydoğu Anadolu	26,3	58,6	12,4	2,0	0,7

Kaynak: TÜİK 2006- Aile Yapısı Araştırması Veri Tabanı

TÜİK'in 2006 Aile Yapısı Araştırması'na göre 18 yaş altı evliliklerin en yoğun görüldüğü bölgeler Ortadoğu Anadolu % 28,9; Kuzeydoğu Anadolu % 26, 7 ve Güneydoğu Anadolu % 26, 3'tür. Bu durumun bölgeler arası gelişmişlik düzeyiyle paralellik gösterdiği görülmektedir. Ayrıca gelişmiş bölgelerin gelişmemiş bölgelerden göç alması sonucu bu bölgelerdeki erken evlilik oranlarının etkilendiği düşünülmektedir. Çünkü erken evlilik nedenlerine baktığımız zaman sosyo-ekonomik düzey, eğitim düzeyinin erken evliliğe bakışı etkilediği bilinmektedir. Bu nedenle gelişmiş bölgelerde erken evlilik oranlarının yüksekliğinin bu bölgelere yapılan göçle ilgisi vardır.

TÜİK'in 2015 verilerine göre 2015'te toplam 602 bin 982 resmi evlilikten 31 bin 337'sinde 16-17 yaşındaki kız çocukları evlendirilmiştir. Bu sayı, toplam evliliklerin yüzde 5.2'sine denk gelmektedir. İllerin içindeki evlilik oranlarında çocuk yaşta evliliğin en yüksek olduğu şehir yüzde 15.3 oranıyla Kilis'tir. Siirt ise toplam evlenme oranı içerisinde %11, 5 ile 11. sırada yer almaktadır.

Türkiye'de erken evlilik üzerine yapılmış çalışmaların sonuçları da oldukça çarpıcıdır. Türkiye'deki erken evlilik oranının % 30 ile % 35 arasında olduğuna dair bulgular mevcuttur (Özcebe ve ark. , 2013: 88). Ayrıca TBMM'nin erken evlilikler üzerine hazırlamış olduğu Komisyon Raporu'na (2012: 9) göre her dört evlikten biri bazı bölgelerde her üç evlilikten biri erken evliliğidir. TÜİK'in 2016 yılı evlenme istatistiklerine göre; 16-17 yaş grubunda olan kız çocuklarındaki resmi evlenmelerin toplam resmi evlenmeler içindeki oranı 2015 yılında %5,2 iken 2016 yılında bu oran %4,6'ya düşmüştür. Kız çocuk evlenmelerinin toplam evlenmeler içindeki oranının en yüksek olduğu il, %15,7 ile Ağrı'dır. Bu ili, %14,9 ile Muş ve %14,3 ile Kilis izlemiştir. Kız çocuk evlenmelerinin toplam evlenmeler içindeki oranının en düşük olduğu iller ise sırasıyla; %1,1 ile Tunceli, %1,3 ile Trabzon ve %1,5 ile Karabük olmuştur. 2016 yılında evlenen kız çocuğu sayısı 27 637'dir.

Acemoğlu ve arkadaşlarının (2005:117) Diyarbakır'da gerçekleştirdiği çalışmaya göre, araştırma kapsamında incelenen örnekte erken yaş evliliği sıklığı % 42, 5'tir. Kadınların yaş gruplarına göre dağılımında erken yaş evliliklerinin ileri

yaşlarda daha sık olduğu belirtilmiştir. Okuryazar olmayanlarda erken yaş evlilikleri lise ve üzeri mezunlara göre 10, 85 kat daha fazla olduğu saptanmıştır. Erken yaş evliliklerinde akraba evliliğine bakıldığında; akraba evliliğinde erken yaş evliliği riskinin 1,39 kat arttığı bilgisi verilmiştir. Diyarbakır'ın Bismil ilçesinde 950'si erkek, bin 398'i kadın olmak üzere 2 bin 348 kişi üzerine yapılan 'Erken Yaşta Evlenenler Araştırması (2011)'nda kadınların %71'inin 18 yaş ve altında evlendiği ve kız çocuklarının kalabalık ailelerini ekonomik yükten kurtarmak için erken yaşta evlendiği ortaya çıkmıştır (Diyarbakır Çocuk Evlilikler Paneli Raporu, 2011).

Duben'e (2002: 123- 4) göre Türkiye'nin kırsal kesimlerinde kadınlar 14- 18 yaşları arasında evlenmektedir. Bu durum kadının cinselliğinin ailenin namusuyla yakından ilgili olduğu bir toplumda, kız çocukların erken evlenmesi, bir güvenlik stratejisi olarak değerlendirilebilir.

Uçan Süpürge'nin Kırıkkale ve Yozgat illerinde 2006 yılında gerçekleştirmiş olduğu çalışmaya göre erken evlilik oranı Kırıkkale'de %68,20 Yozgat'ta %39,70'dir. Yozgat'ta kadınların %63'ünün görücü usulüyle, %6'sının aile baskısıyla, %30'unun kendi isteğiyle evlendiği; görüşülen kadınların %9'unun ilk çocuğunu dünyaya getirdiğinde 18 yaşından küçük olduğu ve %30'unun aile içinde şiddete maruz kaldığı belirtilmektedir. Aynı çalışmada Kırıkkale'de de benzer sonuçlar elde edilmiştir (TBMM Erken Evlilik Komisyon Raporu, 2012: 48).

Atalay'ın Şanlıurfa'nın Harrani mahallesinde yaptığı bir araştırmaya göre mahalledeki herhangi 1000 kızın %81'inin okuma yazma bilmediği, kızların %23'ünün 15 yaşında, %8,1'inin 14 yaşında, %4,8'inin 13 yaşında evlendiği, ortalama beş çocuk doğurdukları ve ilk çocuğunu doğurma yaşının da ortalama olarak 16 olduğu, kızların %44'ünün aile zoruyla, %20'sinin severek ve %15'e yakınının berdeliyle evlendiği, diğerlerinin evlenme sebeplerinin ise töreler ve başlık parası olduğu, erken yaşta evlenenlerin %44'ünün eşiyle akraba olduğu, ilk bebeğin sağlıklı doğma oranının %82 olduğu, kızların %55'inin ilk gebeliğinde doktora gitmediği, %69'unun erken yaşta evlenmenin doğru olmadığını düşündüğü, %44,6'sının erken evliliği önlemenin yolunun eğitim olduğunu belirttiği ifade etmektedir (TBMM Erken Evlilik Komisyon Raporu, 2012: 46).

2009 yılında ilköğretim aşamasında evlilik ve nişanlanma nedeniyle okula devamsızlık eden (20 gün ve üstü) toplam 693 öğrenci bulunmaktadır. 675 kız ve 18

erkek öğrenci erken evlilik nedeniyle eğitimlerini aksatmak zorunda kalmışlardır (TBMM Erken Evlilik Komisyon Raporu, 2012: 25).

Çakır'ın Ankara'nın Pursaklar ilçesinde erken evlilik yapan 20 kadınla gerçekleştirmiş olduğu çalışmada evlenme yaşları 12 ile 17 arasında değişmektedir. Çalışmada görüşülen yirmi kadının gözünden erken evlilik sorunu irdelenmiştir (2013: 133).

Yalçın- Heckmann'ın (2002: 294) Hakkâri ilinde yaptığı çalışmaya göre köyde yaşayan kızlar ilk evliliklerini yaklaşık 13- 22 yaş civarında yaparken kasabada yaşayan kızların 16- 23 yaşları arasında yapmaktadırlar. Hanede kız çocuğu sayısı az ve evlenecek erkek çocuk yok veya yaşı küçükse yani kadın emeği sınırlı sayıda ise kız çocuklarının evlilikleri olabildiğine ertelenmektedir. Ailede kız çocuğunun yerine bir gelin gelmediği müddetçe kızların evlenmesi güçleşmektedir.

Doğan'ın (1987: 30) Güneydoğu aşiretleri üzerine yaptığı çalışmaya göre evlenme yaşı kız çocuklarında 13-14, erkek çocuklarında ise 15- 16'dır. Özellikle 18 yaşına kadar evlenemeyen kızların evde kaldığı ve kusurlu sayıldığını ifade etmektedir.

Tuztaş, Aksoy ve İncir'in Yörükler üzerine yaptığı çalışmalara göre günümüzde evlilik yaşlarının 15 ve üzeri olduğu beyan edilmiştir. Özellikle Tuztaş'ın çalışmasında önceden kızlar için evlenme yaşının 12 olduğu Yörüklerde günümüzde bu yaşı yukarıya çıktığı belirtilmektedir. Koçer aşiretleri için aynı şeyi söylemek günümüz için zordur. Koçer aşiretlerinde evlilik için ortalama olarak bir yaş şu an için veremiyor olsak da, en azından kızların adet gördükten sonra evlendirildiklerini söyleyebiliriz.

Tuztaş'ın (2005: 201) Isparta Yörüklerinde yaptığı çalışmaya göre eskiden evlenme yaşı kızlarda 12, erkeklerde 16'dır. Araştırmacı günümüzde 26 yaşında bekar kızların olduğunu belirtmektedir. Buna göre Isparta Yörüklerinde evlilik yaşının oldukça yükseldiğini söyleyebiliriz. Tuztaş (2005: 202) evliliklerdeki gecikmeyi şu şekilde açıklamıştır:

... ekonomik sıkıntılar, iş bulmakta yaşanan güçlükler, okuma oranındaki artış, askere giden erkeğin evlilik için daha kabul görür olması gösterilebilir. Medeni kanundaki uygulamalar sebebiyle resmi nikâh için gereken 18 yaşı doldurulmadan yapılan evliliklerle de artık çok fazla karşılaşmamaktadır. Ayrıca çalışma yaptığımız bazı köylerde gençlerin köy dışından bir kısmeti tercih ettiklerini gözlemledik. Kendi köylerindeki kızları, erkekleri

beğenmediklerini söyleyenlerle karşılaştık. Bu durum belki de yakın büyümeleri ile alakalı olabilir. Yörük köylerinde köylülerin çoğu birbirleri ile akraba oldukları için büyükler bir arada olmaya alışmışlar. Kızlarının, torunların yaban ele gitmesini yani dışardan biri ile evlenmesini istemiyorlar çünkü o zaman köyünden, ailesinden ve töresinden kopacağına inanıyorlar. Ama gençler dışardan gelen kısmetlere daha sıcak bakıyor. Bunda köyden kurtulma isteği olabileceği gibi, farklı çevrelere girme, hayatını değiştirme arzusu da olabilir.”

Sarıkeçili Yörüklerinde erkeklerin evlilik yaşı genellikle 20-25'tir. Kızların evlilik yaşı ise 15-20 yaş arasındır. Günümüzde ise evlenme yaşı biraz daha yukarılara çıkmıştır. Bunun sebebi, bilinçlenmeden ziyade gençlerin evlenecek eş bulma sıkıntısı yaşamalarındandır. Nispeten okul okuma oranlarının artmasının da bunda etkisi büyüktür (Aksoy, 2012: 162). İncir'in araştırmasına göre (2011) Mersin Yörüklerinde kızların evlenme yaşı 15'tir.

Tablo 22: Koçer Kadınlarının Evlenme Yaşı

Yaş	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	22	Ergen değil	Toplam
Sayı	2	1	4	8	3	12	4	2	1	3	1	10	51

Tablo- 22'de Koçer kadınlarının evlenme yaşı yer almaktadır. Görüldüğü üzere 46 kişi 18 yaş altında evlenmiştir. 'Kaç yaşında evlendiniz?' sorusuna görüşülenlerden bazıları evlendiği yaşı bilmediğinden bazıları da hatırlamadığından 'bilmiyorum' cevabını vermişlerdir. Görüşülenlerin erken evlilik yapıp yapmadıklarını öğrenmek amacıyla 'Evlendiğinizde adet oluyor muydunuz?' sorusu yöneltilmiştir. Evlendiği yaşı bilmeyen görüşülenlerin hepsi bu soruya olmadıkları yönünde olumsuz cevaplar vermişlerdir. Bu nedenle yaş skalasında 'Ergen değil' seçeneği dahil edilmiştir.

Görüşülenlerden 46 kişi 18 yaş altında yani erken evlilik yapmıştır. 18 yaş ve üstünde 5 kişi (K37, K45, K57, K59 ve K62) evlenmiştir. K37, İstanbul'a yerleşen Mamedyan aşiretinden bir aileye mensuptur. Beşik kertmesi olan amcasının oğluyla üç yıl nişanlı kaldıktan sonra 19 yaşında evlenmiştir. Amcası 16 yaşındayken gelin getirmek istemiş ama babası kızını vermek istememiş ve damadının da İstanbul'a gelip onlarla beraber kalmasını istemiştir. K37'nin babası kendi abisini ikna edemeyince kızını beşik kertmesine vermek zorunda kalmıştır.

Siirt'te doğan fakat İstanbul'da büyüyen Garisi aşiretine mensup K57, teyzesinin oğluyla evlenmiştir. Anne babası ayrı yaşayan görüşülen, akrabası olduğu için teyzesinin oğluyla evlendiğini ifade etmiştir.

K59, kışın Siirt'in Çal mahallesinde kalan ve yazın da yaylaya giden Dudıran aşiretine mensuptur. Evlenmeden önce yerleşik Koçerlerden olan K59, evlendikten sonra göçebeliğe başlamıştır. 19 yaşında amcasının oğluyla evlenen görüşülen eşinin kendisine âşık olduğunu ve kendisinin de amcasının oğlu olduğu için evlendiğini beyan etmiştir.

K62, Bitlisli bir aileye mensup olup eşiyle severek evlenmiştir. Görüşülen, 22 yaşında evlendiğini beyan etmiştir.

Dört görüşülenin reşit olduktan sonra evlenmelerinin altında yatan sebeplerde esas faktör, göçebeliği devam ettiren ailelerden olmamalarıdır. K62 Bitlis'lidir ve Koçer değildir. K37 ve K57 İstanbullu yerleşik Koçerlerdendir. K59 Siirt'teki yerleşik Koçerlerdendir. Bu sonuç göçebeliği devam ettiren Koçerlerde çocuk gelin olgusunun yerleşik olduğunu gösterir. Göçebeliği devam ettiren Koçerlerde kız çocuklarının erken evlendirilmesine pozitif bakılmaktadır. Öte yandan 18 yaş üstü genç kızların varlığı ise erkek çocuğu az veya erkek çocukları küçük olan ailelerde görülmektedir. Emek boşluğunu kızlarıyla doldurmaktadırlar.

İlk iki görüşülen, İstanbul'a yerleşen Koçer ailelerine mensuptur. Akrabalarıyla evlenerek göçebe hayata başlayan her iki görüşülen da erken evlilik yapmamıştır. Bu durumu yerleşiklik ve İstanbul gibi bir şehirde olmanın bir avantajı olarak düşünebiliriz. Her ne kadar geleneksel bir evlilik yapsalar da en azından erken evlilik yapmaktan kurtulmuşlardır. K59'un ailesi yerleşmese de kışı Siirt merkezde geçiriyor olması, dikkate alınması gereken bir durumdur. Her üç görüşülenin ve ailelerinin bir şehir tecrübesi vardır. K62, 20li yaşlarında evlenen tek görüşülendir fakat kendisi zaten Koçer değil, Bitlislidir. Şehir tecrübesi, ailelerin kızlarını erken yaşta vermelerini engelleyen sebeplerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak şehir tecrübesi ve yerleşikliğin Koçerlerde, evlenme yaşını etkilediği düşünülmektedir. Bu iki faktörün içe kapalı özellik gösteren aşiretlerin şehirlerde sosyal etkileşime girdiklerinin ve bunun da evlenme yaşına etki ettiğini göstermektedir. Diğer yandan evliliklerde 'akraba ile evlenmenin' hala baskın bir kriter olduğunun da bir kanıtıdır. Ayrıca göçebe yaşamın ataerkil kültürü daha radikal bir şekilde yaşamasına neden olduğuna dair varsayımımızı da doğrulamaktadır.

Örnek 27: “Kürt geleneğinde böyledir, erken yaşta evlendirilir.”

Evlendiğinizde kaç yaşındaydınız?

K23: Ben 25 yaşımdaydım evlendim.

Kızı: Hayır hayır 25 yaşında değildin. Hiçbiri de daha adet olmadan evlendiler.

K23: Evet daha adet olmamıştık.

Kızı: En fazla 13 yaşında evlenmiştir. Mümkün değil 25 yaşında evlendiği. Çünkü hiçbir Koçer kadını 25 yaşında evlenmez. Kürt geleneğinde böyledir, erken yaşta evlendirilir.

(K23, 60, Evli, Dudiran)

Örnek 27’de görüleceği üzere erken evlilik yapmak Koçerler için bir gelenektir. 20li yaşları görmeden evlenen Koçer kadınlarının evlilik geleneği, bir Kürt geleneği olarak beyan edilmiştir. K23’ün kızının evlenmek için üst sınır olarak gördüğü yaş, 13’tür. 25 yaşında evlenmenin imkansızlığına vurgunun çok kuvvetli olduğu bu örnek, Koçer aşiretlerinde kadınların karşı karşıya olduğu erken evlenme geleneğinin kolay kolay değişmeyeceğine işaret etmektedir.

“Valla ben çok küçüktüm evlendim. Dayımın oğluyla evlendim, çocuk yaşıydım. O da daha cocuktı bizi evlendirdiler. 10 vardım herhalde.” (K17, 60, Evli, Dudiran)

“Çok küçüktüm. Ben de kocamda çocuk yaşıydık.” (K19, 60, Evli, Dudiran)

“Çok küçüktüm, hatırlamıyorum.” (K24, 67, Evli, Hz. Fakirullah)

“10 11 yaşlarındaydım” (K30, 50, Evli, Soran)

“Ben küçüktüm, sağ ve sol elimi birbirinden ayırt edemiyordum evlendim.”

(K39, 40, Evli, Keşköyan)

“Hama hama 13 yaşımdaydım. Valla ben daha adet bile olmuyordum, evlendim.”

(K40, 35, Evli, Slokhan)

“12 yaşında vardım yoktum, evlendim. Hama daha benden kan bile gelmiyordu.”

(K48, 45, Kocası ölmüş, Mamedyan)

“6 senedir gelmişim. 14 yaşımdaydım.” (K60, 20, Evli, Mamedyan)

“13 yaşında geldim. Kocam da 20 vardı.” (K63, 35, Evli, Hz. Fakirullah)

Erken evlilik yapan Koçer kadınlarının ifadelerine bakıldığında, küçüklüklerini/ çocukluklarını yani evlilik yaşında olmadıklarını anlatmak için kullandıkları kelimeler oldukça anlamlıdır. Sağımı solumu ayırt etmeden, benden kan gelmeden ifadeleri evliliğe aslında ne kadar uzak oldukları bir yaşta evlendiklerini göstermektedir. Erken yaşta evlendirilen Koçer kadınları aşağı yukarı benzer ifadeleri kullanmışlardır. Fakat görüşülenlerden K24’ün ‘Çok küçüktüm, hatırlamıyorum’ ifadesi ilgi çekicidir. Evlendiğini hatırlayamayacak kadar küçük olabileceği gibi, çocuk yaşta evlendirilmesini ve o günlerini hatırlamak istememiş olması da muhtemeldir.

“Evlendiğinde adet oluyor muydun? Olmuyorsan evliliğin ilk yılları nasıl geçti?” sorusunu yönelttiğimiz Koçer kadınlarının verdikleri cevaplardan aslında

evliliklerinin ilk yıllarının ciddi sıkıntılar içinde geçtiği görülmektedir. Çünkü görüşülenlerden 27'si adet olmadan evlendirildiklerini ifade etmişlerdir. Erken evliliklerin çocuğun cinsel istismarı olarak değerlendirildiği hatırlanacak olursa, adet olmadan evlendirilen bu kız çocuklarının belli bir yaşa kadar yaşadığı her cinsel ilişkinin⁴² aslında nasıl işkenceye dönüştüğünü göstermektedir.

"Yok olmuyordum. Ben evlendikten 6 yıl sonra regl olmuşum. Ağlamakla geçti."

(K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

"Yok. Ben daha çocuktum, valla o da çocuktu. Hiç bilmiyorum zaman nasıl geçmiş."

(K17, 60, Evli, Dudiran)

"Evlendikten sonra adet oldum. Kolay değildi ilk zamanlar." (K19, 60, Evli, Dudiran)

"Yok, olmuyordum. Valla iyi kötü geçti gitti." (K15, 60, Evli, Mamedyan)

"Yok daha adet olmamıştım. Valla zordu, zor geçti." (K23, 60, Evli, Dudiran)

"Vallahi zoruma gidiyordu, vallahi güzel değildi, vallahi gönlümce değildi. Kumaydım, yabancıların arasındaydım. Allah öyle yapmış." (K28, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

"Hama hama 13 yaşındaydım. Valla ben daha adet bile olmuyordum, evlendim. Ben evlendim iki yıl geçti sonra oldum adet. Benim kocam ilk gece bile geldi yanıma beklemedi. İşkenceden beterdi çok canım yandı. Tabi ben istemiyordum onunla yatmak. Başka odaya gidiyordum gelip saçımından tutup götürüyordu. Çok rezillik çektik." (K40, 35, Evli, Slokhan)

"Yok, valla olmuyordum. Ben küçüktüm, çocuktum. Üç yıl sonra oldum. Ama benim kocam beni beklemedi. İlk günden yanıma geldi. Valla eziyetti. Ama ne yapayım. Ben ona bir şey diyemiyordum. Ben çocuktum valla bana günahı." (K61, 50, Evli, Mamedyan)

Çocuk gelin olan görüşülenlerin beyanlarından, çocuk yaşta yaşadıkları cinsel deneyimin nasıl olduğu görülmektedir. Görüşülenler için oldukça sıkıntılı geçen bu dönemde, cinsel ilişkiye girmemek için yapabilecekleri bir şey olmadığını ifade etmişlerdir. Bu dönemi ağlayarak geçiren görüşülenler evlilik yaşında olmadıklarının farkındadırlar ve bu durumu 'ben çocuktum, bana günahı' şeklinde ifade ederek, kendilerine yönelik acıma duygusunu beyan etmişlerdir.

Örnek 28: *"Bana şeker veriyordu."*

"Evlendiğinde adet oluyor muydun? Olmuyorsan evliliğin ilk yılları nasıl geçti?"

Bana karışma, hiç onu sorma. Ben zahmet çekiyordum. Hoş değildi. Ben çocuktum, daha adete düşmemiştim. Üç dört yıl sonra düştüm. Çok zahmet çektim. Valla hoş değildi. Ben zahmet gördüm. Hoş değildi. Üç dört yıl ben zahmet çektim.

Gerdekle ilgili sana bilgi verdiler mi?

Hiç kimse bir şey demedi vallahi. Hiç kimse. Hemen beni gelin ettiler, düğünümü yaptılar ama kimse bana anlatmadı. Ne nedir diye. Vallahi billahi ben bilmiyordum ne nedir. Benim aklım ermiyordu, anlamıyordum. Ben bilmiyordum erkeği, kadını. Kocam bana yaklaşıyordu, ben anlamıyordum, bilmiyordum. Sadece korkuyordum. Ben kaçıyordum. Çadır iki gözdü. Ben birinden

⁴² Koçer kadınlarının cinsellikle ilgili sorularımıza cevap vermemeleri hatta bizi azarlamaları, cinsel pratikleri hakkında bilgi almamızı zorlaştırmıştır.

diğerine kaçıyordum o da beni kovalıyordu. O benim odama gelince ben hemen diğerine kaçıyordum. Oraya gelince diğerine kaçıyordum. Beni yakalayana kadar. Ben korkuyordum. Büyüktü, sakalı vardı, iriydi. Onu görünce korkuyordum. Ben iki üç sene sonra alıştım ama yine de korkuyordum.

Kocan kaç yaşındaydı?

O benden büyüktü, askerlik yapmış gelmişti. Çok büyüktü belki 10- 15 yaş vardı aramızda.

Sana nasıl davranıyordu?

Valla diyordu 'Benden kaçma, ben de insanım. Benden korkma'. Bana şeker veriyordu, sarılıyordu. Traş oluyordu, bana güzel sözler söylüyordu. Beni kucağında gezdiriyordu. Yani beni seviyordu. Benim kocam güzeldi, benden on kat daha güzeldi vallahi. Ama yine de çok korkuyordum. Ben korkuyordum. Valla on yıla kadar o korku içimdeydi. Onu görünce böyle titriyordum. Diyordu 'Bana su ver' ben suyu böyle götürüyordum (ellerini titretiyor). Ellerim titriyordu. Benim çocuklarım oldu korkum biraz geçti.

(K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

Erken yaş evliliklerinin her biri ayrı birer trajedi olarak değerlendirilebilir. Çocukluğun ve masumiyetin istismar edildiğinin maalesef en iyi örneğini K25'in yaşadıkları oluşturmaktadır. K25'in kocası karşısındakinin bir kadın değil de bir çocuk olduğunu bildiği için onu şekerle tatlı sözlerle ikna etmeye çalışmaktadır. Gelini çocuk olan bu evliliklerde köşe kapmaca oyununun oynanmasını çok görmemek gerekir. Netice de bu evcilik oyunu, oyuna gerçek çocukların katılmasıyla sonlanmıştır, diyebiliriz. Çünkü K25, çocukları olunca korkusunun geçtiğini ifade etmektedir. Görüşülenler ancak çocukları olunca kendini güvende hissetmiş olmalı ki, çocuklarıyla bu korkuyu yenebilmiştir.

Evlilik ve cinsellik şöyle dursun; kadını ve erkeği bile bilmeyen kız çocuklarının evlendirilmiş olması ve hatta bu evliliklerin oldukça yaygın olmasının nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

- Erken yaş evliliklerinin bir sorun olarak değerlendirilmeyişi
- Erken yaş evliliklerine ilişkin pozitif algının bu evliliklere meşruluk kazandırması
- Aileye yeni bir üye (gelin) katarak iş gücünü daha aktif hale getirmek. Burada iki amaç söz konusudur: İlkinde yeni üye yeni işgücü demektir. İkinci olarak ise yeni gelin hala büyük işleri yapacak kadar büyük ve yetkin değildir. Fakat yaşı büyük ve yetkin olan diğer kadınların çocuklarına bakarak onların daha aktif çalışmasını sağlayacaktır. Aileye katılan gelinin esas itibarıyla kendi çocuğu olana ve işleri yapacak yetkinliğe ulaşana kadar ufak tefek işlerin dışında asıl işlerinden biri de kaynanasının ve ehtilerinin çocuklarına bakmaktır.
- Kadının üretkenliğinin başlamasıyla beraber hemen çocukların olmasını sağlayarak iş gücü potansiyelini artırmak. Daha ergen olmadan evlenen kadınlar ergenliğe girmeleriyle beraber doğurganlıkları başlamıştır. Bu

vakitten itibaren doğum kontrolü de olmadığı için sürekli bir gebelik durumu yaşanmakta ve haliyle aile kalabalıklaşmaktadır. Bu durum kadının menopoza girmesine kadar devam etmektedir.

- Ergenliğe giren erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak. Göçebe olan topluluklarda bireyler çocukluktan itibaren cinsel davranışlara tanık olarak büyümektedirler. Bu duruma aileleriyle beraber aynı ortamda uyumaları ve mahremiyetin sağlanamamış olması sebep olduğu gibi, hayvanların gözlemlenmiş olması da sebep olmaktadır. Koçer aşiretleri gibi geleneksel topluluklarda evlilik öncesinde kızların ve erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını giderme gibi durumları söz konusu değildir. Dinen yasak olan ve zina olarak değerlendirilen bu durum ayrıca namuslarına çok düşkün olan bu topluluklarda bekâretin korunması gerektiği inancı da hâkimdir. Büyük sorunlara yol açacağı için evlilik öncesi cinsel ilişki olaylarının yaşanması düşük bir ihtimaldir. Bu sebeple erken yaşlarda hem erkek hem kızların evlendirildiği görülür.
- Kız çocuğunun ekonomik bir yük olarak görülüp evlendirildiği şeklindeki algı Koçerlerde geçerli değildir. İş gücünün çok önemli olduğu bu toplulukta kız çocukları da evlenene kadar bir iş gücü kaynağıdır. Bu nedenle ekonomik bir yük olarak görülmez. Fakat kız çocuğunun ekonomik bir kazanç olduğu bilinmektedir. Başlık alınması bunun bir kanıtıdır. Fakat akraba evliliğinin neredeyse bir kural olarak kabul edildiğini gördüğümüz Koçer aşiretlerinde akrabadan başlık alımına gidilmemektedir. Akrabadan para alamayan Koçerler berdel evlilikler yaparak kızından alamadığı başlığı, gelinine de ödemeyerek yine bir şekilde kadınlar üzerinden karlı çıkmanın yolunu bulmuşlardır.
- ‘Ağaç yaşken eğilir’ atasözüne uyarak, daha çocuk yaşta kızlar getirilir ki o evin huyunu alsın. Belki de en önemlisi itaatkâr olsun. Ailesinin görece şefkatli kucağından kopartılan bu kızlar, gittikleri yerde korku, yalnızlık, gariplik, çekingenlik, özgüven düşüklüğü vs. sorunlarıyla baş başadırlar. Bu kadar sorun o küçük omuzlara ağır geleceğinden başları öne düşecek ve kendilerinden daha itaatkârı bulunmayacaktır.

USAK’ın (2011: 1) erken ve zorla yaptırılan evlilikler üzerine hazırladığı rapora göre erken yaş evlilikleri, özellikle kadınların toplumdaki eşitsiz konumunu pekiştirmekte, kadınların yaşamsal imkânlarının ve hayat tecrübelerinin azalmasına sebep olmaktadır. Buna rağmen özellikle geleneksel ve ataerkil kültürel özelliklere sahip olan toplumlarda erken evlilikler bir sorun olarak değerlendirilmemektedir. Çünkü toplumsal mutabakat çerçevesinde meşruluk kazanan evlilik, bu yapıdaki toplumlarda normalleştirilerek meşrulaştırılmaktadır. Meşrulaştırılmış olması da yaygınlığının bir diğer sebebi olarak değerlendirilmelidir.

Çocuk yaşta evlenen Koçer kadınlarının sosyal konumunun ne olduğuna dair bir şey söylemek zordur. Evlilik hem erkek hem kadın için bir statü kaynağıdır. Bu

nedenle her evlenen kadın ve erkek gibi erken evlilik yapan çocukların da, evlilikle konumlarının değiştiği doğrudur. Fakat erken evlilik yapan çocukların konumunun ne şekilde ve ne yönde değiştiği bir soru işaretidir. Çünkü karı koca olmanın dışında edinilen yeni roller (gelin, anne, yenge gibi) bir çocuk için oldukça ağırdır. Kanaatimizce evliliğin ilk yıllarında büyümesi beklenen bu kadınlara herhangi bir statü atfedilmemektedir. Bu nedenle de Koçer kadınları için ilk etapta, evlilikle belli bir konuma kavuştuklarını söylemek zordur. Üstlenmesi gereken sorumlulukları yerine getirmeyi öğrenene kadar yani büyüyene kadar ara bir konumda oldukları kanaatindeyiz. Esasen Koçer kadınlarından beklenen o statünün sorumluluklarını yerine getirmeleridir. Yoksa sorumluluklarla beraber rollere ait hakların elde edilmediği ya da daha sonra edinildiği görülmektedir. Örneğin çocuğu olana kadar aile içindeki yeri net olmayan kadının, çocuğu olduğu zaman da evladı üzerindeki yetkisinin çok sınırlı olduğu hatta olmadığı görülmektedir. Evlendirilmesi de dahil olmak üzere çocukları konusunda pek çok haktan mahrumdur. Çünkü çocuklarıyla beraber kocasına aittir. Fakat çocukların bakımı tamamıyla kadına aittir. Kısacası evlilikle edinilen konumun sorumlulukları tastamam kadına yüklenirken aynı konumla edinilen hakların kadına verilmediğini söyleyebiliriz. Bu durumun erken evliliklerle ilgisi yüksektir. Öncelikle çocuk gelinler eril zihniyet için, bir kız çocuğudur. Otorite olan erkeğin bir çocuğu hele hele bir kız çocuğunu muhatap alacak kadar ciddiye almasını beklemek olanaksız bir durumdur. Kadın büyüse de kocası için her zaman o çocuk konumundadır. Bilgi- beceri düzeyi düşük olması, kendini ifade etmede (yabancı ortamlar, yabancı insanlar ve zorunlu cinsel deneyim kaynaklı) ve savunmada sıkıntılar yaşamasına neden olmuştur. Bu durum tüm hayatına yansıyacak sorunların yaşanmasına neden olmaktadır. Kadını hep çocuk konumuna hapseden erkek tüm hayatı boyunca onu muhatap kabul etmeyecek fakat sorumluluklarını yerine getirmesi için baskısını devam ettirecektir. Genel olarak Koçer kadınlarının konumlarına dair yaşadıkları sıkıntıların kaynağı kanaatimizce erken evlilikleridir.

3.2.4. Ailede Kadının Sosyal Konumu

“Göçebe çobanlar, bütün tahakküm ilişkilerinin ve özellikle

erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün babasıdır” (Mies, 2008: 134).

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında Koçer kadınlarının kadınlık yazgılarındaki çocukluk, genç kızlık, kadınlık (evlilikle birlikte), annelik süreçlerini ele aldık. Elbette ki kadının sosyal konumunu ortaya koymada yukarda saydıklarımızın dışında başka rolleri de vardır. Özellikle kadının aile içi rolleri burada ön plandadır. Bu bölümde ilk olarak bir eş olarak kadın, gelin olarak kadın ve son olarak da kaynana olarak kadın rolü ele alınarak Koçer kadının sosyal konumu açıklanmaya çalışılacaktır.

3.2.4.1. Eş Olarak Kadın “Jina “Zewicî”

Kadın ve erkek, evlenerek bir aile oluştururlar. Her iki cins de statüleri ekseninde ve içinde bulundukları sosyal çevrenin onlardan bekledikleri rollere uygun olarak yaşamaya çalışırlar. Özellikle gelenekselliğin hüküm sürdüğü ataerkil topluluklarda kadın ve erkek kendilerine biçilen role uygun davranmak zorundadırlar. Elbette ki sosyal baskı, kadının rolüne uygun davranmasını erkeğe nazaran daha da zorunlu kılmaktadır. Çünkü ataerkilliğin asırlık sopası erkekten ziyade kadının sırtındadır.

Evlilik, tarih boyunca iki cinsin karşılıklı olarak birbirinin ihtiyaçlarını karşılama ve bir anlamda birbirini tamamlama şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İhtiyaçların tek yönlü karşılanması (ya da her iki taraf için eksik karşılanması) kadınlar için çoğu zaman bir kaosa neden olmuş ve feminizm esas olarak bu kaos üzerine temellenmiştir. Elbette ki kadınlar yaşadıkları ezilmişliği her zaman yüksek sesle dile getirememişlerdir. Beauvoir (2010b: 12) bu durumu, kadınların hiçbir zaman bir erkeklerle eşitlik içinde alışverişte bulunabilecek, sözleşmelere girecek ayrı bir kast kuramamalarına bağlamaktadır. Hatta bahsi geçen kaos da yok sayan Beauvoir’e göre kadın, kaos oluşturacak kadar etkin bir statüde de değildir.

Evliliklerde kadın ve erkeğin birbirlerini nasıl tanımladıkları ve birbirlerine nasıl hitap ettikleri, birbirlerine verdikleri değeri göstermesi bakımından önemlidir. Kadın ve erkeğin birbirine hitap etme şekli, özellikle karı koca arasındaki mesafeyi ve duygusal yoğunluğun boyutunu göstermektedir. Koçer kadınlarının eşleriyle

birbirlerine nasıl hitap ettiklerini öğrenebilmek amacıyla sorduğumuz “Eşinizle birbirinize nasıl hitap ediyorsunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar aşağıdadır.

“Eskiden bir şey demiyorduk. Şimdi adıyla sesleniyorum. O zaman utanıyorduk. Çünkü bir süre insanla yaşıyorduk.” (K19, 60, Evli, Dudiran)

“Biz adımızı söylüyorduk. Diyordu M..., ben Hacı diyordum.” (K21, 70, Evli, Garisi)

“Ben diyorum Hacı, o da adımı söylüyor diyor S.... Biz Türk müyüz, diyelim gülüm, hayatım. (Gülüyor) Biz Türk müyüz? Allah seni bağışlasın, bizi öyle şeylere mi alıştıracağını. Biz çocuklarımızın yanında öyle söylesek utanırız. Hoşumuza gider ama biz nasıl otururuz gelinlerimizin çocuklarımızın yanında, nasıl söyleriz ayıptır.”

(K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

“Bana mavi gözlüm diyor. Artık bizde geçti öyle şeyler. Yaşlandı. İştten güçten böyle şeyleri unuttuk kızım. Bizim zamanımız yok ki sevelim.” (K24, 67, Evli, Hz. Fakirullah)

“Bana güzel şeyler söylerdi. Bana ‘Ruhum’ derdi. Diyordu ‘Sen ölürsen ben de ölürüm’.” (K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

“İsmimizi söylüyoruz. Önceden bir şey diyemezdik.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“O güzel şeyler söylüyor ama ben utanıyordum, söylemiyorum. Aşkım, maşkım yok bizde.” (K38, 25, Evli, Dudiran)

“Ben adını söyleyemiyordum. Söyleyin ona diyordum. Valla Hacı, hacca gittikten sonra Hacı demeye başladım. O adımı söylüyor.” (K43, 55, Evli, Mamedyan)

“Azizim, renkli gözlüm, güzelim diye söylüyor.” (K46,47, Evli, Garisi)

“Zozanım, baharım, gülüm diyor. Ben de ismini söylüyorum. Ama başkasının yanında demiyoruz, ayıptır.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

“M....., gel diyor. Bana güzel konuşsa hoşuma gider ama demez. Ayıptır. Ben de demem. O bana adımı diyor, ben ona sen diyorum. Adını demiyorum, utanıyordum.” (K60, 20, Evli, Mamedyan)

Geleneksel aile bağlarının hüküm sürdüğü bölgelerde kadın ve erkeğin birbirine doğrudan hitap etmediği özellikle kadınların kocalarının isimlerini söylemedikleri ve kocalarına dolaylı olarak seslendikleri bilinmektedir. Özellikle kadının kocasına ismiyle hitap etmesi büyük saygısızlık olarak değerlendirilmiştir. Bu durum ataerkil kültür dışında dini referanslarla da desteklenmektedir. Kadın ve erkeğin birbirine isimleriyle hitap etmeleri kesin bir emirle yasaklanmamıştır. Fakat kadının kocasına ismiyle hitap etmesi meşhur fıkıh alimlerinden İbn-i Abidin tarafından mekruh sayılmış ve kadının kocasına hitap ederken “efendi” diye çağırması tavsiye edilmiştir (Bilmen, 2013: 151).

Abu- Lughod’a (2004: 180) göre Mısırlı bedevi kadınlar iffetli bir kadın olduklarını ispatlamak için kocalarıyla olan cinsel ve romantik ilişkilerini gizlerler. Kadınlar kocalarına isimleriyle çok nadir olarak seslenirler ve onlara daha çok ‘o kişi’ veya sevgi ifadesiyle ‘yaşlı adam’ ya da ‘evimin efendisi’ derler.

Yalçın- Heckmann (2002: 272) araştırma yaptığı Hakkari’de karı ve koca toplum içinde birbirlerine seslenmezler. Cinsellik ve cinsel ilişkiler öylesine

bastırılmıştır ki, karı koca birbirine hiçbir şekilde doğrudan bir terimle atıfta bulunamaz ve topluluk önünde neredeyse birbirleriyle hiç konuşmazlar.

Koçer kadınlarının eşleriyle birbirlerine hitap şekli değerlendirildiğinde özellikle yaştan ilerlemesiyle kadınların eşlerine doğrudan hitap ettikleri görülmektedir. İfadelerine bakıldığında kadınların eşlerine, eğer kocaları hacca gitmişse ancak o zaman Hacı diyerek seslendikleri ama o zamana kadar doğrudan seslenmedikleri anlaşılmaktadır (K21, K22 ve K43). Görüşülenlerden K22, K38 ve K59 kocalarına sevgi dolu sözcükleri asla söylemedikleri ve söylemeye utandıklarını ifade etmektedirler. K60 ise kocasına ismiyle hitap etmeye utandığını belirtmiştir. Kadınların eşlerine hitap etmede yaşadıkları bu mesafeli tutumu Koçer erkeklerinde görmemekteyiz. Eşlerine doğrudan ismiyle hitap eden erkekler olduğu gibi sevgi dolu bir şekilde hitap eden erkeklere de rastlanmaktadır. Açıkçası aynı hayatı paylaşan iki insanın birbirine hitap ederken dahi açık bir eşitsizliğin olduğu görülmektedir. Genel olarak kadınların üzerinde var olan eril tahakküm, onlara kocalarına doğrudan seslenmemeleri gerektiğini söylemez fakat habitusları onlara bunu yapmalarının yanlışlığını yaşadıkları yoğun utanma duygusuyla hissettirir. Bu durum özellikle başkalarının yanında dahi kocalarına seslenmeye çekinmelerinden anlaşılmaktadır. Kadınların kocalarına ismiyle ya da lakabıyla hitap edebilmeleri için zamana ihtiyaçları vardır. Korkudan ziyade utanma duygusunun ağır basmasıyla kocalarının isimlerini üçüncü bir kişiye dahi söyleyememektedirler. (Örneğin K55, mülakat boyunca eşiyle ilgili tüm sorulara ‘o’ diyerek cevap vermiştir.) Kocasının ismini başkasının yanında dahi söylemeye utanan bu kadınların eşleriyle hayatlarının hangi kısımlarını paylaştıkları muammadır. İsmi bile söyleyemedikleri bir adama içini dökmeleri bir yana en basit bir ihtiyaçlarını söylemeleri oldukça zor görülmektedir. Pek çok şeyi kendi dünyalarında sessiz bir şekilde yaşadıkları aşikâr olan bu kadınların sesini kocalarına duyurması oldukça zordur.

Örnek 29: “Adamların hepsi kendini büyük zannediyorlar.”

- Eşinizle birbirinize nasıl sesleniyorsunuz?

Ben adını vermiyorum. Sen diyorum, o diyorum. O adımı söyler ama güzel söylemez. Bana deli kadın diyor ‘Sen delisin, sen bi deli kadınsın!’ Kocam böyle diyor. Zaten adamların hepsi kendini büyük zannediyorlar, hiç güzel söylemiyorlar.

- Sen sinirleniyor musun?

Yok, ben de biliyorum deli değilim. Dese de milyon kere desin.

- Sen de aynısını söyler misin

Yok, demem. Kızlar.

(K33, 50, Evli, Iraklı)

K33 kocasının yakışsız ve aşağılayıcı hitaplarını erkek olmanın büyük olmakla eşdeğer olduğunu zannetmelerine bağlamaktadır. Görüşülen karısıyla güzel konuşmanın sanki erkekliklerine yani büyüklüklerine zarar vereceğini düşünerek erkekleri eleştirmektedir. Kocasının aşağılayıcı seslenişlerine kızmadığını çünkü söylediklerinin doğru olmadığını bildiğini ifade etmektedir. Aynı şeyleri kendisi kocasına söyleyemeyeceğini çünkü kocasının kızacağını belirtmektedir. Hâlbuki kendisi aynı söylemlere sürekli maruz kalmasına rağmen tepkisiz kalmaktadır. Kocasının hakaret olarak söylediği ‘deli’ kelimesini kadın kocasına şaka olarak dahi söyleyememektedir. Elbette ki buradaki muradımız kadının da kocasına hakaret etmesi değildir. Fakat hakaret edilmesine tepki göstermek son derece doğaldır ve maalesef kadın buna tepki dahi gösteremeyeceğini ‘iyi’ bilmektedir. Eril bakış açısıyla kurulmuş bir toplumsal düzende kadınların direnme biçimleri de eril tahakkümün işaret ettiği kadardır. Bourdieu (2014: 47), kadınların eril tahakküme direnme biçimlerini Lucien Bianco’nun Çin’deki köylü direnişini yorumlarken kullandığı “Zayıfların silahları daima zayıf silahlardır.” ifadeyle açıklar. Koçer aşiretlerinde erkeklerin tahakkümü altında yaşayan kadınlar, erkeklere ancak onların izin verdiği kadarıyla karşı koymaktadırlar. K33 örneğinde olduğu gibi kocasının aşağılamasına karşı kadının tek direnme biçimi sessiz kalmasıdır. Kadın zayıftır ve buradaki en affili silahı da sessizliğidir. Fakat Koçer kadını sessizliğini saldırı amaçlı değil savunma amaçlı kullanmaktadır. Kadın silah olarak kılıca değil sadece kalkana sahiptir. Daha fazla saldırıya maruz kalmamak için susması gerektiğini çok iyi bilen kadın, sessizliğini kalkan olarak kullanmaktadır.

Evlilik bağının sağlam kurulmasında etkili bir iletişim oldukça önemlidir. Kadın ve erkek bu bağın esas faktörleridir ve aile içi iletişimde dengeyi sağlamak zorundadırlar. Koçer kadınlarının evlilik bağı oluşturulmadan önce müstakbel kocalarıyla etkili bir iletişime⁴³ geçemedikleri ortadadır. Evlendikten sonra ise kocalarıyla nasıl bir iletişim içinde olduklarını anlamak amacıyla görüşülenlere sorduğumuz “Kocanla/ eşinle nasıl bir iletişimin var?” sorusuna verdikleri cevaplar aşağıdadır.

⁴³ Bkz. Evlilik ve Aile Kurma

“Gençken valla biz edemiyorduk onlara bir şey diyelim, korkuyorduk. Ama şimdi yaşlandı diye söylüyoruz.” (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

“Valla bizim konuşmamız hiç güzel değil. Valla benimle hiç konuşmaz. Valla kıymetimi bilmiyor. Valla beni sevmiyor. Valla keyfi için diyordu ‘Kendime güzel birini getirecem, kendi keyfim için kendime yeni bir kadın getirecem’. Valla beni sevmiyordu. Sanki ben onu seviyordum, yok. Ama onlar, erkekler diyor ‘Hemen evlenecem’. Kadınlara yazıktır, günahtır. Erkek sevmezse daha yazıktır. Benim babam da yoktu. Kardeşlerim de küçüktü, kimsem yoktu. Ben de ağlıyordum, ağlamakla geçti zaman.” (K16, 60, Evli, Slokhan)

“Hiç gönlümü kırmamıştır. Hiç kötü bir söz söylememiştir. Ben de o ne derse yapmışım. O yüzden benimle iyiydi. Güleriz, konuşuruz, bana şaka yapar. Ben ona hiç yapmamışım ama bana şaka söylerdi. Valla yalan olmasın biz bize iyiyiz.” (K17, 60, Evli, Dudiran)

“Bizim aramız çok iyiydi. Her şeyi de konuşuyorduk. Ben ona soruyordum o da bana soruyordu. Yani değil ki tek o konuşsun. Kadrimi biliyordu. Allah ondan razı olsun, valla kadrimi biliyordu. Ben çalıştım, iş yapıyordum. Her işe beni çağırıyorlardı. Ben tek yapıyordum, o da hiç gönlümü kırmadı.” (K18, 80, Evli, Alikan)

“Birbirimizden çok memnunuz. Sinirlidir ama birbirimizi anlıyoruz. Diyor işte yanımda kal bir yere gitme. Ev senindir ne yapıyorsan yap diyor. Konuşuyoruz yani biz küsmüyoruz.” (K19, 60, Evli, Dudiran)

“Rahat konuşuyoruz. Eşlerimizin yanında serbestiz. Çok değer veriyor bana. Bana güzel şeyler söylüyor. Ben gidip bu çarşığı hepsini satın alsam bana karışmaz. Para benim elimdedir. Biz her şeyi eşlerimizin eline koyarız, kıymet veririz. Onlar da bize kıymet veriyorlar.” (K23, 60, Evli, Dudiran)

“Biz çok güzel konuşurduk, benim gönlüme ağır laf söylememiş. Biz her şeyi konuşurduk. Valla benim kıymetimi çok bilirdi. Beni seviyordu. Bana her şey alırdı. Elbise alırdı, ayakkabı alırdı. Yumuşak meyve alırdı, benim dişlerim kalmamıştı. Çadıra misafir gelirdi, derdi ‘Sen niye çağırmışsın, sen hastasın. Yorulma. İş yapma, otur’. Çok iyiydi bana, çok seviyordu. Yüzü hala gözümün önünde. Yirmi yıl olmuş öleli. Valla ben de seviyordum. Öldükten sonra çok zayıfladım.” (K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

“Biz güzel konuşuyoruz, kavga etmiyoruz yani. Her şeyi de konuşuyoruz. Çocukları, işimizi her şeyi de konuşuyoruz. Biz hiç kavga etmeyiz.” (K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

“Güzel anlaşıyoruz biz ama artık birbirimize alışmışız, yaşlanmışız. Gençliğimizde hiç anlaşıyamıyorduk. Gelip güzelce konuşmazdı. Hiç gönlüme güzel gelmiyordu. Bana hayvan gibi davranıyordu. Konuşması güzel değildi, küfür ediyordu. Ağzını açmasa daha iyiydi.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“Valla biz başlarda çok utanıyorduk, hiç konuşmuyorduk. Utanıyorduk yanına gidelim yatalım. İlk başta hiç sesimi vermiyordum, konuşamıyordum. Sonra alışıncaya konuştuk. O benimle konuşuyordu. Diyordu işte su ver, bu böyle olmuş, yemek hazır mı? Öyle konuşuyordu benimle. Sonra ben de alışınca konuştum. Diyordum falanca bunu yapmış, çocuklar böyle olmuş... böyle şeyleri konuşuyorduk.” (K30, 50, Evli, Soran)

“Bazen iyiyiz, anlaşıyoruz. Konuşmamız güzeldir. Bazen de iş yapıyoruz birbirimizden aciziz. Hama idare ediyor, iyidir. Eskiden iyi değildiler ama şimdi iyidirler. Eskiden insanlar akılsızdılar. Kadına adam gibi davranmıyorlardı, güzelce konuşmak yoktu.” (K31, 50, Evli, Slokhan)

“Hiç de iyi değildir. Valla hala sevmiyorum onu. Diyorum hiç sesini duymayayım. Zaten o konuşmazsa ben hiç konuşmam. Ya he derim ya yok. Çok zordur sevmeden kabul etmeden evlenmek, zaten eşi çocukları varsa daha da zordur.” (K39, 40, Evli, Keşkolayan)

Sağlıklı iletişim kurma yeteneğine sahip aileler, güçlü ve sağlıklı ailelerdir.

Çünkü bu aileler birbirlerine daha açık ve net davranmakta ve doğrudan iletişime geçmektedirler. Böylece birbirleriyle iç dünyalarını ve ihtiyaçlarını paylaşabilirler. Bunun sonucunda da istek ve ihtiyaçlarına cevap alabilen bireyler ortaya çıkacaktır.

Duygularını bastırmayan ve sağlıklı iletişime geçen bireyler, kendilerini rahatlıkla ifade etmektedirler.

Erken yaşlarda evlenen Koçer kadınlarının eş/ koca olarak erkek tabiatıyla tanışması oldukça tatsız bir şekilde olmaktadır. Genellikle çocuk yaşta evlenen Koçer kadınlarının ergen olmaları beklenilmeden gerdeğe girilmesi evliliğin ilk yıllarını zor geçmesine neden olduğu çalışmamızın önceki bölümlerinde ele alınmıştır. Kadın ve erkeğin evlilik bağının nasıl kurulduğu daha sonrasında kadın ve erkeğin evlilik hayatını önemli ölçüde etkilediği görülmektedir. Çocuk gelin olmak ve gönül rızası alınmadan evliliklerin gerçekleştirilmiş olması bu bağı olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Evliliklerin başlangıcında ve ilk yıllarında kadınların kocalarıyla sağlıklı bir iletişim kurduklarını söylemek oldukça zordur. K14, K29 ve K30'un beyanları da bu doğrultudadır. Evliliğinin ilk yıllarında korku ve utanma duygularından dolayı eşleriyle tam anlamıyla iletişim kuramayan görüşülenler, ancak daha sonraki yıllarda yani yaşları biraz daha ilerlediği vakit daha rahat konuştuklarını ifade etmişlerdir.

Kocasıyla sağlıklı bir iletişimi olmayan K16, kendisiyle güzel bir şekilde konuşmayan kocasının kendisini sevmediğini, ikinci bir kez evlenmek istediğini ve kendisiyle konuşmadığını belirtmektedir. İfadelerinden kendisiyle aşağılanarak konuşulduğu anlaşılan görüşülen, kocasının ikinci kez evlenme isteğine *“Kadınlara yazıktır, günahdır. Erkek sevmezse daha yazıktır.”* diyerek itiraz etmektedir. Kendisinin de kocasını sevmediğini ama erkeklerin sevmediği vakit ikinci kez evlenme isteğini eleştirmektedir. *“Ama onlar, erkekler diyor ‘Hemen evlenecem...’* kadın erkek eşitsizliğine dikkat çeken K16, kendisini sevmeyen, aşağılayan ve ikinci bir kadınla tehdit eden bir erkekle mutsuz evliliğine ağlayarak tahammül göstermektedir. Sağlıklı bir aile bağının olmadığı açık olan bu evlilikte erkek için sağlıklı tek yönlü bir iletişimin olduğunu söyleyebiliriz. Erkek için tek yönlü sözel bir iletişim varken kadın duygularını gözyaşlarıyla ifade etmektedir. Erkeğin ve kadının farklı dillerde konuşuyor olması da esasen farklı konumlarda olduklarını göstermektedir. Kadın ve erkeğin sosyal konumlarındaki uçurumun daha etkili bir şekilde görüldüğü bu örnekte kadının sosyal konumunun erkekten aşağıda olduğu anlaşılmaktadır. Kadın diğer mevzularda olduğu gibi burada da erkekten aşağıda bir konumdadır. Sosyal konumuna sıkıca tutunan erkek, kadını tahakküm altına almak

için daha da değersizleştirmektedir. Karısıyla etkili bir iletişim kurmayan erkek, onu horlayarak aşağılamakta ve böylece kendi değerini artırırken karısını değersizleştirmektedir.

K17, K18, K19, K23, K25, K26 ve K31 eşleriyle iletişimlerinin iyi olduğunu ifade etmişlerdir. Kocalarıyla rahat bir şekilde konuştuklarını belirten görüşülenler, daha çok günlük işler veya çocuklar hakkında konuşmaktadırlar. Kocalarıyla güzel bir iletişimlerinin olmasını çok çalışmalarına (K18) ve itaatkâr olmalarına (K17) bağlamaktadırlar. Görüşülenlerin bu beyanları aynı zamanda kendilerinin çalışmama ve itaatkâr olmama durumunda iletişimlerinin iyi olmayacağı anlamına da gelmektedir.

Koçer kadınlarının kocalarıyla yaşadıkları iletişimin evlilik bağı çerçevesinde bir güç ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Günlük işler ve çocuklar dışında ‘muhabbet’ olarak niteleyebileceğimiz bir konuşma ortamının çok fazla olmadığı ortadadır. Bruinessen (2011: 136) Kürtler üzerine yaptığı bir incelemede Kürt erkeklerinin kadınlarla çok konuşmamaları noktasında üzerlerinde sosyal bir baskının olduğunu söyler. Yaşlı Kürt erkeklerinin, kendilerinden daha genç olan erkekleri bu konuda azarladığına şahit olan Bruinessen, Kürt erkeklerinin bu baskıya çok karşı koymadıklarını ve kadınlarla konuşmaktansa erkeklerle sohbet etmeyi yeğlediklerini ifade etmektedir. Erkeklerin Bruinessen’in işaret ettiği sebepten ya da başka sebeplerden dolayı kadınlarla sohbet etmedikleri ortadadır. Fakat insanoğlu sosyal bir varlık olması nedeniyle iletişim kurmak ister. Bu bir ihtiyaçtır ve karşılanması gerekmektedir. Bu anlamda özellikle göçebe bir yaşamda kadının dert ortağının kim olduğu merak konusudur. Koçer kadınlarının konuşma veya dertleşme ihtiyacını kimlerle karşıladıklarını öğrenmek amacıyla görüşülenlere “*Bir sıkıntınız olduğunda kiminle paylaşırsınız?*” sorusu sorulmuştur.

“Kimseye söylemem ama kocama söylerim.” (K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

“Annem vardı, kardeşim vardı. Bekardım o zaman. Ama şimdi kimse yok. Eşim yanımda olsa ona söylerim ama o da şimdi yoktur.” (K30, 50, Evli, Soran)

“Valla biz kadınlar hep beraberiz, dertleşiyoruz, konuşuyoruz. Biz eltiyiz ama bacı gibiyiz.” (K31, 50, Evli, Slokhan)

“Kaynanama söylüyordum, gelinim geldiği zaman gelinime söylüyordum derdim olduğu zaman.” (K32, 46, Evli, Slokhan)

“Ben kimseyle paylaşmazdım. Sıkıntı çektiğimde dışarı çıkardım, bir derenin kenarına giderdim. Ağlardım ağlardım sen yeter diyene kadar ağlardım sonra derdim ‘Lanet şeytana olsun’. Dereye yüzümü yıkayıp evime dönerdim. Her şeye rağmen Allah’a şükür diyordum, bu da Allah’ın bir kaderidir, derdim kendime.” (K39, 40, Evli, Keşkölyan)

“Benim görümcem var, kaynanam var, üç tane elim var. Kaynanam bana çok iyidir, hep ona söylerim. Eltilerin de var ama onlara güvenmem giderler kocalarına söylerler.” (K45, 35, Evli, Duduran)

“Gidiyorum koyunları otlatıyorum ya da işte teşide yün eğiriyorum. Ya onu yapıyorum ya bunu. İşte su getiriyorum. Hem ağlıyorum hem işimi yapıyorum. Ya başka nedeyim. Kime desem de fayda yok.” (K47, 37, Evli, Mamedyan)

“Kendi aileme gidip geliyorum. Onlara anlatırım derdimi. Kime diyeyim başka. Onların kaldıkları yer yakındır.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

Görüşülenler bir sıkıntılar olduğunda genellikle kocalarıyla (K26, K30), kaynanalarıyla (K32, K45), eltisiyle (K31) ve ailesiyle (K56) paylaşmaktadırlar. K39 ve K47 ise hiç kimseyle paylaşmamaktadır. Gözlemlerimize göre kadınların sorunlarını, kendileriyle aynı konumda olan ve muhtemelen aynı sıkıntıları yaşayan kadınlarla paylaşmayı tercih etmektedirler. Sadece iki kişi kocasıyla dertleşirken diğer görüşülenler ailenin diğer kadınlarıyla sıkıntılarını paylaşmaktadırlar. Cinsiyet ortaklığı kadar dert ortaklığının da bu yakınlaşmayı ortaya çıkardığını düşünebiliriz. Kadınların kocalarını, kaynanalarını ya da diğer kadınlarla yaşadıkları sıkıntıları kendileriyle aynı konumda olan hemcinsleriyle paylaştıkları düşünülmektedir.

Örnek 30: “Mecbur ben susuyorum”

Kocanla nasıl bir iletişimin var?

Valla çok konuşmuyoruz, konuşunca kavga ediyoruz. Konuşmamız güzel bitmiyor, dövüyor. Ben o yüzden çok konuşmuyorum. Niye konuşayım daha. Benim kocam sinirli. Mecbur ben susuyorum, yoksa sürekli dayak yerim.

- Bir sıkıntınız olduğunda kiminle paylaşırsınız?

Kendime oturuyorum hiçbir şey de yapmıyorum.

- Kocana söylüyor musun?

Yok.

(K33, 50, Evli, Iraklı)

K33’ün evliliği, Koçer kadınlarının kocalarıyla olan iletişimlerinin aslında bir güç ilişkisi olduğuna bir örnektir. Etkili bir iletişim davranışı olarak görebileceğimiz sorun çözme becerisi, evlilik hayatının sürdürülebilirliği için hayati öneme sahiptir. Hayatının ciddi bir kısmını paylaştığınız insanla sorun yaşanması pek tabii bir olaydır. Burada esas önemli olan sorunların olması değil bu sorunların nasıl çözüldüğüdür. Karşılıklı uyumun ve doyumun esas alındığı evliliklerde sorunlar da karşılıklı fikirlerin eşitlik içerisinde değerlendirilmesiyle çözülmektedir. En nihayetinde sonuç alınmadığı takdirde toplum tarafından istenmese de bir çözüm şekli olarak boşanmaya kadar gidilmektedir. Bir güç ilişkisinin yaşandığına tanık

olduğumuz K33'ün evliliğinde, sorunların çözüm şeklinin bizatihi kendisinin esaslı bir sorun olduğu görülmektedir. K33'ün kocasının sorun çözme şekli olarak şiddeti tercih ettiği ortadadır. Bir mağdur olarak K33, daha fazla şiddet görmemek için konuşmamaktadır. Mecburen sustuğunu belirten görüşülenler, mevcut sıkıntılarını kocası da dahil hiç kimseyle paylaşmamaktadır. Ayrıca bir çözüm şekli olarak gördüğümüz boşanmanın Koçer aşiretlerinde çok hoş karşılanmadığı hatırlandığında, bu kadınlar için evliliklerinin çoğu zaman başlı başına bir sorun teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Erkeklerle eşit güce sahip olmayan kadınlar, evliliklerinde de güçsüz taraftadırlar. Kadınların kocaları karşısında oldukça güçsüz bir konumda oldukları görülmektedir.

Koçer kadınlarının ailede alınan kararlarda etkin olup olmadığını anlamak için yönelttiğimiz “*Aile içinde kararları kim alıyor?*” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir:

“Kocam her şeyi yapar ama valla soruyor benim de fikrimi alıyor.”

(K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

“Kocam.” (K27, 54, Evli, Dudiran)

“Kocam.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“Kocam nasıl dese o olur. Benim haberim bile olmuyor bazen.”

(K33, 50, Evli, Iraklı)

“Bizim adamlarımızın sözü geçerlidir.” (K34,40, Evli, Keşkölyan)

“Benim kocamın dediğini yapıyoruz. O aşiretin ağasıdır. Sevsem sevmesem de onun yanındayım. Mecburum.” (K35,30, Evli, Muşlu)

“Kocam, oğlanlar.” (K40, 35, Evli, Slokhan)

“Kendi bildiğini yapıyor. Ama bana da söylüyor yapacam diye. O diyor ki ‘Ben bunu yapacam’. Ben de diyorum ‘Keyfin bilir’.” (K41, 40, Evli, Soran)

“Bir şey yapsa bana da sorar.” (K46,47, Evli, Garisi)

“Kocamın ki geçerli. Hiç bana söz kalır. Ben hep gerideyim, hep arkada kalmışım.” (K50, 44, Evli, Garisi)

“Benim kocam, bir de kayınbabam ne derse o olur.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

“Biz kadın sözüyle iş yapmayız.” (E2, 57, Evli, Hz. Fakirullah)

“Tabi onun fikrini alırım. O da bana sorar. Ama her şeyi ona söylemem. Evle ilgili olanları söylerim.” (E4, 28, Evli, Mamedyan)

“Son karar erkeğin elindedir.” (E9, 55, Evli, Garisiyan)

Evlilik uyumunun yakalanmasında etkili olan faktörlerden biri de aile ve hane ile ilgili kararların aile üyelerinin katılımıyla birlikte alınmasıdır. Kadın erkek ve çocukların birlikte yaptığı her türlü etkinlik aile bağlarının güçlenmesini sağlamaktadır. Kararların alınmasında etkin olan aile bireyleri kendilerini değerli hissetmekte ve özsaygıları artmaktadır. Ters durumda ise alınan kararlarda etkin

olmayan çoğu zaman haberi bile olmayan bireylerde kendilerine yönelik değersizlik hissinin arttığı görülmektedir.

Kadınların aile içinde karar alma süreçlerine etkin katılımı oldukça önemlidir. Çünkü kadınlar, sürdürülebilir insani gelişme sürecinin hem uygulayıcısı hem de yararlanıcısı olması bakımından bu döngünün vazgeçilmez bir kaynağıdır. Fakat bu öneminin aksine yaşam örüntüsünün büyük bölümünde bir erkeğe göre ya da ona bağlı olarak tanımlanan kadın, kişiliğini ortaya koymada ve bir birey olma çabasında büyük sorunlar yaşamaktadır. Görüşülenlerin (K27, K29, K33, K34, K35, K40, K50, K59; E2, E9) ifadelerinden de anlaşıldığı üzere hane içerisinde karar mekanizması genel olarak erkeklerdir. Koçer kadınlarının ailede karar alma mekanizması içinde eksik olması ya da hiç olmaması, söz konusu aile birliği ve evlilik ilişkilerinin işleyişinde birtakım sorunların olduğuna işaret etmektedir. Çünkü aile birliğinin temel taşlarından biri de kadındır. Fakat ataerkil kültürün hâkim olduğu bu toplulukta kadın, karar mekanizması içerisinde etkili bir şekilde yer almamaktadır. Görüşülenlerden (K26, K46) sadece ikisi alınan kararlarda kendilerine de sorulduğunu söylemektedir. K41 ise ilk cümlesine atıfta bulunurcasına (*Kendi bildiğini okuyor*) kocası aldığı kararları kendisine söylediğinde ‘Keyfin bilir’ diyerek teslimiyetçi bir tavır sergilemektedir. K41’in şahsında gördüğümüz bu teslimiyetçi tutum, tam da Bourdieu’nun (2014:12) doxa paradoksuna denk gelmektedir. İşleri zaten kendi bildiği gibi karara bağlayıp yapan kocasının keyfine bırakan kadının kocasıyla olan bu olağandışı ölçüde olağan olan ilişkisi tahakküm eden kadar edilenin de tanıdığı ve kabullendiği eril tahakkümü meşrulaştırmaktadır. Bourdieu’ya (2011:30) göre tahakküm altındaki kadınlar aile içinde alınan kararlara dahil edilmeyip kendilerini dışlayanlarla iş birliği içerisindeyler. Böylece kadınlar/ezilenler kendi ezilmelerine her zaman katkıda bulunmakta ve bu suça ortak olmaktadır.

“Kocamın ki geçerli. Hiç bana söz kalır. Ben hep gerideyim, hep arkada kalmışım.” (K50, 44, Evli, Garisi)

K50’nin yukarıdaki ifadesi, Koçer kadınlarının sosyal konumunu gayet iyi açıklamaktadır. Eril tahakküm kadına nerede durması gerektiğini söyler: geride/arkada. “Eril ilke her şeyin bir ölçüsü olarak uygulandığı andan itibaren kendini dayatan artı ile eksi, düz ile ters arasındaki temel karşıtlığa uyar” (Bourdieu, 2014:

28). Böylece kadının erkeğin gerisinde/ arkasında durması gerektiği fikri, eril tahakkümün dayattığı bir gelenek haline gelmiştir. Bu geleneğin neferi olan erkek, kadına hiç söz bırakmamakta ve tüm boşlukları kendisi doldurup aktifleşirken kadını pasifize etmekte ve aynı zamanda “kadının cinselliğine ve bedenine el koymak” (Walby, 2016: 14)la kalmayıp kadının tüm hayat alanlarındaki söz hakkına da el koymaktadır. Bu durum Bourdieu’nun resmettiği kadın ve erkeğin tarihsel olarak üstün- aşağı, ileri- geri, ön- arka, aktif- pasif şeklindeki konumlandırılışını yeniden üreterek devam ettirmektedir.

3.2.4.2. Gelin/ Bûk ve Gelinlik Etme

Evlilik bağının kadın tarafı olan ‘gelin’, gel- fiil kökünden türetilmiş bir kelime olup eski şeklinin ‘kelin’ olduğu bilinmektedir (Karaca, 2016: 105). Fiil kökünden de anlaşılacağı üzere ‘gelen kişi’ demektir. Kız tarafı gelin verirken oğlan tarafı gelin almaktadır. Burada verilen de alınan da kadındır. Doğduğu andan itibaren ‘gidici’ bir gözle bakılan kızlar, evlendikten sonra genellikle (boşanma ihtimali üzerinde çok durulmamaktadır) ölene kadar evlendiği aileye ait olmaktadır. Ataerkil kültürde gelin, gelinlikle girdiği evden ancak kefeniyle çıkan kadındır.

‘Gelinlik etme’, TDK’ya (URL- 5) göre eve gelin gelen kadının kendisinden beklenen hizmeti yapma ve aile büyüklerinin yanında susma şeklinde saygı gösterme biçimidir. Bahsi geçen aile büyükleri şunlardır: kayınbaba, onun kardeşleri, kayınbabanın babası ve onun kardeşleri; kaynana, kaynananın kuması, kocanın babaannesi ve anneannesi, halası ve teyzesi, büyük elti/ler. Ataerkil topluluklarda haneye en son katılan gelinler susma, yemek yememe, çocuklarını başkasının yanında sevmeme, herkesten önce uyanıp en son uyuma gibi saygı içerikli olduğu düşünülen gelinlik etme davranış kalıplarına uymak zorundadır. Bir gelenek haline gelen bu davranışların yeni gelin tarafından yapılmaması oldukça ayıp karşılanır. Yeni gelin hem kendisine hem ailesine laf getirmemek için bu davranışları harfiyen yapmaktadır.

Mandelbaum’a (1972) göre Hint toplumunda bir kadın ve eşi, aile büyüklerinin yanında birbirlerini görmemezlikten gelecek kadar azami derecede bir otokontrol sergilemektedirler. Kendi çocuklarına bile gereken sevgi ve ihtimamı göstermekten kaçınmaktadırlar (akt. Atay, 2014: 359).

Yalçın- Heackmann Hakkâri aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada genç annelerin, yeni doğmuş bebeklerine herkesin içinde sevgi göstermediklerini hatta tarlaya çalışmaya giderken bebeğini yanına almayı ayıp saydığı için bu bebeklerin yeterince beslenemediklerini belirtir. Yalçın- Heackmann'ın çalışmasında gelinlik etme davranış kalıplarına bir başka örnek ise yeni gelinin az yemek yemesi ya da gizlice yemek yemesidir. Ayrıca yeni gelinin hanedeki hemen hemen herkese hizmet etmesi beklenir. Yazara göre yeni gelinlere yönelik bu uygulamanın sebebi hanenin yeni üyesi olması ve özellikle kendisinden talep edilen emek anlamında önemsiz bir konuma sahip olmasından kaynaklanan geçici rolüdür. Kısaca kendisinden sonra yeni bir gelin gelene veya kaynana olana kadar kendisinden beklenen davranışları yerine getirmelidir (2002:221- 222).

Diyarbakır'daki Kürt kadınının siyasal kimliğini inceleyen Çağlayan'a (2013: 44) göre kadın, çocukluğunda ve genç kızlığında baba evinde katı ya da esnek denebilecek bir denetim içinde tutulmuştur. Emek sürecine katılmış olsalar da asıl baskı, ezilme ve emek sömürsünü gelin gittikleri evde yaşamaktadırlar. Evlilik bağı ile dahil oldukları yeni evde, kendi evini kurup ayrılana kadar *gelinlik* yapmaktadırlar. Gelinlik, kadının evlenerek geldiği evde kayınpederinin ve ailenin tüm erkek üyeleri ile yaşça kendinden büyük olan kadınlarının yanında konuşmaması, yemek yememesi, işlerin en ağırını yapması, evin dışına çıkmaması, çocuğunu kimsenin yanında kucağına almaması vs. gibi bir dizi davranışı barındıran marjinal bir statüdür.

Koçer aşiretlerinin evlilik geleneklerinde kızların çocuk denecek yaşta evlendirildikleri ve bu nedenle çocuk gelin vakalarının oldukça yüksek olduğunu belirtmiştik. Haneye gelin gelen kadının çocuk yaşta olması onun bir kadın olarak yerine getirmesi beklenen rollerin altından kalkmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin yemek hazırlaması beklenen yeni gelin bunun yerine taşlarla oyun oynarken bulunabilir. Böylesi bir durumda gelinin çocuk olması mazeret olarak kabul edilmez. Çünkü çocuk da olsa o artık evli bir 'kadın'dır. Bu yeni evli kadının konumu, aynı zamanda çocuk olma durumdan dolayı ciddiyetini tehlikeye atmaktadır. Bu nedenle gelinlerin evliliklerinin ilk yıllarında belli bir konumda olduklarını söylemek zordur. Belli bir konum elde edebilmeleri için çocuk sahibi olmak, yemek yapmak özellikle ekmek yapmak gibi belli becerileri yerine getirmesi gerekmektedir. Bunları

yapabilmesi için zamana ihtiyacı vardır. Evi çekip çevirecek kıvama gelene kadar çeşitli şekillerde işe koşulan ‘taze gelin’ bu becerileri kazandığı vakit “kevânî” olur. Koçer kadını, evlendikten sonra kevânî olana kadar geçen süre içinde ara bir konumdadır ve kendisinden gelinlik etmesi beklenir. Bu ara konum tam olarak ‘taze gelin’ konumudur. Gelin, bu süreç boyunca bir dizi hamilelik geçirir ve çocuk büyütür. Ayrıca kaynanasından haneye dair işleri öğrenir. Bu süreci kadınların çıraklık ve kalfalık süreçleri gibi düşünebiliriz.

Koçer aşiretleri geniş ailelerden müteşekkil aşiretler topluluğudur. Oldukça kalabalık bir ortamda yaşayan Koçer kadınlarının kendilerini ne kadar rahat hissettikleri önemlidir. Pek çok kültürde görülen gelinlik etme, Koçer kadınlarının evliliklerinin ilk yıllarında yapmak zorunda oldukları bir davranış kalıbıdır. Özellikle aile büyüklerinin yani kayınbaba, büyük kayınlarının, eşlerinin amcalarının ve kayınvalidelerinin yanında nasıl davrandıklarını yani nasıl gelinlik ettiklerini anlamak için sorduğumuz “*Aile büyüklerinin yanında rahat davranabiliyor musunuz? (Konuşabiliyor musunuz, yemek yiyebiliyor musunuz, çocukları sevebiliyor musunuz?)*” sorusuna şu şekilde cevap vermişlerdir:

“Büyüklerimiz varsa utaniyorum.” (K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

“Artık biz büyük olmuşuz. Ama önceden hiç rahat değildik. Konuşamazdık, yemek yiyemezdik. Korkumuzdan ses etmezdik. Hem korkuyorduk hem utanıyorduk. Ya diyorduk ben bunu dedim diye bana kızarlarsa. Biz onu içimizden diyorduk ama onlara bir şey diyemiyorduk.”

(K29, 60, Evli, Dudiran)

“Yok. Kocam da ben de çok rahat değildik. Herkes uyumadan yatağa girmezdik. Yemek yediğimizi kimse görmezdi. Çocuklar ağlamaktan ölse kucağımıza almazdık. Ama çok şükür şimdi öyle değil. Şimdi biz büyüğüz ama kimse bize öyle yapmıyor.” (K33, 50, Evli, Iraklı)

“Ben sadece eşimin yanında yemek yerim. Yoksa hiçbir adamın yanında yemem. Ben oğullarımın yanında da yemek yerim. Zaten kayın pederim bile ne zamana kadar da görmedi yemek yediğimi, her zaman gizlenerek yemeğimi yerdim. Ben yemek yemezdim, su içmezdim. Gizlenerek yerdim, içerdim. Biz bir yerimiz ağrısa söylemezdik, utanırdık. Konuşmak bizim adetimiz değildi. Hasta olduğumuzda yatağıma uzanırdım, hastayım derdim. Görümcelerimle konuşurduk, onlara söylerdik. Onlar da annelerine söylüyorlardı. Anneleri de babalarına, öyle hastaneye götürülüyorduk.” (K34,40, Evli, Keşkölyan)

“Beş çocuğum olmuş, 11- 12 yıldır gelmişim yanına. Daha benle o, babasının yanında birbirimizle konuşmamışız. Çocukları da babalarının önünde daha konuşmamışlar.”

(K49, 35, Evli, Sturkiyan)

“Rahattım, ilk zamanlar rahat değildim ama şimdi rahatım. Utanıyordum ama şimdi çocuklarım büyüdü daha rahatız. Önceden öyle değildi. Konuşamıyorduk yemek bile yiyemiyorduk. Mesela kayınbabam kayınım erkekler oturup yerler sonra biz sofrayı alıp yerdik. Önce erkekler yerdik. Sonra kadınlar ne kaldıysa onu yerdik. Şimdi evlerimizi ayırmışız, rahat olmuş hepimiz beraber yiyoruz.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

Görüşülenlerin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Koçer kadınlarının evlendikten sonra büyüklerine karşı ciddi bir şekilde ‘gelinlik etme’si beklenmektedir. Daha çok utanma duygusuyla (K26, K29, K34, K56) beslenen gelinlik etme davranış kalıbının yapılmama durumu hoş karşılanmamaktadır. Zaman zaman korkunun (K29) da etkisiyle görüşülenler eşlerinin aile büyüklerinin yanında başta konuşmama, yemek yememe, çocuğunu sevmeme ve uyumama şeklinde davranışlarda bulunarak bu geleneğe uygun yaşamaktadırlar. Koçer aşiretleri geniş aile şeklinde kalabalık ailelerden oluşmaktadır. Koçer kadınlarının geniş aile içerisinde sürekli olarak kalabalık bir ortamda ve aile büyüklerinden en az biriyle (kaynana) sürekli olarak birlikte durdukları düşünüldüğünde bu kadınların kendilerini rahat hissetme ve ifade etmede ciddi sorunlar yaşadıkları görülmektedir. Çünkü ‘gelinlik etme’ bir anlamda gündelik yaşam pratiklerinin kimseye görünmeden gizli bir şekilde yapılmasını gerektirmektedir. Gündelik hayatın gereklerinden olan konuşma, yemek yeme, hastalanma, çocuğunu sevmeme, eşiyile konuşma eylemlerini mutlak otoritenin (kayınbaba, onun kardeşleri, kayınbabanın babası ve onun kardeşleri) veya onun temsilcilerinin (kadınlar örneğin kaynana, kaynananın kuması, kocanın babaannesi ve anneannesi, halası ve teyzesi) olmadıkları zamanlarda yapması beklenmektedir. Fakat gündelik yaşam pratikleri çok tekrarlı ve süreklilik arz etmektedir. Aile büyüklerinin yanında kadınların bu pratikleri yapmasını engelleyen bu gelenek, kadını ve ihtiyaçlarını yok saymaktır. Kadın bedeni, iş gücü ve cinselliği üzerindeki eril tahakküm, Koçer aşiretlerinde kadınların gündelik yaşam pratikleri üzerinde de bir tahakküm alanı oluşturmuştur. Koçer kadınlarının gelinlik etme geleneği ile gündelik yaşam pratikleri üzerinde ipotek uygulanmaktadır.

Tuztaş Horzumlu’ya (2014: 95) göre Sarıkeçili Yörüklerinde kadınlar duygu ve düşüncelerini ifade edebilmektedirler. Özellikle kırk yaş üstü kadınlar eşlerine karşılık vermektedirler. Ayrıca Sarıkeçili Yörüklerinde kaç-göç ya da kadının eşinin yanında konuşmaması gibi bir durumla karşılaşmadığını ifade eden Tuztaş Horzumlu, çadıra gelen misafirlerle kadınların daha çok ilgilendiğini fakat yanlarında sadece kayınpeder veya kayınvalideleri olduğu durumlarda konuşmamaya özen gösterdiklerini belirtmiştir. Bunu kadınların saygılı olmalarına bağlayan araştırmacı ayrıca kadınların, iki erkeğin konuşmasını bölmesini, yüksek sesle

konusması veya sürekli gülmesini hoş karşılanmadığını ifade etmiştir. Bu durumda Sarıkeçili Yörüklerinde kadının kendini yeterince ifade edebilmesi için ortamda kayınpeder ve kayınvalidenin olmaması gerektiği ve kendini ifade ederken kendini kaptırmaması beklendiği sonucu çıkmaktadır. Böyle bir tabloda Sarıkeçili Yörüklerinde kadının kendini tam anlamıyla ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Kırk yaş üstü değerlendirmesi de aynen Koçerlerde olduğu gibi Sarıkeçili Yörüklerinde de kadının hane içinde söz sahibi olması ve doğrudan kocasıyla konuşabilmesi için belli bir zaman geçmesi gerektiğini göstermektedir. Bu durum her iki göçer topluluğunda kadının kendini ifade etme noktasında sıkıntı yaşadıklarına işaret etmektedir. Her ne kadar Tuztaş Horzumlu, Sarıkeçili Yörüklerinde gelinlik etme davranış kalıplarının varlığından bahsetmemiş olsa da esasen kırk yaş vurgusu, sadece kayınpeder ve kayınvalidenin yanında konuşmamaya özen gösterme davranışı ve kendini kaptırarak konuşmanın hoş karşılanmaması gelinlik etme davranışlarının varlığını göstermektedir. Tuztaş Horzumlu'nun Sarıkeçili Yörüklerindeki kadına yönelik bu tespitlerinden hareketle gelinlik etme davranış kalıplarının var olduğu fakat Koçer aşiretlerindeki kadar radikal bir şekilde pratiğe dökülmediğini söyleyebiliriz.

K29'un "*Konuşmak bizim âdetimiz değildi.*" ifadesi Koçer kadınlarının içlerinden geçirdikleri ama asla dışa vuramadıkları bir hayatı yaşadıklarını göstermektedir. Koçer aşiretlerinde konuşmanın sosyal bir anlamı vardır ve konuşmak için eril bir özne olmak şarttır. Ayt- Sabbah'a (1986: 109) göre cinsiyetler arası ilişki, efendi Tanrı ile onu kölesi olan mümin arasında ilişki kurulmasını sağlayan temel ilişkinin yansıması ve somutlaşmasından başka bir şey değildir. Cinsiyetler arası ilişki efendinin, yani kocanın isteğine uygun olarak biçimlenir. Kadının isteği, hiçbir zaman doğrudan ortaya konmaz; eğer bu istek efendi aracılığıyla ifade edilmiyorsa her zaman sessiz kalır. O yüzden de konuşmak, kadına değil erkeğe özgü bir özellik olarak değerlendirilir. Bu sessizlik, o kişinin iradesizleştirildiğinin bir ifadesi, itaat ettiğinin bir göstergesidir. Hayatlarının önemli bir kısmını iç sesiyle geçirerek itaat eden Koçer kadınları, kendi içlerine hapsedilmişlerdir. Onların yerine konuşan bir dış ses olarak erkek vardır. Kadını tamamen nesneleştiren bu bakış açısı bizi tekrar Bourdieu'nun doxa kavramına götürür. Kadının konuşmamasını bir gelenek olarak görüp onaylayan ve uygulayan

bu kadınlar, eril tahakkümün devam etmesini sağlamaktadırlar. Eril tahakküm, gelinlik etme geleneği ile kadınlardan birer hayalet olmaları istenmektedir. Bourdieu (2014: 30) bu durumu yani kadının hayalet olmasını kamusal alandan saklanması olarak yorumlar. Ona göre kamusal olarak söz almak erkeklerin tekelindedir. Kadın kamusal alanlardan uzak durur, bakışlarının (toplum içinde gözleri ayaklarına dönük olarak yürür) ve sözlerinin (ona münasip görülen tek sözcük bilmiyordum; kararlı, keskin, aynı zamanda da düşünülmüş ve ölçülmüş eril sözün antitezi) kamusal kullanımdan bir anlamda kaçınır. Bir başka deyişle erilliğin vücut bulduğu yerlerde kadına düşen hayalet olmaktır. Yalnız bu hayaletin aynı zamanda üzerindeki sorumlulukları da yerine getirmesi beklenmektedir. Koçer aşiretlerinde kadınların işgücü oldukça önemlidir. Bir hayalet olması istenilen bu kadınların işlerini aksatmadan yapmaları gerekmektedir. Eril tahakküm, kadınların tam bir görünmezlikle işlerini yapmalarını ‘gelinlik etme davranış kalıplarıyla’ güvence altına almaktadır. Yaşamının en üretken zaman diliminde kendini ifade etme gücü elinden alınmaktadır. Gelinlik etme davranış kalıpları Bourdieu’nun ifadesiyle “kadınsal itaatin doğal bir tercümesi ise eğilmede, kamburlaşmada, ufalmada ve boyun eğmede” (2014, 46) kendini göstermektedir. Gelin gelen kadının kendini ifade etme gücünü elde etmesi uzun bir zaman alacaktır. Bu anlamıyla gelinlik etme davranışı, ataerkil sistemin sembolik şiddetinin bir ürünüdür. Bourdieu’ya (2014: 55) göre sembolik şiddet tüm ezen ezilen ilişkileri için tahakkümün gizli bir düğümüdür. Ezilenler, kendilerinin ezilmelerini pekiştiren pratik ve düşünceleri gönüllülükle yeniden üretmektedirler. Buradaki en açık tehlike mağdurum şiddeti fark etmeden meşrulaştırmasıdır. Dolayısıyla açık tahakküm ilişkilerinde tahakküme karşı çıkmak görece daha kolayken sembolik şiddet aracılığıyla gerçekleşen tahakküm güçlenerek varlığını yeniden üreterek sürdürmektedir. Bir gelenek haline gelen gelinlik etme de sembolik şiddet biçimindeki tahakkümün bir örneğidir.

“... baştan aşağı erkek merkezlik ilkesine göre örgütlenmiş bir toplumda, paradoksal itaatin mükemmel bir örneği olan eril tahakkümde ve bunun dayatılış ile buna katlanış tarzlarında daima, sembolik şiddetin etkisi vardır. Yumuşak, kurbanlarınca bile hissedilmeyen ve görülmeyen, çoğunlukla iletişimin ve tanınmanın veya daha kesin olarak tanımamanın, kabullenmemenin veya hatta hissetmemenin saf sembolik kanallarıyla uygulanan şiddet. Olağandışı ölçüde olağan olan bu toplumsal ilişki böylece, tahakküm eden kadar edilenin de tanıdığı ve kabullendiği bir sembolik ilke adına uygulanan tahakkümün mantığını yakalamamız

için paha biçilmez bir fırsat sunmaktadır: bir dil (veya bir telaffuz), bir hayat tarzı (veya bir düşünme, konuşma veya eyleme biçimi), ve..." (Bourdieu, 2014: 11- 13).

Abu-Lughod (2004: 128) Mısır'taki göçebe topluluklarda özellikle kadınların (ve genç erkekler) iffetli bir duruş sergilemek adına 'tahaşşam etmek'⁴⁴ zorunda olduklarını ifade etmektedir. Tahaşşam etmek, güçlülerin huzurunda hissedilen utanma duygusu ve bu duygudan kaynaklanan itaat davranışlarını kapsar. Utanma duygusuna bağlı olarak ortaya çıkan davranışlar biçimsel olarak kendini dizginleme ve dikkatleri üzerine çekmemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma kapsamında 'gelinlik etme davranış kalıpları' içerisinde saydığımız davranış örneklerini Abu- Lughod tahaşşam davranışları olarak değerlendirir. Abu- Lughod tahaşşam etme davranışı altında bir güç ilişkisi olduğunu iddia etmektedir. Daha güçlü insanlardan korunmak için kişi, iffetli davranmalı yani tahaşşam etmelidir. Bedevilerin iffet belirtisi kabul ettikleri davranışların kapsamından, bunun başka bir kılığa bürünme veya gizlemeyi de içerdiği açıkça anlaşılır. Özellikle kadınlar için iffetli giyinmek kapsamında yüzü örtmek de gerekir, bu da düpedüz başka kılığa bürünmektir. Ayrıca doğal ihtiyaçlar ve istekler de gizlenir, ilgili kişinin karşısında yiyip içmek ve sigara içmeyi de engeller. Kişi dik bir duruş takınır ve üstüyle konuşmaz gözlerinin içine bakmaz. Resmiyeti de içeren bu hal ayrıca dikkatleri üzerine çekmemeyi de kapsamaktadır. Böylece kadın kendi doğasını gizler ve kendini başkasına maruz bırakmamış olur. Buna göre en iyi korunma tam kaçınmadır; etkileşim yoksa maruz kalma tehlikesi de yoktur. Bedeviler kadınların ve gençlerin, yetişkin erkeklerin dünyasından soyutlanmalarını erkeklerin isteklerine değil, zayıfların güçlü olanların yanında duydukları rahatsızlığa bağlarlar. Kadınların dünyasına yetişkin bir erkek girdiğinde kadınların kendilerine çeki düzen vermeleri şeklindeki tepkiler bu yorumun geçerliliğini doğrulamaktadır (Abu-Lughod, 2004:135- 136).

Bireyin kısmen ya da tamamen kişilik, karakter, özerklik ve şeref gibi insani özelliklerinin yok sayılarak değersizleştirilmesi 'dehumanization' olarak tanımlanmaktadır. Oliver'a (2010) göre bireyin insani özelliklerinin değersizleştirilmesi yoluyla kişi, insan dışı bir varlık olarak (hayvan veya nesne)

⁴⁴ Abu- Lughod'a göre bu davranışların daha hafifletilmiş halini genç erkekler de yapmaktadır. Koçer erkeklerinin benzer şekilde davrandığı tarafımızca gözlenmiş olmasına rağmen ayrı bir çalışma konusu olduğu için burada üzerinde durulmamıştır.

değerlendirilmektedir. Karşısındakini dehümanize eden kişi, karşıdakini insan olarak görmediği için empati kuramamakta ve onun hissiyatını anlamaktan uzaklaşmaktadır (akt. Gülmez, 2014: 118). Bireyi nesneleştiren bu bakış açısına sahip olan insanlar dehümanize ettikleri kişi üzerinde tasarruf etme hakkına sahip olduklarını düşündüklerinden bireylerin yaşam haklarına sınırlama getirmektedirler. İşte gelinlik etme davranış kalıplarının bu sınırlamalara birer örnek olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu davranış kalıplarını yapmalarını bekleyerek bir bakıma kadının insani özelliklerinin olabileceğini inkâr etmektedirler. Sonuç itibarıyla kadınların da başta konuşma olmak üzere yeme, içme, uyuma vb. gibi eylemlerini göz önünde yapmaları engellenerek kadın değersizleştirilmektedir. Kadının bu şekilde insani değerlerinden soyutlanması da bir şiddet olarak değerlendirilmesinin yanı sıra kadının çeşitli şekillerde şiddete maruz kalmasına da zemin hazırlamaktadır. Kadının gelinlik etme davranışlarını bir gelenek olarak kodlaması ve buna uygun bir şekilde yaşaması, kendi eliyle kendini dehümanize ettiğini göstermektedir. Ataerkil sistemin gelenek haline getirdiği bu davranışların kadın tarafından içselleştirilip sanki anormal bir durum yokmuş gibi hareket etmesi karşısında erkek, sadece kadının kendisini mağdur etmesine seyirci kalmaktadır.

Murdock toplumları, kadın cinselliği ve cinsel içgüdülerin düzenleniş biçimine göre cinsel kuralları güçlü bir yasak içselleştirmesi yoluyla denetleyen Batı toplumu ve bu kuralları dış önlemlerle himaye altına alan fakat cinsel yasakları içselleştiremeyen örtünmenin olduğu toplumlar diye ikiye ayırır. Kadınların tecrit ve nezaret altında tutulduğu toplumlarda etkin bir kadın cinselliği egemendir. Kadının davranışları baskı ve gözetim yöntemleriyle denetlenmeyen toplumlarda ise kadın cinselliği kavramı edilgendir. İslamcı feminist yazar Kasım Amin'e göre ise cinsel ayırımın temelinde, erkeği koruma vardır. Çünkü kadın cinsel güdülerini denetlemekte erkeğe nazaran daha yetenekli ve daha başarılıdır. Kadınların örtünmesi ve çeşitli şekillerde dışlanması kadını erkekten korumak için değil erkeği kadından korumak içindir. Buradaki asıl korku kadından kaynaklanan ve cinsel düzensizliğin kışkırttığı kargaşa yani fitnedir (akt. Mernissi, 1995: 58- 59).

Mernissi'nin yukarıda özetledikleri daha çok kadın cinselliğinin Batı ve İslam dünyasındaki dinsel ve kültürel pratiklerinin birer yorumudur. Bu yorumlar kapalı ve Müslüman olan Koçer aşiretlerinde genç Koçer kadınlarının Koçer erkekleri için

cinsel bir tehdit oluşturup oluşturmadığı sorusunu akla getirmektedir. Haneye gelen yeni gelinler, cinsel bir nesne olmaktan ziyade neslin devamlılığını sağlamada üretici fonksiyonu ve iş gücüyle daha çok ön plandadır. Çünkü Koçer gibi ataerkil topluluklarda ‘namus’ oldukça önemlidir. Fakat bu durum kadının cinsel bir nesne olma durumunu ortadan kaldırmaz. Aksine kadının namusu çoğu kez onun üretici gücünden çok daha önemlidir. Kadınlar üzerindeki inanılmaz baskı da bunun bir kanıtıdır. Bu toplumlarda kadının cinselliği, kadının tahakküm altına alınması için başlı başına bir sebep teşkil etmektedir. Çünkü özellikle genç kızlar ve gelinler, cinsel bir özne olarak yaşlı kadınlara göre daha çok ön plandadır ve yaşlı kadınlara nazaran genç kadınlar üzerindeki baskı daha çoktur. Çocuk gelin sayısının yüksekliği dikkate alındığında potansiyel kadın cinselliğini temsil eden kesimin genç ve yeni gelinler olduğu sonucunu ortaya çıkmaktadır. Koçer aşiretleri kapalı ve göçebe topluluklar olmaları sebebiyle bir kadının haneye ve aşirete mensup olmayan yabancı bir erkekle karşılaşma olasılığı oldukça düşüktür. Bu durumda genç gelinin, aile içindeki ve sıklıkla görüşülen ve göçebe oldukları için birlikte hareket edilen akraba erkekler için cinsel bir tehdit oluşturduğunu düşünebiliriz. Bu mantıkla genç gelinin cinsel bir tehlike olmasının önüne geçmek ve bu şekilde hanenin erkeklerini ve şerefini korumak için yapılması gereken genç gelinin cinselliğini sergilemesine imkân vermemektir. Gelinlik etme ritüelinin kadının cinselliğini tehlike oluşturmaya fırsat vermeden görünmez kılmak amacıyla ortaya çıktığını söyleyemesek de bu amaca hizmet ettiğini iddia edebiliriz. Erkekler için bir tehdit olarak algılanan genç gelinler, gelinlik etme yoluyla ortalıkta çok gözükmeyecek ve böylece tehlike önlenmiş olacaktır. Genç kadınlar hane içinde fazla görünmeyerek, konuşmayarak kısaca kendilerini sergilemeyerek erkekler için olası tehlikeyi azalttıkları düşünülmektedir. Aynı durum Müslüman kadınların örtüleri için de geçerlidir. Kadının örtüsü yabancı erkeklerden kendilerini korumaktan ziyade onları yalnızca sevk etmemek için takılmaktadır (Mernissi, 1995: 59). Abu- Lughod’a (2004: 141) göre bedevi toplumlarda erkeklere nazaran kadınlara daha az değer verilmesinin nedeni erkeklerin kadınlardan ahlaki açıdan daha üstün olmalarıdır. Bedevilere göre kadınların adet görme ve cinsellikleri ahlaki erdemlere ulaşmasında en büyük engelleridir. Ancak iffetli yani haşam eden bir kadın bu engeli aşabilir. Haşamın alameti olan cinselliğin inkârı kültürel ülküleri ve toplumsal sistemin kendisini daha

yakından temsil edenlere saygıyla boyun eğmenin simgesel bir aracıdır. Çünkü toplumsal sisteme ve bu sistemin tercih ettiklerinin yetkelerine en büyük tehdit, bizzat cinselliktir. Bu yüzden bedevi kadınlar için erkeklerin dikkatini çekmemenin en iyi yolu onlardan kaçınmak ve uzak durmaktır. Karşılaşmanın kaçınılmaz olduğu durumlarda da kadın siyah peçesini örtmelidir. Koçer kadınlarının gelinlik etme davranışları da bir bakıma erkekleri baştan çıkarmalarını engelleyen kültürel bir örtü, bir peçe yerine geçme amacına hizmet ettiği düşünülmektedir.

3.2.4.3. Cinsiyet içi hiyerarşi ve bir otorite olarak ‘Kevânî/ Kebânî’

Kaynana ve gelin bir kadının farklı rolleri gibi gözüktüğü de söz konusu iki kadın olunca cinsiyet içi bir hiyerarşi olarak karşımıza çıkmaktadır. Karaca’nın da belirttiği gibi aslında kaynana ve gelin aralarında bir kuşak olan farklı zamanların aynı kadınlarıdır (2016: 121).

Koçer kadının kaynana konumu içerisinde birden fazla rolü barındırmaktadır. Bu roller davranışlarının mantığına göre belirlendiği gibi özellikle yaş ve karakteristik özelliklerine göre de belirlenmektedir. Kaynana ‘kevânî’ ve ‘pîrî’ olmak üzere sırasıyla ve kısmen yaşa bağlı olarak iki farklı konumda değerlendirilir. ‘Kevânî’ kadının otorite sahibi olarak haneyi ve hanedeki diğer kadınları çekip çeviren kaynana konumuna denk gelmektedir. Pîrî ise yaşı oldukça ilerlemesinden dolayı artık doğurganlık özelliklerini kaybeden ve iş göremeyecek kadar yaşlanan kadının konumudur. Pîrî, hane içerisinde yaşında dolayı hürmet gösterilen bir ikona gibidir. Artık belli bir kutsallığı olan pîrî, hane içerisinde çok söz sahibi değildir fakat yaşından dolayı saygın bir konumdadır. Kadının ‘kevânî’ konumu pîrîye göre daha girift bir yapı göstermektedir.

3.2.4.3.1. ‘Kevânî/ Kebânî’ (Büyük Hanım)

Koçer kadını iki şekilde ‘kevânî’ konumunu elde eder. İlk olarak Koçer kadını (varsa) oğullarını evlendirerek kendi gelini/leri ve torunları olur. Ayrıca haneye ve hayvancılığa dair işler konusunda belli bir uzmanlığa sahiptir. Fakat hane içerisinde kendisi gibi olan kadınların varlığı ‘kevânî’ olma şansını azaltmaktadır. Eğer hanenin ilk geliniyse ve yaşı diğer gelinlerden büyükse yani en büyük eltiyse ‘kevânî’ olmak onun hakkıdır. Bu konuda hiç itiraz edilemez ve en büyük elti ‘kevânî’ olur. Fakat en

büyük elti yaşı büyük olmasına rağmen gerekli yeterliliklere sahip değilse diğer gelinler içinde hangisi becerikliyse o, ‘kevânî’ olarak hane içindeki kadınlar üzerinde söz sahibi olur. Tüm bunların dışında bir ‘kevânî’ daha vardır ki o becerilerinin ve yaşının dışında karakteristik özellikleri ve aklını etkin kullanabilmesi sayesinde ‘kevânî’ olan kadındır. Bu kadın hem çok becerikli hem de erdemli, ahlaklı ve zeki bir kadındır. Bu özellikleriyle ‘kevânî’ olan kadın sadece kadınların değil erkeklerin üzerinde de söz sahibidir. Bu şekilde ‘kevânî’ konumunu elde eden kadın, şimdiye kadar gördüğümüz diğer kadınlardan farklı olarak kendine has özellikleriyle belli bir konum elde eden tek kadın tipidir. Bu yüzden Koçer kadınının bu konumu bizim için oldukça önemlidir. Bu özetten sonra ‘kevânî’ ve pîrîyi daha ayrıntılı olarak tartışabiliriz.

Kaynana, artık evin gelini olmaktan ziyade kendi gelinleri olan ve hayvancılık da dahil olmak üzere haneyle ilgili işler konusunda uzmanlaşmış bir kadındır. Bu özelliklere sahip Koçer kadınına ev kadını anlamında ‘kevânî’ denir. ‘Kevânî’ olmanın ilk şartı yetişkin erkeklerini evlendirmiş olmaktır. Geneli çocuk gelin olan kevânîlerin erken yaşlarda çocukları olduğundan otuzlu yaşlarından itibaren kaynana olmaya başladıkları görülmektedir. Gelinleri olan ‘kevânî’, artık işlerde de uzmanlaşarak aile içerisinde daha etkin bir konuma gelmiştir. Fakat kadın kocasının ailesiyle yaşamaya devam ediyorsa ve kendi kaynanası çok yaşlanmamışsa kaynanasının otoritesi altındadır. Kendi otoritesini kurabilmesi için ya hanesini ayıracak ve kendi gelinleriyle başka bir geniş aile kuracaktır ya da kaynanasının pîrî olmasını bekleyecektir. Erkek çocuklarının evlenmesiyle kaynana olan orta yaşındaki Koçer kadını hem gelin hem kaynana olarak konumunun en iyi olduğu zamanını yaşar. Ustalık dönemi olarak değerlendirebileceğimiz bu dönemde kadın kaynana olarak haneyi çekip çeviren, hanedeki diğer kadınlar üzerinde söz söyleme yetkisi olan ve artık her türlü işi becerebilecek bir ev kadınıdır. Bir müddet de bu şekilde yaşayan kadın en nihayetinde gelinlerinin de gelini olduğunda ve kendi yaşı da ilerlediğinde pîrî (nene) olur. Buna göre kaynanalığın iki sosyal konumu vardır diyebiliriz: ilki ‘kevânî’ olduğu ilk dönem ve ikincisi yaşının iyice ilerlemesiyle artık bakıma muhtaç hale gelen pîrî (nene) konumudur.

Geniş ailelerden müşekkil aşiretler olan Koçerlerde cinsiyet içi hiyerarşide yaş, aile içindeki saygınlık ve iş yapabilme becerisi belirleyici olmaktadır. Her gelin

‘kevânî’ olmaya adaydır. Fakat gelini olan her kaynana ‘kevânî’ değildir. Kaynana güçten düştüğü vakit hane içindeki en büyük elti, şayet eltiler içinde becerikliyse ve saygınlığı yüksekse kevânî o olur. En büyük gelin ‘kevânî’ olacak beceriye sahip değilse o zaman diğerleri içinde gerekli beceriye sahip başka bir gelin ‘kevânî’ olur. Yaş aranan bir kriter olmakla birlikte esas kriter ‘becerikli’ biri olmaktır. Esas kriter olarak gördüğümüz beceri sahibi olmak, hayvana, haneye ait işlerde ciddi bir bilgi sahibi olmayı kapsadığı gibi aile içinde sözü dinlenen biri olmayı da kapsar. Gerektiğinde bir arabulucu ya da bir ebe olarak gördüğümüz ‘kevânî’, insani tutumlarıyla (ahlak, edep, yardımseverlik, misafirperverlik vb.) da aile içinde saygın bir yere sahiptir. Ayrıca kevânînin hane içindeki en önemli özelliklerinden birisi de eğitici rolüdür. Yıllar içinde edindiği bilgi ve birikimi hanedeki diğer kadınlarla paylaşır. Hayvanların bakımından yararlı otlara, yemek hazırlamaktan erkeklere karşı nasıl davranılması gerektiğine ve çocukların yetiştirilmesine kadar hemen hemen her konuda hanedeki genç kadınlara öğretmenlik yapmaktadır.

Koçer kadını, ‘kevânî’ olduktan sonra gelinlik etme ritüellerini bırakarak erkeklerle doğrudan muhatap olacak bir konuma gelir. Koçer aşiretlerinde gelinin sosyal konumunun görünmezlik üzerine kurulu olduğunu ve kendi gelinleri olana kadar yani kaynana olana kadar da görünmezliğini sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kaynana olan kadının görünürlüğü, kendi gelinlerinin görünmezliklerine bağlıdır. Eski gelin yeni kaynana olan kadın, oğullarını evlendirerek sosyal konumunu daha da görünür kılmıştır. En azından artık gelinlik etmesine gerek yoktur. Bu iş için yeni kurban yani yeni gelin gelmiştir. Kandiyoti gelin kaynana arasındaki bu otorite akışını “ataerkil bir pazarlık” olarak değerlendirmiştir. Ona göre ataerkil geniş ailedeki kadının yaşam döngüsünde, genç bir gelin olarak yaşadığı zorluklar ve yoksunluklar, kaynana olduğu zaman kendi gelinleri üzerinde kuracağı denetim ve otoriteyle yer değiştirir. Menopoz yaşını geçmiş güçlü bir *matriark*, bu nedenle bu ataerkillik madalyonun diğer yüzünü oluşturmaktadır. Kadınların otorite olarak döngüsünün doğası ve yaşlı kadınların otoritesinin devralınacağı beklentisi, ataerkilliğin bu biçiminin kadınlar tarafından içselleştirilmesini destekler. Erkeklere boyun eğmek, yaşlı kadınların genç olanlar üzerindeki deneyimiyle dengelenmektedir. Hayatları boyunca denetleyebilecekleri tek emek gücüne ve yaşlılık güvencesine ancak oğullarının evlenmesiyle kavuşan kadın için olası

otoritesinin tek sermayesi olan oğullarıyla bağının çok güçlü olması gerekmektedir. Yaşlı kadınların, evlilik bağına ikincil kılıp oğullarının birincil bağlılığının kendilerine olmasını sağlamak için gençler arasındaki romantik bağı bastırması en makul seçenek olarak görülmektedir. Böyle bir durumda genç kadınların da kaynanalarının denetimini etkisiz hale getirmeleri gerekir. Kadınlar arasındaki bu iktidar mücadelesi ataerkil senaryoda merkezi bir yapısal bileşen rolü oynadığı görülmektedir (Kandiyoti, 2011: 134). Geniş ailedeki genç gelinin çektiği sıkıntılar, kaynana olunca elde ettiği otorite ve kontrole yer değiştirir. Genç gelinin kaynana olunca devralacağı otorite beklentisi bu kadınlar arasındaki bu ataerkil döngüyü içselleştirmesini sağlar. Klasik ataerkinde kadınların erkeklere itaatin karşılığını yaşlandığında genç kadınlar üzerinde kurduğu otorite ile telafi eder. Otoriteyi en sonunda ele alan kaynana oğlu üzerinden sağladığı kontrolü kaybetmemek için müthiş çaba sarf eder. Kadının en kritik kaynağı oğlu ve onun üzerinden elde edeceği kontroldür. Yaşlı kadınlar bu anlamda genç gelinlere göre daha şanslıdır. Kadın kocası üzerinde etkili olamazken annesi oğlunun üzerinde etkili olmaktadır. Klasik ataerkinde kadınlar, emeklerinin sürekli olarak değersizleştirilmesi pahasına ataerkinin kurallarına bağlıdırlar (Kandiyoti, 1988: 280).

Hanedeki cinsiyet içi hiyerarşiyi ele alan ve kaynana olarak kadının konumunu inceleyen iki farklı çalışmada da kevânînin özelliklerine benzer bir profilde kaynana tanımı yapılmıştır. Ayrıca kaynana gelin ilişkisinin ana hatları anlatılmıştır. Bu çalışmalardan ilki Yalçın- Heackmann'a ikincisi de Kuru'ya aittir. Yalçın-Heackmann çalışmasında (bizim de çalışmamızda kullandığımız) Kürtçe 'kevânî'yi, hanenin yaşlı kadını olarak tanımlamıştır. Yalçın- Heackmann'a göre evin reisi erkekler iken kadınların reisi de evin yaşlı kadınıdır. Evin en yaşlısı en üst konumdayken aileye en son katılan gelin de en alt konumdadır. Kürtçesi 'kevânî' olan kadın aile reisinin sorumluluk alanında evin belli işlerinin idaresi ve daha da önemlisi kadın emeğinin denetlenmesi vardır. Ayrıca evin kadınları arasında dışarı ile görece olarak bağlantı kuran ve gelinlerin ve kızların dışarı ile ilişkilerini kontrol eden kadın, kevânîdir (Yalçın- Heackmann, 2002: 219). Kuru'nun Konya'da gelin-kaynana üzerine yapmış olduğu araştırma verilerine göre gelinler gelinliklerinin ilk yıllarında kaynanalarına karşı daha çekimser davranmaktadırlar. İlerleyen yıllarda bazı çıkışlar yaparak kaynanalarına sözel olarak karşılık verseler de kaynanaların

hala otoriter olduğunu fakat daha sonraki dönemlerde gelinlerin çekimserliklerinden eser kalmadığını hatta kaynananın otoritesini yitirmeye başlamasıyla sözü daha çok dinlenen kişiler olduğunu belirtmiştir. Kuru, gelinin otoritesinde yaşanan değişimi, genç gelinin yaşının ilerlemesiyle cinsel bir nesne olmaktan uzaklaşmasına bağlamaktadır (2016: 168).

“Benim elim iyi bir kadındır. Herkesin işine koşuyor, herkese yardım ediyor. Kavgayı sevmiyor, her zaman kavgaları engelliyor. Yardım severdir. Bunun için bütün aile onu çok seviyor. Kim ne derse desin onun dediğinden çıkılmaz, onu dinlerler. Hepimiz onu çok seviyoruz.”

(K35,30, Evli, Muşlu)

“Gelinler içinde kim sessiz, hanımsa, misafiri iyi karşılar yemeğini verirse, eli marifetliyse yani hızlı koyun sağıyorsa işte onu seviyorlar.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

“Kadının akıllısı, şereflişi kıymetlidir.” (E2, 57, Evli, Hz. Fakirullah)

“Kaynana en söz sahibi olandır. Kaynanasına soracak. Mesela kaynana ölmüşse yaşı en büyük eltisi söz sahibidir. O evin sorumlusu odur, kadınlar olarak. Kaynanası varken kaynanasıdır; kaynana diyelim buradan Batman’a gitti bir ay gelmedi, o evin sorumlusu en büyük elti hangisiyse odur. Mesela diyelim dört tane elti var. En küçüğü büyüğünden daha çalışkan, daha eve düşkün, daha işe düşkün sorumlu o oluyor. Bazen o da olabiliyor.” (E3, 34, Evli, Dudiran)

“Bizde babamın sözü geçerlidir. Kadınlarda annemin sözü geçerlidir. Yaşlı kadınlar dinlenir yoksa sorun çıkar.” (E7, 30, Evli, Slokhan)

“Şimdi eskiden bir nenemiz vardı. Adı Güle’ydi. O bizim ağamızdı. O ne deseydi onun gibi olacaktı. Bak, bazı kadınlar erkek gibidir. Kafası erkek gibi çalışıyor. Diyelim onlar gidip yayla tutuyorlar, peynir satıyorlar. Hani bazı kadınlar var böyle ama az. Bu Güle çok cömert bir de. Mesela kervanlar geçiyor, Güle bırakmıyor onlar yemek yemeden çadırın önünden geçsinler. Yemek yediyor onlara, misafirperverdir. İşte odur. Onun dolayısıyla namı çıkmış.” (E9, 55, Evli, Garisiyan)

Kişisel özellikleriyle aile içinde herkesin sevgisini ve takdirini kazanan K35’in eltisi, ayrıca sözü dinlenen ‘iyi bir kadın’dır. K35’e göre kim ne söylemiş olursa olsun eltisinin sözü geçerlidir. Burada söz söyleyen diğer kişilerden kasıt diğer kadınlar değil, onlarla beraber erkeklerdir. Erkeklerin de sözünü dinlediği K35’in eltisi, kendi karakteristik özellikleriyle kevânî olmayı başarmış ender kadınlardan biridir. Bu örnek özelinde kocası da dahil olmak üzere erkeklerin sözünü dinlediği bir kadın olmak, ‘kadın kafasıyla iş yapmayan’ ama ‘akıllı kafayla iş yapan’ ataerkil bir topluluğun paradoksudur. Söz konusu düzenin (kastettiğimiz ataerkil düzenden ziyade ailenin düzeni ya da huzurudur) devamının sağlanması için gerektiğinde kadının cinsiyetine rağmen aklının dikkate alındığını göstermektedir. Kadının her şekilde ötelendiği bu toplulukta kevânî olarak üzerindeki cinsiyet örtüsünü atan ve erkeklere yön gösteren kadın sosyal konumuyla sadece diğer kadınları değil aynı zamanda erkekleri de aşarak aileyi yönlendirmektedir. Fakat kadının bu sosyal konumundaki bu değişim sadece bahsi geçen örnekle sınırlıdır. Bu durumun sosyal

etkileşime açık olmaması yani diğer kadınların sosyal konumuna sirayet etmemesi, durumun sadece bireysel kaldığını göstermektedir. Yani bu özel toplulukta bir kadın güruhu vardır bir de karakteristik özellikleriyle kevânî olmayı başarmış kadınlar vardır. Maalesef bu durum sadece örneklerle sınırlı kalmakta diğer kadınların sosyal konumuna olumlu bir etki yapmamaktadır.

Erkek görüşülenlerden E2 kadının kıymetli olabilmesi için akıllı ve şerefli olması gerektiğini ifade eder. Buna göre ancak akıllı ve şerefli bir kadın erkeğin gözünde yer edinebildiği sonucu çıkmaktadır. Çünkü aklını kullanmak ve şerefli bir insan olmak bir kabiliyet meselesidir. Bu kabiliyeti ortaya koyan kadın ancak bir kevânî olabilir. E9 geçmişten bir örnek vererek ‘Güle’ isimli bir kadından bahsetmektedir. Araştırmamız için bir ilk olduğunu düşündüğümüz bu örneği önemli yapan ‘Güle’nin bir ağa olmasıdır. E9’un ifadesiyle bir erkek gibi düşünen ve aklıyla akıllarda kalan bu kadın, herkes tarafından sözü dinlenmektedir. Özellikle eşsiz bir misafirperverlik gösteren ‘Güle’, bu özelliği ile halen anılmaktadır. Erkek gibi düşünen bir akla sahip olmak, Güle’yi diğer kadınlardan ayırmakta ve ağılık yapacak bir konuma getirmektedir. Bruinessen’e (2013: 140) göre ‘bir kadın yalnızca karakterinin gücüyle egemen bir konuma yükselebilir’. Hatta Kürt erkekleri bu türden yani karakteriyle egemen olan bir kadına boyun eğmeyi saygınlıklarını düşürücü bir durum olarak görmezler. Koçer aşiretlerinde karakteristik özellikleriyle kevânî olan kadınlar Bruinessen’in işaret ettiği kadındır. Abu- Lughod’a göre (2004: 131) Mısır’ın bedevi olan topluluklarında erkek niteliklerine sahip olan kadınlar genel olarak takdir görmektedirler. Ayrıca zekâ gerektiren örneğin öykü anlatımı, şarkı söylenmesi veya kurnazlık ve girişkenlik gibi özellikler de kadına saygı duyulmasını sağlayan niteliklerdir. Koçer aşiretlerindeki Güle gibi kadınların Mısır göçebelerinde de saygı gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca, Mısır bedevilerinde misafirperver ve cömert kadınların da oldukça saygın olduklarını belirtmektedir. Abu- Lughod’un bu örneğiyle göçebe topluluklarda kadınların akıllı, cömert ve misafirperver olma özelliklerine ayrı bir önem verildiği anlaşılmaktadır. Benzer bir tablo Koçer aşiretlerinde de görülmektedir ve Güle buna bir örnektir.

K59 bir kadının ancak sessiz, hanım ve becerikliyse sevileceğini belirtmiştir. Kadının sevilebilir bir varlık olabilmesi için ekstra özelliklere ihtiyaç duymuş olmasına yaptığı vurgu önemlidir. Buna göre aile içinde bir kadının sevilebilir olması

için bir çaba harcaması gerekmektedir. Burada “sessiz ve hanım hanımcık bir şekilde işini yaptığın takdirde sevgiyi hak edersin” mantığının işlediği görülmektedir. Kadının konuşmasının tasvip edilmemiş olması dikkati konuşmanın içeriğine çekmektedir. Acaba bu kadınlar ne konuşmaktadır ki, konuşmak bu denli antipati oluşturmaktadır. K59’un sessiz kadınla ilgili beyanı, çalışan emek harcayan kadının bunun karşılığında hak talep eden ya da takdir bekleyen ifadelerinin duyulmak istenmiyor oluşunu akla getirmektedir.

Koçer kadının sosyal statüsünde esas belirleyici etkenin yaştan ziyade beceri olabileceği durumunu örnekleyerek anlatan E3, tam olarak kevânî tarif etmektedir. Kadınlar arasındaki hiyerarşiye dikkat çeken E3, kadınlara karşı son sözü kaynananın söylediğini bu nedenle kaynanaların kadınlar için ve kadınlar içinde söz makamı olduğunu ifade eder. Kaynana varken kaynana, o yokken ona vekil olabilecek kişi yine yaşa göre belirlenen en büyük eltidir. E3, kaynananın statüsü yaşına bağlı olarak değişmezken vekil olacak kadınının seçiminde bu kadının haneye ve işlere düşkünlüğü asıl olarak yaştan daha esaslı bir kriter olduğunu beyan etmektedir. Nadir olmakla beraber böyle örneklere de rastlanıldığını ifade etmiştir.

E7’nin ifadeleri, cinsiyetler arası ve cinsiyet içi hiyerarşide yaş faktörünün etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Erkekler içinde baba, kadınlar içinde de anne ‘yaşlı’ olduğu için sözü geçerlidir. Babasının çobanlığını yapan ve kendine ait hayvanları olmayan E7, geçimini sağlayan babaya muhtaçtır ve bu nedenle onun sözünden çıkmamaktadır. Karısı da kendisi gibi geçimini sağlayan babanın emri altındadır. Ama o emirleri kaynanasından almaktadır. Burada erkek soyundan devam eden geniş aile içerisinde, yaşlı erkeğin elinde bulundurduğu klasik ataerkillik söz konusudur. E7’nin ifadeleri, kadın kadar erkeğin de hanenin reisi olan yaşlı erkeğin denetiminde olduğu bir tablo olan klasik ataerkilliğin geçerli olduğuna bir kanıttır. Kandiyoti’ye (2013:186) göre saygınlık yaşla doğru orantılıdır, her iki cins için farklı hiyerarşiler vardır ayrıca cinslerin faaliyet alanları da birbirinden ayrılmıştır. Kadınların iş gücü ve üreme potansiyelleri kocası ve onun erkek akrabalarının tasarrufu altındadır. Kadının emeğini denetleyen ve üzerinde tasarruf etme hakkına sahip olan sistemin elini kaynana temsil etmektedir. E7’nin cinsiyet içi hiyerarşisine yönelik beyanı aslında aynı zamanda kevânî olan kaynananın ‘kaynana’ rolüne işaret etmektedir. Koçer kadınlarının (gelinler ve genç kızlar) dinlemek zorunda olduğu

kadın olan kaynana erkeklerden sonra hanedeki genç kadınlar ve çocuklar üzerinde belli bir otorite olarak varlık göstermektedir. Erkeği temsil eden kaynana, esasen erkeğin eli yeri geldiğinde kadınların sırtında şaklayan kırbacıdır. Kaynananın gelin üzerinde nasıl bir otorite kurduğunu anlamak için ‘*Kaynananızla nasıl bir ilişkiniz var?*’ sorusunu yönelttiğimiz görüşülenlerin beyanları aşağıdadır. Burada daha çok kevânî olan kadının ‘kaynana’ rolü üzerinde durulmuştur.

“Valla ben ilk geldiğimde çok dayak yemişim ondan. Biz iş yapmayı bilmiyorduk o da diyordu niye yapmıyorsun. Kızıyordu, gösteriyordu işte hamuru ateşe vermeyi güzel olmayınca vuruyordu. Bir ekmek yansa vuruyordu. Çok korkuyordum, hala da çekinirim. Şimdi dayak falan yoktur ama biz o ne derse onu yaparız. Sorun çıkmasın diyorum ben, kavga olmasın. Kocam bana iyidir ama kaynanam şikâyet ederse kızar. O yüzden ben sesimi çıkarmıyorum ona.” (K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

“İyidir, şimdi iyidir. O daha piri olmuş, bize bir şey demiyor. Ama ben yeni geldiğimde bize çok karışıyordu. Diyordu sürekli çalışın. Her zaman diyordu bunu böyle yapın bunu böyle. Hiç oturmak yoktu bize. Hemen kızıyordu. Dinlenmek oturmak elimize geçmiyordu. Hep başımızdaydı.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“Valla kaynana nasıl iyi olsun. İdare ediyoruz işte. Artık birbirimize alışmışız. Ama çok çektim ondan. Kocama söyleniyordu o da gelip beni vuruyordu. Ama şimdi kocam onu dinlemiyor yoksa yine söyleniyor da. Bana diyor sen anneme bir şey deme. Sessiz ol. Ben de sessimi çıkarmıyorum. Ne yapayım başka. Yoksa her gün kavga ederiz.” (K49, 35, Evli, Sturkiyan)

“Valla önce biz onun yanındaydık, o ne derse biz onu yapıyorduk. Mecburduk. Ama şimdi o bizim yanımızda yine büyüğümüzdür. Ama artık o yaşlıdır, piri. Artık biz de evin önündeyiz, biz de biliyoruz ne yapacağımızı. Daha o söylese de biz bildiğimizi yapıyoruz. Böylesi daha doğru değil mi? Gerek ki artık karışmasın. Karışsa da kocam diyor sen nasıl biliyorsan öyle yap anama bir şey deme.” (K61, 50, Evli, Mamedyan)

Kaynananın eğitici rolüne dikkat çeken K26 ve K29, eğitim süreçlerinin sıkıntılı geçtiğini ifade etmektedir. Kaynanasından şiddet gören K26, eğitim sürecinde yapılan yanlışlara şiddetle karşılık verildiğini yanan ekmekler üzerinden açıklamıştır. Yakılan ekmek için bile dayak yediğini söyleyen görüşülen kaynanasından korktuğunu belirtmektedir. Evliliğin ilk dönemlerinde yaşadığı bu korkunun zamanla yerini çekinmeye bıraktığı anlaşılmaktadır. Zaman içerisinde kaynanasına itaat ederek en azından şiddet göremeyeceğini öğrenen K26, sorun çıkmaması için sessiz bir şekilde kaynanasına itaat etmektedir. Çünkü kaynanası artık gelinini oğluyla tehdit etmektedir. Sorun çıktığı vakit kocasının kızmasından çekinen gelin, sessiz bir şekilde her ikisine de itaat etmektedir. Burada kocaları üzerinde bir etkiye sahip olamayan kadınların oğulları üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Etki alanını gelinine de hükmederek genişleten kadın, üzerindeki baskıyı bu şekilde gelinine geçirmektedir. Devir artık onundur ve gelinlerin bundan kurtulma gibi bir şansı yoktur, itaat etmek zorundadır. Bunu kendinden iyi bilen

kaynana, gücü yetmediğinde oğlunu kullanarak otoritesini gelinler üzerinde kullanmaktadır. Oğlunu kullanarak üzerinde otorite kurmaya çalışan bir kaynanası olan K49 da aynen K26 gibi sorun çıkmaması için kocasının da telkiniyle sessizliğini muhafaza etmektedir. Aksi takdirde her gün kavga çıkacağını belirten K49, evliliğinin ilk yıllarında kaynanası yüzünden şiddet gördüğünü ama artık kocasının kendisine karışmadığını belirtmektedir. Haneye gelen yeni gelinler, gittikleri evin huyunu yani kaynanalarıyla nasıl geçinmeleri gerektiğini öğrenene kadar bir müddet şiddet de dahil olmak üzere çeşitli sıkıntı yaşadıkları anlaşılmaktadır. Zamanla taşların yerine oturmasıyla hanenin kurallarını yani erkeğin yanı sıra kaynanaya da itaat etmesi gerektiğini öğrenmeleriyle hayatları görece daha kolay olmaktadır. Fakat bunu öğrenene kadar kaynananın ve oğlunun inisiyatifinde bir hayat geçirmektedirler.

Haneye çocuk yaşta gelin gelen Koçer kadını, kaynanasının elinde eğitimden geçmektedir. Aslında yaşama dair ne varsa gittiği hanede başta kaynanasından ve sonra diğer kadınlardan (eltileri) öğrenmektedir. Bu eğitim sürecinde öğrendiği en önemli şey ise itaattir. İtaat etmenin eril otorite ve onun temsilcileri tarafından arzulanan bir şey olduğunu öğrenen kadın, yaşamını daha kolaylaştırmak için itaat etmektedir. Kadının itaati, aslında üzerindeki tahakküme karşı bir korunma stratejisidir. Kandiyoti (1988: 279- 280) bu durumu ataerkil bir pazarlık olarak açıklamaktadır. Ona göre ataerkilliğin farklı biçimleri kadınlara farklı "oyun kuralları" sunar. Baskı karşısında kadınlar, güvenliklerini arttırmak ve hayat koşullarını iyileştirmek için, etkin ve edilgen direniş stratejileri geliştirirler. Kadınların açıkça kendi aleyhlerine olan bazı normlara uyması, belki de hayatta kalma stratejisinden başka bir şey değildir. Bu anlamda gelinler ve özellikle çocuk gelinler, kocalarının ve hanedeki diğer kadınların baskılarından kurtulmak ve hayat koşullarını iyileştirmek için edilgin bir baş etme stratejisi olarak 'itaat etmeyi' kullandıkları görülmektedir.

K61'in ifadeleri gelin ve kaynananın aile içindeki konumlarının değişmesiyle otoritelerinin de nasıl değiştiğini gözler önüne sermektedir. Kaynanasının kevânî olünden pîrî rolüne geçmesiyle artık susması ve kendilerine karışmaması gerektiğini belirten K61, artık söz sahibinin yani kevânî olma sırasının kendisinde olduğunu söylemektedir. Bu konuda eşinin de '*sen nasıl biliyorsan öyle yap anama bir şey*

deme' diyerek kendisinin kevânî olduğunu bir bakıma teyit ettiğine dikkat çekmektedir. Koca, artık pîrî olan annesine karışmaması şartıyla karısına da kevânî rozetini takmıştır, diyebiliriz.

Kaynanasının sürekli başlarında olduğunu ve her zaman yaptıracak bir iş bulduğunu ve bu nedenle de hiç dinlenemediklerini ifade eden K29, kaynanasının pîrî olmasıyla biraz rahata kavuşmuştur. Özellikle yeniden üretim potansiyeli oldukça yüksek olan yeni gelinlerin emeği üzerinde otorite kuran kaynana bir bekçi gibi gelinin emeğini denetlemekte ve dinlenmesine fırsat vermeyerek üretici fonksiyonunun sürekliliğini sağlamaktadır. Kaynana, Afrika'dan kaçırılıp zorla çalıştırılan siyahi kölelerden sorumlu olan ve kendisi de siyahi bir köle olan kâhya gibidir. Kaynana, haneden ve hanedeki kadınlardan erkeklere karşı sorumlu olan kadındır. Bu sorumluluğunu erkeklere karşı yerine getirir. Kâhyanın görevi hanede işlerin aksamadan yürümesini sağlamak ve evin diğer hizmetkârlarını idare etmektir. Kevânî olan kadın da aynen siyahi ir köle olan kahya gibi diğer kadınların emeğini denetler ve onları idare eder. Kadınlar arasındaki bu hiyerarşi, kaynana otoritesinin sürekliliğine büyük ölçüde hizmet etmektedir. Bir dönem (gelinliğinin ilk dönemlerinde) aynı şiddete maruz kalan kaynana sanki o şiddete maruz kalan kendisi değilmiş gibi aynı otorite kurmaya çalışmaktadır. Yiyecek geldiğinde salyalarını akıtan köpeğin istediği zaman yiyebilme özgürlüğünden mahrum olduğunu unutması ve yiyeceği verene hayran olması gibi ya da labirentten çıktığında peynire kavuşan farenin peynire kavuşuncaya kadar yaşadığı çileyi unutması ve her seferinde labirente koyanın oyununa katlanması gibi simgesel metaya (kevânî olmak) ulaşuncaya kadar simgesel şiddete maruz kalanların bu metalara ulaşır ulaşmaz içinden çıktığı hengâmeyi unutarak simgesel iktidar kurmaya çalışması; simgesel düzene hizmet eden sınıflaşmanın ve simgesel şiddetin süreklilik kazanmasını sağlamaktadır (Aydın, 2014: 73).

Burada hemen belirtmek gerekir ki, bahsi geçen kevânî, karakteristik özellikleriyle erdemli bir kadın olan kevâniden farklıdır. Mevcut olan kaynana gelin çatışmasında kaynana olan kadının kevânî olmasıyla elde ettiği otoriteyi hanedeki diğer kadınlar üzerinde baskıcı bir şekilde kullanan kadındır. Kevânî olan her kadının erdemli bir kadın olmasını beklemek büyük bir yanılgı olacaktır. Kendi kaynanasından çektiği eziyetin acısını haneye gelen gelinlerden çıkarmaktadır.

Gelinlerini sıkı bir eğitime sokarak disipline eden kaynana, uzun soluklu bu eğitim sürecinde karakterinin gereğini yetine getirirken cadı bir kaynana olabileceği gibi hoşgörölü ve herkes tarafından sevilen bir kevânî da olabilir. Bundan sonrası gelinlerin şansına kalmıştır, diyebiliriz.

Herkesle (diğer kadınlarla) aynı eğitimden aynı çizgiden geçmekle birlikte, kişisel bazı özellikleri ile diğer kadınlardan sıyrılarak hane üyelerinin takdirini kazanan kadın kevânîdir. Genç gelinin çocuklarının büyümesi ve evlenmesiyle kendisi de kaynana olan Koçer kadını bu arada sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getirecek kadar uzmanlaşmıştır. Bayrağı yeni gelinlere devreden kadının konumu da değişmiştir. Çünkü artık kendi gelinleri vardır ve işleri artık daha iyi yapmaktadır. Üstelik kaynana olmasına rağmen kendisinin de bir kaynanası vardır. İş becerisinin ve eğitici rolünün yanında karakteristik olarak erdemli, misafirperver, arabulucu, akıllı, idare edici, itaatkâr özellikleri sebebiyle kevânî olabilir. Kadının kendi kişisel özellikleriyle sosyal konumunu belirleyebildiği tek alan olması sebebiyle kevânî, oldukça önemlidir. Çünkü kadın bu konuma tek başına ve sadece kendinde olan özelliklerle gelmektedir. Kendi karakteristik özellikleriyle kevânî olan kadın, yaş ve çalışkanlığı ile kevânî olan kadınlardan bu anlamda farklıdır. Koçer kadının kadınlık yazgısında kevânî olma ihtimali oldukça yüksektir. Bir bakıma her kadın kendi hanesi oluştuğunda kevânî olacaktır. Fakat gerek hane içinde gerek aile içinde karakteristik özellikleriyle kevânî olan kadın, diğer kevânî olan kadından daha özel bir konuma sahiptir. Onun ayrıca sosyal bir önemi ve değeri de vardır. Ayrıca kevânî olan kadın, araştırmamız boyunca gördüğümüz kadının erkeğin tahakkümüne mahkûm ve ezik konumundan tamamen farklıdır. Kadınlık yazgısındaki grafiğı birdenbire değiştiren bu kadınların sayısı az olmakla birlikte var olması oldukça önemlidir. Çünkü kevânî olmayı karakteristik özellikleriyle başarmış olan bir kadın aslında Kandiyoti'nin deyimiyle ataerkil sisteme aktif bir direniş göstermektedir. Bu özel toplulukta kadının sessiz bir şekilde ataerkil sisteme itaati bir gelenek haline gelmiştir. Bir kadının geleneğe kafa tutması imkânsız denilecek kadar zordur. Fakat kevânî olan kadın aklıyla imkânsız denilen bir zoru başarmaktadır. Göçebe ya da yarı göçebe Kürt topluluklarındaki kadınların diğer Müslüman toplumların kadınlarına nazaran daha özgür ve laik bir yaşam tarzı sergilemelerini anaerkil dönemin bir kalıntısı olarak açıklayan Nikintin'e (1986)

karşı çıkan Mojab (2000) ve Bruinessen'e (2001) göre Kürt toplumunda kadınlar ataerkil baskı altında olduğu gerçeği kabul edilmelidir. Fakat özellikle göçebe ve yarı göçebe Kürt aşiretlerinde yüksek tabakadan olan kadınların toplumsal ve siyasal alanda önemli konumlar edinmişlerdir. Bu durum sadece bu kadınların mensup oldukları ailelerin sosyal statülerinin yüksekliğinden kaynaklanmakta olup tüm kadınlar için genelleştirilmemelidir (akt. Çağlayan, 2013: 72). Çünkü kapalı, ataerkil ve aşiret tipi bir sosyal örgütlenme içerisinde sosyalizasyon sürecinde bu kadınların formel bir eğitim almamaları, Türkçe bilmemeleri ve çok küçük yaşta evlenip kocalarının tahakkümü altına girmeleri bir kimlik kazanmalarını zorlaştırmaktadır. Üstelik Koçer kadınının tarihsel birikimi yok denecek kadar azdır. Ama görülen o ki, kadın tüm engellere rağmen karakteristik özellikleriyle bu zorluğu başarmaktadır. Bu anlamda kadının aklıyla ve karakteriyle cinsiyet üstü (erkeklere de söz geçirebildiği için) bir konuma çıktığını söyleyebiliriz.

3.2.4.3.2. Pîrî

Yaşlılık, yaşam süresinde gelişme ve olgunlaşmayı takip eden, genetik yapı ve çevre arasındaki etkileşimin en üst düzeyde görüldüğü fizyolojik ve ruhsal değişimlerin ortaya çıktığı dönemdir (Akçay, 2011: 11). Bu dönem yaşamın diğer evreleri gibi doğal, kaçınılmaz ve tüm insanlar için geçerli olup bireyin kalıtımla getirdiği özelliklere, beslenmesine, çevre koşullarına ve kültürel çabalarına göre erken ya da geç, sorunlu ya da az sorunlu olmaktadır. Geleneksel toplumlarda yaşlılar, ikinci kuşağın yetiştirilmesinde ve kültürün korunmasında ciddi toplumsal roller üstlenen, görmüş geçirmiş ve kültürel sermayeye sahip, bir bakıma kültür bekçiliği yapan bireyler olarak konumlandırılırken; modern toplumlarda üretkenliği bitmiş, aileye ve topluma yük olan, bir an önce ölmesi gereken bireyler olarak değerlendirilmektedir. Geleneksel ile modern toplumlar arasındaki bu farklılıkta, endüstrileşme ve kentleşme belirleyici olmaktadır (Kalınkara, 2011).

Dünya Sağlık Örgütü'nün yaptığı yaş sınıflamasına göre 44 yaş ve altı “genç yetişkin”; 45- 59 yaş grubu “orta yetişkin”; 60- 74 arası “yaşlılık”; 75- 89 arası ihtiyarlık ve 90 üzeri “ileri ihtiyarlık” olarak nitelendirilmiştir. Bu bölümde 60- 74 yaş aralığı yaşlı ve 75 yaş ve üzerini ise ileri yaşlı yani ‘pîrî’ olarak nitelendireceğiz.

Koçer aşiretleri göçebe bir yaşam tarzına sahip oldukları için fiziksel hareketlilik oldukça önemlidir. Bu hareketliliği azaltıcı etkenler hoş karşılanmamaktadır. O yüzden hareketli ve diri bir insan topluluğuna duyulan ihtiyaç ön plandadır. Yaşlılık fiziksel hareketliliğin azaldığı bir dönemdir. Fakat buna rağmen Koçerlerde yaşlılara büyük saygı duyulmaktadır. Modern toplumlarda bir yük olarak görülen yaşlılar, Koçerlerde saygı duyulan bir konumdadırlar. Tecrübeleriyle yaşlıların önderlik ettiği bir topluluk olan Koçerler için yaşlı olmak, bir anlamda söz sahibi olmak demektir. Karar verici bir fonksiyonu olan yaşlılar (hala kevânî olanlar) aynı zamanda hanenin reisidirler. Bu nedenle diyebiliriz ki, geleneksel kodlarını muhafaza eden Koçerlerde yaşlı, saygıdeğer bir konumdadır. Koçer aşiretleri gibi geleneksel topluluklarda yaşlı, ailenin vazgeçilmez unsuru olarak görülür. Çocukların toplumsal yatırım ve vefa borcu diye nitelenebilecek bir görev bilinci ile bakımını üstlendiği yaşlı, ailede belli bir otoriteye sahiptir. Ama başkasına bağımlı bir şekilde yaşayan ileri yaşlıların konumu, yaşlıların konumundan daha farklıdır. İleri yaş grubunda olanların hâlihazırda hareketli olan bu toplulukta çok etkin bir rol oynamamaları onları bir anlamda görünmez ve etkisiz kılmaktadır. Fakat bu durum onların saygınlıklarını azaltmamaktadır.

Geniş ailenin yaygın olduğu Koçerlerde yaşlı kadın, oğlunun evinde bakıma muhtaç bir birey konumundadır. Kocasının yani bir bakıma evin en büyüğünün ölümüyle hanenin reisliği evdeki büyük oğula geçmektedir. Büyük oğulun karısı da kevânî olarak hanenin sorumluluğunu almaktadır. Kaybedilen fiziksel aktivite bir anlamda yaşlı kadını yani pîrîyi görünmez kılmaktadır. Sessizlik içinde ölümünü bekleyen pîrînin, sorumluluğu çok az olduğundan söyleyecek sözü de yoktur. Artık söz söyleme yetkisini gelinine kaptırdığından, hanenin yeni sorumlusu gelinidir. Gelinle kaynana yer değiştirmiştir. Gelin geldiğinde hiç konuşmayan sadece kendisine denileni yapan kadın, kocasının statüsünün artmasıyla ve zamanla kazandığı yeni konumuyla konuşmaktadır. İleri yaşlı kadın ise kendinden beklenildiği gibi susmakta ve ölümünü beklemektedir. Kevânî olan kadının yaşının ilerlemesi sonucu pîrî olmasıyla konumu değişmekte ve değişen konumuna alışması zaman almaktadır. Pîrî olan kadın ilk etapta her şeyden elini eteğini çekmemekte ve kevânî olan gelinine karşı direnmektedir. Bu ataerkil pazarlıkta otoritesi karşılığında

yaşına bağlı olarak belli bir saygınlık elde eden pîrî, çoğunlukla küçük çocuklara bakmakta ve evin önemsiz işlerini yapmaktadır.

Pîrî'nin hane içinde ne iş yaptığını öğrenmek amacıyla sorduğumuz 'Sizin yaşıntıdaki kadınlar ne tür işler yapıyor?' sorusuna verdikleri cevaplar şunlardır:

"Ben her işi de görüyorum. Süt de sağıyorum, peynir de yaparım."

(K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

"Valla benim gibi olanlar artık beriye gidemiyor, biz çadırdan ayrılmıyoruz. Ama peynir mayalıyoruz, yoğurt yapıyoruz. Yemek var valla biz de boş durmuyoruz."

(K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

"Çocuk bakıyorlar, çocukların yanındalar. Evde oturuyorlar, iş yapmıyorlar, namaz kılıyorlar, Kur'an okuyorlar. Kızlarının evine gidiyorlar, oğullarının evine gidiyorlar; orada sohbet ediyorlar Ben gelinimle kavga etmişim gelmişim kızımın yanına. Eskiden biz kaynanaya bir şey demezdik. Biz kendimizi büyüklere sağır etmiştik. Ama şimdi dünya bozulmuş, eskisi gibi değil. Ben oğlumla kavga etmişim gelmişim kızımın yanına. Bana diyorlar iş yap ben edebilirim ki iş yapayım. Ben istemiyorum gideyim oğlumun yanına, gitsem beni yaylaya götürecek. Ben artık yaşlandım, edemiyorum Koçerlik yapayım." (K15, 60, Evli, Mamedyan)

"Biz artık çok yaşlandık, hayvan bakamıyoruz, hamur yapamayız. Biz çocuklara bakıyoruz. Gelinler beriye gidiyor." (K17, 60, Evli, Dudiran)

"Ben oturuyorum, artık gücüm yoktur ki iş görelim." (K18, 80, Evli, Alikan)

"Biz ne iş görelim daha. Şimdiye kadar hep işin içindeydik."

(K19, 60, Evli, Dudiran)

"Biz bir iş görmüyoruz. Namaz kılıyoruz." (K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)

"Ben bu yaşa gelmişim hala işimi yapıyorum. Peynir mayalıyorum, yemek yapıyorum."

(K21, 70, Evli, Garisi)

"Ben bir iş görmüyorum." (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

"Valla biz yaşlansak da işin içindeyiz. Kimse demiyor sen otur."

(K23, 60, Evli, Dudiran)

"Biz namaz kılıyoruz, yine işimizi yapıyoruz. Peynir, yoğurt..."

(K24, 67, Evli, Hz. Fakirullah)

Görüşülenlerin beyanlarından da görüldüğü üzere yaşlı kadınların geneli hala bazı işlerin sorumluluklarını taşımaktadırlar. Hayvan bakımı ve süt sağımı gibi ağır işleri artık yapamamaları da peynir ve yoğurt mayalamak, yemek yapmak ve çocuk bakımıyla ilgilendikleri görülmektedir. Hiçbir iş görmeyen görüşülenler (K18, K19, K20, K22) olduğu gibi iş yapmanın yanı sıra zamanını namaz kılarak geçirdiğini ifade eden görüşülenler (K20, K24) de mevcuttur.

Görüşülenlerden K15'in ifadeleri göçebe yaşamda işgücünün ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. İş yapma yaşını çoktan geçtiğini ifade eden K15, oğlunun ve gelinin kendisinden hala iş yapmasını beklediğini ve yaylaya götürmek istediği için oğlunun yanından kızının yanına geldiğini belirtmektedir. Artık yaşlandığı için Koçerlik yapamayacağını beyan eden görüşülen, önceden yani kendisinin gelin olduğu zamanlarda kaynanaya, büyüklere karşı gelmediklerini kendilerini onlara

karşı sağır ettiklerini belirtmektedir. K15, kaynanalara eskiden olduğu gibi kıymet verilmemesini zamanın bozulması olarak yorumlamaktadır.

Görüşülenlere yönelttiğimiz ‘Yaşlandığın için sana kıymet veriyorlar mı? Nasıl?’ sorusuna görüşülenlerin verdikleri cevaplar şöyledir:

“Çocuklarım beni dinler. Beni üzme istemezler, babaları çok üzdü.”

(K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

“Çocuklarım beni hiç üzmüyorlar.” (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

“Hiç de kıymet vermiyorlar. Ben yaşlanmışım ama benden hala iş bekliyorlar, ben daha nasıl iş yapayım. Yaşlıların hiç de kıymeti yok. Beni üzüyorlar.” (K15, 60, Evli, Mamedyan)

“Eskinin adetleri şimdi kalmamış, büyüğe kıymet kalmamış. Gelinler dinlemiyor.”

(K17, 60, Evli, Dudiran)

“Benim sözümü dinlerler.” (K19, 60, Evli, Dudiran)

“Veriyorlar, diyorlar ‘Sen bu evin büyüğün’.” (K20, 90, Kocası ölmüş, Dudiran)

“Beni seviyorlar.” (K21, 70, Evli, Garisi)

“Bana kıymet veriyorlar. Diyorlar ‘Sen çok yoruldun, otur’. Oğullarım bırakmıyor iş yapayım.” (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

“Bilmiyorum, beni seviyorlar.” (K23, 60, Evli, Dudiran)

“Valla veriyorlar. Diyorlar artık sen yaşlandın, otur. Oğullarım böyle söylüyor.”

(K24, 67, Evli, Hz. Fakirullah)

“Valla bana çok kıymet veriyorlar. Benim gönlümü hoş ediyorlar. Benim halkımı (kendi ailesini) tanıyor, hürmet gösteriyor. Valla fakir (gelini için diyor) daha ne yapsın.”

(K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

Görüşülenlerin beyanlarında görüldüğü üzere genel olarak yaşlandıkları için saygı gösterilmektedir. Sevildiklerini ve saygı gösterildiklerini ifade eden katılımcılar ayrıca kendilerinden iş beklenmediği ve oturmaları istenildiğini belirtmişlerdir. Özellikle 90 yaşındaki K20’nin ifadeleri bu noktada anlamlıdır. Kendisine evin büyüğü olduğu söylenildiğini ifade eden K20, bu şekilde kendisine kıymet verildiğini beyan etmektedir. Sadece iki görüşülen yeterince kıymet görmediklerini ifade etmektedir (K15 ve K17). K15, yaşlanmasına rağmen hala kendisinden iş yapması beklenildiğini, yaşlıların hiç kıymetinin olmadığını ve kendisini üzdüklerini ifade etmektedir. K17 ise gelinlerin kendisini dinlemediğini ve büyüklerin kıymetinin kalmadığını beyan etmiştir. Koçer aşiretlerinde iş gücünün ne denli önemli olduğu ortadadır. Genellikle kalabalık ve geniş aile olarak yaşayan Koçer aşiretleri, eğer çok kalabalık değil ve özellikle erkek iş gücü yoksa ciddi bir iş gücü sıkıntısı yaşamaktadırlar. Bu nedenle mevcut olanlar üzerindeki iş yükü artmakta ve iş gücü potansiyeli düşük olanların da iş yapmaya zorlandıkları görülmektedir.

Sonuç olarak Koçer aşiretlerinde kadınlar arasında cinsiyet içi bir hiyerarşi olduğu görülmektedir. Kaynananın oldukça etkin bir otorite sahibi olduğu bu

hiyerarşide gelin, özellikle gelinlik etme geleneğiyle iyice ezilmekte ve kendisinden koşulsuz bir itaat içinde işlerini yapması beklenmektedir. Konuşma hakkı dahil olmak üzere günlük yaşam pratiklerini kimse görmeden halletmesi beklenmekte bu da gelini görünmez kılmaktadır. Bir amele gibi çalışması ve bir hayalet gibi yaşaması beklenen gelin, rahatı ancak kaynana olduğu vakit elde etmektedir. Kaynanasıyla ancak kendi gelinleri olduğunda ve kaynanası bir pîrî olduğunda yer değiştirerek kevânî olan kadın etkin bir otoriteye sahip olur. Bu otoritesini oğluyla meşrulaştıran kaynana, gelinlerinin gelinleri olmasıyla ve yaşının ilerleyip pîrî olmasıyla otoritesini kaybeder. Fakat onun yerine ‘saygın’ bir konuma ulaşır. Hane içerisinde piri, yaşından ötürü kutsal bir biblo gibi hanenin içinde yer alır. Cinsiyetinden tamamen arınmış bir şekilde ‘yaşlı’ konumuna geçen kadın, yaşına duyulan bir saygınlığı elde eder. Bu saygınlık karakteristik özellikleriyle kevânî olan kadının elde ettiği saygınlıktan farklıdır. Çünkü karakteristik özellikleriyle kevânî olmayı başarmış bir kadın, erkekler de dahil aile içinde belli bir saygınlığı ve söz söyleme hakkını elde etmektedir. Oysa yaşıyla saygınlık elde eden pîrî, söz söyleme yetkisini yani otoritesini kaybetmektedir. Elinde sadece yaşına gösterilen saygı kalmaktadır. Aile üyeleri onun sözünü dinlemek yerine kendi bildiklerini yaparak artık otorite olmadığını göstermekte fakat yaşına saygı yani hürmet göstermeye devam etmektedirler. Ayrıca pîrînin yaşına bağlı olarak elde ettiği saygınlık, fizyolojik olarak her kadının görece elde edeceği bir saygınlıktır.

3.3. Kadın ve Göçebelik

3.3.1. Koçerlik

Siirt iline kayıtlı göçebe ve Kürt aşiretleri kendilerini tanımlamak için kullandıkları Koçer ifadesi, göçeden kişi anlamına gelmektedir. Koçer aşiretlerinin temel uğraşı küçükbaş hayvancılıktır. Ailenin tüm bireylerinin katılımıyla gerçekleştirilen bu ekonomik etkinlik, göçebe bir hayat tarzıyla şekillenmektedir.

Koçer kadınlarının algı dünyalarında Koçerliğin neye karşılık geldiğini anlayabilmek amacıyla görüşülenlere yönelttiğimiz “*Koçer nedir, açıklar mısınız?*” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir:

“Kürtlerin hayvanları olanıdır. Koyunları, kuzuları olanlarıdır.” (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

- “Sen bizim eziyetimizi mi soruyorsun. İşte halimizi görüyorsun. Biz evlerde yaşamıyoruz, çadırdayız. Hep işin içindeyiz, valla biz hep eziyetleyiz.”* (K15, 60, Evli, Mamedyan)
- “Valla Koçerlik rezilliktir, Koçerler rezildir. Koçerlik siyahtır.”* (K16, 60, Evli, Slokhan)
- “Koçerlik söyleyebileceğin kadar rezilliktir.”* (K30, 50, Evli, Soran)
- “Valla koçerlik rezilliktir. Koçerlikten daha rezil bir şey yoktur..”* (K32, 46, Evli, Slokhan)
- “Koçerlerin yaşamı rezilliktir.”* (K47, 37, Evli, Mamedyan)
- “Koçerlik çiledir vallahi. Biz hep çadırdayız. Yaz da çadırdayız kış da. Hep hayvanla uğraşıyoruz.”* (K50, 44, Evli, Garisi)
- “Valla Koçerlik rezilliktir. Başka da bir şey değildir. Rezillik. Biz canımızı bilmiyoruz artık. Biz çok reziliz. Biz koçeriz çok reziliz. Biz pisliğin içindeyiz, hayvanların içindeyiz. Bizim insanlığımız kalmamış. Çok iş yapıyoruz, çok yoruluyoruz. Bizim atımız eşeğimiz yoktur. Biz bu zaman olmuş hala elimizle su getiriyoruz. Kendimizden ağır şeyleri kaldırıyoruz. Yaşımız da gencimiz de aynıdır. Kadınıımız da erkeğimiz de aynıdır. Çok çalışıyoruz. Elektriğimiz yok, suyum yok. Bizim halimiz rezilliktir.”* (K61, 50, Evli, Mamedyan)
- “Bizim hayvanlarımız var. Biz yaylaya çıkıyoruz. Bir ay sonra yola düşeceğiz, gideceğiz yaylaya. Yürüyerek gidiyoruz. Valla zorluğu çoktur.”* (K59, 27, Evli, Dudiran)
- “İşte senin gördüğün gibi böyle yerlerde yaşıyoruz. Çadırdayız, biz yaz kış çadırdayız. Valla zordur. İnsan düşününce çok zordur.”* (K60, 20, Evli, Mamedyan)
- “Ben Koçerlerden nefret ediyorum.”* (K62, 25, Evli, Bitlisli)
- “Koçer yani hayvanları olanlara diyorlar. Biz sürekli yoldayız, hayvanlarımıza bakmak için yaylaya gidiyoruz. Biz şehirli değiliz, evde oturan değiliz.”* (K63, 35, Evli, Hz. Fakirullah)

Görüşülenlerin (K14, K59, K60, K63) yukarıda yer alan ifadeleri, Koçerlerin yerleşik düzene geçmeyen ve yaşam tarzları küçükbaş hayvan yetiştirmeye bağlı özel bir topluluk olduğu tanımlamasını doğrulamaktadır. Görüşmecilerimiz Koçerliği genel olarak hayvan sahibi olan ve çadırda yaşayan kişi olarak tanımlamışlardır. Bunun dışında ifadelerden Koçerliği, esas olarak çok çalışmak, sürekli yolda olmak, hayvan bakımıyla uğraşmak, çadırda yaşamak zorunda kalmak ve yaşamlarını kolaylaştıran elektronik aletlerden uzak kalmak bakımından eleştirdikleri ve istemedikleri anlaşılmaktadır. Görüşülenler Koçer kelimesinin ne anlama geldiğinin dışında bizzatıhi yaşam tarzlarına ilişkin duygu ve düşüncelerini de ifade etmişlerdir. Genel olarak Koçerliğin *rezil* olduğu yönünde bir fikir birliğinin olduğu görülmektedir. Bu düz bir tanımlamanın ötesinde kadınların Koçerliğe bakışını göstermekte ve anlaşılacağı gibi oldukça negatif bir tutumun varlığına işaret etmektedir. Koçer kadınları Koçerliği *rezil* (K16, K32, K47, K61), *çile- eziyet* (K15, K50) ve *siyah* (K16) olarak eleştirmektedirler. Görüşülenlerin esas olarak yaşam tarzlarından memnun olmadıkları ve hatta nefret ettikleri (K62) görülmektedir. Görüşülenlerin ifadeleri değerlendirildiğinde, kadınlar esas olarak Koçerliğin yani göçebe yaşamın zorluklarından şikayetçi oldukları için bu denli sitemkar oldukları düşünülmektedir. Hayvancılıkla uğraşmanın yanı sıra, çadır yaşamının zorlukları ve göç etme süreci kadınlar için ciddi bir iş yükü anlamına gelmektedir. Gündelik

yaşam formlarının göçebeliliğe ve hayvancılığa endeksli olduğu ve bu halin bir döngü içerisinde sürekli yenilendiği düşünüldüğünde Koçer kadınlarının yaşamlarının hiç de kolay olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Koçer kadınlarının negatif anlam yükledikleri göçebe yaşam tarzlarının gündelik yaşamlarına nasıl yansıdığını öğrenmek amacıyla onlara yönelttiğimiz “Yaşam tarzınızdan bahseder misiniz? Bir gün içerisinde hangi işleri yapıyorsunuz, anlatabilir misiniz?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir:

“Suya gidiyoruz, çamaşır yıkıyoruz, çobanların ekmeğini götürüyoruz, hamur yapıyoruz yani oturmak yok.” (K30, 50, Evli, Soran)

“Her türlü zorluğu görüyoruz. Odun topluyoruz, su taşıyoruz, çamaşır yıkıyoruz, beriye gidiyoruz, peynir yapıyoruz, çökelik yapıyoruz. Her türlü zorluğu var, Koçerlikten çok çekiyoruz.” (K38, 25, Evli, Dudiran)

“Çok zorluk çekiyoruz. Yaylanın zorluğu çoktur. Çok zorluk çekiyoruz. Korku görmüşüz, hastalık görmüşüz, her şey de görmüşüz. Araba yoktu, mutfak biz taşıyoruz. Biz gidiyoruz yoruluyoruz. Biz durduğumuz zaman çadırımızı yapıyoruz. Koyunu sağlıyoruz, sütü yapıyoruz, peyniri yapıyoruz, yemek yapıyoruz, çobanlara gönderiyoruz. Biz orda oturuyoruz yağmur da yağsa ne olursa biz orda kalacağız. Sabah olunca toplanıyoruz tekrar taşıyoruz oradan. Şimdi araba var, iyidir. Ama biz her zaman yoldayız yolda kalıyoruz. Durduğumuz zaman da bir iki ay kalıyoruz gene yoldayız.” (K41, 40, Evli, Soran)

“Biz sabah erkenden kalkıyorduk, çadırlarımızı topluyorduk, yola düşüyorduk. Akşama kadar kalacağımız yere kadar yürüyorduk. Gece orada kalıyorduk, tekrar çadırımızı kuruyorduk, yemek yapıyorduk, yiyorduk, yatıyorduk. Sabah tekrar aynı. Ta ki yaylaya çıkana kadar. Yazın da biz hayvan işlerini yapıyoruz. Süt sağlıyoruz, peynir yapıyoruz. Kuzuları ayrı koyunları ayrı besliyoruz. İşimiz çoktur.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

Görüşülenlerin ifadelerinden kadınların genel olarak tüm zamanlarının esas olarak hayvan ve onunla ilgili işlere harcadıkları anlaşılmaktadır. Görüşülenler genel olarak göçebe yaşamın sürekli bir işle meşgul olma yönüne vurgu yapmaktadırlar. Bir döngü halinde yapılan işlerin tekrarı ve işlerin çokluğu kadınların bu hayattan bezmesine neden olduğu görülmektedir. Göç etme sürecini sürekli yolda olmakla niteleyen K41, çektikleri zorlukları sıralamaktadır. K38 de bu durumu “Koçerlikten çok çekiyoruz”, diyerek ifade etmiştir. Sonuç olarak kadınların Koçerliği, rezillik ve eziyet olarak gördükleri iş yüküyle özdeşleştirdikleri görülmektedir. Kadınların sürekli çalışıyor olmalarından kaynaklanan memnuniyetsizliğin yaşam tarzlarına ilişkin algılarında baskın olduğu düşünülmektedir.

Örnek 31: “Ben tekim, kadını, çadırın altında duruyorum.”

-Koçer nedir, açıklar mısınız?

Koçerlik rezilliktir.

-Yaşam tarzınızdan bahseder misiniz? Ne tür işler yapıyorsunuz?

Mesleğimiz hayvandır, hayvan varsa gidiyorsun, odun topluyoruz, suya gidiyoruz, çocukları

yıkıyoruz, çamaşır yıkıyoruz, ateş yakıyoruz, yemek yapıyoruz, çocuklara yemek yapıyoruz, çok zordur. Su çok uzakta da olsa bidonla omzumuza atıp getiriyoruz. Bulaşık yıkıyoruz, çamaşır yıkıyoruz. Nerde olsa suyu getiriyoruz, mecburuz. Hasta bile olsak mecburen çocuklarımıza bakıyoruz, işimizi yapıyoruz.

-Koçer olmaktan memnun musunuz?

Halimizi görmüyor musun? Biz nasıl memnun olalım, kış günü şu çocukların haline bak. Kim razı gelir? Çok zordur. Geçen gün yağmur yağdı, geceydi. Ben de çocuklar da çok zorluk çektik. Kocam burada değil. Kocam çobanlık yapıyor. Yeni ayrılmışız, o kadar hayvanlarımız da yok. Kocam yürüyerek o hayvanları şimdi getiriyor. Bir köyde çobanlık yapsaydı.

-Korkuyor musun?

Valla korkuyorum. Ben tekim, kadını, çadırın altında duruyorum. Bir hayvan gelse bizi yese, tanımadığımız adamlar gelse, çok zordur valla, zor. İnsan bir dalsa düşünürse zordur, düşünmezse değildir. Biz uyusak ölümle uyku aynıdır. Hırsız var, köpek var, her şey de var. Korkuyorsun tabi. Mecburuz.

-Burada ne kadar kalacaksınız?

Valla Allah bilir ne zaman gideceğiz. Ama kocam gelse belli olur ne yapacağız.

-Eşinle nasıl görüşüyorsunuz?

Kocamın telefonu var, bir şey oldu mu komşuya gidiyorum. Ona diyorum arayayım. Numarası aklımdadır.

-Eşin burada değil, sana yardımcı olan biri var mı?

Allah'ıma burada komşular da var, ama herkes kendine. Kimse yardım etmiyor. Kimse bize bakmıyor. Kocam olsaydı, ama o da şimdi yanımda değil. Kalamaz ki, o fakirdir (acı biridir anlamında). Kimse bakmıyor, kimse ev de vermiyor.

- Kişisel ihtiyaçlarınızı nasıl gideriyorsunuz (banyo, tuvalet gibi)?

Komşum diyor gel yıka, ben gidiyorum çocukları yıkıyorum. Demese gitmiyorum. Çocukları yıkasam ben yıkanmasam da olur. Zordur valla çok zordur. Banyo yapamazsam başımı topluyorum, saçımı tarıyorum, temiz kıyafet giyiniyorum, o kadar. Mecbur kalsak burada yıkanacağız ama ben elbise çok değiştiriyorum, banyo yapmıyorum.

- Bu sırada birden kedi çıktı ve ben ani bir tepki verdim, korkmuştum. K52 hemen şunları söyledi: “Şimdi gündüzdür sen kediden korktun. Biz gece de böyleyiz, kokuyoruz. Yılan var, köpek var, yabancı insanlar var, kötü insanlar. Her şey aklıma geliyor. Biri gece gelse çocuklarımızı alsa, biz duymayız ki uykudayız.”

(K52, 35, Evli, Alikan)

Örnek 32: “ Ben fazla gitmiyorum, rahatsız etmiyorum onları.”

- ‘Biz Koçeriz, kusurumuza bakmayın. Hayatımıza bakın nasıldır? Şimdi yağmur yağsa çadır yere düşecek. Hayatımız yok. Şimdi yağmur yağsa eşyalarımız mahvolacak, ıslanacak.’

-Yaşam tarzınızdan bahseder misiniz? Ne tür işler yapıyorsunuz?

Koçerin hayatı budur. Sütü getirirsin peynir yaparsın. Koçerin hayatı budur işte. Büyük çocukların olsa yayla güzeldir. Benim gibi olsa yayla zordur. Bizim hayvanlarımız azdır, başkasının hayvanları var. Yine de iyidir.

-Koçer olmaktan memnun musunuz?

Mecburum rezilliktir ama mecburum. Evimiz olsa çocuklar içinde olacak, okula gidecek. Okula gitmiyorlar, biz yaylaya gideceğiz. Kimse yok onlara baksın, kaynanam da bakmıyor, bırakmam. Türkçe de bilmiyorlar. Okula gitmezlerse nereden Türkçe bilecekler. İlerde koyunları satsak, ev tutarım, okula gönderirim. Niyetimiz var oturmaya ama borcumuz var.

Hayvanları pahalı aldık, şimdi para etmiyor. Valla zordur, çok zordur, valla zordur. Sürekli git. Sabah kalkıyorum midemden rahatsızım ama gene de aynı işi yapıyorum, mecburum. Çocuklar sürekli ağlıyor. Yine de mecburum bu işi yapıyorum.

-Bu çadırda çocuklarınla tek mi kalıyorsun? Kocan nerede?

Kocam hayvanların yanındadır. Şebîn'de hayvanları getiriyor, yoldadır. Hayvanlar başkalarınındır valla. Satarlarsa yaylaya gitmeyiz. Satmazlarsa gideceğiz. Bizim değil, başkalarınındır. Hayvanları sütü var ama ben karışmıyorum, yani sağmıyorum. Çocuklar küçük, kimse yok, sütü kuzuya vermişiz. Kocam şimdi onları yürüyerek getiriyor. Ben 20 gündür buradayım.

-Kocan uzakta, burada tek olmaktan korkuyor musun?

Yok, çocuklarım var. Mecburum korksam da kalıyorum. Ev yok ne yapayım, oturuyoruz burada. Ev yok, buradayız. Bir akşam misafirlğe gitsek de, kimse bizi kabul etmez.

-Kişisel ihtiyaçlarınızı nasıl gideriyorsunuz (banyo, tuvalet gibi)

Eşim burada değil. Ben de perde takıyorum, burada banyo yapıyorum. (yani sokakta çadırın içinde) çocuklardan birini nöbetçi bırakıyorum.

-Tuvalete nereye gidiyorsun?

Bu evlere gidiyorum. Bir akrabamız var, onlara gidiyoruz. Ben fazla gitmiyorum, rahatsız etmiyorum onları.

-Ama ihtiyaç bu, kendini tutuyor musun?

Namaz kılmak için abdest almaya gidiyorum, öyle gidiyorum. Diğer komşularımız var onlarda çok iyidir. Her zaman birine gitmiyorum. Başka başka gidiyorum, rahatsız etmiyorum onları.

-Suyu nerden alıyorsun?

Komşulardan.

-Yemeği nerede pişiriyorsun?

Bu sobanın üstünde, tüp yok. Ateş yakıyorum. Allah ne nasip ettiyse onu yapıyoruz.

-En çok ihtiyaç duyduğun şey nedir?

Her şey de lazımdır. Tüp lazım, makine (çamaşır makinesini kastediyor) lazımdır. Akşamları çocuklar çok üşüyorlar, soğuktur. Ben de sürekli hastayım, midemden rahatsızım, belim ağrıyor, sabahları kusuyorum. Soğuktan öyle oluyor. O kadar zorluk çekiyoruz ki, ondan hastayız. 5 çocuğum var. Tüp yok yemek yapayım, kesilmiş odun yok. Onun için zorluk çok çekiyorum. Bütün elbiseleri elimde yıkıyorum, zordur. Şimdi bana çok zor. Çocuklarım küçük olduğu için, büyük çocuklarım olsaydı daha rahat olurdum. Her işi ben yapıyorum.

(K44, 30, Evli, Alikan)

Örnek 31 ve Örnek 32'de Siirt'in Çal Mahallesi'nde (Resim 7) yani şehir merkezinde çadırda yaşayan iki Koçer kadınıyla yapılan görüşme yer almaktadır. Görüşülenler yaklaşık yirmi gündür yanlarında eşleri olmadan çocuklarıyla birlikte derme çatma bir çadırda kalmaktadır. Her iki görüşülenin kocası başka Koçer ailelerinin yanında çobanlık yaptıkları için yanlarında değildir. Koçer aşiretlerinde geniş aile tipi yaygın olmasına rağmen yukarıdaki örnekler de dahil olmak üzere dört çekirdek aileden kadınlarla da görüşme yapılmıştır. Bu iki örnek dışındaki örneklerin (K55 ve K60), çekirdek aile olarak diğer akrabalarıyla aynı zomada yer almaktadırlar. Bu bakımdan zomadaki kadınların (K55 ve K60) durumu şehir merkezinde bulunan kadınların (K44 ve K52) durumundan daha iyidir. Şehir merkezinde bir anlamda kaderlerine terk edilmiş olan K44 ve K52'nin yaşam

koşulları açısından sıkıntı içerisinde ve dezavantajlı bir konumda oldukları görülmektedir. Çadırlarını da kendisi kuran kadınlar, çok ciddi zorluk çektiklerini ifade etmektedirler. En önemli sorunları güvenlik, ısınma, insani ihtiyaçların giderilmesi ve şehir merkezinde yaşıyor olmalarına rağmen elektrik ve su gibi ihtiyaçlarının da giderilemiyor olmasıdır. Onları diğer Koçer kadınlarına nazaran daha dezavantajlı yapan ise, yaşam kalitelerinin diğerlerine göre çok daha düşük olmasıdır. Her iki kadının kocalarıyla ya da eril tahakkümle ilgili sıkıntılardan ziyade çok zor şartlarda yaşıyor olmalarıyla ilgili sıkıntılarının olduğu görülmektedir. Tuvalet ihtiyacını namaz vaktine göre ayarlamamanın ve banyo yapmak yerine kıyafetini değiştirmek zorunda kalmanın, çocuklarının veya kendisinin başlarına bir şey geleceği korkusuyla uykuya dalmanın belli başlı bir problem olduğu hatırlanacak olunursa sıkıntının büyüklüğü görülecektir.

Dezavantajlı bir konumda olan K44 ve K52'nin bu durumunu ancak şu şekilde açıklayabiliriz. Her iki görüşülen de kendi ailelerinin tüm sorumluluklarını tüm olumsuzluklarıyla taşımaktadır. Kabul etmemiz gerekir ki bu yük bir insan için oldukça ağırdır. Fakat yine kabul etmemiz gerekir ki bu ağır yükü kadının omuzlarına yükleyen ne ataerkil sistem ne de eril otoritedir. Bu tamamen göçebe yaşam tarzından kaynaklanan bir durumdur. Kısacası bahsi geçen kadınların dezavantajlı durumları için suçlanacak kimse yoktur. Yaşam tarzlarından her ne kadar şikâyet etseler de, kendilerinin ve ailelerinin tüm sorumluluğunu üstlenen bu kadınlar Koçerliği devam ettirmektedirler. Bir mecburiyet adderek kabullendikleri sorumlulukla, bir bakıma göçebe kültürün yaşayan bir kültür olmasına hizmet etmektedirler. Bilerek veya bilmeyerek göçebe kültürün devamını sağlıyor olmaları, bu kadınların kültürel bir sorumluluğu taşıdığını da göstermektedir.

3.3.2.Kadın ve Mahremiyet

Mahrem kelimesi Arapça *haram* kelimesinden gelmektedir. Mahremiyet ise, aynı kökten gelip gizlilik, bir şeyin gizli hali, gizli yönü anlamına gelmektedir. Bu tanımlamadan mahremiyetin, kadın erkek ilişkilerinde özel kullanım kazandığı, özellikle cinsel dokunulmazlık alanı anlamına geldiği anlaşılmaktadır (Diler, 2014:72). Aynı kökten gelen hürmet, ihtiram ve muhterem kelimeleri de saygıyı ve saygınlığı ifade eder. Bu kelimelerin birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan

kelimeler olduğu düşünüldüğünde, mahrem kelimesinin “gizlilik”, hürmet kelimesinin “saygı”, muhterem kelimesinin “saygınlık” anlamlarının, mahremiyeti insanın saygınlığı ve gizliliğe/özel alana saygı şeklinde anlamamıza imkân verebilir (Gündoğdu, 2017: 388).

Mahremiyet algısı, bireylerin hem kendilerine hem de beraber yaşadığı insanlara duyduğu saygının gereklerini yerine getirmekle ortaya çıkan bir durumdur. Bu anlamıyla sadece birey için değil, insanlık için de önemli bir değerdir. İnsanın sosyal bir varlık olduğu hatırlanacak olunursa, mahremiyete özen göstermenin bir anlamıyla hem kendinin hem de birlikte yaşanan insanların özel alanına saygı duymak ve ihlal etmemekle eşdeğer olduğu anlaşılabacaktır.

Aynı hane içerisinde yaşayan insanların mahremiyeti sağlaması noktasında hanenin tasarımı önem taşımaktadır. Hane, tarihsel olarak başta barınma olmak üzere insanın fizyolojik, sosyolojik, estetik ve ekonomik ihtiyaçlarının karşılandığı bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda hanenin oluşumu, iklim, bitki örtüsü, yapı malzemesi ve toplumun kültürel yapısı gibi pekçok etkene bağlıdır (Halaç& Doruk, 2019: 51).

Göçebelik esas itibarıyla süreklilik arz eden bir hareketliliği gerektiren bir yaşam tarzı olduğu için mesken ve konut tipleri de bu yaşantıya uygun olmak zorundadır. Yaylalarda genellikle çadırı mesken edinen göçebeler, kışlaklarda çadır veya farklı meskenleri kullanmaktadırlar (Foto 1, 2, 3,4). Göçebe ailenin ekonomik durumuna göre, kışlaklardaki meskenler farklılık göstermektedir. Göçebe yaşamın mekana yansımalarının bir göstergesi olan çadırın, mahremiyetin sağlanması noktasında kullanıcılarına nasıl bir form sunduğu önemlidir.

Koçer aşiretleri gibi geleneksel ve göçebe bir toplulukta mahremiyetin nasıl sağlandığını öğrenebilmek amacıyla görüşülenlere “Çadırdaki mahremiyeti nasıl sağlıyorsunuz?” sorusu sorulmuştur.

“Ee valla birbirimizi görüyorduk. Ama biliyorsun, karanlıktır, aydınlık yoktur. Rezillikti. Ama bir imkanımız yoktu, gerek ki büyüklerimiz o hesabı görseydi. Onlar yapsaydı, değil mi? Onlar o hesabı bilmeliydi. Bizim elimizde bir şey yoktu. Hiçbir imkanımız yoktu.”

(K16, 60, Evli, Slokhan)

“Bazen bir çadırdaki 20 kişi kalıyordu. Benim çadırımda biz dört kişi kalıyorduk. Kocam, görümcem, kaynım ve ben.. Evet hepimiz yan yana yatıyorduk. Valla çok zor oluyordu. Hepimiz iç içe tabi zordu. Çocuklar uyuduktan sonra anca o zaman yalnız kalabiliyorduk. Başımızı yıkamak çok zordu. Dere kenarına gidip orda yıkanırđık. Sabah erkenden kalkıyorduk. Su ısıtıp ibrikle perde arkasında üstümüze döküyorduk. Çok geç

saatlere bırakmıyorduk. Sabah namazından önce kalkardık. Yaylada herkes herkesin arkadaştıydı. Yikanacağımız zaman birbirimize yardımcı oluyorduk. Bu konuda birbirimize perde oluyorduk. Ama şimdi ben öyle yapmıyorum. Gelinim gelince çadırın içinde perde çektik. Ben ve çocuklarım olunca perde asmıyoruz.”(K19, 60, Evli, Dudiran)

“Biz ayrı odalardaydık köyde olana kadar. Çadıra gittiğimizde kendimize yine ayrı yaptık, gelinimizin de yine ayrıdır bizim de ayrıdır.” (K22, 60, Evli, Garisi)

“Hepimiz aynı çadırın altındaydık. Herkes eşiyle beraber aynı yerdeydi. Zaten çadırın için kapkaranlıktı. Kimse kimseyi görmüyordu. Valla biz de şimdi diyoruz kendi kendimize ‘Nasıl aynı yerde yatabiliyorduk’.”(K23, 60, Evli, Dudiran).

“Hepimiz birlikte yaşıyoruz. Gelinler, çocuklar hepimiz birlikteyiz. Kumam da bizimledir. İkimiz de yan yanayız, aynı çadırdayız. Valla bazen perde koyuyoruz”.

(K27, 54, Evli, Dudiran)

“Biz çadırda belki on aile kalıyorduk. Biz iki çadır kuruyorduk. Biri misafirler içindi. Mahremiyetimiz yoktu. Akşamdı, karanlıktı. Anlasalar da anlamamazlıktan geliyorlardı. Biz koçeriz, mecburduk. Erkekler istiyordu, biz yok desek dayak yiyorduk. Mecburduk. Biz bu rezilliği çekmeye mecbur kalıyorduk. Sabah oldu mu, kimsenin yüzüne bakamıyorduk. Kimse uyanmadan gidip banyo yapıyorduk. Suyu ısıtmak için zaman olmuyordu öyle soğuk suyla çok yıkanmışım. Kaynanam sabunu saklıyordu. Sabunsuz sadece suyla yıkanıyoruz.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“Gece karanlıktı herkes kendi yapığındaydı. Anlayanlar da anlamıyordu.”

(K30, 50, Evli, Soran)

“Yaylada isteyen çadırını ayrı kuruyordu. Bizim çadırımız büyüktü. Eltim çadırını ayrı kuruyor ama ben yapmıyorum. Perde koyuyoruz aramıza.” (K49, 35, Evli, Sturkiyan)

“Gece işidir, hepiniz de biliyorsunuz. Çocuklar hepsi uyuduğunda olur. Hepimiz aynı çadırdayız, yataklar yan yana olurdu. Daha ezan okunmadan, karanlıkken yıkanırđık. Öyle olup bitiyor. Rezalettir. Eğer çocuklar büyürse ferahlık olur.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

Kışlaklarda, yazlık yaylalarda ve göç esnasında kurulan çadırların, kalınacak süre baz alınarak yapılmaktadır. Sahada gözlemlediğimiz kadarıyla hanenin nüfusuna göre tek bölmeli ve çok bölmeli çadırlar bulunmaktadır. Çadırlardaki mevcut düzenlemenin Koçer ailesinin sosyo- ekonik durumuna göre büyük ölçekliden küçük ölçekli olana doğru olduğu anlaşılmaktadır. Görüşülenlerin ifadelerinden tek bölmeli olanların da ihtiyaç halinde perdeler yapılarak yaşam alanlarının nispeten mahremiyete uygun hale getirildiğı anlaşılmaktadır. Tek bölmeli çadırlarda perde olmaksızın pekçok çiftin beraber yaşadığı ve mahremiyetin tam sağlanamadığı halde ilişkiye girildiğı anlaşılmaktadır. Bu sorunu daha çok anlamamazlıktan gelerek çözdüklerini ama esasında yaşanan durumun nahoş olduklarının farkında oldukları görülmektedir. Cinsel ilişkide gerekli mahremiyetin sağlanamamış olması kadınlar tarafından hoş karşılanmasa da erkekleri reddettikleri vakit şiddet gördüklerini (K29) ifade etmişlerdir. Yaşadıkları bu durumu rezillik olarak tanımlayan görüşülenler, acizliklerine vurgu yapmışlardır.

Doğru bir mahremiyet anlayışının sağlandığı ailelerde insanlık onurunun da muhafaza edildiğini söyleyebiliriz. Karı koca münasebeti içerisinde göreceğimiz cinsel ilişkinin, diğerler insanların duymazdan gelme ya da gözmezden gelme şeklinde insafına bırakılmayacak kadar özel olduğu aşikârdır. Hiçbir bir mazeret, bir insanın sabah olduğunda birbirinin yüzüne bakamayacak (K29) durumda olmasını açıklayamaz. Fakat maalesef burada insanlık ve kadınlık onurunun duymazdan ve görmezden gelindiği anlaşılmaktadır.

3.3.3. Kadın Emeği ve Üretkenlik

Hemen hemen her toplumda kadına ve erkeğe cinsiyetlerine bağlı olarak farklı roller yüklenmiş ve böylelikle cinsiyet odaklı bir iş bölümünün temeli atılmıştır. Cinsiyet odaklı iş bölümünün en belirgin olduğu dönem, sanayi öncesi dönemdir. Bu dönemde iş bölümü Allah'ın bir emri ve biyolojik farkların kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirilmiş ve cinsler, rollerine mahkûm edilmiştir. Fakat aydınlanma dönemi ve sanayi devrimiyle birlikte kadın erkek eşitliğinin her alanda konuşulmaya başlanmasıyla, cinsiyete dayalı iş bölümünün de eşitlikçi bir yapıya doğru evrildiği görülmektedir.

İlkel topluluklarda hamilelik süresi, doğum ve çocuk bakımı kadının yaşamını sınırlayıcı bir rol oynamıştır. Kadını çocuk bakımı ve ev işleriyle meşgul eden bu durum sonucunda erkek, avcılık- toplayıcılık faaliyetleriyle uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu keskin ayrım erkek egemenliğinin artmasına neden olmuştur (Demirbilek, 2007: 16). Çünkü kadın ve çocuk hayatını devam ettirebilmek için erkeğe ve onun çalışmasına bağlı kalmaktadır. Kadının erkeğe bağlılığı ve eve ilişkin rolleri, erkeğin kadının ve çocuklarının geçimini sağlamak için çalışması gerektiğini ve buna ilişkin rolleri içinde yetiştirdiği toplumdan öğrenmektedir. Esas olarak fonksiyonalistler ilkel toplumda, kadının eve dair işler ve çocuk bakımı konusundaki rol ve sorumlulukları; erkeğin ise ailenin devamını sağlamak adına ekonomik işlevleriyle ilgili rol ve sorumluluklarında uzmanlaşmaları şeklinde bir iş bölümünün

oluştugu iddia etmektedirler. Fonksiyonalist akımın temsilcilerinden Parsons'a göre birey, sosyalleşme sürecinde kendi cinsine uygun cinsel kimlikle beraber, bu kimliklere ait becerileri de öğrenmektedir. Bu anlamda toplum erkeğe rasyonel ve rekabetçi olmayı; kadına duygusallığı ve çocuk yetiştirme gibi özellikleri vermektedir. Bir adım daha öteye giden Parsons, kadını geleneksel rolü bağlamında değerlendirmiş ve kadının konumunun kocasının mesleği ile konumuna göre belirlendiğini ve ayrıca rolünün eş ve anne olma olduğunu iddia etmiştir (Günindi Ersöz, 1999: 12).

Durkheim'e (2006: 69- 71) göre iş bölümü üzerinde ilk kuramsal çalışmayı yapanlar Adam Smith ve John Stuart Mill'dir. Her iki yazar da iş bölümünü genel bir çerçeve içinde değerlendirmekten ziyade endüstri alanına özgü bir yapı olarak değerlendirmişlerdir. Fakat Durkheim, iş bölümünün endüstri alanında olduğu kadar tarım alanında da söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ona göre iş bölümü iki ya da daha fazla insanın eksikliğini tamamladığı için bir dayanışmayı doğurur. Kadın ve erkek arasındaki farklılaşma arttıkça iş bölümünde uzmanlaşma da artmaktadır. Bu da zorunlu bir dayanışmayı getirmektedir. Örneğin ilkel toplumlarda kadınla erkek arasında çok az fark vardır ve birbirine daha çok benzedikleri için evlilik bağları da gevşektir. Bugün ise toplumlarda iş bölümünün artması kadınla erkek arasındaki farkı artırmıştır. Kadın ve erkek arasındaki bu farklılaşma aradaki bağın daha kuvvetli olmasını sağlamıştır. Birbirine muhtaç olduğu için birbirini tamamlayan kadın ve erkeğin evlilik bağı, bugün daha güçlüdür.

Genellikle artı- değer üretmek amacıyla yapılan çalışma anlamına gelen emek kavramı, erkeklerin kapitalist koşullarda üretken çalışmasına karşılık olarak kullanılmaktadır. Kadınlar da erkekler kadar hatta daha fazla artı- değer üretmektedirler. Fakat kapitalist sistemde emek kavramı genellikle erkeğe özgü ya da ataerkil önyargılarla kullanılmaktadır. Çünkü kadın, kapitalist sistemde klasik anlamda ev kadını olarak tanımlanmaktadır. Ev kadını işçi sayılmadığı için ortada kadına ait bir emek yoktur (Mies, 2008: 103- 104).

'Erkek ailenin burjuvası; kadın proletaryasıdır' diyen Engels'e göre ilk iş bölümü, erkekle kadın arasında, döl verme bakımından yapılan iş bölümüdür. Tarihte görülen ilk sınıf çatışması da erkekle kadın arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın karı- koca

evliliği içindeki gelişmesiyle ve ilk sınıf baskısı da dişi cinsinin erkek cinsi tarafından baskı altına alınmasıyla düşümdedir (1990: 70).

Bhasin'e (2003: 12- 15) göre erkekler ev halkının reisi, ekmeği kazanan, mülkiyetin sahibi ve yöneticisi, siyasette, dinde, iş ve meslek hayatında aktif yer alanlar olarak kabul edilir. Diğer yandan kadınlardan çocuk doğurmaları ve yetiştirmeleri, hasta ve yaşlılara bakmaları tüm ev işini yapmaları vs. beklenir ve kadınlar bu doğrultuda eğitilir.

Sonuç olarak sanayi öncesi toplumlarda ilk iş bölümü, biyolojik farklılaşma temeline dayanan ilk ekonomik iş bölümünü yaratmıştır. Bu durumda özellikle erkeklerin avcılıkta kadınların da toplayıcılık da uzmanlaşmalarının verimliliği arttırmasının etkili olduğu görülmektedir. Sanayileşmeyle birlikte iş bölümü, cinsiyet odaklı olmaktan uzaklaşsa da günümüzde hala bazı topluluklarda cinsiyet odaklı iş bölümü geçerliliğini korumaktadır.

Malinowski'ye göre Trobriand adalarında kadınla erkek arasında cinsiyete dayalı çok katı bir iş bölümü vardır. Genel olarak av ve balık avı, bahçe işlemede toprağın açılması, çit yapılması, ağır sırkaların getirilmesi gibi ağır işler yalnızca erkekler tarafından yapılmaktadır. Midye ve yengeç toplama, yabani otların temizlenmesi kadınların özel görevidir. Bunların dışında ortak yaptıkları işler de mevcuttur (1992: 36).

Fratkin'in göçebe Ariaaller üzerine yaptığı antropolojik çalışmaya göre Ariaallerin ekonomik hayatında kadınlar hayati bir role sahiptir. Üstlendikleri işler ve doğurma yetenekleri, hane halkının refahı ve hane reisinin toplumsal konumu açısından gerçekten de çok önemlidir. Bu durum çokkarınlılığın gerek idealize edilmesinde gerekse uygulanmasında kendini gösterir. Hanelerin yarısından çoğunda kumalar bulunur. Ariaal kadınlarının toplumsal kararlarda söz hakları yoktur ve grubu ilgilendiren kararlar çoğunlukla yaşça büyük erkeklerin mutabakatıyla alınır. Kadınların ekonomik güçleri de sınırlıdır. Bir koca karısına sürünün bakımı ve sağılması işini 'verse' de, kadın hayvanları ne satabilir ne de herhangi bir harcama yapabilir. Kadınlar ancak kurmak ve bakımı yapmakla yükümlü oldukları evlerinin denetimi konusunda tasarruf sahibidir. Bütün hayvanlar erkeğin malıdır; en azından ilke olarak, bütün besin kaynakları kadının babası ya da kocasının denetimi altındadır. Kadınlara babalarından veya kocalarından bir miras devri de söz konusu

değildir. Bütün mal varlığı erkek çocuklara devredilir. Dolayısıyla, genç erkekler büyükleri için harcadıkları emeklerinin karşılığını er geç hediye ya da miras olarak geri alırlar. Kadınlar ise emeklerinin karşılığında hiçbir şey elde edemezler (Bates, 2009: 210).

Göçebe Negev⁴⁵ topluluklarında erkeklerle genç kızların çobanlık etkinlikleri arasında bazı farklılıklar vardır. Çünkü Negev ve Sina bölgelerinden çok sayıda bedevi erkeğin ücretli iş peşine düşmesi sonucu, toplumdaki iş bölümü ilişkileri oldukça ilginç yönlerde değişmiştir. Kadınlar ve genç kızlar, hayvan sürülerinin bakımıyla daha da meşgul hale gelmiştir. Eskiden oldukça geniş hareket alanlarına sahip olan Negev bedevileri, günümüzde koyun sürülerini ancak yaşadıkları yerler civarındaki otlaklara sürebilmektedirler. Genel olarak çobanlık bir erkek işi olarak görülse de erkeklerin büyük ölçüde mevsimlik inşaat işlerinde istihdam edilmelerinden bu yana genç kızlar tarafından da üstlenilir hale gelmiştir. Dahası, kadınlar giderek genç kızların koyun bakımında genç erkeklerden daha becerikli olduğu hissine kapılmaya başlamışlardır ve buna ek olarak hâlihazırdaki geleneksel sorumlulukları olan davarları (dişi koyun) sürüden ayırarak sağma işine de devam etmektedirler. Sabahları erkenden kalkıp akşam geç yatağa giren kadınlar; genç kızlara sürülerle ilgilenmenin, odun toplamak, yün eğirmek, keçe dokumak ve nakış işlemek için sağladığı avantajları öğretirler. Negev erkekleri ile genç kızların çobanlık etkinlikleri arasındaki farklılıklardan en önemlilerinden biri ise aile şerefini ilgilendiren katı kurallara gereğince, genç kadınlar akraba grubu dışından erkeklerle temasta bulunma riskini göze alamazlar. Bu bakımdan sürülerini evlerinin yakınlarında otlatırlar ki, bu sayede aileleri kendilerine göz kulak olabilsin. Genç kadınlar tarlalara çoğunlukla iki grup halinde giderler, sürülerin otlakta yayıldığı sırada uzaktan izleyebilmek için bir tepenin üzerine otururlar. Kadınlara sürekli göz kulak olmak oldukça ciddi bir iştir; zira ailenin şerefi açısından kadınların inzivada tutulmaları esastır. Erkeklerle kadınlar, bu konuyu sürekli gündemde tutarak, ailede kadının namusu hususundaki hassasiyeti artırır. Kadınların etkinlik alanları kısıtlanmakla birlikte, aile şerefi kavramı onların aile içi üretimdeki etkin rollerini

⁴⁵ İsrail'in Negev çölünde bulunan göçebe topluluk. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Abu- Rabia Aref, The Negev Bedouin and live stockrearing: Social, economic and politic aspects, Berg Publishers, Providence, RI, 1994.

engellemez. Aksine, bu bakımdan oldukça merkezi bir konumdadır (Bates, 2009: 215-6).

Yalçın- Heackmann'a (2010: 249- 251) göre göçerlik ya da yarı- göçerlik, hane halkı yapısını, hane halkının mekân zaman ve iş birliğini önemli ölçüde etkilemekte ve belirlemektedir. Aynı şekilde cinsiyet rolleri ve bu rollerle beraber gelen iş bölümü, üretim ve tüketimin düzenlenmesi ve örgütlenmesi, hane içinde ve dışında karar verme ve kararları yürütme ilişkileri de belirlenmektedir. Hayvancılıkta süt sağlamak, süt mamulleri üretmek, kıl, yün, deri gibi diğer hayvan ürünlerini işlemek, ağıl, ahır ve kümeslerin bakımı, çobanlık, hayvan yemi için ot biçmek, taşımak ve vermek kadının görevleri arasındadır. Ayrıca doğrudan hane ve hane halkı ile ilgili üretim ve yeniden üretimde evin ve evdeki eşyaların bakımı, tamiri, temizlenmesi, yemek pişirmek, çamaşır, bulaşık yıkamak, yatak, yorgan, yastık gibi ev eşyalarını üretmek, elbise dikmek, örmek, dokumak, çocuk doğurmak ve bakmak, yaşlı ve hastalara bakmak, misafir ve erkeklere hizmet etmek kadının sorumluluğundadır. Bu sayılan işler özellikle hane ile ilgili olanlar sadece kadına ait olan işlerdir. Kadın bu işleri yaparken erkeklerden veya çocuklarından yardım almamaktadır. Kadın kendi sorumluluğundaki işleri ne kadar iyi, hızlı ve güzel bir şekilde yaparsa o kadar kendi prestiji ve şöhreti de artar. Ayrıca yapılan işin prestiji de kadının prestijini göstermektedir. Örneğin ekmek pişirmek, misafire çay ikram etmek, halı dokumak, yayla çadırında süt ürünlerini üretmek gibi işler prestijli işlerdir. Hane içinde birbiriyle ve hane dışında da diğer kadınlarla bu işleri iyi yapma noktasında bir rekabet halindedirler. Odun toplamak, ot toplamak, su taşımak ya da çocuklara bakmak düşük prestijli işlerdir. Kadınlar bu işleri yapmamak için diğer kadınlarla pazarlık etmektedirler.

Göçebe hayat süren ve hayvancılıkla uğraşan topluluklarda gerek yazın gerekse kışın gerçekleştirilen üretime ailenin bütün üyeleri katılmaktadır. Aşirette iş bölümünün en yaygın şekli cinsiyete göre olanıdır. İnsanların cinsiyet ve yaş bakımından ayrı işler görmesi, doğal bir iş bölümüdür. Şavak aşiretinde bu tür bir iş bölümü, yani aile içerisinde kadın- erkek ayrımına bağlı bir iş bölümü bulunmakta; fakat bazı işler erkek ve kadın tarafından birlikte yapılmaktadır. Şavak aşiretleri üzerine araştırma yapan Kutlu'ya göre yaylada hayvancılığın dışında bir ekonomik faaliyetin söz konusu olmaması; aile üyelerinin tümünün üretime katılması, yani

herkesin kendi işini yapmakta oluşu; çobanlığın dışında bir mesleki ayrımın olmaması gibi sebeplerle tam gelişmiş bir iş bölümünden, meslek ya da uzmanlıktan söz edilemez. Köyde ve göç hazırlıklarıyla başlayan bir yayla dönemi içinde üretime dönük işlere baktığımızda, erkeğin ve kadının yaptığı işler ve birlikte yaptığı işler ana hatlarıyla şunlardır:

Erkeğin yaptığı işler: Göç öncesinde yaylaların kiralanması, obanın kuruluşu ve göçün idaresi erkeklerin işidir. Hayvanların bakımı, beslenmesi ve korunmasından erkekler sorumludur. Çobanlık yapmak, hayvan hastalıklarını sağıltmak, kırım yapmak, yeni yayla alanları bulmak ve buna ilişkin görüşmeleri yapmak, hayvan ürünlerini pazarlamak erkeklerin yaptığı başlıca işlerdir.

Kadınların yaptığı işler: Üretimde etkin görevler üstlenen kadınlar, süt sağmak, sütü işlemek; tüm süt ürünlerini yapmak, yün yıkamak, taramak, eğirmek, dokuma yapmak, deriyi işlemek; tulum, tulum yapmak vb. işleri yapmaktadırlar.

Kadın ve erkeğin birlikte yaptığı işler: Bu konuda belirgin bir ayrım olmamasına rağmen, zamanına ve yerine göre kadın, erkeğe yardımcı olmaktadır. Bu da kadın ve erkeğin ortak yaptıkları işlerde basit bir iş birliğini, yani iş süresi içindeki yardımlaşmaları içermektedir. Süt sağımı, kadınlarla erkeklerin birlikte yaptıkları işlerdendir. Süt sağımında berinin düzenlenmesi, hayvanların sıraya sokulması, süt sağmak erkek ve kadınlar tarafından birlikte yapılır. Süt sağımının dışında çoğunlukla kadınların, erkeklerin işlerinde yardımcı oldukları görülmektedir. Örneğin; hayvanların bakımında çobanlık yapmak, hayvanları sulamak, tuzlamak, hastalıkları sağıltmak gibi işler, kadınların erkeklere yardımcı oldukları işlerdendir (Kutlu, 1987:146- 147).

Çocuklar, daha erken yaşlarda kendi cinsleriyle yaptığı işlere alıştırılarak eğitilmekte ve çocuklukları döneminde üstlendikleri basit işlerle yetişkinlere yardımcı olmaktadır. Obanın yakacağını (çalı- çırpı) toplamak, su taşımak gibi günlük işlerin yanı sıra, hayvanların bakımında çobanlık yaparak ve süt sağımında berinin düzenlenmesinde kız ve erkek çocuklarından yararlanılmaktadır.

Kadının yaptığı işler, kendi cinsleri içerisinde belli yaşlarda belli işleri yapmaları gibi bir ayrım göstermektedir. Genç kız ve kadınlar, daha çok sağım hazırlıkları yapmak, kap- kakac temizliği yapmak, beriyi düzenlemek, süt sağmak, yayık yapmak gibi işleri yapmaktadırlar. Ayrıca yünlerin yıkanması, taranması ve

dokuma işleri genç kız ve kadınların görevidir. Yaşlı kadınlar ise, tüm süt ürünlerinin elde edilğinde, özellikle peynir mayası yapmak, peynir ve yoğurdu mayalamak, deriyi işlemek, yün eğirmek gibi işleri yapmaktadırlar.

İş bölümünde, kadının ve erkeğin yaptığı işler karıştırıldığında kadına düşen pay daha çoktur kadının yaptığı üretime dönük işlerin yanı sıra temizlik yapmak, çamaşır yıkamak, çocuk bakmak, ekmek yapmak, yemek yapmak vb. günlük işlerini de sayarsak bu ayırimda kadınlara düşen payın çokluğu açıkça görülmektedir. Günün erken saatlerinde kalkan kadın, daha güneş doğmadan yayıkta yağ yapmakla işe başlamaktadır. Bir gün öncesinin akşam sağımında toplanan sütlerden yapılan yoğurt, yağ ve çökelek günün ilk saatlerinde kadınlar tarafından yapılan işlerdir. Bu işler tamamlandığında sabah sağımı için hazırlıklara geçilir. Sağımda hazır bulunan kadın, sabah sağımı sonrası toplanan sütlerden yapılan peyniri ve loru günün ikinci yarısında (öğleden sonra) yapmaktadır. Gün içerisinde yapılan zorunlu işler ve sırasıyla akşam sağımı hazırlıkları, sağım ve sağım sonrası sütün obaya, çadırlara taşınması ve sonrasında yapılan işlerle kadın günün en son yatan kişisidir. Bu sebeple, yayladaki günlük hayat içinde kadınların boş zamanlarından söz edilemez. Bütün bu günlük işlerini tamamlayan kadın, boş zaman olarak değerlendirdiği sürelerde de teşi ile yün eğirmek gibi faaliyetlerde bulunmaktadır. Aynı durum erkekler için söz konusu değildir. Erkekler günlük hayatta paylarına düşen işlerin az olması sebebiyle, günün büyük bir kesimini çadırdaki oturarak ve diğer erkeklerle sohbet ederek geçirmektedirler (Kutlu, 1987: 147-148).

Aksoy'a göre Sarıkeçili Yörüklerinde ev işlerini kadın yapar. Erkek, mecbur kalmadığı sürece ev işlerine dokunmaz. Ocağı yakmak, yemek yapmak, evi temizlemek, çamaşır ve bulaşık yıkamak tartışılmaz bir şekilde kadının görevidir. Evin ihtiyaçlarını, pazar alışverişlerini ise erkek halleder (2012: 50).

Kandiyoti'ye (2011: 25) göre göçebe topluluklarda kadının üretime katkısı oldukça yüksektir. Bu nedenle de kadının çok yönlü üretken olması beklenmektedir. Kadın çocuk doğurmak ve üzerinde farz olan yükümlülükleri yapmak zorundadır. Kadın yiyecek hazırlar, kilometrelerce yürümesini gerektiren yakacak odunu ve suyu taşır, hayvanları besler ve ahırlarını temiz tutar, tüm ailenin giyeceklerinin yanı sıra barınmak için çadır dokur ve çadırı kurar. Ayrıca mevsimlik göç için hazırlıklar dâhil olmak üzere takasa dayalı alışveriş de kadına aittir.

Tuztaş Horzumlu'ya (2014: 92) göre Sarıkeçili Yörüklerinde kadınlar daha çok çadır içi ve çevresi ile ilgili işleri yapmaktadırlar. Erkekler ise çadır dışı işlerle ilgilendikleri görülmektedir. Bu bakımdan haneye ait işlerin kadınların sorumluluğunda olmasını göçer yaşamdaki ataerkil yapının egemen olmasına bağlayan Tuztaş Horzumlu, kadının bu nedenle toplum içerisinde ikinci planda yer aldığını ifade etmektedir.

Göçebe bir topluluk olan Koçer aşiretlerinde, iş bölümünün nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek amacıyla görüşülenlere 'Kadınlar ve erkekler ne tür işler yapıyor?' ve 'Kimin hangi işi yapacağını kim belirliyor?' soruları sorulmuştur. Görüşülenlerin bu sorulara cevabı şöyle olmuştur:

"Hepimiz içindeyiz. Zaten kimsemiz fazla yok, hepimiz birbirimize bağlıyız. Yani biz hepimiz hayvan bakıyoruz ev işlerini yapıyoruz annemize yemekte yardım ediyoruz. Onları otlatıyoruz. Herkes her işi yapıyor." (K2, 22, Bekar, Mamedyan)

"Herkes kendi görevini biliyor, kendi görevini yapıyor. Mesela ben, babamların yemeğini götürüyorum getiriyorum. Oğlakların yemini koyuyorum yani kuzuların yemini koyuyorum, oğlaklara süt veriyorum. Odur." (K10, 17, Bekar, Hz. Fakirullah)

"Kadınlar her işi yapıyor, erkekler de çobanlık yapıyor. Bazı ailelerde kadınlar çobanlık da yapıyor, duymuşum. 14, 15 yaşında başlıyorlar süt sağmaya, çobanlık da yapıyorlar." (K11, 16, Bekar, Dudiran)

"Ben sana anlatayım, dinle. Günümüz hoş geçmiyor. Makine yoktur, elimizle çamaşırlarımızı yıkıyoruz. Evimiz yok işte, budur (yaşadıkları çadırı gösteriyor) benim kocam ameliyatlı iş miş yapamıyor. Bizim oğlumuz yoktur, dört kızım var. Biz de hayvanlara bakıyoruz. Çalışanımız yoktur, gidip şehre oturalım. Biz bu işi yapmasak şehirde de geçinemeyiz, kendi hayatımızı sürdüremeyiz. Valla bunlardır ne yapalım. Eşim işlerle ilgilenmez, görsen sen dersin bu koçer değil diye. Elbiselerini giyiyor, kendine bakıyor; hayvanlara bakmıyor, hiçbir şey yapmıyor." (K16, 60, Evli, Slokhan)

"Bizim erkeklerimiz çok çalışıyor ama kadın da çok çalışıyor. Yani, nasıl biliyor musun? Hiç durmuyoruz. Bizim hep işimiz var. Biz tek çobanlık yapmıyoruz, süt de sağmıyoruz. Ama diğer hepsini yapıyoruz. Duymuşum bazı ailelerde kadın çobanlık da yapıyor. Onlara daha zor." (K17, 60, Evli, Dudiran)

"Erkekler çobanlık yapıyor. Kadınlar çamaşır yıkıyorlar, hayvanları sağıyorlar, hamur yoğuruyorlar, ekmek pişiriyorlar, yemek yapıyorlar, süt yapıyorlar, peynir yapıyorlar. Yani koçerliğin çok zorluğu var. Kocaları söylüyordu kadınlarda yapıyordu mecbur yapıyorlardı. Yapmasalar dayak yer. Mecbur yapacak." (K32, 46, Evli, Slokhan)

"Kadınlar, Süt sağıyorlar, beriye gidiyorlar, koyunların başını tutuyorlar. O zaman biz beriye gittiğimiz zaman bazımız keçilerin başını tutarız bazısı da sütü meşke kor. Sonra sırtımızda çadıra dönüyoruz. O sütü boşaltıp meşki yıkıyoruz, bulaşık yıkıyoruz, namaz kılıyoruz sonra daha yeni yemek yeriz. O kadar iş yapıyoruz ki, yoruluyoruz. Şu çadırı elimle yaptım. Her zaman iş yapıyoruz. Biz kadınlar bu çadırı kuruyoruz. Kadın tekse erkekler yardım eder. Gençken yorulmak biz de yoktu, her zaman iş yapıyorduk gençken. Şimdi zor oldu. Erkekler, çobanlık yapıyor." (K41, 40, Evli, Soran)

"Çocuklarımızla birlikte yaylaya giderdik. Çocuklarımızı bırakır, çadırlarımızı kurardık. Günde üç defa odun toplamaya giderdik. Yemek yapardık. Elbiselerimizi elimizle yıkardık. Küçük çocuklarımız sırtımızdayken su taşırdık, odun taşırdık. Beriye gidiyorduk. Onları sırtımızdan çıkarıyorduk terliyorlardı, hasta oluyorlardı, morarıyorlardı. Süt veriyorduk, dinleniyorduk. Onları tekrar sırtımızdaki çantaya alarak iş yapmaya devam ediyorduk." (K46, 47, Evli, Garisi)

"Yoruluyoruz. Buzdolabı yok, çamaşır makinesi yok. Her şeyi ateşte yapıyoruz, elle yapıyoruz. Eskiden yapabiliyordum şimdi yapamıyorum. O zaman kendimize bakabiliyorduk. Ama şimdi

canımızdan gidiyor. Çocuklarım büyüyünce rahat edeceğiz. Benim içimde sadece o var. Büyüsünler yardım etsinler. Biz çok rezalet çekmişiz. Çadırları da kadınlar kuruyordu. Koyun tek başına rezalettir. Biz mecburuz. Çocuklar büyüyene kadar bakmaya.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

“Kadınlar süt sağıyor, eve bakıyor; erkekler çölde çobanlık yapıyor. Herkes işini biliyor, yapıyor. Kimse bir şey demiyor. Zaten biz doğduğumuzdan beridir bunu yapıyoruz. Ne yapacağımızı biliyoruz.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

“Valla beriye gidiyoruz, süt sağıyoruz. Valla çocuklarımıza bakıyoruz elimizden geldiği kadar. Süt taşıyoruz. Peynir yapıyoruz, onun bulaşıklarını yıkıyoruz. Evimizi süpürüyoruz, bulaşık yıkıyoruz, çamaşır yıkıyoruz. Suyu gidiyoruz, oduna bazen gidiyoruz. Erkekler de hayvanlara bakıyorlar. İşte gidiyorlar çobanlığa gidiyorlar. Yani onlar da durmuyor, akşama kadar. Süt sağıyorlar.” (K60, 20, Evli, Mamedyan)

“Biz çok reziliz. Biz koçeriz çok reziliz. Biz pisliğin içindeyiz, hayvanların içindeyiz. Bizim insanlığımız kalmamış. Çok iş yapıyoruz, çok yoruluyoruz. Bizim atımız eşeğimiz yoktur. Biz bu zaman olmuş hala elimizle su getiriyoruz. Kendimizden ağır şeyleri kaldırıyoruz. Yaşımız da gencimiz de aynıdır. Kadınıımız da erkeğimiz de aynıdır. Çok çalışıyoruz. Elektriğimiz yok, suyumuz yok. Bizim halimiz rezilliktir. Gidin devlete söyleyin. Bize maaş versinler. Gidin söyleyin.” (K61, 50, Evli, Mamedyan)

Katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere hayvan bakımı kadın, erkek ve çocukların yani ailenin tüm üyelerinin kolektif bir şekilde uğraştığı bir alandır. Herkes hayvana ait bir işle mutlaka uğraşmaktadır. Buna göre genç kızların daha çok hayvancılığı öğrenmek adına kuzu ve oğlaklarla ilgilendikleri ve annelerine yardım etmek suretiyle de ‘ev kadınlığını’ öğrendikleri görülmektedir. Katılımcıların ifadelerinde yer almamış olsa da erkek çocukların ve genç erkeklerin babalarıyla beraber çobanlığa gittikleri ve bu şekilde de çobanlığı öğrendikleri bilinmektedir (Kutlu, 1987: 147). Erkeklerin genel olarak çobanlık, yayla kiralama, hayvan alım satımı ve hanenin iâşe ihtiyacını karşıladıkları görülmektedir. Aşiretine ve ailesine göre değişmekle birlikte bazı ailelerde kadınların çobanlık yaptıkları da görülmektedir (K11, K16, K50). Bu durumda da kadınların, hayvan ticareti ve yayla kiralama hariç her işi yaptığını söyleyebiliriz.

Süt ürünlerinin üretimi tamamen kadına ait bir iştir. Peynir, yoğurt vs. yapmak kadınların sorumluluk alanındadır. Süt ürünlerinin pazarlanması ise kadın ve erkek beraber yapmaktadır. Üretimin çokluğuna göre sorumluluk paylaşılmaktadır. Kadınlar güzergâh üzerindeki ya da konakladıkları bölge üzerindeki köylere satarken, erkekler daha çok şehre götürüp satmaktadırlar. Kadınlar daha çok değiş tokuş yaparak temel ihtiyaçları karşılarken erkekler para karşılığında bu ürünleri satmaktadırlar. Bugün bazı Koçer aileleri süt ürünleri yerine doğrudan sütü satarak geçimlerini sağlamaktadırlar. Şehirden gelen müşteriler sütleri Koçerlerin konaklama yerlerinden almaktadırlar.

Hane ile ilgili işler ise esas olarak kadınların sorumluluk alanında olan işlerdir. Hane, ev, yuva, çocuk, temizlik, çamaşır ve bulaşık yıkamak, yemek yapmak, su taşımak, odun toplamak, ateş yakmak vs. şeklinde sıralayacağımız işler kadınla ilişkilendirilen işlerdir. Görüldüğü üzere Koçer aşiretlerinde iş bölümü, hane ile ilgili işler bağlamında cinsiyetçi kodlara göre belirlenmiştir. Tablo- 23’de Türkiye’de hane içinde aile üyelerinin yapmış olduğu işlerin dağılımı yer almaktadır. Buna göre yemek yapma, ütü, sofranın kurulup toplanması ve günlük yiyecek ve içeceklerin alımı işlerinin daha çok kadınların gerçekleştirdiği görülmektedir. Aylık faturaların ödenmesi ve küçük tamir işlerinin ise daha çok erkekler tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Türkiye’de de halihazırda cinsiyetçi kodlara göre bir iş bölümünün yapıldığı görülmektedir.

Tablo 23: Ailede Ev İşlerinin Yapım Dağılımı

	Erkek	Kadın	Aile fertleri beraber	Akraba	Dışardan biri- ücret karşılığı	Evde yapılmıyor
Yemek yapma	2,0	87,1	9, 5	0, 8	0,4	0,2
Ütü	2,2	84,3	9, 5	1,1	0,9	2,2
Sofranın kurulup kaldırılması	2,4	74,1	22, 6	0,6	0,2	0,1
Günlük yiyecek- içecek alışverişi	33,3	37,7	26, 8	1,3	0,3	0,6
Aylık faturaların ödenmesi	69,1	17,0	10, 2	2,8	0,4	0,5
Küçük bakım, onarım, tamir	68,4	6,7	6, 4	4,0	13,5	1,2

Kaynak: Aile Yapısı Araştırması, 2006

Ataerkil toplumların tümünde geçerli olan geleneksel ideolojinin cinsiyetçi iş bölümü kadını öncelikle ev işlerinden ve çocuk bakımından sorumlu tutar. Kadınlar toplumsal cinsiyet görüşlerini belirlediği ölçüde hareket alanı bulurlar. Geleneksel ideoloji kuşaktan kuşağa aktarıldığı için toplumsal yaşamda kadına ve erkeğe özgü olarak nitelenen işler geleneksel olarak belirlenir. İşleri toplumsal üretim açısından kategoriye ayıran bu anlayış ev kadınlığı statüsünü koruyarak kadına iş yapma önceliği tanır (Kavgacı, 2006: 39-40). Bates’ e (2009: 373) üretim her toplumda örgütlenmiş bir süreçtir. Yani belli üretken biçimlerle, belli işleri yapmak üzere örgütlenmiş insan grupları ile ele alınır. Bu üretken birimlerin doğası toplumdan

topluma farklılık göstermektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Koçer aşiretlerinde hane ile ilgili işlerin daha çok kadınlar ve genç kızlar tarafından yapıldığı görülmektedir. Katılımcıların beyanları da bu doğrultudadır (K16, K32, K41, K46, K56, K60; E2, E3, E4, E8).

“Biz hayvanlarımıza sahip çıkıyoruz. Ben gidiyorum dağların başına, yollardan geçiyorum, yağmur yağıyor, dolu yağıyor, kar yağıyor... Uyumuyoruz, uykusuz kalıyoruz. Değil ki bu kolay bir iştir sadece insanın ekmeği nerden geliyorsa ekmeğinin mecburudur. Kadınlar işte yemeğimizdi, ev işleri yapmadır, süt sağarlar, peynir yaparlar. Bunlardır bu kadar.” (E2, 57, Evli, Hz. Fakirullah)

“Kadının işi farklı, erkeklerin işi farklıdır. Kadınların işi sadece peynir ve süt işleri bi de ev işleri; erkeklerin işleri çobanlıktır. Farklı yani. Kadın zaten evine bakacak. Hayvanların arpası suyu bunların hepsi kadınlara aittir. Mesela hayvan yem vermek hemen hemen %90’ı kadınlar veriyor. Yaylada sadece sağmaya yardım ediyorlar, başka bir iş yok.” (E3, 34, Evli, Dudiran)

“Herkes işini yapıyor, onların işi ayrı bizim işimiz ayrı. Erkekler koyun sağıyor, kadınlar sağmıyor. Kadınlar su getiriyorlar, yemek yapıyorlar. Onlar işleri nedir biliyorlar, biz de işimizin ne olduğunu biliyoruz.” (E4, 28, Evli, Mamedyan)

“Koçerlikte oturma yoktur. Herkes çalışıyor, yoruluyor. Ben çalışıyorum eğer ben çalışmasam onları kim büyütecek onlara kim bakacaktı. Erkek çoban oluyor kadın olmuyor. Çobanlık zordur her ikisi de zahmet çekiyor. Onlar olmasa biz yapamayız onlar çocuklarımıza bakıyor, ekmek yapıyorlar, peynir yapıyorlar.” (E8, 60, Evli, Dudiran)

Erkek görüşülenlerin beyanlarında da açık bir şekilde görüldüğü üzere çobanlık ve hayvanların bakımı erkeklerin sorumluluğuna; eve dair işlerin tamamı ise kadının sorumluluğuna verilmiştir. E3’ün ‘Kadın, zaten evine bakacak’ şeklindeki beyanı da bunu kanıtlar niteliktedir. Hayvan bakımının zorluğuna dikkat çeken erkek katılımcılar, çobanlığın zor bir iş olduğunu belirterek erkeklerin yaptığını belirtmişlerdir. Erkek katılımcılar iş bölümünden bahsederken kadının da çok yorulduğuna dikkat çekmişlerdir. Görüşülenlerin kadınların yaptığı işi küçümsemedikleri görülmektedir. Fakat kendi yaptıkları işin yani çobanlığın önemine sıklıkla vurgu yaptıkları ve daha fazla önemsedikleri görülmektedir. E8, kadınların da çalıştıklarını ve yorulduklarını ifade ederken çobanlık yapmanın zorluğuna vurgu yapmaktadır. Görüşülen ‘ben çalışmasam, onları kim büyütecek, onlara kim bakacaktı’ ve ‘erkek çoban oluyor, kadın olmuyor’ beyanıyla kendi emeğinin önemine dikkat çekmektedir. Çobanlık yapmak bir erkek mesleği olmasından ziyade zor bir iş olması buradaki esas unsurdur. Yani işi kimin yaptığından ziyade işin kendisine yönelik bir algı vardır. Buna göre çobanlık, hayvancılığın en zor işidir. Birden fazla kişiye ihtiyaç duyulmaktadır. Bazı ailelerde kadınların da çobanlık yaptığı bilinmektedir. Bu nedenle genel olarak erkek yaptığı için çobanlığa özel bir önem verildiği söylenemez. Aksine çoban olan kişiye yönelik

algıda daha çok acıma ve merhamet duygularının ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Çobanlık, erkek işi olarak görülse de her göçebe toplumunda erkeklerin yaptığını söyleyemeyiz. Örneğin Kutlu (1987: 147-8) Şavak aşiretlerinde erkeklerin kadınlar kadar çok fazla çalışmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre erkekler günlük hayatta paylarına düşen işlerin az olması sebebiyle, günün büyük bölümünü çadırda oturarak ve diğer erkeklerle sohbet ederek geçirirler.

Görüldüğü üzere Koçer aşiretlerinde kadın erkek yaşlı genç çocuk herkes çalışmaktadır. Ciddi bir fiziksel güç isteyen göçebe çobanlıkta, iş bölümü ise tamamen geleneksel bir boyutta yapılmaktadır. Çocuklar cinsiyetine göre daha küçük yaşlardan itibaren ne yapacağını hangi işlerin kendi sorumluluğunda olduğunu bilerek büyümektedir. Erkek çocuklar babalarıyla birlikte çobanlığa gitmekte kızlar ise küçük kardeşlerine bakarak ve kadına yönelik ufak tefek işleri yaparak rollerine hazırlanmaktadırlar.

Beşikçi (1969: 172- 174), Kutlu (1987: 147) ve Altuntek'e (1993: 66) göre kadının üretimde oldukça etkin görevler üstlenmesine ve aşiretin günlük hayatında eziliyor görünmesine rağmen, sosyal konumunu ve önemini arttırmaktadır. Birçok köy toplumlarında görülmeyen bu özellik, aşiret tipi topluluklarda, aile içi ekonomik ve sosyal iş bölümünde kadına düşen payın çokluğu, kadını danışılan, görüşleri alınan ve hatta aileyi ve obayı ilgilendiren bazı kararları alabilen saygın bir yere getirmektedir. Kutlu'ya göre özellikle yaşlı kadınların sözü erkeklerce dinlenmekte ve uygulanmaktadır. Yaylada ürünlerin pazarlanmasında tüccarla olan ilişkilerde kadın, rahatlıkla pazarlık edebilmektedir. Ayrıca, aşiret töresinde de yerini bulan bir özellik ise, kadını kavga eden erkeklerin arasına başındaki poşusunu attığında kavgayı sonuçlandırabilmesidir. Bunların yanı sıra kadının aile ve toplum içerisinde üstün bir değere sahip olmasının diğer bir sebebi, soyun devamı ile ilgilidir. Aşiret gibi kan bağına dayalı bir toplumda, çocuk doğurmak, onun toplumsal rolünü açıklayıcı önemli bir faktör olarak görülmektedir. Kutlu, kadının bu statüsünü, üretimde etkin oluşuna bağlamaktadır. Oysa Koçerlerde üretimde etkin oluşunun sosyal statüsüne pozitif bir etkisi olduğunu söylemek zordur. Örnek 33 bu konuda bizlere fikir vermektedir.

Örnek 33: “Bizim kızlarımız rezil oluyorlar.”

Kadınlar ve erkekler ne tür işler yapıyorlar?

Valla kocam hastadır, iş göremiyor. Bir tane oğlum var o da Siirt'te okuyor. Bizim işlerimizi kızlarımız yapıyor. Valla çobanlık da yapıyorlar. Bizim kızlarımız rezil oluyorlar.

Kızlar çobanlık yapabilir mi?

Valla, mecbur olunsa yapar. Kim yapacak, erkeğimiz yoktur. Olsa ben kızlarımı gönderir miyim çöle! Ama mecburdur, ne yapalım. Allah onların kaderini de böyle vermiş, yapıyorlar.

Kızlar için çobanlık tehlikeli değil mi?

Yanlarında silah vardır. Hılaf⁴⁶ın altındadırlar, kız olduğu anlaşılmaz.

Valla o oğlum tek okuyor. Valla zorla okuttum. Rezillikten zorluktan dolayı artık okuttum. Dedim 'Ben yapıyorum, oğlum gelmesin. Hama kendine okusun' dedim. Kızlar dediler demediler, dedim 'Ben oğlumu getirmiyorum, okuyacak'.

Kızlarını da okutuyor musun?

Kızlarım da okuyordu. Babaları hasta oldu. Bir tanesi 8 yıl okudu, bir tanesi kuran kursuna gitti, başkası 8 yıl okudu evdedir, bir tanesi de 6 yıl okudu. Çalışanımız yoktur, erkeklerimiz yoktur, hiç yoktur. 7 tane kızım vardır. Valla öyle üzüliyorum. Kızım ağlıyordu okul için. Kızım Çiçek öyle ağlıyordu. Biz koçerliğe gittik geldik diye. Gidiyordu otları biçmeye, diğeri de çobandır. Kızım Gülsüm, o çobandır. Şimdi de hayvanların önündedir kimsemiz yoktur. Oğlum okusun kendini kurtarsın, bizim gibi olmasın. Kendine okusun, kazansın. Kızlar sonunda gidecek, kalmayacak. (K50, 44, Evli, Garisi)

K50'nin ailesinde erkek sayısı azdır ve bu nedenle tüm işleri evin kızları yapmaktadır. Evin tek oğlu Siirt'te okumakta ve Koçerlik yapmamaktadır. K50'ye göre soyunu güvenceye alan oğlunu güvenceye almak için soyuna katkısı olmayacak ve zaten gidici olan kızların okumasına gerek yoktur. Bu nedenle K50 okulda okuyan kızlarını kocası hastalandığı zaman okuldan alarak işe sürmüştür. Hayvanlarla beraber yaylada olan kızlar, gece ve gündüz hayvanların başında beklemektedirler. Kadın oldukları anlaşılmaması diye hilafın içinden çıkmayan kızlar aynı zamanda yanlarında silah da taşımaktadırlar. (Yaylada pek çok tehlikenin dışında bilindiği gibi halihazırda terör tehlikesi vardır ve göçebe çobanlar terörden dolayı oldukça mağdur olmaktadır.) K50, eğitimin önemli olduğunu bilmekte ve bu nedenle oğlunu okutarak ona yatırım yapmaktadır. Oğlunun eğimini de kızları finanse etmektedir. Kızlar buna itiraz ederek erkek kardeşlerinin de gelip kendileri gibi çalışmalarını istemiş fakat anneleri bunu engellemiştir. Oğlunun kendini kurtarması için onun yerine kendisi çalışacağı teminatını veren anne kızlarının ağlamalarına ve yaşadıkları hayatın rezilliğine üzülse de oğlunun çalışmasını engelleyerek okula devam etmesini

⁴⁶ Hilaf, Koçer çobanlarının giydiği yazın serin kışın da sıcak tutan kıyafettir. Bkz: Foto- .

sağlamıştır. K50 burada eril zihniyetin bir temsilcisi ve onaylayıcısı olarak karşımızdadır. Ayrıca Beşikçi, Kutlu ve Altuntek’ kadının üretimde oldukça etkin görevler üstlenmesi, aşiretin günlük hayatında eziliyor görünmesine rağmen, sosyal konumunu ve önemini arttırdığı iddiasının Koçer aşiretlerinde geçerli olmadığını da göstermektedir. Evin geçimlik üretimini yapan kızlar olmasına rağmen eğitim haklarından mahrum kalmaktadırlar. Kadının tüm üretici fonksiyonuna rağmen ‘gidici’ olma özelliği, kadında sembolik değer kaybına neden olmakta ve kadının en büyük engeli olmaktadır. Abu- Lughod’a (2004: 145) göre bedevilerde kız çocuklarıyla ilgili sorunun özünde kızların gidici olma durumu vardır. Kızlar eğer babayanlı koşut yeğen evliliği yapmadıkları takdirde onların aile ocaklarından ve annelerinden ayrılmalrı ve doğuracak çocuklarının da gidecekleri aileye ait olması kız çocuklarını “gidici” bir konuma koymaktadır. Çünkü ikamet erkek yerlidir ve soy da baba tarafından yürümektedir. ‘El kapısına giden el olur’ mantığını işleten K50, çocukları arasında cinsiyet ayrımcılığı yapmaktadır. Burada cinsiyete dayalı bir iş bölümü yoktur aksine cinsiyete yönelik bir sömürü vardır. Çünkü kadının kendi emeğinin üzerinde bir kontrolü yoktur. Kadının kendi emeği yine başka bir kadın tarafından, cinsiyeti nedeniyle gasp edilmiştir. Koçer aşiretlerinde iş bölümünün cinsiyet odaklı olmaktan ziyade toplumsal cinsiyet odaklı olduğunu söyleyebiliriz. K50’nin kızlarının erkeklerin yapacağı işleri erkek çocukların olmasına rağmen yapmak zorunda bırakılmaları kadınların kültürel bir uygulamaya tabi tutulduğunu göstermektedir. Butler (2010: 53) biyolojik cinsiyetin doğa tarafından kurulduğunu ve toplumsal cinsiyetin de bu durumda kültür tarafından kurulduğunu ifade eder. Böyle bir tabloda biyoloji kadar kültür de kader haline gelmiştir. K50 örneği özelinde Butler’in ifadesiyle değerlendirecek olursak Koçer kadınlarının hem biyolojilerinin hem de ait oldukları kültürlerinin kaderleri olduğunu görmekteyiz. Kadınlardan biyolojik olarak yapmaları beklenmeyen işleri kültürel olarak yapmaları beklenmektedir. Hatta bunun için kadınlar bütüncül olarak yani hem biyolojileri hem de psikoloji zorlanmaktadır. Erkeğin kayırıldığı ve kadının zorlandığı böylesi bir iş bölümünde kadınların hapsedildiği eril tahakkümün demir kafesinde oldukça zor şartlarda yaşadıkları görülmektedir.

Eğitim hakkından faydalanmakta erkek çocukların öncelenmesi göstermektedir ki, bu toplulukta kadının erkeğe bağımlılığı ve dolayısıyla kadının bütüncül

sömürüsü süreklilik kazanmaktadır. Özensel'e (2014: 303) göre namus başlı başına toplumsal bir değer olup günümüzde kadın cinselliğini önceleyen bir içeriğe sahiptir. Toplum tarafından sahiplenilen değerler, uğruna canın, malın rahatlıkla feda edilebileceği boyuttadır. Toplumdaki namus değerinin kadın bedenine indirgenmiş olmasıyla, namus cinayetlerinde kadın bedeni ve hayatı üzerindeki erkek denetiminin etkisini görülebilir. Yani kadın bedenine yönelik herhangi bir tehdit, ataerkil bir mantıkla değerler üzerinden tartışılabilir namus cinayetlerine kolayca dönüşüvermektedir. Ataerkilliğin tüm boyutlarıyla yaşandığı Koçer aşiretlerinde 'namus' ve kadın bedenine yönelik algı diğer topluluklardan farklı değildir. Fakat yeri geldiğinde şark kurnazlığıyla işleri lehine çeviren eril tahakküm, kadının namusunun sembolik değerinin oldukça yüksek olduğu klasik ataerkil mantığının sarsılması payesine erkekleri öncelediği anlaşılmaktadır. Çobanlık yapan kadınların "namusu" açık bir tehlike altındadır. Namus adına cinayetlerin işlendiği ve kadının bu anlamda çeşitli tahakkümlere (erken evlendirilmek bunlardan biridir) maruz kaldığı bu geleneksel toplulukta kadının namusu bilerek tehlikeye atılmış olmasının mazereti ise tek erkek çocuğun okumasını sağlamaktır. Kültürel kolaycılık olarak değerlendireceğimiz teoride farklı pratikte farklı olan bu paradoksal durum, görüldüğü üzere kadının sömürüsü üzerine kuruludur. Erkek çocuğunun eğitim alabilmesi için sadece kadının eğitim hakkında vazgeçmesi kadar basit olmayan bu durumda vazgeçilenin aynı zamanda kadının namusu olduğu da görülmektedir. Sonuç olarak Koçer aşiretlerinde erkeğin öncelendiği her durum, kadın için ayrı bir sömürü alanı oluşturmaktadır.

"Koçerlikte kadınların değeri yoktur. Belki diri olana, elinden iş gelene bakarlar ama onun da yine sözü geçmez." (K14, 65- 66, Evli, Dudıran)

"Erkekler de çalışıyor ama kadınlar kadar değil. Kadınlar öyle çalışıyor ki, dersin kendini öldürüyor. Ama yine boş, erkeğin gözünde hiç yoklar. Ben çalışkandım 7 kadın gibi çalışıyordum. 5 günde 20 kilo tereyağı yapıyordum. Ama kocam bana rahat vermezdi." (K15, 60, Evli, Mamedyan)

"Doğrusu biz sesimizi çıkarmadığımız zaman iyiydik. Biz işimizi yapıyorduk, iyiydik. Sağır olsak, kalabalık yapmasak, işimizi yapsak biz iyiyiz. Böylesi her zaman da iyidir, işte öyledir kadının kıymeti." (K21, 70, Evli, Garisi)

"Valla değeri erkekler vermiyor. Bize değerimizi APO veriyor. O erkeklere diyor, kadınların sizden farkı yok. Siz kadınlara karışmayın. Kadın da erkek gibidir. Önceden APO'dan önce biz çok eziyet çektik. Biz gidiyorduk yaylaya, beriye. Süt sağıyorduk, ağır kaldırıyorduk, bu dolap kadar yük taşıyorduk, çalışıyorduk çadırımıza geliyorduk. Bir lokma yemek daha yemeden tekrar gidiyorduk. Suya gidiyorduk, oduna gidiyorduk. Üstüne bir de dayak yiyorduk. Hiç

rahat değildik. Bu siyaset başladı biz biraz rahat gördük, kendi keyfimize göre her şeyi yapıyoruz. Bizim siyasetimiz hoştur, iyidir.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“Valla asil ve iyi olanlar kıymetlidir. Kocasına kaynanasına iyi olanlar, iş yapanlar kıymetlidir. Erkek doğuranların kıymeti vardır ama bu zamanda kızlar erkeklerden daha iyidir, kızlar gınahtır. Allah koçerliği başımızdan eksik etsin inşallah.” (K31, 50, Evli, Slokhan)

“Çok doğuran kıymetlidir. Çünkü çocuklar olmazsa hayvanlara kim bakacak. Kürt halkı içinde erkek çocuk doğurursa o kıymetlidir. Kızlar o kadar kıymetli değildir. Erkekler diyorlar ki, kızlar evlenip gidecek erkek bize kalacak.” (K33, 50, Evli, Iraklı)

“Kadın çalışkan olursa, dili uzun değilse ahlaki güzel olan işte böyle kişiler kıymetlidir. Sizin yanınızda da böyle kişiler daha kıymetli değil midir?” (K34,40, Evli, Keşkölyan)

“Kadınlar arkalardadır, kadınlar perişandır. Vallahi biz erkekleri engelleyemeyiz, biz yapamayız. Biz diyoruz da sözümüzü dinlemiyorlar. Onların sözünü dinlemediğimiz zaman bizi dövüyorlar. Biz konuşursak sabah akşam dayak yeriz.” (K35,30, Evli, Muşlu)

“Fark yok bence. Ne bileyim. Güzel olanın kadri daha fazladır. Oğulları olanın daha fazladır. Ama pek farkı yok, hepsi de çalışıyor yani. Evin işini biliyor mu, tandıra ekmek verebiliyor mu, temizlik yapıyor mu? Yani elinden iş gelenin kadri bilinir.” (K38, 25, Evli, Dudiran)

“Bana göre çalışkan olan kadın. Kadın çirkin de olsa çalışırsa zaten iyi olur. Çalışıyorsa kadın, güzeldir.” (K44, 30, Evli, Alikan)

“Yoktur Valla. Kadınlar Koçerliğe razı oluyor, kadınlar çamaşır yıkıyor, suya gidiyor. Maaşımız yoktur, çocuklarımız küçüktür. Ama gene de kıymeti yok.” (K45, 35, Evli, Dudiran)

“Kocasının kadrini bilen, çok çalışan, iş yapan kadın onlara göre daha kıymetli.” (K46,47, Evli, Garisi)

“Bizim yanımızda kuvvetli olan kıymetlidir. Valla güzel de olsa iyi olur. Yani işte iyi olmalı, işleri anlayan biri olmalı. İşimizi bilen olsa kıymetlidir. Eğer becerikli olsa iyidir. Yani biraz becerikli olsun, evine baksın.” (K47, 37, Evli, Mamedyan)

“Ahlaklıysa, edepliye iyidir. Eline iş yakışan kadın da iyidir. Koçerlikte çocuk lazımdır. İş çok. Ne kadar çocuk gelse o kadar iyidir. O kadın da iyidir. Doğuran kadın.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

“Valla hepsi de aynıdır. Biri diğerinden üstün değil. Ama diyelim ki gelinler içinde kim sessiz, hanımsa, misafiri iyi karşılar yemeğini verirse, eli marifetliyse yani hızlı koyun sağıyorsa işte onu seviyorlar. Ona güzel konuşuyorlar. Yok öyle değilse diyorlar eşşek gibi oturuyor. Hiçbir şey bilmiyor. Çok dırdır ediyorsa diyorlar çok fenadır, onun ailesi hoş değil.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

Görüşülenlere yönelttiğimiz “Hangi kadın değerlidir?” sorusuna verilen cevaplar yukarıdadır. Çalışan kadının kısmen de olsa değerli olduğunu belirten (K14, K15, K21, K31, K34, K38, K44, K46, K47, K56, K59) görüşülenler olduğu gibi çok çocuk doğuran değerlidir diyenler de (K33, K38, K56) vardır. Bunların dışında kadının sessiz bir tabiata sahip olmasının (K21, K34, K59); güzel olmasının (K38 ve K47) ve Apo’nun Kürt siyasetinin kadının kıymetini arttırdığını düşünen görüşülenler (K29) de bulunmaktadır. Genel olarak görüşülenler kadınlara değer verilmediğini belirtmişlerdir. Kadın ne yaparsa yapsın bir kıymetinin olmadığını belirten görüşülenlerden K35’in “Kadınlar arkalardadır, kadınlar perişandır.” ifadeleri kadının konumunu belirtmesi açısından önemlidir. Kadının çalışmadığı takdirde “... eşşek gibi oturuyor...” hakaretine maruz kaldığını belirten K59, dırdır eden kadının ailesine laf getirdiğine dikkat çekmektedir.

Eril sistemde kadının aynen doğa gibi bütün olarak kullanılabilir olma zorunluluğu vardır. Burada zapt edilen sadece kadının cinselliği değil, aynı zamanda işgücü, fiziksel karakteri ve duyarlılığıdır. Bu durum kadınların hayatlarında bir özne değil bir nesne olmalarına neden olmaktadır. Kadının özne olmasına asla izin verilmez, kadın bir bütün olarak nesnedir. Bu nedenle de kadınlara, işgücü potansiyelleri sebebiyle özel bir saygı duyulması imkan dahilinde değildir. Kadınların saygı görmek yerine hor görülmelerinin ve yağmalanmalarının esas nedeni, köleler gibi kadınların da ‘bütün’ olarak ele geçirilmiş olmasıdır (Bennholdt-Thomsen, 2008: 181- 2). O nedenle de Koçer kadınlarının işgücü potansiyelleri onların düşündüğü gibi kendilerine bir prestij sağlamamaktadır. Çünkü pek çoğunun da belirttiği üzere hemen hemen hepsi bir şekilde tahakküm altındadır ve çalışkanlıkları bu tahakkümün ortadan kalkmasını sağlamamaktadır.

Koçerlerde üretim ev içi ekonomisiyle birebir alakalıdır, ayrıca hane halkı üretimin örgütlenmesinde tüm rolleri paylaşmış gibidir. Özellikle kadının iş gücü potansiyeli ve üretkenliği oldukça önemlidir. İş bölümünde, kadın ve erkeğin yaptığı işler karşılaştırıldığında kadına düşen pay daha çoktur. Kadının üretime dönük işlerin yanı sıra temizlik yapmak, çamaşır yıkamak, çocuk bakmak, ekmek yapmak vb. günlük işlerini de sayarsak bu ayırımda kadınlara düşen payın çokluğu açıkça görülmektedir. Şavak göçerlerini ele alan Kutlu’ya (1987: 147-8) göre günün erken saatlerinde kalkan kadın, daha güneş doğmadan yayıkta yağ yapmakla işe başlamaktadır. Bir gün öncesinin akşam sağımında toplanan sütlerden yapılan yoğurt, yağ ve çökelek günün ilk saatlerinde kadınlar tarafından yapılan işlerdir. Bu işler tamamlandığında sabah sağımı için hazırlıklara geçilir. Sağımda hazır bulunan kadın, sabah sağımı sonrası toplanan sütlerden yapılan peyniri ve loru günün ikinci yarısında yapmaktadırlar. Gün içinde yapılan zorunlu işler ve sırasıyla akşam sağımı hazırlıkları, sağım ve sağım sonrası sütün obaya, çadırlara taşınması ve sonrasında yapılan işlerle kadın günün en son yatan kişisidir.

Yalçın- Heckman (2010: 252), Beşikçi’nin aşiret kadının en ağır yükleri kaldırdığı yani ‘saçını süpürge ettiği’ için saygın olduğu iddiasını eleştirerek aslında kadının üretime katılırken ki tavrının kadının konumunu belirttiğini söyler. Ona göre aşiret kadını işlerini yaparken ki rahat tavrı, topluca geçirilen zamanlara ve sohbetlere katılması, çevresindeki ilişkileri ona dayatıldığı gibi değil de kendi

düzenlediği gibi yürütüyor olması, ya da en azından öyle görünmesi, kadının konumunu belirlemektedir. Oysa Koçer kadınlarının işi savsaklamak ya da ağırdan alma gibi bir lüksleri yoktur. Bu durumlarda başlarına ne geleceğini iyi bildikleri için de işlerini zamanında yapmaya özen gösterirler. Yalçın- Heckman'ın belirttiği şekilde yani sorumluluk alanındaki işleri gönüllerine göre, kimseye hesap vermeden kendi inisiyatifine göre yapıyor oluşu kadının konumunu belirlememektedir. Aslında kadın iş konusunda uzmanlaşmıştır, artık neyi nasıl yapacağı konusunda birinin direktifine ihtiyaç duymamaktadır. Fakat bu onun işi özgürce yaptığı anlamına gelmez. Bu durum onun konumunu daha prestijli de yapmaz. Sadece eril otorite tarafından daha fazla taciz edilmesini engeller. Koçer kadını bu noktada eril otorite tarafından daha fazla taciz edilmemek için mutlak iradeyle 'ataerkil pazarlık' yapmaktadır. Kadınlar emeklerinin sürekli olarak değersizleştirilmesine rağmen ölesiye çalışmaktadırlar. Koçer kadınlarının çalışma zorunluluğu kuralına bağlı kalmaları sonucunda üzerlerindeki tahakkümün (fiziksel ve sözel şiddet) çoğalmasını engellemeye çalışırlar. Kadınlar fiziksel hayatlarının güvenliğini en üst seviyeye çıkarmak için mutlak otoritenin de beklediği şekilde mütemadiyen çalışırlar. Bu durum görece olarak konumlarına yansısı da esas olarak kadınlar daha fazla ezilmelerini engellemek için daha fazla çalışmaktadırlar. Kandiyoti'ye (2011: 26) göre kadınlar, erkekler tarafından küçük görülen işleri yapmaktadırlar. Oysaki kadınların çalışmayla geçen hayatlarıyla karşılaştırıldığında, erkeklerin işleri daha hafiftir. Erkeklerin işleri çobanlık yapmak, hayvanları sağlamak (ki Koçer kadınlarının çoğu hayvanları da sağlamaktadır), koyunları kırmak, hasta hayvana bakmak ve ürünlerini satmak için tüccarlarla anlaşma yapmaktan ibarettir. Bununla beraber, çobanlık değer verilen ve uzmanlaşma isteyen bir beceridir ve oldukça basit bir ekonomideki tek uzmanlaşma alanıdır. Kadın ve erkeğin işgücü potansiyelleri, ortaya koydukları ürünler ve karşılığında aldıkları statüdeki asimetri, bir ataerkil arka planla desteklendiğinin resmidir. Kandiyoti'ye göre Türkiye'de uzmanlaşmış işlerin erkeklerin tekelinde olması ve kadın emeğinin azımsanması, göçebe aşiretlerde de geçerlidir. Üstelik kendi emeğinin ürünlerini hiçbir zaman denetleyemeyen kadınların üretkenlikleri ile görece konumları arasında bir bağlantı kurulamaz (2011: 31). Koçer kadınları özelinde değerlendirildiğinde iş gücü ve üretkenliğin Koçer kadınına bir konum sağlamadığı görülmektedir.

“Erkekler nasıl yapsınlar, yok edemezler. Onlar ancak hayvanın peşindedir, çobandır. Ama kadın her şeyi yapıyor, her şeyi. Sen anladın mı? Kadın yapmazsa, erkek edemez.”

(K15, 60, Evli, Mamedyan)

“Yok, etmez. Ama kadın çalışıyor, mecbur. Çocukları var.” (K16, 60, Evli, Slokhan)

“Kadın çalışacak, mecbur.” (K17, 60, Evli, Dudiran)

“Yok, Koçerlik bitmez. Ama valla bırakmazlar zaten kadın yapmasın (bunu hayal bile edemiyor, imkânsız bir durum) kadın mecburdur, onların işidir.” (K18, 80, Evli, Alikan)

“Bilmiyorum. Kadın olmazsa erkek yapamaz, erkek olmazsa kadın yapamaz. İkisi de olacak.” (K19, 60, Evli, Dudiran)

“Valla kadın mecbur çalışacak. Kızlar var gelinler var. Hepsi de çalışıyor. Kimse dememiş ben çalışmıyorum. Hepsi de çalışıyor. Biz mecburuz çalışmaya, bizim işimizdir. Ya kim gelip çalışacak?” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)

“Yok, vallahi olmaz. Vallahi kadınlar olmasa yemin ederim biz perişanlık çekeriz.”

(E3, 34, Evli, Dudiran)

“Çok fazla sıkıntıları vardı çok zorlanıyorlardı çadırları yapma çok zor ağırlık hep kadınların üstündeydi yünden ipten her şeyi yaparlardı yemeği yıkama hayvanı her şeyi onların üzerindeydi”

(E5, 81, Evli, Alikan)

“Kadınlar çalışmazsa zaten göçebe hayatı yapamazlar. Ekmeğidir, ateşidir, suyudur. Her şeyi zaten kadınlar yapıyor. Erkekler yalnız çobanlık yapıyor. Diğerlerinin hepsini kadın çeviriyor.” (E6, 18, Bekar, Dudiran)

“Onlar olmasa biz yapamayız onlar çocuklarımıza bakıyor ekmek yapıyorlar peynir yapıyorlar. O yüzden kadir kıymet veriyoruz.” (E8, 60, Evli, Dudiran)

Koçer aşiretlerinde kadın işgücünün önemini ve kadının sosyal konumunu anlamak amacıyla sorduğumuz “Kadınlar çalışmazsa Koçerlik devam eder mi?” sorusuna verilen cevaplar yukarıdadır. Görüşülenlerin beyanlarından da anlaşılabacağı üzere kadının emeği, Koçer yaşamı için olmazsa olmaz bir iş gücüdür. Kadın olmadığı, çalışmadığı takdirde Koçerliğin de olmayacağını belirten görüşülenler için kadın çalışmaya mecburdur. Kadınların çalışmaya mecbur olduğunu düşünmesi oldukça önemlidir. Özellikle K16’nın kadının çalışmasının mecburiyetini çocukların varlığına bağlaması dikkat çekicidir. Mies’e (2008: 120) göre kadınların yeni yaşamı üretmesi, bu yeni yaşamın sürekliliği ve geçimi için gerekli üretimle bağlantılıdır. Sonuçta anne olan kadın, kendisi ve emzirdiği/ doyurduğu çocuğu için yiyecek sağlamaya mecburdur. Süt vermeyle başlayan doyurma süreci sonradan çocuğun bakımının hepten kadının omuzlarında olmasına neden olmuştur. İşte bu nedenle kadın, çocuğu için çalışmaya mecburdur. Kadın yaptığı işten zevk almaz, gönüllü değildir fakat zorunludur ve yapması şarttır. Eril zihniyetin dikte ettiği ve kadının da içselleştirdiği ‘zorunlu çalışma’, kadınlar için bir yazgıya dönüşmüştür. Böylelikle kadınların çalışması doğal ve tabii (K56) kabul edilerek eril zihniyetin kadın emeğine dönük hükümler şaşırtıcı bir zafere dönüşmüştür. Kadınlar tabiatlarından ötürü her işi yapan pasif ve uysal üretici hizmetkar haline getirilmişlerdir. Werlhof (2008: 157)

kadına ait bu üretkenliğin, erkek üretkenliğinin ve bütün insanlık tarihinin önkoşulu olduğunu iddia eder. Görüşülenlerin ifadeleri de Werlhof'u haklı çıkarmaktadır.

Mies'e (2008: 124) göre kadınlar, eril üretimin fiziksel koşullarının bir parçası olarak tanımlanmaktadırlar. Elisabeth Fisher'e göre erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakküm ilişkisi, ancak erkeklerin, sahip oldukları döl verme kapasitesini keşfetmelerinden sonra kurulabilmiştir. Bu keşifle birlikte yeni üretim tarzı olarak hayvanların ve kadınların evcilleştirilmesi aşamasına geçilmiştir. Göçebe çobanların bir boğanın birden çok ineği gebe bırakabildiğini keşfetmeleri sonucu dişi hayvanlar, cinsel baskıya maruz kaldılar. Bu durum vahşi hayvanların özgür cinselliğinin, sürüleri artırma hedefi taşıyan çiftleşmeye dayalı, baskıcı bir ekonominin baskısı altına alındığını göstermektedir. Haremlerin kurulması, kadınların kaçırılması ve tecavüze uğramasının, nesil ve mirasın ataerkil soy yoluyla kurumlaşmasının bu yeni üretim tarzının gereği olması akla yatkındır. Kadınlara da aynı ekonomik mantıkla muamele edilmiş ve böylece kadınlar da taşınabilir mülkiyetin parçası olmuşlar ve taşınır köleler haline gelmişlerdir. Kendi döl verme yeteneğini keşfeden göçebe çobanlar için kadınlar, önceden bulunduğu avcı ve toplayıcı konumunun önemini kaybetmiştir. Kadına, artık çocuk özellikle erkek çocuğunu üretmesi için ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle de kadın, üretkenliği erkekler tarafından ele geçirilen ve kontrol edilen bir 'doğurgan' konumundadır.

Afshar'ın (1985) Fas'ta özellikle kırsal bölgede halıcılık yapan kadınlar üzerine yaptığı çalışma erkeğin kadının işgücü potansiyelini nasıl bir sömürüye dönüştürdüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu çalışmaya göre Fas'ın kırsal bölgelerindeki kadınların yıl boyu çalışarak (halıcılık) aile gelirine hatırı sayılır bir katkıda bulunmaya başlamasıyla bu gelir kapısını fark eden erkekler kadınlar üzerindeki denetimini arttırmıştır. Ayrıca kız çocukları eğitim hayatından mahrum kalmakta ve erkekler daha fazla gelir elde edebilmek için kadınları daha fazla çalışmaya zorlamaktadırlar. Diğer yandan meta ilişkilerinin yaygınlaşması kadınların pazarla ilişkisinde bir değişiklik oluşturmamış aksine halıyı satanın da ipi satın alanın da erkekler olması nedeniyle kadınların pazarla ilişkisi dolaylı ve sınır kalmıştır (akt: Berik, 2010: 142). Benzer bir çalışmayı Türkiye'nin dört farklı merkezinde (Konya, Isparta, Niğde ve Milas) gerçekleştiren Berik'e (2010: 145-149) göre kadının dokuyarak ürettiği halı (emeği) üzerinde söz hakkı

bulunmamaktadır. Kadının emeği çoğunlukla babası, kocası veya kayınbabası tarafından satılmakta ve ele edilen parayı erkek kontrol etmektedir. Kadının emeğini ve karşılığını kontrol altına almak isteyen erkek kadının emeğini ‘boş zaman faaliyeti’ olarak değerlendirmekte ve böylece kadının emeğini kontrol etmek için değersizleştirmektedir. Oysaki özellikle Konya’da halıcılık yapan kadınlar iş yüklerinin ağırlığının yanı sıra, üretim esnasında çalışmaya dair kararlarda dahi hiçbir söz hakkı yoktur. İş saatleri, işe başlama, bitirme, ara verme, atölye seçimi ve daha önemlisi işi tamamen bırakma gibi kararlarda söz hakkı kadının değil, eril iradenindir. Bu durum halıcılık yapan kadınların emeğinin erkeğin bahsettiği şekilde ‘boş zaman faaliyeti’ olmadığını gösterir. Bu durum erkeğin kadının emeği üzerinde tahakkümünü meşrulaştırmak için kadının emeği değersizleştirme gayretinden başka bir şey değildir. Türkiye’de kadınlar üretime son derece düşük statülerde katıldıkları için, katılımları ve uğraşları ekonomik faaliyet olarak değerlendirilmemektedir. Egemenlik ilişkileri açısından kadının emeğinin değersizleştirilmesindeki esas amaç kadının emeği üzerinde hak iddia edip söz sahibi olmasının önüne geçmektedir.

Michel, istatistiklere göre ev kadınlarının ‘çalışmayan’ kadın konumunda değerlendirmesini yanlış bulmakta ve ev kadınlarının ev işinde harcadıkları sürenin, bir gelir ya da ücret karşılığı çalışan toplam iş süresine eşit belki de fazla olabileceğini ifade etmiştir (1979:22)

Emek terimi, genellikle artı değer üretmek amacıyla yapılan çalışma anlamına gelmektedir ve erkeklerin kapitalist koşullarda üretken çalışmalarına karşılık olarak kullanılmaktadır. Şüphesiz kadınlar da artı- değer yaratan emek harcamaktadırlar. Fakat kapitalist düzende emek kavramı genellikle erkeğe özgü ya da ataerkil önyargılarla işe koşulur. Çünkü kapitalist düzende kadınlar geleneksel olarak ev kadını olarak sınıflandırılır. Bu nedenle de kadın, işçi değildir. Çünkü işçinin yani erkeğin emeğinin aletleri ya da bedensel üretim araçları, eller ve kafadır. Kesinlikle bir kadının rahmi ya da göğüsleri değildir. Böylece insan bedeninin kendisi de ‘insani’ kısımlar yani kafa ve el ile ‘doğal / hayvani’ kısımlar yani cinsel organlar, rahim vb. şeklinde bölünmüş olur (Mies, 2008: 104).

Koçer kadınlarının iş gücü potansiyeli ve yaptıkları işleri değerlendirdiğimizde sosyal konumlarının ne olduğu sorunu öne çıkmaktadır. Ciddi bir fiziksel güç harcayan ve evin idamesi başta olmak üzere çocukların yetiştirilmesi gibi

sorumlulukları olan Koçer kadınlarının öncelikle geçimlik üretim yapan ev kadınları olduklarını söyleyebiliriz. Ev kadınlarının iş yelpazesi oldukça geniştir. Bennholt-Thomsen'e (2008: 246) göre kadın kitlesi ev kadınıdır, yani çocuk bakımı ve evin idamesi için ücretsiz emek harcarlar ve perakende satış, ev- eksenli işler, tarımsal üretim ile diğer düzensiz ücretli işlerde en düşük ücretle çalışırlar. Buna göre ev kadınlarının yerine getirdiği somut etkinlikler çok çeşitlidir. Kadınlar için daimî olan iş ise çocuk bakımı ve ailenin günlük idamesidir. Fakat görüldüğü üzere kadın bu ikisinden çok daha fazlasını yapmaktadır.

Werlhof (2008: 270) ev kadınının çalışma saatlerinin, çalışma koşullarının, tatillerinin ve dinlenme zamanlarının vs. bir sözleşmeyle düzenlenmediğini belirtir. Kadın hizmet etmeli ve her şeyden önce kocasına itaat etmelidir. Ev kadını bütün hayatı boyunca gece gündüz ücretsiz işçidir; kocasının emrine verilmiştir, hatta dahası cinselliği, çocuk doğurma kapasitesi, ruhu ve duyguları da dahil, her şeyi kocasının emrindedir. Aynı zamanda kocasına ve çocuklarına sevgi göstermek de dahil (böyle hissetmediği zamanlarda bile) onların ihtiyaç duyduğu bütün işleri yapmaya mecbur olan hem köle hem de serftir. Kadınların yaptığı her şey meyve vermeli ve emeği soluk aldığımız hava gibi bedava olmalıdır. Bu sadece çocuk büyütmeyi kapsamakla sınırlı kalmaz. Aynı zamanda çeşitli ev işlerini ve ücretli çalışmayı, uysallığı, dostluğu, hep başkalarının emrinde olmayı, her derde deva olmayı, cinsel bakımdan kullanılabilir olmayı, her şeyi yeniden düzene sokmayı, sorumluluk ve özveri duygusunu, tutumlu ve alçak gönüllü olmayı, başkalarının lehine vazgeçmeyi, katlanmayı ve her konuda yardım eli uzatmayı, kendisini geri çekmeyi ve silik olmayı, hazır ve nazır olmayı, pasif var olmayı ve işte aktif olmayı, bir askerin sabrına ve disiplinine sahip olmayı da içerir. Hepsi kadının çalışma kapasitesini tanımlar. Bu akla gelebilecek en genel ve en kapsamlı çalışma kapasitesidir. Çünkü kişiyi bütün olarak harekete geçirir ve içine çeker. Aynı zamanda üretim maliyeti sıfırdır ve sayılan tüm pratikler için gerekli ve olanaklı biçimsel bir eğitim de söz konusu değildir. Ev kadının emeğinin bu şekilde vasıfsızlaştırılması, I. Illich'in deyimiyle kadınların aşağılanması temelinde eş görülmek şeklinde emeğin aşağılanması anlamına gelmektedir (akt: Werlhof: 2008: 272). Sonuç olarak kadınların tüm yaptığı işlerin üzerinde cinsiyet örtüsü vardır, diyebiliriz. Aynı işlerden birini erkeğin yapmış olması durumunda bu örtünün

altından çıkan ‘emek’, gerçek dünyada yani erkeklerin dünyasında hak ettiği yeri bulur. Koçer kadınlarının bir ev kadını olarak yapmış olduğu işlerde bir emek görülmemesi ve kıymet verilmemesi bu nedenledir. Koçer kadınları ev kadınıdır fakat cinsiyetleri emeklerinin önüne geçmekte ve onu değersiz yapmaktadır. İş gücü potansiyellerinin onlara bir sosyal konum vermediği ortadadır. Hayatlarını Köle İsaure olarak geçiren bu kadınlar aileleri için hayalet işçilerdir.

3.4. Kadına Yönelik Şiddet

Kadının aile içinde fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik açıdan zarar görmesine veya acı çekmesine neden olan her türlü tutum ve davranışı ‘kadına yönelik aile içi şiddet’ olarak tanımlanmıştır. Dünya genelinde aile içi şiddet başlığı altında erkeğin karısına yönelik olarak uyguladığı şiddet ciddi bir sosyal problem olarak değerlendirilmektedir (WHO, 2016).

Kadına yönelik şiddet davranışları genel olarak fiziksel, cinsel ve psikolojik şiddet olarak sınıflandırılmıştır. Şiddet eylemi tek tip olabileceği gibi çoklu da olabilmektedir. Şiddetin en yaygın görülen türü olan fiziksel şiddette daha çok kaba kuvvet kullanılarak korkutma amacı güdülmektedir. Bu anlamda tokatlamak, itmek, ısırmak, sert bir cisimle vurmak, yüze asit dökmek, tekmelemek, yumruk atmak, silahla yaralamak, sakatlamak ve öldürmek davranışları fiziksel şiddet olarak değerlendirilmektedir. Cinsel şiddet, kişinin cinsel kimliğine yapılmış olan saldırganca davranışlar bütünüdür (WHO, 2016). Çoğunlukla fiziksel şiddetle birlikte görülen cinsel şiddet, kadının rıza göstermediği cinsel içerikli her türlü zorba davranış olarak değerlendirilebilir. Psikolojik şiddet ise bireyin genel olarak öz benliğini sistematik olarak zayıflatan davranışlar bütünüdür. Bu anlamda kadının alışkanlıkları veya hatalarıyla alay etmek, duygularını, hislerini dikkate almayarak kadının öz-saygısını yitirmesine, değerli olmadığı hissine kapılmasına neden olmak; ailesiyle, arkadaşlarıyla görüşmesine engel olmak, maddi ve manevi yardım alabileceği kaynaklara erişimini kısıtlamak ve görüştüğü kişileri kontrol ederek kadını soyutlamak; küfür etme, bağırma, hakaret etme, alay etme veya başka insanların önünde küçük düşürme gibi davranışlarla kadına sözlü saldırıda bulunmak; kadının inançlarını, değerlerini, ırkını aşağılamak ve kadını bunlara aykırı

davranmaya zorlamak; kadının maaşına, banka hesabına veya diğer finansal kaynaklarına özgürce erişimini ve bunları kullanmasını kısıtlamak, kadını istemediği bir işte çalıştırmak veya onun istediği işte çalışmasına engel olmak vb. davranışlar psikolojik şiddet davranışları olarak değerlendirilmiştir (akt. Gülmez, 2014: 34).

Tarihsel açıdan bakıldığında şiddetin, Kabil'in Habil'i öldürmesine dayandığını söyleyebiliriz. Ayrıca Freud'un sadece saldırganlık ve cinsellik güdülerıyla hareket eden insanı, bizleri insanın olduğu her yerde şiddetin olduğu bir dünyaya götürmektedir. Her iki dayanak da doğrudan şiddet sebebi olması nedeniyle, güdülerini kontrol etmeyi öğrenememiş her insanın kendisinden daha zayıf birini bulmasıyla şiddet davranışına girebilme ihtimalinin yüksekliğini gözler önüne sermektedir.

Kadınlara yönelik erkek şiddeti analizlerine ilişkin liberalizm, sınıf analizleri ve radikal feminizm olmak üzere üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Liberalizm, erkek şiddetini birkaç aksi ve psikolojik olarak dengesiz adamın eylemi olarak değerlendirmektedir. Bu konudaki liberal açıklamalar toplumsal bağlamdan ziyade psikolojik süreçlere odaklanmaktadır. İkinci olarak ise sınıf analizine yönelik yaklaşımlar gelmektedir. Sınıf analizinin temelinde sınıf hiyerarşisinin en altındaki erkeğin kadına yönelik şiddet kullanmasını içinde yaşadığı koşullardan kaynaklı olarak yaşadığı eziklik bulunmaktadır. Son olarak kadına yönelik şiddeti hem cinsiyet temelli hem de şiddetin toplumsal karakterine odaklanarak ele alan feminizm gelmektedir (Walby, 2016: 203- 211).

Chornesky'ye göre kadınların maruz kaldığı erkek şiddetini açıklayamaya çalışan feminist teoriler üzerinde bir fikir birliği bulunmamaktadır. Erkeğin kadına yönelik şiddetinin nedenleri çok çeşitli olması olayın çok sayıda toplumsal bağlamının analizini gerektirmektedir. Feminist yaklaşım kadınlara yönelik şiddeti, toplumların ataerkil dönemlerinde kadın ve erkek arasındaki geleneksel cinsiyet rolü temelinde açıklamaktadır. Radikal feministlere göre ataerkil toplumlarda kadına karşı şiddetin temelinde kadını kontrol etme ve hakimiyeti altına alma vardır (Chornesky, 2000: 487). Bu yaklaşıma göre hem şiddet hem de cinsellik toplumsal olarak şekillenmektedir. Bir maço olarak yetiştirilen erkekler, tartışmaları sonlandırmak için şiddete sıklıkla başvurmaları sonucu erkek gücünün bir tezahürü olarak kadına yönelik şiddetin yaygınlaşmasına neden olmaktadır (Walby, 2016: 211). Johnson

erkeklerin ‘onların’ kadınlarını kontrol altına alma çabasını ataerkil terörizm olarak tanımlamıştır (1995: 284).

Brownmiller’e (1984: 16) göre erkeklerin cinsel saldırıya başvurmalarını mümkün kılan biyolojik kapasitesi yani penislerinin varlığı onları doğal bir yağmacı yaparken kadını ise ‘doğal bir av’ yapmaktadır. Biyolojik silahlarını keşfetmeleriyle şiddeti bilinçli ve kolektif bir strateji haline getirmişlerdir. Goldner da benzer şekilde erkek şiddetinin toplumsal kontrolü hedefleyen güçlü bir yöntem olduğunu ve erkeklerin istediği şeyi elde etmek için şiddeti kullanmalarının olası olduğunu iddia etmektedir (akt. Chornesky, 2000: 493).

Kadına yönelik şiddet önemli ölçüde, ataerkil veya erkeklik olgusuna ilişkin kültürel rol ve tanımlardan kaynaklanmaktadır. Şiddet eylemlerinin temel bir belirleyicisi durumunda olan ataerkil yapının günümüzde, her ne kadar da gelişmiş bazı bölgelerde kısmen de olsa zayıflamış olmasına rağmen, varlığını önemli ölçüde devam ettirdiği bilinen bir gerçektir. Erkeklik klişesi sertlik, saldırganlık, şiddet, öfke ve uzlaşmazlık gibi tanımlayıcı unsurlardan oluşmaktadır. Bu unsurlar erkeklik vurgusunun tahakküm, baskı, kabalık, eşitsizlik ve çatışma gibi süreçleri barındırdığını göstermektedir. Bu anlamda şiddete feminist bir bakış açısıyla yaklaşanlar (Totten, 2003; Andeson ve Umberson, 2001; Messerschmidt, 1999; Kersten, 1993), erkek şiddetinin, yapısal ve kültürel olarak inşa edildiğini ve bunun kaynağının erkek imgesinin oluşturulma biçiminde yattığını ileri sürerek, ataerkil veya maskülen yapıyı şiddetin önemli bir kaynağı olarak görmektedirler. Feminist perspektif/perspektifler, kadını erkeğin tasarrufunda gören ve kadını erkeğe göre ikincil konuma oturtan yasal ve sosyo-kültürel yapıların varlığını, erkek tarafından kadının bedenine zorla sahip olma stratejisini haklılaştırdığını ileri sürmektedirler. Tecavüz olgusunu da bu çerçevede kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkilerine veya ataerkil yapılara bağlı olarak açıklamaktadırlar. Söz konusu ataerkil yapı, erkeklerin gerektiğinde cinsel gereksinimlerini zorla da olsa ele geçirme tarzlarının meşruluğuna ilişkin bir sosyalleşme sürecini deneyimlemelerini sağlamaktadır (Scully, 1994). Özetle feminist kuram açısından bakıldığında ataerkil yapının, kadınları birer meşru kurban, erkekleri de potansiyel saldırganlar olarak topluma hazırladığı sonucu çıkartılmaktadır (akt. Kızmaz, 2006: 11- 12).

Hacettepe Üniversitesi'nin şiddet üzerine yapmış araştırma özellikle aile içi şiddetin, kadınların partnerleri tarafından yapıldığını ve evlilik ilişkisinin kadınların şiddete maruz kalma riskini arttırdığı göstermektedir (2015: 82). Dünya genelinde erkeklerin kadına yönelik şiddet oranları değerlendirildiğinde kadınların yaklaşık üçte biri (%30) hayatlarının herhangi bir noktasında eşi tarafından fiziksel veya cinsel şiddete maruz kalmaktadır. Afrika, Doğu Akdeniz ve Güneydoğu Asya bölgelerinde kadınların yaklaşık %37'si, Amerika kıtasında ise kadınların yaklaşık %30'u ömür boyu şiddete maruz kalmaktadır. Dünya kadınlarının yaklaşık %7, 2'si erkek partnerleri tarafından cinsel şiddete uğramışlardır (WHO, 2014: 15).

Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü'nün raporuna göre babanın/erkeğin aile üyeleri üzerinde sahip olduğu güç, sadece fiziksel ya da ekonomik güç ile sınırlı değildir. Erkeğin ya da babanın gücü, daha geniş bir çerçeve içinde erkeğe aile içinde verilen hakları anlatan sembolik bir güç olarak tanımlanmaktadır. Bu sembolik güç, yasaların dışında kalan, ailenin kendine has yasalarının geçerli olduğu bir duruma karşılık gelmektedir. Gençler, ataerkil sistemin ailedeki yansımaları, babaların belirlediği kurallara uyulmasının gerekliliği biçiminde ifade etmişlerdir. Aile içindeki yasaları belirleyen baba ya da ailedeki diğer erkekler, kendilerine karşı çıkılması durumunda şiddete başvurabilmektedirler. Toplum tarafından şiddetin gündelik hayatın bir parçası olarak görüldüğüne ve bu durumun şiddetin meşrulaşmasında çok önemli bir rolü olduğuna dikkat çekmektedir. Toplum içinde hâkim olan bu bakış açısı, şiddete maruz kalanlara destek olmak yerine, onlara acımayı ve üzülmeyi beraberinde getirmektedir. Şiddet faillerini anlama çabası, şiddet uygulanmasının mutlaka geçerli bir nedeni olduğu düşüncesinden beslenmektedir. Şiddetin haklı gerekçelerinin olabileceği düşüncesi, erkeklerin özellikle kadınların cinselliğiyle ilgili konuları gündeme getirerek kendilerini haklı çıkarmaları biçiminde tezahür etmekte ve erkek şiddetine göz yumulmasına neden olabilmektedir (HÜNEE, 2015: 227- 230).

Birleşik Devletlerde özellikle dini pratikler erkeklerin kadın üzerindeki hakimiyetini bir hakka dönüştürerek meşrulaştırmıştır. Gelles ve Loseke'ye (1993) göre özellikle ailenin kutsallığına yapılan vurgu, kadının istismar edilmesini ve şiddete maruz kalmasını yaygınlaştırmıştır. 1970'lerin ortalarından itibaren kadına yönelik şiddet, Davis ve Hagen'e (1992) göre aile, annelik, ev vb. tanımlar

kullanılarak insanların gerçeklik inşası değiştirilmiş ve şiddet mağduru kadınların durumu özel alana indirgenerek önemsizleştirilmiştir. Öte yandan yabancı olanlar arasındaki şiddet hadiseleri tutuklama ve mahkûmiyet verilmesi gibi daha ciddi boyutlarda tartışılmasına rağmen aynı şiddete kocası tarafından maruz kalan kadınların durumu daha az endişe verici bulunmuştur (akt. Chornesky, 2000: 482-483). Buna göre ataerkillik, hali hazırda aile kurumunun kutsallığı üzerinden kadına yönelik şiddeti normalleştirmekte ve bir şekilde özel alana indirgeyerek görünmez kılmaktadır.

Feminist bakış açısına göre şiddet tanımlamalarındaki hatalardan dolayı kadına yönelik şiddet görünmez kılınmaktadır. Kadına yönelik şiddet, aile içi şiddet olarak ifade edilmeye devam edildiği takdirde normal bir durummuş gibi algılanmakta ve kadına yönelik şiddet önemsiz hale gelmektedir. O yüzden şiddet eylemi kime yönelikse o şekilde bir tanımlamanın kullanılması gerekmektedir (Walby, 2014). Feminist bakış açısının temsilcilerinden Walby, daha önemli konulara yönelmesi gereken dikkati ihlal ettiği için artık sosyologların doğrudan şiddeti incelemeyi bırakmaları gerektiğini iddia eden Žižek (2009) ve şiddetin mağduru olan tarafın buna katlandığı için suç ortağı olduğunu iddia eden Bourdieu'a (2000) karşı çıkmaktadır. Ona göre her iki entelektüelin de eleştirileri yanlıştır. Walby'ye göre bu insanlar kadına yönelik şiddeti hafife almaktadırlar (2014: 187- 188). Entellektüller kendi aralarında tartışadururken WAVE'in şiddet üzerine yapmış olduğu çalışmanın sonuçları oldukça ilginçtir. WAVE'in (2016: 5- 6) Türkiye, İspanya ve İtalya ülkelerinde yapmış olduğu karşılaştırmalı şiddet araştırmasının sonuçlarına göre Türkiye'de kadına yönelik şiddeti düzenleyen ana hukuki kavram aile içi şiddet iken, İtalya ve İspanya'da toplumsal cinsiyete dayalı şiddet kavramı hakimdir. Dobash& Dobash (1979) aile içi şiddetin kamusal alana ait sosyal bir problem olduğunu ve geleneksel toplumlardaki ataerkil yapının kadına yönelik şiddete meşru bir dayanak oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. Feminist model erkeklerin haklarına ve ayrıcalıklarına ve aile içi şiddetin özel bir aile meselesi olduğuna dair geleneksel düşünceye meydan okumaktadır (McPhail vd. 2007: 818). Feminist teorisyenler (Dobash & Dobash, 1979; Pagelow, 1984; Yllö, 2005) şiddet sorununu kadın odaklı ele almış ve sorunu isimlendirirken de aile içi şiddet kavramının kullanımına karşı çıkarak bunun yerine kadına yönelik şiddet kavramını kullanmışlardır. Çünkü onlara

göre aile içinde yaşanan şiddetin %95'i erkekten kadına yönelik olmasına rağmen aile içi şiddet kavramı, şiddetin fail ve daha önemlisi mağdurlarını belirsizleştirmekte, erkekten kadına yönelik şiddeti gölgelemekte ve cinsiyet ayrımını ortadan kaldırmaktadır (akt. Gülmez, 2014: 71). Buna göre feminist yazarların eleştirdiği ataerkil sisteme ait bir tanımlama olarak kabul ettikleri aile içi şiddet kavramının Türkiye'de kullanımının devam ettiğini görülmektedir. Her üç ülkedeki feminist retoriğin ne düzeyde kurumsallaştığını göstermesi bakımından WAVE'in bu çalışması oldukça anlamlıdır. Türkiye'de feminist retoriğin yeterince olgunlaşmadığını ve bu nedenle feminist retoriğe bağlı bir kurumsallaşmanın olmadığı görülmektedir. Aynı çalışmaya göre İtalya'da kadınların %27'si, İspanya'da ise %22'si 15 yaşından itibaren eşi veya eşi olmayan bir kişiden fiziksel ve/veya cinsel şiddet ya da tehdit görmektedir. Türkiye'de en az bir kez evlenmiş kadınların %36'sı 15 yaşından itibaren bir eş/partnerin şiddetine uğramaktadır. Kadına yönelik fiziksel, cinsel ve psikolojik şiddetin yaygınlığı ile ilgili mevcut araştırma veri örüntüleri bu şiddet türlerinin her üç ülkede de oldukça yaygın olduğunu, en düşük olarak İspanya, ardından İtalya ve en yüksek oranda Türkiye'de görüldüğünü göstermektedir.

Hacette Üniversitesi'nin şiddet çalışmasına göre Türkiye genelinde her 10 evlenmiş kadından neredeyse 4'ü eşi veya birlikte olduğu erkeklerin fiziksel şiddetine maruz kalmıştır (%36). Eğitim düzeyinin artması fiziksel veya cinsel şiddete maruz kalma yüzdelerini azaltmaktadır. Örneğin, hiç eğitimi olmayan/ilkokulu bitirmemiş kadınların % 43'ü fiziksel veya cinsel şiddete maruz kalırken, lisans ve üzeri eğitimi olan grupta bu oran % 21'e düşmektedir (HÜNEE, 2015: 92).

Erken yaşlarda evlilik, fiziksel, fizyolojik ve psikolojik açılardan evlilik ve çocuk doğurma sorumluluğunu taşımaya hazır olmadan gerçekleştirilen evlilikler olarak tanımlanmakta ve erken yaşta evlenen kadınların, daha ileri yaşlarda evlenen kadınlara oranla eğitim, sağlık, sosyal yaşama katılım gibi birçok açıdan daha dezavantajlı oldukları bilinmektedir. Hacette Üniversitesi Nüfus Enstitüsü Etütleri'nin raporuna göre yaşamın herhangi bir döneminde maruz kalınan fiziksel şiddet erken yaşta evlenen kadınlar arasında % 48 iken, 18 yaşından sonra evlenen kadınlar arasında % 31 düzeyindedir. Bu örüntü kentsel ve kırsal yerleşim yerleri

açısından da geçerlidir; kentsel yerleşim yerlerinde yaşamın herhangi bir dönemindeki fiziksel şiddet % 49, son 12 ayda ise % 45 düzeyindedir. On sekiz yaşından önce evlenen kadınların % 19'u, 18 yaşından sonra evlenen kadınların ise % 10'u yaşamlarının herhangi bir döneminde cinsel şiddete maruz kaldıklarını belirtmişlerdir. Kadınların maruz kaldıkları fiziksel şiddet davranışlarının hepsine erken yaşta evlenen kadınlar daha fazla maruz kalmışlardır (2015: 99).

TÜİK 2016 yılı verilerine göre Türkiye'de yaşamının herhangi bir döneminde eşinden şiddet görenlerin kırsal bölgelerde %43, 2 kentte ise %38 olduğu görülmektedir. Kırsal bölgeler içinde Güneydoğu illeri (Gaziantep, Adıyaman, Kilis, Şanlıurfa, Diyarbakır, Mardin, Batman, Şırnak ve Siirt) eşlere fiziksel şiddet uygulama oranının en yüksek olduğu yerler olmuştur.

Yüksel'in (2010: 304- 305) eşleri tarafından şiddete maruz kalan, şiddetin olmadığı ama geçimsiz bir evlilik yaşayan ve eşiyle geçimsizliği olmayan toplamda 140 kadınla yaptığı karşılaştırmalı çalışmanın sonuçları oldukça önemlidir. Bu çalışmaya göre fiziksel baskının olduğu grubun yaş ortalaması (kadınların çoğunluğu 17 yaş altıyken evlenmişlerdir) diğer iki gruptan küçüktür. Eşini döven erkeklerin ve eş şiddetine maruz kalan kadınların bulunduğu grup kendi çocukluklarında benzer şiddet olaylarının tanığı oldukları ve dolayısıyla bir model olarak şiddeti benimsedikleri ve bu şekilde şiddetin kuşaklar arasında iletilmiş olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Eş şiddetinin olduğu grupta alkol kullanımı, kıskançlık ve erkekte bir ruhsal bozukluk bulunma durumlarına rastlanmıştır. Ayrıca aynı grupta eğitimsiz ve işsiz erkekler yoğun olarak bulunmaktadır.

Çağlayan'ın (2013: 62) Diyarbakırlı Kürt kadınlarla yaptığı çalışmaya göre kadınların büyük çoğunluğu, yaşamlarının en az bir döneminde aile içi şiddete maruz kalmaktadırlar. Ayrıca EPİDEM, DİKASUM ve KAMER gibi bağımsız çalışan kadın merkezlerine yapılan başvurular da aile içi şiddetin yaygın olduğunu göstermektedir. Yapılan başvurularda kadınların sadece eşleri ya da babalarından değil, kayınbiraderleri, kayınbabaları ve kaynanalarının şiddetine maruz kaldıkları görülmektedir.

Ataerkil sistemde erkekler kadınları kontrol etmek amacıyla kullandıkları şiddeti, onları kontrol edemedikleri her noktada kullanmaktadırlar. Amaç kadının itaatine süreklilik kazandırmaktır. Kürt topluluklarının ataerkil yapısından dolayı

(Bruinessen, 2013: 131) kadınlar günlük yaşamlarında fazlasıyla girift baskı biçimleriyle yüz yüze kalmaktadırlar. McDonald’a göre Kürt halkının tarih içinde ve bugün maruz kaldıkları baskılara direnmesi, hep erkeklerin kadınlar üzerindeki gücünü pekiştirmeleri sonucunu doğurmuştur. Yaşamlarının pek çok noktasında baskı altında kalan ve güçsüz olmasına rağmen Kürt erkekleri kendi hanelerinde kendilerini güçlü hissetmektedirler. Kürt kadınına eşya muamelesi yapan erkek kendisine tabi olunmasını beklemiştir. Çoğunlukla kadın para ve mal karşılığında satılmıştır. Ne kamusal alanda ne de özel yaşam alanlarında kadınlara yetki ya da kendini ifade hakkı verilmemiştir. Yüzyıllarca kadınlar ailevi sırların içine hapseden geleneklerin esiri olmuşlardır. Kadınların, kendi sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimlerini belirleme olanakları son derece kısıtlanmıştır (2013: 206- 207).

Siirt şiddet oranı %43, 2 olan kırsal bölge illerinden biridir. Bu ilde bulunan Koçer kadınlarının eşleri tarafından şiddete maruz kalıp kalmadıklarını öğrenmek amacıyla sorduğumuz “*Eşiniz sinirlendiği zaman ne yapıyor?*” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir:

“Eğer güzel yaparsak işimizi, kimse bir şey demez ama yapmazsak kızarlar. Benim kocam çok sinirlidir, kaynanam onu bana karşı sinirlendirirdi. O da gelir beni döverdi. Ben ondan çok dayak yemişim. Ama şimdi yaşlandı artık dövmüyor ama çok söyleniyor.” (K15, 60, Evli, Mamedyan)

“Konuşmuyor bizimle ama dövmesi yoktur, eskidendi.” (K27, 54, Evli, Dudiran)

“Dövüyordu. Her şey için bizi döverlerdi. Bir koyun kaçsa gelip beni döverdi. Aynı vahşilerdi. Bizim erkeklerimiz vahşilerdi, davar bile onlardan daha iyidir. Biz oturuyorduk, geliyordu bana bir tokat atıyordu. Ben bilmiyordum ki beni niye vurmuş. Benim suçum ne, valla bilmiyordum. Korkumdan diyemiyordum sen beni niye vurdun, benim suçum ne?” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“Sinirlendikleri zaman yoruldukları zaman kızıyorlar. Eskiden sinirlendikleri zaman bizi dövüyorlardı. Ama şimdi Apo çıktı, ‘Kadınlara kendinizi koruyunuz, eşiniz sizi dövdüğü zaman şikâyet etme hakkınız var’ dedi. Böylece kadınları dövmüyorlar. Vallahi eskiden bizi çok dövmüşler, başımızı da kırmışlar. Vallahi, hayvanların süt sağma zamanı geldiğinde insan hazır olmasa kızıyorlardı, dövüyorlardı. Deste haline getirilmiş meşe dalların hepsini sırtımızda getiriyorduk, sütü sırtımızda getiriyorduk. Bir hayvan ölse bize kızıyorlardı. Sanki biz mi hayvana öl dedik. Bir hayvan için bizi dövüyorlardı, bir hayvan için!” (K33, 50, Evli, Iraklı)

“Şimdi değil ama eskiden kızıyordu, dövüyordu. Odunla dövüyordu. Bir iş yapmadığımda gelip döverdi. Hayvanlarımız çoktu, kimseleri yoktu, çocukları küçüktü. O kadar hayvanlarla uğraşıyorduk artık bıkiyorduk, sinirleniyorduk. Sonra o da sinirleniyordu, ahlaki güzel değildi, dövüyordu. Merhameti yoktu. Eskiden beni dövdüğünde küsüyordum, konuşmuyordum, ağlıyordum, akrabalarımın birinin evine gidiyordum. Ağlamam küsmem bitince tekrar evime geliyordum. Ama şimdi dövmüyor. Çocuklarım büyüdü. Babalarına kızıyorlar öyle davranma diye.” (K46,47, Evli, Garisi)

“Ben çok işkenceler gördüm çok dayak yedim şu anda benim vücudumda dudağımda iz var görüyorsanız elimde damarı kopmuş şu omuzunda kırık var hani hepsi dayak izleridir yâni çok işkenceler gördüm. Abisinden her şey gördüm.” (K51, 27, Boşanmış, Garisi)

“Valla kocam çok sinirlidir. Sinirlenince eline hâkim olamıyor. Yani aramız iyi, ne olursa olsun akraba olmak iyidir.” (K54, 47, Evli, Dudiran)

“Bana hiç karışmaz, beni sever kocam. Hiçbir şey demez. Kızdı mı susar, sonra gelir konuşur, der sen niye bunu böyle yaptın. Bir daha yapma. Ben de derim tamam, yapmam. Ben onu kızdırmam.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

“Öyle dövmesi yoktur. Bir kere vurmuştur ama o da benim suçumdur. Benim suçum olduğu için hiç sinirlenmedim, hiçbir şey de demedim. Sadece bir tokat vurdu. Hiç üzülmedim, hiçbir şey de demedim. Haklısın dedim. Eğer ben hata yapmasaydım yapmazdı o da.” (K60, 20, Evli, Mamedyan)

Görüşülenlerin ifadelerinden özellikle eşlerinden fiziksel şiddet gördükleri anlaşılmaktadır. Evliliklerinin ilk yıllarında şiddete çok maruz kaldıklarını fakat görüşme yaptığımız zaman diliminde artık şiddet görmediklerini ya da sadece psikolojik şiddete maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir (K15, K27, K33, K35, K46). Görüşülenlere göre eşlerinin kendilerine şiddet uygulama nedenlerinin başında işlerin düzenli yapılmaması gelmektedir (K15, K33, K46). K27, hiç sebep yokken eşinin şiddetine maruz kaldığını ve eşine kendini dövme sebebini dahi sormadığını ifade etmektedir. Her şey için şiddete maruz kaldığını söyleyen K27, kendi erkeklerini bir vahşi olarak nitelendirmiştir. İnsani bir muamele görmeyen K27, bu durumu hayvanların bile erkeklerden daha iyi olduğunu ifade ederek tepkisini dile getirmiştir. Herhangi bir konuya canları sıkılan erkeklerin bunun acısını kadından çıkardığı görülmektedir. K33, bir hayvan için şiddete maruz kalmasına ve hayvanın ölümüyle alakasının olmamasına rağmen şiddet görmüş olmasına itiraz etmektedir. Merhameti olmayan eşinin sinirlendiği vakit şiddetine maruz kalan K46, şiddet sonrası bir akrabasına sığınsa da çocukları olduğu için, sinirleri yatışır yatışmaz geri döndüğünü belirtmiştir. Çocuklarının büyümesiyle artık akrabaları yerine çocuklarına sığındığını çünkü çocuklarının babalarını engellediğini ifade etmiştir. K51, sadece eşi değil eşi ve ailesi tarafından vücudunda hasar bırakacak kadar şiddete maruz kaldığını ifade etmektedir. K54, sinirlenince ellerine hâkim olamayan bir erkekle evlidir. Eşiyle akraba olmasına vurgu yaparak, ‘Kocamdır, döver de sever de’ mantığını bir anda ‘Kocam akrabamdır, dövse de sevse de’ mantığına çeviren K54, aralarının daha iyi olduğunu ifade etmektedir. Kocasını hiç kızdırmadığını ve böylece de şiddet görmediğini ifade eden K59, kocasının emirlerini harfiyen yerine getirmektedir. Ona göre eşinin kendisini seviyor oluşu ve kendisinin itaatkâr tavrı şiddete maruz kalmasını engellemektedir. K60, kocasının şiddet eylemini kendini suçlu bularak meşrulaştırmaktadır. 20’li yaşlarda olan K60’ın kadına yönelik erkek şiddetini meşrulaştıran bu söylemi esasen ataerkil sistemin kadını yerleştirdiği

konumunu göstermektedir. Ataerkil sistem “Şiddetle terbiye etmek ve doğru yolu göstermek” iyi bir sonuç elde edebilmek için her yolu mübah sayan bir anlayışına sahiptir. Erkeğin hane içindeki üstün konumu, şiddetin “normal”, “doğal” karşılanmasına neden olmaktadır (İnceoğlu& Kar, 2010:49- 50). Bu bakış açısına göre kadının hatalı olması halinde erkeğin dövmesi son derece ‘normal’dir. Çünkü hata işlemek kadının doğasında vardır ve hayattaki en asli görevi hataları düzeltmek olan erkek karısını döverek karısının hatasını düzeltir. Yanlışlarla hatalarla dolu olarak yaratılan kadın, erkeğe düzeltilmesi için emanet edilmiştir. İşte bu nedenle de kadın hata işleme potansiyeli olduğu için değersizdir. Erkek güçlü olduğu için hatasızdır ve kadın güçsüz olduğu için hatalıdır. Kadınlar içinde bulundukları durumu değiştiremedikleri için gerçeklikle bağlantıları kopmakta ve bu nedenle şiddeti meşru görmektedirler. Evlendiğinde çocuk gelin olan K60, kocası tarafından sindirilmiş bir hayatı yaşadığı ve en başından itibaren hatalı olduğu için erkeğin şiddetini anormal bir davranış olarak görmemektedir.

İlkkaracan’a (2003: 11) göre Türkiye’de dahil olmak üzere, Müslüman toplumların büyük bir çoğunluğunda, kadınların bedenlerini ve cinselliklerini, kadınların kendilerine değil, aileye, aşirete ya da topluma ait gören erkek egemen bir anlayış ve tutum hakimdir. Bu anlayış zamanla toplumun kurumlarına sirayet ederek kadına karşı insan haklarının ihlallerine yol açmaktadır. Bir tahakküm aracı olan şiddetin erkek tarafından kadına karşı sıklıkla yapıldığı ve bu nedenle İlkkaracan’ın dikkati çektiği insan haklarının ihlaline yol açtığı görülmektedir. Koçer kadınları eşlerinden fiziksel şiddet görmektedirler. Şiddetin diğer türlerinden biri olan cinsel şiddete maruz kalıp kalmadıklarını öğrenmek çalışmamız açısından mümkün olamamıştır. Koçer kadınlarının cinsel pratikleri ve bu doğrultuda cinsel şiddete maruz kalıp kalmadıklarını öğrenmek tarafımızca istenilse de kadınlar, cinsellikle ilgili sorularımızı cevapsız bırakmışlardır. Bazı görüşülenler cinsellikle ilgili soruların sorulmasıyla mülakatı sonlandırmışlardır. Bu nedenle Koçer kadınlarının cinsel şiddete maruz kalıp kalmadıkları öğrenilmemiştir. Kadınların cinsellik üzerine konuşmaktan bu denli çekinmiş ve utanmış olmaları, bu özel toplulukta cinselliğin bir tabu olduğunu göstermektedir.

“Valla çok dövmüş, 5 yıldır oldu beni dövmediği. Dövmüyor artık ama eskiden çok dayak yemişim. Valla beni bilmiyor. O ağadır, erkektir. Ben ağanın altındayım, aşağısıyım.”
(K35,30, Evli, Muşlu)

Çalışmanın başından itibaren kadına yönelik şiddetin geniş bir yelpazede gerçekleştirilmiş olduğuna tanıklık etmekteyiz. Ataerkil bir sistemde yaşayan Koçer kadınlarının üzerindeki eril tahakkümün varlığı başlı başına bir şiddet unsurudur. Erkek bakış açısıyla dizayn edilmiş bu toplulukta kadına, her fırsatta nerede durması gerektiği hatırlatılmıştır. Bu cinsiyet eşitsizliği kendisi bir şiddet olduğu gibi başka tür şiddetlere de zemin hazırlamaktadır. Örneğin kadının kadınlık yazgısında kendini gerçekleştirmesi için gerekli olan özgüvene sahip olmasına hiç izin verilmemiştir. Çocuk yaşta rızası alınmadan evlendirilmiş olması ve kocasında vücut bulan eril tahakkümün altında hayatını yaşıyor olması da bunun kanıtıdır. Ayrıca kadının bedeni ve cinselliği üzerinde söz sahibi olmaması, sürekli hamilelikler ve çocuk bakımıyla uğraşması da aynı şekilde şiddetin varlığını kanıtlamaktadır. Yeniden üretim mekanizması olarak kadının üretici gücü erkek tarafından sömürülmektedir. Koçer kadınlarının kadınlık yazgılarında görmüş oldukları bu muameleler kadının insan haklarının ihlal edildiğini, sömürüldüğünü ve dolayısıyla süreklilik gösteren ciddi bir şiddete maruz kaldığını göstermektedir. Çünkü ‘toplumsal düzen, amacı, üzerine temellendiği eril tahakkümü tasdik etmek olan devasa bir sembolik makine gibi işler’ (Bourdieu, 2014: 22). Sistemin bozulmaması için makine sürekli çalıştırılmaktadır yani sürekli olarak tahakküm yani şiddet üretilmektedir. Örneğin K35 eşinden beş yıldır fiziksel şiddet görmemesine rağmen halen kocasının/ erkeğin/ ağanın aşağısında altında olduğunu ifade etmektedir. Muhtemeldir ki, kadın kendi yerini, konumunu yani erkeğin altında olduğunu öğrendiği vakit fiziksel şiddet görmesine de ihtiyaç kalmamıştır. Fakat bu durum Bourdieu’nun devasa sembolik makinesinin durduğu anlamına gelmez, makinenin farklı sembollerde şiddet ürettiği anlamına gelir. Kadının kocası tarafından “bilinmiyor” oluşu tahakküm ilişkisinin varlığının sürdüğünün açık delilidir. K35’in deyimiyle eril iktidar tarafından ‘bilinmeyen’ yani adam yerine koyulmayan, varlığı önemsenmeyen kadın bu şekilde simgesel şiddete maruz kalmaktadır. Erkeğin ağa olduğu bu sistemde kadın ağanın altındadır, aşağısındadır. Kadının konumunun ne olduğunu bu şekilde izah eden K35, Koçer kadınının kadınlık yazgısının esasen şiddet içerikli olduğunu ifade etmektedir.

K35 kocasının altında, aşağısında olduğunu belirterek aslında Bourdieu’nun tahakküm ilişkilerine bir örnek oluşturmaktadır. K35 kendisine kocasının bakış

açısıyla bakmakta ve yerini ona göre tanımlamaktadır. Kendi kendini değersizleştiren bir bakış açısıyla sosyal konumunun neresi olduğunu göstermektedir. Hükmedilenler, tahakküm ilişkilerine hükmedenlerin bakış açısıyla oluşturulmuş kategorilerle bakarlar, bu da kategorilerin doğalmış gibi görünmelerine yol açar. Bu durum onları sistematik bir şekilde kendi kendini değersizleştirmeye, hatta aşağılamaya kadar götürebilir. Kendini algılamada ve anlamada ya da hükmedenleri algılamada ve anlamada başvurduğu şemalar da (yüksek/ alçak, eril/ dişil, beyaz/ siyah vb.) kendi toplumsal varlığının da bir ürünü olduğu ve böylelikle doğallaşmış olan sınıflandırmaların somutlaşmaların ürünüdür (2014: 50- 51).

Koçer aşiretlerinde kadınların şiddete maruz kalmamak için nasıl bir strateji izlediklerini öğrenmek amacıyla “Eşinin sinirlenmemesi için sen neler yapıyorsun?” sorusu sorulmuştur. Katılımcıların bu soruya verdikleri cevaplar aşağıdadır:

“Ben kimseye karışmıyordum. Kendimi sağır ediyordum hep işime bakıyordum, çocuklara bakıyordum. Bizim hep işimiz vardı, zaten.” (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

“Ben işimi yapıyordum, o da kızımıyordu. Eğer yapmazsam, hayvanların yemini vermezsem kızırıyordu. Ben de yapıyordum. Önceden ondan saklanıyorum. Şimdi zaten düşmüş bir şey yapamaz.” (K15, 60, Evli, Mamedyan)

“Kendimi sağır ediyorum.” (K18, 80, Evli, Alikan)

“Sesimi çıkarmıyorum.” (K19, 60, Evli, Dudiran)

“Ona diyordum ‘Benim kabahatim yok, bana niye kızılıyorsun?’. Hayvanlar hasta olmuş diye kızırıyordu. Sanki hayvanları ben mi hasta ettim. Öyle diyordum. Bazen yine de kızırıyordu. O sinirlediği zaman biz kendimizi sağır ederiz, o da durur. Ben hiç sinirlenmiyordum. Ben biliyorum, ben tekim. Benim arkamda kim yok işimi yapacak. Ben de sinirlenmiyordum.” (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

“Susuyorum. Ne yapsam fark etmez ki. Huzurumuz iyidir. Kuma getirdiğinde de sesimi çıkarmadım, kavgaya etmedim. Kendimi hiç rahatsız etmedim, niye evlendin demedim. Bir kere kumayı getirdikten sonra kavgaya etsem ne olacak ki!” (K27, 54, Evli, Dudiran)

“Ben bir şey yapmasam da sinirleniyordu. Ben bilmiyorum ki ne yapayım. Sesimi çıkarmıyorum, kendimi sağır ediyorum. O ne yapıyorsa yapsın.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“Biz diyorduk abilerimiz duymasın. Biz küsüp gidersek abilerimiz üzülürler, biz de sesimizi çıkartmıyoruz.” (K33, 50, Evli, Iraklı)

“Dayanabildiğim yere kadar dayanıyorum. Küsüp gidiyordum ama hiç şikâyet etmiyordum. Benim çocuklarım vardı o %n geri gidiyordum.” (K46,47, Evli, Garisi)

“Ben ne yapayım. Bizim yanımızda kadının kızmaması yoktur.” (K49, 35, Evli, Sturkiyan)

“Ben sesimi çıkarmıyorum. Siniri geçene kadar hiç ağzımı açmam, kendimi sağır ediyorum. Öyle geçiyor. Zaten o ne derse ben onu yapıyorum, onu hiç kızdırmıyorum.” (K54, 47, Evli, Dudiran)

“Valla ben o ne derse onu yapıyorum, kendimi sağır ediyorum. Gerek ki bana kızmasın. Ama Allah için bana karışmaz.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

Yılö’ye (2005) göre kadına yönelik şiddet normlara, değerlere ve sosyal kurumlara sirayet etmiş olan cinsiyetçilik ve güç dengesizliğine dayanmaktadır. Güç ve kontrol, cinslerin toplumsal konumunu belirleyen temel iki değişkendir. Erkek için şiddet, güç sisteminin kritik bir bileşeni olup kadınları kontrol amacına hizmet

etmektedir. Aile içinde cinsiyetçilik ve güç dengesizliği sonucunda erkeğin tahakkümünü ve kadının itaatini pekiştirerek sistemli bir şekilde varlığını sürdürmektedir (akt. Gülmez, 2014: 70- 71). Ayrıca çiftler arasında paradoksal (derin bir sevgi ve taahhüt içeren) bir bağın gelişmesine, istismara, zoraki istikrarlı bir ilişkinin sürdürülmesine neden olur. (Chornesky, 2000: 497).

Pelizzon’a (2009:271) göre kadınları tabi konumuna indirerek hiyerarşiyi ve otoriteyi sorgusuz sualsiz kabullenmeyi dayatan politikalar, tamamıyla ataerkine aittir. 16. yüzyılda bu politikaları oluşturan ideoloji büyük ölçüde aileyi nasıl yönetmek gerektiği daha doğrusu babaların aileyi nasıl yönetmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Ataerkil sistemin kadından istediği ise tüm zorlamalara karşın kadının itaat etmesi ve sessiz kalmasıdır. Koçer kadınının üzerindeki tahakküme sessiz kalması beklenmekte ve itaatkar bir kadın profili arzulanmaktadır. Bu nedenle de kadının itaatkar bir duruşun dışında bir davranış göstermemesi gerekir. O nedenle de K49 “*Bizim yanımızda kadının kızması yoktur*” demektedir. Çünkü kızma edimi tamamen erkeğe aittir. Bourdieu’nun doksik itaatine bir örnek olarak göreceğimiz K49’un ifadeleri, olağandışı ölçüde olağan olan bir ilişkiyi tarif etmektedir. Kızma edimi tamamen erkeklere ait bir hak olarak görülmekte ve kadın bunun yokluğu bir yana, varlık ihtimalini bile düşünmez. Bu anlamıyla kadın kurban olarak hissetmediği ve görmediği bir şiddetin yani sembolik şiddetin mağdurudur. Öyle ki görüşülenlerin kendi cinsiyetini yadsıyarak ‘*bizim*’ kelimesini seçmesi eril tahakkümün temsilcisi rolüne girmesi ve kadının kızmasını yok sayan inancı, sembolik şiddeti işaret etmektedir. K27, eşinin üstüne kuma getirmesine hiç tepki göstermemiş ve bu durumu nasıl karşıladığını “*Kendimi hiç rahatsız etmedim, niye evlendin demedim.*” ifadeleriyle anlatmıştır. Ataerkil sistemin ideal kadın tipine örnek olarak değerlendireceğimiz K27, esasen kocasına hiç itiraz etmemesini kendi üzerinden açıklayarak kadınların neden sembolik şiddeti ürettiğine bir cevap vermektedir. Ne yaparsa yapsın kocasının üzerinde bir etkisinin olmayacağına inanan kadın kocasının kuma getirmesine dahi itiraz etmemektedir. Çünkü ona göre buna itiraz ederse zararlı çıkacak olan yine kendisidir. O sebeple “*Kendimi hiç rahatsız etmedim*” demektedir. Başından beri her türlü şiddet davranışına kendini sağır ederek tahammül gösteren kadın, şiddetin boyutlarındaki büyümeyle birlikte artık kendi huzurunu korumak için kendini hiç rahatsız etmeyerek, kendi varlığını yadsıyarak,

kendini silerek kendi için şiddete rıza göstererek doxa paradoksuna girmektedir. Sindirilerek yaşamayı öğrenen kadın sonuç olarak itiraz etmeyi bilmemektedir. En iyi bildiği şey itaat etmektir. İtaat ederek mağdur olamayacağına inanan kadın, kendini rahatsız etmeyerek sembolik şiddetin mağduru değil, tanığı olmayı tercih etmektedir. İtiraz etmek bir anlamda tahakkümün farkına varmakla ve şiddete uğradığını ilan etmekle aynı anlamdadır. Bu %n kadın tahakkümün mağduru değil, tanığı olmayı yeğlemekte ve K27'nin tabiriyle *kendini hiç rahatsız etmemektedir*. Kadının bu tutumu zamanla bir inanca yani doksik itaate dönüşerek sürekli hale gelmektedir. Üstelik kadın bu inancına devam ettiği müddetçe de sembolik şiddete dayanan tahakküm ilişkisi yeniden üretilmektedir.

3.5. Koçer Kadınlarının Siyasal Konumu

Çalışmamızın bu bölümünde Koçer kadının siyasete katılma biçimleri ve özellikle Koçer kadının siyasal tutumunun onun sosyal konumuna nasıl bir etkisinin olduğu ele alınacaktır. Bunun için öncelikle Kürt kadınının siyasal tarihine bakmakta fayda vardır.

Toplumsal cinsiyet nosyonlarıyla etnisiteyi ele alan çalışmalar özellikle topluluk adına söz söyleme ve temsil etme konumunu erkeklerin işgal ettiğini ve kadınların daha çok sembolik roller aldığına işaret etmektedir. Enloe'ye (2003: 43-46) göre ataerkillik toplumsal düzende işlevsellik kazanmasıyla birlikte devletin hiyerarşik yapısında da belirgin bir etkiye sahip olmuştur. Özellikle siyaset ve ekonomi alanlarında ataerkilliğin yedi faaliyet alanı vardır: turizm, milliyetçilik, askeri üsler, diplomasi, kadın emeğinin belirleyici olduğu tarım, tekstil ve ev- içi hizmet sektörleridir. Enloe'ya göre kadınların bu temel yedi alandaki rolleri ise şöyledir: Esas aktör/ karar verici olan erkeklere ki bunlar baba, koca, patron, işveren, müdür vs.dir, itaat etme ve yardım etmedir. Bu roller daha çok ikincil, edilgen ve sömürüye açık olan rollerdir.

Pettman'a (1996) göre dünya genelinde kadınlara vatandaşlık hakkının uzun süre verilmemiş olması ve bu konuda gecikilmiş olması ciddi bir eşitsizliktir. Kadınların vatandaşlık hakkını almaları ve bunun devamında oy kullanmakla başlayan siyasal edinimleri kazanmaları 19. yüzyılın sonlarına denk gelmektedir. Her ne kadar kadınlar bu siyasal edinimleri kazanmış olsalar da söz konusu yasal alt yapı

eşit siyasal hakların fırsat eşitliğini ve eşit siyasal temsil ve katılımı sağlayamamıştır. Siyasal edinimleri kullanma noktasında yaşanan fırsat eşitsizliği ve kadının bağımsız ve özerk bir birey olmada yaşadığı sıkıntılar, ataerkil bir yönlendirmeyle erkeğe bağımlılığının sürdüğünü göstermektedir (akt. Öztürk, 2012: 93).

Tarihte Kürt kadınları karakteristik olarak 20. Yüzyılın başlarına kadar lider, savaşçı ve özellikle özgür olarak nitelendirilmiştir. Kürt kadının bu tartışmalı karakteristik yapısı özellikle günümüzde Kürt topluluklarındaki ataerkil sistemin etkisinden dolayı kamusal yaşamda kadınların bahsi geçen karakteristiği gösterememesine neden olmuştur. Bruinessen'e (2013: 151) göre klasik ataerkil sistemin hakim olduğu Kürt topluluklarında tam anlamıyla kadınların özgür ve lider bir kimliklerinin olduğunu söylemek güçtür. Fakat Leyla Zana gibi üst düzey görevlere gelebilen kadınların varlığı da inkar edilemez. Bu durum Kürtlerde kadınların lider olabileceğine dair bakış açısının varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Osmanlı döneminde yaşayan ve dönemin gazetelerinde ve tarih kitaplarında 'Kürt Amazon' olarak anılan savaşçı kadın 'Kara Fatma', Kürt literatüründe Fatarash olarak bilinir, bir kabile şefinin karısıdır. Kocasının ölümüyle birlikte yetmiş kadar erkekten oluşan bir gruba liderlik etmiştir. Osmanlı- Rus savaşı sırasında Osmanlı padişahına birliğiyle birlikte destek vermiş olması Batı toplumun dikkatini çekmiştir. Kara Fatma'nın dışında Halepçeli Kürt bir aşirete mensup olan Adile Hanım, tarihsel bir öneme sahiptir. Osmanlı'nın Şarezor bölgesine kaymakam olarak atanan Osman Paşa'nın eşidir. 1909'da Osman Paşa'nın ölmesiyle kontrolü eline alan Adile Hanım, Soane (1912- 1926) ve Edmonds'un (1957) Kürtlere ilişkin klasik eserlerinde takdirle bahsettikleri bir isim olmuştur. Adile Hanım zeki bir kadın olmasının yanı sıra elde ettiği başarılarla büyük ölçüde Erdelanlı vezirler olan ailesinin prestijinden kaynaklanmaktadır. Bruinessen'e göre iyi bir aile geçmişi ve anlayışlı bir eş olmaksızın bir kadının Adile Hanım'ınki gibi bir konuma gelmesi oldukça zordur (2013: 134- 136).

Kürt kadınının politik olarak örgütlenme faaliyeti, ilk olarak Osmanlı'nın son dönemlerinde yani 1919 yılında kurmuş olduğu 'Kürt Kadınları Teali Cemiyeti' ile başlamaktadır. İstanbul'daki Kürdistan Teali Cemiyeti'ne bağlı olarak kurulan ve aynı zamanda 'Jin' (kadın) adında bir dergi çıkaran cemiyetin amacı 'Kürt kadınların çağdaş anlayışla yükseltilip geliştirilmesini sağlamak, aile yaşamında köklü sosyal

reformlar gerçekleştirmek, göç ettirme ve kitle halinde öldürmeler dolayısıyla sefalet içine düşen Kürt öksüz ve dullarına sahip çıkıp iş bulmak ve nakdi yardımda bulunmak' olarak açıklanmıştır. Kısa bir zaman sonra Cumhuriyet'in kurulmasıyla Kürt kadınları içe kapanmış ve bir müddet (1960'lı yıllara kadar) sessiz kalmıştır. Bu sessizliğe sebep olarak Doğu'da başlayan başkaldırı ve isyanların şiddetli biçimde bastırılması sonucunda, sadece Kürt kadınlarının değil, Kürt erkeklerinin de uzun süre bağımsız bir politik örgütlenmeye sahip olamayışları gösterilmektedir. Kürtlerin etnik olarak aktif hale gelmeleri ancak 1960 ve 70'lerde başlayan sol hareketlerle gerçekleşmiştir. Sosyalizmin gölgesinde etnik olarak varlık gösteren Kürt hareketi, sosyalizmle birlikte etnik, bölgesel ve cinsiyet vb. sorunların da çözüleceğine dair bir düşünceyle hareket etmiştir. Kürt gençleri daha çok TİP ve DEV-GENÇ gibi sol tandanslı yapılar içinde yer almışlar ve özellikle kadınlar, cinsiyetlerine yönelik sorunları sosyalizmle aşabileceklerine inandıklarından sosyalizmin savunucusu olarak hareket etmişlerdir. Bu anlamda devrimci örgütlerin kadın kolları gibi hareket eden kadınlar, dönemlerindeki erkeklerin etkisiyle örgütlenmişlerdir. 1970'lerde Devrimci Demokrat Hareketi'ne bağlı olarak merkezi Diyarbakır'da olan Devrimci Demokratik Kadınlar Birliği'ni (DDKAD) kurmuşlardır. Kürt kadınları bu dernek aracılığı ile politize edilmeye çalışılarak devrimci harekete kanalize edilmiştir. Bunun için dernek özellikle birtakım kurslarla (dikiş nakış, fotoğrafçılık, okuma yazma, üniversiteye hazırlık kursları, vs) kadınları kamusal alana çekmeye çalışmıştır. Kamusal alana çekilen kadınlara beceri kazandırmanın yanı sıra devrimci politik bir farkındalık oluşturmak amaçlanmıştır. Bu yıllarda sol hareket içindeki kadınlar ancak cinsiyetlerinden arınıp erkekleşerek bir yere gelebilmişlerdir. 1980'lerde yaşanan darbe ve sonrasındaki askeri yönetim Kürt hareketini sosyalizmin etkisinden çıkmasına ve daha etnik bir kimliğe bürünmesine neden olmuştur. Bu dönemde iyice etnik yapı üzerinde siyasallaşan Kürt hareketi, kadınlar için tutuklama ve işkence sonucunda politik bir bilinme ve bilinçlenme yılları olduğunu söyleyebiliriz. 1990li yıllarda DEP ile iyice siyasallaşan Kürt kadın hareketi aynı zamanda PKK aracılığıyla dağ kadrosu içinde de yer alarak çok sayıda kadının evinin duvarlarının arkasından çıkararak kamusal alanla, sokaklarla ve dağla tanıştırmıştır. DEP'in çizgisinden giden HADEP ve DTP kadın

komisyonları aracılığıyla kadınları siyasi faaliyetler içinde aktif hale getirerek bugünkü Kürt kadın hareketinin alt yapısını oluşturmuştur (Çaha, 2010: 372- 375).

13 Mart 2003'te Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılan HADEP'in siyasi kadrosunun büyük bir çoğunluğu (tutuklanmayanlar) DEHAP'a geçerek siyasi faaliyetlerini 19.11. 2005'te kendini fesh edene kadar devam ettirmişlerdir. Bu tarihlerde tutuklu bulunan Leyla Zana, Kürt siyaseti içerisinde ön plana çıkıp meclise giren en sloganik isimdir⁴⁷. Eş başkanlık konumunun Türkiye'deki ilk temsilcisi olan Aysel Tuğluk ve Ahmet Türk'ün liderliğinde 09. 11. 2005'te DTP'nin kurulmasıyla Kürt kadın siyasetçileri tekrar ön plana çıkmışlardır. Siyasi kadrolarda kadınlar yoğun olmakla birlikte Kürt kadınları arasında popülaritesi yüksek olan kadın siyasetçi olarak Leyla Zana ve sonrasında daha aktif hale gelen Aysel Tuğluk, Emine Ayna vd. ön plana çıkmaktadır. 11. 12. 2009'da Anayasa Mahkemesi'nin kararıyla kapatılmasına kadar siyasi faaliyetlerini sürdüren parti teşkilatında çok sayıda kadın bulunmaktadır. DTP'nin kapatılma ihtimaline karşı kurulmuş olan BDP, DTP'nin kapanmasıyla etnik siyasete devam etmiştir. Sonrasında 11.07.2014'te isim değişikliği yaparak tüm kadrosuyla HDP'ye katılmışlardır. Günümüzde siyasi varlığını sürdüren HDP'nin eş genel başkanı Figen Yüksekdağ ve milletvekilleri Selma Irmak, Leyla Birlik, Nursel Aydoğan, Gülser Yıldırım, Burcu Çelik, Besime Konca 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında erkek siyasetçi arkadaşlarıyla birlikte tutuklu yargılanmaktadırlar (URL- 6).

HDP'nin eş başkanlık sistemine parti tüzüğünde yer vermesi ve daha sistemli bir şekilde uygulamasıyla kadın siyasi aktörler daha fazla ön plana çıkmıştır. Eş başkanların ekranlarda yer alması ve kadına yönelik söylemleri Kürt tabanında geniş bir destek almıştır. NYT'da Nordland'ın (2016) 'Türkiye'deki siyasal kırım Kürtler tarafından inşa edilen cinsiyet eşitliği sığınağını tehdit etmektedir' başlıklı yazısında Türkiye'deki Kürt hareketi içerisinde Kürt kadınlarının cinsiyet eşitliği noktasında nerede olduğuna dair tespitlere yer vermektedir. Nordland'a göre ataerkilliğin bir kural olarak yaşandığı bölgede Kürt topluluğu cinsiyet eşitliği konusundaki tutumlarıyla bir istisna olarak bulunmaktadır. Özellikle 'eş başkanlık' statüsünün her

⁴⁷ Leyla Zana, 06.11.1991'de Diyarbakır DEP milletvekili olarak yemin etmek için çıktığı kürsüde Kürtçe söylediği sözler nedeniyle milletvekili olarak terör örgütü propagandası yaptığı gerekçesiyle önce milletvekilliği düşürülmüş ve sonra 11 yıl cezaevinde kalmıştır.

kurumda yaygınlık kazanmasının artılarına değinen Nordland, Kürt terör örgütlerinde kadınlarla erkeklerin aynı rolleri yerine getirdiğini ve kadınların savaşa giren orduları komuta ettiğini vurgulamaktadır. 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında Kürt siyasi liderlerinin eş başkanlarla birlikte tutuklanmasının Kürt topluluğunun cinsiyet eşitliği noktasına almış olduğu mesafeye ciddi bir zarar verdiğini iddia etmektedir. Türk Hükümeti, Avrupa ve ABD açısından PKK, bir terör örgütü olarak kabul edilmiş olsa da PKK uzun süredir kadın haklarını politik platformunun merkezi haline getirmiştir. Bu platform siyasi parti teşkilatlarıyla Türkiye'nin doğusundaki çok sayıdaki Kürt bölgesinde yer almaktadır⁴⁸. HDP ilk olarak çok eşli bir erkeğin kesinlikle parti içinde herhangi bir görevde yer alamayacağı kuralını getirerek kadın haklarını savunmuştur. Fakat yaptığı en büyük yenilik her seviyede eş başkanlık ve kadınların kadınlarla ilgili konularda kendi kararlarını verme prensibini uygulamasıdır. Toplumsal cinsiyet eşitliğine verilen bu önem Kürtlerin evlerine ve aile hayatlarının derinliklerine kadar ulaşmıştır. Eşlerinin cinsiyet eşitliğine aykırı davranışlarını partinin kadın merkezlerine şikâyet etme haklarının bulunması Kürt kadınının elini güçlendirmiştir.

1990'lı yıllarda Kürt kadınları siyaset dışında dernek, grup, yazılı basın doğrultusunda iki farklı şekilde örgütlenmişlerdir. Birincisi kendi içinde bir özeleştirici yaparak kendileri için, yani bir cins olarak kadınlar için bir araya gelen bağımsız feminist gruplardır. İkincisi ise o güne kadarki çizgiyi bozmadan yani oluşan eril Kürt hareketiyle paralel ve ona bağımlı bir şekilde bir araya gelen Kürt kadın gruplarıdır. Her iki grup da kendi yayın organlarını oluşturarak dergiler çıkarmışlardır. En nihayetinde 1991'de Yurtsever Kadınlar Derneği kurularak Kürt kadın hareketi ilk resmi kimliğine kavuşmuştur. Fakat devlet tarafından bu derneğin kapatılması ve sonrasında tüm örgütsel faaliyetlerin yasaklanmasıyla beraber gerek İstanbul'da gerekse diğer kentlerde farklı isimlerde benzer faaliyetleri yapmaya devam etmişlerdir (Çaha, 2010: 382). Çağlayan'a (2013: 20) göre asıl Kürt kadın hareketi bu çalışmalardan sonra yani 2000'li yıllarda politik olarak daha çok görünür hale gelmiştir. Ayrıca bu tarih Kürt kadın hareketinin feminist hareketten

⁴⁸ HDP eş başkanı Figen Yüksekdağ'ın çok tepki çeken 20. 07. 2015'te 'Biz sırtımızı PYD'ye dayadık' söylemiyle Kürt siyasal hareketinin yapısal özelliğini açıklamıştır. Nordland'ın bu ifadeleri Türkiye'deki Kürt siyasal hareketinin aslında PKK'nın bir kolu olduğunu doğrulamaktadır.

uzaklaşmasının başlangıcıdır. Çünkü Türkiye’deki feminist hareket Kürt kadınlarının çabalarını feminist bir hareket olarak görmemiş ve Kürt kadınlarını muhatap almamıştır. Türk feminist hareketin özünde Türk milliyetçiliği vurgusu ve Kemalist modernite algısının varlığı Kürt feminist hareketinin varlığıyla mücadele içinde olması bu ayrımın nedenidir. Mojab’a (2013: 19- 21) göre Türkiye’deki feministler devlet ve ulusun ataerkilliğini daha retorik biçimde ve her yerde mevcut olan devlet sevgisi kültü ile ele almaktadırlar. Direniş yerine birçok Türk feministi, sadık bir şekilde ulus- devlet doktrinini takip etmektedir. Onlara göre zaten Kürtler yoktur, Kürt kadınları da yoktur; tüm kadınlar Türk’tür. Milliyetçilik feministler için bir öncelik olmaya devam etmektedir. Diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de bu kadınlar etnik gruplara ayrılmış ve ataerkil, militarist devletin bireyleri kılınmışlardır. Fakat Kemalizme karşı feminist bir direnişin varlığı umut vericidir. Örneğin Zehra Arat (1994) devlet feminizmini Cumhuriyetçi ataerkillikle eleştirirken Yeşim Arat (2000) feminist aktivizm ayrımcılığını vurgulayarak, Türk ve Kürt feministlerini bir an önce diyalog kurmaya davet etmiştir. Oldukça gerekli olan bu diyalogun sağlanamaması durumunda Kürt feministlerinin Kürt milliyetçilerinin eline teslim ettiği kadın hareketi girdiği çıkmazdan çıkamayacaktır.

Çağlayan’a (2013: 90) göre kadınların Türkiye’de siyaset sahnesinde etnik olarak yer alması ve böylelikle kamusal alanda görünürlük kazanmaları daha çok 1980’li yıllardan itibaren gözlenen bir olgudur. Doğu’daki aşiret yapısındaki çözülme sonucunda gençlerin eğitim alması ve kent sosyalizasyonuna dahil olması yeni siyasal gelişmelerde belirleyici olmalarına neden olmuştur. Özellikle ‘Kürt kadını’ kimliğiyle siyasi bir aktör olmanın ötesinde siyasi bir davranış olarak gözlemleyebileceğimiz sokak gösterilerine katılma, mitinglere katılma, siyasi bir partide üyelik veya adaylık, oy verme gibi resmi ve aktif katılım gösterme şeklinde geniş bir yelpazeye sahiptir. Kadınların politik mobilizasyonunda rol oynayan etkenlerden birisini 12 Eylül ve sonrasında aile üyelerinin maruz kaldıkları hak ihlalleri ve gündelik hayatı etkileyen şiddet olgusu oluşturmuştur. 12 Eylül sonrasında en fazla gözetli ve tutuklamanın yaşandığı kentlerden birisi de Diyarbakır’dır. Cezaevinde yaşanan olayların kamuoyuna duyurulmasında “acılı ana” imgesi önemli bir rol oynamıştır. Türkçe bilmeyen Kürt kadınların cezaevindeki yakınları ile ilgili yaşadıkları sıkıntılar öykülere konu edilmiştir. Faili meçhul siyasi

cinayetlerin ve kayıpların ürkütücü bir boyut kazandığı 1990’lı yıllarda da kadınların “anne” kimliği ile kamusal alanda etkinliklerde bulunduklarına tanık olunmuştur. Her cumartesi günü İstanbul’da Galatasaray Lisesi önünde toplanan kadınlar, “Cumartesi anneleri” ya da “kayıp anneleri” adıyla kamusal bir imaj yaratmışlardır. “Anne” imajı en son olarak 1999 yılında silahların susmasının ardından “barış anneleri” şeklinde işlev görmüştür. Bu kadınlar başta çocukları olmak üzere aile fertlerinin gözüaltına alınması, tutuklanması, dağa gitmesi ya da öldürülmesi sonucunda politikleşmişler ve yaşanan olaylarla birlikte “annelik” politik bir kimliğe dönüşmüştür. Kadınların özel alandaki rollerinin anlam değiştirerek politik bir içerik kazanması, kadınların aktör olmalarının özel alan ile kamusal alandaki sınırları kesen bir süreç olarak değerlendirileceğini göstermektedir.

“Türkler bizi çok öldürüyorlar. Biz de diyoruz çocuklarımız çok olsun. Ne kadar birini öldürseler, bir tane daha yerine koyacağız.” (K36, 40- 45, Kocası ölmüş, Dudiran)

Yuval-Davis’e göre vatandaşları olmayan bir devlet ve üyeleri olmayan bir milletin varlığından bahsedilemez; en başta biyolojik ve kültürel yeniden üretim meselesinden dolayı kadınların anne olup olmayacakları, olacaklarsa da nasıl anneler olacakları konusu devletin ve milletin meselesi haline gelir. Genellikle ulus-devlet modelinde örgütlenmiş bulunan modern devlet için anneliğin “millî” bir mesele olması tabiidir. Devletlerin ne tarz vatandaşlar istedikleri ve hangi grupların çoğalmasını arzuladıklarına bağlı olarak, hangi kadınların anne olup hangilerinin olmayacağı, kimin kaçır çocuk sahibi olacağı ve bu çocuklara nasıl annelik edileceği hususu da politik ajandada yerini almaktadır. Bu bağlamda “gelecek nesiller” söylemi, annelik meselesinin politik yanına işaret eder (2010: 54-55). Modern devletin ulus-devlet formunda yaşaması, anneliğe yüklenen anlamları da görevleriyle birlikte artırmıştır. Modern ulus-devlet, makbul vatandaşlar yaratma sürecinde anneleri de aktif göreve çağırarak, hatta kadınlar için vatanseverliği “iyi annelik”le eş tutmuştur (Bayraktar, 2011: 24-25).

Koçer aşiretlerinde hayattaki varlığı ‘üretme’ üzerine kurulu olan kadının annelik rolü oldukça önemlidir. Kadının en doğal vazifesi ‘doğurma eyleminin’ (Beavouir, 1993- 2: 111) olarak görülmesi ve bunun kadının doğasında olduğu düşüncesinden dolayı kadının doğurgan olması istenmektedir. Bu anlamda özellikle siyasi ideolojiler kelle hesabı güderek kadınların doğurganlığına milli bir vurgu

yapmaktadırlar. Etnik köken bu vurguda çoğu zaman başat bir rol oynamaktadır. Kürt etnisitesi bu bakımdan oldukça etkin bir politika yürütmektedir. Koçer aşiretlerinde işgücüne duyulan ihtiyaç ve ataerkil yapı bağlamında erkek çocuk arzusu kadınların üretici bir mekanizma içerisinde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Ayrıca aşiret şeyhlerinin kadınların dini hassasiyetlerine bir gönderme yaparak doğum kontrolünün haram olduğuna dair yorumları da kadınları etkilemektedir. Siyasi ideolojinin etnik yapının tehlikede olduğu, nüfuslarının yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalındığı ve kadının bu tehlikeyi önleyebilecek gücü elinde bulundurduğuna (yeni hayatın üretimi) dair söylemleri de kadının doğurganlığı üzerinde etkili olmuştur. Ataerkil yapı, dini hassasiyetler ve etnik siyaset kadın üzerinde çocuk doğurması konusunda büyük bir baskı kurmaktadır. Oysaki yeni hayatın üretiminde büyük rol oynayan anne için doğumla beraber çocuklarının sağlıklı ve mutlu olması hayatının en önemli meselesidir. Çünkü annelik hayat veren ve daha da önemlisi çocuğunu hayatta ve sağlıklı tutma edimlerini içerir. Ruddick'e (1997) göre bir anne çocuğunun bedenini korurken, sağlıklı bir vücut ve zihne sahip olması için çabalarken askerlik ideal hedefler doğrultusunda tehdit altında bırakır ve tehlikeye sürükler. Anneliğin tüm emeği söz konusu tehditle birlikte bir kurşunla yok olup gidebilmektedir. Bundan dolayı annenin yaşadığı evlat acısına karşılık annelik sürekli kutsanmaktadır. Mevcut militarist söylemde asker doğurmak kadının görevi kabul edildiği için, kadının oğlunun hayatı üzerinde kendisi doğurmasına rağmen hak iddia etmesi doğru değildir. Bu nedenle de kaybını normal karşılayıp sorgulamayan ve savaşa isyan etmeyen annenin acısı kutsallaştırılır. Kaybını sorgulayamayan annenin aşkın amaçlar uğruna tattığı acıyı kutsamak, onun savaşa isyan etmesinin önüne geçerek sistemle bütünleşmesini sağlayan en etkili araçtır. Askerlik hizmeti, oğullar ve anneler için devlete sadakati göstermenin bir yoludur (akt. Akgül, 2010: 70- 71). K36 da çatışmada kaybettiği her bir çocuk için yeni bir çocuk doğurmayı, bir kutsallık addederek, etnik bağlarına sadakat göstermektedirler. Brezilya'da da çocuklarını kaybeden kadınlar yeniden çocuk doğurarak söz konusu kayıplarını telafi edeceklerine dair kuvvetli bir inanç beslemektedirler (Akgül, 2010: 72). K36 da benzer bir inancı taşıdığını ifade etmektedir. Fakat Brezilyalı kadınlardan daha radikal bir tutum sergilemektedir. Çünkü K36, kaybını telafi etmekten ziyade, kayıpla oluşan boşluğu bir an önce başka

bir çocukla doldurmak niyetindedir. Etnik kimliğinin anneliğini yapan bir kadın olarak K36, cepheye asker yetiştirmek arzusundadır. Her kayıp için yedekte bir asker olması gerekir ve bu nedenle kadın sürekli çocuk değil, asker doğurur. Kaybettiği çocuğun hesabını sormak yerine, çocuğunun ölümüyle oluşan boşluğu başka çocuklar doğurarak telafi etme yolunu seçmektedir. K36'nın bu militarist söylemi, anneliğini özel alandan alıp kamusal alanda bir aktör konumuna çıkarmaktadır. Çünkü ataerkil sistemde doğurganlığın kadına vaat ettikleri çok sınırlıdır. Ama etnik siyasetin sihirli değneği, K36'ın anneliğini bir kurtuluş reçetesi olarak sunmaktadır. O %n Brezilyalı bir kadından daha radikal bir söylem geliştirir ve siyasi bir aktör (gerilla annesi ve şehit annesi) gibi konuşur. Kadınlık yazgısında sürekli baskı gören kadının böyle bir değer verişe sessiz kalması ve özel alandaki 'anne' figürüyle yetinmesi artık kolay olmayacaktır.

“Gençler gidiyor valla, sanki ailelerinden dağa kaçıyorlar. Şimdi yerleşik olanlar çok bilinçli adam bilerek gidiyor. Ama göçebeliği devam ettirenler, daha garibanlar. Bilmiyorlar ne nedir. Diyorlar ‘ben gerilla olacam’. Sonra çatışmada ölüyor tabi, olan ailesine oluyor. Valla eğer dağa çıkan Koçerin ailesi garibansa hiçbir şey yapamıyor. Çocuk ölse de hiçbir şey diyemiyor. Ama aile biraz uyanıksa kalabalıklarsa örgüt, onlara Siirt’te ev bile alıyor ya da çok para veriyor. Ama aile garibansa kimseleri yoksa hiçbir şey vermiyor. Yazıktır bunlara vallahi. Çok çile çekiyorlar, devlet bir şey yapmıyor. Çözüm süreci diyor ama her gün kaç kişi dağa çıkıyor haberi yok.” (Öğretmen, Erkek, 38, Dudiran)

“Gençler diyor ki, ben koyunun peşinden gideceğime, dağa giderim gerilla olurum. Burada kimse beni saymıyor ama gerilla olunca sayacaklar. Çatışmada ölünce bunları görmeniz lazım, hocam. Çocuklarının cenazesinde ağlamaya çekiniyorlar. Bildiğiniz usullerde taziye tutuyorlar. Ölüsü geldiyse namazını kılıyorlar, mevlüt okutuyorlar. O mahalledeki herkes taziye gidecek. Gelmeyen olursa onun devletten yana olduğunu düşünüp dışlıyorlar. Zaten hepsi de gidiyor, gitmeyen yok taziye.. ” (Polis, Erkek, 45)

Görüşme yapmak için gittiğimiz hanelerin çok sayıda dağa çıkmış çocuğu bulunmaktaydı. Mülakatı siyaset konuşmama şartı ile kabul eden bu kadınların ‘gerilla annesi ve şehit annesi’ konumları ile ilgili bilgilere dolaylı olarak ulaşabildik. Gözlemlerimiz ve ön saha çalışması sırasında Siirt’te öğretmenlik ve polislik yapan devlet görevlileriyle yaptığımız görüşmeler neticesinde Koçer kadınlarının etnik siyaset içerisinde ‘anne’ rolüyle nasıl yer aldığına dair şu yorumları yapabiliriz. Bölgedeki Kürt etnisitesi, Kürt siyasetinin maddi bir değeri ve kaynağıdır. Özellikle Koçer aşiretleri bakımından değerlendirildiğinde bu maddi kaynağın önemi daha ön plana çıkmaktadır. Bu durum Koçerlerin hem Kürt hem de göçebe olmalarından kaynaklanmaktadır. Göçebe yaşam tarzı gereği sürekli dağ bayır gezip çobanlık yapan gençler, Kürt kimliklerinin bilincinde olarak yetişmektedirler. Koçer

gençlerinin fiziksel şartları yani dağ hayatının zorluklarına dayanıklılığı, dağda gerilla olmalarını kolaylaştırıcı bir özelliktir. Gerilla olmanın fiziki zorluklarına daha dirençli olan Koçer gençleri, bu özellikleriyle tercih edilmektedirler. Genç kızlar ve delikanlılar için ise durum daha farklıdır. Ataerkil sistem içerisinde konumları aşağıda olan daha açık bir ifadeyle adam yerine koyulmayan gençler, dağa çıkarak ‘gerilla’ olmakta ve bir sosyal konum elde etmektedirler. Dağa çıkan çocuklarının geleceklerinin belirsizliği ailelerde müthiş bir kaygı oluştursa da bu konuda genellikle sessiz kalınmaktadır. Aşağıdaki ifadeler de bunu doğrulamaktadır.

Örnek 34: “Bir kızım var o da gitti, dağa çıktı.”

-Kaç çocuğun var?
*Üç tane var. İki oğlan bir kız. Çok düşük yaptım, hepsi öldü.
 Bir kızım var o da gitti, dağa çıktı.*

-Çocuklarının gitmesini engellemek için bir şey yaptın mı?
*Hayır, hiç haberim yoktu. Küçük oğlumu da tutukladılar.
 Beş yıl kaldı, bıraktılar. Şimdi büyük oğlum tutukludur.*

-Şimdi kızından haber alıyor musun?
*Hayır. Zaten o zorlukları göz önüne alarak gitmiş.
 Bu günün gençleri bilerek gidiyor. Abilerini gördü, o da gitti.*

-Üzülüyor musun? (sessizlik)

Eltisi: Üzülüyorlar ama ne yapsınlar. (K29, 60, Evli, Dudiran)

Dağa çıkıp gerilla olan gençlerin aileleri büyük bir belirsizlikle beklemektedirler. Bir dönemin ‘cumartesi annesi’ ve ‘barış annesi’ olan Kürt kadınlarına ‘gerilla annesi’ eklenmektedir. Koçer anneleri özelinde ise durum yerleşik olanlar ve göçebeliği sürdürenler açısından farklıdır. Yerleşik Koçerler bir arada yaşamının verdiği kollektif bir ruhla gerilla annesi olmayı daha çabuk benimserken göçebe olanlar ise durumu büyük bir sessizlikle karşılamaktadır. Çocuklarının yasını tutan kadınlar bu konuda sessizliği tercih etmektedirler. K29 üç çocuğu da örgütün dağ yapılanmasında görev almış Koçer bir annedir. Görüşülen abilerinin izinde giden kızının, ideolojik olarak abilerinin etkisi altında kaldığını ifade etmektedir. Bu konuda elinden bir şey gelmeyen görüşülen, üç çocuğunun da bu şekilde gitmiş olmasına sadece çok üzülmemektedir.

E1’in aşağıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere göçebe kadınların davranışlarını kontrol eden erkekler, kadınların siyasal tutumlarında da etkili olmaktadır. E1’e göre yerleşik Koçer kadınları mitinglere katıldıkları için daha kıymetli olmaktadır. Yerleşen Koçer kadınları mitinglere katılmakta ve bu

alanlardaki protesto eylemleriyle yeni konumlarını daha görünür kılmaktadırlar. E1'in yerleşenler ve göçebeliği devam ettirenler arasında yapmış olduğu bu ayrım, etnik siyasetin ataerkilliğin çözülmesinde göz ardı edilemeyecek bir etkisinin olduğunu göstermektedir. E1'in ataerkilliğin göçebeler ve yerleşenler üzerindeki etki farklılığına yaptığı gönderme ve özellikle dini hassasiyet vurgusu önemlidir. Dini hassasiyetleri gerekçe göstererek kadınları mitinglere göndermediğini ifade eden E1, kadınlarının mitinge gitmesine engel olmayan yerleşik Koçer erkeklerini eleştirmektedir.

Örnek 35: “Kadınlar erkekleri değil siyasileri dinliyorlar.”

-Hangi kadın kıymetlidir?

Eskiden mesela kim evinde becerikliyse misafirlerin kıymetini bilirse o kıymetliydi. Şimdi de BDP de HDP de kim halayın başında kendini salarsa odur kıymetli olan.

-Neden?

Şimdi eskisi gibi değil, kadınlar erkekleri değil siyasileri dinliyorlar. Siyaset kadınları değiştirdi. Ama yanlış yapıyorlar. Bizim kadınlarımız öyle değil. Ama yerleşenlerde var, oturan Koçerler de çok var.

-Eşin mitinge gidiyor mu?

Yok, hiç gitmiyor ben hayatta onu göndermiyorum.

-Neden göndermiyorsun?

Allah için değil. Bir şey Allah için olmaza kıymeti olmaz. Kıyamet günü kimi seviyorsanız onun yanında olursun. Biz bu siyaseti sevmiyoruz. (E1, 45, Evli, Dudiran)

Siyasal tutumların oluşmasında etnisitenin önemi ve özellikle ‘gerilla annesi’ olarak siyasi bir figür haline gelen Kürt kadınlarının, Koçer ailelerindeki yansımalarının nasıl olduğu yukarıda özetlenmiştir. Buna göre yerleşik Koçerlerde siyasi figürün daha şaşaalı olduğu fakat göçebe olanlarda daha sönük kaldığını ifade edebiliriz. Göçebelik yerleşiklik paradoksundan ziyade göçebelerde ataerkil sistemin daha katı bir şekilde uygulanması sonucu etnik siyasetin gölgelendiği görülmektedir.

Pordland (2016) PKK'nın felsefi alt yapısını hazırlayan APO'nun toplumsal cinsiyet eşitliğine vurgu yapan fikirlerinin sadece savaş alanında değil aynı zamanda evlerde de bir prensip olarak uygulanması sonucunda Türkiye’de ve Batı’daki sola eğilimli pek çok kadın için APO’nun bir kahraman olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir. APO’nun toplumsal cinsiyet açılımı, geleneksel olarak ataerkil olan, çok eşliliğin yaygın olarak görüldüğü, namus cinayetlerinin meşrulaştırıldığı, kızların

babalarıyla aynı masada oturmasının ve hamile kadınların sosyal ortamlara çok çıkmasının hoş karşılanmadığı ve kadınların gülerek görünmemesi gerektiği kuralının uygulandığı bir toplulukta gerçekleşmiş olması oldukça önemlidir. Ataerkilliğin zirvesinin yaşandığı böyle bir toplulukta birdenbire kadınların meydanlara çıkması, mitinglere katılması ve kendini erkeklerle eşit' görmesi oldukça sıra dışı bir durumdur. Bu sıra dışılığı yaşayanlardan biri olan K29, yaşadığı sıkıntılardan APO'nun siyaseti sayesinde kurtulduğunu ifade etmektedir. Ataerkil sistemin ve göçebe bir hayatın sıkıntılarına maruz kalan görüşülen artık siyaset sayesinde rahata erdiği söylemi Portland'ın tespitleriyle aynı doğrultudadır.

"Hangi kadın mitinge giderse o değerlidir. Apo bütün Kürt kadınlarının değerli olduğunu söylüyor. Ama bizim erkekler bunu anlamıyor. Keşke Apo gibi çok erkek olsaydı."

(K13, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

"Eskiden kendi kadınlarına çok kötüydüler. Bu oda dolu misafir adam olsaydı, rahat bir şekilde yemeklerini önlerine koyamazdık. O zamanki adamların zulmü bizim evde yoktu. Biz görmedik ama başkalarının yanında vardı. Valla oda dolu adamdı, ben onların çayını, yemeğini getirirdim. Kimse demezdi 'Niye buraya bunların içine geliyorsun?'. Adamlar kadınları çok dövüyorlardı, zulüm çok yapıyordu kadınlara. Allah Apo'dan razı olsun, Allah onu cennete koysun. Kadınlar artık o zulümleri görmüyorlar onun sayesinde. Yoksa adamların zulümleri üzerimizden kalkmazdı. Artık eskisi gibi değil. Hala da bazı yerlerde var ama eskisi gibi değil. Artık bu zamanda kadınlara zulüm eden cezalandırılır." (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

"Valla değeri erkekler vermiyor. Bize değerimizi APO veriyor. O erkeklere diyor, kadınların sizden farkı yok. Siz kadınlara karışmayın. Kadın da erkek gibidir. Önceden APO'dan önce biz çok eziyet çektik. Biz gidiyorduk yaylaya, beriye. Süt sağlıyorduk, ağır kaldırıyorduk, bu dolap kadar yük taşıyorduk, çalışıyorduk çadırımıza geliyorduk. Bir lokma yemek daha yemeden tekrar gidiyorduk. Suyu gidiyorduk, oduna gidiyorduk. Üstüne bir de dayak yiyorduk. Hiç rahat değildik. Bu siyaset başladı biz biraz rahat gördük, kendi keyfimize göre her şeyi yapıyoruz. Bizim siyasetimiz hoştur, iyidir."

(K29, 60, Evli, Dudiran)

Görüşme yaptığımız tarihte altmışlı yaşlarında olan K14 ve K29, aslında bir Koçer kadınının en rahat olduğu yaş dilimindedirler. Göçebe yaşamın zorluklarından yakından ve çok çalışmalarının karşılığını alamadıkları gibi bir de dayak yemiş olmayı sindiremeyen görüşülen, ancak APO'nun siyasetiyle rahatı bulduğunu belirtmiştir. Kadına yönelik şiddetin en yoğun olduğu dönemi atlatmış olan görüşülen aynı zamanda çocuklarını büyütmüş ve evlendirmiştir. Gelinlerinin gelmesiyle kevânî olan K14 ve K29, artık sosyal konum olarak en iyi dönemindedirler. APO'nun siyasi söylemlerinin Koçer topluluklarında etkili olduğu ihtimaliyle birlikte K29'un zaten en rahat döneminde olarak bunları ifade ettiği gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır.

Yeğen'in yürütücüsü olduğu Kürt seçmenlerin oy verme dinamiklerini analiz eden proje çalışmasına göre Kürtlerin yoğun olduğu bölgede oy verme davranışlarında etnik köken ve Kürt kimliğini sahiplenme davranışı belirleyici olmaktadır. Kürt seçmenin %45 ile %46'sının Kürt kimliğini savunan partilere oy verdiği tespit edilmiştir. Nüfusunun %62'sinin Kürt olduğu Ortadoğu Anadolu, Kuzeydoğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde, 2011 genel seçimlerinde Kürt kimliğini sahiplenilen partinin desteklediği bağımsızların, oyların %28,7'sini almış oluşu bölgede yaşayan neredeyse her iki Kürt seçmenden birinin Kürt kimliğini savunanlara oy verdiğini göstermektedir (2015: 2).

İlkaracan ve İlkaracan'ın çalışmasına göre Doğu Anadolu'da siyasi alanda çoğu kadın özgür iradelerinden ziyade eşlerinin güdümü altındadır. Doğu'da kentte yaşayan kadınlardan yarısına yakını, kırsal alanlarda yaşayan kadınlardan ise sadece dörtte biri hangi partiye oy vereceklerine kendilerinin karar verdiklerini belirtmişlerdir. Siyasi partilere ya da dernek gibi sivil kuruluşlara üye olma konusunda kadınların tek başlarına karar verme oranı daha da düşüktür. Evli kadınların Ümraniye'de % 44.2'si, Doğu'da kentte % 19.7'si, kırsal alanlarda ise sadece % 9.5'i siyasi partiye üye olup olmama konusunda kendilerinin karar verebileceklerini belirtmişlerdir (1995: 81).

Koçer kadınları, yaşam tarzları gereği kamusal alandaki görünürlüğü oldukça azdır. Hâlbuki siyasal tutum ve bunun yansımaları daha çok kamusal bir görünürlük üzerinden anlaşılmaktadır. O nedenle Koçer kadınlarının siyasal tutumlarının ne olduğundan ziyade bu tutumların ve davranışların oluşmasında erkeklerin ne derece etkili olduğu ve belki de daha önemlisi kadınların siyasal davranışlarının bu kadınlara sosyal konumlarında ne gibi bir etkisi olduğu çalışmamız açısından daha önemlidir. Yeğen'in yürütücü olduğu çalışmaya ve görüşülenin ifadelerine göre Koçer kadınlarının oy verme davranışları üzerinde de etnisitenin önemli bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Etnisite dışında Koçer kadınlarının oy verme davranışında kocalarının etkili olup olmadığını öğrenmek amacıyla görüşülenlere yönelttiğimiz '*Hangi partiye oy vereceğini kim belirliyor?*' sorusuna verilen cevaplar aşağıdadır:

"Hiç kimse karışmıyor ben kendi kararımı veriyorum." (K17, 60, Evli, Dudiran)

"Oğlumun dediğine veriyoruz." (K18, 80, Evli, Alikan)

"Kime vereceğimizi biliyoruz zaten." (K26, 37, Evli, Hz. Fakirullah)

"Oyumu istediğime veriyorum. Kocam karışmıyor." (K46,47, Evli, Garisi)

“Kocam nereye derse ben de oraya veriyorum.” (K56, 44, Evli, Hz. Fakirullah)
 “Bizim fikrimiz aynıdır. Hatta Koçerlerin hepsinin fikri aynıdır. Kimse buna ver demez.”
 (K59, 27, Evli, Dudiran)
 “Eşim kime veriyorsa ben de ona veriyorum. Eşim ne istiyorsa ben de onu istiyorum.”
 (K62, 25, Evli, Bitlisli)

Görüşülenler arasında kocasının etkisiyle (K56, K62), oğlunun etkisiyle (K18) ve kendi hür iradesiyle (K17, K26, K46, K59) oy verme davranışlarında bulundukları görülmektedir. Erkek otoritenin yönlendirmesiyle oy verme davranışının gerçekleştirilmiş olması ataerkil yapıya işaret etmektedir. Kendi hür iradeleriyle oy verme davranışının gerçekleşmiş olması da aile içinde özgürlükçü ve demokratik bir yapının olduğunu gösterir. Fakat Koçer topluluklarının ataerkil bir topluluk oldukları ortadadır. Üstelik kendi hür iradesiyle oy verme davranışında bulunduklarını belirten görüşülenler aynı zamanda önceden üzerinde söz birliği sağlanmış olan siyasi bir güruha oy vereceklerini belirtmektedirler (K26 ve K59). Bu durum hür bir iradenin tasarrufundan ziyade kolektif bir tutumun varlığına işaret eder. Kürt siyasal hareketinin özellikle 1980 sonrası dönemde ataerkil bir tahakküm altında olan Kürt kadınlarının sorunlarını ele almış olması ve özellikle siyasal arenada aktif olan kadın siyasetçilerin varlığı genelde Kürt kadınlarının ve özelde ise Koçer kadınlarının siyasal tercihlerinde ve oy kullanma davranışları üzerinde etkisi olduğu görülmektedir. Erkeklerin zaten etnik siyaset yürüten partileri destekliyor olmaları kadınlara farklı bir parti için baskı yapmaları ihtimalini de ortadan kaldırdığı için kadın erkek fikir ayrılığı yaşanmamaktadır. O nedenle de K26’nın ifadesiyle Koçer kadınları zaten hangi partiye oy vereceklerini biliyor, olacaklardır. Bu durumda kadınların oy verme davranışında katılımcılarımızın beyanları doğrultusunda ‘hür bir iradenin varlığı’ tartışmalı bir hal almaktadır.

Kürt kadınlarının geçmişi ve bugünü değerlendirildiğinde Kürt kadınlarının siyasal müdahalelerden negatif yönde etkilendikleri görülmektedir. Kürt siyasal hareketinin Kürt kadınının sorunlarına nazaran etnisiteyi öncelmesi Kürt kadınının sorunlarına çare olmamaktadır. Çünkü Kürt kadınlarının tek ve birincil sorunu etnisite değildir. Ataerkil sistemin erkeği öncelmesi gibi Kürt siyasal hareketinin etnisiteyi öncelmesi aynı anlamı taşımakta ve aynı sonuçları doğurmaktadır: kadının ezilmişliğinin süreğenliğini. Kadının üzerindeki baskıları yüklenmek isteyen siyasal akım, omuzlarında etnisite gibi başka bir yükü taşımamalıdır. Ancak o zaman Kürt

siyasal hareketi Kürt kadınının ezilmişliğine çare üretebilecek bir konuma yükselecektir.

3.6. Koçer Kadınlarının Yazgılarıyla Başa Çıkma Stratejileri

*“Kendi varlığımın sesi olayım dedim, yazık ki kadındım!”
Furuğ Ferruhzad*

Yaşam koşullarında insanın sınırlarını zorlayan ve insanda strese neden olan pek çok olay gerçekleşmektedir. Maruz kalınan stres kaynaklarından kurtulmak ve onlarla mücadele etmek için farklı şekillerde bilişsel ve davranışsal çaba sarf edilmektedir. Başa çıkma stratejisi, bireyin bedensel ve ruhsal kaynaklarının zorlanıp tükenmesi karşısında uyum sağlamaya yönelik gösterdiği bilişsel ve davranışsal çabalar bütünüdür (Hökelekli, 2012: 64). Atkinson’a (1999) göre Strese maruz kalan birey, stres kaynaklı gerginlik ve psikolojik gerilim sebebiyle rahatsız olmaktadır. Haliyle bu gerilimden kurtulmak için güdüsel olarak bir şeyler yapma ihtiyacı hisseder. Stres kaynağı olan durum/kişi/olay vs. ile başa çıkma sürecinde birey üç strateji üretir. Birincisi problem odaklı başa çıkma yöntemi, ikincisi duygu odaklı başa çıkma yöntemi üçüncüsü ise her iki yöntemi birlikte kullanılmasıdır. Problem odaklı başa çıkma stratejisi, doğrudan probleme odaklanarak problemi çözmeyi ve oluşan kaygıyı ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Bu yöntemi kullanan bireyler, problem karşısında problemi görmezden gelip hiçbir şey yokmuş gibi davranmazlar. Aksine, problem çözme stratejilerini kullanarak ve süreç içinde aktif bir rol oynayarak problemi çözmeye çalışırlar. Duygu odaklı başa çıkma stratejisinde birey, pasif bir konumdadır. Burada amaç, problemi ortadan kaldırmak değil problemin neden olduğu olumsuz duyguyu ortadan kaldırmaktır. Böylece yaşanan gerilimin azalması sağlanacaktır (Akt: Salim, 2017: 40- 41). Kısaca birey yaşam konforunu tehdit eden her olumsuz duruma karşı çeşitli şekillerde tepki göstermektedir. Bunlar ya doğrudan soruna dönük tepkilerdir ya da sorunun yol açtığı duyguya dönük tepkilerdir.

Kültürel yapı içerisinde yer alan töre, gelenek ve görenekler gibi temel örüntü tipleri değişen zorlayıcı ve kabul edilebilir nitelikleriyle beraber gündelik hayatın aktörleri üzerinde kimi yasalara göre daha etkili olmaktadır. Gündelik hayatın aktörleri olan kadın ve erkek, mezkur kültür örüntülerini çoğunlukla bir alışkanlık haline getirerek formlaştırılmasının faili olmaktadır. Bu konudaki en genel geçer form da sosyal gerçekliğin ataerkil zihniyetle inşa ettiği bir dünyada, kadınların ikincilleştirilme gayretidir. Buna göre ataerkil düşünce, kadınların erkeklerle eşit olmadığı temeli üzerine kuruludur ve kadınları erkeklere göre ikincil bir statüde tanımlamakta ve kadınların sosyal konumunu bu doğrultuda belirlemektedir. Jean Bethke Elshtain (1992), feminist literatürde güçlü bir eğilim olan bu tutumu eleştirmekte ve kadının tarihsel ezilmişliğini, ikinci sınıf yurttaşlıklarını vurgulamak yerine, kadınların otorite imgeleriyle, yapabilirlikle ve güçle ne türden bir ilişki içinde olduğuna odaklanmak gerektiğini iddia etmektedir. Kadınların farklı iktidar biçimleriyle ataerkil sistem içerisinde güçlenme stratejileri üretiyor olmaları son yıllarda ilgili literatürlerde tartışılmaktadır (akt: Bora, 2011: 174). Bourdieu'nun toplumsal yeniden üretimi kavramlaştırma yolundaki çabası bu açıdan önemli bir basamaktır. Bourdieu iktidarı itaat/ direniş ya da ezen/ ezilen ikilikleri içinde kavramayı reddetmektedir. Ona göre, iktidar tek yönlü bir ilişkiden ziyade bir ilişkiler yumağıdır ve her iki taraf bir iş birliği içerisinde. Bu anlamıyla ezilenler, kendi ezilmelerine katkıda bulunmaktadır. Bu suç ortaklığı bir bakıma tahakkümün somutlaşmış bir sonucudur. 'İtaat, onların habitusları ile içinde eyledikleri alanın bilinç dışı etkinliğinden doğar. İtaat, toplumsallaşmış tahakküm ilişkilerinin bedenselleşmesinin ifadesidir' (akt: Bora, 2011: 174- 175).

Kandiyoti (2011: 15)'ye göre erkek egemenliğine dayanan sistemlerdeki derin farklılıkları tekil bir ataerkillik kavramında toplamaya çalışmak, kadınların somut ortamlarda benimsedikleri yaşam stratejilerini doğru biçimde kavramamıza engel olabilir ve 'kadınlar, kadın oldukları için ezilirler' gibi basmakalıp ve içeriksiz formüllere götürebilir. Ona göre kadınların haklarını savunmak için benimsedikleri yollar bir ölçüde içinde bulundukları sistemin mantığıyla açıklanabilir. Ataerkilliğin farklı biçimleri kadınlara farklı "oyun kuralları" sunar. Baskı karşısında kadınlar, güvenliklerini arttırmak ve hayat koşullarını iyileştirmek için, etkin ve edilgen direniş stratejileri geliştirirler. Kadınların açıkça kendi aleyhlerine olan bazı normlara

uyması, belki de hayatta kalma stratejisinden başka bir şey değildir. Duruma göre belli ataerkil kuralları yeniden üreten kadınlar, başka ataerkil dayatmalara karşı çıkıp onları dönüştürebilirler. İki cinsiyetin de uzlaştığı ve rıza gösterdiği ama bununla birlikte karşı koyulabilen, yeniden tanımlanabilen ve gözden geçirilebilen cinsiyet ilişkilerini düzenleyen bir kurallar dizisinin varlığına işaret eder. Ataerkil pazarlıklar, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden müzakeresi ya da mücadele için yeni alanlar açan tarihsel dönüşümlere açıktırlar.

Koçer aşiretlerine mensup kadınların çok kolay bir hayatlarının olduğunu söylemek güçtür. Aşiretin eril yapısı, göçebelik kaynaklı kapalı bir toplum özelliği, eğitim oranının düşüklüğü, erken evlilikler, cinsiyet eşitsizliğine dayalı geleneksel evlilik örüntüsü, aile planlamasının olmaması ve aşırı iş yükü Koçer kadınlarının hayatının zorluğuna dair bizlere fikir vermektedir. Böylesi bir tabloda söyleyeceğimiz her cümle bizi Bourdieu'nun eleştirdiği mağdur edebiyatı çizgisine çekecektir. Oysaki Koçer kadınları oyun kurucu olarak olmasa bile oyunda bir taraf olarak varlık göstermektedirler. Gündelik hayatın bir aktörü olarak Koçer kadınının, eril otorite tarafından konumlandırılışına karşı nasıl bir strateji geliştirdiği ve iktidarla nasıl bir pazarlığa girdiği bu bölümde tartışılacaktır.

3.6.1. İtaatin Sessiz Çılgığı 'Kendini Sağır Etmek'

Herhangi istenmeyen bir durumla karşılaşıldığı vakit bireyler birbirinden oldukça farklı tepkiler gösterme eğilimindedirler. Bu tepkilerin hepsi aslında yaşanan tatsız durumun (en iyi ihtimalle) yok olmasına yönelik bir arzunun varlığına işaret etmektedir. Koçer kadınları kadınlık yazgılarında karşılarına çıkan olumsuz durumlarla baş edebilmek için hem sorun odaklı başa çıkma stratejisini hem de duygusal başa çıkma stratejisini kullanmaktadırlar. Koçer kadınları eril otoritenin tahakkümüne karşı 'kendini sağır etme' stratejisini geliştirmişlerdir. Mülakatlarımız boyunca katılımcılarımızın sıklıkla kullandığı 'kendini sağır etme' söyleminin ilk etapta bir başa çıkma stratejisi olabileceği tarafımızca düşünülmemiştir. Fakat saha çalışmasının ikinci yılında ve sonrasında ise özellikle yazım aşamasında Koçer kadınlarının yaşadıkları olumsuzluklara karşı top yekûn bir şekilde kendilerini sağır ederek katlandıklarını fark etmiş olmak, bizleri bu baş etme stratejisini ayrı bir başlık altında yazmaya sevk etmiştir.

Koçer kadınları eril tahakkümün temsilcileriyle (kadını bir konuma yerleştirme noktasında baskı yapan eril otorite: baba, anne, abi, koca ve onun akrabaları ve tabi ki bizatihi eril düşüncenin kendisi) başa çıkma stratejisi olarak “sessiz kalma” davranışını kullanmaktadır. ‘Sessiz kalma’ davranışı Koçer kadınlarının kullanmayı en çok tercih ettikleri kısmen edilgen bir başa çıkma stratejisidir. Kadınlar, üzerlerindeki baskıyı aşmak için sessiz kalmayı ve bu şekilde itaat etmeyi mevcut baskıya karşı geri çekilme stratejisi olarak görmektedirler. Koçer kadınlarının eril tahakküme karşı gösterdiği itaat, Bourdieu’nun eleştirdiği ezene karşı ezilenin gösterilen itaat değildir. Aksine ilişkiler yumağı içinde gelişen stratejik anlamdaki bir itaattir. Bu anlamıyla Koçer kadınlarının kendini sağır etme davranışı, Bourdieu’nun ‘bilinçdışı bir işbirliği’ olarak gördüğü itaatin aksine Kandiyotinin ‘bilinçli bir strateji’ olarak ataerkil pazarlığın bir biçimi olan itaat’ kavramı daha uygun görülmektedir. Çünkü Koçer kadınlarının itaati, gönülsüz fakat farkında olunarak tercih edilen bir itaattir. Bilinçli bir tercih sonucu yapılan itaat, körü körüne ve karşılıksız yapılan itaatten oldukça farklıdır. Koçer kadınları sessiz bir şekilde itaat etmelerinin karşılığında üzerlerindeki baskının ortadan kalkmasını (hiç olmazsa azalmasını) talep etmektedirler. Katılımcılarımızın ifadeleri de bu doğrultudadır. K59, kocasının her dediğini yaptığı için kendisine kızmaması gerektiğini ifade eder. Zaten kocası da bu gizli anlaşmanın gereğini yerine getirerek karısına karışmamaktadır. K59’un bakışıyla durumu değerlendirecek olursak her iki tarafında oyunun kurallarına uymaktadır. Bu nedenle de ortada oldukça başarılı bir pazarlık vardır.

“Ben kimseye karışmıyordum. Kendimi sağır ediyordum hep işime bakıyordum, çocuklara bakıyordum. Bizim hep işimiz vardı, zaten.” (K14, 65- 66, Evli, Dudiran)

“Biz kendimizi büyüklere sağır etmiştik.” (K15, 60, Evli, Mamedyan)

“Kendimi sağır ediyorum.” (K18, 80, Evli, Alikan)

“Sesimi çıkarmıyorum.” (K19, 60, Evli, Dudiran)

“Doğrusu biz sesimizi çıkarmadığımız zaman iyiydik. Biz işimizi yapıyorduk, iyiydik. Sağır olsak, kalabalık yapmasak, işimizi yapsak biz iyiyiz. Böylesi her zaman da iyidir, işte öyledir kadının kıymeti.” (K21, 70, Evli, Garisi)

“O sinirlediği zaman biz kendimizi sağır ederiz, o da durur. Ben hiç sinirlenmiyordum. Ben biliyorum, ben tekim. Benim arkamda kimse yok işimi yapacak. Ben de sinirlenmiyordum.” (K22, Bilmiyor, Evli, Garisiyan)

“Ama biz onların sözünü daha çok dinliyorduk.” (K24, 67, Evli, Hz. Fakirullah)

“Ben mecburdum. Daha o kapıya gelmiştim. Ben kendimi sağır ettim.”

(K25, 70, Kocası ölmüş, Mamedyan)

“Ben bir şey yapmasam da sinirleniyordu. Ben bilmiyorum ki ne yapayım. Sesimi çıkarmıyorum, kendimi sağır ediyorum. O ne yapıyorsa yapsın.” (K29, 60, Evli, Dudiran)

“Biz de sesimizi çıkartmıyoruz.” (K33, 50, Evli, Iraklı)

“Ben sesimi çıkarmıyorum. Siniri geçene kadar hiç ağzımı açmam, kendimi sağır ediyorum. Öyle geçiyor. Zaten o ne derse ben onu yapıyorum, onu hiç kızdırmıyorum.”

(K54, 47, Evli, Dudiran)

“Valla ben o ne derse onu yapıyorum, kendimi sağır ediyorum. Gerek ki bana kızmasın. Ama Allah için bana karışmaz.” (K59, 27, Evli, Dudiran)

K22'nin ifadelerinde, kadınlar ile eril otorite arasındaki ataerkil pazarlığın şartları açıkça görülmektedir. Buna göre erkek sinirlendiği zaman kadın sinirlerine hakim olup sessizce erkeğin sinirinin geçmesini beklemelidir. Sinirlenme seçeneğinin olduğunun farkında olan K22, sinirlenirse kocasının gazabına uğrayacağını bildiğinden sessiz kalmayı tercih etmektedir. Böylesi nahoş durumlarda sessiz kalması gerektiğini bilen K22, durumdan en az zararla kurtulmanın peşindedir. Burada K22'nin mağdur olmadığını söyleyemeyiz. Fakat mağduriyetine yenilerini eklemenin veya eklememenin elinde olduğunu bilen katılımcımız, duruma göre kendisine en makul gelen stratejiyi kullanmayı seçerek kendini geri çekerek korumaya çalışmıştır. K21 de aynen K22 gibi şartlara uygun olarak davrandığını ifade etmiştir. Erkeklerin kendilerinden sessiz kalmaları ve kavgasız gürültüsüz bir şekilde işlerini yapmalarını talep ettiğini ifade eden K21, kadının kıymetinin de buna bağlı olduğunu söylemektedir. Katılımcılarımızın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Koçer kadını eril tahakküme karşı sessiz kalmayı çoğu zaman bir başa çıkma stratejisi olarak kullanmaktadır. Koçer kadını maruz kaldığı tahakkümün daha fazla şiddetlenmesi önlemek adına ‘geri çekilme pratiği’ geliştirmektedir. Bunu yaparken de “kendimi sağır ettim” ifadesini kullandıkları görülmektedir. Kandiyoti'nin ataerkil pazarlık kavramıyla açıklayacak olursak, kadın eril otoriteye tahakkümünü daha fazla arttırmaması şartıyla ona itaatini sessiz bir şekilde sunmaktadır. Eril otorite kendine itaat etmesi karşılığında kadına mevcut şartların dışına çıkmadan tahakküm etmektedir. Kadın ve eril zihniyet arasındaki bu toplumsal ilişki ve en doğru tabirle ‘uzlaşma’ tahakküm eden kadar edilenin de tanıdığı ve kabullendiği bir yaşam tarzına dönüşmüştür. Bu yaşam tarzının kadına düşen tarafı ise itaatini sessiz bir çılgılığı olarak ‘kendini sağır etmek’tir. Koçer kadınlarının ‘kendini sağır etmek’ olarak tanımladıkları bu strateji, aslında kadınların gönülsüz olarak seçtiği itaatkâr bir duruştur. Kadın bu itaatkâr duruşuyla daha fazla şiddet görme ihtimalini ortadan kaldırmayı arzu etmektedir. Kadının amacı, kendini erkeğe karşı sağır ederek onun şiddetinden kendini korumaktadır.

Kocasının tahakkümüne sessiz kalabilmek için kendini sağır eden kadın, sadece kocasına karşı değil aynı zamanda kendine karşı da sağır olmaktadır. Yaşadığı sıkıntılara katlanabilmesi için yaşadığı sıkıntıları görmemesi duymaması gerekmektedir. Yani sanki hiç şiddete uğramıyormuş (bütün şiddet türlerini sayabiliriz) gibi yaşamaktadır. Yaşamın gerçekliğini yadsıyan ve yaşadığı şiddeti yok sayan kadın ancak o zaman buna karşılık vermeyecektir. Aksi durumda yani maruz kaldığı şiddeti duyarsa buna karşılık vermek isteyecektir. Fakat bu daha fazla şiddet görmesine neden olmaktan başka bir işe yaramayacağı inancı, kadına bunu yadsımayı yani yok saymayı öğütler. Kendini sağır ederek yadsıdığı bu dünyaya ancak bu şekilde tahammül etmektedir. Bu şekilde Koçer kadınlarının kendileriyle de ataerkil bir pazarlık yaptıkları görülmektedir. Kendi sesine ne kadar duyarsız kalırsa aslında o kadar çok sağır olacaktır. Kadın hem kendine hem de eril otoriteye karşı kendini sağır etme stratejisini kullanmayı seçmektedir. Sembolik olarak feragate ve suskunluğa mahkûm edilmiş kadınların bir parça iktidar uygulayabilmelerinin tek yolu kendilerini silmeyi kabul etmektir. Aslında bir bakıma Koçer kadını sessiz kalarak, paradoksal olarak gördüğü şiddeti en yüksek frekansta etrafına duyurmaktadır. Koçer kadınlarının bu tepkisel sessizliği bizlere aslında çığlıklar atarak bir şey anlatmaktadır. Koçer kadınları sembolik olsun veya olmasın gördüğü şiddeti paradoksal olarak en yüksek frekansta tüm insanların duyabileceği şekilde çığlıklar atarak göstermektedir.

Doğduğu andan itibaren ataerkil çarkın dişlileri arasında ezilen Koçer kadını haliyle bağırmakta ve hatta çığlıklar atmaktadır. Fakat çoğu zaman seslerine ses veren, onları duyan, acılarını dindirmek için yardımcı olan kimse (Katılımcılarımızın çoğu kendi kızlarını ve onların sorunlarını görmezden gelmişlerdir. Bkz: Örnek olay:9,10, 29) yoktur. Bu nedenle Koçer kadını, artık sessiz çığlıklar atmaktadır. Acısının en derin olduğu noktada kendi kulağını sağır eden kadın en sessiz çığlığını da atarak, geriye kalan hayatını sağır ve dilsiz olarak geçirir. Evlendirilirken, çocuk doğururken, dayak yerken, çalışırken, yorulurken, yaşlanırken vs. hayatının her döneminde her anında baskı gören bu kadınlar sessiz çığlıklar atarak yaşadığı dünyayı artık daha katlanılabilir bir hale getirmektedirler.

3.6.2. Dini Bir Başa Çıkma Stratejisi Olarak İnanç Tesellisi

Sıkıntılı bir durum karşısında insanın bu durumdan kurtulmak için inançlardan ve dini pratiklerden istifade etmesi, başa çıkma stratejilerinden biridir. Din bu anlamda yaşamın zor şartları karşısında sığınılacak bir liman olabilmekte ve yaşanan çaresizlik ve korkuya dayanma gücü vermektedir. Allah inancı, çoğu zaman inançlı insanların yaşadığı olaylarla başa çıkmasında etkili bir rol oynamaktadır. Allah'a yönelme, hayra yorma, dinî yakınlaşma ve dinî yalvarma toplumda en yaygın olarak kullanılan dinî baş etme yöntemleri arasındadır (Karakaş ve Koç, 2014: 611).

Kavram olarak aşkın bir varlığa bağlanma ve bu bağlılığın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünü şeklinde ifade edilen din, bir inanç, ibadet ve ahlak sistemidir. Dini hayat, 'homo religious' olarak nitelendirilen insanların inanç biçimleriyle her toplumun kültürel hayatında istisnasız bir şekilde var olan bir vakıdır. Geleneksel motiflerin ağır bastığı ve bu sebeple dini norm ve öteki kültür unsurlarının iç içe yaşandığı kırsal yerleşim alanlarında din, daha radikal bir şekilde yorumlanmaktadır.

Bireyin yaşadığı durumla başa çıkmak için sarf ettiği çaba esasen yaşamındaki denge ve uyumu kaybetmemek için gösterilmektedir. Pek çok stresin kaynağı, sorunun halledilemeyeceği ve o şartlar altında etkili bir başa çıkmanın mümkün olmayacağı düşüncesidir. Pargament, Smith, Koenig, ve Perez'e (1998) göre dini başa çıkma hastalık, mağduriyet, savaş ya da sevilen birinin kaybı gibi geniş bir çeşitlilikte olan yaşam olaylarına karşı zihinsel ve bedensel sağlık bütünlüğünü koruyan ve seküler başa çıkma tarzlarına göre daha olumlu sonuçlar veren bir başa çıkma tarzıdır (akt. Eryücel, 2013: 11-12). Pargament vd.nin (2000) belirledikleri dini başa çıkma etkinliklerinin beş temel hedefi ise şöyledir:

1-Acı Veren Yaşam Problemleri İle Karşılaşıldığında Anlam Bulma: Kutsalın iradesi günlük olaylarda ortaya çıktığında başlangıçta tesadüfi anlamsız ve trajik görünen şeyler bambaşka şeyler olur. Yaşamda ortaya çıkan sıkıntılı veya tehlikeli olaylara anlam bulmada dinin açıklamaları insanlara yardım eder. Din anlam duygusu açısından güçlü bir kaynaktır.

2-Kontrol Kazanmak İçin Bir Çıkar Yol Sunma: Din, zorlukların yeniden değerlendirilmesi, dini yorumlar ile yeni bir bakış açısı geliştirilmesi gibi işlevleri ile insanlara daha az stres hissettirir.

3-Kaygıyı Azaltma ve Teselli Sunma: Zorlukların daha büyük bir hedef ile yan yana olduğu inancı kaygıyı azaltma ve teselli sunmada katkı sağlar. Örneğin, cennete gitmek, Allah'ın razı olması...

4-Sosyal Dayanışma ve Kimliği Destekleme: Manevi destek bireyin yüksek bir bağlılık duygusu ile daha büyük bir güce bağlanması ve ondan yardım görmesi olarak tanımlanır. İnsanların dini topluluklara basit bir şekilde bağlanmaları, stresin azalmasına yardımcı olan manevi destek, sosyal destek ve topluma hizmet etmek gibi kaynaklara ulaşmalarını sağlar.

5-İnsanların Eski Değerlerden Vazgeçerek Yeni Anlam Kaynakları Bulmasını Desteklemek: Dini başa çıkmanın veya yaşam olaylarının önemli sonuçlarından biri dini dönüşümü sağlamasıdır. Travmatik deneyimlerin önemli iki sonucu olup, ya sağlığı tehdit eden depresyon anksiyete, şizofreni gibi zihinsel rahatsızlıklara yol açarlar ya da bireyi değiştirerek uyum ve özümseme sağlarlar (akt. Eryücel, 2013: 18)

Hayatta ölüm, doğal afet, başarısızlık gibi keder, kaygı ve stres sebebi olan herhangi bir sıkıntıyla yüz yüze kalan bireyin başına gelenleri imtihan dünyasının bir parçası olarak görüp sabretmesi; çözüm için elinden geleni yaptıktan sonra Allaha tevekkül etmesi; her insanın hayatta bir takım sıkıntılarla karşılaşabileceğinin ve hiç kimsenin böyle bir durumdan uzak olmadığını bilincinde olarak alçakgönüllü davranması; başına gelenleri hayat şartlarını ve başkaları tarafından kendisine yapılan hataları ya da kötülükleri affetmesi; başkalarının durumuyla kendi durumunu karşılaştırarak her şeye rağmen haline şükredebilmesi; problemleri çözemediği durumlarda Allaha yönelerek ona yalvarması ve ondan yardım dilemesi; işlediği suç ya da günahtan dolayı pişmanlık duyarak bir daha işlemeyeceği hususunda Allaha söz vererek iyi ve güzel olana yönelmesi anlamında tövbe etmesi dini başa çıkmanın unsurlarındandır. (Ayten, 2012: 42)

Gün'e göre insanlar, daha fazla stres altındayken dine, daha büyük oranda başvurumaktadırlar. Stresle başa çıkmayla ilgili çalışmalar, dini başa çıkmanın; siyahlar, daha güçsüz insanlar, kadınlar ve daha fazla sıkıntı çekmiş kişiler tarafından yoğunlukla kullanıldığını göstermektedir (2012: 64).

Stresle başa çıkma stratejisi olarak dini kullananlar üzerine yapılan çalışmalarda kadınların daha fazla dini başa çıkma stratejisini kullandıklarına yönelik bulgulara ulaşılmıştır (Maynard vd., 2001). Yine Ayten'in (2012) çalışmasında kadınların erteleyici dini başa çıkmayı daha çok kullandıkları ortaya çıkmıştır.

Krok'un (2008) maneviyatın boyutları ve başa çıkma üzerine yaptığı çalışmada manevi boyutların tümünde kadınların daha yüksek olduğu problem odaklı başa çıkmada ise cinsiyetler arası fark olmadığı ortaya çıkmıştır. Ekşi'nin (2001) çalışmasında ise kadınların daha fazla olumlu dini başa çıkma yollarını kullandıkları bulunmuştur (akt. Eryücel, 2013: 22). Tüm bu çalışmalar ve katılımcılarımızın ifadeleri doğrultusunda Koçer kadınlarının tahakkümle başa çıkma stratejisi olarak din kaynaklı psikolojik pratikler gerçekleştirerek bir inanç tesellisi oluşturduklarını söyleyebiliriz.

Bireylerin zor durumlar karşısındaki tutumları çoğu zaman hayata bakış açıları hakkında bizlere fikir vermektedir. Koçer kadınlarının zor durumlarda dini motifleri ne şekilde başa çıkma stratejisi olarak kullandıklarına dair söylemleri aşağıda yer almaktadır.

“Ben diyorum ‘Bu bizim kaderimizdir.’ (K61, 50, Evli, Mamedyan)

“Dua ediyorum eskiden sürekli ağlıyordum. Allah’ım sen bana Eyüp peygamberin sabrını ver. Hz. Ali’nin bereketini ver diyorum.” (K16, 60, Evli, Slokhan)

“Bu Allah’ın kaderidir.” (K21, 70, Evli, Garisi)

“Geldiler istediler, Allah kader etmiş evlendik.” (K23, 60, Evli, Dudiran)

“Vallahi zoruma gidiyordu, vallahi güzel değildi, vallahi gönlümce değildi. Kumaydım, yabancıların arasındaydım. Allah öyle yapmış.” (K28, Bilmiyor, Evli, Dudiran)

“Ben hiçbir şey söylemedim. Şimdi de bir şey demem. Allah yapmış.”

(K27,54, Evli, Dudiran)

“Allah’a dua ediyorum. Diyorum bana güç ver.” (K34,40, Evli, Keşkölyan)

“Kendi kendime gider ağlardım. Ağlamamdan sonra bunları düşündüm. Her zaman şükrediyordum her şeye rağmen, ben rabbimden çok korkan biriyim. Hayatta inanmam kimse benim kadar Allahtan korktuğuna. Ben diyorum eğer insanlar benim gibi Allah’ından korksaydı yanındakilerine zulüm yapmazdı.” (K39, 40, Evli, Keşkölyan)

“Allah onlara hakkımı bırakmasın! Dünyanın derdi, diğer dünyanın azabından daha ağırdır. Ağladım biraz oturdum. Allah’ın adını verdim. Dedim ‘Allah’ım şükürler olsun sana’ O da öyle vermiş nasibimi. Hani ben ne yapmışım.” (K47, 37, Evli, Mamedyan)

“Memnun olmasak da ne yapacağız ki artık. Şükürler olsun memnunuz. Allah’ın sevgisiyle mutlu oluyoruz. Mesela eltim sürekli söyleniyor.” (K49, 35, Evli, Sturkiyan)

“Hüda, Allah’a şükür. Bizim nasibimiz böyleymiş, buraya gelmiş. Valla isterim evim olsa, olmasa da şükür Allah yapana kadar böyle. Biz bunu diyoruz.” (K52, 35, Evli, Alikan)

Görüşülenlerin yukarda yer alan ifadelerini değerlendirdiğimizde ortaya dua etme ve kadercilik anlayışı olmak üzere inanca dayalı iki başa çıkma stratejisi çıkmaktadır. Dua etme eylemsel bir pratik olarak yönünü bu dünyaya ve geleceğe doğrudur. İçerisinde geleceğe dair ümit barındıran bu strateji sayesinde Koçer kadınları, mevcut olumsuz durumlarının bir gün mutlaka değişeceğini düşünmektedirler. Bu düşünce onları geleceğe dair ümitli kılmakta ve sorunlarıyla baş etmelerini sağlamaktadır. Katılımcılarımızdan özellikle K16, K34, K39 ve K52

dua ederek geleceğe ve iyi yönde bir değişimin olacağına dair ümit var bir tutum sergilemektedirler.

Kadercilik anlayışı ise bu dünyaya dönük olarak bir teselli kapısıdır. Birey yaratıcıyla yaşadıkları olaylar arasında bağ kurarak teselli olur. Yaşadığı sıkıntının Allah'tan geldiğini düşünerek onu kabullenir ve onu değiştirmek için bir eylem göstermez. Çünkü zaten Allah onun yerine her şeyi yapacaktır.

Katılımcılarımızdan K21, K23, K27, K28, K47, K49 ve K61'in ifadelerinde de kaderci bir anlayış hâkimdir. Kaderci bir anlayışı benimseyen Koçer kadınları karşılaştıkları güçlükler karşısında kendilerini çaresiz hissetmektedirler. Güçsüz olduklarını düşündüklerinden pasif kalmayı ve koşullara boyun eğmeyi tercih ederler. Ayrıca yaşadıkları herşeyin hatta olumsuzların da Allah'tan geldiğini bu nedenle de sabır etmek gerektiğini düşünmektedirler. Ayrıca yaşadıkları sıkıntıların kaynağı olarak gördükleri kişileri Allah'a havale ederek ahiret inançlarından da destek bulduklarını göstermektedirler.

Dinin görece geçerliği; kişisel, durumsal ve sosyal faktörlerce şekillendirilir. Bazı etkili dini başa çıkma metotları, birey ve içinde bulunulan durum ekseninde yorumlanır. Bunlardan biri, kıyamet günü kültüdür. İnsanlar, başlarına gelmiş ya da gelebilecek durumları ve sonuçlarını, kıyametin varlığını göz önüne alarak yorumlayabilir. Bu sayede davranış ve inanç değişikliğine gidilebilir. Beşeri şartların sınırlı olduğunun daha fazla farkında olan bireyler için din, en etkili yoldur. Bireyler sorunlarıyla kısmen dini bir yol izleyerek başa çıkmayı tercih eder çünkü din; diğer başa çıkma seçeneklerine göre, daha etkili çözümler sunmaktadır (Gün, 2012: 64).

SONUÇ

Koçer aşiretleri göçebe bir topluluk olarak, çok farklı nitelikler taşısa da göreceli olarak katmanlaşmamış bir yapıyı temsil etmektedirler. Teorik olarak aşiretin gölgesi tüm mensuplar tarafından hissedilse de pratikte aile reisinin yapıp etmeleriyle şekillenen bir yapıya sahiptir. Koçer aşiretlerinde refah ve mülkiyetin temel kaynağı küçükbaş hayvancılıktır ve geçim tamamen küçükbaş hayvancılığa, süt ve süt ürünlerine bağlıdır. Akrabalık bağları ve cinsler arası işbölümü, aşiretin toplumsal ve ekonomik işleyişinin anahtarını oluşturmaktadır. Akrabalık baba soyuna dayanmaktadır ve aile hayatı, yaşça büyük erkeklerin kaynakları denetlemeleri ve hane üyelerinin ihtiyaçlarını gidermeleri ve dolayısıyla üyelerin özellikle de kadınların tam anlamıyla bağlı bir konumda oldukları ataerkil bir sisteme karşılık gelmektedir. Her durumda erkeğin öncelendiği ve kadının her anlamda sürekli denetlendiği ataerkil sistem, Koçer topluluğunun yapısal özelliğini oluşturmaktadır.

Göçebelik üzerine yapılan tasnifler dikkate alındığında Koçer aşiretlerinin, tarımla ilgileri bulunmaması ve tamamen hayvancılıkla uğraşmaları ayrıca yazlık ve kışlak mekânlar arasında sürekli yer değiştirmeleri tam göçebelik yapan bir topluluk olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Kürt toplumsal örgütlenmeleri, aşiret olarak örgütlenmiş göçebe çobanlardan feodal çiftçilere kadar uzanan yelpazede, önemli oranda çeşitlilik gösterir. Ülkemizdeki göçer hayvancılıkla uğraşan Kürt topluluklarına bakıldığında onların da aşiret tarzı bir örgütlenmeye sahip oldukları görülmektedir.

Türkiye'nin güneydoğusunda yer alan Siirt ili, tarihi açıdan köklü bir geçmişe sahiptir. Siirt köklü bir tarihe sahip olması bakımından pek çok etnik kültüre de ev sahipliği yapmıştır. Bölgede etnik olarak Arap, Türk, Ermeni, Demanî denilen aşiretsiz yerli Kürtler ve Koçer kültürü hâkimdir. Koçer ifadesi, göç eden kişi göçebe anlamına gelmektedir. Tam göçebelik yapan Koçerler, yerleşik düzene geçmeyen ve yaşam tarzları küçükbaş hayvan yetiştirmeye bağlı olan özel bir topluluktur.

Saha araştırmamız sırasında bölgede bulunan sekiz Koçer aşireti ve bunun dışında kendilerini Koçer olarak tanımlayan fakat Koçerlerin 'Koçer' olarak görmedikleri Hz. Fakirullah Aşireti tespit edilmiştir. Tarihsel tetkiklerde bu sekiz

aşiretin dışında çok sayıda Koçer aşiretinin olduğu görülmektedir. Fakat saha araştırmasında diğer aşiretlere mensup kimseyle karşılaşılmamıştır.

Koçer aşiretleri klasik ataerkilliğin etkili olduğu göçebe bir topluluk olmaları nedeniyle ataerkillik ve göçebelik, Koçer kadınlarının sosyal konumunun belirlenmesinde iki önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik ataerkillikte kadın, eril otoritenin yapıp etmeleriyle şekillenen bir konumdur. Özellikle birbirine kan bağıyla bağlı ve dışarıya kapalı bir habitusu olan Koçer aşiretlerinde göçebe yaşam klasik ataerkilliğin daha katı bir şekilde uygulanması sonucunu doğurmaktadır. Bir alt kültür geleneği olarak değerlendirilen göçebeliliğin klasik ataerkillikle birleşiminin bir örneği olarak gördüğümüz Koçer aşiretlerinde kadınların dezavantajlı bir konumda olma sebeplerinden birinin göçebe kültür olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Cinsiyet, bireye atfedilmiş bir konumdur ve bu sebeple bireyin atfedilmiş konumu üzerinde herhangi bir tasarrufu yoktur. Bununla beraber birey, eğitim vb. araçlarla belli konumları kazanabilme yeteneğine sahiptir. Koçer kadınlarının ellerinde ise sadece atfedilmiş ve eril otorite tarafından ötekileştirilen cinsiyetleri ve cinsiyetleriyle ilişkili konumları vardır. Sosyal konumları aynı zamanda kadınlık yazgısında üstlenmiş olduğu rollerden yani kız çocuğu, genç kız, gelin, anne, kaynana ve yaşlı konumlarından oluşmaktadır. Ayrıca Koçer kadının sosyal konumunda evlilik, oldukça belirleyici bir rol oynamaktadır. Kadınlık yazgısındaki rollerin evlilikle beraber daha belirginleştiği görülmektedir. Öncesinde genç kız konumunda olan Koçer kadını, evlenmesiyle birlikte eş, anne, gelin, kaynana rolleriyle topluluk içerisinde sosyal konum edinmektedir.

Yapıp etmelerini ataerkil bakış açısıyla gerçekleştiren Koçer erkekleri, kadınların kadınlık yazgılarındaki rolleri sonucu edindikleri sosyal konumları üzerinde mutlak otorite sahibidirler. Erkeklerin mutlak otoritesi, kadınların hayatının her noktasında görülmektedir. Koçer kadınları yaşamları boyunca, kız çocuğundan pîrî olana kadar, eril otoritenin nefesini ensesinde hissetmektedir. Cinsiyetinden ötürü merhamet odaklı bir sevgiyle yetinmek zorunda kalan kız çocuğu, erkek çocuğu gibi istenilen ve arzu edilen değildir. Yaşlılığında ise cinsiyetinden arınmasıyla birlikte bir kutsallık atfedilen kadın, cinsiyetine değil yaşına hürmet edilen bir konumdur. Yaşamı boyunca kendisine verilenle yetinmek zorunda

olduğunu öğrenecek olan Koçer kadınları, evlilik serüveninin başlamasıyla birlikte kendi habitusundaki konumunu öğrenecektir. Çünkü evlilik Koçer kadınının toplum içinde bir konum elde edebilmesi için gerekli olan en önemli husustur. Göçebe ve ataerkil bir habitusa ait olan Koçer kadınlarının eğitim, bilim, siyasal ve kültürel sahalarda boy gösterebileceği ve rol alabileceği bir konumu yoktur. Koçer kadınları için eğitimle birlikte kariyer ve meslek sahibi olarak toplumda yer edinmek oldukça zordur. Koçer aşiretlerinde göçebe olmaları sebebiyle okula çocuklarını gönderemeyen pekçok aile mevcuttur. Ayrıca okula gönderilme imkânı genelde erkek çocuklarına sunulmaktadır. Saha araştırmasında da eğitimde fırsat eşitliğinin olmadığı ve erkeklerin bu konuda genel olarak öncelendiği tespit edilmiştir. Koçer kadınları formel eğitim hakkından faydalanamadıkları için eğitimle elde edilmesi mümkün olan sosyal konumlara sahip olamamaktadırlar.

Koçer aşiretlerinde ataerkil prensiplere göre şekillenen evlilik örüntüsü, erkeklerin mutlak otorite olmalarının sürekliliğini sağlayan ve onu yeniden üreten bir araçtır. Bu bağlamıyla Koçer kadınları için hayati öneme sahip olan evliliklerin esas olarak kadınların dezavantajlı konumlarının sürekliliğini sağlayan bir araç olduğu sonucunu da ortaya çıkarmaktadır. Böylesi eril bir düzenekte kadınlık yazgısındaki rolleri yerine getirmeye çalışan Koçer kadınlarının, evlilikle beraber edindiği sosyal konumlarını itiraz etmeden benimsedikleri görülmektedir. Buradaki benimseme tam anlamıyla bir ‘kabul’ değildir. Elleri gücünü arttıracak fazla bir argümanı olmayan kadınların, tam da bu bilinçle yani dezavantajlı bir konumda olduğunun farkındalığıyla sisteme itiraz etmeden sistemin içinde yer almaya çalışmaları görülmektedir. Erkeğin özne olduğu bu sistemde bir *varlık* olmaktan öte bir konuma geçmeye çalışmaktadırlar. Koçer kadını erkeklerin yapıp etmeleriyle şekillenen bir *varlık* olduğunun bilinciyle, konumunu iyileştirme gayreti içerisinde. Kadınlık yazgısındaki rollerini sırasıyla yaşayan her Koçer kadını, kendi habitusunda ancak eril otoritenin üzerindeki baskısını minimuma indirmek suretiyle konumunu iyileştirebileceğini öğrenir. Özellikle evliliğin ilk yıllarının kadınlar için ‘konumlarını’ iyileştirmenin yollarını öğrendikleri bir zaman dilimi olduğunu söyleyebiliriz. Erken evliliğin oldukça yaygın olduğu bu toplulukta, kadınların yaşam kalitelerini arttırmak ve sosyal konumunu iyileştirmek adına önlerinde uzun bir yol olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin mağdur tarafını oluşturan kadınlar, aşiret içerisinde gündelik yaşamın sürdürülmesinde etkin rol oynamakta, diğer yandan yaşam kalitesini artırmasını sağlayacak uygun araç gereçleri bilmediği için kullanamamaktadır. Dolayısıyla da modernleşme sürecinin kenarında kalmakta ve görece yaşam kalitesi düşmektedir. Kırsal alanda üretim sürecinde aktif bir rol alan aşiret kadınının kendilik ilgisinin düşük olması, eğitim seviyesinin yetersizliği, Türkçe konuşamaması, farklı kesimden kadınlarla etkileşime kapalı kalıp sosyalleşememesi ve erkeğe bağımlı olması gibi nedenlerle dezavantajlı bir konumdadırlar. Buna rağmen Koçer kadınlarını değerlendirirken yalnızca ataerkinin pasif alıcıları ve kurbanları olarak görmenin sakıncalarına düşmemek gerekir. Çünkü Koçer kadınları mensup oldukları bu eril sistemde oyun kurucu olarak olmasa bile oyunda bir taraf olarak varlık göstermektedirler. Gündelik hayatın bir aktörü olarak Koçer kadınının, eril otorite tarafından konumlandırılışına karşı geliştirmiş olduğu stratejiler ve iktidarla yapmış olduğu ataerkil pazarlıklar, Kandiyoti'nin tabiriyle mücadele için yeni alanlar açabilecek tarihsel dönüşümleri işaret etmektedir.

Dünya üzerinde erken evlilik yaparak temel insani haklarından mahrum kalan çocuk gelinler, dezavantajlı bir grup olarak değerlendirilmektedirler. Erken evlilik yapan kadınlar başta çocuk istismarı olmak üzere, kadına yönelik şiddet ve kadın erkek arasındaki güç eşitsizliğinin en tahrip edici şekilde görüldüğü insan hakları ihlali olarak değerlendirilmelidir. Bir çocuğun tüm hayatını etkileyecek olan bu olayın kendisinden ziyade yaygınlığı ve sürekliliği daha eşitsiz bir düzenin garantisi anlamına gelmektedir. Koçer aşiretlerinde yapılan evliliklerin geneli erken evliliklerdir. Koçer kadınlarının dezavantajlı konumlarının süreklilik göstermesi esasen kadınların erken evlilik yoluyla edilgen bir konuma yerleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Kadınların erkeklere bağımlı ve itaatkâr olmalarının birincil sebebi erken evliliklerdir. Kadını çocukken ehlileştirilen bu sistem, erken evlilikler olduğu müddetçe de maalesef varlığını sürdürecektir. Çünkü kız çocuklarının belli bir olgunluğa (fiziksel, sosyal ve bilişsel olarak) gelmeden evlendirilmeleri, ataerkil sistemle baş etme stratejilerinin zayıf olmasına neden olmaktadır. Tahakküme karşı koyması neredeyse imkânsız olan kız çocuğunun ve dolayısıyla her kadının kendisinden her istenileni itirazsız ve istisnasız yapması, eril otoritenin en acınası arzusudur. Eril otorite bu arzusunun gerçekleşmesi için, elbette beklenildiği gibi,

kadının elinde hiçbir stratejisinin olmasını istemez. Zaten hükmen yenik olduğu bir evlilikte çok güçlü stratejilere sahip olmayan kadın, eril otoriteyle savaşmak yerine sulhu tercih etmektedir. Eril otoriteyle anlaşma yolunu seçen kadının en etkili stratejisi *kendini sağır etmektir*. Eril dünyaya karşı sessizce rıza göstererek var olmaya çalışan kadın, dayanılmaz iş yüküne, çok sayıda çocuğa ve eril tahakküme karşı *kendini sağır ederek* verdiği cevap inanılmaz derecede yücedir. Yaşamlarının korkunç derecede ağırlığına rağmen *tevekküllerinin* muazzamlığı takdire şayandır.

Koçer kadınları, ‘içinde bulunduğu şartların kurbanı’ olarak basite indirgeyici bir anlayışla ele alınmadan, söz konusu kadınların sorun çözme stratejileri, yaşam planları ve kendi hakkındaki söylemleri onları farklı bir kategoride değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Koçer kadını oyunu kuralına göre oynayan bir oyuncudur. Bu bakımdan kesinlikle sistemin mağduru değil aksine sistemin kendisine atfettiği rolü kendi çıkarını da gözeterek oynayan bir oyuncudur. Kendi habitusundaki rollerine aşına olan oyuncumuzun en bilinen arzusu ise üzerindeki tahakkümün azalmasıdır. Kültürel sermayesinden gelen bilinçle en iyi bildiği stratejiyi kullanarak oyunda kalmaya ve üzerindeki tahakkümü azaltmaya çalışan oyuncumuz, hükmen yenik olduğunu bilerek ve belki bir gün berabere kalma umuduyla oyuna devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abu- Lughod, Lila (2004). *Peçeli Duygular*. Çev: Suat Ertüzün. İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Acemoğlu, Hamit ve ark. Diyarbakır’da Erken Yaş Evlilikleri. *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi*. Yıl: 7 Cilt: 2 Sayı: 8 Ocak- Mart. 2005. Syf: 115- 121.
- Akçay, Cengiz (2011). *Yaşlılık: Kavramlar, Kuramlar ve Yaşlılığa Hazırlık*. İkinci Baskı. Kriter Yayınları. İstanbul
- Akgül, Çiğdem (2010). *Cinsiyet ve Militarizm*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Aksoy, Hüseyin (2012). Göçebelikten Yerleşikliğe Geçiş Sürecinde Sosyo-Kültürel Bağlamda Sarıkeçili Yörükleri. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Aksoy, Erdal (2009). *The Identity Of Women In The Sub-Culture Of Nomadic Yuruks*. Sosyal Bilimler Dergisi. Sayı: 22. (syf. 23- 28).
- Atay, Mahmut (2014). Hint Toplumunda Aile. *Aile Sosyolojisi Yazıları*. Ed. Mustafa Aydın. (Syf: 337- 368). İstanbul. Açılım Kitap Pınar Yayınları.
- Altuntek, N. Serpil (1993). Van Yöresinde Akraba Evliliği. Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 190. Gelenek- Görenek ve İnançlar Dizisi: 14. Ankara.
- Arıkan, Çiğdem (1996). Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları. Ankara.
- Artuk, Mehmet E. ve Yenidünya. Ahmet C. Türk Ceza Hukukunda Kız, Kadın ve Erkek Kaçırma Suçları (TCK Mad. 429- 434). TBB Dergisi, Sayı 54, 2004, syf: 105- 138.
- ASAGEM (Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü). (2008). Boşanma Sebepleri Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları (Nihai Rapor). Aşiretler Raporu, 1998, Kaynak Yayınları.
- Ayan, Dursun ve arkadaşları. Akraba Evliliğinin Kültür Birikiminde ve Toplum Hayatındaki Bazı Görünümleri: Dil, Din ve Tıp. *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi*. Yıl: 5 Cilt: 2 Sayı: 5 Nisan-Haziran. 2002. Syf: 77- 84.
- Aydemir, Elvan (2011). Evlilik mi Evcilik mi? Erken ve Zorla Evlilikler Çocuk Gelinler. USAK Raporu No: 11- 08.
- Aydın, Özgür (2014). Pierre Bourdieu Düşünümselliğinde Devlet Ve Simgesel Şiddet. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Antalya.
- Aydın, S. (2003). “Kabile”. *Antropoloji Sözlüğü*. Der: Kudret Emiroğlu- Suavi Aydın. (syf. 444- 445). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Ayten, Ali (2012). *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Badinter, Elisabeth (2015). *Kadınlık mı Annelik mi*. Çev: Ayşen Ekmekçi. İletişim Yayınları.
- Balaman, Ali Rıza (2002). *Evlilik ve Akrabalık Türleri Sosyal Antropolojik Yaklaşımla*. TC Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bakır, İbrahim (1995). *Batı Toroslarda Göçerlerin Yerleşme ve Mekân Sorunlarının Çözümü Üzerine Bir Deneme*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Mimarlık Bölümü, Konya.
- Baran, Perran ve ark. (2013). Çocuk Gelinler. *Marmara Medical Journal* 2013; 26: 58- 62.
- Barth, Fredrik (2001). *Kürdistan'da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri*. Çevirenler: Serap Rûken Şengülve Hişyar Özsoy. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Barth, Fredrik (1974). Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan. *Southwestern Journal of Anthropology*.syf: 164- 171.
- Bates, Daniel G. (2009). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bates, Daniel G. (1974). Normative and Alternative Systems of Marriage Among the Yörük of Southeastern Turkey. *Anthropological Quarterly*, III L. 270- 287.
- Baymur, Feriha (1997). *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Bayraktar, Sevi (2011). *Makbul Anneler Müstakbel Vatandaşlar*. Ankara: Ayizi.
- Beauvoir Simone de (1993), *Kadın: İkinci Cins* 3 Cilt (7.Baskı), Çev: Bertan Onaran, İstanbul: Palte Yayınevi.
- Bennholdt-Thomsen, V (2008). Kadının Emeğinin Geleceği ve Kadına Yönelik Şiddet. *Son Sömürge: Kadınlar* (ss. 177- 199). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bennholdt-Thomsen, V (2008). Neden Üçüncü Dünyada da Hala Ev Kadınları Yaratılıyor? *Son Sömürge: Kadınlar* (ss. 245- 256). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beşikçi, İsmail (1992). *Doğu Anadolu'da Göçebe Kürt Aşiretleri*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Beşikçi, İsmail (1970). *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo- Ekonomik ve Etnik Temeller*. Ankara: E Yayınları.
- Beşirli, H. ve Erdal, İ. (2007). *Anadolu'da Yörükler Tarihi ve Sosyolojik İncelemeler*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Bhasin, Kamla (2003). *Toplumsal Cinsiyet*. Çev: Kader Ay. İstanbul: Kadav Yayınları.
- Bilmen, Ö. Nasuhi (2013). *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu* 2. Cilt. İstanbul. Ravza Yayınları.
- Bora, Aksu (2011). *Kadınların Sınıfta Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bourdieu, Pierre (2014). *Eril Tahakküm*. Çev: Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bourdieu, P ve Wacquant L (2011). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev: Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology. Cambridge, İng. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1997). *Televizyon Üzerine*, Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: YKY.
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine*. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Botî, Evdila (2011). *Ferhenga Sêrtê*. Siirt Belediyesi Tanıtım Kitapçığı.
- Budak ve arkadaşları (1985). Kan Yakını Evliliklerin Diyarbakır Toplumundaki Sıklığı ve Bazı Etkileri Üzerine Araştırmalar. Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi. Sayı: 12. Syf: 149- 160.
- Butler Judith (2010), *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (2. Baskı), Çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.
- Büyüköztürk, Şener vd. (2014). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (16. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Blau, Joyce (2003). Yazılı Kürt Edebiyatı. İçinde, Der: Kreyenbroek Philipve Allison Christine (2003). *Kürt Kimliği ve Kültürü*. Çev: Ümit Aydoğmuş. İstanbul: Avesta Yayınları. 39- 50.
- Brownmiller, Susan (1984). *Cinsel Zorbalık Irza Tecavüz Olgusunun Tarihçesi*. Cep Yayınları.
- Bruinessen, Martin van (2009). *Kürdolojinin Bahçesinde* (1. Baskı). Çev: Mustafa Topal. İstanbul: Vate Yayınevi.
- Bruinessen, Martin van (2010). *Kürdistan Üzerine Yazılar* (7. Baskı). Çev: Nevzat Kırac vd. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, Martin van (2011a). *Ağa, Şeyh, Devlet* (7. Baskı). Çev: Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, Martin van (2011b). *Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri* (9. Baskı). Çev: Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, Martin van (2013). Adile Hanım'dan Leyla Zana'ya: Kürt Tarihinde Siyasi Liderler Olarak Kadınlar (syf. 131- 153). *Devletsiz Ulusun Kadınları Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Calhoun, Craig (2014). Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları. Der: Güney
- Çeğin vd. *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları. 77- 131.
- Çaha Ömer (2010), *Sivil Kadın Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum* (2. Baskı). Ankara: Savaş Yayınevi.

- Chornesky, A. (2000). The Dynamics Of Battering Revisited. *AFFLIA: Journal of Women and Social Work*, 15(4), 480-501.
- Cohen, Anthony Paul. *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. (Çev: Mehmet Küçük). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Çağlayan, Handan (2013). Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu. İstanbul. İletişim Yayınları.
- Çakır, Hülya (2013). Sosyo-Kültürel Ve Ekonomik Faktörler Çerçevesinde Erken Evlilikler: Ankara Pursaklar Örneği. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çambel, Halet ve Braidwood, Robert J. Güneydoğu Anadolu Tarihöncesi Araştırmaları (1980). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2589.
- Çeğin Güney ve Özpolat Gürhan (2017). Tabiyet ve Simgesel Şiddet Kavramları Üzerinden Foucault ve Bourdieu'yü Birlikte Okumak. *Praksis Dergisi*. 42. Sayı. 683- 695.
- Çetintürk, Salâhattin (1943). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yürük Sınıfı Ve Hukuki Statüleri*. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi. Cilt: II Sayı: 1 syf: 107- 116. Ankara.
- Delaney, Carol (2009). Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji. İkinci Baskı. Çev: Selda Somuncuoğluve Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deliktaş Ayşe ve Körükcü Öznur ve Kukulu Kamile. Farklı Gruplarda Annelik Deneyimi. *Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* Cilt: 5. Sayı: 4. Syf: 274- 283.
- Demir Gürdal, Ayça ve Odabaş, Zuhale Y. (2014) Kadın ve Miras: Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Folklor/ Edebiyat*. Cilt:20. Sayı: 78. 37- 50.
- Demirbilek, Sevdâ. Cinsiyet Ayrımcılığının Sosyolojik Açısından İncelenmesi. *Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar*. 2007. Cilt: 44. Sayı: 511. 12- 27.
- Denker, Bedriye (1960). Güneydoğu Toroslarda Göçebelik Dr. Wolf- Dieter Hütteroth'a Göre. *Türk Coğrafya Dergisi*. Sayı: 20. 136- 142.
- Diler, Ramazan (2014). Mahremiyet Eğitimi ve Önemi. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. II, S.1, ss.69-98.
- Doğan, Bülent (1987). Doğu Anadolu Bölgesinde Yaşayan Yarı Göçebelerde Sosyal Yapı Özellikleri. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Doğan, M. Sait (2007). *Tarihsel Gelişim Sürecinde Yörükler*. Anadolu'da Yörükler Tarihi ve Sosyolojik İncelemeler. (Syf: 133- 48) Der: Hayati Beşirli ve İbrahim Erdal. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Doğanay, Hayati (1997). *Türkiye Turizm Coğrafyası*. İstanbul: MEB Yayınları.

- Dowling, Colette. (1994). *Sindrella Kompleksi: Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu 2. Baskı*. Çev: Selçuk Budak. Öteki Yayınevi.
- Duben, Alan (2002). *Kent, Aile, Tarih*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durkheim, Émile (2006). *Toplumsal İşbölümü*. Çeviren Özer Ozankaya. Cem Yayınevi.
- Dulum, S. (2006). *Osmanlı Devleti'nde Kadının Statüsü, Eğitim ve Çalışma Hayatı (1839-1918) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Düzbakar, Ömer (2008). *Osmanlı Toplumunda Çok Eşlilik: 1670- 1698 Yılları Arasında Bursa Örneği*. AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi. Cilt: 23. Syf: 85- 100.
- Dızadji, A. Mahmoudi (1973). *Dest-i Mişan Bölgesinde Göçebe Hayat*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Beşeri ve İktisadi Coğrafya Kürsüsü. 98- 114 Sayfaları Yayınlanmış Doktora tezi. Mayataş Matbaacılık. Çocuk Evlilikler Paneli Raporu, 2011.
- Ebinç, Sait (2008). *Doğu Anadolu Düzeninde Aşiret- Cemaat- Devlet (1839- 1950)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Efa Global Monitoring Report (2012) Youth and Skills: Putting Education to Work. UNESCO.
- Engels, Friedrich (1990). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* Dokuzuncu Baskı. Çev: Kenan Somer. Sol Yayıncılık. Ankara.
- Erdentuğ, Nermin (1956). *Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki*. D.T.C. Fakültesi Yay. No: 109. Ankara.
- Erkal, Mustafa (1995). *Sosyoloji*. Der Yayıncılık. İstanbul.
- Enloe, C. (2003). *Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset*. İstanbul: Çitlembik Yayınları.
- Erken Yaşta Evlilikler Hakkında İnceleme Yapılmasına Dair TBMM Raporu. (2012). Ed: Mustafa Can ve Selçuk Öncül ve Alattin Deşdemir.
- Eröz, Mehmet (1991). *Yörükler*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları İstanbul.
- Erşahin, Mehmet (2002). *İslam Hukuku Açısından Aile Planlaması Kürtaj ve Çocuk Sahibi Olma*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya.
- Ertürk, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da Modernleşme ve Kırsal Kadın*. (syf. 177- 187) Şirin Tekeli (Ed.) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eryücel, Sema (2013). *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

- Eşel, Ertuğrul. (2010). *Anneliğin Nörobiyolojisi*. Türk Psikiyatri Dergisi. 21 (1.): 68-78.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki (1991). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* 2. Baskı. Sosyal Yayınları. İstanbul.
- Gökçe, Birsen (1999). *Toplumsal Bilimlerde Araştırma* 3. Baskı. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Gökalp, Ziya (2009). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İkinci Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Gökalp, Ziya (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. (Haz. Yusuf Çotuksöken). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gökalp, Ziya (1975). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik İncelemeler*. Birinci Baskı. Ankara: Kalite Matbaası.
- Gülmez, Çiğdem (2014). Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme Ve Dindarlık. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Samsun.
- Gün, Elif (2012). Stresle Başa Çıkma Bilişsel Süreçler Ve Dindarlık Üzerine Bir İnceleme. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bursa.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri (2017). Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 7(2). Syf: 387-394.
- Gündüz Hoşgör, A. (2010). Türkiye’de Kırsal Kadının Toplumsal Konumu: Bölgesel Eşitsizlikler, Yasal Müdahaleler ve Kısmi Kazanımlar. Hülya Durudoğan vd. (Der.). Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler Mücadeleler Kazanımlar içinde (s. 295- 315). Koç Üniversitesi Yayınları. İstanbul.
- Gündüz, A., 2012, Tarihî Süreç İçerisinde Türk Toplumunda ve Devletlerinde Kadının Yeri ve Önemi, *International Journal of Social Science*, Volume 5 Issue 5, s. 129-148.
- Güneş, Fatime. (2011). Aile, Evlilik, Akrabalık ve Hane. içinde Aile Sosyolojisi. Der: Kasapoğlu Aytülve Karkıner Nadide. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2306.syf: 28- 50.
- Güney, Emrullah (1993). Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Göçer- Konar Aşiretlerin Kışlak ve Yaylakları. Dicle Üniversitesi GAP Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları. No: 2. Diyarbakır.
- Günindi Ersöz, Ayşe (1999). *Cinsiyet Rollerine İlişkin beklenti, Tutum, Davranışlar ve Eşler Arası Sorumluluk Paylaşımı: Kamuda Çalışan Yönetici Kadınlar Örneği*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güvenç, Bozkurt (1996). *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güvenç, Bozkurt (1995). Geleneklerden Kalıntılar: Başlık, Berdel, Kız Kaçırma, Kuma ve Amca Kızı Evliliği. Kadın Araştırmaları Dergisi, 1993, sayı: 1, syf: 43- 48.

- Güvenç, Bozkurt (1977). Sosyal Değişme Sürecinde Aile, Akrabalık ve Soy İlişkileri. İçinde Ed: Karabaş S.ve Yeşilçay Y. Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler. OTTÜ Türk Halk Bilimleri Topluluğu. Ankara. Syf: 161- 172.
- Halaç, Hicran Hanım & Doruk Sağlam, Büşra (2019). Türk Konutunda Mahremiyet İçin Düzenlemeler. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 6, Sayı: 38, Haziran 2019, Syf: 50-72.
- Hallaçoğlu, Yusuf (1991). 'Aşiret' Maddesi. İslam Ansiklopedisi. Cilt: 4.
- Hassanpour, Amir (2013). Kürt Dilinde Ataerkilliğin Yeniden Üretilmesi (syf. 307-350). *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*. Der: Shahrzad Mojab Çev: Fahriye Adsay vd. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Hassanpour, Amir (2003). Kürt Medya Kültürünün Yaratılması. *Kürt Kimliği ve Kültürü*. Der: Kreyenbroek Philipve Allison Christine. Çev: Ümit Aydoğmuş. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Haviland, William A.(2008). *Kültürel Antropoloji*. (Çeviren: İnan Deniz Erguvan Sarioğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Hılal, Jamil M. (1970). Father's Brother's Daughter Marriage in Arab Communities: A Problem of Sociological Explanation. Middle East Forum, IV L, 73- 84.
- Hotchkiss, David R. ve arkadaşları (2016). Risk Factors Associated with the Practice of Child Marriage among Roma girls in Serbia. BMC International Health and Human Rights. http://data.unicef.org/corecode/uploads/document6/uploaded_pdfs/corecode/Child-marriage-among-Roma-girls-in-Serbia_251.pdf Erişim Tarihi: 30. 06. 2016.
- Hökelekli, Hayati (2012). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hütteroth Wolf Dieter (1959). *Bergnomaden und Yaylabauern im Mittleren Kurdischen Taurus*. Selbstverlag des Geographischen Institutes der Universität Marburg.
- İbn-İ Haldun (1989). *Mukaddime I* (Çeviren: Zakir Kadiri Ugan). İstanbul: MEB Yayınları.
- İlkkaracan, Pınar. (2003). Giriş: Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik. (syf. 11- 33). Der. Pınar İlkkaracan. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İlkkaracan, Pınar. (2003). Türkiye'nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi (syf. 133- 151). Der. Pınar İlkkaracan. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İlkkaracan, İpek ve İlkkaracan, Pınar (1995). Kuldan Yurttaş: Kadınlar Neresinde? Bilanço 98: 75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru. (syf. 77-90). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- İnceoğlu Pınar ve Kar Altan (2010). *Kadın ve Bedeni*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- İncir, Ayşe (2011). Mersin Yörüklerinde Doğum, Evlenme Ve Ölüm İle İlgili İnanışların Mukayeseli Araştırması. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ.
- Izady, Mehrdad R. (2011). *Kürtler Bir El Kitabı* 3. Baskı. Çev: Cemal Atilla. İstanbul: Doz Yayınları.
- Johnson, P. Michael (1995). Patriarcal Terrorism and Common Couple Violence Against Women. *Journal of Marriage and the Family*, Vol. 57, No.2 (May, 1995), 283- 294.
- Kalyoncu, Hamdi (2006). *Psikiyatrik Açından Çokeşlilik Savunması*. Popüler Kitaplar: 22. İstanbul.
- Kalinkara, Velittin. Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Yaşlı: Yaşlının Statüsü ve Geleceği. *International Symposium on Relations of Turkey- Belgium and C0- Exhibition of Turkish Arts*. 2012. Sayfa numaraları yok.
- Kandiyoti, Deniz. (2011). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. Çev: Aksu Bora vd. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kandiyoti, Deniz. (2010). Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar. Ed. Şirin Tekeli *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 327- 341). İletişim Yayınları. İstanbul.
- Kandiyoti, Deniz (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, Vol.2, No.3, Special Issue to Honor Jessie Bernard. (Sep., 1988), pp. 274- 290.
- Karaca, Nesrin (2016). *Hayatın 'Eşik' Durumu Bağlamında ve Sivas Evlenme Geleneğinde 'Gelin' Kültürü*. *Türklük Bilimi Araştırmaları Hakemli Dergisi*, 40. sayı içinde (s. 105- 136).
- Karadeniz, Ali (2011). “*Jin Jiyan E!*” (*Kadın Hayattır*) Atasözü İddia Mı? Gerçek Mi? içinde *Uluslararası Kürt Kadın Kongresi* (1-5 Ekim 2009). Hakkari Üniversitesi Yayıncılık.
- Karakaş, Ahmet Canan ve Koç, Mustafa (2014). Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. Cilt:3 Sayı:3. 610- 631.
- Karaman, Hayrettin ve Bardakoğlu Ali ve Apaydın Yunus A. (1998). *İlmihal-1: İman ve İbadetler*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karen, Karin (2003). Suriye’de Kürt Maddi Kültürü. *Kürt Kimliği ve Kültürü* (syf. 235- 249.) Der: Kreyenbroek Philipve Allison Christine Çev: Ümit Aydoğmuş. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Kavgacı Ural, Hatice (2006). Küreselleşme Sürecinde Kadın, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Keesing R. ve Keesing F. (1971). *New Perspectives in Cultural Anthropology*. USA.

- Kızmaz, Zahir (2006). Şiddetin Sosyo - Kültürel Kaynakları Üzerine Sosyolojik Bir Yaklaşım. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt: 16, Sayı: 2 Sayfa: 247-267.
- Kocadağ, B. (2004). *Doğu'da Aşiretler, Kürtler, Aleviler* 3. Baskı. İstanbul: Can Yayınları.
- KONDA. (2010). Kürt Meselesinde Algı ve Beklentiler.
- Koytak, Elyesa (2012). Tahakküme Hükmetmek: Bourdieu Sosyolojisinde Toplum ve Bilim İlişkisi. Sosyoloji Dergisi. 3. Dizi, 25. Sayı. 85- 101.
- Kuru, A. Gül (2016). Türk Ailesinde Karakter Ve Otorite: Bir Toplumsal Tip Olarak Kaynana Ve Kaynanalık Rolü Üzerine Bir Araştırma, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Kutlu, Muhtar (1987). Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayını. No:84. Ankara.
- Kutlubay, Ayşegül (2007). Malatya İlinde Akraba Evliliği Sıklığı ve Tıbbi Sonuçları. İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Malatya.
- Kürt Seçmenlerin Oy Verme Dinamikleri: Kuzeydoğu- Ortadoğu ve Güneydoğu Anadolu Alt Bölgelerinde Seçmenin Siyasal Tercihlerinin Sosyolojik Analizi (2015). Proje Yürütücüsü: Prof. Dr. Mesut Yeğen. TÜBİTAK 1001 SOBAG Programı 112K397 Kodlu Proje.
- Kreyenbroek, Philip G. (2003)Kürdistan'da Din ve Mezhepler. Der: Kreyenbroek Philipve Allison Christine. *Kürt Kimliği ve Kültürü*. Çev: Ümit Aydoğmuş. İstanbul: Avesta Yayınları. 131- 166.
- Leach, Edmund R. (2001). *Rewanduz Kürtlerinde Toplumsal ve İktisadi Örgütlenme*. (Çev: Sinan Birwan- Hişyar Özsoy- Serap Ruken Şengül). İstanbul: Aram Yayınları.
- Manderscheid, Angela (2001). The Black Tent in Its Easternmost Distribution: The Case of the Tibetan Plateau. *Mountain Research and Development*, 21(2), 154-160. [http:// www.bioone.org](http://www.bioone.org) (06.05. 2016).
- Marshall, Gordon (2009). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çevirenler: O. Akınhay, D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- McDonald, Susan (2013). Kürt Kadınları ve Kendi Kaderini Tayin Etme: Uluslararası Hukuka Feminist Bir Yaklaşım (syf. 183- 210). *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*. Der: Shahrzad Mojab Çev: Fahriye Adsay vd. İstanbul: Avesta Yayınları.
- McPhail,, B. A. (2007). An Integrative Feminist Model The Evolving Feminist Perspective on Intimate Partner Violence. *Violence Against Women*. P. 817-841.
- Mernissi, Fatima (1995). *Peçenin Ötesi İslam Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri*. Çev: Mine Küpçü. İstanbul. Yayınevi Yayıncılık.

- McCue, M. L. (2008). Domestic Violence: A Reference Handbook. Santa Barbara, California: ABC-CLIO
- Morgan, Lewis H. (1998). *Eski Toplum II*. (Çeviren: Ünsal Oskay). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Mojab, Shahrzad (2013). Devletsiz Olanın Yalnızlığı: Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları (syf. 13- 41). *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*. Der: Shahrzad Mojab Çev: Fahriye Adsay vd. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Michel, A. (1979). Feminizm. Çev: Şirin Tekeli, Kadın Çevresi Yayınları. İstanbul.
- Mies, M.(2008). Kapitalist Gelişme ve Geçimlik Üretim: Hindistan'da Kırsal Kesim Kadınları. *Son Sömürge: Kadınlar* (ss. 47- 77). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mies, M.(2008). Cinsiyete Dayalı İş bölümünün Toplumsal Kökenleri. *Son Sömürge: Kadınlar* (ss. 101- 138). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Miller, Tina (2010). Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Mınorsky (1992). *Kürtler*. İstanbul: Koral Yayınları.
- Millett Kate (1973). Cinsel Politika, (S.Selvi çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Mücen, Barış (2007) Sabitfikirlerle Yüzleşen Bilimsel Tutum. *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. 421- 438. Der. Güney Çeğin vd. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Myers Juliette ve Harvey Rowan. (2011). Breaking Vows: Early and Forced Marriage and Girls' Education. <https://plan-uk.org/file/breaking-vows-efm-3462225pdf/download?token=R1E5iobL>. E.T: 29.04.2017
- Nar, Mehmet Şükrü (2014). Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi- Strauss ve Yapısalcılık. Ankara Üniversitesi DTC Fakültesi Antropoloji Dergisi, 029- 046.
- Nar, Mehmet Şükrü (2012). Tıbbi Antropoloji: Akraba Evliliklerinin Patolojik Etkileri. Ankara Üniversitesi DTC Fakültesi Dergisi, 219- 238.
- Neuman, W. Lawrence (2014). Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar. Ankara: Yayınodası Yayıncılık.
- Nezan, Kendal (2003). Kürtler: Şimdiki Durum ve Tarihsel Arka Plan. *Kürt Kimliği ve Kültürü* (syf. 21- 38) Der: Kreyenbroek Philipve Allison Christine. Çev: Ümit Aydoğmuş. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Nordland, Rod. *Crackdown in Turkey Threatens a Haven of Gender Equality Built by Kurds*. The New York Times, 07. 12. 2016.
- Nikitin, Bazil (2002). *Kürtler*. Çeviren: Hüseyin Demirhanve Cemal Süreyya. İstanbul: Deng Yayınları.
- Oppong, C, K, Abu; A Handbook for Data Collection and Analysis on Seven Roles and Statuses of Women, Geneva, International Labor Office, 1985.

- O'shea, Mari T. (2003). Kürt Kostümleri: Bölgesel Çeşitlilik ve Farklılaşma. *Kürt Kimliği ve Kültürü* Der: Kreyenbroek Philipve Allison Christine. İstanbul: Avesta Yayınları. (syf. 199- 226.)
- Ögel, Bahaddin (1991), *Türk Kültür Tarihine Giriş* (5 cilt). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ökten, Şevket (2010). *İktidarın Sosyolojik Kimliği: Aşiretlerde İktidarın Biçimi ve Kaynakları*. Sosyoloji Araştırmaları Dergisi Cilt: 13 Sayı: 2 Güz. Syf: 182-215.
- Ökten Gülsoy, Nazlı (2012). Cezayir Deneyiminin Pierre Bourdieu'nün Sosyolojik Tahayyülüne Etkileri: Bilimsel Bir Habitusun Doğuşu. *Sosyoloji Dergisi*. 3. Dizi, 25. Sayı. 1-30.
- Örnek, Sedat Veyis (1971). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları: 200.
- Örnek, Sedat Veyis (1977). *Türk Halk Bilimi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Öngör, Sami (1980). *Coğrafya Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Özensel, Ertan (2014). Hudut Kapısından Kadın Tenine: Namus Türkiye'de Namus Cinayetlerinin Toplumsal Boyutu. *Aile Sosyolojisi Yazıları*. Ed. Mustafa Aydın. (syf. 299- 317). İstanbul. Açılım Kitap Pınar Yayınları.
- Özer, Ahmet (1998). *Doğu Anadolu'da Aşiret Düzeni*. İstanbul: Boyut Yayınevi.
- Özgen, H. Neşe (2007). *Devlet, Sınır, Aşiret: Aşiretin Etnik Bir Kimlik Olarak Yeniden İnşası*. Toplum ve Bilim. No:10. s:239-261.
- Özgen, Nurettin ve Karadoğan, Sabri (2009). Siirt Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt: 19, Sayı:2, 61- 81.
- Özgüven, İ. Ethem (2000). *Evlilik ve Aile Terapisi*. Ankara: Pegem Yayınları.
- Öztimur, Neşe (2014). Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları. Der: Güney Çeğin vd. *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları. 581- 605.
- Öztop, Fatih. *Suç cetveline Göre Osmanlı Devleti'nde "Kız Kaçırma" Suçu: Aydın Vilayeti Örneği* (1908- 1916). *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 2, Mart 2015, 288- 298.
- Öztürk, Zerrin Ayşe. (2012). Uluslararası Siyasette Ve Karar Alma Mekanizmalarında Kadın (syf. 85- 106). Ege Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Dergisi Cilt: 3 Sayı:1.
- Pelizzon, Sheila Margaret (2009). *Kadının Konumu Nasıl Değişti?* Çev: Cem Somel ve İhsan Ercan Sadi. İstanbul. İmge Kitabevi Yayınları.
- Redhouse English- Turkish Dictionary (2002). Sev Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul.
- Sahlins, Marshall D. (1990). Pastoral Göçebelik. Çev: Ertuğrul Bozgedik. A.Ü.S.B.F. VE Basın Yayın Yüksekokulu Basımevi.

- Salim, Esmâ (2017). Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sever, Merin (2015). Kadınlık, Annelik, Gönüllü Çocuksuzluk: Elisabeth Badinter'den Kadınlık mı Annelik mi?, Tina Miller'dan Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler ve Corinne Maier'den No Kid üzerinden bir karşılaştırmalı okuma çalışması. Fe Dergi 7, no. 2 (2015), 72-86.
- Sezen, Lütfi (2005). Türkiye'de Evlenme Biçimleri. A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı: 27. Erzurum: 2005. Syf: 185- 195.Siirt İl Yıllığı (1998). Siirt Valiliği. Ankara.
- Somuncu, Mehmet (2005). *Aladağlar, Yaylacılık ve Dağ Göçebeliği Konusunda Bir Araştırma*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Sucuka Duygu (2012), *Güneydoğum Derneği'nin Etkinlikleri ve Sonuç Raporları* (1. Baskı), Poyraz Ofset, Ankara.
- Suğur, Nadir (2008). Eğitim ve Toplumsal Hareketlilik. İçinde Editör: Boyacı, Eğitim Sosyolojisi ve Felsefesi, Eskişehir: Anadolu Açık Öğretim Fakültesi Yayını No: 97.
- Swartz, David (2011). *Kültür ve İktidar*. Çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Şerefhan (1990), *Şerefname Kürt Tarihi* (3.Baskı) Çev: M. Emin Bozarslan, İstanbul: Hasat Yayınları
- Taçoğlu, Tuğçe P. (2011). Türkiye'de Gerçekleştirilen Geleneksel Evlilik Çeşitlerinin Nedenleri ve Evlilikler Üzerinde Törenin Etkisi. ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Cilt:2 Sayı: 4, syf:115- 143.
- Tapper, Richard (2004). *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler*. (Çev: F. Dilek Özdemir). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Taşdelen, Musa (1997). Göçerlerin Şehirleşmesi (Beritanlı Aşireti Örneği). Turan Yay. İstanbul.
- TBMM Erken Evlilik Komisyon Raporu, 2012.
- Tekin, Ferhat (2005). Hakkari Örneğinde Aşiret, Cemaat Ve Akrabalık Örüntülerinin Modernleşme Ve Kırsal Çözülme Sürecindeki Siyasal Ve Toplumsal Sonuçları. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tezcan, Mahmut. Türk Kültüründe Kız Kaçırma Geleneklerinin Antropolojik Çözümlemesi. Aile ve Toplum Dergisi, Yıl:2003, Cilt:2 Sayı:6, syf: belirtilmemiş.
- Tezcan, Mahmut (tarih yok). İlkel toplumlarda Başlık Parası Geleneği,

- Timur, Serim (1972). Türkiye’de Aile Yapısı. Hacettepe Üniversitesi Yayınları No: D- 15.
- Tuncer, Metin (2009). ‘Siirt’ Maddesi. İslam Ansiklopedisi. Cilt: 37. Syf: 173-175.
- Turner, Bryan S. (2001). *Statü 2*. Baskı. Çev: Kemal İnal. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Tuztaş, A. Hilal (2005). Günümüzde Isparta’da Yaşayan Yörüklerin Siyasi ve Kültür Tarihleri. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tuztaş Horzumlu, A. Hilal (2014). Konup-Göçmek, Yerleşmek ve Yaşamak: Sarıkeçili’lerde Mekân ve Anlatı. Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu). İstatistiklerle Kadın, 2016
- Türk, H. Bahadır (2008). Eril Tahakkümü Yeniden Düşünmek: Erkeklik Çalışmaları İçin Bir İmkân Olarak Pierre Bourdieu. Toplum ve Bilim Dergisi. Sayı: 112. 119- 146.
- Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması (2015). Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. Ankara.
- Türkey, Cevdet (1979). *Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu’nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*. İstanbul: Tercüman Kaynak Eserler Dizisi 1.
- Türkdoğan, Orhan (1998). *Güneydoğu Kimliği Aşiret Kültür İnsan*. İstanbul: Alfa Basın Yayın Dağıtım.
- Tillion, Germaine (2006). *Harem ve Kuzenler*. Çev: Şirin Tekelive Nükhet Sirman. İstanbul: Metis Yayınları.
- Uysal, Z. (2014). *Osmanlı Toplumunda Kadın (Konya Örneği 1670-1680)*. (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ünal, Aslı (2015). Cam Tavan Etkisinin Aşılmasında Dönüşümcü Liderliğin Rolü Bilişim Sektöründe Çalışan Kadın Liderler Üzerine Bir Araştırma. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Düzce Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Düzce.
- Wacquant Loic ve Bourdieu Pirre (2011). *Bourdieu İçin Bir Anahtar, Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev: Nazlı Öktem. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Walby, Sylvia (2016). *Patriyarka Kuramı*. Ankara. Dipnot Yayınları.
- WAVE: Kadına Yönelik Şiddet Karşılaştırmalı Raporu: İtalya, İspanya ve Türkiye, 2016.
- Weber, Max (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. (Çev: Özer Ozankaya). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Wedel, Heidi (2013). İstanbul’a Göç Eden Kürt Kadınlar: Cemaat ve Marjinalleştirilmiş Bir Sosyal Grubun Yerel Siyasete Katılımının İmkânları (syf. 155- 178). *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine*

- Araştırmalar*. Der: Shahrzad Mojab Çev: Fahriye Adsay vd. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Werlhof, C. (2008). Kapitalizmde Doğa ve Toplum Kavramına Dair. *Son Sömürge: Kadınlar* (ss. 151- 174). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Werlhof, C. (2008). Proletarya Öldü, Yaşasın Ev Kadınları. *Son Sömürge:Kadınlar* (ss. 259- 277). İstanbul: İletişim Yayınları.
- WHO (2014). Global Status Report on Violence Prevention.
- WHO (2016). Intimate Partner And Sexual Violence Against Women <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs239/en/> (Çevrimiçi. 16.11.17)
- World Marriage Patterns. (2012). United Nations, Population Division, Department of Economic and Social Affairs, <http://www.un.org/en/development/desa/population/theme/marriage-unions/WMD2015.shtml> Erişim Tarihi: 29. 06. 2016
- Yalçın- Heckmann, Lale. (2002). *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*. İstanbul. İletişim Yayınları.
- Yalçın- Heckmann, Lale. (2010). Aşiretli Kadın: Göçer ve Yarı-Göçer Toplumlarında Cinsiyet Roller ve Kadın Stratejileri. *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar içinde* (ss. 247-259). İstanbul. İletişim Yayınları.
- Yasa, İbrahim (1960). Sindel Köyünün Toplumsal ve Ekonomik Yapısı. Balkanoğlu Matbaacılık. Ankara.
- Yasa, İbrahim (1970). Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları. TODAİE Yayınları No:119.
- Yılmazçoban, A. Muhsin (2008). Flört ve Görücü Usulü Evliliklerde Psiko-Sosyal Özelliklerin Etkisi: Demirci Örneği. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Yuval-Davis, Nira (2010). *Cinsiyet ve Millet*. İstanbul: İletişim.
- Yüksel, Şahika (2010). Eş Dayacağı ve Dayığa Karşı Dayanışma Kampanyası. Ed. Şirin Tekeli *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 301-311). İletişim Yayınları. İstanbul.

İNTERNET KAYNAKLARI

- URL- 1: <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2015/06/iraq-tribes-women-blood-money-marriage-dispute-settlement.html#>. Erişim Tarihi: 12.05.16.
- URL- 2: tdk.gov Erişim Tarihi: 19.05.16
- URL- 3: <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=demondivindvelang=en>. Erişim Tarihi: 18.07.16)

- URL-4: <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0505.htm>, Erişim tarihi: 28.07.16)
- URL-5: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_btsveview=btsvekategori1=veritbnvekelimesec=130971 E.T: 06.11.2017
- URL-5: <http://bianet.org/bianet/bianet/117387-1990dan-bugune-hepten-dtpye-kurtlerin-zorlu-siyaset-mucadelesi> E.T: 26.11.17



EKLER

T.C.
SIİRT VALİLİĞİ
 İl Emniyet Müdürlüğü

Sayı :27629096-33641-64217/907

06.08.2013

Konu : Araştırma İzni

VALİLİK MAKAMINA

Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Ana Bilim Dalı Doktora programı öğrencisi Fatime YALINKILIÇ tarafından hazırlanan, danışmanlığını Prof. Dr. Mahmut ATAY' ın yaptığı, "Koçer (Kürt Göçebe) Kadınlarının Sosyal Konumu" (Siirt İli Örneği) isimli tez konusu araştırmasının yürütülmesi, Valilik Makamının 16.11.2012 tarihli ve B.05.1.EGM.4.56.33641/1303 sayılı Olurları ile 01.01.2013-01.01.2014 tarihleri arasında uygun görülmüştür. Selçuk Üniversitesinin 29.07.2013 tarihli ve 25847 sayılı Valilik Makamından havaleti yazısı ile tez konusuna veri toplamak amacıyla Siirt İl Merkezi ve İlçelerinde yürütülen çalışmalar için daha önceden verilen sürenin 01.01.2015 tarihine kadar uzatılması talebinde bulunduğu yazı ve eklerinin tetkikinden anlaşılmıştır.

Söz konusu araştırma izninin 5442 Sayılı İl İdaresi Kanununun 11/C Maddesine göre huzur, güvenlik ve kamu esenliğini bozmamak, İlimiz genel asayiş ile huzurunu bozacak olaylara sebebiyet vermemek, 5326 Sayılı Kabahatler Kanununa aykırı olan afiş ve pankart asmamak, halkın huzur ve sükununu bozacak şekilde topluluk oluşturmamak kaydı ve ankete katılacak olan katılımcıların her türlü haklarını saklı tutmak koşulu ile çalışmanın 01.01.2015 tarihine kadar uzatılmasında, Müdürlüğümüzce herhangi bir sakınca yok ise de;

Takdir ve Tensiplerinize arz ederim.



Yusuf İSLAM
 İl Emniyet Müdür a.
 İl Emniyet Müdür Yardımcısı
 2.Sınıf Emniyet Müdürü

OLUR

06/08/2013

Gürbüz SALTAS
 Vali a.
 Vali Yardımcısı



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı:	Fatime DAĞ
Doğum Yeri:	Elazığ
Doğum Tarihi:	04/07/1981
Medeni Durumu:	Evli
Öğrenim Durumu	
Derece:	Okulun Adı:
İlköğretim:	Elazığ Atatürk İlkokulu
Ortaöğretim:	Elazığ İmam Hatip Lisesi
Lise:	Elazığ İmam Hatip Lisesi
Lisans.	Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü
Yüksek Lisans.	Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Becerileri:	
İlgi Alanları:	
Halen Yaptığı İş:	
İş Deneyimi: (Doldurulması isteğe bağlı)	
Aldığı Ödüller: (Doldurulması isteğe bağlı)	
Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar: (Doldurulması isteğe bağlı)	
Tel:	05538577885
E-mail:	emitaf23@gmail.com
Adres:	Sürsürü Mah. Şht. Ast. Mustafa Uygur Bulvarı Polat Sitesi ABlok Kat:2/5 Elazığ/Merkez

İmza:



Foto1: Koçer bir ailenin kişın yaşıadığı sabit bir mesken örneğı.



Foto 2: Foto 1’deki meskenin iç kısımları.



Foto 3: Koçer bir ailenin kışın yaşadığı adır.



Foto 4: Resim 3'deki çadırın dıştan görünümü.



Foto 5: Pervari'deki Koçer ailelerine ait *konlar*/çadırlar.



Foto 6: Baykan Pınarova köyü yakınlarındaki çadırlarda yaşayan Koçer çocukları



Foto 7: Siirt il merkezinde Koçer ailesine ait çadır.



Foto 8: Koçer kadını ile mülakatımızdan bir kare.