

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI**

FARKLILIK, TOPLUMSAL CİNSİYET VE KENTE GÖÇ
İkinci Kuşak Göçmen Kürt Kadınlarının Kimlik ve Cinsiyet Deneyimleri

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Gültaç MENGÜNOĞUL**

Ankara-2006

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI
ANABİLİM DALI**

FARKLILIK, TOPLUMSAL CİNSİYET VE KENTE GÖÇ
İkinci Kuşak Göçmen Kürt Kadınlarının Kimlik ve Cinsiyet Deneyimleri

Yüksek Lisans Tezi

Danışman
Doç. Dr. Nur Betül ÇELİK

Hazırlayan
Gültaç MENGÜNOĞUL

Ankara-2006

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: ETNİK FARKLILIK, GÖÇ VE KADIN DENEYİMİ	13
A. TOPLUMSAL CİNSİYET YAKLAŞIMLARI VE FARKLI KADIN DENEYİMLERİ	13
1. Toplumsal Cinsiyet Yaklaşımlarında Farklılık Tartışmaları.....	15
2. Siyah Kadın Deneyimi.....	19
3. Siyah Kadın Deneyimi ve Kürt Kadın Deneyimi.....	27
B. ETNİK KİMLİK, MİLLİYETÇİLİK, TOPLUMSAL w CİNSİYET VE GÖÇ	32
1. Etnik Kimlik ve Milliyetçilik.....	32
2. Etnik Kimlik, Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet.....	34
3. Milliyetçilik, Türk kadınları ve Kürt Kadınları.....	40
4. Göç, Etnik Kimlik ve Toplumsal Cinsiyet.....	44
II. BÖLÜM: İKİNCİ KUŞAK GÖÇMEN KÜRT KADINI, ÖTEKİLİK, GÜÇLENME ve İKTİDAR STRATEJİLERİ	50
A. FARKI TANIMLAYAN KODLAR	55
1. Farkın Bedensel Görünümleri.....	55
2. Farkın Göstereni: Dil.....	72
B. İKİNCİ KUŞAK GÖÇMEN KÜRT KADIN VE “ÖTEKİ OLMAK”	86
1. “Öteki Olmak”	89
2. “Güçlü ve Güçsüz Olmak”	104
C. GÜÇLENME ve İKTİDAR STRATEJİLERİ	114
1. Maske Takmak ve Suskunluk	116
2. Bakışlar	128
SONUÇ	133
ÖZET	139
ABSTRACT	140
KAYNAKÇA	141
EK-1 GÖRÜŞME ÇİZELGESİ	159

GİRİŞ

Feminizmin temel önermelerinden biri, kadınların ortak baskı deneyimlerinden ötürü, tüm kadınların kadın olmakla bir ortak deneyimler kümesini paylaştıklarıdır (Beauvoir, 1974). Nitekim toplumsal cinsiyet, etnisite/ulus/ırk arasındaki ilişkileri inceleyen bazı çalışmalar, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, her toplumda ve tarihin her döneminde ortak özelliklere sahip olduğunu ve kadınların etnik/ulusal/ırksal farklılıklarına rağmen aynı şekilde ezildiklerini savunur (Daly, 1978). Ancak, birçok feminist sosyal bilimci, bu deneyimlerin farklı kadınlar için farklılaştığına dikkati çeker: “Kadınların ortak bir baskı deneyimini paylaştığını söylemek hepimizin aynı deneyimi paylaştığı anlamına gelmez. Farklı kadınların yaşadığı, mücadele ettiği, yaşamlarına anlam vermeye çalıştığı toplumsal bağlamlar, hem dünyanın değişik bölgelerinde hem de değişik kadın grupları arasında geniş ölçüde farklılaşmaktadır” (Stanley ve Wise, 1993: 67).

1980'lere kadar feminist hareket bu farklı kadın deneyimlerini dikkate almayan evrensel bir kız kardeşlik anlayışını savunur. Fakat siyah kadınların öncülüğünde lezbiyen, Üçüncü Dünyalı ve işçi sınıfından kadınlar, varolan kız kardeşliğin batılı, beyaz ve orta sınıf kadınların deneyimlerini yansıttığını, kendi deneyimlerinin görünmez kılındığı itirazında bulunur. Bu itirazın diğer bir boyutu, varolan kız kardeşliğin egemen kültürün iktidarını pekiştirmeye hizmet ettiği iddiasıdır (Lordre, 1982; Hooks, 1984).

Bu iddiaları en güçlü savunan gruplardan biri siyah kadınlardır. Siyah kadınlar, siyah kadın deneyiminin beyaz kadın deneyiminden farkını ortaya koyarak kendilerine özgü direnme stratejileri geliştirirler. Onlar, “ırkçı, cinsiyetçi, sınıfsal

açından, baskıcı karmaşık bir sistemde karşılaştıkları eşitlikçi olmayan muamelelere karşı ısrarlı bir biçimde gösterdikleri dirençle” (Collins, 1993: 99) özgürleşme yolunda önemli ilerlemeler kaydetmişlerdir.

Siyah kadın deneyimi, aynı zamanda, farklı kadın deneyimlerini anlamada ve açıklamada da önemli içgörüler barındırır. Bu farklı kadın deneyimlerinden biri de Kürt kadın deneyimidir. Gerek siyah kadın gerekse Kürt kadın çok boyutlu bir ezilme deneyimi yaşar ve her iki grup kadın için de ezilmenin ve baskı görmenin başlıca kaynakları, toplumsal cinsiyet, etnisite ve ırktır. Nitekim Yüksel (2003), farklı bir etnik kökene sahip olan Kürt kadınlarının hem toplumsal cinsiyetleri hem de etnik kökenleri dolayısıyla ikili bir ezilme ve altasıralanmaya katlandıklarını belirtir. Yüksel, bu bağlamda da Batıdaki siyah kadınların deneyimleri ile Türkiye’deki Kürt kadınlarının deneyimleri arasında bir ilişki kurar ve feminist teoriler dizisi arasında Siyah feminizmin, Türkiye’deki Kürt kadınlarının özgül ezilme deneyimlerini anlamada ve açıklamada önemli içgörüler barındırdığını belirtir.

İki kadın deneyimi arasındaki bu bağ ile birlikte, Kürt kadın deneyiminin, kendine özgü koşulları olduğu aşikârdır. Nitekim Kürt kadınının çok boyutlu ezilme deneyiminin iki önemli eksenine olduğu görülür. Bu eksenlerinden biri, Kemalist milliyetçi ideoloji çerçevesinde batılılaşma/modernleşme “projesi”dir. 1920’li-30’lu yıllardan beri uygulanan Türkleştirme¹ politikaları ve buna paralel olarak, Kemalist

¹ Soner Çağaptay “Kemalist Dönemde Göç ve İskan Politikaları: Türk Kimliği Üzerine Bir Çalışma” adlı makalesinde, ülkenin yeniden iskanına ve Türkleştirilmesine yardımcı olmayı amaçlayan İskan kanununun yurt içindeki nüfus meselelerine de eğildiğini belirtir. Hükümet İskan kanunu ile “Kürtleri Türkler arasına yerleştirme yetkisi tanıyarak, onların kademeli asimilasyonunun yolunu açmış oldu” (2002: 218) diye ekler. “Etnik Türkler, Türkiye’de yekpare bir çoğunluk oluşturmuyorlardı. Kürtler ve diğer Müslümanlar asimile edilecek olurlarsa, Türk nüfusunu arttıracaklardı. Bu nedenle Kemalistler,

ideoloji, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindeki etnik kimlikleri baskı altına alarak “etnik homojenleştirme, dinsel tekleştirme ve uluslaştırma” (Horowitz, 1976: 44), çabası içine girmiştir. Çapar (2006), Kemalist ideolojinin, Kürtleri bazen yok saydığını bazen de “öteki Türk” olarak kabul ettiğini belirtir. Bruinessen bu durumu şöyle değerlendirir: “Kemalizm’in, Kürtler hakkındaki görüşü her zaman içsel çelişkilerle dolu olmuştur. Bir yandan resmî görüş onların Türk olduklarını iddia ederken öte yandan Kürtlere Türk olmadıkları için hiçbir zaman güvenilmemiş ve onları asimile ederek Türk olmayan özelliklerini kaybettirmek için kastî girişimlerde bulunmuştur” (Bruinessen, 2002: 104). Yeğen (2002), Cumhuriyetin, Kürt sorununu, değişmez bir biçimde, esas olarak bir asayiş sorunu olarak algıladığını belirtir. Yazar’a göre Kürt sorunu, kendinde, izole bir sorun olmayıp Türkiye modernleşmesiyle ilgili bir sorundur ve “Kürt meselesinin farklı dönemlerinin, aslında Türkiye modernleşmesinin farklı dönemlerine verilen yanıtlar, Kürt meselesindeki kopuklukların da Türkiye modernleşmesindeki kopuklukların akisleri olarak okunabileceğini” (2006: 31) belirtir.

Kürt kadınının bu çok bileşenli ezilme deneyiminin diğer eksenini de, Kürt toplumu ve Kürt kültürüdür. Kürt toplumu, bir taraftan güçlü ataerkil yapılar içinde din, tarikatlar, gelenek ve görenekler etkisi altında kadını kuşatırken diğer taraftan Kürt milliyetçiliği Kürt kadınının özgürlüğünü gölgelemiş (Mojab, 2005), milliyetçi projenin sembolü, Kürt kültürünün aktarıcısı olarak nesneleştirmiştir (Klein, 2003).

millet sisteminin mirasının etkisiyle, Kürtleri, Türkçeyi benimsemeleri halinde, ama onların etnik olarak Türk olmadıklarını unutmadan, Türk olarak kabul etmeye hevesliydi. İşte bu nedenle, Ankara bir yandan Kürtlerin asimilasyonunu hedeflerken, diğer yandan da onlara karşı ihtiyatlı davranmaya devam etti. Bu şekilde Kürtlerin sayısının artmasının ve ulusal kimliğin gelişmesinin önüne geçildi (2002: 237).

Kürt kadınının yaşadığı ezilme deneyimi, aynı coğrafyada yaşayan Türk kadınının ezilme deneyimi ile de aynı değildir. Savran, “Türkiyeli kadınlar” arasındaki farkları, temelde beş parçadan oluşan karmaşık bir bütün içinden değerlendirir:

“Türkiyeli kadınlar” somutunu, geç kapitalistleşme, ulus-devletini geç kurma, Kemalizm, Akdeniz havzasının özgül tarihi, İslam gibi belirlenimlerin yoğunlaşmasından oluşan karmaşık bir bütün olarak gördüğümüzde bu kadınların kendi aralarındaki farklılıkları kavramamız da kolaylaşır... geç uluslaşmanın Kemalist versiyonunu yaşamış bir ulusun üyeleri oldukları ölçüde kökleri derinlere kazınmış ulusçu takıntıları olan ve bunları bilince çıkartmakta fazlasıyla zorlanan Türk kadınlarla ulusal kimliği baskı altında tutulmuş Kürt kadınlarının gerilimli birlikteliğine daha serinkanlı bir yaklaşım da ancak bu yolla geliştirebiliriz” (2004: 124).

Evvvela, bu karmaşık bütünü gözden yitirmeden, milliyetçiliğin, Kürt kadını ve Türk kadını arasındaki ilişkiyi belirleyen en kritik boyutlardan biri olduğunu ve - Aksu Bora’ya göre - Kürt sorununun, yalnız Kürt kadını için değil aynı zamanda Türk kadını için de ciddi bir ayrışma noktası (görüşmeden aktaran Yüksel, 2003: 56) olduğunu hatırlamak gerekir.

Türkiye’deki demografik çalışmalar, Kürtlerin², kırdan kente göçler sonucunda yarısından çoğunun Batı’da yaşadığını belirtir (Aktaran Wedel, 2001: 155). Dolayısıyla, İstanbul, Ankara gibi metropoller, bu ciddi ayrışma noktalarının görüldüğü ve Türk kadınları ile Kürt kadınları arasındaki gerilimli ilişkilerin yaşandığı yerlerdir. Açıktır ki kadınlar, etnik grupların hem “görünen yüzü”/sembolleri hem de kültürel ve biyolojik taşıyıcısı hem de sınır koruyucusu

² Mutlu (1995), Kürtlerin, Doğu’dan Batı’ya göçlerden dolayı 1990’da üçte birinin Türkiye’nin Batısında yaşadığını ifade eder.

olduklarından (Anthias ve Yuval-Davis, 1992; Kandiyoti, 1996; Güneş-Ayata, 2001) bu gerilimi daha derinden yaşarlar.

Göçmen Kürt kadın, kentte gün içinde kendi etnik grubunun dışındaki gruplarla ilişkiye geçer ve “kimi zaman adı, dili, dış görünüşü veya tavırlarındaki farklılıklardan dolayı önyargı ya da ayrımcılığa maruz kalır” (Guinipa ve Guinipa, 1998). Tanıl Bora (2005), 90’larda filizlenmeye başlayan ancak özellikle son bir-iki yıldır, Türkiye’de Kürtlere karşı bir hincin yaygınlaştığı ve propaganda edildiğinin gözlemlendiğini dile getir. Yeğen’de (2004), Kürtlerin/Kürt kimliğinin Türk milliyetçiliği karşısında konumlandığı asli Öteki haline geldiği bir dönemden geçtiğine dikkati çeker. Zira A. Bora ve Üstün’ün (2005), TESEV bünyesinde Türkiye’de toplumsal tabanda demokrasi algısı ve demokratikleşme önünde bu algıdan kaynaklanan engeller hakkında yaptıkları araştırmada, Kürtlere karşı ayrımcılığın, önyargının hatta ırkçı tutumun gündelik hayata sindiğini ve derinlere işlediğini gösterir niteliktedir. Metropoller, baskın etnik gruba mensup Türk kadını ile ötekileştirilen bir etnik grubun üyesi olan Kürt kadını arasında her gün sınırların yeniden çizildiği müzakere³ alanlarıdır. Bu müzakere alanlarında, ikinci kuşak göçmen Kürt kadınlarının kimlik ve cinsiyet deneyimleri tezin konusudur.

Tezin amacı ise, ikinci kuşak göçmen Kürt kadın deneyiminin Türk kadın deneyiminden farkını ortaya koyarak ikinci kuşak göçmen Kürt Kadın kimliğini analiz etmektir. Bu amaçla şu sorulara yanıt aranmıştır:

³ Stanley ve Wise, kadınlara yönelik baskıyı tek, belirlenmiş kadını neredeyse tümüyle çaresiz olduğu bir durum olarak almaz. Aksine, baskının hat safhada karmaşık bir süreç olduğunu kadınların çok nadir olarak tamamen güçsüz durumda olduklarını, normalde kadınların bir kaynaklar yelpazesini - sözel, ilişkisel, diğer- rövanş için kullandıkları bir süreç olarak görürler (1990: 67).

- 1) Kentte Kürt kadını ile Türk kadını karşılaştığında farkı tanımlayan kodlar nelerdir?
- 2) Bu farkın Kürt kadınının kendini tanımlamadaki rolü ve ağırlığı nedir?
- 3) Kadınlar en çok nerede kendilerini “öteki” hissetmektedir?
- 4) Bu ötekilikle baş etmek için göçmen Kürt kadını güçlenmek için hangi tür stratejiler geliştirmekte ve kendisine nasıl hareket alanı açmaktadır?

Çalışmanın iddiası: Kürt kadınlarını “öteki” olarak kuran bu süreç içerisinde, Kürt kadını, güçlenme ve iktidar stratejileri kullanarak kendine hareket alanı açmakta ve etnik kimliğine bağlı kalarak kendini aktif olarak yeniden tanımlamaktadır. Bu amaçla da Ankara’da apartmanlarda yaşayan ikinci kuşak göçmen otuz Kürt kadını ile yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakat yöntemi kullanılarak görüşmeler yapılmıştır.

Türkiye’nin başkenti olan Ankara, göçten en fazla etkilenen kentlerden biridir. 1935–80 döneminde Türkiye toplam nüfusu yaklaşık 3 kat, kentsel nüfus 7 kat artarken aynı dönemde Ankara’nın nüfusunun 15 kat arttığı görülmektedir (DİE, 1935 - 80). Ankara, bir yandan devletin, planlı konutlaşma, geniş bulvarlar, kültür merkezleri, kamu hizmetleri, parklar vb. ile Türkiye’nin modernleşmesinin yeni simgesi olması için uğraşılırken (Bozdoğan, 1997), diğer yandan çoğunlukla Ankara’ya yakın illerden ve Doğu Anadolu’dan (Ayata ve Güneş Ayata, 1996) aldığı göçlerin de etkisiyle Türkiye’nin diğer kentlerinden çok daha hızlı büyümüş 1985’te iki buçuk milyon insanın yaşadığı bir kent haline gelmiştir. İlginçtir ki 1980’lerde Ankara nüfusunun yüzde 72,4’ü gecekondu yerleşimlerinde oturanlardan oluşuyordu (Keleş ve Danielson 1985: 165).

Ayata ve Güneş-Ayata (1996), *Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü* adlı çalışmalarında, Ankara'da yerlilik/göçmenlik ekseninde üç ana grubun varlığına dikkat çekerler: Birincisi, Türkiye'nin değişik bölgelerinde ve önemli bölümü kentlerden gelen çeşitlenmiş orta sınıf nüfus; ikincisi, genellikle Ankara'ya yakın illerden ve Doğu Anadolu'dan gelen eğitim, beceri ve gelir düzeyi düşük kırsal kökenli gecekondü nüfusu ve bir ölçüde orta alt sınıf; üçüncüsü coğrafi kökeni ne olursa olsun Ankara'da doğan ve büyüyen ve genellikle apartman semtlerinde ve özellikle orta sınıf semtlerde yaşayan nüfus (1996: 18–19). Orta ve orta üst sınıf semtlere örnek olarak Gaziosmanpaşa, Çayyolu, alt-orta sınıf apartman semtlerine, Keçiören, Abidinpaşa; alt-sınıf semtlere ise Altındağ ve Çiçin verilebilir.

Ankara'nın aldığı Kürt göçlerinin kesin bir oranı yoktur. Fakat Ayata ve Güneş-Ayata (1996), aynı çalışmada, etnik grup ve mezhep farklılıklarına odaklanmamasına karşın, Ankara'da yaşayan Kürt nüfusunu bulmak için kullanılan dili temel almıştır. Ayata ve Güneş Ayata, Kürtçe konuşan nüfusu yüzde üç dolayında tespit etmelerine rağmen Kürtçe konuşmayan Kürt kökenliler olabileceği gibi görüşme sırasında kimlik belirtmek istemeyen kimselerin olduğu da düşünülebilir diyerek bu orandaki çekincelerini dile getirmiştir. Bu çekince ile birlikte, Ayata ve Güneş-Ayata, Kürtçe konuştuğunu söyleyenlerin daha düşük gelirli semtlerde yoğunlaştığını aksine yüksek gelirli kimselerin oturduğu Oran ve Gaziosmanpaşa'da Kürtçe konuştuğunu söyleyen kimsenin çıkmamasına dikkat çeker. Çünkü yabancı dil bildiğini söyleyenlerin özellikle bu semtten çıkmasını da ilginç bulur. Örneğin Gaziosmanpaşa'da kadınların yüzde 18,6'sı bir yabancı dil bildiğini belirtir (1996: 122).

Ayata ve Güneş-Ayata, bu araştırma kapsamında, Ankara’da etnik ve mezhep farklılıklarına ilişkin neler düşünüldüğünü de incelemişlerdir: Görüşülen kişilerin üçte ikilik bölümü görüşmenin başında, farklılıklardan rahatsız olmayacaklarını belirtmiştir. Lakin görüşmenin sonuna doğru farklı kişilerin çoğunlukta oturduğu semtlere gitmeyeceklerini belirtme ve Türkiye, Ankara, iş dünyası, günlük yaşam ve alışveriş dünyasında farklılıkların huzur ve güveni nasıl tehdit ettiğini anlatma noktasına gelmişlerdir. Yazarlar, şu noktaya dikkat çekerler:

Toplam nüfusun daha büyük bölümü hoşgörünün nispeten “düşük” gibi görüldüğü orta-alt (apartman semtleri) ve alt gelir (gecekondu) semtlerinde oturmaktadır. Örneğin erkeklerin yaklaşık yarısı, kadınların ise yüzde 45’i Keçiören ve Abidinpaşa’da mezhep ve etnik grup farklılıklarından rahatsız olduklarını belirtmişlerdir. Keçiören’de yüzde 20, Abidinpaşa’da da yüzde 22,2 dolayında Alevi nüfus varken etnik gruplar hakkında tam fikir edinilememesine rağmen Alevi-Kürt nüfusun bu semtlerde dörtte bir düzeyinde olduğu varsayıldığında, diğer gruplara mensup çoğunluğun en az üçte ikisinin farklılıklarla bir arada yaşama fikrine pek de hoşgörü ile bakmadığı iddia edilebilir(1996: 122).

Yazarlar, orta-alt sınıfın hem kentlerin büyük bir nüfus dilimini oluşturduğunu hem de yoksul gecekondu⁴ geleceği, yarını ve sıçramak istediği toplumsal düzey olduğunu belirtir. Dolayısıyla, görüşme yapılan bütün kadınlar, orta-alt gelir gruplarının oluşturdukları apartman semtlerden biri olan Keçiören’den seçilmiştir. Gerek bu semtin nüfusunun belli oranda Kürt unsurları içermesi gerekse farklılıklara ilişkin hoşgörünün nispeten düşük oluşu ve bu semtin seçilmesinin nedenlerindedir.

Apartmentlar, farklı dünyalardan gelen insanların, nispeten mesafeli ilişkilerin kurulduğu bir mekân olarak görülür (Ayata, 1996). Josephy (1978), apartmanlarda

⁴ Gecekondu bölgelerinde etnik ve dini açıdan homojen yapılara sahip mahalleler veya kümelenmeler vardır ve hemşerilik bağı önemlidir (Güneş- Ayata, 1991; Wedel, 2001). Bu yapı içinde gecekonducularda farklılıklara ilişkin “hoşgörü” son derece düşük olup etnik ve dini ayrımlar gözlenmektedir (Ayata ve Güneş- Ayata, 1996).

yaşayan kadınların etnik ve dini açıdan heterojen ilişki ağları sergilediğini ifade eder. Dolayısıyla, apartmanlarda yaşayan ikinci kuşak göçmen Kürt kadın Türk kadınlarla daha rahat karşılaşabilecektir.

Gabaccia (1994), birinci kuşak göçmen kadınların ilişkilerinin akrabalıkla, komşulukla, hatta etnik gönüllü organizasyonlarla sınırlı olduğunu ve kadınlar için etnik topluluk bağlarının destek kaynağı olduğunu belirtir. İkinci kuşağın ise ilk kuşağa nispeten daha farklı gruplarla ilişkiler kurduğunu ve çalışma hayatına belli oranlarda katıldıklarını belirtir. Ayata (2001), benzer şekilde, Türkiye'deki ilk kuşak göçmen kadının ilişkilerinin ikinci kuşağa göre daha sınırlı olduğunu ve ikinci kuşağın herkesten daha çok toplum kesimi ile etkileşim halinde olduğunu belirtir. Kandiyoti (1997), Türkiye'de ikinci kuşak göçmen kadınların kendi sınıflarından başka sınıflarla ilişkiye geçme imkânı doğuran çeşitli işlere girdiklerini (manikürcü, kuaför, terzi yardımcısı, tezgâhtar, küçük memur vb.) belirtiyor. Dolayısıyla ikinci kuşak göçmen Kürt kadınlarla yapılacak bir çalışma ile kadınların farklı toplum kesimleri ile etkileşim içinde olması nedeniyle, heterojen etkileşim süreçleri içinde "fark"ın kuruluşuna dair stratejilerle, kadının kendi deneyimi içinde farkla baş etmek için oluşturduğu güçlenme ve iktidar stratejileri görünür hale getirilecektir.

Ancak bu konuda yapılacak olan bir çalışmanın kimi sınırlılıkları olduğu da açıktır:

- 1) Niteliksel bir yöntem olan derinlemesine görüşme yönteminin kullanılması nedeniyle küçük bir grupta çalışılmıştır. Görüşmelerden elde edilen sonuçların genellenemeyeceği, sadece ikinci kuşak göçmen Kürt kadın kimliğini anlamamıza katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

- 2) Ankara’da yaşamakta olan Kürt kadınlar arasından seçilerek oluşturulan göreceli olarak küçük bir grup Kürt kadın katılımcı, bütünüyle Ankara’daki Kürt kadınlar evrenini temsil eden bir örneklem oluşturmamaktır; araştırmanın böyle bir iddiası yoktur.
- 3) Tezde kadınlar arası fark ve Kürt kadınının ötekiliğinin incelenmesi etnik kimlik ve toplumsal cinsiyetle sınırlı tutulmuş, sınıf incelemesi ise tezin dışında bırakılmıştır.

Tezin iki ön kabulü vardır:

- 1) “Kadınlar, etnik grubun görünen yüzü; kimliğin ve gündelik yaşantıdaki sembollerin taşıyıcılarıdır. Kimliği sadece kuşaktan kuşağa taşıyarak değil, aynı zamanda onun sınır koruyuculuğunu da yaparak korurlar” (Güneş-Ayata, 1994: 197).
- 2) “Kadınlar; her etnik grubun, kendi cemaati ile toplum arasındaki hassas dengenin sağlanmasındaki mücadelenin ön saflarındadır. Kadınlar, cemaatin içinde ve dışındakileri tanımlayabilmek, farklı bir etnik grup olarak varlıklarını sürdürebilmek için toplumdan tam olarak kopmaksızın, toplumla cemaat arasında sürekli mücadele ederler” (Güneş - Ayata, 1994: 198).

Giriş bölümünden sonra, “Etnik Farklılık, Göç ve Kadın Deneyimi” adlı birinci bölümde, toplumsal cinsiyet yaklaşımları, toplumsal cinsiyet yaklaşımında farklılık tartışmaları ve siyah kadın deneyimi incelenecektir. Siyah kadın deneyimi ile Kürt kadın deneyimi arasında bir ilişki kurularak siyah kadın deneyiminin Kürt kadın deneyimini anlamamızda kavramsal bir çerçeve sağlayacağı gösterilecektir. Bu bölümde, ikinci olarak, Kürt kadını ve Türk kadını arasındaki farkların tarihi sosyal

arka planı resmedilecektir. Bu bölüm, etnik kimlik ve milliyetçilik; etnik kimlik, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet; Türkiye’de milliyetçilik, Türk kadınları ve Kürt kadınları başlıkları altında analiz edilecektir. Son başlık ise göç, etnik kimlik ve kadındır.

“İkinci Kuşak Göçmen Kürt Kadını, “Ötekilik”, Güçlenme ve İktidar Stratejileri” adlı ikinci bölüm üç ana başlık altında incelenmiştir. “Farkı Tanımlayan Kodlar” adlı ilk başlık altında, Ankara’da apartmanlarda yaşayan ikinci kuşak göçmen Kürt kadınının, Türk kadını ile gün içinde karşılaşmasında, “farkı” tanımlayan kodların neler olduğu ve hangi alanlarda daha fazla belirginleştiği irdelenecektir. Bu amaçla da; kadınlara “Bu şehirde Kürt olmak hangi zorlukları yaşamanıza neden oldu”, “Türk kadınları ile neler yaşadınız?” soruları yöneltilerek; kadınların arkadaşlık, komşuluk, çalışma hayatı, duygusal ilişkileri, evlilik, annelik deneyimleri incelenmektedir. İkinci soru ise “Kürt kadınlarını ve Türk kadınlarını nasıl görüyorsunuz? Bu soru çerçevesinde farkı tanımlayan kodlar, beden ve dil başlıkları altında değerlendirilecektir.

Bu bölümde ikinci olarak, Kürt kadınının yaşadığı farklı deneyimlerin kendilerini tanımlamadaki rolü ve ağırlığı incelenecektir. Bu amaçla da görüşülen kadınlara, “En çok kendinizi nerede rahat/güçlü ve nerede rahatsız/güçsüz hissediyorsunuz ve neden?” soruları sorulmuştur. İkinci kuşak göçmen Kürt kadını ve “öteki olmak”, kavramsal çerçevesi verilen “öteki”/“yabancı” kavramları ile siyah kadın deneyimi bağlamında incelenecektir.

Bu bölümde son olarak, göçmen Kürt kadınının “ötekilikle” baş etmek, güçlenmek için hangi tür stratejiler geliştirdiği ve kendine nasıl hareket alanı açtığı

gösterilecektir. “Güçlenme ve İktidar Stratejileri”, önceki bölümlerden elde edilecek veriler çerçevesinde Siyah epistemoloji ve Scott’un direniş sanatları bağlamında analiz edilecektir.

Sonuç bölümünde ise, ikinci kuşak göçmen Kürt kadın deneyiminin Türk kadın deneyiminden farkı ifade edilecek ve çalışmanın iddiasına ulaşip ulaşmadığı tartışılacaktır.

I. BÖLÜM: ETNİK FARKLILIK, GÖÇ VE KADIN DENEYİMİ

Bu tezde, toplumsal cinsiyet, milliyetçilik, etnik kimlik ve “ötekilik” çalışmanın temel boyutlarındandır. Dolayısıyla, bu kavramların birbirleriyle dinamik ilişkileri ortaya konarak kavramsal tartışma sürdürülmeye çalışılacaktır.

A. TOPLUMSAL CİNSİYET YAKLAŞIMLARI VE FARKLI KADIN DENEYİMLERİ

Toplumsal cinsiyet, cinsiyetin bir biyolojik veri olmayıp psikolojik, kültürel ve toplumsal boyutunu açıklamak için kullanılmaktadır (Butler ve Wintram, 1991; Winkinson, 1986; Humm, 1989). Anne Oakley’in 1972’de *Sex, Gender and Society* (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum) adlı kitabında, bu kavramın kullanımı feminist çalışmaların önünü açmıştır. Bu çalışmalarda, toplumsal cinsiyet, dişi (female) ve eril (male) olmayı belirleyen cinsiyetten farklı ve onunla karşıtlığı içinde tanımlanmış bir kavram olarak kullanıyordu. Oakley, cinsiyetin biyolojik olarak belirlenmiş, toplumsal cinsiyetin ise toplumsal eksenlerde kurulduğunu iddia ediyordu (Savran, 2004). Pek çok feminist sosyal bilimci, Oakley’in açtığı bu yolda ilerleyerek ekonomiden psikolojiye kadar farklı pek çok disiplinde bu kavramı kullanma konforuyla analizlerde bulundular.

Bu analizler yapılırken ise, kültürel bir yaklaşım olarak toplumsal cinsiyet, zihin/beden ikiliğini yeniden üretip, “biyolojik” olan ile “toplumsal” olanı farklı iki kategori olarak düşünülmesine ve dolayısıyla biyolojik olanın toplumsalın temelindeki “maddi yapı” gibi algılanmasına ve önemli kurumsal ve politik sorunlara neden açtı (Bora; 2004: 38). Bunlardan biri biyolojik özcülüktü. Toplumsal cinsiyet

kavramı ile kadınlığın ve erkeklığın doğasından kaynaklanan farklılıklar ve eşitsizlikler daha rahat görülebiliyordu ama aynı zamanda toplumsal cinsiyet kutuplaşması eril ve dişil/kadın ve erkek gibi ayrımlara da neden oluyordu (Ortner, 1996; Young, 1995 aktaran Bora, 2004: 38). Butler (1990), cinsel farkın, yalnızca kadınlar ve erkekler arasındaki fark olarak adlandırıldığında, toplumsal cinsiyetin her durumda cinsiyeti yansıtacağını ve feministlerin cinsiyet (sex) ile toplumsal cinsiyeti (gender) ayırt etmek için gösterdikleri çabanın kendisinin toplumsal cinsiyetin inşasında zorunlu heteroseksüelliğin merkezi öneminin yadsınmasına katkı sağladığını belirtir (38). Diğer bir değerlendirme ise, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ısrarlı ayrımın tersinden bir etnosentrizm olduğudur (Collier, 1987). Kimi sosyal bilimciler ise toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasında kesin bir fark olmadığını belirtir. Foucault, cinsiyeti bir kategori olarak özgül söylemsel pratiklerin bir ürünü olarak alır: “Cinsiyet nosyonu, bir diziyi kurgusal bir birim olarak bir araya getirme imkânı sağlamıştır: Anatomik öğeler, biyolojik işlevler, tutumlar, duyular ve zevkler... Üstelik bu kurgusal birimi nedensellik ilkesi, her yerde hazır ve nazır bir anlam olarak görmemizi sağlar; bu nedenle cinsiyet evrensel bir gösterilenin biricik göstereni olarak işlev görebilir” (aktaran Bora, 2004: 39). Dolayısıyla, Foucault’un savı, cinsiyet nosyonunun söylem öncesi bir varlığa sahip olmadığıdır ve sabit ikili cinsiyet yapısı ve bunların kategorik olarak sahip farklılıklardan oluşması, özgül bir söylemin sonucudur. Üstelik bu durum ikili cinsiyet sonucu ise değişmez ya da doğal olarak görülemez (Bora, 2004: 39).

Gülnür Acar Savran’ın, *Beden, Emek, Diyalektik* adlı çalışması, feminist sosyal bilimciler tarafından yapılan toplumsal cinsiyet ve cinsiyet konulu tartışmanın canlılığı ve dinamikliliğini göstermesi açısından yol göstericidir. Bu tartışmaların

canlılığı akıllarda tutularak toplumsal cinsiyet yaklaşımlarında farklılık tartışmaları incelenecektir.

1. Toplumsal Cinsiyet Yaklaşımlarında Farklılık Tartışmaları

Feminist kuramda farklılık kavramı analiz edilirken deneyim kavramı tartışmaların akacağı bir mecra oluşturmuştur. Kadın deneyimlerinin kaynaklık yaptığı farklılığa odaklanan kimi feminist yaklaşımlar farklı toplumsal ilişki tarzlarını içeren kadının daha özgür ve eşit olacağı toplumsal tasarımlar çizer.

Farka ilişkin tartışmaların tarihi feminist düşüncede 19. yüzyıla kadar dayansada son yirmi beş yılda eleştirel düşüncenin ve postmodern feminist yaklaşımların “farklılık” kavramını yeni bakış açılarıyla irdelemeleri sonucu “farklılık politikaları” akademik ve politik gündemde ön sıralarda yer almıştır. Özellikle 1970’lerle birlikte, farklılık kavramı artan bir ivme ile daha çok toplumsal gruplar içindeki etnik, sınıfsal, cinsel, ırksal vs. farklılıklara gönderme yapılarak kullanıldı. Fakat ikinci dalga feministler⁵, ilk olarak farklılığı siyasal bakımdan hem kadınlar ve erkekler arasında hem de kadınların kendi aralarında bir kutuplaşma olarak aldılar.

İkinci dalga feminizmin öne çıkan düşüncesi olan “ortak baskı deneyimi” aynı zamanda bu hareketin mücadele sınırlarını da çizmiştir. Kadın ve erkek arasında farklılıklara toplumsal cinsiyet ekseninden yaklaşan kimi ikinci dalga feministler kendi aralarında ayrılmıştır. Bazıları, cinsiyetler arasındaki bu farklılığın gerçekten var olduğunu, fakat farklılığın kadınları ikincil konuma itemeyeceğini belirtirken,

⁵ Feminizmin tarihsel olarak, birinci (19.yy.- 20.yy. ilk yarısı) ve ikinci dalga (20.yy. ikinci yarısı) biçiminde ayrılırken, yaklaşımlar ve savunulan fikirler açısından da çeşitli biçimlerde sınıflandırılmaktadır.

diğerleri ise “besleyen, büyüten, barışçı ve sevgi dolu kadın ahlakının rekabetçi erkekten üstünlüğünü savunmuşlardır (Daly⁶, 1978; Rich, 1980; Gilligan, 1982; Milleti, 1987). Bunu yaparken de kadın/erkek, doğa/kültür, kamusal/özel, ışık/karanlık, beden/ruh gibi kavramsal ikilik setlerini kullanarak cinsiyet farklarını dayandırdıkları temelleri yeniden üretmişlerdir (Bora, 2004). Yine de bu dalganın ortak paydası; toplumda kadının konumunu belirleyen hâkim yargıların ataerkil sistemin içinden geliştiği ve ataerkil sistemin kadınlar üzerinde önemli bir baskı aygıtı olduğunu belirtmeleridir. Bu dalga, aynı zamanda, kadının ikincilleştirilmesinin esas alanı olarak aileyi görür. Ataerkilliğin bir cinsiyet rejimi olarak gücünün kendini yeniden üretebilme kapasitesinde yattığını ve bu yeniden üretiminin esasen aile içinde gerçekleştiğini belirtirler. Bu dalga içinde kadınlık, erkeklerin sahip olduğu, denetlediği ve fiziksel olarak egemenlik kurduğu bir dünyada evrensel olarak ezilen bir “kız kardeşliktir” (Ramazanoğlu, 1998). Bu “kız kardeşlik” farkları ikinci plana iter, farklı kadın deneyimlerini dikkate almak yerine kadınların ortak mücadelelerine odaklanan bir yaklaşım sergiler. 1980’lerle birlikte siyah kadınların öncülüğünde, lezbiyen, Üçüncü Dünyalı, işçi sınıfından kadınlar, var olan yaklaşımın batılı, beyaz, orta sınıf kadınların deneyimlerini yansıttığını ve bunun siyah, lezbiyen, Üçüncü Dünyalı, işçi kadınların deneyimlerini görünmez kıldığı itirazında bulundular. Bu itirazın en güçlü seslerinden biri Spelman’dır.

⁶ Daly, ilk olarak kadınların, içselleştirdikleri ötekilik ideolojisinden kurtulmaları ya da bunu içlerinden kovmaları gerektiğini belirtir. Daly, özgür olmayı şöyle tarif eder: “Özgürleşmemiz “öteki” olmayı reddetmek ve bunun yerine ‘Ben...im’ i- bir başka “öteki” yaratmadan – ileri sürmekten oluşur”. Ona göre kendi ötekilerini reddetme cesaretine sahip olanlar ve yanlış adlandırmayı, ataerkil toplumun putperestliğini hem içten, hem de dıştan reddetmek üzere hareket edenler, yani varlığın vahyine katkıda bulunur. “Ve yeni simgeleştirme ve yeni adlandırma bununla gelir. Adlandırılmış olmaktansa, kadınlar adlandırılmaya katılmalı, “yeni kelimeler” öne sürmelidirler” (Aktaran Donovan, 1997: 244).

Spelman (1988), Beauvoir⁷'in *İkinci Cins* kitabında yalnızca kendi sınırlı deneyimini yansıttığını ve üstelik bu sınırlı deneyimin genelleştirilemeyeceğini belirtti. Farklı kadınlar, farklı “kadınlık” koşullarında inşa edilirler, belirli koşullarda bazı kadınlar “kadından” sayılırken kimileri sayılmaz” (Aktaran Bora, 2004: 49). Diğer bir itiraz ise, ikinci dalga kadın hareketinin, egemen kültürün iktidarını pekiştirmeye hizmet etmesidir (Lorde, 1982; Hooks, 1984). Kadın özgürlük hareketi içindeki Siyah feministler, beyaz kadının üstün, Siyah kadının ikincil sayıldığı kültürel kavramların ve ırkçı inanç ve uygulamaların meşrulaştırılmasına yönelik politikaların oluşturduğu yapıları öncelikle eleştirdiler. Irksal ve etnik azınlık hiyerarşilerinin doğal görülmesine yönelik uygulamalara dikkat çektiler. Bazı kadınların maruz kaldıkları, başka kadınların ise sürdürücüsü oldukları ırkçılık ve sınıf ayrımcılığı, tüm kadınların (yalnızca ayrımcılığa uğrayanların değil, tümünün) ırkını ve sınıfını aklımızda tutmadığımız sürece feminist kuram içinde kendine bir yer bulamayacaktır (Spelman, 1988: 112). İtirazın yükseldiği diğer bir ses de Lezbiyenlere aitti. Lezbiyen feministler, “ortak ezilmişlik” kılıfı altında, deneyimlerini dikkate almayan, görmezden gelen Batı feminizmini kıyasıya eleştirir. Lezbiyen olmanın heteroseksüel

⁷ De Beauvoir, *İkinci Cins* kitabında, “ötekilik” i, ataerkil bir kültürde, erkek ya da eril olan olumlu ya da norm olarak kurulurken, kadın ya da dişilik olumsuz, esas olmayan, normal dışı, yani kısaca Öteki olarak kurulduğunu belirtir. “Erkek kadına göre değil, kadın erkeğe göre tanımlanır ve ayırt edilir, esas olan erkeğe karşı esas değil, rastlantısaldır. O (erkek), Özne ve Mutlak konumundadır kadınsa Ötekidir” (1993: 16). De Beauvoir, Hegel’i izleyerek, “ötekiliğin insan düşüncesinin temel bir kategorisi olduğuna inanır. *İkinci Cins*’te, “özne olduklarını düşünen kadınlar, kendilerini, “erkeklerin onları öteki konumunu benimsemeye zorladığı bir dünyada yaşar bulurlar” (Aktaran Donovan, 1992: 233), der ve erkek ve kadın diyalektiğinin hastalıklı kültürel maniherist bir yönü olduğunu ileri sürer. De Beauvoir, “Ötekilik olumsuzlama ile aynı şeydir, bu yüzden de kötüdür” diyerek kadının ötekiliği konusunda var oluşçuluk çerçevesinde açılımlarda bulunur. Kadınların kötülükle birleşmesinin bir örneği olarak, de Beauvoir Pythagoras’ın aforizması örnek verir: “Düzeni, ışığı ve erkeği yaratan iyi ilkeye karşılık, kaosu, karanlığı ve kadını yaratan kötü bir ilke vardır”.

bir toplumda “öteki”⁸ olmak anlamına geldiğini vurgularlar (Radicalesbians, 1972; Johston 1973; Abbottve Love, 1973).

Siyah kadınlar ve lezbiyenler özellikle sınıfsal ve cinsel ezilme sonucunda kısıtlı kaynaklara ulaşma ve güç edinmede yaşadıkları derin farklılıkların altını çizerler. Benzer şekilde bu tartışmaya Üçüncü Dünyalı kadınlar da katılır. Üçüncü Dünyalı kadınlar, Batılı feministler tarafından, “geri kalmış” ülkelerin “pasif kurbanları” olarak çizilmeye karşı çıkarlar (Lazreg, 1998). Örneğin, Asyalı kadınların sosyal yapılarıdaki imajı “itaat eden” ve “kültürün kurbanı” (düzenlenmiş evlilikler, çeyizden dolayı) olarak elitist ırkçılık içinde çizilmiştir (Knowles ve Mercer, 1991). Üçüncü Dünyalı feministlerden Gloria Anzaldua (1981), feminizmin yeniden tanımlanması konusunu gündeme getirmekte ve Üçüncü Dünyalı kadınların yerini yeniden tartışmaya açmaktadır. Üçüncü Dünyalı feministler, Batılı feministlerin özgürlük ve eşitlik tahayyüllerinin kültürel emperyalizm ve sömürgecilik karşıtı bir tavır sergilemekten uzak olduğuna dikkati çekerler. İkinci dalga feminizme siyahlardan, lezbiyenlerden ve Üçüncü dünyalı kadınlardan yöneltilen eleştiriler, beyaz feminizmdeki “kız kardeşlik” kavramının sınırlarını ve

⁸ Wittig, “heteroseksüelliği” tüm toplumların egemen meta anlatısı olduğu ve bunun içinde kadının ortaya sosyal, ekonomik, fizyolojik ya da herhangi bir diğer kişilikle bağımlı olarak tanımlamaktadır. Wittig, kadını biyolojik ya da herhangi bir diğer özcülüğe göre kategorileştirmekte, siyasi ve sosyal açıdan oluşturulan bir sınıf olarak görmektedir. Dolayısıyla, Wittig’e göre lezbiyen yoktur ve kadın da heteroseksüelliğe bağlı olarak tanımlandığından var olmamaktadır. Marilyn Frye bu argümanı kabul eder ve yaygın bir metaforla heteroseksüel bir toplumda lezbiyeninin konumunu seyircilere, sahnedeki oyunu izleyen küçük ve özel bir seyirci topluluğuna benzetir. Sahnede ön planda kendilerinin ve aktör arkadaşlarının sergilediği oyunun bilincinde olan aktörler, erkekler vardır. Arka perdeyi oluşturan kadınlar hızla arka ve öne salınırken, erkekler sahnenin durumundan memnundurlar. Lezbiyen bu oyunda “öteki” dir. Lezbiyen seyirci kadınları öne çıkarır. Erkeğin endişesi kadının seyredilenin kendisi olduğunu fark ederek erkeğinkinin yerine kendi eylemlerinin bilincine vararak ön plana çıkarılmasıdır (Stanley ve Wise; 1990: 77). Lezbiyen gündelik rutinde sürekli sarsılarak kendisinden farklı olmaya itilen kadındır. Denise Rivley (1987), bunun bütün kadınlar için geçerli olduğunu öne sürer. Genellikle biz kendimizizdir, sadece birer birey ancak kimi zaman cinsiyetçi zorlamalar kendimizi öteki olmaya zorlar. Bununla birlikte lezbiyen olmak “öteki öteki” olmaktır. Burada bir dizi karşıt öğeler içerir: Utanç ve gurur, aşağılanma ve öfke, oto baskı ve siyasal bilinç. Bunlar aynı zamanda lezbiyen ontolojinde temelleridir (Stanley ve Wise, 1990: 77).

içinde taşıdığı temel çelişkileri göstermesi bakımından önemlidir. Bu eleştiriler, kadınların erkekler tarafından ezilmesinin evrenselliğine rağmen mevcut tek baskı biçimi olmadığını ileri sürmektedir.

2. Siyah Kadın Deneyimi

Siyah kadın hareketinin kökeni, Afrika kökenli Amerikalı kadınların, ırkçı, cinsiyetçi ve sınıfsal açıdan baskıcı karmaşık bir sistemde özgürleşmek için verdikleri ısrarlı direniş mücadelesine dayanır. Sojourner Truth, Anna Julia Cooper, Ida B. Wells Barnett, Fannia Lou Hamer, Toni Morrison, Barbara Smith uzun bir liste teşkil eden Afrika kökenli Amerikalı eylemcilerden sadece birkaçıdır (Collins, 1993: 99). “Afrika kökenli Amerikalı kadınların, günlük yaşamda gösterdikleri direnme stratejileriyle, bu siyah feminist eylemcilerin mücadelelerine destek sağladığını ve siyah feminist düşüncenin biçimlenmesinde, amaçlarının belirlenmesinde bu dayanışmanın önemini” vurgular. Alison Jaggar ise siyah kadın hareketini benzer şekilde şöyle tanımlar: “Çağdaş Siyah feminizm, annelerimiz ve kız kardeşlerimizin kişisel özverileri, mücadeleci ruhları ve sayısız çalışmalarının ürünüdür” (Jaggar, 1984; Collins, 1993).

Siyah kadın hareketinin ilk tohumları 1830’lu yıllarda atılmıştır. Maria W. Stewart, Afrika Kökenli Amerikalı kadınların ırkçı ve cinsiyetçi baskıya karşı politik mücadeleye çağırır. Stewart, siyah kadınların kendi hayatlarında söz sahibi olmalarının en önemli koşullarından biri olarak siyah kadınlarının birbirleriyle politik ilişki içinde olmaları gerektiğini iddia etmiştir (Wheleon, 1995).

1960'lara gelindiğinde, birçok siyah kadının feminizm ile tanışması, siyah kadınların insan hakları hareketi içinde ikinci sınıf vatandaşlar olarak muamele gördüklerinin farkına varmaları ile gerçekleşir:

Bu bizim bu özgürlük hareketleri içindeki deneyimimiz ve hayal kırıklığımızdı; aynı zamanda, beyaz erkek solunum kısıyında kalma deneyimiydi; bu beyaz kadınlarıninkine benzemeyen bir biçimde ırkçılık karşıtı olan ve o siyah ve beyaz erkeklerinkine benzemeyen bir biçimde cinsiyet ayrımcılığına karşı olan bir politika geliştirme ihtiyacına yol açtı (The Combahee River Collective, 1977: 14).

Hooks ise “siyah kadınlar daha önce siyah erkek ataerkillerin çıkarlarına hizmet etmiş bir siyah hareketiyle öncelikle ırkçı beyaz kadınların çıkarlarına hizmet eden kadın hareketi arasında bir seçim yapmalarının beklendiğini hissettiler” der (1978: 9). Bu farkındalıkla, siyah kadın hareketi kendi çatısı altında örgütlenme girişimlerinde bulunur.

1973’de siyah feministler, Amerikalı siyah feminist yazar Doris Wright’ın çağrısıyla New York’ta bir araya gelir ve burada siyah kadın hareketi ile ilgili yoğun tartışmalar yapılır. Bu tartışmaların sonucunda bağımsız siyah feminist organizasyonun kurulmasına karar verilir ve Ulusal Siyah Feminist Organizasyonu (National Black Feminist Organization) kurulur. Kuruluşun amaçlarını açıklayan bildiride, “Bizi sırttan Beulah’lar, hadım edilen Safirler ve Pancake kutusu Jemima teyzeler⁹ olarak tanımlayan on binlerce çarpıtılmış imajın” reddi çağrısında bulunur. “Biz beyaz erkekler ya da siyah erkekler olarak değil, siyah kadınlar olarak kendi öz imajımızı tanımlamalıyız” (297). Michael Wallace göre, Ulusal Siyah Feminist Organizasyon’unun kurulmasıyla başlayan bu süreç, siyah feminist hareketin

⁹ ABD’de gıda ürünleri piyasasında bir markanın simgesidir.

politikleşmesi anlamına gelmektedir. Bu organizasyon içinde örgütlenen kadınların kişisel geçmişleri, 1960'ların ve 1970'lerin siyah özgürlük hareketine dayanmaktadır. Birçoğu Sivil Haklar, Siyah Ulusal Hareket, Kara Panterler olarak adlandırılan hareketler içinde aktif olarak çalışan kadınlardır (Jaggar, 1984).

Çağdaş siyah kadın hareketi bir taraftan ABD'deki mücadelesine devam ederken diğer taraftan da Britanya'da kadın hareketi içinde önemli ilerlemeler kaydedilir. Britanya'da ilk siyah kadın grupları 1974'de Brixton'da görülür.

Britanya'daki, siyah kadın hareketinin oluşup gelişmesini etkileyen çeşitli nedenler şöyle sıralanabilir: Birincisi, politik örgütlerdeki erkeklerin cinsiyetçi tutumları; ikincisi, Afrika ve Üçüncü Dünya ülkelerindeki bağımsız mücadelelerinde kadının rolü ve buna paralel olarak artan bilinç ve son olarak 1970'lerin ortalarında beyaz orta sınıf İngiliz kadın hareketinin gündeme getirdiği feminist bilinç (Dodzie, 1994: 63). Bu sayılan nedenlerin etkisiyle 1978'de OWAAD (The Organization of Woman of Asian and African Descent) kurulmuştur. Birçok kadın kuruluşunu kapsayan bu birliğin temel amacı, farklı siyah kadın grupları tarafından yaşanan baskının özel biçimlerine meydan okumak, siyah kadınlar arasında dayanışma sağlamak ve politik seslerin duyulmasına zemin sağlamaktır. OWAAD, aynı zamanda, emperyalizmin ve sömürgeciliğin rolünü incelerken, cinsiyetçiliğe, ırkçılığa ve sınıf eşitsizliklerine karşı politik stratejiler üretir ve siyah kadınların diğer kadınların kültürel özgürlüğüne duyarlı olmasını sağlamaya çalışır (Brah, 1995). Emperyalizme karşı mücadele, devlet ırkçılığı, işsizlik, sağlık önlemleri ve eğitim gibi konular OWAAD'un çalışmalarında ağırlıklı işlenen konulardır. Bu çalışmaların etkisiyle, siyah kadınlar aktif politik yaşamın içinde yer almıştır.

Britanyalı siyah kadınlar, Birleşik devletlerdeki ve Britanya'daki siyah kadınların toplumsal cinsiyet kadar ırk kimlikleri etrafında örgütlenmeleri gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır (Wheleon, 1995).

Postmodernist ve postyapısalcı eleştirilerin feminizmde yankı bulduğu 1980'lerde birlikte siyah kadınlar ataerkil baskı biçimlerinin farklı kadınlar için farklı anlamlar içerdiğini tartışmaya başladılar. Siyah feministler, siyah kadının "ötekilik" ini vurguladılar. Siyah feminizmde "ötekilik" incelendiğinde; siyah bir kadın ve feminist olmak farklı olmak anlamına gelmektedir. Siyah olmak beyaz, ırkçı toplumun dışında durmakken, feminist olmak kendini siyah toplum – erkek ve diğer feminist olmayan – için "öteki" kılmaktır (Wise ve Stanley, 1990). Patricia Hill Collins (1986) bunu olağan sosyal hayatın yabancı değil ancak sosyal hayatta "yabancı"¹⁰ olmak şeklinde ifade eder. Bu durum da tam da Collins'in işaret ettiği izlenmesi gereken bu bilginin analitik ve teorik gelişimidir ve siyah feminist olmak ontolojik olarak farklı deneyimler setine yerleşmektir. Collins'in üzerinde önemle durduğu, güvenilir sosyal hayata geçerli bir bakış açısı sağladığından bu bilgiden siyah feminist bakışın temeli olarak yararlanılması gerektiğidir.

Audrey Lorde (1984) ise farklılıkların varlığını vurgulamakta ırk, cinsiyet ve sınıfın yanında "yaşlılık" ve "özgürlük" konularına da değinmektedir ve ötekiliğin sınırlarını geliştirmektedir. Stanley ve Wise (1990), siyah feministlerin farklılığın deneyimsel siyasal ve akademik önemi üzerinde ısrarın sonuçları olarak siyah

¹⁰ Collins'in burada ifade ettiği "yabancı", Simmel (1950) tarafından geliştirilen "yabancı" modeli olmalıdır: " O yerli toplum içinde gözden kaybolmak değil, onunla diyalog arayışı içindedir. Grupla ortak köken mitini paylaşmamasına rağmen, kendisine grup dayanışması hakkı kazandırabilecek yeni özellikleri gruba getirebilir. Ancak, bu yabancı ile topluluk arasında gerilimde doğabilir çünkü "yabancı" bir bireyden ziyade yabancılığı sembolize ederek "kendisi" haline gelebilir (Aktaran Yuval-Davis, 2003: 98).

kadınlarının deneyimlerinin çoğulluğunu görmektedir. Siyah kadınların deneyimlerinin çoğulluğunun bilincinde olmak onu farklı ve bağlamsal açıdan “ırk teorisini” yadsıyan bir teoriye götürmektedir.

Siyah feministler, kendi küçük “t” ile teorilerinde beyaz feminist teorinin etnosantrizmini sorunlaştırmazlar. Çünkü Shelia Radfordhill’in vurguladığı gibi, “feminist düşün”ün etnosantrizmi, ırkçılığı ile uğraşmak zımni olarak bunu genel feminist düşüncenin değerlendirmesi olarak kabul etmenin yanı sıra beyaz kadınlar diğer kadınlar adına konuşur ve diğerlerinin deneyimlerini reddederken siyah feministlerin önceliğini bu durumu ve onları değiştirmek olduğunu da kabul etmek anlamına gelir” (Stanley ve Wise: 1990: 76).

Pek çok siyah feminist, renkli kadın deneyiminin beyaz kadın deneyiminden farklı olduğunu iddia etmiştir.

Bu deneyimlerden biri, yüksek sınıftan “aylak” beyaz kadınların üretici bir işe dâhil olmasının reddedilmesi onlar için bir problem iken siyah kadınlar için böyle bir problem söz konusu dahi değildir. “Siyah kadınların çoğu eve, ailelerinin beslenmesine ve giyinmesine yardım etmek amacıyla bir işte (zorunlu olarak) çalışır. Siyah kadınlar, siyah işgücünün önemli bir yüzdesini oluşturur ve bu en yoksul siyah aile için olduğu kadar, “orta sınıf” diye adlandırılan bir aile için de doğrudur” (Beale’den aktaran Donavan, 1992: 297). Beale, siyah kadınların katlanmak zorunda kaldıkları onlara özgü korkulara da dikkat çeker.

Onun fiziksel görünüşü şirretçe habisleştirilmiştir; beyaz sömürgeci tarafından cinsel olarak taciz edilmiş ve kötüye kullanılmıştır; en berbat türden ekonomik sömürüye katlanmak zorunda kalmıştır; kendi çocukları aç ve yalnızken beyaz kadına hizmetçilik yapmaya ve beyaz bebeğe sütannelik yapmaya

zorlanmıştır. Bu, toplumsal olarak güdülecek, fiziksel olarak tecavüz edilecek, kendi ailesine zarar verecek şekilde kullanılacak ve bu sendromu tersine çeviremeyecek biçimde güçsüz olacak denli derin bir aşağılanmadır (298).

Murray (1964: 567) ise siyah ve beyaz kadının ekonomik ve toplumsal konumları arasındaki farktan söz eder. “Siyah kadın, daha sık tek kalır, daha çok çocuk sahibi olur, iş pazarında daha uzun süre kalır, daha az eğitim alır, daha az kazanır, daha erken dul kalır ve bir ailenin başı olarak beyaz kardeşinden daha ağır bir ekonomik yük taşır”.

Siyah kadın ağır toprak işi yaparken erkeklerle yan yana durur. Alice Walker kendi annesini “çalışma” gününde tarlalarda babasının yanında – arkasında değil – çalışırken anımsar (1974: 70). Anne babanın yan yana çalıştığı aile, siyah kadın için direnme alanı iken beyaz kadın için baskının kurulduğu yerlerden biridir. Beyaz feminizmde aile, kadını ekonomik olarak erkeğe tabi kılan ve annelik ideolojisi ile kuşatan bir kurum olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda beyaz feministlere göre kadın toplumda bir birey olmayı ancak aile üzerinden edinebilir ve burada cinsel olarak sömürülür. Siyah kadınlar için aile, tüm bu ezilme ve baskı biçimlerinin kaynağı olmayıp aksine sisteme karşı direnmeyi sağlayan tek alandır. “Kölelik döneminde, sömürgecilik döneminde ve otoriter devlet yönetiminde siyah aile ırkçılığa karşı politik ve kültürel direnme alanlarından biri olmuştur” (Carby, 1997; Stuart, 1998: 41).

Siyah kadınlar, beyaz toplumdaki birçok kalıplaşmış örnekle de mücadele ederler. Siyahlar “öteki”nin beyaz ataerkil toplumdaki anlamını çağrıştırır. Combahee River Collective durumun çarpıcılığını ortaya koyar: “Yalnızca siyah kadına atfedilen küçültücü kalıplaşmış örnekleri (Örneğin mama, büyükanne, safir,

orospu) anmak, karşılaştığımız vahşi, genellikle öldürücü davranışları sıralamak, Batı yarımküredeki dört asırlık esaret sırasında bizim yaşantımıza ne kadar az değer verildiğini gösterir” (aktaran Danovan 1992: 297)

Bu farklı deneyimler doğrultusunda siyah kadınlar kendilerine özgü bir anlayış arayışına girerler. Bunlardan biri kadınların ırklarını (diğer renkli kadınlar ise etnik kökenlerini) muhafaza etme isteğidir. Bu istek, kimi yerde “Otantik kadın geleneklerini koruma, annelerinin kültürüne ve tarihine sahip çıkma arzusu olarak görülür” (Donavan, 1992: 302). Örneğin, Gloria Joseph *Common Differences*'de siyah kadınların anneleri ile başlarını çok sıkı tutmalarını siyah toplumun özelliklerinden biri olarak öne sürer.

Moraga ve Anzaldua, *This Bridge Called My Back*'de annelerinin kültürüyle kurulan sıkı ilişkiyi “bizim kadın – kimlikli kültürel geleneğimizin” kullanılır hale gelmesi olarak tanımlar. Moraga, pek çok siyah kadın gibi yaşadığı çelişkiyi dile getirir:“Onlar, biri kahverengi biri beyaz olmak üzere iki dünya arasında parçalanmaktadır. Biri annelerinin dünyası diğeri ise ataerkillerin dünyasıdır. Ben birçok bakımdan, kahverengi annemin sesine kulak vermedim – kendi içimdeki kahverengiye. Babam tarafından temsil edilen benim şiirlerimdeki duygulara – annemin sevgisinden filizlenen duygulara – hitap etmeyen bir beyaz dilin sesine uyum sağladım” (303).

Benzer şekilde Naomi Littlebar da kendi “annelerinin seslerini” bulup, yorumlama çabasıdadır.

Sonuçta, Siyah kadın deneyiminin anlamını ve önemini birbirine bağlı üç noktada özetleyebiliriz. Birincisi, Siyah feminizm sınırlı kadın deneyimlerini merkezine alan beyaz-orta sınıf heteroseksüel feminizmi kıyasıya eleştirir. Varolan feminist teori ve eylemlerin evrensel olmadığını ve bunların belli bir kesimi yansıttığını vurgular. İkinci olarak, Siyah feminizm kadınlar arasındaki farka dikkat çeker. Homojen-deneyimleri aynı sadece bir kadın kategorisinden bahsedilemeyeceğinin altını çizer. Irkın, sınıfın ve cinsiyetçiliğin farklı kadınların deneyimlerinin farklılaşmasına neden olduğunu savunurken cinsiyetçiliğin de kadınlar arası farkların belirginleşmesinde önemli bir kaynak olduğunu yadsımaz. Siyah kadınların deneyimleri; toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsiyetçiliğin kesiştiği çok boyutlu baskı ve ezilme sistemi içinde ortaya çıkar. Aynı zamanda, beyaz kadın baskın-ırkçı ideolojik söylemde kadınların ezilmesinde ve bu baskının sürdürülmesinde rol alır. Üçüncü olarak, Siyah feminizm var olan feminist politikayı eleştirerek geliştirir ve siyah kadın deneyimleri üzerinden kendine özgü bilgiyi üretir.

Siyah kadın deneyimi tek boyutlu bir teori ve eylem değildir. Siyah kadınların uğradıkları baskıyı sadece ırka indirgeyemeyeceğimiz gibi bütün beyaz kadınların siyah kadınlardan daha az ezildiklerini de iddia edemeyiz. Fakat siyah kadınlar birbirleri ile kesişen çok boyutlu ezilme ve baskı şekilleriyle karşı karşıya kalır.

Siyah kadın deneyimini inceledikten sonra, feminizmin “bilincin eleştirel formu” (Ramazanoğlu, 1989) olduğunu akılda tutmak, bize renkli ve beyaz kadınların birlikte mücadele etmesinde ortak zemin sağlayacaktır.

Siyah şair Audre Lorde, “Cemaat olmadan özgürleşme yoktur... Ama cemaat ne farklılıklarımızın göz ardı edileceği ne de bu farklılıkların var olmadığını göstermeye çalışmak anlamına gelmelidir” diyerek devam eder.

Bu toplumun makbul kadın tanımına uyan çevrelerin dışında kalanlarımız; farklılık potalarında şekillendirilenlerimiz; yoksul olanlarımız, lezbiyen olanlarımız, siyah olanlarımız, yaşlı olanlarımız, hayatta kalmanın akademik bir hüner olmadığını biliyorlar. O, içinde hepimizin gelişebileceği bir dünyayı tanımlamak ve aramak üzere yalnız kalmayı, tanınmamayı ve kimi zaman hakarete uğramayı, yapının dışında sayılan başkalarıyla dayanışmayı öğrenmek demektir. Farklılıklarımızı kabul edip onları güce çevirmeyi öğrenmek demektir (1981: 99, aktaran Donavan, 1992: 300).

3. Siyah Kadın Deneyimi ve Kürt Kadın Deneyimi

Siyah kadın deneyimi incelendikten sonra şu birbirine bağlı iki sorunun cevabı aranmaktadır:

1. Kürt kadınları Türkiye'nin siyah kadınları olarak görülebilir mi?
2. Siyah kadınların deneyimlerini Kürt kadınlarının deneyimlerini analiz ederken/açıklarken kullanıp/uygulayabilir miyiz?

Açıktır ki gerek siyah kadının gerek Kürt kadınının deneyimleri çok boyutlu baskı biçimlerini içerir. Toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite ve sınıf iki durumda da baskının çok boyutlu bileşenleridir. Siyah kadınlar belirli boyutlar içinde siyah erkeklere daha çok benzemekte, bazı açılardan beyazlara yaklaşmakta ve başka düzlemde siyah kadınlar her iki gruptan uzaklaşmaktadır (Collins, 1993: 100). Bonnie Thornton Diel, siyah kadınların çelişkilerle dolu yaşadığını ileri sürer ve bu durumu da siyah kadınların durumunun diyalektiği olarak tanımlar (Aktaran Collins, 1993: 105). King (1987), bu hem/hem yönelişinin siyah kadınların muhalif bilinçlerinin bütünleştirici bir parçası olduğuna işaret eder. Kürt kadınları da, etnik

farktan dolayı ayrımcılıkla karşılaştıklarında Kürt erkeklerine yaklaşmakta ve ataerkil¹¹ baskılar karşısında Türk kadınlarıyla benzer deneyimler paylaşmaktadır. Başka düzlemde de hem Türk kadınından hem Kürt erkeğinden farklılaşmaktadır. Kürt kadınları da, benzer şekilde, çelişkiler içinde, bu hem/hem yönelişi ile muhalif bir bilinç edinir.

Ancak, siyah kadının deneyiminde, ırk, ezilmenin bileşenlerinden biri iken Kürt kadınları için bu etnisitedir. Irk, fiziksel farklılıklar algılanması temelinde bir kimlik (Cornell ve Hartmann, 1990: 35 aktaran Yüksel, 2003: 22) iken etnisite insanların paylaştıkları tarihleri ve sembolleri iddiası ile ortak ataların tahayyülü temelinde olan bir kimliktir.

Türkiye’de yaşayan Kürt kadınlarının ve ABD ve Britanya’da yaşayan siyah kadınların deneyimleri tarihsel ve sosyal açıdan çok farklıdır. ABD ve Britanya modern endüstrileşmiş, kapitalist ülkeler olup modernlik tecrübe edilmiş bir “süreç” iken, Türkiye hâlâ gelişmekte olan, modern olmak adına Tanzimat’tan günümüze pek çok teşebbüsün yapıldığı bir ülke konumundadır. Modernlik Batıda deneyimlenen bir “süreç” (process) iken Türkiye’de modernlik adapte edilen başarılmaya çalışılan bir projedir (Yüksel, 2003: 22).

Bu modernleşme projesindeki farklara ek olarak, siyah kadının çok boyutlu ezilme deneyimi, Batıdaki emperyalist, kolonyal, köleci ideolojiler, ırkçılık ve ırkçı egemenlik biçimlerine (Collins, 1993) bağlı olarak açıklanabilir. Türkiye’de Kürt kadınının çok boyutlu ezilmesi ise Cumhuriyetin ideolojik söyleminin batılılaşma/modernleşme “projesi” çerçevesinde değerlendirilebilir.

¹¹ Ataerkillik (patriyarka), feminist teoride çok farklı tanımlanmaktadır. Ancak burada ifade edilen erkeklerin kadınlar karşısında ayrıcalık ve iktidar sahibi olduğu hiyerarşik toplumsal ilişkiler sistemidir.

1920’li ve 1930’lu yıllardaki Türkiye’de uygulanan Türkleştirme politikaları ve sonucunda Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindeki etnik kimliklerin baskı altına alınması ve etnik kimliklerin homojenleştirilmesi ile Kürt kadının ezilmesi/baskı görmesi yakından ilişkilidir. Horowitz “etnik hojenleştirme, dinsel tekleştirme ve uluslaştırma”nın ülkeyi geri dönmeyecek biçimde, farklı etnik kimliklerden (Hristiyan, Musevi, Kürt vb.) yoksunlaştırarak değiştirdiğini belirtir (aktaran Çağaptay, 2002: 219). Çapar, bu durumu şöyle tanımlar: “Türkiye Cumhuriyeti kuruluşundan kısa bir süre sonra gayritürk olanlara iki farklı yaklaşım göstermiştir. Biri, Türk olmayanları dışlamak, ülke sınırları dışına çıkarmak (mübadelede olduğu gibi); ikincisi Türkiye’de yaşayan herkesi Türk saymak...Özellikle Müslüman gayritürklerin Türkleştirilmesi politikasında bu daha açık biçimde izlenebilir. Kürtler de Müslüman olduklarından asimilasyon yoluyla Türkleştirilmeye çalışılmışlardır” (2006: 225). Yeğen (1999: 120), devletin Kürt Sorununa bakışını şöyle değerlendirir: “Kürt sorununu, “irtica”, “eşkiyalık”, “aşiret direnci”, “ecnebi kışkırtması” ya da “bölgesel geri kalmışlık” olarak “sunan” Cumhuriyet Dönemi Devlet Söyleminin, Kürt sorununu çarpıtarak aksettiren, sorunun gerçek yani etno-politik, Kürdi niteliğinde gizleyen ve Kürt kimliğinin Cumhuriyet hükümetlerince tahrip edildiği gerçeğini inkâr eden ideolojik anlatı”. Yazar’a göre, Kürt meselesi¹² ile Türk modernleşmesi arasında sıkı bir bağ vardır.

¹² Yeğen, Kürt meselesini, PKK’nın (Kürdistan İşçi Partisi) 1984 Ağustosunu ile başlayıp 1999 Şubatı ile kapanan bir parantez içinden değerlendirmenin yetersiz ve işlevsiz bir değerlendirme olduğunu da ekler. Ancak, açıktır ki, bu dönem, Türkiye’de pek çok taşı yerinden oynatmıştır. “1984’te PKK Türkiye Devletine ve Türkiye’deki önde gelen Kürt elitlerine karşı silahlı bir mücadele başlattı. Bu hareket ve Türkiye Devletinin tepkisi neticesinde Kürt toplumu bölgede bir iktisadi bunalımın ortaya çıkması, zorunlu göç ve artan askerleşme gibi derinlemesine değişimlere maruz kaldı, kalmaya da devam ediyor” (Yalçın- Heckmann ve Gelder 1999:308). Yavuz ise bu hareketin, 1) Kürt politik bilincinin artmasında 2) Yeni gerillalar kazanmak için Türkiye içinde ve dışında iletişim ağlarının kurulmasında 3) Kentli-orta sınıf Kürt gençliği için yeni fırsatlar oluşturarak bölgedeki dini-aşiret yapısını zayıflatmada 4) Türkiye’de Kürt milliyetçiliği beklenmedik şekilde popülerleşmesinde ve saydamlaşmasında Kürt ve Türkler için önemli roller oynadığını belirtir. Yavuz’a göre, PKK’nın en önemli beklenmedik sonucu, Türk milliyetçiliğinin politikleşmesini derinleştirmesidir (Yavuz, 2001:11).

Kürt kadınının çok boyutlu ezilme deneyimleri, aynı zamanda, Kürt kültürü ve Kürt toplumundaki cinsiyetçi yapılar, Kürt sorunu ve Kürt sorununun cinsiyetlendirilmesi (engendered) ile açıklanabilir. Kürtlerle ilgili hakim literatür, Kürtleri monolitik bir yığın ya da Kürtler arasındaki farkları aşirete, dile, bölgeye, dine veya tarikata bağlı olarak değerlendirir ancak toplumsal cinsiyet bu değerlendirmede çok az çalışma (örn. Mojab (2006), *Devletsiz Ulusun Kadınları*) dışında pek yer almaz. Oysaki toplumsal cinsiyet hem Kürtlüğün korunmasında hem de Kürtlere karşı uygulanan asimilasyon ve baskı politikalarında önemli bir rol oynar. Yeğen'in aktardığına göre (2006: 59), Kürtlere karşı uygulanan asimilasyon politikasında “bilhassa Kürt kadınlarına Türkçe öğretilmesi” alınan önlemlerdir: “...kız mekteplerine ehemmiyet verilerek kadınların Türkçe konuşmaları temin olunmalıdır” (Bayrak, 1994: 261). Kürt kadınları ve Kürt erkekleri aynı etnik orijinden de gelseler de, Kürt sorunundan dolayı karşılaştıkları muameleler farklıdır ve bu bağlamda, Kürt erkekleri, Kürt kadınlarından belli oranlarda daha avantajlı durumdadır (Yüksel, 2003:679).

Kürt toplumu bir taraftan güçlü ataerkil yapılar içinde din, tarikatlar, gelenek ve görenekler etkisi altında kadını kuşatırken diğer taraftan Kürt milliyetçiliği Kürt kadınının özgürlüğünü gölgelemiş (Mojab, 2006), milliyetçi projenin sembolü, Kürt kültürünün aktarıcısı olarak nesneleştirmiştir (Klein, 2003). Mojab (2006: 25), milliyetçiliğin bölgede feminist hareketlerin gelişimi için büyük engel olduğunu ve Kürt feministlerinin de Kürt kadınının özgürleşme hareketini Kürt milliyetçilerinin çıkarlarına teslim ettiğini belirtir.

Öte yandan, Mojab (2006: 19), birçok Türk feministin Kürt körlüğü içinde olageldiğini de belirtir. Nitekim Türkiye'deki kadın hareketinin Kürt kadınların deneyimlerini dikkate almaması/yok sayması Türkiye'deki durumun çarpıcılığını ortaya koymuştur. Bu durum, 1960'larda ABD'de beyaz feminizmin siyah kadın deneyimini yok saymasını hatırlatmaktadır.

Collins (1993: 100), siyah kadınların kendi düşüncelerini ifade edecek maddi şartlara sahip olsalar bile, hâkim sınıfların bu düşünceleri bastırmaya yönelik özel ilgisi nedeniyle düşüncelerini ifade edemediklerini belirtir. Hannah Nelson'un dikkati çektiği gibi "Ne kadar akıllı olursan ol deli gibi görünmek zorunda olduğum bir dünyada ben bir kadın olarak yetiştim" (aktaran Collins, 1993: 100). Nelson, okulları, medyayı ve diğer kültürel kurumları ellerinde bulunduranların gerçeği kendi bakış açılarını alternatif yollarını bastıracak bir biçimde verdiklerini belirtiyor. Benzer şekilde, Kürt kadınları da kendi düşüncelerini ifade edecek maddi şartlara sahip olsalar bile, hâkim sınıfların bu düşünceleri bastırmaya yönelik özel ilgisi nedeniyle düşüncelerini ifade edemez. Onlar da, bu "deliliği" yaşar.

Sonuçta, Kürt kadın ve Batıdaki siyah kadın çok farklı tarihi ve sosyal perspektiften gelseler de Batıdaki siyah kadınların deneyimleri ile Türkiye'deki Kürt kadınların deneyimleri arasında bir ilişki kurulabilir. Siyah kadın deneyiminin Türkiye'de Kürt kadınlarının özgül ezilme ve baskı görme biçimlerini anlamada ve açıklamada önemli içgörüler barındırdığı kabul edilebilir. Nitekim bu bakış açısı, Yüksel'in (2003) yüksek lisans tezinde de görülmektedir. Yüksel, Türkiye'deki feminizmin, Türkiye'deki tüm kadınların Türk etnik kökenine sahip oldukları dolayısıyla büyük oranda etnik bir körlük içinde olageldiğini belirtir. Ancak, farklı

bir etnik kökene sahip olan Kürt kadınlarının hem toplumsal cinsiyetleri ve hem de etnik kökenleri dolayısıyla ikili bir ezilme ve altasıralanmaya katlandıklarını iddia etmektedir. Bu bağlamda da, Batıdaki siyah kadınların deneyimleri ile Türkiye’deki Kürt kadınların deneyimleri arasında bir ilişki kurar. Feminist teoriler dizisi arasında Siyah feminizmin, Türkiye’deki Kürt kadınlarının özgül, ezilme ve altasıralanma biçimlerini anlamada ve açıklamada önemli iç görüler barındırdığını belirtir.

B. ETNİK KİMLİK, MİLLİYETÇİLİK, TOPLUMSAL CİNSİYET VE GÖÇ

1. Etnik Kimlik ve Milliyetçilik

Etnik kimlik, bir devlet içinde egemen/başat çoğunluk dışında kalan, kendini farklı gören ve düşünen, birbirlerine çeşitli bağlarla bağlı oldukları iddiasıyla, millet ve milliyetçilikte olduğu gibi kan bağı, dil, din, tarih birliği (Heckmann, 1995: 84) gibi duygusal bağlarla bir araya gelmiş olan insanların oluşturdukları birliktir. Smith (1994: 42) etnik bir topluluğun, kolektif özel bir ad, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihi anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, özel bir “yurt” la bağ ve nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu olarak tanımladığı altı niteliği olduğunu belirtir. Bu nitelikler doğrultusunda etnik gruplar kendilerine özgü duygu ve düşüncelere sahip toplumdaki nüfusun farklı bir kategorisi olarak kendilerini görürler. Güneş-Ayata etnik grubu şöyle değerlendirir:

Her etnik grup, farklılığını korumak için, kendini diğerlerinden ayıran farklılıkları tanımlamak zorundadır. Bütün etnik cemaatlerin kendi grupları içinde tipik olan “kabul edilebilir” olanı, “anormal” olanı, ve beklenen tutum ve davranış biçimlerini tanımlamaları gerekmektedir. Bu, gruba özgü olan kültürel esasların bir parçasıdır (Ayata, 2001: 197).

Yuval-Davis (2003: 92), etnisitenin, topluluk sınırları politikası ile bağlantılı olduğunu ve kimlik anlatılarını kullanarak dünyayı “biz” ve “onlar” arasında böldüğünü belirtir. Etnik projelerin ise, topluluklar içindeki belli konumlanışlardan, topluluğu destekleme veya onun avantajlarını devlet ve sivil toplum güçlerine erişim aracılığıyla sürdürme amaçlı mücadeleye ve müzakere süreçlerine sürekli katıldıklarını belirtir (Yuval-Davis, 1994). Yazar, etnisiteyi tanımladıktan sonra değerlendirmesine şöyle devam eder:

Bu tanıma göre etnisite, sadece topluluğun toplumdaki ötekilerle bağlantılı genel konumlanışının değil, aynı zamanda da “etnik politika” ya girişenlerin o topluluk içindeki ötekilerle belli ilişkilerinin sonucu olarak, topluluğu ve “onun çıkarları” nı kuran, temelde siyasi bir süreçtir. Toplumsal cinsiyete ve sınıfa dayalı ayrımlar, siyasi, dini ve öteki farklılıklar, özgül bir etnik siyasetin kuruluşunda merkezi rol oynamaktadır (Yuval - Davis, 2003: 92).

Smith, ulus devletlerin saf bir etnik gruptan her zaman oluşamayacağını kimi yerde ulusal devletlerin çok etnili (1994: 71) yapısına dikkatleri çeker. Osmanlı İmparatorluğu, günümüzde A.B.D. çok etnili, çok dilli, çok dinli yapılardır. Bir devlet çok etnili yapıya sahip olmasına karşın idaresini ulus-devlete göre biçimlendirdiğinde ise farklı etnik kimliğe sahip unsurlar tarafından itirazlar yükselir. Bu da ülke içinde önemli sorunlara yol açar.

Milliyetçiliğin taşıyıcısı olan “millet” üzerinde pek çok tartışma sürmekte ve dolayısıyla millet ve milliyetçilikle ilgili pek çok tanım verilmektedir. Weber (1993: 167 - 175), dil, kültür, vatan, etnik yapı, tarih vb. ulusu oluşturduğu söylenen etkenler olsa da, hiç birinin bir ulusun oluşmasında temel etken olmayacağını belirterek ulus kavramının tamamıyla belirsizlik taşıdığını ifade eder. Weber’e göre ulus, kendini bağımsız bir devlet biçiminde ifade edebilen bir duygu birliğidir; o halde millet, normal olarak kendi devletini yaratma eğilimi de taşıyan bir topluluktur.

Smith, milliyetçiliği hali hazırda ya da potansiyel olarak bir “millet” kuracağı bazı mensuplarınca farz edilen bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket olarak değerlendirir (1994: 121). Birçok sosyal bilimci milliyetçilikle ilgili birçok tanım verse de Anderson’un (1996) *Hayali Cemaatler*, Gellner’in (1983) *Milletler ve Milliyetçilik* ve Hobsbawn ve Ranger’in (1983) *Geleneğin İcadı* kitaplarını anmaksızın milliyetçilikten bahsetmek güçtür.

Anderson, milliyetçiliğin kendisi hayali olsa da, çoğunluğu yakın çevreden olmak üzere “gerçek” ve “somut” hasımlar icat edeceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle, milliyetçilik çoğu zaman “öteki” ve düşmanlar icat eder. Milliyetçilik devletle özdeşleşsin ya da devlet dışı olsun, önemli güç olduğunda, öteki üzerinde baskıyı arttırma eğiliminde olur; kimi zaman bu içeriden bir “öteki” olacağı gibi dışardan bir “öteki” de olabilir. Devletle özdeşleşen milliyetçilik, başka bir deyişle devletin resmi politikası, ideolojisi olan milliyetçi anlayış, “öteki” ye hoşgörüde gönüllü davranmaz ve özellikle “öteki” yi bertaraf etmenin çarelerine bakar (Çapar, 2006: 120).

2. Etnik Kimlik, Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet

Millet ve milliyetçilik, etnisite konusundaki hegemonik kuramların çoğu (Gellner, 1983; Hobsawm, 1990; Smith, 1986; 1995), cinsiyet ilişkilerini konu ile bağlantısı yokmuş gibi ihmal etmiştir. Ancak, son dönemde, toplumsal cinsiyet konusunda yapılan çalışmalar, kadınların, millet ve milliyetçiliğe dair analitik söylemlere nasıl dahil edildiklerini çözümlemiştir. Milliyetçi projeler toplumsal cinsiyetçi kurgulara dayanmaktadır, birçok sosyal bilimci bu kurguları çözmeye çalışmakta, ulus ve devletlerin inşasında kadınların varlığını görünmez kılan bakış

açılırlarına karşı itirazlarda bulunmaktadırlar (Yuval-Davis ve Anthias, 1989; Anthias,1992; Yuval–Davis, 1989; Walby, 1992; Enloe, 1989; Jawardene, 1986). Bu itirazlar, kadına etnik ve ulusal gruplar tarafından yüklenmiş pek çok rolü tartışmaya açmaktadır.

Anthias ve Yuval-Davis (1989) kadınların etnik ve ulusal sürece katılmalarının beş ana yolu olduğunu belirtir.

1. Etnik toplulukların mensuplarının biyolojik üreticileri olarak,
2. Etnik ve ulusal grupların sınırlarının yeniden üreticileri olarak,
3. Topluluğun ideolojik yeniden üretiminde merkezi bir rol alarak ve kültürün aktarıcısı olarak,
4. Etnik ve ulusal farklılıkların gösterenleri olarak yani, etnik ve ulusal kategorilerin dönüşümü, yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylemlerin merkezinde yer alan semboller olarak,
5. Ulusal, ekonomik, politik ve askeri mücadeleler de katılımcı olarak.

Bu yollar, hem toplumsal cinsiyetin etnik ve ulusal pratikler için hem de etnik ve ulusal pratiklerin toplumsal cinsiyet için önemli olduğunu gösterir.

“Kadınlar çoğunlukla topluluğun ve topluluk sınırlarının kültürel sembolleri olarak, topluluğun “şerefi”nin taşıyıcısı olarak ve topluluk kültürünün nesiller arası yeniden üreticileri olarak kurulurlar” (Yuval - Davis, 2003: 92). Yuval-Davis’e göre, genellikle kimin/neyin “uygun erkek” ve “uygun kadın” olduğunu tanımlayan ve topluluk fertlerinin kimliklerine merkezi olan özgül kodlar ve düzenlemeler geliştirilmektedir (Yuval-Davis, 2003: 132). Claudia Koontz (1986: 196), Hitler

gençlik hareketi içinde, kızlara ve erkeklere sunulan farklı sloganları aktarır: Kızlarınki “İnançlı ol; saf ol; Alman ol”; erkeklerinki ise “İnançlı yaşa; cesurca dövüş; gülerek öl”. Yuval-Davis (2003: 94), erkeklerin milli görevlerinin millet için yaşamak ve ölmek olduğunu kızların ise bir şey yapmasının gerekmediğini, onlardan beklenenin sadece milletin beden olmuş hali olmalarıdır, der.

Yuval-Davis (2003: 94), çoğunlukla ana olan bir kadın figürünün, bu ister Rusya ana ister İrlanda ana isterse Hindistan ana olsun, birçok kültürde topluluğun ruhunu simgelediğini belirtir. Nitekim birçok milliyetçi ideoloji de vatan ana olarak sınırları çizilendir.

Aynı zamanda, kadınlar topluluğun şerefine taşıyıcılarıdır. “Topluluğun kimliğinin ve gelecekteki kaderinin kadınlar üzerindeki “temsil yükü”, kadınların topluluk şerefine taşıyıcıları olarak kurgulanmalarını da beraberinde getirmektedir” (Yuval - Davis, 2003: 95). Manar Hasan (1994), birçok Filistinli kadının, ailelerine ve cemaatlerine “utanç” veren davranışları yüzünden kendi erkek akrabaları tarafından öldürüldüklerini anlatır. Kadının “günahı”, kısa etekli (çok kısa olmamasına rağmen) Batılı giyim tarzıyla, rujla ve rengi açılmış saçla İsrail televizyonunda röportaj yapılırken görünmesidir. Kendisiyle röportaj yapılmasının nedeni Dürzi cemaati için etkileyici bir para toplama kampanyasını henüz tamamlamış olmasıdır. Cemaatin “ileri gelenleri”nin onunla o gün erkenden buluşup para için minnettar oldukları söylemektedir. Ancak, bu “ileri gelenler” katili kınamayı reddetmiştir. Ailede kadının kız kardeşleri sinir krizi geçirirken geriye kalanlar, erkek kardeşin “görev” ini yapmasından gurur duyduklarını bildirmiştir.

“Dinimizi, kültürümüzü korumak zorundayız. O, çizgiyi aştı” (Aktaran Yuval-Davis, 2003: 95).

“Uygun” davranışlar içindeki kadınlar ve “uygun” giysileri, topluluğun sınırlarını gösteren çizgiyi somutlaştırmaktadır (Yuval-Davis, 2003: 95). Birçok toplumda kadınlar “kural ihlalleri” yaptığında, kadınlara, kendi akrabaları tarafından işkence yapılmakta ya da kadınlar öldürülmektedir. Kollektif şerefe ihanet eden kadınlara karşı daha zayıf bir misilleme de, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra çeşitli Avrupa ülkelerinde, savaş sırasında işgalci Nazi ordusuna dostluk göstermekle suçlanan kadınların toplu olarak saçlarının kazınmasıdır (Aktaran Yuval-Davis, 2003: 95).

Saigol (1998), Enloe (1995), Walby (1992) gibi entelektüeller ise, milliyetçilik ile el ele gelişen militarizasyon süreçlerine bakarken kadınlık ve erkeklik kurgularını merkeze alır.

Saigol, “toplumsal cinsiyet ideolojisi milliyetçi ve militarist düşünce üretiminin ayrılmaz bir parçasıdır” (1998: 226) bakış açısıyla, kadın bedenlerinin ne şekillerde savaş ve çatışma alanları haline getirildiğini inceler. Saigol (1998: 240), Pakistan’da 1894 yılında, kadınların Navabpur pazarında çırılçıplak dolaştırılmasını ve Veena Hayat’ın tecavüze uğramasını, kadın bedenlerinin erkekler arası çatışmalarda gösterenler haline gelmesine ve kan davasının kadın bedenleri üzerinden güdülmesinin örnekleri olduğunu belirtir. Saigol, şöyle devam eder:

Bir kimsenin Ötekileri değiştikçe ve zaman içinde farklılaştıkça, bu olgu bütün düzeylerde kendini gösterir. Ötekiler, ulusal savaşta ulusal düşmandır; etnik savaşta, düşman etnik cemaattir; cemaatler veya dinler arası savaşta başka dinlerden kişilerdir; kişisel veya siyasal kan davasında karşı siyasal partinin veya grubun

erkekleridir. Dolayısıyla, aynı milletin, dinsel cemaatin, etnisitenin veya köyün kadınları bile “Öteki'nin kadınları” haline gelerek düşmanlık, ötekilik çağrıştırabilir, şiddete maruz kalabilirler. Bir ulusal savaşta “bizim kadınlarımız” olan kadınlar, etnik, dinsel veya cemaatlerarası bir çatışmada “onların kadınları” olabilir. Dolayısıyla, kadınlar değişken bir gösterendir, çoğul konumları vardır (Saigol, 1998, 241).

Saigol'e göre, “Bir “Öteki”nin, “düşman” diye tanımlanmış bir yabancının kimlik ve benliği tehdit ettiği her yerde, kadın bedenleri en şiddetli türde çatışmaların yapıldığı alanlar haline gelir” (1998: 241).

Enloe ise, “milliyetçi hareketlerin militarizasyonu, toplumsal cinsiyete ilişkin çelişkilerle yüklü, mücadelelerle dolu bir süreçtir (1995: 208) diyerek bu sürecin incelemesinin yalnızca toplumsal cinsiyeti değil, milliyetçiliği de daha iyi anlamamıza katkıda bulunacağını savunur. Enloe, milliyetçi hareketlerin genellikle kadınların değil, erkeklerin deneyimlerine dayandığını gösterir: “Milliyetçilik tipik olarak erkekleştirilmiş hafızadan ve erkekleştirilmiş umutlardan doğmuştur” (1995: 44).

Walby, toplumsal cinsiyet ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin yolu(nun) kadınların ve erkeklerin militarizmle kurdukları farklı ilişkilerden geçtiğine (1992: 48) dikkati çeker. Walby, bu noktada Virginia Woolf'un (1938) *Üç Cin* adlı kitabındaki pasifist bir kadının sözünü hatırlatır: “Bir kadın olarak benim ülkem yoktur. Bir kadın olarak ben bir ülke de istemiyorum. Bir kadın olarak tüm dünya benim ülkemdir”. Walby (1992: 50), kadınların, her zaman olmasa bile, çoğunlukla erkeklerden daha pasifist daha az militarist oldukları düşünülse de ulusal projeler için silaha sarıldıklarını ordunun güçlenmesine yardım ettiklerini savaşı güden politikacıların yanında olarak eyleme katıldıklarını belirtir. Walby, kadınların

milliyetçilik karşısındaki tutumlarının incelenmesini daha barışçı bir dünya için anahtar görür.

Milliyetçiliğin diğer önemli bir boyutu ise cinsellikle kurduğu ilişkidir. Cinsellik ile milliyetçilik arasındaki ilişki “namus” kavramıyla yakından bağlıdır. Najmabadi’ye göre (1997: 120), “namus”, “ulusun erkek oluşu ile vatanın kadın oluşuna sıkı sıkıya bağlı olan bir kavramdır”. Najmabadi, vatanın, hem erkek arzusunun yöneldiği, hem de erkeğin koruyup sahiplendiği bir kadın figürü olarak kurulduğunu belirtir. Yazar, kadın bedenine sahip vatanın, kadınlar için farklı bir beden ürettiğini ve annelik kavramlarının yeniden oluşturulmasında rol oynadığını belirtir (1997: 123). “Sevgili ve anne olarak vatan, kadın kavramlarını değiştirerek yeni kadınlıklar, yeni erkeklikler doğurdu” (123). Najmadadi şöyle devam eder: “Kadın vatani korumakla yükümlü bir erkekler topluluğu olarak modern devlet, simgesel düzeyde de giderek daha fazla erkekleştirildi. Vatan, korunan bir kadın kategorisine iyiden iyiye sokuldukça, devlette o ölçüde koruyucu erkek niteliği kazandı” (1997: 154). Najmabadi, aynı zamanda, ailenin hem bir kurum hem de bir metafor olarak İran milliyetçiliğinin kurgularının ve ulus devlet pratiklerinin merkezinde yer aldığını belirtir.

Nagel ise, milliyetçiliğin tanımı gereği siyasal olduğunu, devletle ve onun kurumlarıyla bağlantılı olduğunu belirtir. Ordu gibi çoğu devlet kurumlarının gerek geçmişte gerekse günümüzde erkeklerin hâkim olduğu alanlar olduğunu ve bu nedenle de hegemonik erkeklik kültürü ve ideolojisinin hegemonik milliyetçilik kültürü ve ideolojisiyle el ele gitmesini şaşkıncı bulmaz (1998: 68). Nagel, erkeklik ve milliyetçilik arasındaki yakın bağın, tüm hegemonik yapılarda olduğu gibi,

yalnızca erkeklerin duygu ve düşüncelerini biçimlendirmekle kalmadığını kadınların da zihinlerine ve yüreklerine damgasını vurduğunu belirtir (1998: 87).

3. Milliyetçilik, Türk Kadınları ve Kürt Kadınları

Türkiye'ye ilişkin milliyetçilik yazını, kadınları çok uzun süre geleneksel anlayış çerçevesinde yok saymıştır. Milliyetçilik, milli kimlik, millet konulu yazılarda ise kadınlar, yalnızca toplumun biyolojik üreticisi olarak vurgulanmazlar aynı zamanda kadının toplumun gelişmesinde de önemli görevleri olduğunun altı çizilir. Zira Tanzimat dönemi, modernliğin ve batılılığın kadınla ilişkilendirildiği bir dönemdir. Tanzimat ile başlatılacak reformlar dizisinde Avrupa'da eğitim görmüş seçkin/aydın “modernleşme“ yanlısı erkekler – babalar ve eşler - kızlarının ve eşlerinin eğitim gördükleri ülkelerdeki “modern” kadınlar “gibi” eğitilmiş olmalarını fakat kendi örf ve adetlerini sürdürmelerini istiyorlardı. Durakbaşa (1998: 40), bu dönemin kadınlarının, erkeklerin süslü oyuncuğu olmak istemediklerini belirtmiştir aynı zamanda erkekler de bu görüşe katılmış ve kadınları toplumsal projeleri destekleyen yoldaşlar olarak görmek istediklerini ifade etmiştir. Bu dönemin kadınları, özgürlükleri için daha talepkar olabilmişlerdir.¹³ Nitekim, bu süreçte, birçok toplantının yapıldığı derneklerin kurulduğu dergilerin çıktığı görülmektedir. Cumhuriyet dönemi Kemalist ideolojisi ise, kadını, Kemalist ideolojisinin çerçevesinde milliyetçi projenin sembolleri, modernliğin ve batılılaşmanın taşıyıcıları olarak çizmiştir¹⁴. Aynı zamanda, Cumhuriyet döneminde, Türk Kadınlar Birliği gibi kadınların kurdukları derneklerde kapatılmıştır. Çünkü Cumhuriyet, kadınlara bütün hakları vermiştir, kadınların artık örgütlenmesine gerek kalmamıştır.

¹³ Bkz. Çakır (1994)

¹⁴ Bkz. Bertay (1998), Durakbaşa (1998), Durakbaşa (2000), Abadan- Unat (1998), Arat (1998), Kadioğlu (1998)

Ağduk-Gevrek (2000: 284), Cumhuriyet öncesi ve sonrası kadın meselesine bakışı şöyle değerlendirir: “Cumhuriyet sonrası Kemalist ideolojisi çerçevesinde “kadın meselesi”, Cumhuriyet öncesi Osmanlı kadın hareketi ile bağlantısı yok sayılarak yeni bir olguymuş gibi sunulmuş ve bu sunum Kemalist ideoloji çerçevesinde geliştirilen toplumsal projelerin hepsini kapsayan ve 75 yıl boyunca öneminden neredeyse hiçbir şey kaybetmeyen milliyetçilik projesi ile göbekten bağlanmıştır”. Nitekim, Cumhuriyet dönemi kadınların özgürlük talepleri ciddi değişikliklere uğrayarak erkeklerin himayesine girmiştir. Durakbaşı'nın aktardığına göre (1998: 37), kadınlar taleplerini resmi ideoloji çerçevesinde, genellikle “görevlendirilerek” yüksek sesle, ama sesleri boğularak ortaya koymuşlardır. Tekeli (1993) ve Berktaş (1996: 760) ise, kadınların taleplerini içeren, fakat temel hedefi kadınların özgürleşmesinden ziyade, “modern” bir toplumun yaratılması olan devlet feminizmine dikkat çeker. Bu devlet feminizmi, belli bir süre sonra ülkenin kız evlatlarına aslî görevlerine davet eder. Diğer bir ifade ile, kadınlardan ulusun ve kendi çocuklarının annesi olmaya dönmeleri beklenirken esas olarak bu yaklaşım hükümetler düzeyinde yürütülen bir politikaya dönüşmüştür.

Mojab (2006: 19), Türkiye’de feministlerin devletin ataerkil doğasından şüphe etmediğini ve devlet ve ulusun ataerkilliğini daha teorik bir biçimde ele aldıklarını belirtir. Aynı zamanda, Türk feministlerin “her yerde devlet sevgisi kültürü ile kuşatıldığını” belirtirken birçok Türk feministinin sadık bir biçimde ulus - devlet doktrinini takip ettiğini; "Kürtler yoktur; Kürt kadınları yoktur; tüm kadınlar Türk'tür" gibi bir yaklaşım sergilediklerini belirtir. Mojab, 1990'lara dek feminist literatürde Kürt kadınlarına dair bir ölüm sessizliği olduğunu, Kürtlerin bu literatürde yer alsalar da, tartışmanın boyutlarını ve söylemini, içeriğini ve

sorunsallarını Kemalist siyasetin belirlediğini yani genellikle devletin etnik azınlıklara ve Türkiye'nin çok etnili yapısına inkar politikasından sapmadıklarını¹⁵ belirtir. Örneğin Güneydoğu Anadolu'da kırsal bölgelerde yaşayan kadınların “modernleştirilmesine” dair bir çalışmanın devletçe yürütülen “ulusal entegrasyon” projelerin başarısızlığına değinirken bu geliştirme projelerinin zorunlu asimilasyon politikaları ile bağından söz etmediğini dile getirir.

Milliyetçilik serüveninde Türk kadınları “yer alırken” Kürt kadınları kendilerini ifade edecek alanlar aramaya devam eder. Osmanlı devletinde kısmen de olsa Kürt ve Kürdistan adlarına tolerans gösterilmesiyle 20. yy. başında parlak bir Kürt basını ve Kürt kadın örgütleri oluşur¹⁶. 1923 Cumhuriyet rejimi ile bu özgürleşme hareketi kesintiye uğrar. Ancak, bu özgürleşme hareketinin parıltısı olmasa da Kürt kadınlarının sol örgütlerde ve kadın hareketinde yer aldıklarını görürüz. PKK ve Türk devleti arasındaki düşük yoğunluklu savaş ve Kürt milliyetçiliğinin tekrar ivme kazanması, Kürt kadınlarını derinden etkilemiştir. Yalçın-Heckman ve Gelder (1999), Kürt milliyetçiliğinin yükselmesinin, Kürt kadınlarının imajlarında ve tasvirlerinde değişimlere neden olduğunu belirtir. Milliyetçi proje çerçevesinde, Kürt kültürünün ve dilinin koruyucusu olarak köylü kadınlarının yüceltildiği ve kadınların toplumun biyolojik üreticileri olarak milliyetçi projeye dâhil edildiğini görürüz. Ayrıca, bu süreçte kimi zaman, Kürt kadınlarının askerleştirilerek vatani için gerilla olarak resimleri büyütülür. Yalçın-Heckman ve Gelder, “Kürt kadını” imajının sürekli bir dönüşüm içinde olmasını, “bir yandan Kürtlerin otantikliğinin dinamik yeniden inşasına, diğeri yandan milliyetçi söylemde

¹⁵ Türkiye’de feminist çalışmalar bkz. Arat (1993; 1997), Sirman (1998; 1999), Tekeli (1995), Ertürk (1995).

¹⁶ Bkz. Alakom (1998) “Eski İstanbul Kürtleri” adlı çalışmada bu dönemdeki Kürt kadınlarından bahseder. Örneğin Kürt Kadınları Teali Cemaati.

cinsiyet kavramlarının ve kadın sorununun formülasyonunun yeniden tasarlanmasına dayanan iki katlı süreç” (1999: 313) olarak tanımlarlar.

1990’larla, Kürt kadınları, Türkiye’deki kadın hareketinden ve sol örgütlerden kopmaya başlarlar. Kürt feministler tarafından çıkartılan *Jujin*, *Roza*, *Jin ü Jiyan* gibi dergilerle – Osmanlı döneminde başlayan - Kürt kadın hareketi tekrar canlanmaya başlar. Bu dergiler bir taraftan Kürt toplumundaki cinsiyetçilikle diğer taraftan Türkiye toplumundaki ırkçılıkla mücadele ederler.

Bu dönemde Türkiye’deki kadın hareketinden Kürtlerle ilgili özeleştirel yükselir. Zehra Arat (1994), devlet feminizmini Cumhuriyetçi ataerkillikle eleştirir. Yeşim Arat (2000) ise feminist aktivizmin ayrımcılığını vurgulayarak, Türk ve Kürt feministleri bir diyaloga davet eder. İlkaracan (1997), Türkiye’deki kadın hareketini Kürt kadınları ile bir dayanışma kuramamakla eleştirir:

Türk kadın hareketi militarizme ve Doğu ve Güneydoğu Türkiye’de sürmekte olan savaşçı yeni bir milliyetçiliğin yükselişine ve devletin Türk kimliğine dair resmi söylemine, Türkiye sınırları içinde yaşayan tüm vatandaşların “Türk” olduğu iddiasına eleştirel bir yaklaşım getirmekte başarısız olmuştur. Irkçılığı lanetleyen bazı insiyatiflerin dışında, belirli problemlere çözüm getirmek için Kürt kadınlarıyla hiçbir bağ kurulmaya çalışılmamaktadır (1997: 21 aktaran Mojab 2006: 21) .

Kürt feministlerinden de Türk feministlerine diyalog mesajları duyulur.

Jujin’den Canan (1996: 6).

Biz Kürt, Türk, Arap ve kendini hiçbir milliyetten görmeyen kadınlar! Aramızdaki bölünmeler konusunda birbirimizi eleştirmeden, birbirimize tahammül etmeden, birbirimizi birbirimize benzetmeye çalışmadan, öncelikli taleplerimize ve mücadele hattımıza müdahale etmeden, kadınlar arasında yeni köprüler kurmayı hayal bile etmeye başlamamalıyız.

4. Göç, Etnik Kimlik ve Toplumsal Cinsiyet

Türkiye’de nüfus, ekonomik ve siyasal değişikliklere bağlı olarak gerçekleşen iç göçler sonucunda, kırlardan kentlere kaymıştır. 1935 yılında 100 olarak alınan Türkiye toplam nüfus endeksi 1980’de 277’ye çıkarken, kentsel alanlardaki artış 672 olarak saptanmıştır (Kartal: 1982, 129).

Danielsen ve Keleş’e göre (1978), her yıl ortalama 650.000 kişi kırlardan kentlere göç etmektedir. Bu göçler sonucunda, İstanbul, Ankara, İzmir gibi kentler hızla büyümektedir.

McDowall (1994: 97), 1980’lerin sonlarına doğru Türkiye nüfusunun yüzde 19’unun (9,6 milyon) Kürtlerden oluştuğunu saptamıştır. Kürtler yaşadıkları dönemin siyasal ve ekonomik koşulları nedeniyle kırlardan kentlere göç eden en büyük etnik gruplardan biridir. Secor’un aktardığına göre (2004), mevcut çalışmalar Kürt göçlerini iki dalga olarak ayırmayı öneriyor. Birinci dalga: 1940-1980’li yıllar arasında ağırlıklı olarak ekonomik nedenlerle olanlar ve ikinci dalga ise; 1980 sonrası savaş ve köy boşaltmalar (Çelik, 2001) sonucunda yapılan göçlerdir.

Türkiye’de göç üzerine yapılan pek çok çalışma (Karpas, 1964; Karpas, 1976; Heber, 1978; Erder, 1996; Ayata, 1982; Keleş, 1997; Kongar, 1998; Erman, 1998; Wedel, 2001) olmasına karşın, Kirişçi ve Winrow (1997) çok az çalışmanın Kürt göçleri ile ilgilendiğini ve yapılan az sayıda araştırmanın da Kürt deneyimlerini aktarmaktan uzak olduğuna dikkat çeker. Yine de kentte, farklı toplumsal bağlamda yaşayan Kürtlerin deneyimleri, bazı sosyal bilimciler için ilgi çekicidir. “Kentli olmak farklı topluluklarla birlikte yaşayan Kürtlerin kimliğini güçlendirir mi yoksa

zayıflatır mı?" sorusuna odaklanan kimi sosyal bilimciler aralarında farklılaşmaktadır. Bazı bilim insanları, bir süreç olarak kentli olmanın, Kürt göçmenlerinin asimilasyonunu tetiklediğini dile getirirken (Kirişçi ve Winrow, 1997), diğerleri kentin göçmen Kürt kimliğinin konumlanmasında ve etnik dayanışmanın güçlenmesinde etkili olduğunu ifade eder (Seufert, 1997; Bruinessen, 1998; Wedel, 2001). Yeğen (2006), bu sürecin iki yönlü – ama son zamanlarda dengesizleşerek - devam ettiğini belirtir. Yazara göre, bir yandan, Kürtlerin kültürel asimilasyonu devam etmekte ve Batıya göç eden mühim sayıda Kürt Türkleşmekte ve Cumhuriyetle bütünleşmektedir diğer yandan Kürtlerin Cumhuriyet ile yabancılaşmasının devam etmektedir ve son yirmi yılda bilhassa son birkaç yılda giderek artan sayıda Kürt “Kürtlüğe” çekilmektedir. Kürt kadını ise bu çift yönlü süreçte kritik bir noktadadır. Temelde ise göç iki cins için farklılıkların belirginleştiği bir düzlem oluşturur.

Ancak, Türkiye’de 1950’lerle birlikte iç göç olgusu birçok araştırmannın konusu olmasına rağmen Türkiye’de yapılan iç göç çalışmaları göç olgusunu değişen nüfus hareketliliği, gecekondulaşma, kentleşme gibi değişimler doğrultusunda değerlendirilirken göçün aktif öznesi olarak erkekleri esas almıştır. Kadınlar, çalışmaların arka planında kalmış ya da aile, işgücü, sağlık kapsamında toplumsal cinsiyet bakımından uzak incelenmiştir.

Bununla birlikte, 1980’lerin sonunda Türkiye nüfusunun % 9-10’unu oluşturan Kürt kadınları (McDowall, 1994; aktaran Yüksel, 2003: 49) göçten en fazla etkilenen en büyük etnik gruplardan birinin üyeleri olmalarına karşın, araştırmalarda hem kadın hem Kürt olduğu için farklı bir talihsizlik yaşar ve araştırmalarda pek

adı geçmez. Az sayıda araştırmada Kürt kadının adı kullanılmadan “doğulu”, “köylü” (Ertürk, 1995; İlkaracan, 1998; İlkaracan ve İlkaracan, 1998) ya da göçebe kadın (Yalçın-Heckmann, 1995) olarak incelenmiştir.

İlkaracan ve İlkaracan’ın aktardığına göre (1998), göç üzerine yapılan çalışmalar, göç etme nedenleri, göç sürecine katılım, göç deneyimleri ve göçün etkileri, göç edenlerin tutumları ve tepkileri bakımından kadınlar ve erkekler arasında farklılıklar olduğunu ortaya koyar (Buijs, 1993; Phizacekea, 1996). Bu farklılıkların temelinde, gelenek ve görenekler tarafından belirlenen toplumsal kadın-erkek rolleri, aile içi iş bölümü, kadının ev içindeki konumu gibi nedenler yatmaktadır. Kadının anne, eş ya da genç kız olması da göçe ilişkin deneyimlerini farklılaştırmaktadır. “Kadın ve göç” konusundaki çalışmalar hem mekansal hem de toplumsal bir değişim içeren göç sürecinde, sosyo-ekonomik sınıf, kültür, etnik ya da ulusal kimlik kadar cinsiyet kimliğinin de önemli bir rol oynadığına işaret eder” (İlkaracan ve İlkaracan, 1998; 307).

Etnik sınırların korunması, toplumsal cinsiyet, etnisite ve göçün dinamik etkileşimini sergileyen anahtarlardan biridir. Kadınlar, etnik grupların yaşaması ve sürdürülmesi için gerekli olan kültürel yeniden üretimde öncü rolü oynar. Bunu da kimi zaman kültürel değerlerin ve sosyal ilişkiler ve sürekliliğini sağlayarak yapmaya çalışırlar. Anthias ve Yuval-Davis, “Kadınlar etnik toplulukların mensuplarının biyolojik üreticileridir ve topluluğun ideolojik yeniden üretiminde merkezi bir rol oynar ve kültürün aktarıcısıdır” der (1992: 115).

Kadınlar hem kültür hem de dil olarak daha geniş toplumda kolay erimez, alt kültürel özelliklerinin koruyucusu olarak kabul edilirler (Kandiyoti, 1997). Yazar,

göçmen kadınların, anadillerini kullanmayı sürdürerek, yemek pişirme ve diğer alışkanlıklarından ısrar ederek ve gençlerin terbiyesi yoluyla kültürlerini yeniden ürettiğini ve kendi ülkelerinde bile azınlıkların kadınları kültürel farkları erkeklerden çok daha iyi koruduklarını belirtir. Kandiyoti, Kürt kadınlarını örnek verir. "Zorunlu askerlik hizmeti, okula gitme fırsatı ve devlet daireleri ile ya da iş ilişkileri yüzünden egemen kültürle daha sık bağlantıya giren Kürt erkeklerine göre Türkiye'deki Kürt kadınlarının Türkçeyi öğrenme ihtimali daha düşüktür" (1997: 158).

Kandiyoti, kadınların giyim-kuşamı ile toplum içinde farkların sınırlarının çizildiğini belirtir ve Mandel'den örnek verir. Almanya'da "başörtüsü" tartışmasını çözümleyen Mandel, Hıristiyan Alman çevre ve bu çevrenin potansiyel bozucu etkisi tarafından tehdit edildiklerini algılayan göçmen Türkler arasında örtünmenin ek simgesel bir boyut kazandığını ileri sürer: "Başörtüsünü simgesel bir sınır olarak; bir arada yaşayan iki farklı grubun sınırların ortaya koymak ve kendilerini manevi birliğin parçası olarak kanıtlamak biçiminde görüyorlar" (Mandel, 1989 aktaran Kandiyoti, 1997:161).

Akbay (2003), "Göçmen Kürt kadınlarında Toplumsal Cinsiyet Roller ve Topluluk Oluşumu" adlı yüksek lisans tez çalışmasında; birinci kuşak göçmen Kürt kadınlarının, göç süresince topluluğu bir arada tuttuğunu ve ortak kimliğin korunmasında aktif rol oynadıklarını, aile ve etnik topluluğun değerlerini bir kuşaktan diğerine taşınmasında etkili olduklarını ve bu süreçte kadınların toplumsal cinsiyete dayanan sosyal eşitsizlikleri tekrar ürettiklerini belirtir.

Kadınlar etnik toplulukların değerlerini bir kuşaktan diğerine taşırken özellikle ikinci kuşak göçmen kadın hem göç ettikleri toplulukta hem de aile içinde

belli zorluklar yaşar. Farklı etnik gruplarından gelen göçmen ailelerin kız çocukları ile ilişkilerini inceleyen pek çok araştırma (Dion ve Dion, 1996; Ghosh, 1984; Pettys ve Balgopal, 1998; Wakil, Siddique ve Wakil, 1981), anne - babaların, sıklıkla, kızlarından, kendi etno - sosyal kökenine ait geleneklere ve değerlere uygun olarak yaşamalarını ve değerlerini korumalarını beklediğini tespit etmiştir. Bu beklentiler de, büyük olasılıkla, göç edilen yerde doğan kızlar için zorluklar yaratır (Dion ve Dion, 1984). Gabaccia (1994), *From the Other Side: Women, Gender and Imigrant Life in the U.S. 1820 -1990* adlı kitabında, A.B.D.'deki göçmen kadınların hayatlarını incelerken, Avrupalı göçmen kadınların bir taraftan etnik kimliği korunurken diğer taraftan çocuklarının etnik kimliğini örselemeden “Amerikalı olmaları” konusunda cesaretlendirdiklerini¹⁷ dile getirir. Gabaccia, ikinci kuşağın, bu ikili mesajın yarattığı problemleri sıklıkla annelerinin dünyasından uzaklaşarak çözmeye çalıştıklarını söyler. Ancak, üçüncü ve dördüncü, hatta diğer kuşaklardan birçok göçmen kadının, beklenmedik yüksek bir oranda etnik kimliklerine sahip çıktıklarını ifade eder. Güneş-Ayata'da “Kentsel Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik” adlı makalesinde, benzer şekilde, birçok Alevi kadının yıllar boyunca çocuklarına cemaat dışında kimliklerini açıklamamayı tembih ettiğini (1996: 201) belirtir. Bu durumun gençler üzerindeki etkisine bakar: “Gençler herkesten daha çok toplum kesimi ile etkileşim halinde olduklarından etki altındadırlar, bir yandan da kendi kimliklerini yaratmak çabasındadırlar. Ancak, işte ve okulda zor durumlarla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu ilişki onları, gizlenme ve damgalanma ile Sünniliği kabul etmek arasında bir çıkmaza itmektir” (1996: 201).

¹⁷ Bu yaklaşım kimi çalışmada, göç edilen toplumda, iyi bir meslek edinme şeklinde vurgulanır. Dion ve Dion'un aktardığına göre (2004), bir taraftan kızlar eğitimleri ve kariyerleri konusunda büyük bir tutku ile cesaretlendirilirken diğer taraftan kızlardan ailenin değerleri ve etnik kimliğin korunması beklenir (Örn. Naidoo, 1984).

İkinci kuşak göçmen kadın, ilk kuşağa oranla daha fazla sosyal ilişkiler kurar (Güneş-Ayata, 2001). Nitekim Kandiyoti (1997), Türkiye’de ilk kuşak göçmen gecekondulu kadınların toplumsal hayatlarının, genellikle yakın komşuları ve akrabaları ile sınırlı olduğunu ama ikinci kuşak göçmen kadınların kendi sınıflarından başka sınıflarla ilişkiye geçme imkânı doğuran çeşitli işlere girdiklerini belirtir. Göçmen kadın kentte gün içinde apartmanda, sokakta, okulda, işte ve birçok yerde kendi etnik grubun dışındaki gruplarla ilişkiye geçer ve farklılıklarını görür. Bu süreçte göçmen kabul edilen toplumda farklı bir etnik grubun üyesi olması nedeniyle kimi zaman adı, dili, dış görünüşü ve tavırlarındaki farklılıklardan dolayı ön yargı ya da ayrımcılığa maruz kalır (Guinipa ve Guinipa, 1998) ve dolayısıyla göçmene toplum içinde “öteki” olduğu daha çok hissettirilir ve sosyal eşitsizlikler tekrar üretilir. Ancak, birçok göçmen, Üçüncü dünyalı ve etnik kadın, baskının ve eşitsizliklerin farklı formları ile baş edebilmek için çeşitli yöntemler geliştirmiştir (Bhopal, 1997; Hoodfar, 1997; Sinclair, 1998).

II. BÖLÜM: İKİNCİ KUŞAK GÖÇMEN KÜRT KADINI, “ÖTEKİLİK” VE GÜÇLENME ve İKTİDAR STRATEJİLERİ

İkinci kuşak göçmen Kürt kadın deneyiminin Türk kadın deneyiminden farkını ortaya koyarak ikinci kuşak göçmen Kürt Kadın kimliğini analiz etmek amacıyla olan bu tezde yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakat yöntemi kullanılarak ikinci kuşak göçmen otuz Kürt kadın ile görüşülmüştür. Görüşmeler yaklaşık bir-bir buçuk saat sürmüş ve tek oturumda bitmiştir. Niteliksel bir araştırma olduğu için temsil iddiası taşımamakta ve dolayısıyla bir “örneklem” oluşturularak çalışılmamıştır. Ancak, görüşülecek kadınların seçimlerinde çeşitli ölçütlere dikkat edilmiştir: Birinci olarak, farklı işlerden olmalarına, başka etnik gruplarla ilişkiye geçecek alanlarda çalışmalarına, ikinci olarak, görüşülen otuz kadının onunun Kürtlerle evli onunun Türklerle evli onunun da bekâr olmasına özen gösterilmiştir. Çünkü Kürt kadınının Türk kadınından farklarını bulmak ve ikinci kuşak göçmen Kürt kadının “ötekilik” i nasıl yaşadığı ve bununla nasıl başa çıktığı farklı Kürt kadın grupların deneyimi üzerinden bulmak daha kolay olacaktır. Evli kadınların tercih edilme nedeni de kadınların annelik deneyimlerinin, farklılıkları barındırma, kırılma noktalarını göstermede önemli olduğunun düşünülmesidir. Evli olan on kadının da Türklerle evli olması tercih edilmiştir. Çünkü ev içindeki gelin – kaynana - görümce geriliminin, etnik kimlik ekseninde nasıl yeniden şekillendiği, kadınlar arası farkları, kadınların kendilerine alan açmak için ne tür stratejiler kullandıklarını bulmada işlevsel olacağı düşünülmüştür.

Görüşülen kişilere, araştırmacının yakın çevresinden ziyade dolaylı yollarla ulaşılmıştır. Özellikle, Keçiören’de işlek bir kuaför kadınlara ulaşılmasında etkili

olmuştur. İlk birkaç kadınla görüşülmesinin ardından, kadınlarında kendi arkadaşlarını ve komşularını araştırmacıya yönlendirmesi ile yeni görüşmeler yapılabilmiş, böylece, otuz kadına ulaşılmıştır. Görüşmelerdeki zorluklardan biri - özellikle ilk üç görüşmede - kadınların, konu Kürt kadınları ile ilgili olduğu için başlarına bir şey gelir mi endişesi taşımalarıdır. İkinci zorluk ise, kadınların kendi deneyimlerini evlerine gelen bir yabancıya anlatmadaki baştaki çekimserlikleri ve görüşmelerin teybe kaydedilecek olmasıdır. Ancak, kadınların isimlerinin kullanılmayacağı ve istediklerinde ise teybin kapatılacağı söylendikten sonra soruların da anlaşılır olmasıyla kadınlar daha rahat konuşmuştur. Zira görüşülen kadınlar, kendi arkadaşlarını, araştırmacı ile görüşmesi konusunda ikna etmiştir. Bu da araştırmacıya olan güveni ortaya koymaktadır. Görüşmelerde bir metodolojik sorun olan araştırmacı-araştırılan hiyerarşisi yaşanmamıştır. Araştırmacı da ikinci kuşak göçmen bir Kürt kadındır ve kimi yerde görüşülen kadınlarla ortak deneyimler paylaşmıştır. Görüşmecilerin kullandıkları kelimeler, mimikler, jestler, giysiler, evdeki halleri, çayı ikram edişleri, yaşadıklarını anlatmak konusundaki istekleri veya kimi yerdeki anlık suskunlukları bile her katılımcının, kendi bağlamı içinde değerlendirilmesini sağlamıştır. Bu, aynı zamanda, görüşmelerdeki ortaklıkların, benzerliklerin ve sürekliliklerin de bulunulmasını kolaylaştırmıştır. Görüşmeye katılan kadınlar ve aileleri şu özellikleri taşıyor.

Kadınların ailelerinin Ankara'ya göçü 1955 ile 1978 yılları arasına denk düşüyor. Bu da 1940 – 1980 yılları arasında ekonomik nedenlerle yapılan birinci dalga Kürt göçleri ile örtüşüyor. Sivas, Malatya, Ağrı, Elazığ, Urfa, Bitlis, Kars, Kırşehir, Çorum, Muş, Diyarbakır, Van, Hakkâri, Batman, Konya göç veren şehirler olarak çeşitlilik arz ediyor. Görüşülen kadınların dördünün babası kamu

kuruluşlarında memur olarak çalışmış - tanıdıklar vasıtasıyla bu işleri bulmadan önce garsonluk, pazarcılık gibi işlerde çalışmışlar - şu an emekliler ve bunları ikisi ortaokul, ikisi ilkokul mezunudur. Diğerlerinin babaları ayakkabıcı, pazarcı, şoför, işçi, sıvacı, odacı, hayvan - alım satım komisyoncusu gibi işlerde çalışıyorlar. Çoğu ilkokul mezunu ya da ilkokul terkler, kimisi okumaz yazmaz¹⁸. Anlatılan bu tablo, Ayata ve Güneş Ayata'nın Ankara'ya göç eden Doğu Anadolu ve İç Anadolu'dan gelen beceri, eğitim ve gelir düzeyi düşük göçmenlerin niteliklerine uyuyor. İki kadının dışında görüşülen bütün kadınların annesi ev hanımıdır. Çalışan annelerden biri özel şirkette aşçılık ve temizlikçilik yaparken diğeri hastanede sekreterlik yapmış ve şu an emekli. Yirmi altı anne okumaz - yazmaz, biri ilkokul mezunu, üçü okuma - yazmayı Ankara'da öğrenmiş. Birinci kuşak göçmen ailelerin en az iki en çok on iki çocuğu var. Fakat on sekiz ailenin çocuk sayısı üç ya da dört. Görüşülen otuz kadının yaşları yirmi ile otuz dokuz arasında değişmektedir. Kadınların yaş ortalaması otuz iki. On altı kadın lise mezunu, memur olarak çalışan yedi kadın ve siyasi partide çalışan bir kadın iki yıllık veya dört yıllık açık öğretimi bitirmiş. Dört kadın, meslek yüksek okulunda okumuş nakış, giyim ve kuaförlük öğretmeni. Mesleklerine bakıldığında ise; hemşire, terzi, kuaför, sekreter, memur, işçi, tezgâhtar ve öğretmen oldukları görülmektedir. Üniversite öğrencisi olan iki kadın öğretmenlik eğitimi görüyor. Bu meslekler de, Kandiyoti'nin (1997), ikinci kuşak göçmen kadınlar için tespit ettiği mesleklere denk düşüyor. Kadınların hepsi Sünni olup dini pratikleri gündelik yaşamlarını etkilemiyor. Evli kadınların birinin dışında hepsinin çocukları var. Evli kadınların eşlerinin meslekleri ise memur, ayakkabıcı, işçi, astsubay,

¹⁸ Wedel (1998: 163), Sevgi'nin (1988) çalışmasına dayanarak, Kürt erkeklerinin okur- yazar olmama oranının göçmen Türk erkeklerinden daha yüksek olduğu sonucuna varmıştır.

bakkal, boyacı, öğretmen olarak değişmektedir. Kadınlara ilgili daha ayrıntılı bilgi görüşme çizelgesindedir.

Feminist bakış açısı, bilimin nasıl erkek egemen ideolojisinin yansımalarını taşıdığını, “normal” bilimin kadınlara ilişkin olarak bir bilim değil bir ideoloji işlevi gördüğünü ortaya koymuştur. Dolayısıyla, kadınlar, feminist araştırmalarda “bilen özne” olarak alınmıştır. Stanley ve Wise (1990), “Feminist Araştırma Sürecinde Metot, Metodoloji ve Epistemoloji” adlı makalesinde “ilk olarak feminist araştırma, feminist kadınlar tarafından diğer kadınlar için yapılan, kadın üzerinde odaklanmış olarak” tanımlanmaktadır. İkinci olarak, kantitatif erkek yöntemleri ile kalitatif kadın yöntemlerini arasında ayırım yapmaktadır. Üçüncü olarak, feminist araştırma, amacı ve kadınların yaşamlarını değiştirme kararlığıyla açıkça politiktir. Son olarak, Stanley ve Wise, araştırmayı, “sosyal bilimlerde yer alan cinsiyetçi önyargılara karşı bir reaksiyon” (1997: 67–70) olarak tanımlar. Harding’e göre, “Feminist araştırmanın ayırt edici özelliklerinden biri, sorunlarını kadın deneyimleri açısından almasıdır. Aynı zamanda bu deneyimleri, kabul görmüş varsayımlara karşı, ‘gerçeklik’ in önemli bir göstergesi olarak kullanmasıdır” (1987: 40). Bu bakış açısıyla, niteliksel görüşme yöntemlerinden biri olan yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakat yöntemi ile görüşmelerde ikinci kuşak göçmen Kürt kadın deneyiminin daha kolay analiz edilebileceği düşünülmüştür. Derinlemesine görüşme, “gerçek yaşantıyı” değil ama bu yaşantının nasıl anlamlandırıldığını görebilmek için son derece uygun bir yöntemdir (Bora, 1998: 83). Bu tezde yapılmak istenen de Kürt kadınlarının kendi yaşamlarını nasıl anlamlandırıldığını ortaya çıkartmaktır. Yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakat yöntemi ise, çalışmada kadınların kendi sözlerinin kendi bakışlarının öne çıkmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda, bu yöntem

ile belli bir sistem içinde kadınlara sürekli müdahale etmeksizin Türk kadını ve Kürt kadını arasındaki farklar ve Kürt kadınlarının “ötekilik” i nasıl yaşadığı ve bununla nasıl başa çıktığı daha rahat izlenebilecektir. Dolayısıyla, araştırmada, kadınlara dört tane temel soru sorulmuştur: Birinci olarak, “Bu şehirde Kürt olmak hangi zorlukları yaşamanıza neden oldu?” ve “Türk kadınları ile neler yaşadınız?” soruları yöneltilmiştir. Kadınların arkadaşlık, komşuluk, çalışma hayatı, duygusal ilişkiler/evlilik, annelik deneyimleri incelenmiştir. İkinci olarak, “Kürt kadınlarını nasıl görüyorsunuz?”, “Türk kadınlarını nasıl görüyorsunuz?” soruları sorulmuştur. Üçüncü olarak ise, “Bu bağlam içerisinde kendinizi “En çok nerede rahatsız ve güçsüz hissediyorsunuz? Neden?” ve son olarak ise “En çok nerede kendinizi rahat ve güçlü hissediyorsunuz? Neden?” soruları yöneltilmiştir. Daha fazla soru sorulmasına ihtiyaç duyulmamış ancak görüşme sırasında pekiştirici sorular kullanılmıştır.

Görüşmeler değerlendirilirken¹⁹, görüşülen kişilerin hangi kavramlarla kendilerini, ilişkilerini anlamlandırmaya çalıştıkları bulunmaya çalışılmıştır (Bora, 2005). Kadınların, “narin”, “çıtı-pıtı”, “saçaklı”, “esmer” gibi değerlendirmeleri kadınların yaşamsal bağlamları içinde ve kavramsal çerçeve ile birlikte ancak kadınların deneyimlerinin kavramsal çerçeveyi şekillendirmelerine olanak tanınarak yapılmıştır.

¹⁹ Görüşmelerin analiz edilmesinde, Aksu Bora'nın (2005) *Kadınlar Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası* adlı kitabı yol gösterici olmuştur.

A. FARKI TANIMLAYAN KODLAR

Anthias ve Yuval-Davis (1992), kadınların ezilişinin, iktidarın ve maddi kaynakların toplumdaki dağılımıyla ilgili ilişkilere özgü ve onlarla bağlantılı olduğunu belirtmektedir: “Farklı ontolojik temelleri ve söylemleri olsa da, toplumsal cinsiyet, etnisite ve sınıf kavramları somut toplumsal ilişkiler içinde birbirinin içine geçmiştir ve birbirleri tarafından eklemlenmektedir. Bunların hiçbiri diğerine ek (additive) olarak düşünülmez ve soyut şekilde öncelik kazanamaz. Avtar Brah’ın (1992: 44) önerdiği gibi, baskıyı bölümlere ayırmamak gerekir” (Anthias ve Yuval - Davis, 1992: 106-9; Yuval - Davis, 2003: 29). Bu bakış açısıyla, sınıf kavramı tezin dışında tutulmuş ve ikinci kuşak göçmen Kürt kadın deneyiminin, Türk kadın deneyiminden farkını ortaya koyarak ikinci kuşak göçmen Kürt Kadın kimliği analiz edilmeye çalışılmıştır.

1. Farkın Bedensel Görünümleri

Bora (2004: 83), “Bedenin toplumsal cinsiyet kavramının inşası sırasında tartışmalara büyük ölçüde kurban edildiğini ve tartışmanın odağında ise “toplumsal” düzenlemelerin yer aldığını ve bedenin tartışılmaz olanın alanı biyolojiye terk edildiğini belirtir. Bora, bedenin ancak annelik ya da cinsel şiddet gibi kadınların ortak paydada bulunduğu varsayılan alanlarda tartışıldığını belirtir. Fakat 1980’lerden sonra, kadınlar arasındaki farklılıkların daha fazla öne çıkması ve diğer yandan modernlik, modern özne tartışmalarının güç kazanmasıyla siyah kadınlar, işçi sınıfından anneler, lezbiyenler beden politikalarını toplumsal cinsiyetin olmazsa olmazı olarak gündeme taşıdılar. Bunu yaparken de Foucault’un kavramsal çerçevesinden yararlandılar (83). Çünkü “iktidarın bastırıcı/boyun eğdirici

özelliğinin yanında kurucu/hizaya sokucu yanını vurgulayan bu çerçeve cinsiyet ilişkilerini anlamaya çalışırken son derece işlevseldi” (84).

Bu bakış açısıyla, Kürt kadınları ve Türk kadınları arasındaki farklara bakıldığında bedenler üzerinden cevapların verildiği gözlemlendi.

Ben bakımsız, saçaklı, Türkçe pek konuşamayan biriydim. Onlar ise bakımlı, saçları taranmış, kurdeleli, narin, çıtı-pıtı kızlardı... Öğretmen onların saçlarını okşuyor şimdi kendimi Türk filmi izler gibi izledim (Nermin).

Eylül de bu farkı şöyle tanımladı:

Onlar çıtı-pıtı, narin, kendilerini ağırdan satarlar, pazarlama modeli gibi ama biz doğalız. O yüzden hayatlarımız daha çekici geliyor... Büşra arkadaşım için Kürtler “ha ho diye konuşur, Kürtler kabadır, pistir, giyinişimiz, oturuşumuz. Onlar narin, kırılacak gibi... Bu yüzden çocukken en yüksek ipten ben atlardım. En ağır şeyi ben kaldırırdım. Kürdüm, güçlüyüm gibi bir şey belki de. Edalarla oynarken kendimi ispat etmeye çalışırdım. İspatladığımı da düşünüyorum.

Bu anlatılar içinde görüşülen kadınlar, Türk kızların “narin”, “çıtı-pıtı”, kırılacak gibi görürken” kendilerini, “bakımsız”, “saçaklı” ama güçlü ve doğal olarak kuruyorlar. Bedenlerin gücünü oyunlarda söz sahibi olmak için sergiliyorlar ya da kimi zaman “narin olmayan bedenleriyle”, “narin kızlara” güçlü olduklarını gösteriyorlar. Böylece, bakımlı/narin/kırılacak gibi olan arkadaşları karşısında farklarını bakımsız/doğal/ güçlü olarak kurarken kendilerine alan açıp, küçümsenme/

kabul görmemeye karşın (öğretmen, narin kızların başını okşuyor kaba, Türkçe pek konuşamayan Kürt çocuklarınınkini değil) saygınlık kazanmaya çalışıyorlar.

Bu ifadeler içindeki fark – Kürt kadınlarının Türk kızlarını çıtı-pıtı, narin, kendilerini ise bakımsız, saçaklı ama güçlü ve doğal olarak kurması – *Anonim Kürdistan Mektupları* (1914) yazarlarının söylemlerini de hatırlatıyor. Milliyetçi Kürtler, Kürt kadınlarını, Kürt saflığının kaynağı olarak ve Kürtlüğün devamını temin edenler olarak görüyordu²⁰. Milliyetçiler için özel rahatsızlık kaynaklarından biri bazı Kürt kadınlarının “yabancı” etkilerle “ahlaklarını” ve dolayısıyla kent bölgelerinde ikamet ederek Kürtlüklerini kaybettikleri iddiası idi. Harput’u tanımlayan bir yazar, Kürt kadınlarının, “Türkleşmesinin” kanıtı olarak; kadınlarının bedenlerinin çelimsizleşmesini, soluklaşmasını ve zayıflamasını gösteriyor ve bundan üzüntü duyuyor:

Buradan şehre gelen yolcuların sayısı artmaktadır ki bunların arasında taşıdıkları odunun ağırlığıyla omuzları çökmüş eşeklerin arkasından gelen kadınlar dikkat çekmektedir. Kentli kadınları (Türkleşmiş kadınlar) bu köylü kadınlardan ayıran bir dizi özellik vardır. Köy kadını ayırt edici kılan ciddiyet ve güç, eylem ve özgürlük ya da daha doğrusu ahlaki nitelikler, kentli kadınlarda nadir rastlanan özelliklerdir. Kentlere gelmiş olan, orijinal ve ırksal özelliklerini kaybederek çelimsizleşen, solgunlaşan ve zayıflayan bu köylü kadınların bu yozlaşmasının nedenini merak etmekteyim. Bunu uluslarını terk eden, onu küçümseyen ve bir uygarlaşma sürecinden geçtiğini iddia eden erkek – kadınların yanlış yönlendirilmiş düşüncelerine bağlıyorum (Anonim Kürdistan Mektupları, 1914; aktaran Klein, 2001; 60) (parantez orijinal metinden).

Kürt kadınlarının Türkleşmesi bedenlerinin çelimsiz, solgun ve zayıf olması ile ilişkilendirilirken, bu alt metin görüşülen kadınlarının ifadelerinde yer almaktadır.

²⁰ Bkz. Klein (2001)

Zayıf, narin, çıtı-pıtı Türk kadınına karşı güçlü, doğal Türkleşmemiş Kürt kadını imajı anlatılarda yer almıştır.

Kadınların ifadelerindeki temiz/pis ikiliği de önemli diğer bir boyut. Strasser'e göre (1955: 22 aktaran Wedel, 2005:171) "temizlik" toplumsal olarak kabul gören davranışları ifade eder. Bu kavram köy ve şehri, çağdaş ve geriyi ayırmak için sembolik olarak kullanılır. Görüşülen tüm kadınlar Türk kadınlarının, Kürtleri geri/pis ve Türkleri ise ileri/temiz olarak resmettiklerini belirttiler. Burada, bir ayırım aracı olarak, Türk kadınları "ötekini" tanımlamak için kendilerini temiz ve Kürt kadınlarını pis diye nitelemiştir.

Bolulu komşularımız hep Kürtlere pis, Kürt kadınlarının da pislikten yüzüne bakılmaz derdi. Annem de gel bakalım kimin evi pis diyince, belki sen temizsin de diğerleri pis, derdi(Hatice).

Görüşülen Kürt kadınları ise, Türk kadınlarını pis buluyorlar. Türk kadınlarının dip-köşe temizlik yapmadıklarını sadece göstermelik iş yaptıklarını ve temizliği bilmediklerini belirtiyorlar.

Bize pis diyorlar ama hem elimden hem komşularımdan gördüğüm kadarıyla onlar çok pisler. Ne yatak düzgün yıkarlar ne çarşaf değiştirirler ne de düzgün halı yıkarlar. Biz küçükken evde en az yirmi kişiydik. Köyden okumaya gelenler mi hastası olanlar mı iş için gelenler mi desem. Bir gün yalnız yattığımı hatırlamam. Ankara sıcak apartman dairesi ne de olsa. Annem evi öyle bir temizlerdi ki görse evde kimse yaşamaz sanırsın. Türk komşularımız hayran kalırdı (Kibar).

Türkler evlerini çok güzel süslüyorlar. Onlar mutfaktan iyi anlıyorlar, kendilerine de iyi bakıyorlar. Kaynanam, eşimin ailesi, komşularım da öyle. Lakin bu düzen altında pislik yatıyor. Fırın desen yağ içinde, avizelerde bir parmak toz, koltuğa otursan pantolonun kirlenir. İş bilmiyorlar! Pisler... (Nimet)

Wedel (2001: 71), yaptığı çalışmada gecekondulu birinci kuşak göçmen Kürt kadınlarının sıklıkla kendi yaşam biçimlerini, aynı yerde yaşayan Türk kadınlarına göre daha üstün daha modern, şehirli, eğitilmiş ve temiz olarak ifade ettiklerini tespit etmiştir. Apartmanda yaşayan ikinci kuşak göçmen Kürt kadınları da benzer ifadeler de bulunuyorlar. Görüyoruz ki gerek Türk kadınları gerek Kürt kadınları aralarındaki farkı, temizlik ve pislik üzerinden kuruyorlar. Böylece, bu ilişkilerde, birbirlerini ötekileştirerek iktidar sahibi olmaya çalışıyorlar.

Kadınlar aralarındaki farkları, güzel ve çirkin kodları üzerinden de ortaya koyuyorlar.

Ama T.V. den, ailelerinden duydukları kadarıyla Kürtler bizim gibi değiller. Kürtler medeni değiller onlar kırodur, hayvan gibi bir şey. Kesinlikle sen Kürde benzemiyorsun... Kürt olamazsın! Yüzün çok güzel, esmer de değilsin, kaşın, gözün çok güzel, Kürtlere benzemiyorsun... Komşularımıza göre, Kürtler, temizlik anlayışları olmayan, medeni olmayan, dağda yaşayan insanlar olarak görülüyor (Karanfil)

Bu ifadedeki “Kürt olamazsın” cümlesi Kürtlerle ilgili pek çok olumsuz imajı da içermektedir. Kürtler çirkindir²¹, esmerdir. Yine bedenler üzerinden olumsuzlama/ aşağılama hatta kimi yerde ırkçı bir yaklaşım sergilenmektedir. Bu yaklaşımı siyah kadın deneyiminde de görürüz. Beale (1981: 342), siyah kadınlarının bedenlerinin beyazlar tarafından olumsuzlandığını ve aşağılandığını belirtir: “Onun fiziksel görünüşü şirretçe habisleştirilmiştir” (aktaran Donovan, 1992: 297).

Esmer, kıvrıkcık saçlıyım ve bir de üstüne Diyarbakırlıyım. Bana her gittiğim işyerinde bu terörist, Diyarbakırlı zaten derler, en küçük bir şey olduğunda bir de bayansın ya daha fena bakılıyor (Pervin).

Bilge de “esmerlikten” dolayı sokakta polisler tarafından bir terörist kadına benzediği iddiası ile hırpalandığını ve kendisinin terörist olmadığını anlatıncaya kadar çok zor anlar yaşadığını belirtiyor. Herhangi bir sokak eyleminde ilk şüphelenenin kendisi olması da durumu özetlemektedir. Türkiye’de terörist olmanın “esmerlik” ile eş değer tutulması var olan bir kanı²².

Bir Türk ile evli olan Hanım, evliliğin ilk yıllarında maddi sıkıntılardan dolayı görümcesi ve kaynanası ile birlikte oturmuş. O dönemde kendisi lise mezunu olduğunu, çalıştığını fakat kaynanasının ve görümcesinin çalışmadığını hatta eğitilmiş olmadığını belirtiyor. Buna rağmen “...Evde doğudan gelmiş geri gelin psikolojisi vardı. Evdekiler eğitilmiş değildi ama söylenmiyordu ama sürekli eğitime ihtiyacı

²¹ Tanıl Bora (2004), Türk milliyetçiliğinin Kürtlere bakışının 90'lara kadar klasik asimilasyonizm çizgisinde devam ettiğini, Türk milliyetçiliğinin asimilasyon ile kastının ise: “Kürt yoktur, varsa Türklüğün şubesidir”. Bu anlayışın özellikle 90'dan sonra değiştiğini Türk milliyetçiliğinin ırkçı kalıp yargılar taşıdığını; Kürtleri geri, aşağı ve çirkin olarak resmettiğini belirtir (2006: 232).

²² Bu kanıyı, PKK lideri Abdullah Öcalan'ın tenini koyulaştırarak Kenyalı, goril, yamyam olarak basında çizilmesinde (Çapar, 2006: 55) bulabiliriz. Çapar, bu durumu, ten rengini ve “ırka” dayalı bir ötekileştirme diye yorumluyor.

olan birisi gibi hissettiriliyordu. Hanım'ın şu sözleri ise ilgi çekici:... Bilinçaltı bir şey. Çağdaşlık eşittir Türk okulda öğretiyorlar²³ çünkü. Okulda Türkçe öğreniyorsun. Türk eşittir çağdaşlık.

Ben turizm otelcilik mezunuyum. Sofra düzenlemesi, servis yapılması benim uzmanlık alanlarım. Eşimin annesi, görümcelerim geldiğinde sofrada ders vermeye çalışıyorlar ya da nasıl giyineceği nasıl konuşulacağı. Ben Ankara'da büyüdüm. Üç aşağı beş yukarı ailelerimiz aynı. Kürdüm ya! Akli sıra bana öğretecekler. Diğer gelin Türk, ev kadını yaşı da benden küçük hiç ona bir şey öğretmiyorlar (Semiha).

1930'lu – 40'lı yıllarda Elazığ Köy Enstitüsünde Kürt kızlarını toplayarak onları “eğitmeye” çalışan Sıdika Avar adlı öğretmenin anıları resmin bütünü tamamlamaktadır. Avar'a göre dağda “yakalanıp” indirilen ve “medeniyet bilmeyen” Geyik adlı “şerefsiz asilerin” kızı hayvani davranışlara sahiptir, kirlidir, saldırgandır, inattır, hırsızdır. Yemek yerken ağzını şapırdatır. Sonra da bir köpek yavrusu gibi yalanarak ellerine bakmaya başlar. Geyik (Türkçe) konuşmayı bilmediğinden, ellerini birbirine sürtüp “bitti” işareti yapar (Avar, 1986, aktaran Çapar 206: 347).

Türklerin medeni/ileri/temiz, Kürtlerin ise cahil/geri/pis olarak kurulması Cumhuriyet döneminde filizlenen ancak özellikle “MHP ve ülkücü hareket bünyesinde, 1970'lerin sonlarından başlayan on yıllık kesitte önemli ölçüde itibar kaybına uğramış olan Türkçü ideolojinin rehabilitasyonu ile ilintilidir” (T. Bora,

²³ Türk Eğitim sisteminde “Öteki Türkler” adlı Mustafa Çapar'ın (2004) doktora tezi, bu konuda ufuk açıcudur. Tez, öteki ve eğitim bağlamında bir grup vatandaşın bütün “bizdenleştirme” ve “Türkleştirme” çabalarına karşın dışlayıcı söylem ve eylemleriyle ötekileştirilen devlet ya da egemen ideolojiyi irdeleyerek Kürtler ve Aleviler üzerine odaklanır.

2006: 232) denebilir²⁴. Türkçülüğün rehabilitasyonu, Kürtlere karşı ırkçı dışlama ve aşağılama söylemini destekler niteliktedir. Bugüne kadar, resmi milliyetçilik asimilasyonist bir çizgide gitmiş “Kürt yoktur, varsa da Türklüğün bir şubesidir” savını “düşük yoğunluklu savaş” döneminde bile, alttan altta ırkçı söyleme de cevap vermekle birlikte devam ettirmiştir (T. Bora, 2006: 232). Nitekim Cumhuriyetin kuruluşundan 1980'lere kadar uzanan dönemde Kürtler hakkında bu olumsuz yargılar olmakla birlikte bu yargılar daha boğuk bir sesle dile getirilmekteydi. Ancak, son dönemlerde, Kürtleri geri, aşağı, çirkin, cahil, mikrop gibi resmeden metinlerin Türk milliyetçileri tarafından dolaşıma sokulmasıyla bu ikili setler gündelik hayatta daha sık duyulmaya başlanmıştır. Açıktır ki, bu süreci, Türkiye'nin siyasi ve ekonomik durumundaki büyük çalkantılar ve sert kesintiler beslemiştir.

Bazı Kürt kadınları bu ikiliğin olumsuz tarafından “olumlu” tarafına geçmek adına Türklerden “daha bakımlı/güzel” olmak gibi bir strateji geliştiriyorlar.

Dış görünüş önemli. Kendime iyi bakıyorum. Hiçbir şeyden eksikim yok. Kürt olduğuma inanmıyorlar, giyinişimden dolayı. Türklerden daha iyi giyiniyorum (Berivan).

Oturmam, giyinişim, kuşamımla Kürdüm ama onlardan daha iyi giyiniyorum. Her zaman güzel olmalıyım. İyi giyinmeliyim ki Kürtsün diye beni aşağılamasınlar (Eylül).

²⁴ PKK'nın silahlı eylemleri, Kürt milliyetçiliğinin yükselmesi bu süreci beslemiştir. Yavuz'a göre, PKK'nın en önemli beklenmedik sonucu ise Türk milliyetçiliğinin politikleşmesini derinleştirmesidir (2001: 11).

Ben Kızılay'ın göbeğinde çalışıyorum. Buraya kuaföre yüzlerce kadın gelir... Bizim Kürt kadınları Türkleri taklit ediyorlar, giyiniş olarak, konuşma olarak, her şeyiyle gösterişe meraklılar. Daha havalılar, daha şıklar ezilmeyi kapatmaya çalışıyorlar... Biraz zenginleşince hemen Vakko'dan kıyafet alıp turnaklarını boyuyorlar (Zeynep).

Aksu Bora (2004: 91), “başkaları tarafından geri/köylü/kapalı olarak algılanmaya karşı özel bir hassasiyet ve kırılabilirlik ve bu algıyı değiştirme çabası” nı, Orther ve Whitehead'in (1981) “saygınlık” kavramı çerçevesinde açıklanabileceğini belirtir. Kürtlerin geri/cahil/pis olarak resmedilmesi Cumhuriyet tarihi boyunca Kürtlerin öne çıkartılan tekrar tekrar kurulan bir imajıdır. Kürtler, Türkleştirilmeye çalışılan, Türkleşmedikleri için ise geri/pis olarak alt sınıftan olarak görülenlerdi. Bu yaklaşım ise Kürt sorununu gizleme/yok sayma çabalarından sadece biri olarak değerlendirilebilir. Burada, olumsuzlanan etnik fark sınıf boyutu ile örtülerek tekrar üretilmektedir. Orther ve Whitehead'in “saygınlık” kavramı ise bu yeniden üretim açısından işlevseldir. Toplumsal statü ve sınıfın göstergesi olarak saygınlık gündelik hayattaki güçlenme stratejilerinin de hedefidir. Sınıf, toplumsal bir kategori olarak soyuttur, oysa saygınlık, sınıfın bir işareti olarak, gündelik hayatta insanların bilincinde olabildikleri, ulaşmak için çeşitli yollar denedikleri, somut bir gerçekliktir (Orther ve Whitehead, aktaran Bora, 2004: 91–92).

Bazı Kürt kadınları ise “giyimini önemseyen” bu Kürt kadınlarını kimliklerine bağlı kalmamakla, özentili ve asimile olmakla suçluyorlar. Bu yaklaşımın köklerini, Yaşamda Özgür Kadın gibi Kürt milliyetçi çizgisindeki yayınlarda görürüz. Bu suçlamalar, özellikle, anayurdundan göç eden kendi “gerçek”

kültüründen kopan giyim ile konuşması ile değişip yeni toplumlarına entegre olan göçmen Kürt kadınlar için yapılır (Açık, 2001: 290).

Bu suçlamalar başörtüsü ve giyim üzerinden yapılıyor.

Türk kadınlarına özeniyorlar! Şimdi benim gördüğüm en ufak şey mesela bizim başörtümüz. Genç kızlar renkli başörtüsü takar, kadınlar evlendikten sonra beyaz yemeni takarlar. İğne oyalı, boncuklu... Buraya geliyor, Türklerin yazmalarını kullanıyor. Ama sırf ona benzemek için, özeni. Bizimkilerden gördüğüm bu! Ama annem beyaz yemenisini takıyor. İsim değiştiriyorlar. Çevremdeki birçok kadın adını değiştiriyor. Adı Besse, Nesrin diyor. Kimse zorlamıyor ne eşi ne çevresi ama o adını değiştiriyor. Kadın kendi kendine özeni! Onlardan farklı olmamak için. Aynı onlar gibi giyiniyor onlar gibi konuşmaya çalışıyor! Bizim Kürt kadınları hiçbir şeye sahip çıkmıyor. Bitlisliler derneğine üyeyim mesela. Oraya gelen kadınlar kendi kültürlerini bırakmışlar, ortama ayak uydurmuşlar, tekrar ortamı canlandırmak için bir şey yapmıyorlar. Ortamdan memnunlar. Onlar artık Türkleşmişler. Kürtçe konuşmuyorlar, çocuğuna Kürtçe öğretmiyorlar. İşte Kürtlerin özel bir kıyafeti vardır, giymiyorlar bile özel günlerde (Karanfil).

Yengem komşularının etkisiyle onlar gibi başını bağlıyor bu beni kızdırıyor oysa köyden halam geldiğinde onun kofulu, Kürt kıyafeti hoşuma gidiyor (Eylül).

Burada kadınların kıyafeti ve başörtüsü, görüşülen Kürt kadınları tarafından, etnik bir farkın sembolü olarak algılanıyor. Anthias ve Yuval – Davis’e göre (1989: 9), kadınlar etnik ve ulusal farkların gösterenleri ve aktarıcılarıdır ve kadınlar dışsal görünüşleri ile giyimleri vb. toplumun sembolik sınırını cisimleştirirler. Görüşülen kadınların üçünün annesi dışında bütün anneler geleneksel başörtüsü kullanıyordu ve kadınlar başörtüsünü dini anlamlardan ziyade Kürt kültürü ile daha fazla ilişkilendiriyordu. Kandiyoti’nin aktardığına göre (1996: 158), Mandel, Almanya’da göçmen Türklerin başörtüsünü simgesel bir sınır olarak kullandıklarını tespit eder: “Başörtüsünü simgesel bir sınır olarak; bir arada yaşayan iki farklı grubun sınırlarını koymak ve kendilerini manevi birliğin parçası olarak kanıtlamak biçiminde görüyorlar” (Mandel, 1989: 42). Benzer şekilde, Kürt kadınları da başörtüsünü simgesel bir sınır olarak görmekteler.

Yalçın-Heckman ve Gelder (2000: 310), şehirli Kürt kadınların, daha önceki söylemlerinde, köylü kadınların ağır kofisini ve çok katlı elbiselerini bir taraftan gerçek Kürt kadınının gösterenleri olarak görseler de diğer taraftan küçümsediklerini ve bu kadınları salt baskının nesnesi ve kurbanı gördüklerini belirtirler. Oysa bu söylem zaman içinde değişmiş; bu kadınlar, kendilerine “anne” olarak daha yüksek bir değer atfedilmiş, “Türk” modernliğinin kendisine dokunmadığı, Kürt kültürünün, dilinin ve yaşamının koruyucusu kadınlar olarak algılanmaya başlamışlardır. Yazarlar, bu yaklaşımdaki değişimi de Kürt milliyetçi hareketine bağlarlar.

Bu yaklaşımı benimseyen kadınlar, giyinişlerini değiştirmeyip Türk kadınları ve diğer Kürt kadınları arasında da farklarını ortaya koyuyorlar.

Kimliğinin getirdiği koşulları kapatmaya çalışan parasını ilk eline aldığında çıkıp onu çarçur eden ve hep giyinişiyle kimliğini kapatmaya çalışan ve sürekli çalışan kadınlara özenen bir Kürt kadını! Bu yüzden kıyafetimi değiştirmiyorum. Değişmediğimi göstermek için onlar gibi giyinmiyorum. Altı abim dört ablam var. Zaten açık saçık giyinmek yakışmaz bana. İnsanlar beni öyle tanımasınlar/bilmesinler. Kimliğime bağlı kalmak endişesi taşıyorum (Melek).

Karanfil, modern giymeyi sevdiğini, sırf oje sürdüğü ve pantolon giyinmekte ısrarcı olmasından dolayı babasından baskı gördüğünü ve bu baskı karşısında evde Kürtçe konuşmayı yasaklayan babasının inadına annesiyle Kürtçe konuşmaya çalıştığını ve kendisini annesine daha yakın gördüğünü söyledi.

8 yaşındayım. Arkadaşlarım bana sen Kürtsün, Kürtlerle konuşmuyunuz dedi. O Kürt lafini o zaman ilk duydum. Kürt olunca ne oluyor diye sorunca siz farklı konuşuyorsunuz, ktsnz dediler. Biz sizinle konuşmak istemiyoruz... Babama bize niye böyle davrandılar diye akşam sorduğumda: Babam da bulunduğunuz ortama ayak uydurun. Kürtçe konuşmak artık yasak, dışarıya daha çabuk uyum sağlamanız gerekli, dedi. Annem çok zorlandı, hiç Türkçe bilmiyordu, hala da zorlanıyor... İşte bizim evde hala Kürtçe müzik dinlemek yasak! En son en küçük kardeşim özellikle annemle Kürtçe konuşuyor. Babam bize kızıyor ama biz yine de Kürtçe konuşuyoruz. Telefonla Bitlis'teki halamla da. Babam bunu da engellemek istiyor ama kardeşim de ben de baş kaldırıyoruz! (Karanfil).

Karanfil, görüşme içinde, babasının hayatlarını İslam'a, Kürt ananelerine göre düzenlemek istediğini ve giyinişini kısıtladığını dile getirdi. Bunun yanında, Karanfil'in babası, çocuklarını meslek sahibi olmaları konusunda desteklemiştir²⁵. Nitekim Karanfil Meslek Yüksekokulunu bitirmiş. Babası, çocuklarının başarılı olmalarının tek yolunu, onların Türk kültürüne uyum sağlamalarında ve devlet tarafından yok sayılan²⁶ Kürt dilini ve müziğini evde yasaklamakta görmüş. Öte yandan, Karanfilin babası, çocuklarından - özellikle kızından - Kürt ananelerine göre yaşamasını istiyor. Dion ve Dion (2001), ikinci kuşak etnik göçmen kızların aileleri ile ilişkilerinin problemlili olduğunu belirtir. Kızlar bir taraftan meslek ve kariyerleri konusunda cesaretlendirilirken diğer taraftan kızlardan aile geleneklerini ve değerlerini koruması beklenir. Bu da o çevrede yaşayan kızlar için problemler yaratır²⁷. Karanfil için özgürlük: Bornozla, şortla evin içinde dolaşabilmek. Bu özgürlüğe ulaşabilmek için de babasının yasakladığı Kürt diline ve müziğine sahip çıkarak Kürt kültürünün temsilcisi olarak gördüğü annesi ve halası ile bir bağ kuruyor. Kürt kültürü üzerinden babasına karşı bir dayanışma oluşturuyor. Bu yaklaşım Donovan'ın aktardığı Siyah feminizmin kendine özgü doğası; siyah kadınların anneleriyle başlarını çok sıkı tutmalarını, hatırlatıyor. Böylece, kadınlar otantik kadın geleneklerini koruyarak annelerinin kültürlerine ve tarihine sahip

²⁵ Gökçe ve diğerleri (1993: 80-82) araştırmasına göre; "Kürt şehirlerindeki babalar (49,7) ortalamadan daha az (73,5) oranda kızlarının mümkün oldukça en üst düzeyde eğitim almalarından yanadır. Buna karşın doğudaki ve batıdaki babaların oğullarının eğitim almaları konusundaki tutumları arasında bir fark yokken, anneler oğulları ve kızları arasında daha az ayrımcı bir tutum sergiliyorlar".

²⁶ Bkz. Yeğen (2006), Bayrak (2003), Beşikçi (1991).

²⁷ Dion-Dion aktardığına göre, Hint Amerikan göçmen ailelerin kızları ile ilişkileri problemlidir. Baba kızının kendisine karşı dik başlı hatta saygısızca davrandığından şikâyet eder (Pettys ve Balgopal, 1998: 417). Farklı etnik gruptan gelen göçmen ailelerin kız çocuklarıyla (ikinci kuşak) ilişkilerini inceleyen pek çok çalışmada benzer sonuçlar vardır. Bkz. Ghosh, (1984), Wakil, Siddique ve Wakil (1981).

çıkarak bir taraftan dayanışma içinde baskıya karşı mücadele²⁸ ederken diğer taraftan etnik kimliğini aktarıyorlar. Kürt kadınlarının anneleriyle ilişkileri ise modernlik ve otantiklik arasında çelişkili ama annelerinden yana bir ağırlık içinde geliyor.

Berivan'ın babası ise kentli olmanın göstergesi olarak yine kadın bedenlerini hizaya sokup/şekillendiriyor.

Babam benim ve annemin modern giymesini ister. Saçlarımızın boyalı, kesimli olmasını, oje falan sürmemizi ister. Ama annem bize yakışmaz diye süslenmiyor. Hastanede çalışıyor fakat düğünler haricinde süslü giyinmez, makyaj da yapmaz.

Berivan, “Türklerden de daha iyi giyindiğini söyleyerek” boyalı saçları, ojeli tırnakları ile annesinden farkını ortaya koyuyor. Fakat aynı zamanda “anne - babamdan kendimi daha bilinçli hissediyorum. Babam çok korkak. Babam Kürt olabiliriz. Ama maaş alabiliyorsak saçma Kürt Türk ayrımı, bölücülük yapılan diyor. Evde Kürtçe müzik bile dinlemiyor. Aslında kendi de istiyor ama çocuklarının başına bir şey gelir diye korkuyor. Ama ben Kürtçe müzik de dinliyorum, Kürtlerle ilgili yayınları da okuyorum, kendi kültürümü araştırıyorum.” diyerek kendi Kürt kimliğine sahip çıkarak bunu annelerinde cisimleştiriyor.

Görüşülen Kürt kadınlarının Türk kadınlarından farklarından biri olarak cinsellik görüldü. Görüşülen bazı Kürt kadınları kendilerini “namuslu/iffetli” kurarken Türk kadınlarını “rahat” ve “iffetsiz” olarak tanımlıyorlar.

²⁸ Bu aile içindeki mücadelede Acar – Savran'ın (2004: 131) dikkat çektiği şu çekince önemlidir. “...Kadınların başvurdukları çeşitli strateji ve pazarlıkları nesnel bir egemenlik – baskı – sömürü ilişkisinden ayırmak ve bu ilişkinin sınırları içerisinde değerlendirmek gerekir. Jeny White'ın sözleriyle, “zayıfın araçları ve silahları”nın sınırları bellidir: “Babanın sözü her durumda bütün bu etkileme tarzları ve manevraların toplamından daha fazla ağırlık taşır (1996: 96).

Çalışırken de asker gibiydim. Erkek gibi büyütüldüm (Bervedan).

Ben her zaman evin erkek kızydım. Askerin içine yollasalar dönecek kızdım. Kürt erkek arkadaşlarım vardı. Kimisi bana âşıktı. Ama doğrularına sahip çıkan onlar rahat Türk kızları ile çıkardı. Kürt kızlarına “kıyamazlardı” belki de “dokunamazlardı” ama Türk kızları ile bunu rahat yaşarlardı. Türk kızları da onlarla bir şekilde evlenirdi. Bu adam bu kızla niye birlikte? Sırf Türk diye değil. Ama bunlar cinselliği, içkiyi, özgürlüğü Türk kızlarında daha rahat yaşıyorlar (Bilge).

Kürt erkekleri namus namus der bizim yanımızda. Sonra rahat buldukları süslü, boyalı bir Türk kızla el ele, kol kola! Etrafta öyle çok varlar ki! Türk kızları da ne yapıyorsa bunlara! Adam büyülenmiş gibi kızın peşinde... (Arzu)

Kürt kızı saftır, bozulmamıştır. Şehirli Türk kızları gibi kirlenmemiştir. Kürt kültürü ile büyümüştür, namusuyla evlenir (Necmiye).

Kürt kadınları daha asil, gururlu. Kapıdan girerken bile anlarsın. Gözüyle, mimikleriyle kendini belli eder, vakurdur. Erkek peşinde koşmaz. Türk kadınları kime aşık olursa peşinden gider. Kocasını aldatır (Altın)

Bervedan, Bilge, Arzu, Necmiye, Altın, Türk kadınlarını daha “rahat” ve “müsait” görürken kendilerini “erkek gibi”, “namuslu” olduklarını belirtiyorlar. Kadınların kendilerini “namuslu”, “erkek gibi” görmesi, Kürt milliyetçileri

Bedirhanlar'ın, Kürt kadınının namusunu yücelttikleri, hatta kendi eşlerinden örnekler verdikleri yazıları²⁹ hatırlatır. Aynı zamanda, Bilge ve Bervedan'ın “erkek kız”, “asker gibi” sözleri, kendini “yücelterek” cinselliği daha aşağıda görme gibi bir yaklaşım sergiliyor. Bilge ve Bervedan, Kürt milliyetçiliği içinde barındıran siyasi bir yaklaşımı benimsediğini ifade ediyor. Yalçın-Heckman ve Gelder cinselliğin algılanması hakkında benzer bir vurgu yapar: “90'larda değişen Kürt kadınları imajlarından biri de bu; cinselliği yok sayılan, vatani için “erkekleşen”, “asker olan”, “mücadeleye katılan” kadın imajıdır” (2000: 316). Görüşülen bütün kadınlar söz birliği etmişçesine, Türk kadınlarını “daha rahat” ve “cinselliği daha kolay yaşayan” olarak çiziyor. Bunun nedeni, kadınların Türk kadınlarını olumsuzlayarak kendilerini yüceltmeleri ve kimliklerinin altını çizmeleri olabilir. Aynı zamanda, Kürt kadınlarına yakıştırılan bir aşağılamanın tersine çevrilmesi olabileceği gibi kadınların Kürt geleneklerinden dolayı yaşadıkları sıkı denetim de söz konusu olabilir. Hatırlanmalıdır ki, kadınlar kendini erkeğe göre, ama daha da fazla, kendine benzemeyen başka kadınlara göre “o olmayan” olarak tarif eder (Bora, 2005).

Bu aşağılanmanın tersine çevrildiği diğer alan ise “kocalarını elde tutan cefakâr eş” resminin büyütülmesidir. Kürt kadınları, kendilerini “kocalarını elde tuttıkları” için Türk kadınlarına göre daha akıllı ve güçlü görüyorlar:

Kürt kadını güçlüdür, akıllıdır. Kürt kadını boşanma yoluna gitmiyor. Ne yapar ne eder kocasını kendine çevirir. Adamı parmağında oynatır. Ama Türk kadını ya aldatma yoluna gidiyor ya boşanma yoluna (Zeynep).

²⁹ Bkz. Bayrak (2005) *Geçmişten Günümüze Kürt Kadını*.

Kürt kadını, aile içinde geleneksel rolleri kullanarak evini koruyabildiği için kendini yüceltiyor. Aynı zamanda, “modern” Türk kadını evini koruyamadığı için olumsuzluyor, ötekileştiriyor. Böylece, kentte yaşanan modernlik/geleneksellik karşılaşmasında aileyi koruyan Kürt kadını hem Türk kadınına karşı iktidar sahibi oluyor hem de geleneksel roller içinde “kocasını parmağında oynattığını” söyleyerek ev içinde sahip olduğu iktidarı da vurgulamış oluyor.

Görüşülen bazı kadınlar ise, Türk kadınlarının Kürt kadınlarını “namussuz”, “orospu” olarak anlattıklarını belirttiler. Bir Türk ile evli olan Hanım, kaynanası ve görümcesinin sürekli anlattığı şu öyküyü aktardı:

O ailede bir Kürt gelin daha varmış, kocasını aldatan. Kocasını sarhoşmuş, çocuklarını bırakıp kaçmış kadın. Sürekli orospu Kürt gelin diyorlardı. Bende etkileniyordum, bunun Kürtlükle ilgisi olmadığını söylüyordum. Fakat sürekli orospu Kürt gelin diyorlardı.

Gülnehal de arkadaşının sözleri karşısında üzülüğünü belirtiyor.

*Kürtlerde aile düzeni yok! Hayvan gibiler! Tek bildikleri o iş galiba!
Bizim bir komşu vardı. Kadının yatak çarşafı iki ayda yırtılıyordu. Kadın biraz “tuzluydu” galiba.*

Hanım’ın anlatışındaki “orospu Kürt gelin” Türkiye’de yer etmiş bir ifadedir. Mojab (2006: 19), resmi milliyetçiliğin³⁰; “PKK’ya katılan erkekleri ‘terörist’ olarak etiketlerken, onun ataerkil siyasetinin de kadınları onların “fahişeleri” olarak

³⁰ Yazar Perihan Mağden hakkında vicdani retçiliği savunan “askerlik” konulu yazısından dolayı dava açılmıştır (2006). Maden, mahkemeye çıktığında onu protesto eden Türk milliyetçiler tarafından “PKK’nın cariyesi” olarak adlandırılmıştır.

damgaladığını” belirtir. Buna ek olarak, Bora “alt sınıftan (ya da siyah ya da göçmen) kadınların “doğaya yakın”, “hayvani” ya da içgüdülerine göre davranan olarak tanımlanmasının yalnızca Batı ülkelerinde değil Türkiye’de de yaygın bir alt metin olarak ayırt edilebilecek bir yargı olduğunu belirtir. Bunun örneklerini köylü ya da Kürt kadınlarına ilişkin edebi anlatılarda görmek mümkündür” diye devam eder. Halide Edip’in (1987), Zeyno isimli romanının kahramanı olan Kürt kadını Zeyno, bedenselliği ve cinselliği güçlü, içgüdüleri ile hareket eden, âşık olduğu Türk subayına hayvansı bir bağlılık gösteren bir kadın olarak çizilir (Bora, 2004: 96).

Kürt kadınları ve Türk kadınları aralarındaki farkları; temiz/pis, çağdaş/geri, güzel/çirkin, öğreten/öğrenen, namuslu/orospu gibi ikili kodlar üzerinden kurmakta; kadınlar, bu setleri birbirlerine karşı iktidar aracı olarak kullanmaya çalışmaktadır. Kürt kadınları doğal, bozulmamış, saf, güçlü kadını ön planda tutarak “öteki” olarak görülen olumsuz algılanışını ters çevirmeye çalışıp farkını ortaya koyuyor. Kürt kadınları da kendilerini Kürt kimliğine bağlı kalıp asimile olmayanlar ve olanlar olarak ayırıyor. Bu ayrımlarda, milliyetçi ideolojilerin izlerini görürüz.

2. Farkın Göstereni: Dil

Kürt kadını ile Türk kadını arasındaki farkları gösteren kodlardan biri bedenler üzerinden kurulurken diğeri dil üzerinden kuruluyor. Thornborrow’a göre (1999: 148), “Belirli bir dili konuşmak, bir cemaate veya toplumsal yapılara girişi teşvik edebilir, kolaylaştırabilir de, sınırlayabilir de. Belirli bir dili konuşan insanlar kendilerini iktisaden dezavantajlı ve ideolojik olarak dışlanmış hissediyorlarsa, dil politik bir araca dönüşmüş demektir” (aktaran Açık, 2001: 298). Dolayısıyla, dil farklılıklarının belirginleştiği ve kimliklerin çarpıştığı baskın etnik grubun diğeri

ötekileştirdiği ya da yok saydığı bir alan oluşturur. Uzun yıllar boyunca Cumhuriyet tarafından Kürtçe yasaklanmış³¹ ve anadilde³² eğitim yapılmasına izin verilmemiştir. Anadil, bir etnik ya da ulusal gruba aidiyetin en önemli göstergelerinden biridir (Topçuoğlu, 1995: 108), aynı zamanda, ulusal ve etnik projelerin çoğunlukla sınır çizici alameti olarak kullanılmıştır. Kadınlar ise bu sınırların koruyucusu ve aktarıcısı olarak görülmüştür (Yuval - Davis ve Anthias, 1994).

Cumhuriyet'in milliyetçi ideolojisi, Kürtçeyi, Kürt kimliğinin önemli bir göstergesi olarak yok etmeye çalışmış ya da Kürtçe konuşmak aşağı görülmek ile eş değer tutulmuştur. Bu bölümde de, kadınların geri/ileri, cahil/eğitimli gibi ikili karşıtlıklar üzerinden farklarını nasıl ortaya koydukları gösterilmeye çalışılacaktır.

Görüşülen kadınlar dilin Türk ve Kürt kadınlar arasında temel farklılık olduğunu ve Türk kadınlarının onları şivelerinden dolayı “geri” ve “aşağı” bulduklarını belirtiyorlar.

³¹ Cumhuriyet tarafından Kürtçeye uygulanan yasaklar şöyle özetlenebilir: “Cumhuriyetin kuruluşunun hemen ardından medreseler gibi Kürt kültürünün yeniden üretilmesinde etkili rol üstlenmiş geleneksel kurumlar tasfiye edildi ve Türkçeden başka dillerde yayın ve eğitime, Lozan hükümleri saklı kalmak üzere, izin verilmedi. Nitekim bugün de, mevcut anayasanın 42. maddesi, milletlerarası anlaşma hükümleri saklı kalmak üzere, eğitim kurumlarında, Türk vatandaşlarına Türkçeden başka bir dilin anadil olarak öğretilmesini yasaklamaktadır (Kili ve Gözübüyük, 2000). Kürtçe üzerindeki baskının daha yakın zamanlı örneği 1983 yılında çıkarılan ve 1991 yılında kaldırılan 2932 sayılı yasa oldu. Bu yasanın ikinci maddesi “Türk devleti tarafından tanınmış bulunan devletlerin birinci resmi dilleri dışındaki herhangi bir dille düşüncelerini açıklanması, yayılması ve yayınlanmasını” yasaklıyordu. Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanan Şark Islahat planı uyarınca “açıkta” Kürtçe konuşmak da yasaklanmaya çalışıldı (Bayrak, 1994). Soyadları, yer adları ve köy isimleri Türkleştirildi ve çocuklara Kürtçe adlar konması yasaklandı. 1934 yılında kabul edilen 2525 sayılı Soyadı Kanunu'nun üçüncü maddesi “(r)ütbe ve memuriyet, aşiret ve yabancı ırk ve millet isimleri (nın) soyadları olarak kullanılmasını yasaklıyordu. 1949 yılında çıkarılan il idaresi kanunuysa, yer adlarının değiştirilmesi yetkisini içişlerine veriyordu. 1972 yılında çıkarılan 1587 sayılı Nüfus Kanunu'nun 16. maddesinde doğan çocuklara Kürtçe isim konması yasaklanıyordu. Bu yasa 15 Temmuz 2003'te kabul edilen 4928 sayılı kanunla değiştirildi ve konacak isimlerde “ahlak kurallarına uygunluk ve kamuoyunun incitmemek şartları arandı” (Yeğen, 2006: 67- 68). 2003 yılında Avrupa uyum yasaları çerçevesinde kısıtlı da olsa “yerel diller”le radyo ve televizyonlarda kısa süreli yayınlara ve özel kurs yerleri açılmasına olanak tanınmıştır.

³² Anadil, burada, çocuğun anne-babasından veya kişisel ilişkisi olan diğer insanlardan öğrenmiş olduğu ve birincil iletişimde kullandığı dildir

Komşularla Türkçe konuştuğınca problem olmuyor. Ama ne olduğunuzu söylemenize gerek yok ki! Konuştuğunuz an şivemden dolayı hemen anlıyorlar... Nerelisin, Diyarbakırlıyım. Tamam ne olacak insan insan olsun diyorlar. Sanki çok aşağılık bir şeymişsin de! Benim için önemli değil gibi... (Sunay)

Şive farklılığı var. Bunlar Kürtler! Yüksek sesle bağırs çağırış konuştuğumuzu söylüyorlar. (Nihal)

Ben burada büyüdüm ama ne kadar güzel konuşsam konuşayım “k” lar “g” çıkıyor. Arkadaşlar niye böyle konuşuyorsun diyorlar, alaycı şekilde (Ayten).

Hanım “Kürt şivesi” ile konuşmanın “cahillik” olarak görüldüğünü belirtiyor.

... Şivemden dolayı cesaretim yok. Şimdi gitsem desem psikolojide, felsefe de iyiyim desem inandırıcı olmaz. Yani insanlar İngilizce aksanı ile konuşunca çok saygı duyuluyor Kürt şivesi ile konuşulunca cahil olarak alınıyor.

Türkiye’de, Kürtçe uzun yıllar boyunca yok sayılan, konuşulduğunda ise hor görülen, aşağılanan bir dil olmuştur. Dolayısıyla, o şive ile konuşmak cahil olarak görülmeye nedendir. Zira Cumhuriyet tarihi boyunca, Kürtler cahil ve eğitime direnenler³³ olarak çizilmiştir. Mojab (2005: 15), basılı medya, radyo ve okullar aracılığıyla yayılan devlet propagandasının, Kürtleri geri kalmış ve eğitime

³³ Bkz. Yeğen (1998), *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*; Çapar (2006), *Türkiye’de Eğitim ve “ Öteki Türkler”*

direneler olarak resmettiğini belirtir. Hatta önemli Batı medyasının da bu propagandayı tekrarladığını dile getirir. Mojab'a göre, The Times'da (16 Haziran 1937) "Eğitime direnen Kürtler" manşeti bunun kanıtı gibi gözükmektedir.

Nergis Türk kadınlarından farklı olarak Kürt kadınlarının yaşadığı önemli bir soruna işaret ediyorlar.

İlkokul birde kadın hoca vardı, bana geri zekâlı muamelesi yapıyordu. Bir gün müfettiş geldi, bana işaret ederek bu çocuğu niye ayırdınız diye sordu, hocaya. O da bu okuma - yazma skemiyor geri biraz dedi. Bütün gün ağladım, benim sadece iki dilden dolayı kafam karıştıyordu. Ben okuma - yazmayı çok geç öğrendim (Nergis).

Benzer bir durumu, Almanya'da yaşayan Türk çocuklarında da görürüz. Prof. Dr. Server Tanilli (1996), Almanya'daki Türk çocuklarının Almanca bilmemesinden dolayı zrl okullara gönderildiğini ifade eder. Tanilli, bu durumun asıl nedeninin ulusal dil ve ulusal kültürün yabancı eğitime ve kültüre adapte olamaması olduğunu belirtmektedir.

İlkokula başladığımda eğer kendi anadilimde okusaydım, Şimdi çok farklı bir yerdeydim. Sınıfta Şivemden dolayı alay ettiklerinde her Şey bitti benim için. Sırf evlendirmesinler diye liseyi okudum (Hanım).

Kadınlar Türkçe iyi bilmediklerinden, ilkokuldan itibaren ciddi problemler yaşamışlar, kimisinin eğitimi sekteye uğramış, kimisi iş bulamamış ve kendilerine olan güvenlerini yitirmişler.

Devlet kurumlarına mümkün olduğunca gitmek istemiyorum. Belki de TRT’de bir gün çalışmam, bir gün ama çok kötü bir gün. Tanıdık vardı, çaycılık gibi bir şey idi iş. Görüntümde bir problem yok, ama konuşunca... Zaten tek tip giyiniyorduk. Beyaz gömlek, lacivert etek. O gün anladım ama. Yani bir müdür odasına giremeyecek, girdiğimde ise konuşmamam gerektiğini hissettirdiler bana, zaten bir gün çalışıp, gitmedim. Olmayacağını anladım. Zaten ilk gün kayıtlarımı da yapmadılar. Hiçbir oda bulunamadı, netleşmedi. Her şey onlara ait gibiydi. Ben dışarıdan gelmiş gibiydim! Benim için dil: Ne kadar bilgili olursanız olun iletişim! Karşımdaki o dili, Türkçeyi ne kadar iyi konuşursa ben birden irkiliyorum (Güler).

Eğitim-Sen’in 14–15 Mart 1996, Anadilde Eğitim Uluslararası Sempozyumu’nda yayımlanan bildiride, Kürtçe anadilde eğitim yapılmamasının çocukların gelişimi üzerinde çok olumsuz etkileri olduğu belirtilmiştir. Kendi anadillerinde eğitim alamayan çocukların, öğrenme sürecine ket vurularak başarısızlıklara mahkûm edildikleri ve yıllar sonra bile çocuklarda psikolojik sorunların baş gösterdiğini ve topluma adapte olmada büyük zorluklar çektikleri dile getirilmiştir.

Nermin ise iki dil arasında kalmanın yaşattığı soruna³⁴ değiniyor.

Ben ne Türk olabildim ne Kürt olabildim. Berbat bir şey paramparça, şizofrenik bir durum. Kürtlerin arasına giriyorum yarım yamalak Kürtçe

³⁴ 1956 yılında Macaristan’a yapılan SSCB müdahalesi ile İsveç’e pek çok Macar göç eder. Macarlar, İsveç’te büyüyen çocuklarına Macarcayı öğretmezler ve sonuçta, çocuklar – geçmişten kopuk olarak yetiştirilmeleri ve topluma adapte olamamaları nedeniyle – bir kimlik bunalımı yaşar. Nitekim bu kuşakta intihar oranları yüksektir (Bengston, 1996).

konuşuyorum... Benim kendimi ifade edeceğim bir dilim yok ki... Gerçekten ne Türkçe ne Kürtçe yetmedi. Türkçeye başlıyorum plastik bir leğene dokunursun ya! Ama Ahmet Altan okuduğumda dokunuyor bir yerlere, kelime dağarcığımdaki eksikliktedir ya da ruh halimi yansıtacak kelimeleri bilmiyorum. Türkçe kelimeler ise o ruh halime dokunmuyor. Kürtçeyi zaten iyi bilmiyorum. Keşke bilseydim. Yani yarım yamalığım.

Sonuçta, ikincilliğin var, ikinci vatandaş mı diyim belirli bir çekingenliğin var. İki dil arasında sıkışmışlığın var. Bir şey konuşurken acaba yanlış mı söyleyicem, açık mı vericeyim diye konuşuyorsun (Kibar).

Görüşülen kadınlar, Kürtçe konuşamadıkları³⁵ için kendileri asimile olduklarını düşünüyorlar.

Ben dilimle kendimi ifade edemiyorum. Yarım yamalığım. Bunun sorumlusu Kürtler değil. Beni o coğrafyadan alıp Ankara'nın göbeğine getirip asimile edenlerdir. Ben konuşmak istiyorum. Kendimi ifade etmek istiyorum. Benim duygularım var, düşüncelerim var. Onu en iyi şekilde anadilimde yapabilirim (Nermin).

³⁵ Wedel'in kendi yaptığı görüşmelerde ve Fatma Kayhan'ın Sokak Dergisinde 148 Kürt kadınla yaptığı röportajda, kadınların yetişkin çocuklarının Kürtçeyi sadece anladıkları ama konuşamadıkları tespit ediliyor (Aktaran Wedel, 1995: 162).

Gündüz- Hoşgör ve Smits (2001), Türkiye'nin Batısında yaşayan kadınların sadece % 4 Kürtçe konuşup, Türkçe konuşamadıklarını belirtiyor. Türkçe konuşamayan kadınlar ise daha yaşlı ve formal bir eğitim almamış olanlar.

Ben Kürtçe anlıyorum ama konuşamıyorum. Asimile olmuşum anlayacağınız (Sunay).

Yalçın-Heckman ve Gelder, İstanbul'daki politik örgütlenme içindeki kentli kadınların da devletin eğitim politikasından ötürü aslında “asimile olmuş Kürt kadınları” olduklarından, değerlerini ve özellikle anadillerini kaybettiklerinden muzdarip (2000: 310) olduklarını belirtirler. “Kürt dili, böyle bir bağlamda bir etnik göstergeye dönüşmekte; Kürtçeyi kullanamayan Kürtler, “asimile olmuş” Kürtler olarak değersizleştirilmektedir”(Açık, 2001: 299).

Dolayısıyla, Kürt kadınlarının, kendi aralarında, anadillerini bilenler ve bilmeyenler olarak ayrıldığı söylenebilir. Görüşülen kadınlar, kendilerinin Kürtçe bilmedikleri için “gerçek bir Kürt” olmadıklarını ve anadillerini yitirdikleri içinde Kürt kimliğini yitirdiklerini düşünüyorlar.

Ya Kürt kadını, gerçek Kürt kadını! Kürtçe konuşan halam ve annem, ben değilim. Ben olmaya çalışıyorum (Karanfil).

Bu yaklaşım da, kadınların kendilerine sabit bir kimlik atfetmesine neden oluyor. Açık (2001: 299), “...insanların kimliğini sadece anadillerine endekslemenin onlara belirli ve sabit kimlik atfetme eğilimi içerdiğini” belirtir: “Bu anlayışa göre anadil, bireylerin dünyayı ancak onun üzerinden “sağlıklı” yorumlayabileceği zemindir. Kendilerine başka dilde ifade ettiklerinde insanların kendilerine “yabancılaşacakları” ve benlikleriyle sağlıklı bir ilişki yitirecekleri kabul ediliyor demektir. İnsanlara, duygularını bu şekilde “iyi”, “otantik”, “içten gelerek” ifade edemedikleri iddia edilecektir” (2001: 299).

Görüşülen Kürt kadınları Kürtçe konuştukları için annelerini, köyden gelen kadınları yüceltmekte ve ancak bu yolla Kürt kültürünün³⁶ aktarılabileceğini düşünmektedir.

Kadınlar küçük çocukların en önemli sosyalleştiricileridir. Lakin etnik azınlıklar durumunda, toplumsal ve dilsel açıdan çoğu defa toplumun geneline göre daha az asimile olmuşlardır... onlardan etnik sembollerin ve hayat tarzlarının zengin mirasını etnik grubun diğer mensuplarına, özellikle de gençlere aktarmaları talep edilecektir (Yuval - Davis ve Anthias 1994: 20).

Bu yaklaşım, Kürt milliyetçi hareketinde yer etmiştir. Böylece, kentli Kürt kadınlar tarafından kısmen küçümsenen köylü Kürt kadını geri konumundan yükselerek daha ulvi bir noktaya getirilmiştir (Yalçın - Heckman ve Gelder, 2000: 330).

Ayşe gibi pek çok kadın evde Kürtçe konuşulamamasının nedenini babalarına bağlıyor³⁷ ve bu durum karşısında babalarına karşı sitem dolular.

Evde Kürtçe konuşulmuyor. Garip şekilde Kürtçe'yi konuşmak adına Kürtçe'yi ikinci plana atıp unutmuşlar. Babam desteklemez de köstek de olmaz. Aslında kendi içimizde asimile olmuşuz. Amcamlar Kürtçe

³⁶ Kültür burada, “bir kültüre mensup bulunanların, insanlara, olaylara ve nesnelere yükledikleri anlam dışında, hiçbir şeyin “kendinden şey” olarak anlam taşımadığı bir süreç olarak anlaşılmalıdır (Hall, 1997: 1–15). Yani, kültür sürekli değişime tabi bulunan toplumsal ilişkilerin ve söylemlerin bir ürünüdür. Dolayısıyla, kültürel homojenlik verili bir vaka değil, homojenleştirme çabalarının neticesi olarak görülmelidir. Yuval- Davis’e göre, hangi kültürel tasarımların ve değerlerin kendilerini “norm” olarak kabul ettirecekleri, hangilerinin kültürel olarak kabul edilmeyen değerler olacağı, daima bir güç ve iktidar sorunudur” (Aktaran Açık, 2001: 288)

³⁷ İki kadın ise evde Kürtçe konuşulamamasının nedenini sadece babalarına bağlamıyor. “İlk kuşak belli sıkıntılar çekmiş ikinci kuşak yaşamasını istiyor. Örneğin annem, babam kasaba gitmiş, sorun yaşamış, manava gitmiş sorun yaşamış. Dilden dolayı. Bu yüzden bizim evde Kürtçe konuşulmuyordu annem arada bir ağzı Kürtçeye kaysa da Türkçe konuşuyordu. Mümkün merteye Türkçe konuşuyordu. Köyden misafirler gelince Kürtçe konuşulurdu. Biz anneme sorardık ne konuşuluyor diye! Annem zorluk çektiği için muhtemelen çocuklarım çekmesin diye Türkçe konuşuyordu. Ama ben Kürtçe iyi konuşuyorum. Ablamlar abilerim konuşmuyor. Ben Kürtçeyi konuşmayı tercih ettim(Zeynep).

konusuyor. Babamdan kaynaklı annemin Kürtçe konuşmaması. Babam kendini kabul ettirmek adına Kürtçe konuşmuyor Türkçe konuşuyor.

Görüşülen kadınlar, babalarını suçlayarak Kürt kimliğini ve dilini annelerinde cisimleştiriyorlar ve annelerini etken aktörler olarak görüyorlar. Aynı zamanda, bu süreçte, ikinci kuşak göçmen Kürt kadın, “Türkleşmiş”³⁸ babalarına karşı daha fazla özgürlük için etnik kimliğini öne çıkartarak direniyor.

Kadınların bu yaklaşımı, Kürt milliyetçi çizgisinde olan bazı yayınların³⁹, göçmenliği ve asimilasyonu değerlendirmesi ile kimi yerde örtüşmüyor. Baskın kültürle temasa geçen göçmen Kürt erkeklerinin dillerini kaybettikleri bu tür yayınlarda yer etmez, erkekler için asimile olmak sorun değilken göçmen Kürt kadın için Kürt dilini konuşamamak büyük sorundur. Görüşülen kadınlar, erkekleri de tartışma konusu ederek bu cinsiyetçi değerlendirmeye kısmen de olsa karşı çıkıyor gözükseler de hem kendilerinin asimile olduklarının altını bu kadar ısrarla çizmeleri ile hem de giyiniş⁴⁰ gibi alanlarda kadınları etnik farkın göstereni olarak resmetmeleri ile bu cinsiyetçi yapıyı tekrar üretiyorlar.

Babam eylemlere gitmemize de kızar. Hatta abimi evde bırakıp, bizimle – annemle ve ablamla baş edemeyince bizi göndermek zorunda kalmıştı.

Annem, annem daha cesaretli, girişken, bir de okuma - yazması olsaydı.

³⁸ Yeğen (2006), mühim sayıda Kürdün, 1950 – 80 döneminde doğudan batıya göç ederek kentlerde ekonomik ve siyasi nedenlerden dolayı Türkleşmiş olduklarını belirtiyor. İlk kuşak kadınlar genelde evde yakın akrabalarla sınırlı bir hayat sürdüklerine göre erkeklerin asimile olması “Türkleşmesi” daha kolay gözüküyor. Bu çalışmadaki babalar, 1950–1980 döneminde ekonomik nedenlerle kentte gelenler. Görüşülen kadınlar babaların “Kürtlükten” uzaklaşıp etnik kimliğine bağlı kalmamakla suçlamaları çok sık duyulan bir ifade. Dolayısıyla, “Türkleşmiş” babalar kullanabilir bir ifade gibi duruyor.

³⁹ Özgür Gündem, Yaşamda Özgür Kadın. Bu konuda bir değerlendirme için bkz Açık (2001).

⁴⁰ Görüşülen bazı kadınlar kıyafetini değiştiren göçmen Kürt kadınlarını asimile olmakla suçluyor, Kürt erkeklerini ise bu konunun dışında tutuyorlar.

Siz onu 1 Mayıs'ta DEHAP'ın kortejinde görecektiniz. Slogan atışını, alkışlayışını, halay çekişini, gözündeki parıltıyı, mutlu oldum. O ruh var onda. Eve gelince ne var Memik dedi babama! İki halay çekip geldik, niye kızılıyorsun çocuklara! Kötü bir şey mi yaptık!

Nimet'in annesinin bu davranışı; Ece Temelkuran'ın *Oğlum, Kızım, Devletim* adlı kitabında Cumartesi annelerine⁴¹ ilişkin “kocaları onları engelleyemedikten sonra kimin engelleyeceği” sorusunu hatırlatır.

Politik olmak; bir insanın haklı ve haksız durumlar üzerine hüküm vermeye yetkin duruma geldiği bu hüküm için sorumluluk üstlendiği ve bu sorumluluğu yerine getirmek de kendisini diğerleri ile beraber veya diğerlerine karşı bir konuma koyduğu andır (Işın, 2002: 276).

Nimet'in annesinin sergilediği bu tutum Işın'ın anlattığı çerçeveye denk düşüyor. Kadınlar politikleşerek cinsiyetçi ağlarla örülmüş yapılardan çıkmaya çalışıyorlar. Ancak, Savran'ın “anneliğin politikleştirilmesi etrafında oluşan karmaşık dinamiklerin basitleştirilmeden, bütün çelişkileriyle de alınmasının çok önemli olduğu” (2004: 126) uyarısını hatırlamak gerekir. Savran, “anneliğin politikleştirilmesinin⁴² hem kadınların denetlenmesi anlamına geldiği hem de dolaylı olarak onların özgürleşmesine vesile olduğu göz ardı edilmemeli” (126) der.

Bu durumun diğer bir boyutu ise kadınlar arası dayanışmadır. Anne ve kızlar arasındaki dayanışma, Kürt dili ve kültürü üzerinden ataerkil yapıların dayattığı

⁴¹Temelkuran (1997), Cumartesi annelerinin protesto eylemlerini cinsiyet ilişkilerinin tanımlanmasına dönük özgürleştirici yapılar olarak görmekle birlikte annelerin protesto eylemlerinin anneliği yüceltmeye, ama aynı zamanda ataerkil devlet altındaki ilişkilerin onaylanmasına yaradığını belirtir.

⁴² Savran (2004: 126), Barış annelerinin/Kayıp annelerinin/Arjantinli annelerinin/Cumartesi annelerinin politikleştirilmiş anneliğin farklı yüzleri olduğunu belirtir.

baskı ve formları ile baş etmek için belli sınırlar içinde kullanılmaktadır. Bu sınırları ise kızların namusu çiziyor:

Akşam biraz eve geç geleceğim mesela annem babamdan beter. Erkek kardeşinde seninle gelsin der. Kızlarla oturacağız desem gelin bizim evde oturun diyor. Geçen geç kaldım ya namusumuz elden gitti bizi el âleme rezil ettin diye yapmadığını bırakmadı hatta babamı fişekledi ve babam da bir tokat attı. Öyle canım yandı ki! (Leyla)

Kadınlar denetim mekanizmalarına dâhil olarak diğer kadınları denetleyerek ataerkil sistemin devamına katkıda bulunuyorlar (Kandiyoti, 1996).

Bu çift yönlü dayanışmanın ve denetimin görüldüğü yerlerden biri de apartman hayatıdır. Görüşülen kadınların çoğunun annesi, Ankara'ya geldiğinde nerdeyse hiç Türkçe⁴³ bilmiyormuş. Özellikle apartman hayatının mesafeli yapısı hem görüşülen kadınları hem annelerini çok zorlamış.

Babam benim çok çalışıyordu. Götürü usulü saatten iş alıyorlardı ve iş bitmeden eve de gelmiyordu. En basitten kardeşim çok hastalandı bir gün. Babam eve para bırakmış ama annem dil bilmiyor ki kardeşimi hastaneye götürsün, okuma yazması da yok, apartmanda pek kimseyi de tanımıyoruz. Bekle amcamlardan biri uğrayacak da kardeşimi hastaneye

⁴³ Wedel'in, birinci kuşak gecekondulu Kürt göçmen kadınların Türkçe konuşamamaları konusundaki tespiti apartmanlarda yaşayan Kürt göçmen kadınların Türkçe konuşamamaları ile şu yönlerden kesişmektedir: "Türk ve Kürt göçmen kadınlar arasındaki en belirgin fark Kürt kadınlarının Türkçe konuşamamalarıdır. Kocalarının aksine, Kürt kadınlarının çoğunluğu İstanbul'a gelişlerinde Türkçeyi bilmiyorlar... Türkçeyi konuşabilmekteki cinsiyetler arası fark temelde "eril kamusal alan" ve "dişil gizlilik" ayrımından kaynaklanmaktadır"(Wedel, 2001: 162). Wedel, dişil gizlilikle, aileler açısından erkeklerin okullaşmasının kızların okullaşmasına göre daha önemli olduğunu vurgular. Cinsiyetler arası işbölümüne göre, erkeklerin ev dışındaki işlerden sorumlu olmakta ve en azından erkekler Türkçeyi askerlikte öğrenmektedirler.

götürecek. Zaten amcamlarla babam ortak inşaatlarda çalışıyorlardı. Neyse annem elimden tuttu, dolmuş yazıları okuttu, sora sora ben hastanenin yolunu buldum. Kalbim güm güm çarptı. Hiç unutmam o günü! Çaresizlik çok kötü! Anam bana bak gözümün nuru, kurban olan sana, sen olmazsan nasıl giderdik hastaneye dedi, oku kızı emi! O söz kulaklarımda çınlar (Aynur).

Babam hep evde yoktu. Evin erkeği bendim, kardeşlerin en büyüğü idim. Ne gerekiyorsa ben yapardım. Saçlarım da kısacıktı. Bakkala mı gidilecek, pazara mı, fatura mı ödenecek ben yapardım. Babam sürekli evde kalmaya başladığında onu evde istemedim. Ev ikimize dar gelmeye başladı (Burcu).

Gerek Aynur gerek Burcu evin en büyük çocukları oldukları ve Türkçe bildikleri için evin dışına bu kadar rahat çıkıyorlar. “Erkek gibi saçları kısacık” olmak ise dışarı çıkma koşulu. Erkek kardeşler büyüyünce ve evin “babası” geri döndüğünde kızlara “ait olduğu düşünüldükleri yere” yani evin içine dönmekten başka yol bırakılmıyor. Anneler ise kızlarının okumalarını çok istemelerine karşın geleneklerin çizdiği sınırlar içerisinde kızlarını yetiştiriyor ve babanın/abinin nefesini her an üzerlerinde hissediyorlar.

Kadınların aile içinde yaşadığı bu ataerkil denetim, kimi yerde Türklerle evli olan kadınların hayatında daha da ağırlaşıyor. Görüşülen bazı kadınlar çocuklarına Kürtçe isim koymak istediklerinde özellikle kayınvalideleri ve görümceleri tarafından sert eleştiriler aldıklarını belirttiler. Kimi kadın kocası ile evlenmeden

önce bir Türk bir Kürt isim konusunda anlaşmalarını karşın bu sözün tutulmadığını ve bu isim koyma sürecinin çok çalkantılı ve acımasız geçtiğini belirtti.

Ben evlendiğim adamın da onun ailesinin de gerçek yüzünü çocuğumun ismini koyulurken gördüm. Beni çok sevdiğini söyleyen önceden çocuk ismi konusunda anlaştığımız kocamın ben lâhosayken anasıyla babasıyla kardeşiyle birleşip oğluma Türkçe isim koyarak nüfus cüzdanını önüme atıp konu bitmiştir diyip bana bağırmasını günlerce ağlamamı hatırlarım. Hep hayalim çocuğuma Kürtçe isim koymaktı. O dönem bütün ailesi akbabalar gibi üstüme üşüştü. Günlerce kocam ile konuşmadım. Yalnız kaldım ve çok ağladım. Hele kaynanamın bak oğlumu üzme sana gösteririz deyişi var ya hala kulaklarımda çınlar(Semiha).

Görüşülen kimi kadınlar ise etnik farktan dolayı yaşadıkları dışlanmışlığı ve üzerlerindeki denetimi aşmak için çocuklarına Kürtçe isim yerine Türkçe isim koyuyorlar.

Çocuğumun ismi Türk ismi. O dönem doğum yaptığımda acılar, sancılar içindeydim. İsmi koyamadım. Barış ismini seviyordum ama yani bir Kürt ismi isteyecek kadar kendime güvenim olmamıştı. Şimdi olsa koyarım. O zaman koyamadım. Bir nevi onlara bıraktım. Çocukları, çocuklarının adını kendileri koysunlar gibi... Zaten partide çalışıyordum bu benim için yeterliydi. Daha fazla ağır isteklerde bulunamadım (Hanım).

Hanım, ailede kabul edilmek için çocuğuna Kürtçe isim koymak yerine Türkçe isim koyuyor. Böylece çocuğunun ismi karşılığında kendine alan açıp istediğini yapmaya devam ediyor.

Türk kadınları ile Kürt kadınları arasındaki fark dil üzerinden geri/ileri, cahil/okumuş kodları üzerinden kuruluyor. Kürt kadınları kendi anadillerinde eğitim göremedikleri için daha iyi eğitim almadıklarını daha iyi meslekler edinemediklerini belirtiyorlar. Bu nedenle de Kürt kadınları Türk kadınları ile aralarında bir eşitsizliğin olduğunu belirtiyorlar. Kürt kadınları yine kendi aralarında Kürtçe bilmedikleri için asimile olanlar ve olmayanlar olarak ayrılıyorlar. Kürtçe konuşan anneleri ya da kadın akrabalarını yüceltiyor ve kendilerini bu anlamda değersizleştiriyorlar. Özellikle yapılan bu davranış kendilerine sabit bir kimlik atfetmelerine neden oluyor ve bunda da Kürt milliyetçiliğinin izlerini görüyoruz. Görüşülen kadınlardan büyük çoğunluğu –yirmi iki kadın - daha çok evde Kürtçe konuşulmamasının nedenini babalarında görüyor. Bu tutum Kürt milliyetçi çizgisinde olan günümüzde yaşamda zgr Kadın gibi dergilerde ya da Kürt milliyetçiliğini savunan yazarların göçmenlik ve asimilasyonu değerlendirmesi ile kimi yerde örtüşmüyor. Baskın kültürle teması geçen göçmen Kürt erkeklerinin dilleri kaybettikleri bu tür yayınlarda yer etmez, erkekler için asimile olmak sorun değerilken göçmen Kürt kadın için Kürt dilini konuşamamak büyük sorundur. Görüşülen kadınlar erkekleri de tartışma konusu ederek bu cinsiyetçi değerlendirmeye kısmen de olsa karşı çıkıyor gözükse de hem kendilerinin asimile olduklarının altını bu kadar ısrarla çizmeleri hem de giyiniş gibi alanlarda kadınları etnik farkın göstereni olarak resmetmeleri ile bu cinsiyetçi yapıyı tekrar üretiliyorlar.

Kürt dili, ikinci kuşak kadın ile anneleri arasında güçlü bağların kurulmasına kentliliğin getirdiği kuşaklar arası gerilimin azalmasına ve kadınlar arası dayanışmaya neden oluyor. Anneler ve kızlar, Kürt dili ve kültürü üzerinden politikleşiyor ve dayanışma içinde bu alanda tek yumruk olup daha özgür davranabiliyorlar. Anne ve kızlar arasındaki bu dayanışma, Kürt dili ve kültürü üzerinden ataerkil yapıların dayattığı baskı ve formları ile baş etmek için belli sınırlar içinde kullanılıyor. Bu sınırları ise yine babanın otoritesi belirliyor ve anneler, kızlarının “namusu” söz konusu olduğunda evin erkekleri ile birlikte davranarak kimi yerde daha acımasız davranıp “yumruğu” kızlarına yöneltiyorlar.

Kürtçe isim ve Türkçe isim etnik farkın gösterenleri olarak kadınların müzakere alanlarında araçsallaştırılıyor. Kadınlar etnik farktan dolayı “dışlanmışlıklarını” çocuklarına Türkçe isim koyarak aşmaya çalışıyor. Kadınlar, çocuklarına Türkçe isim koysa da çocuklarına Kürt kültürünü aktarmaktan geri kalmıyorlar. Aynı zamanda kadınlar bu pazarlıkla hem aile içinde hem de kendi yaşantılarında daha güçlü bir konuma geçiyorlar. Ancak, kadınlar ataerkil sistemle işbirliği yaparak cinsiyetçi yapıları tekrar üretiyorlar.

B. İKİNCİ KUŞAK GÖÇMEN KÜRT KADINI VE “ÖTEKİ OLMAK”

Kürt kadını ve Türk kadını arasındaki farklar, temiz/pis, güzel/çirkin, çağdaş/geri, iffetli/iffetsiz, öğreten/öğrenen vb. kodlarla beden ve dil üzerinden tekrar üretiliyor. Kürt kadınları arasındaki farklar ise Kürt kimliğine bağlı olan/olmayan gibi bir ayrım içinde görülüyor. Bu ayrım, Türk kadınlarına göre ikincil düzeyde bir ayrım. Bu ayrımlar, toplumsal cinsiyetle milliyetçi ideolojilerin grift ilişkisinin izlerini taşıyor. İkinci kuşak göçmen kadın, ataerkil bir sistem içinde kadın olduğu ve

baskın etnik grup tarafından yok sayılan/aşağılanan etnik bir gruba mensup olduğu için, kentte göçmen olduğu için “ötekiliği” daha derin yaşamakta ve kadınlar önyargı ve ayrımcılığın değişik formlarına maruz kalmaktadır. İkinci kuşak göçmen Kürt kadınlarının, bu ötekiliği nerelerde hissettiği ve “ötekilik” in içeriğini nasıl doldurduğu, kendisini nasıl tanımladığına odaklanan bu bölümde; Kürt kadınlarına, kendilerini en çok nerede rahatsız hissettikleri ve nerelerde güçlü hissettikleri soruldu.

“Ötekilik” kavramı, özellikle son yıllarda, sosyal bilimlerde artan bir ilgiyle çalışmalarda yer almaktadır. Sözlük anlamıyla “ötekilik, “ben” ve “biz” den farklı olanı, ben ve biz dışında kalanı belirtmek için kullanılır.

Hobsbawm’a göre, “öteki” (veya onlar), “biz” olmayandır (ve onlar) en çok derilerinin rengi, başka fiziksel farklılıkları ya da konuştukları dille tanımlanırlar” (2002: 23). Ancak dil, deri rengi ve başka fiziksel farklılıkların ötesinde bir topluluk ya da bir grup aynı dış görünüme ve dile sahip olsa da “biz”e rakip ve /veya “biz” için tehlikeli algılanıyorsa “onlar”, “biz” için “öteki”dir. “Biz” ve “onlar” bir bütün olarak düşünüldüğünde “öteki” bizim dışımızda, bizden farklı fakat birbirine benzer olandır (Bauman, 1998: 65).

Birbirine benzerlikle birlikte, birey ya da bir etnik, cinsel grup, esas olarak kendini tanımladığında ötekiyi, ötekiyi tanımladığında ise kendini tanımlamaktadır (Kaçar, 2006). Demir, bunun aynılık değil, farklılık üzerine inşa edilmiş ve ayırt edici bir tanımlama olduğunu belirtir (1998: 209).

“Öteki”, beyaza göre siyah, Türk’e göre Kürt ya da farklı etnik grup, kentliye göre köylü, burjuvaziye göre işçi, Oryantalist Avrupalıya göre Doğulu, Afrikalı,

Güney Amerikalı, Hristiyana göre Müslüman gibi örneklendirilebilir. Uzun yıllar boyunca, oryantalist Avrupalılar tarafından, Türkler (ve Osmanlılar) çoğu zaman aşağılanmış, barbarlıkla suçlanmış ve “öteki” olarak görülmüştür. Buna karşın, Türkler de kendi içinde “ötekiler”i çizer. Bu ötekiler gayrimüslim azınlıklar, Kürtler, Alevilerdir. Göle (1999: 74), tarihin bir cilvesi olarak Türklerin Avrupalıların gözünde yüzyıllar boyunca barbar, Müslüman ötekiyi simgelediğini, şimdi ise Türklerin kendi barbarlarını; önce Müslümanları, ardından Kürtleri icat ederek uygarlık arenasına girmeye çalıştığını ifade eder.

“Ötekileştirmek” aynı zamanda bir grubu bir ulusu bir ırkı ve onlar üzerinde baskıyı meşru kılma çabası olarak da görülmektedir. “Ötekilik kurgusu, değişmez “öteki”ni dışlamak ve/veya sömürmek için kullanıldığı zaman ırkçılık meydana gelir” (Anthias ve Yuval - Davis, 1983; 1992). Irkçı uygulamalara tabi tutulmuş olan Kızılderililer, vahşi, uygarlıktan yoksun, barbar ve tehlikeli yamyamlar olarak ötekileştirilmiş ve yapılan baskı ve zulümler meşru kılınmıştır. Diğer bir örnek de siyahlardır. Siyahların “ötekileştirilen” aşağı ırktan oldukları ve bunun “doğal” bir tez olarak kabul edilmesi siyahlara uygulanan ırkçı uygulamaları haklı çıkartma girişimleridir.

Yuval-Davis’e göre, tüm toplumların, içinde, “ötekiler” imgesinin ve bunlara nasıl davranılacağına ilişkin “kurallar”ın bulunduğu kültürel gelenekler, kolektif bellek ve “sağduyu” havuzu bulunmaktadır (2003: 97). Yazar, herhangi bir kültürel üretimdeki gibi “ötekilik”in kültürel kurgularının da dinamik, çelişkilerle dolu ve farklı toplumsal kategorilerle ve gruplaşmalara ayrımcı şekilde açık olduğunu vurgular (97). “Genellikle milli ve etnik, “hayali cemaatleri”in (Anderson, 1983),

toplumsal cinsiyeti, sınıfı, bölgesel ve diğer farklılıkları aştığı varsayılsa da, bunlar çoğunlukla en azından kısmen farklı bir stoktan gelmiş gibi kurulan “ötekilik” in gösterenleri haline gelebilmektedir” (Yuval - Davis, 2003: 97).

Yuval - Davis, kadın ve ötekilik arasındaki ilişkiyi şöyle tanımlar:

Kadınlar genellikle topluluk içinde muğlak bir konuma sahiptir (...) çoğunlukla topluluğunun birliğini, şerefini, savaşa gitmek gibi belli milli ve etnik projelerin var oluş nedenlerini simgelerler. Diğer yandan çoğunlukla beden siyasetinin kolektif “biz” inden dışlanırlar ve öznenen ziyade nesne konumunu muhafaza ederler. Kadınlık kurgusu bu açıdan, “ötekilik” özelliğine sahiptir. “Uygun kadın”ın nasıl olacağına dair katı kültürel kodlar, çoğunlukla kadınları, bu aşağı güç konumunda tutmak üzere geliştirmiştir. Bu durumu meşrulaştırmak için kullanılan kolektif “akıllar”, “ötekiler” i dışlamak, aşağılamak ve boyun eğdirmek için kullanılan – “kadınlar aptaldır”, “kadınlar tehlikelidir” veya “kadınlar kirlidir ve bizi kirletirler” gibi – diğer “yaygın” ifadelere çok benzemektedir (2003: 97).

Bu bakış açısıyla yapılan incelemede, okulların, işyerlerin, apartmanların ve sokağın, görüşülen kadınların kendilerini en rahatsız/“öteki” hissettikleri başlıca yerler olduğu tespit edildi.

1. “Öteki Olmak”

Okul

Okul ortamı görüşülen kadınların kendilerini çoğunlukla “öteki” hissettikleri yerlerdendir.

İsmim benim farklılığımı simgeliyor. Ben okul hayatım boyunca sınıfta kendimi yabancı gibi hissettim (Roza).

Okulda problemler yaşadım. Kürt olduğum için Kürtçe şarkılar söylediğim için hocalardan aşağılanmalar, el görülmeler. Annem okula gelip tartışmıştır da (Saliha).

Bazen ismimden, soyadımdan dolayı nereli olduğum sorulduğunda Karslıyım dediğim zaman hı! Azeri misin, Türk müsün; hayır, hayır otur anladım. Bir şekilde size göre aşağılanma küçümser bakışı. Öğretmenler sürekli sizi deşifre ederek sınıfta baskı kuruyor. Bazen Kürt asıllı diye bile sormuyorlar. Kürt ana-babadan mı doğdunuz, Kürt ana-babadan doğmak sizin için felaketti. Ama bu okulda okuduğunuz için bu sizin için şans. Bu kimliği değiştirip bu ana-babadan değilsinize getiriyorlar. Çok büyük bir rahatsızlık... sürekli kimliğimin üstüne basılma süreci. Bir de sürekli kendimi tanıtmaya çalışmak var. Nereden geldin? Soyadının anlamı ne? Bıktım! Sürekli benimle uğraşmaları... yani idam sehpasından alınmak gibi. Üstü arandı temiz gibi. Kimlik arama, üst arama gibi. Temizsin geç falan! (Melek).

Kürt kadınlarının bu “ötekilik” i yaşaması ve Kürt kimliği ve Türk vatandaşlığı arasındaki gerilimli ilişki⁴⁴ ile açıklanabilir. Nitekim birçok sosyal bilimci, Türk vatandaşlığın devletin eğitim kurumlarında şekillendirildiğini belirtiyor (İçduygu, Çolak ve Soyarık, 1999). Yeğen ise öğretmenlerin bu süreçteki yerini vurgular: “Öğretmenler başta olmak üzere, devletin memurları..., Anadolu kitlelerini modern, milli ve laik Türkiye Cumhuriyeti’nin vatandaşları olarak kuran toplumsal ve siyasi sürece, kimi zaman gözlemci, kimi zaman da gardiyan rollerini üstlenerek katıldılar”

⁴⁴ Bkz Yeğen (2006), “Müstakbel – Türk”ten “Sözde- Vatandaş” a: Cumhuriyet ve Kürtler.

(1999: 213). Dolayısıyla, görüşülen kadınların öğretmenlerle yaşadıkları onların “öteki” hissetmelerine nedendir denilebilir.

Bu “ötekilik” hissinin, kimi göçmen Kürt annelerinde daha da derinlere işlediği gözlenmektedir. Görüşülen kadınlar, kendi yaşamları boyunca, okullarda etnik farktan dolayı bir ayrımcılık yaşamışlar. Bu durumu, kendi çocuklarında tekrar yaşamaları onları Cumhuriyet’ten uzaklaştırıp, aynı zamanda güçlü bir “biz” duygusu edinmelerine neden olmaktadır. Olayın diğer boyutu ise, annelerin, çocuklarını korumak adına siyah kadın deneyiminde olduğu gibi, çocuklarını “sessiz” ve “maskeli” olmaları konusunda eğitime çabalarıdır.

Sen ikinci olarak görülüyorsun, sen Türkiye’de yaşıyorsun. Kendini hep o duygu içinde görüyorsun halen toplum benimsememiş o kimliğini, kabullenmemiş, sana karşı tepkileri var, aşırı milliyetçiler. Ben o kaygılar içinde iyi yetiştirmeye çalışıyorum oğlumu. Kaygılarım var oğlum için. Mesela küçük bir şeyden dolayı yakalanıp götürülmesinden korkuyorum. Oğlumun adının Berf oluşundan dolayı küçüklüğünden beri Kürt olduğunun farkında. Televizyonda Kürtlerle ilgili olumsuz haberler olduğunda pat diye yorumunu söylüyor, okulda da bunu yapıyor. Kızıyoruz doğru söylese bile Berf, sanki doğru söylememiş gibi yapıyoruz. Üzüliyorsun tabii, Kürtleri PKK’lı seni de PKK’lı görüyorlar. Örneğin bir Türk şehit öldüğünde yanımızda şerefsiz Kürtler diyorlar. Berf bağırarak istiyor. Bize nasıl böyle derler diyor. Bu çok canınızı yakıyor. Oğluma hep oku iyi yerlere gel diyorum, sonra mücadele et

diyorum! Susmasını aşlamaya çalışıyorum. Okulda Kürtlüğünü belli etmemesini söylüyorum. Çok kızgınım kendime bu açıdan! (Sevgi)

Güneş–Ayata da “Kentsel Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik” adlı makalesinde, benzer şekilde, birçok Alevi kadının yıllar boyunca çocuklarına cemaat dışında kimliklerini açıklamamayı tembih ettiğini (1996: 201) aktarır.

Secor (2004), yaptığı çalışmada, okulları, göçmen Kürt kadınlarının kendilerini yabancı hissettikleri yerler olarak tespit etmiştir. Secor, Kürt çocuklarının okullarda Kürt diye alay edildiğini ve diğer çocuklarla birlikte oyun oynanmasına izin verilmediğini ve annelerin bu durumda yaşadığı sıkıntıyı aktarır: “Sınıfta, biz her zaman misafirdik, göç etmiş bir misafir” (2004: 11). Bir göçmen Kürt kadın ve sekiz yaşındaki kız çocuğu arasındaki diyalog ise oldukça çarpıcıdır : “ Kızım bana anne biz güçlü olmalıyız çünkü biz Kürdüz dedi. Okulda alay etmişler. Bilemiyorum bundan daha acı ne olabilir” (2004: 11).

İşyerleri

Görüşülen bazı Kürt kadınlarının kendilerini “öteki” hissettikleri diğer yer ise işyerleridir.

Sen Kürtsün ama PKK’lı değilsin değil mi? Ayrı bir devlet istemezsin diyerek sana baskı yapıyorlar. Bunu, işyerinde aynı odada olan en yakın bayan arkadaşların bile yapıyor. Zaten en ağır eleştirileri bayan arkadaşlarımdan aldım, hepsi aşırı Kemalist (Eylül).

Günümüzde bir taraftan Türk milliyetçiliğinin tırmanması diğer taraftan PKK’nın eski yoğunluğunda olmasa da silahlı eylemleri ve Irak’ta Kürtlerin federal

bir yapı içinde yaşayarak statülerinin değişmesi, Türkiye’de Kürt olmanın bölücü ve terörist olmakla eşit görülmesine neden olmaya başladı⁴⁵. Bu kanı ise Türk kadınları ile Kürt kadınları arasındaki gerilimi artırmış ve Kürt kadınlarının olumsuz durumlar yaşamasına ve kadınların “ötekilik” hissini derinleşmesine neden olmuştur.

Kendimi öteki gibi hissediyorum. Kürt olmayı öteki olmaya eşit görüyorum. Sen Kürtsün busun diye kategorize ediyorlar. Hani benim yaşamımda böyle bir şey gözetlediniz mi? Basının ve televizyonun gösterdiği ile yetinip oradan bakıyorlar. Yaşamı sorgulamıyor o kadar yüzeysel yaşayanlar var ki. Mesela ben müdürün yolsuzluk yaptığını fark ettim. Arkadaşlara anlattım, sonra müfettişlere. Müfettiş müdürü uyardı. Ama daha fazla zorlama olay sana döner dediler. Siz Diyarbakırlısınız, işin ucunu bırak sürgün yersiniz dediler. Diyarbakırlısın, Kürtsün, PKK’lısına getiriyorlar. Birde bayan olmak beni kaygılandırıyor (Bilge).

Bana her gittiğim işyerinde bu terörist, Diyarbakırlı zaten derler, en küçük bir şey olduğunda bir de bayansın ya daha fena bakılıyor. Namustan vurmaya çalışıyorlar (Pervin).

Burada, “namustan vurmaya çalışıyorlar” ve “bayan olmak beni kaygılandırıyor” ifadeleri kadının cinsel namusunun vatanın namusu/ötekinin namusu olarak düşünülüp kadının namusu üzerinden “öteki”nin aşağılamasını hatırlatıyor ve bu yaklaşımda, toplumsal cinsiyet ile milliyetçiliğin grift ilişkisini

⁴⁵ Bunun göstergesi ise gündelik hayatta Kürt ve Türkler arasında gerilimin artmasıdır; Trabzon’da broşür dağıtan gençlerin linç edilmeye çalışılması, Mersin’de bayrak olaylarından sonra yaşananlar, Hakkâri’de depremde sonra halka biber gazı sıkılması vb. Bkz. T. Bora (2005), Yeğen (2006).

sergiliyor⁴⁶. Najmabadi (1997) ve Saigol (1998), cinsellik ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin özellikle “namus” kavramıyla yakından ilişkisi olduğunu ifade ederler. Najmabadi’ye göre “ulusun erkek oluşu ile vatanın kadın oluşuna sıkı sıkıya bağlı bir kavram da namustu” (1997: 120). Saigol ise toplumsal cinsiyet ve milliyetçiliğin diğer bir boyutunu ifade eder: “Bir Ötekinin, “düşman” diye tanımlanmış bir yabancıнын kimlik ve benliği tehdit ettiği her yerde, kadın bedenleri en şiddetli türde çatışmaların yapıldığı alanlar haline gelir” (1998: 241). Gerek Bilge’nin gerek Pervin’in yaşadıkları, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyetin kesiştiği alanlarda kadınların yaşamak zorunda bırakıldıkları “acı deneyimi” göstermesi açısından ilginçtir.

Kadınlar, işyerlerinde yaşamak zorunda kaldıkları önyargı ve ayrımcılık karşısında farklı tepkiler veriyor.

Buradaki, Türk arkadaşlarımla kendimi yabancı hissediyorum. Ben Kürdüm diyemedim. Kontak bile kuramıyorum. Sen niye Kürtün dememeli. Bariyerleri geçerken yorgun düşünüyorum. İlk bariyer bu Kürtlük. Ben Kürdüm ama insanlar beni kabul etmiyor. Ben varım sen bana nasıl yoksun dersin. Türküm diyor göğsünü gere gere. Laz’ım diyor, Arnavut’um, Çerkez’im diyor pohpohlana pohpohlana. Kürt olmak çok ayıp bir şey. Yasak olmamak lazım... Ben de en fazla yüzeysel ilişkiler kuruyorum, insani ilişkiler (Hatice).

⁴⁶ Bkz Najmabadi (1997), “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak”. Saigol (1998), “Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri”.

Arkadaşımla çok güzel konuşuyorduk, paylaşıyorduk iyi bir iletişimimiz vardı. En son laf lafi açtı... Nasıl sen Kürt müsün yoksa dedi. Tabii ki ben Kürdüm dedim. Ben rahatsızlık duymuyorum... İnanmıyorum sana ben nasıl bir insanla konuşmuşum, hatta iki arkadaşım tarafından aşağılanmalar. Kürtlerden nefret ettiklerini hiçbir zaman beraber olmayacakları ve bu durumda daha fazla arkadaşlık edip, konuşamayacaklarını söylediler. Ben de tamam dedim arkadaş olmam. İkinci sınıf vatandaş bile değilsin, sen yaşamıyorsun, ülkede bile yoksun, biz seni görmüyoruz, sen sadece nefes alan bir varlıksın o şekilde hissettirdi bana. Ben insan değil miyim! Ben Kürt olduğum için beni eleştiren yadırgayan, dışlayan bir toplum, arkadaş. Yalnız kalmayı tercih ederim. Aşağılandım... gerçekten sarsıldım ikinci arkadaş da böyle davranınca (Karanfil).

Kadınların anlattığı bu iki olay, Kürt kadınları ve Türk kadınları arasında gerilimli ilişkinin işyerlerinde artarak devam ettiğini gösterir niteliktedir. Hatice, Kürt olduğunu gizleyerek tepkileri azaltmaya çalışırken Karanfil Kürt olduğunu söyleyerek ağır tepkiler almış ve sarsılmıştır. İki kadın farklı yollar izleseler de ikisi de işyerinde kendini yabancı/“öteki” hissediyorlar.

Apartman

Komşular yıllar boyunca yemek yediğimiz, içtiğimiz suyun ayrı gitmediği insanlar çocukları şehit olduğunda başsağlığına gittik. Dövmeye

*kalktılar bizi içeriye almadılar, bunu aynı masada yemek yediğimiz
Ümran teyze ile kızları yaptı (Filiz).*

Son dönemde, Kürt olmak öfkelerin⁴⁷ yöneltilmesi için yeterli bir zemin hazırlıyor. Bu da kadınlar arasında gerilime ve Kürt kadınlarında artan “ötekilik” hislerinin pekişmesine neden oluyor.

*Komşumuz olan teyze Kürt olduğumuzu söylediğimizde ertesi gün bizimle
kendi kapısı arasına Atatürk resmi ile Türk bayrağı astı. Şaşıktık kaldık
(Deniz).*

Bu durum, 90’ların sonlarında, sekiz yıllık eğitimi protesto eden çok büyük bir kalabalığın Ankara caddelerinde yürürken, kalabalığa doğru Atatürk resmi tutan kadının davranışını hatırlatıyor. Bora, bu sahneyi, orta sınıfların tehdit algısını hissettiklerini gösteren bir sembol olarak görüyor (2002: 115). Bu anlatıda da komşunun Kürt olduğunu belirtmesi Türklüğe yöneltilmiş bir tehdit olarak algılanıyor ve kadın Atatürk resmi ve Türk bayrağı ile hem komşusu olan Deniz’e haddini bildiriyor hem de sınırlarını tekrar çiziyor.

⁴⁷ Serpil Sancar (2001), “Türkler/Kürtler, anneler ve siyaset: Savaşta çocuklarını kaybetmiş Türk ve Kürt anneler üzerine bir yorum”, adlı çalışmada, savaşta çocukları ölen Kürt ya da Türk annelerin çocuklarını öldürenlerin hakkında olumsuz konuşmaktan kaçındıklarını belirtiyor: “Görüştüğüm kadınların hiçbiri ‘öteki’ kimliğe açık, genel ve tanımlanmamış bir husumet yöneltilmiyor. Bu konularda konuşurken sözcüklerin çok itina ile seçildiği, kendilerini etnik bir çatışmanın bir tarafında gösterecek yanlılıklardan kaçınmaya çalıştıkları gözleniyor” (2001: 31). Sancar, bu durumun gündelik yaşamda Kürtler ve Türkler arasında bir çatışma olmadığı anlamına gelmediğini, belki de kadınların kafalarında sakladıkları bir düşmanlık olabilir dese de annelerin yaşadıkları travmaya karşın sivil/toplumsal düşmanlık dili içinde yaşadıklarını ifade etmemeye dikkat etmelerini Türkiye’de etnik sorunların özgün boyutlarını düşünmemizi kolaylaştırdığını belirtir. Ancak, Tanıl Bora’nın (2005) dikkat çektiği gibi özellikle son birkaç yıldır anti-Kürt hıncın yayılması, başsağlığına gidenlere yönelmiş öfkeyi açıklayabilir. Yeğen’de (2006), 90’larda filizlenen Kürtlere karşı kolektif öfkenin ve siviller arası gerginliğin popüler ve resmi algının kavşak noktalarından ‘gitsinler’ sesinin ulaştığı noktanın ümit var olmadığını belirtiyor (2006: 88).

Apartmanda üst katı istiyorduk. Adam vermedi hem Kürt olduğumuz için hem de üç kardeşiz diye. Param var kardeşim dedi babam ama vermedi giriş katı almak zorunda kaldık (Gülay).

İlk apartman daha fenaydı. Kapıyı bile bize açmıyorlardı. Burası daha demokrat! (Songül)

Ayata ve Güneş-Ayata (1996), orta-alt semtlerde komşuluk, akrabalık dayanışmasının gecekondular kadar olmasa da yüksek düzeyde olduğunu ve bu ortamın, iç grup yaratma, başkalarını dışlama ve karşıt grup yaratma eğilimini güçlendirebileceğini belirtir. Yazarlar, bireyselliğin düşük, geleneksel dayanışmanın yaygın olması farklılıkların belirginleşmesine, vurgulanmasına ve genel bir ayrılmaya yol açabileceğine dikkat çekerler (1996: 123). Keçiören gibi orta-alt sınıf bir semte farklılıklara hoşgörünün düşük olduğunu hatırlamak gerekir.

Sokak

Görüşülen Kürt kadınlarının kendilerini en rahatsız hissettikleri yerlerden biri de sokaktır.

R.W. Connell *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* adlı kitabında sokağın çoğunlukla bir kurum olarak düşünülmediğini ama sokağın en azından belirli toplumsal ilişkilerin olduğu, kesin sınırları olan bir toplumsal çevre olduğunu belirtir. Connell, toplumsal bir çevre olarak sokağın, aile ve devletin gösterdiği toplumsal cinsiyet ilişkileri yapılarının aynısını gösterdiğini ve bir iş bölümüne, bir iktidar yapısına ve bir kateksis yapısına sahip olduğunu ifade eder (1998: 183). Sokak bir taraftan iktidarın gösteri alanı iken diğer taraftan farklının da kendine yer edinmeye

çalıştığı bir yerdir. Kimi zaman ise sokak farklıyı kendine benzetmeye çalışır ya da içine almaz ama bu farklılığın da direnip yer açmasına engel değildir (De Corteau, 1984).

Sokakta tedirginlik oluyor. Ne bileyim Kürtçe müzik dinlerken çok fazla sesini açamıyorum. İnsanların nasıl tepki vereceği belli olmaz. Bu aralar dönem dönem milliyetçilik duyguları yükseliyor. Hani onlardan çekinebiliyor (Nergis).

Sokakta elimde Özgür Gündem ya da Kürtçe bir yayın olduğunda rahatsız oluyorum. Bir de görünüşümden dolayı dik dik bakılıyor. Kıvrıcık saçım, esmer tenim. Hatta geçenlerde yolda Kızılay Güven Parkta yürürken bir adam diğerine çarptı. Yanında da kız arkadaşı var. Adam bağırdı PKK'lı bölücü diye, o anda üç-beş kişi adamı yakalayıp dövmeye kalktı. Adam zor kaçtı. O an dik bakışların ne kadar tehlikeli olduğunu daha iyi anladım (Aynur).

Aysel ise “sokağın sürekli savunma hali” olup ne kadar güzel giyinsen de şivesiz konuşsan da her an dışlanabileceğin “kötü öteki” dönüştürülebileceğiniz bir yer olduğunu belirtiyor.

Serviste walkmanden Ahmet Kaya dinlerken işyerinde kadın arkadaşlarımdan biri vatan haini diye bağırdı. O vatan haini dediğinde afalladım. İnsanlar sanki hiçbir şey olmamış gibi izledi. O an görüyorsunuz ki yalnızca demek ki Ahmet Kaya dinlemek hain olmak için yeterli! İnsanları bu şekilde yargılayamazsın dedim. Devlet

*parçalamıyorum, soyup soğana çevirip bankaları hortumlamıyorum.
Seninle muhatap olmak istemiyorum dedim, sinirden titredim (Aysel).*

Martin Stokes (2003), “Gündelik Yaşamı Tanımak” adlı makalesinde, Türkiye’de ulus inşası sürecinin halkın gündelik deneyiminin belli unsurlarını devlet politikası olarak yücelttiğini ve gündelik hayatın siyasallaştığını belirtir.

Nermin ise sokağın diğer bir boyutunu gösteriyor.

*Biz ev Kürdüyük, dışarıda iyi Türk gibi yaşıyoruz ve Kürt olduğumu
göstermemen gerekir. Dışarıda ben yokum ama evde varım.*

Anna Secor (2004), yaptığı çalışmada, benzer bir ifadeyi aktarır: “Okulda ben Türküm, eve geldiğim zaman Kürt olduğumu söylemeye başlıyorum” (2004: 11).

*Sınırlarım iyice daralınca, sokak tehdit anlamına gelince, kitaplara
sığındım. Sokak beni kendimden uzaklaştırıyor. Ben uzağım o ortama,
sokağa uzağım. Belki benim kapalı ortamları sevmemin nedeni budur.
Evet... Evet sizinle Kürtçe konuşurken etrafi kontrol etmem gerekmiyor,
duvarlar var. Oysa sokağın sınırları yoktur yürümek istersen ta
Edirne’ye kadar gidersin... Ama sizin yıkamadığınız duvarlar var.
Beyninizdeki, dilinizdeki, yürüyüşünüzden, dinlediğiniz müziğin önündeki
duvarlar. Kantinde Hint müziğinde övgü ile bahsediliyor. Kürt müziğinde
ne var. Sokağa çıktığımda, duvarlar kalktığımda, beyninizde
yıkamadığınız duvarlar var. Karşımda Türk varmış gibi konuşuyorum.
Karşımda olmasa bile yanımda, sağımda, solumda, arkamda beni tenkit
edecek bir Türk varmış gibi yaşıyorum. Sürekli zirhiniz var. Sokağa*

çıkarken paltonuzun altına hiç bilmediğiniz, ama bilinçaltından kaynaklanan bir zırh giyiniyorsunuz. Okulda, sokakta rol yapmak zorundayım, rol bittiği an ben de bittim. Tiyatro sahnesi gibi. Rolünüzü giyip sokakta oynuyorsunuz (Melek).

Kentli diğerleri tarafından tenkit edilen “kötü ötekiye” dönüştürülen Melek, kentte büyük bir sıkıntı çekiyor.

Kentte adını koyamadığım tuhaf bir sıkıntı çekiyorum. Her şey parça - pönçük, kimdim ben! Şehirli öğrenci, şehirdeki yabancı, çooooook iyi bir kız, bu iyilik belki de zırh bana, birazdan gidecek konuk, yurtsuz....

Meleğin yaşadıkları, Güneş–Ayata’nın (1996) Alevi gençlerle ilgili yorumuyla açıklanabilir: “Gençler herkesten daha çok toplum kesimi ile etkileşim halinde olduklarından etki altındadırlar, bir yandan da kendi kimliklerini yaratmak çabasındadırlar. Ancak, işte ve okulda zor durumlarla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu ilişki onları, gizlenme ve damgalanma ile Sünniliği kabul etmek arasında bir çıkmaza itmektedir” (1996: 201). Benzer şekilde, Melek, maskeleriyle/rolleriyle gizlenerek bu çıkmazı yaşıyor ancak kendi ifadesi ile etnik kimliğine daha bağlı: “...bu tepkiler karşısında ben kimliğime daha sıkı bağlandım. İnatlarına kültürümü araştırıyorum ve sahipleniyorum. Aslında sizi değerlerinizden koparanlara karşı bir tepki duyarak değerlerinize bağlı kalıyorsunuz ” .

Ötekiliği bir de böyle yaşıyorsun... Ankara’da bile saat 9’dan sonra dışarıda olmak beni rahatsız ediyor. Karakola düştüğünde bir Türk kadını ile bir Kürt kadının yaşadığı şey aynı değil. Normalde sorun

çözülebilir, tolere edilebilir. Ama Kürt kadını ise işler boyut değiştirir (Bilge).

Bilge, sokağın farklı kadınlar için farklılaştığını akşam saatlerinde bir Kürt kadının “potansiyel suçlu” muamelesi görebileceğini belirtiyor. Bu durumun da, “ötekilik” i yaşanmasına neden olduğunu ve onu sınırladığını belirtiyor.

Görüşülen kadınlar, bu “ötekilik” hissini yalnızca okulda, işyerlerinde, apartmanlarda ve sokakta yaşamıyor, aynı zamanda, bu duyguyu duygusal ilişkilerinde de yaşıyor. Kimi Kürt kadınları Türk erkekleri ile yaşadıkları olumsuz duygusal deneyimden ve çıkmazlardan bahsettiler.

Kürt kimliğim yalnız okulda değil iki kişilik masalarda da sorun oldu. Arkadaşlarımız sayesinde tanıştığım hoşlandığım birisiyle buluştum. Kendisinin Balıkesirli olduğunu, işçi emeklisi bir babanın oğlu olduğunu söyledi. Ben de kökenimizin Kars'tan geldiğini söyledim. Kars değince bir uzaklaşma oldu, masanın üzerindeki eşyalarını toplayıp cebine koydu. Tüh ya dedim! Birkaç gün daha çıksaydım da sonra Karşı olduğumu söyleseydim... Tamam ben Kürdüm dedim. Bu senin için sorun mu diye sordum. Yüzü değişti, rengi attı. Başka bir ülkede yaşasaydık belki bir problem olmazdı. Ama bu ülkede yaşamam benim için problem ve bitti o an! Bu bile ilişkimize yansıyor. Ben onun Balıkesirli olduğuna takılmadım, ama o benim Kürtlüğüme takıldı. Kürt erkeklerinde de bu var. Ben kesinlikle bir Kürt kızıyla evleneceğim diyorlar. Buna da karşıyım. Aynı kimlikten aynı kültürden biriyle evlenmek istediklerini söylüyorlar. Sırf bu kimliğimden dolayı benimle çıkmak istedi birisi. Ben

bunu fark edince sen beni sevmiyorsun, sen benim sadece portremi seviyorsun. Ama ben o farklılığın benim kişiliğimden değil kimliğimden dolayı olduğunu söyledim. Bağlı olduğum kültürel kimliğe ait erkekler kimliğimi seviyorlar yine ben sevilmiyorum. Kopuk olduğum kültürel kimliğe sahip insan ise benim kimliğimden rahatsız. Yine sevilmeyen benim ya da ben hissediyorum. Duygusal bir yaklaşım da kesin kimliğim ile ilgili diyorum (Evin).

Evin'in gerek Türk erkekleri ile gerek Kürt erkekleri ile yaşadıkları, erkeklerin, etnik kimliği, Evin'de cisimleştirdiklerini gösterir niteliktedir. Benzer yaklaşımları, görüşülen birçok kadının anlatılarında da bulabiliriz. Kadınlar, Türkiye'de Kürt kadınlarının yaşadıkları ya da yaşamaya çalıştıkları duygusal ilişkilerin önünde Türkiye de yaşanan "Kürt sorunu" olduğunu, devletin Kürtlerle "barışmamasının" bedelini iki kişilik masalarda yaşadıklarını belirttiler. Kadınlar, Türk kadınlarının böyle durumlarla karşılaşmadıklarını, etnik kimliklerinin olumsuz bir fark olarak görüldüğünü her yerde yabancılığı yaşadıklarını söylediler. Zira A. Bora ve Üstün'ün (2005), TESEV bünyesinde "Algılar ve Zihniyet Yapıları Cinsiyet Rejimi Ekseni: Türkiye'de Toplumsal Tabanda Demokrasi Algısı ve Demokratikleşme Önünde Bu Algıdan Kaynaklanan Engeller" hakkında yaptıkları araştırma, görüşülen kişilerin Kürtlerle evlenmeye hoş bakmadıklarını tespit eder. Aynı zamanda, bu araştırma, Kürtlere karşı ayrımcılığın, önyargının hatta ırkçı tutumun gündelik hayata sindiğini ve derinlere işlediğini gösterir niteliktedir (2005: 38- 39).

Nitekim belli önyargıları duygusal ilişkinin başında aşan Türklerle evli Kürt kadınları, kimi zaman bu yabancılaşma hissinden kurtulamıyor.

Eşim, Kürtlüğe karşı değil. Ama sadece müziği dinle, halkoyununu oyna... Var oluşumuzu kabul etmeyip sadece müziğimizi dinliyorlar. Kürtleri gerçekten tanımıyorlar. Onlara göre bizim kökenimiz yok. Eşimle şey var, suya sabuna dokunmazsak her şey iyi. Ama elimizi taşın altına koyduğumuzda yatağa girdiğimde bu yanımdaki yabancı kim? Niye buradayım? O zaman kendimi yargılayıp kendi düşünceme, kökenime ihanet ettiğimi farkında olarak içten içe acı çekiyorum (Eylül).

Eylül'ün yaşadığı bu durum birçok çelişkiyi içermektedir: “Onlara göre bizim kökenimiz yok/ kökenime ihanet ettiğimi fark ediyorum” ifadelerinde “onlar” ve “biz” ayrımı söz konusu ve eşiyile ilişkisi bu etnik sınırdaki devam ediyor. Eylül'ün eşinin yaptığı, son zamanlardaki “Kürt kimliğinin mümkün olduğunca adı konmadan, zimni bir tanınmasına dönük ‘alışma’ sürecinin emareleri” (T. Bora, 2006: 260) olarak durmaktadır. Nitekim Kürtçe müziğin büyük ölçüde dolaşıma girmesi, hatta “Kürtlü” TV dizileri bu iyimserliği artırsa da (T. Bora, 2006: 260), Eylül, kendi hayatında bunun karşılığını göremiyor. Tanıl Bora'nın da ifadesiyle, “yaşanan bu alışma sürecinin hayli eprimiş olan iyimserliğinin hudutları” (T. Bora, 2006: 260), Eylül gibi kadınların hayatında kötümserliğe dönüşüyor.

Kimi zaman ise görüşülen kadınlar yazılı ve görsel basının ötekilik hissini derinleştirdiğini belirtiyor.

Hakkâri'de deprem olayları var ya. Kanal Türk'e denk geldim. Bir söyleşide üniversitede hocalardan biri kadın üstelik. Hakkari'de insanlar yürüyüş yapmışlar, insanların üzerine panzerlerle yürünmüş, öyle bir saldırıyorlar ki! Kadın halka ceza verelim diye konuşuyor. O kadar zoruma gitti ki bu konu üzerinde böyle konuşmaları! O an kan ile bastırılmış bir halktan olduğumu hissettim. O an çok kötü hissettim. Tamam ayrımcılık görüyoruz, savaş var yine de bu olmaz, bu kadar olmaz. Neyiz biz! Bu ülkede neyiz! (Lale)

Şubat 2005'te, Hakkâri'de gerçekleşen deprem sonrasında, yoksulluktan ve soğuktan çok zor durumda kalan halk, yardım organizasyonlarındaki sorunları protesto etmiş ve bunun üzerine güvenlik kuvvetleri halkın üstüne biber gazı sıkmıştır. Tanıl Bora (2005), "Kitle İmhalarla Yok Etmek Lazım" – "Gelişen Anti - Kürt Hınç" adlı makalesinde, Hakkâri'deki bu durumun gündelik ırkçılığın tezahürleri olarak görür ve anti-Kürt hincin yaygınlaştığını dile getirir.

Bu anlatılar gösteriyor ki Kürt kadınlarının baskı ve ayrımcılıkla karşılaşmaları, "ötekilik" hissini derinleşmesine ve dolayısıyla kadınların Kürt kimliğine daha sıkı bağlanmalarına neden oluyor.

2. Güçlü ve Güçsüz Olmak

Görüşülen kadınlar güçlü oldukları yerleri bulmakta oldukça zorlandılar. Kadınlar kendilerini birçok yerde hem güçlü hem güçsüz hissediyorlar. Ancak Kürt kadınlarının kendilerini en güçlü hissettikleri yerler ise hem etnik kimliklerini daha rahat yaşadıkları hem de ataerkil baskılardan uzaklaştıkları yerler. Bu yerlerden biri belli çekinceler içinde sendikalardır.

Belediye döneminde 80 - 94'te Kürdüm diyemiyordum. Ama sonra biraz gevşedi. Sendikadaki yurtseverlerin desteği ile oldu. Uzmanlar aracılığıyla adam gibi insanlar aracılığıyla üye oldum... Sendika özgüvenimi pekiştiriyor. Orada hem kültürümü keyfimce yaşıyorum hem de benimle aynı şeyleri yaşayan Kürt kadınlarla birlikteyim. Eşime daha sık hayır demeye başladım. Ailene, eşine karşı sesini daha sık çıkartıyorsun. Ben de varım diyorsun. Yurtseverler sayesinde Kürt olduğumu daha rahat söylüyorum (Kibar).

Sendika nefes aldığım yer. Kendimi oraya ait hissediyorum (Aysel).

Görüşme ilerledikçe kadınların her sendika şubesinde bu kadar rahat olamadıkları ve kadınların bazı sendika şubelerinde etnik farktan dolayı önyargı ve ayrımcılıkla karşılaştıkları görüldü. Aynı zamanda, kadınlar, sendikanın yönetim kademelerinde daha sık erkek egemen bakış ile karşılaştıklarını ve rahatsızlıklarının arttığını belirttiler.

Hanım ise kendini DTP /Hadep'te hem güçlü hem güçsüz hissettiğini söyledi.

Ankara'da en rahat güçlü hissettiğim yer burası, Hadep. Biraz da güçsüz hissettiğim. Bizim Partide 60 meclis üyesi var. Partide 60 tane kocam var. Bir şirkette çalışırsanız kaç eder 10 tane. Hani şeye vurursanız ev kadınlığı ile karşılaştırırsanız. Evde ben bir kocanın sözünü duysaydım herhalde daha rahat olurum, farkında olmadan özgürlüğüm için savaşımışım ya. Şimdi bugün bakıyorum da 60 tane kocam var. Hepsinin işini yapıyorum, hepsinin eleştirisini dinliyorum, lafını işitiyorum.

Eşimle konuşurken ailenin verdiği bir şeyi daha rahat kaldırılıyorsunuz. Özgürlüğü tercih ettim ne değişti. Yine mücadele ediyorum kendimi yiyip bitiriyorum. Makyaj yapardım ne bilim oje yapardım evde istediğim gibi. “Demokrat” bir ortam kadını en çok savunan bizim parti ama başkaldıran kadınlar yaranamıyor. Kadınlar dışarıda. Mesela kapıdan bir amca giriyor benden çay istiyor işim bilgisayarda benim, ya da şu telefonu bağla diyor yönetici yani. Bakış açısı aynı değişen bir şey olmadı daha büyük bir ailenin içindeyim. Evde olsam en azından sevgi bağı olmuş aramızda. Çok değişen bir şey yok şimdi dönüp baktığımda hem kendimi hem etrafımdakileri yıprattım. Değişen bir şey yok. Ev kadınlığı daha rahat. Bu kuşağın sorunu hem iş yaşamı hem ev işleri devam ediyor. Kadının statüsü değişmiyor ciddi olarak belki bu kuşağın sorunu bu. Bir sonraki kuşak bunu atlattır... Ama evim de en güçlü olduğum yer... Eşimle ev işlerinde paylaşmak için mücadele verdim, tabii partide bu anlamda bilinçlenmemi sağladı. Şimdi daha paylaşımcı eşitlikçi yaşıyoruz. Evde sözüm değerli, orada güçlüyüm.

Hanım'ın bu ifadelerinin pek çok açılımı var: “Daha büyük bir aile” içinde aynı şeyleri yaşıyorum diyerek partinin tıpkı ailede olduğu gibi ataerkil değerlerle kuşatıldığını ve kadının rolünün çaycı ile sekreter arasında değiştiğine dikkati çekiyor. Nitekim bu partinin de pek çok diğer parti gibi cinsiyetçi yapıları tekrar içerdiğini hatırlamak gerekir. Hanım, parti içinde güçlü cinsiyetçi denetim mekanizmaları olduğunu, giyinişine ve makyajına müdahale edildiğini “60 tane kocam var” sözleri ile özetliyor. Çalışmanın kendi kuşağının statüsünü değiştirmedeğini ve kadınların bir taraftan ev işlerinde diğer taraftan ise işte

yıprandığını, dolayısıyla, ev kadınlığını tercih ettiğini belirtiyor. Hanım'ın ikinci kuşak göçmen Kürt kadınlarla ilgili ifadeleri görüşülen kadınlar için de geçerli gözüküyor. Görüşülen evli kadınların hepsi bir işte çalışmalarına karşın ev işlerinden kurtulamadıklarını belirtmişlerdir. Kadınların, işe “kariyer” den ziyade gelir kaynağı olarak baktıkları ve kendilerini geleneksel roller içinden değerlendirdikleri söylenebilir. Kandiyoti (1997: 45), kadınların bir işte çalışsalar bile aile işleyişinin geleneksel düzenini bozmadıklarını, erkek ayrıcalıklarını sorgulamayarak, klasik erkek rolünün değişmediğini ve kadınların ev kadınlığından kurtulamadıklarını belirtiyor. Ayrıca, Hanım'ın ev kadınlığını tercih etmesinde - “ Düşük gelirli kentli kadınların, ekonomik koşulların izin verdiği ölçüde ev hayatına döndükleri açıkça görülüyor” (Kandiyoti,1997: 45) - tespiti de geçerli olmuş olabilir. Zira Hanım ekonomik olarak çok zor durumda olduğu ve başka çalışabilecek bir yer bulamadığı için HADEP'te çalışmaya başladığını ifade etmiştir. Aynı zamanda, Hanım'ın özgürleşme mücadelesindeki hayal kırıklığı da ev kadını olma isteğini körüklemiş olabilir. Öte yandan, Hanım, partinin aile içindeki geleneksel rolleri sorgulamasına destek olduğunu ve şimdilerde ev içinde daha eşitlikçi bir hayat yaşadıklarını söyleyerek partinin çelişkili doğasını da gözler önüne sermektedir.

Görüşülen bazı kadınlar ise ne DTP/Hadep'te ne de diğer sivil toplum kuruluşlarında kendilerini güçlü hissediyorlar.

Sokağımda Keçiören Dayanışma evi var. Ama görüş ayrılığından dolayı gitmiyorum. Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneğine üç arkadaşım sayesinde gittim, toplantılarına katıldım. Açık ki benim sorunlarıma cevap vermiyor. Beni destekleyecek beni bu travmadan kurtaracak bir

yer deęil. Hadep'te deęil. alıřmalarına katılmak istemedim. Partizanca alıřıyorlar. Sadece bir parti, ama o ben deęilim. Orada kendimi iyi hissetmedim. Konuřtuęum insanlar benim dūřüncelerime are deęil. nyargısız arkadaşlarla bir de aynı kafadansak o zaman kendimi daha gūlü hissediyorum. řu an bile sizinle konuřurken kendimi gūlü hissettim, kendimi rahat ifade ettim çünkü (Melek).

Kadınlar, özellikle kız kardeřler ya da kadın akrabaları ile birlikte olunca kendilerini gūlü hissediyorlar. Kadınların dūzenledikleri bazı organizasyonlar, bu gūlölük hissini pekiřtiriyor ve “biz” duygusunu gūlendiriyor. Zira Ayata (2001: 198) kadınların cemaatteki iliřkileri dūzenleyip sūrdürdūęünü eve, aileye yatırım yaparak etnik grupları devam ettirdiklerini belirtir. Gabaccia'de (1994: 120- 121), göçmen kızların, tatiller, yemekler gibi pratikler üzerinden etnik kimliklerini aktardıklarını ifade eder.

Nenemin evi. Biz bayramlarda dūęünlerde ya da nenem bizim oranın yemeklerini yaptığında toplanırız. Amcakızları, halakızları ile birlikteyken orada mūthiř mutluyuz, gūlölüyüz. Kūrte tūrkūler söyleriz, halaylar çekeriz. Siyasetten de bahsederiz kilolardan da. Dūnya ya kafa tutarız. Kimse karıřmaz. En gūlölü hissettięim yer orası (Ayře).

Grūřtūęum kadınlar ailelerine baęlılar ve belli çekinceleri olsa da ailelerinin onlara gū verdięini söylüyorlar.

Ailem benim her şeyim. Onlar olmasa ne yaparım bilmiyorum. Özellikle kız kardeşlerim. Onlarla birlikteyken tabi ki oğlumda olacak çok güçlüyüz (Kibar).

Aynı zamanda, kadınlar ailede kendilerini güçsüz hissediyorlar.

Ailede müthiş bir bağlılık, geleneklerden, kandan. Birbirini hırpalayan bir bağlılık. Herkes aslında özgür değil özellikle annenin müthiş bir bağlılığı var çocuklara. Çocuğun özgürlüğüne saygı yok. Fazla bağlı fazla gelenekçi. O yüzden bakıyorum. Tamam ben doğdum. Ama iki yabancıyla konuşuyormuş gibi. Gerçekten iki yabancı. Ben gördüm bu kadını diyorum. Bazen bir şarkıyı dinlerken beraber ağlayabiliyoruz. Anne babadan ziyade aynı evi paylaştığımız insanlar olarak görüyorum. Onların evinde yaşıyorum, onlar beni anlamıyorlar ama. Onlar benim anam babam hurra öpeyim, sarılım diye değil. Kendimi yabancı gibi hissediyorum onların yanında, aciz güçsüz hissediyorum (Leyla).

Ataerkin denetim mekanizmalarından biri “namus”tur. Zira görüşülen kadınlar, ailede güçsüz olmalarının nedenini, babaları, ağabeyleri, erkek akrabaları ve eşleri olarak görüyor. Kadınlar, ne kadar meslekleri olsa da Ankara’da yaşasalar da köyün geleneklerinin devam ettiğini, istedikleri gibi davranamadıklarını ve namus üzerinden kontrol edildiklerini belirttiler.

Kasiyerlik yapıyorum. Arkadaşlardan biri evlendi. Bütün servis iş çıkışı düğüne gittik. Eve haber verdim nerede olduğumu biliyorlar, babam erkek kardeşimi yollamış namusuna helal gelmesin diye. Daima gözetim

altındasınız. Ben babamdan çok dayak yediğimi hatırlarım eve biraz geç kaldım diye (Ayşe).

Sürekli kontrol altındasınız. Geliş saatiniz belli. Sinemaya giderken bile suçlu hissettiriyorlar (Saliha).

Ayşe Düzkan, ataerkin farklı biçimleri konusunda duyarlı olmak gerektiğine dikkati çeker: “Ailenin işlevi her zaman erkeklerin kadınların ve çocukların emeğine ücretsiz el koymasını ve bedenlerinin erkeklerin denetimine verilmesini sağlamaktır” (aktaran Savran, 2004: 131). Kadınların anlatıları da bu ifadeyi desteklemektedir.

Görüşülen kadınlar, Kürt kültürünün ve babalarının kendilerini güçsüz kıldığını belirtiyorlar.

Kürt olmak kadın olmayı engelliyor. Kültür tabii ki belli sınırları koyuyor, Sınırları sanki ben koymuşum ama aslında kültürün etkisi ile konuyor. Önce bunu kabul etmiyordum. Ama zamanla tercihlerinizdeki hatayla anlıyorsunuz. Sürekli tercihlerinizde hata yapıyorsunuz. Gerçekten sizin olan hangisi kimin tercihi, bu benim mi doğrum mu yoksa ailemden gelen doğrumu. Kürt kadını olmak, kötü hissediyorum, suçluyorum, yargılıyorum. Hep niyeler, keşkeler var. Hem yaşadıklarına hem yaşamadıklarına dair... Çok güçsüz hissediyorum. Çok yorulduğumu hissediyorum. Her yerde herkese karşı bunun mücadelesini vermek yoruyor insanı. Doğrunun arkasında, haklının yanında, sürekli savunmak, kendinizi babanıza, etrafa karşı savunmak sürekli savunma halinde olmak yoksa ezip geçiyorlar. İşte sinemaya gitmek için çok

uğraştım, bir arkadaşımın olmak için çok uğraştım. Babamla çok uğraştım. Ben burada doğdum 38 yaşındayım. 1950'ler de babam buraya göç etmiş, amcalar 90 sonrasında göç ettiler. Onlar çok esnekler, rahatlar, farklılar. Babam yinede çok katı, despot, Kemalist (Bilge).

Görüşülen Kürt kadınları, siyasi partide, çeşitli derneklerde, ailede kendilerini hem güçlü hem güçsüz hissediyorlar. Kürt kadınlar, bir taraftan etnik farktan dolayı ayrımcılıkla karşılaştıklarında evin erkekleri ya da partideki erkeklerle birleşiyorlar diğer taraftan ataerkil baskılarla karşılaştıklarında Türk kadınlarıyla benzer deneyimler paylaşıyorlar. Annelik söz konusu olduğunda hem Türk kadınından hem Kürt erkeğinden farklılaşıyorlar. Bu hem/hem yönelişini siyah kadın deneyiminde de görürüz. Siyah kadınlar belirli boyutlar içinde siyah erkeklere daha çok benzemekte, bazı açılardan beyazlara yaklaşmakta ve başka düzlemde siyah kadınlar her iki gruptan uzaklaşmaktadır (Collins, 1993: 100). Siyah feminist sosyolog Deborah K. King, bu olguyu bir grubun üyesi olmakla birlikte onun dışında kalan bir gerçeklik ya da hem/hem de yönelişi olarak betimlemektedir. Bonnie Thornton Dietl, siyah kadınların çelişkilerle dolu yaşadığını ileri sürer ve bu durumu da siyah kadınların durumunun diyalektiği olarak tanımlar (Aktaran Collins, 1993: 105). King (1987), bu hem/hem yönelişinin siyah kadınların muhalif bilinçlerinin bütünleştirici bir parçası olduğuna işaret eder. Kürt kadınları da, benzer şekilde, çelişkiler içinde, bu hem/hem yönelişi ile muhalif bir bilinç ediniyor.

İkinci kuşak göçmen kadınların, kendilerini “yabancı”/ “öteki” hissettiği yerler etnik kimliklerinden dolayı ayrımcılık ve önyargı ile karşılaştıkları yerlerdir. Ancak, kadınlar bu yerlerde kendilerini güçsüz hissetmiyorlar. Bunun nedeni kadınların

kullandıkları güçlenme stratejiler olabileceği gibi aynı zamanda Türkiye'nin Avrupa Birliğine gireceğine olan inançları, bu bağlamda da Kürtlere daha geniş haklar tanınacağını düşünmeleri de olabilir. Zira görüşülen kadınlar Avrupa Birliğine uyum yasaları ile biraz rahatladıklarını televizyonlarda Kürtçe müzik dinlediklerini, Kürtçe kitaplara ulaşabildiklerini söylüyorlar. Kadınlar son zamanlarda yaşadıkları artan ayrımcılığı da Türklerin Kürtlerin elde edeceği haklardan dolayı yaşadıkları korkuya bağlıyorlar.

Kadınlar etnik kimliklerinden dolayı ayrımcılıkla karşılaştıklarında aileden ya da Kürt arkadaşlarından destek alıyorlar. Bu da etnik bağları daha da güçlendiriyor ve güçlü bir "biz" duygusu neden oluyor. Güçlü "biz" duygusunda, hemşeri derneklerinin de rolünü yadsımamak lazım. Görüşülen kadınlar Bitlisliler Derneği, Elazığlılar Derneği, Karşılar Derneği gibi derneklere çok sık olmasa da gittiklerini söylüyorlar. Ancak, hiçbir kadın kendini bu derneklerde güçlü hissettiğini söylemedi. Bu derneklerde ataerkil denetim mekanizmalarının güçlü oluşu, kadınların kendilerini güçlü hissetmemelerine neden olabilir. Ayrımcılıktan dolayı etnik kimliklerine daha sıkı bağlandıklarını söyleyen kadınlar-beş kadın dışında-DTP/HADEP'i çözüm olarak görmüyorlar. Kadınların bu partiyi çözüm olarak görmemesinin nedenleri olarak Türkiye'deki siyasi ortamdan dolayı partiye katılmayı "tehlikeli" bulmaları ya da kadınların politik ortama mesafeleri olabilir. Ancak asıl neden bu partinin kadınları temsil etmemesi gibi gözüküyor. Fakat görüşülen kadınlar, seçimlerde DTP' ye yine de oy vereceklerini ve Kürtleri "temsil" edecek başka parti olmadığını ve başka siyasi örgütlere ise oy vermeyeceklerini belirtmişlerdir.

Sendikalar kadınların kendilerini güçlü hissettikleri yerler. Sendikalara kadınların kolay ulaşması, aynı etnik kimlikten veya buna saygı duyan insanlarla birlikte olunması ve sendikanın kadınların ataerkine karşı mücadele etmelerine destek vermesinden dolayı tercih ediliyor gözüküyor. Fakat kadınlar her sendika şubesinde ya da sendika yönetiminde kendilerini rahat hissetmediklerini belirttiler.

Görüşülen kadınlar, aileyi hem güçlü hissettikleri hem de güçsüz hissettikleri yerler olarak görüyorlar. Açıktır ki kadınlar ailede güçlü ataerkil mekanizmalardan dolayı denetim altında yaşamaktadır.

Kadınlar kentte kurdukları ilişkilerle yeni bir kimlik oluşturmaya çalışıyorlar. Ancak kadınlardan gelenek ve göreneklere uymaları beklendiği için, kadınlar özellikle babaları ile çatışıyorlar. İkinci kuşak göçmen Kürt kadın, “Türkleşmiş” babalarına karşı daha fazla özgürlük için etnik kimliğini öne çıkartarak direnme yolunu seçmiş gözüküyor..

Aynı zamanda, kadınların bu direnişini çeşitli imajlar besliyor. Kadınlar, soru sorulmamasına karşın görüşmeler içinde sık sık Aynur⁴⁸ adlı Kürtçe türküler söyleyen şarkıcıdan bahsettiler. İkinci kuşak göçmen Kürt kadını Aynur’un temsil ettiğini, onun gibi olmak istediklerini ya da ona baktıkça kendimi güçlü hissediyorum diyen kadınların olduğu gözlemlendi.

Aynur yeni kuşak, güçlü ve enerjik duruyor. Kürtlüğü simgeliyor.

Başarılı, dünya çapında müzik yapıyor. Kürt kadınlarını başarı ile temsil

⁴⁸ Aynur, dünya çapında pek çok festivale katılan ve konservatuvar eğitimi almamasına karşın müzikteki başarısından dolayı sayılı yabancı yayın organlarına kapak olan 32 yaşında bir yorumcudur. Aynı zamanda Kürtler tarafından da beğeni ile dinlenen ve saygı duyulan bir isimdir. Nitekim popüler Kürt dergisi *Esmer*, Aynur’u “Sterka Kurd”(Kürtlerin starı) olarak nitelemektedir.

ediyor. Kendine ait bir stili var. Biraz otantik giyiniyor. Modern tabii canım. Makyaj yapıyor, süsleniyor bizim kadar. Müziği, kişiliği duruşunu ortaya koyarak Kürt kimliğinin daha iyi tanıtılmasına katkıda bulunuyor” (Kibar)

Gurur duyuyorum. Aynur, Rojin çıkınca televizyonda biz hala varız, diyebiliyorum. Herkes Aynur’da bir parçasını bulabilir. Siyasiler de hiçbir şey bilmeyen Kürt kızları da. O da doğudan göç etmiş bir Kürt ailesinin kızı, zorluklar yaşamış, yılmamış (Pervin).

Gönül yarasında bir türkü söylüyordu. O an içim gururla doldu. Bizim yapmamız gereken de bu (Berivan).

İkinci kuşak göçmen kadın için Aynur güçlü bir imaj. Leyla Zana⁴⁹ gibi siyasi bir simge yerine daha çok kültürel hakları savunan Aynur’un öne çıkması ikinci kuşak göçmen Kürt kadın hakkında pek çok ip uçunu ele verir gözüküyor. İkinci kuşak göçmen Kürt kadını bir taraftan “modern” yaşamayı diğer taraftan “etnik kimliğine bağlı” olmayı Aynur’da kaynaştırmış görünüyor.

C. GÜÇLENME ve İKTİDAR STRATEJİLERİ

İkinci kuşak göçmen Kürt kadını, kadın olmasından, etnik kimliğinden, göçmen olmasından dolayı kendini “öteki” hissediyor ve bu “ötekilik” hissi görülen ayrımcılık ve önyargı ile doğru orantılı şekilde artıyor. Bu his, kadınları, Yeğen’in (2006) vurguladığı bir duruma ulaştırıyor: Kentli olarak Cumhuriyetle bütünleşen/

⁴⁹ Kapatılan DEP’in Kürt milletvekili. 1994 yılında illegal örgüte üyelik ve bölücülük suçlarından hapse mahkûm olmuş 2005 yılın da hapisten çıkmıştır. Yalçın- Heckman ve Gellner (1999), Leyla Zana’nın Kürt direnişinin önemli bir simgesi olduğunu belirtir.

Türkleşmeye başlayan Kürt kadınlarının “Kürtlüğe çekilmesine” neden oluyor. Bu “Kürtlüğe” çekilmek ile birlikte, kadınlar gündelik hayatlarını sürdürmek tepkileri en aza indirmek adına pek çok iktidar/güçlenme stratejileri uyguluyor. Görülecektir ki, bu stratejiler, kadınlara belli hareket alanları açacak ve müzakere alanlarında yeni mevziler kazanmalarını sağlayacaktır. Kadınların kullandığı stratejileri ise maske takmak, suskunluk ve bakışlar başlıkları altında değerlendirilebilir.

Bu stratejilerin değerlendirilmesinde, siyah kadın deneyimi ve Scott’un direniş sanatları kullanılacaktır.

Kürt kadınları kendi düşüncelerini ifade edecek maddi şartlara sahip olsalar bile, hâkim sınıfların bu düşünceleri bastırmaya yönelik özel ilgisi nedeniyle düşüncelerini ifade edemiyor. Nelson, okullar, medya ve diğer kültürel kurumları ellerinde bulunduranların, gerçeğe kendi bakış biçimlerini alternatif yorumları bastırarak bir biçimde verdiklerine işaret etmektedir (1908: 7 aktaran Collins, 1993: 100) . Collins’e göre:

Baskı altında bir grup deneyimleri yoluyla nesnelere başka bir biçimde görmek durumuna geldiği zaman ideolojik hegemonyayı sağlayan toplumsal aygıtlar üzerindeki yetersiz kontrolünden ötürü kendilerini tanımladıkları düşünce tarzının dışı vurumu ve yaygınlaşması güç oluyor. İktidarı eşit paylaşamayan gruplar gerekli rezervlere ulaşmada dezavantajlı olduklarından bakış açılarını kendi grupları dışında etkili hale getirmekten yoksun kalmaktadır. Ezilen grupların fikirlerinin iktidar sahipleri tarafından gözden düşürülüp baskı altına alınmasının ardında yatan neden, bu fikirlerin tümüyle bütünleşildiğinde ezilenleri direniş yöneltmeleridir” (Collins, 1993: 100).

Collins, gündelik hayatta yaşanan ezilme deneyiminin nasıl direniş dönüştüğünü güneyli siyah kadın Annie Adams “Yurttaşlık Hakkı Eylemleri” ne

katılışı ile örneklendirir: “Fabrikaya yeni girdiğimde, banyolar ayrıydı. Aynı şey tuvaletler için de geçerliydi. Müfettiş tuvaletini temizlemek zorundaydım ve işimi bitirip tuvalete gitmek istediğimde bodrum katına kadar bütün merdivenleri inmek zorundaydım. O zaman şefime şu soruyu sordum: “Bu eşitsizlik niye? İçeri girip onların tuvaletini temizlediğime göre neden o tuvaleti kullanamıyorum? Sonra sadece bu tuvalete gitmeye başladım. Artık banyodan bir mil bile uzağa gitmemeye karar verdim” (1993: 101). Collins bu durumda Annie Adams’ın “şef” in düşünme biçimine karşı çıktığını ve kendi bakma biçimini geliştirip buna uygun olarak davranmaya başladığını belirtir. Bu davranışta 1) Ezilme deneyimini kavrama, 2) Deneyimden hareketle oluşturulan bir bakma biçiminin tanımı, 3) Horlanmaya karşı direnme şeklinde süreçlerin ortaya çıkması ve süreçler arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılması ile sonuçlandığını belirtir.

1. Maske Takmak ve Suskunluk

Bu bölüm, siyah feminist epistemolojinin “suskunluğu”na kimi yerde ise lezbiyen epistemolojiye ve Scott’un direniş sanatlarına dayanacaktır. Siyah feminist yazın, ilk siyah feministlerden başlayarak “olduğundan farklı görünmek için “maske” takmak – kendini kendine açma fakat ötekilere karşı suskunluk – ve yok oluşla ilgili düşünceleri merkez almaktadır (Stanley ve Wise, 1993: 75). Sandra O’neal (1986) “maske⁵⁰” metaforunun siyah edebiyat ve şiirindeki yerini ve bunun yaşamdaki açılımına dikkat çeker:

⁵⁰ Maske metaforu, Siyah kadın deneyiminde kendine yer açmak için kullanılan stratejilerden biridir. Patricia Hill Collins, bu stratejiyi açıklarken Scott’u referans gösterir: “Köle efendisinin, Parya Brahma’nın köylü toprak sahibinin, işçi patronunun karşısına çıplak yüzüyle çıkmaz çoğunlukla. Ezen de ezdiğiyle yüzleşmez doğrudan. Kişisel iktidar ilişkilerinde aslında hiçbir iktidar ilişkisinde “yüz” yoktur. Ancak karşı tarafın sizi izlemediğinden emin olduğunuz anlarda çıkardığınız maskeler vardır.

Baskıcı ülkelerde siyahlar beyazların yansıması olarak görülebilir. Ancak maskenin altında yatan... belki siyah insanın iki yüzü belki de beyazların korkularıdır. Bu “ikiyüzlülüğün” bilgisi siyah insana özgü değildir: Bu, beyazların varlığından endişe duyduğu gerçekte korktuğu bir şeydir. Kökenleri baskının kökenleridir. Ezilenlerin gerek fiziksel gerek ruhsal açıdan varlıklarını sürdürmek için gizli bilgilere, gizli benliklere gereksinim duyarken tahakküm edenler kontrollerinden kaçabilecek gizli bilgilerden korkmaktadırlar (Stanley ve Wise, 1990: 75).

Stanley ve Wise, bu durumun – farklı adlarla ikiyüzlülüğün – kadınların, lezbiyenlerin, homoseksüellerin ve çocukların ontolojisinin bir bileşeni olduğunu ama “doğru” ve “yanlış” benlikler nosyonunun özcü bir temeli bulunmadığını belirtir. Daha çok baskı altında bir grubun üyesi olmanın günlük ve maddi koşullarından kaynaklandığını (76) dile getirir.

Kürt kadınları, Türk kadınlarından ve diğerlerinden de aldıkları tepkiler sonucu öncelikle Kürtlüklerini inkâr yoluna gitmişler ya da “Türk” gibi davranmışlar/ kendilerini maskeleymişler.

Kürt olduğumu çok uzun süre sakladım. Bitlisliyim, Kürt değilim derdim (Karanfil).

Kürt olduğunu saklamak zorundasın ben de soyadımdan dolayı, soyadımın nüfus memurlarının suçu diyerek saklamaya çalıştım (Melek).

Herkes rol yapar ve herkes herkesin rol yapmakta olduğunu bilir. Hâkim olan, güçlülük ve âlicenaplık; tabi olan, rıza gösterme ve itaatkârlık rolü oynar. Scott’a göre(1995), kamusal alanda oynanan bu oyunda ezilenler neyin ne olduğunu gayet iyi görür. Kamusal senaryodaki rol bölüşümü aslında örtük bir savaş cephesidir. Taraflar ani akımlarla karşı tarafın kararlılığını ve ondan neler elde edeceklerini sınar ve belli mevziler kazanırlar hep. Collins, siyah kadının gündelik yaşamda direnişini, Scott’un her zaman zayıfın silahları olduğu savına dayandırır.

İnsanlarımız Kürtlüğü gizliyor. Kadının her halinden bellidir Kürt olduğu ama inkâr eder. Ben Kürt değilim, değilim kurban falan yapar. Ama evinde konuşuyor ya. Benim altı yıldır bir müşterim var. Siirtli Kürt ama ben Kürt değilim diyor, gizliyor. Kaç yıl sonra samimi olduktan sonra benimle de Kürtçe konuştu evde de Kürtçe konuşuyorlarmış... Korku içinde, güvenmeyiz öyle hemen (Zeynep).

Biz ev Kürdüyüz, dışarıda iyi Türk gibi yaşıyoruz ve Kürt olduğunu göstermemen gerekir. Dışarıda ben yokum ama evde varım (Nermin).

Zamanla “Türk gibi olmak maskesi”, gizli benliklere ve farklı “yüz”lerin oluşmasına neden olmuş.

Karşımda Türk varmış gibi konuşuyorum. Karşımda olmasa bile sağımda, solumda, arkamda beni tenkit edecek bir Türk varmış gibi konuşuyorum. Sürekli zırhımız var sokağa çıkarken paltomuzun altına hiç bilmediğiniz ama bilinçaltında kaynaklanan bir zırh giyiniyorsunuz. Okulda, sokakta rol yapmak zorundayım, rol bittiği an bende bittim. Tiyatro sahnesi gibi. Rolünüzü giyip sokakta oynuyorsunuz... Ben bu ülkenin vatandaşıyım. Benim bu okulda haklarım var. Ben Atatürkçüyüm, Cumhuriyet gazetesi okurum. Bu benim okulda kendime alan açmak için konuşabilmek için bulduğum bir kimlik. Eve geldiğim zaman, aman Melekçiğim abi tavsiyesi dinle sakın bir yerde Kürt olduğunu söyleme. Söz dinleyen kızı oynuyorum. Arkadaşlar arasında Melek Kürt ama çok iyi bir kız. Bu iyilik belki de bir zırh bana! Çok eğlenceli, çok komik, hepsi rol. Bu kimlikler arasında sıkışmış bir Melek var (Melek).

Melek, Atatürkçü, söz dinleyen, iyi arkadaş rollerini oynarken aynı zamanda sokakta giydiği zırhtan bahsediyor. Bu da, “iktidar ne kadar tehdit ediciyse, maske o kadar kalındır” (Scott, 1990: 25) sözünü hatırlatıyor. Melek, “korkulan”, şüphe edilen, tehlikeli bulunan etnik kimliğinin bir nebze olsa nefes almasını sağlayarak kendine alan açmaya çalışıyor ancak Melek sergilediği gösterinin ağırlığı altında yaşamaktadır.

Yatağa girdiğinizde üç saatlik uykunuz elinizden alınıyor. Çünkü üç saat boyunca bütün gün oynadığımız o rol. Hayatta keşkeler ve büyük pişmanlıklar. Keşke bunu söylemeseydim. Keşke bu kadar Atatürkçü olmasaydım. Ben niye Kürt olduğumu söyledim. Bu da çatışma. Kendimle roller arasında bir çatışma. Ben niye onlar kadar rahat olamadım. Benim bu gizliliğimden rahatsız olan arkadaşlarım var. Bu da benim yaşadığım travmanın ne kadar ağır olduğunu gösterir. Kuşku, hep keşke, pişmanlık, her söylediğinizden pişmansınız. Çünkü hiçbir zaman doğru söylemediğinizi biliyorsunuz. Keşkeleriniz var.

Melek “çünkü hiçbir zaman doğru söylemediğinizi biliyorsunuz” ifadesi ile kendi samimiyetsiz gösterisine dayanamamakta ve giderek artan öfkesini bastıramamaktadır. Bu durumu Scott şöyle tarif eder:

İnandırıcı bir gösteri, gösteriyi bozacak duyguların bastırılmasını ya da denetlenmesini, aynı zamanda da gösteri için gerekli olan duyguların taklit edilmesi gerektirebilir. Tekrara dayalı pratik ustalık, göstericiyi hemen hemen otomatik ve görünüşte neredeyse hiç çaba harcamadan yapılan bir şey haline getirebilir. Başka durumlarda ise bilinçli bir duygusal gerginlik yaratır; Tiennon’un, babasının eski toprak sahibiyle karşılaştığında yaptığı söylediği gibi: “Kendimi sevimli görünmeye zorladım.” Kendi kendinize yaptığımız taktik alıştırmalar, gösteriyi bozma tehlikesi taşıyan

duygusal benliğimizi denetliyormuşçasına, genellikle bu şizofrenik tarzda konuşuruz” (1995: 57)

Arzu ise annesiyle birlikte sergiledikleri başarılı gösteriden dolayı gururlu olduğunu belirtmektedir.

Kardeşim askere gidecek. Apartmanda da iki komşunun daha oğlu askere gidiyordu o dönem. Onlar davullu zurnalı eğlence yapıyorlar işte evi bayraklarla süslemişler, bahçeyi dahi. Bizde bayrak asılmaz, askere gidene para ya da hediye verilir, yemeğe çağrılır. Neyse şimdi düşündük annemle, bayrak asmazsak Kürt olduğumuzu da biliyorlar, Bize PKK’lı diyecekler. Olmayacak, annemin huzurunu bozacaklar. Annem gitti komşuya bayrak istedi asmak için. Bende bizim sazcuları getirdim. Komşuları çağırdık. Bayrakları astık, sonra eğlence yapıldı, gittiler. Biz bize kalınca açtık kendi müziğimizi. Hem istediğimizi yaptık hem de kimseyi kıldandırmadık. İyi de oldu (Arzu).

Arzu ve annesinin sergilediği bu davranış, kadınların komşularına “uyumlu” olmak istemelerinden daha yüklü anlamlar taşır. Scott (1995: 62), tabiyet ritüellerinin, kişisel avantajlara dönüştürülmek üzere etkin biçimde manipüle edilmesi için uyumluluk çok eksik bir sözcüktür, der. O’nun ifadesiyle; “bu, kişinin başarılı bir şekilde kendini yanlış tanıtmaktan bir miktar gurur duyabileceği bir sanat biçimidir” (1995: 62).

Görüşülen kadınlar, Kürtlerle ilgili olumsuz konular olduğunda ortam “tehlikeli” ise konuşmadıklarını ve doğru söylemediklerini belirtiyorlar.

Mesela arkadaşlar iyi konumda olsalar da Kürtler hakkında sorular soruyorlar, açık arıyorlar. Ben hiçbir zaman onların yanında doğruyu bile söylemiyorum. Çünkü tehlikeli insanlar. Direk şeye müdüre verebilirler... Ben yine kimliğimi söylüyorum ama konuşmalara girmiyorum (Burcu).

Burcu'nun bu tavrı, gizlenmenin taktik yönünü vurgulamakta: “Ayrıca, gerçek amaçlarımızı ve niyetlerimizi toplumsal hasımlarımızdan zarifçe gizlemek ve saklamak zorundayız. Bunu, yalanı teşvik etmek için değil, yalnızca hayatta kalmaya yönelik bir taktik olarak tavsiye ediyoruz” (Khare'den aktaran Scott, 1995: 62).

Bazı görüşülen kadınlar ise Türklerle yüzeysel ilişkiler kurmak gibi bir strateji uygulamaktadır.

Yüzeysel ilişkiler kuruyorum, insani ilişkiler (Nermin).

Suskunluk ve maske takmak, olduğundan farklı görünmek, kimi yerde Kürt kadınlarının başvurduğu stratejilerdendir. Kimi zaman bu maskelerin kullanılması, kadınların “bir şeyler” sakladığı hissini uyandırıyor. Meleğin yaşadığı ise bu durumu gösterir niteliktedir.

Sürekli tedirginlik... Orhan Pamuk'un Kürtlerle ne alakası var. Öyle bir polemik olduğunda bana soru soruyorlar. Ben de o adamın kalemini sevmiyorum. Ama zeki bir adam... Ya anladın ya... Son olaylar, benim sürekli Orhan Pamuk'u savunmam gerekiyormuş gibi davranıyorlar. Ya da bir şey saklıyormuşum gibi davranıyorlar... Onlarda fikirlerini açıklamıyorlar. Normalde ben olmasam Orhan Pamuk için vatan haini,

Allah belasını versin, Türkiye'ye hakaret etti. Ama bir o kadar da etkiliyorum. Onlar beni etkiliyor ben de onları. Benim bulunduğum bir ortamda Kürtlerle ilgili olumsuz bir şey konuşulacaksa hemen laf değiştirilir, konunun üstü kapatılır, örtbas edilir. Tepki verseler sanki ben kalkıp onları öldürecekmişim gibi benden korkuyorlar. Birkaç defa bunu dile getirdim. Normal davranın diye, tamam dediler ama bence yine çekiniyorlar (Melek).

Melek bu korkuyu yenmek için şöyle bir oyun oynuyormuş:

Benim farklılığımı fark edip bana yaklaşanlar var... Farklı kız! İşte küçümser bakışlar deşifre olmanızdan dolayı! Zavallı, gariban kız bakışları içinde gelip iki dili nasıl biliyorsun dediler. Sonra işi oyuna çevirdim. Önce bunlar bu kelimenin karşılığı nedir diye sordular bende bunu oyunlaştırdım... karşılıklı yakınlaştık. Aramızdaki etnik farklılık bir oyuna döndü. Bu oyunu geliştirdim. Bana daha bilinçli yaklaşıyorlar. Her olayın suçunu bende aramıyorlar. Terör olayını gelip bana yüklemiyorlar.

Görüşülen bazı Türklerle evli kadınlar ise rol yaptıklarını, “saygılı, suskun” gelini oynadıklarını belirttiler.

Ben kocamın ailesi yanında sudan konular dışında pek konuşmam. Siyasetten partiden anlamamış gibi yapıyorum. Oysa kocamdan da onun çokbilmiş abisinden de daha çok haber izlerim, takip ederim. Yanımda yok Kürtler vatan haini yok nelerine yetmiyormuş bu kadar hak diye abuk

sabuk konuşuyorlar. Sessiz, anlamaz gelin oluveriyorum. Zaten bir arada olduğumuzda yok çay doldur boşalt masa topla, bütün gece iş yapıyorum, oturacağım varsa da oturmuyorum (Aysel) .

Susuyorum, rol yapıyorum ya da konuşmuyorum. Saygılı, suskun, güzel gelini oynuyorum (Eylül).

Eylül ise suskun, saygılı gelin maskesi altında eskisinden daha fazla etnik kimliğine bağlı olduğuna ve bu maskenin altında kendisine alan açıp etnik kimliğinden dolayı olumsuz yaklaşımları tersine çevirdiğini aslında suskun ve edilgin olmadığını ve istediklerini yaptırdığını belirtti.

Eylül'ün, Alevi-Türk olan nişanlısı, kurulacak evlerinin duvarına büyük Atatürk posterini asacağını söylüyor. Bunun üzerine tartışıyorlar ve bu durum nişanlısının ailesine yansıyor. Nişanlısının ailesinin ve bütün sülalelerinin evinin salonunda büyük Atatürk posterini bulunmaktadır. Nişanlısının ailesi, onun Kürt olduğu için Atatürk posterine karşı olduğunu düşünmüş ve “mızrak çuvala girer mi oğlum” diyerek Eylül'den ayrılmasını istemişler. Sonuçta Eylül ile nişanlısı ayrılmışlar. Eylül “evinin işyeri gibi olmasını istemediği için” bu isteğe karşı çıktığını; “şayet Türk olsaydım bu itiraza daha ılımlı bakacaklardı” diyor. Ancak birbirlerini sevdikleri için evlenmişler. Fakat Eylül salonun duvarına Atatürk posterini yerine modern bir resim asmış! Kaynanası ve kayın pederi ile üstü kapalı ama her an müzakere edilebilen “iyi” ilişkileri olduğunu belirtiyor.

İkinci kuşaktan Kürt anneler bir taraftan çocuklarına etnik özellikleri aktarıırken diğer taraftan çocuklarına okullarda Kürtlüklerini maskelemeleri konusunda cesaretlendirmeleri konunun diğer bir boyutudur.

Eşim de ben de Kürdüz. Evde Kürtçe müzik dinlenir, Kürtçe filmler izlenir. Büyükler eve yakın oturuyorlar, onlar gelince Kürtçe konuşulur. Oğlumun adı da Kürtçe zaten. Çocuk bu ortamdan çıkıp okula gidince afalliyor tabii. O zaman da PKK'dan, savaştan dolayı Kürtlere terörist gibi davranıyorlardı. İlkokul beşinci sınıfta hocası ve arkadaşları Kürtlerle ilgili çok kötü laflar etmiş. Bizimki de niye öyle diyorsunuz, bende Kürdüm, Kürtler kötü değiller diye konuşmaya çalışmış. Hocası, başörtülü tam bir MHP'li idi. Bunu duyduğumda kan beynime çıktı. Okulda demokrat bir okul değil. Allahtan oğlum çok çalışkan, başarılı. Neyse daireden izin aldım gittim okula! Anlattım durumu yumuşattım biraz, çocuk işte dedim. Baran'ı çektik, babasıyla birlikte konuştuk. Bak oğlum dedim öyle her yerde ben Kürdüm, bizim haklarımız var deme! Hani yalan söylemek kötü bir şeydi demez mi! Ben de ne yapalım sen böyle konuşursan seni de bizi de hapse atarlar dedim. Aslında böyle konuşmak üzüyor beni ne yapalım burası Türkiye! Lise I de daha kötü bir şey oldu. Anadolu lisesinde işte bizimki! İstiklal Mars'ını okumuyormuş. Arkadaşları da onu uyarmış, hocalarına şikâyet etmiş. Oğlum niye böyle yapıyorsun dedim! Anne ben okumuyorum ama saygısızlık da yapmıyorum arkadaşlarım gibi, onlar gülüyor. Sadece o marş bizim değil! Siz korkaksınız tabii dedi! Cevap dahi veremedim. Okuldan atarlar seni dedim. Bari okuyormuş gibi yap, ağzını kıpırdat falan üniversitede

de istediğini yap! Ben Baran Anadolu Lisesi kazansın diye her şeyi yaptım, hepimiz çok emek verdik. Şimdi emeklerimin heba olmasına izin veremem. Bu olay işte Cuma günü oldu. Hafta sonu aklım çıktı, uyuyamadım! (Hatice)

Bu karşılaşılan baskı, etnik kimlikten uzaklaştırmıyor aksine Hatice oğlunu alarak Kardeş Türküler, Agira Jiyan gibi Kürtçe konserlere gittiğini belirtiyor. Kürtçe yazar Mehmet Uzun'un kitaplarını aldığını ve oğluyla okuduğu belirtiyor. Hatice, hapiste düşüncelerinden dolayı hapis yatan Kürt arkadaşları ile mektuplaştığını ve oğlunun da mektup yazmasını sağladığını belirtiyor.

Günlük hayattaki baskıyı göğüslemek, çocuklarını koruma adına çocuklarına “Türkmüş” maskesini takmaya zorlamak görüşülen ikinci kuşak annelerin kullandıkları stratejilerden biridir. Gabaccia, A.B.D.’deki etnik göçmen kadınların bir taraftan etnik kimliklerini koruduklarını diğer taraftan çocuklarının etnik kimliklerine zarar vermeden “Amerikalı olmaları” konusunda cesaretlendirdiklerini belirtiyor (1994: 100–110). Aynı zamanda, Kibar’ın bu davranışı siyah kadın deneyimiyle kimi yerde örtüşüyor: “Örneğin, köleliğin dayanılmaz bir paradoksu, en büyük arzusu çocuklarını güvenlikte ve kendi yanında tutmak olan köle annelerinin, çocuklarını boyun eğme rutinleri konusunda eğitmelerinin kendi çıkarlarına olmasıdır. Sevgileri nedeniyle, efendilerini hanımlarını memnun etme ya da hiç değilse kızdırmama konusunda çocuklarını toplumsallaştırma görevini üstlenirler” (Aktaran Scott, 1995: 51). Scott bu örneği şöyle değerlendirir: “Herhangi bir yerleşik tahakküm yapısında, tabi grupların kendilerine zarardan koruyacak hürmet ritüelleri konusunda ebeveynleri tarafından toplumsallaştırıldıklarını düşünmek makuldür”.

Ancak, bu boyun eğme sadece göstermelik bir boyun eğmedir - Scott'un deyiimiyle gizli senaryonun bir parçasıdır - ve istediklerini elde etmek için bir araçtır. Scott, gizli senaryoyu şöyle tanımlar:

Bu senaryo, açık ve herkes tarafından kabul edilmiş görünen bir kurallar bütünüdür. Aynı zamanda değerli olan olmayan, istenen ve istenmeyen de bu senaryoda açıkça belirtilmiştir. Ancak, "her tabi grup, kendi sıkıntılarından, hâkim olanın arkasından dile getirilen bir iktidar eleştirisini temsil eden bir "gizli senaryo" yaratır. Güçlü olanlar da, hâkimiyetlerinin açık açık itiraf edilmeyen pratiklerini ve iddialarını temsil eden gizli bir senaryo geliştirirler. Zayıf olanın gizli senaryosunun güçlü olanınkiyle ve her iki gizli senaryonun iktidar ilişkilerinin kamusal senaryosuyla karşılaştırılması, tahakküme karşı direnişin anlaşılması için temelden farklı, yeni bir yol sunar (1995: 15).

Görüşülen Türklerle evli olan kadınlar yine saygılı, söz dinleyen maskesi altında çocuklarının ismini bir pazarlık zemini olarak görüyorlar.

Çocuğumun ismi Türk ismi. O dönem doğum yaptığımda acılar, sancılar içindeydim. İsmi koyamadım. Barış ismini seviyordum ama yani bir Kürt ismi isteyecek kadar kendime güvenim olmamıştı. Şimdi olsa koyarım. O zaman koyamadım. Bir nevi onlara bıraktım. Çocukları, çocuklarının adını kendileri koysunlar gibi... Zaten partide çalışıyordum bu benim için yeterliydi. Daha fazla ağır isteklerde bulunamadım (Hanım).

Ben kızımın ismini kaynanamın ismini koydum; Güllü. Böyle bir isim olabilir mi! Allah şahidim olsun, ben kızımın ismini hep Roza isterdim. Kaynanam beni pek istemiyordu, dışardandım ne de olsa! Kadın varlıklı da tarla marla çok. O dönem çocuğa bakacak kimse de

yok. Annem abimin oğluna bakıyor. Ben meslek lisesi kuaförlük mezunuyum, elimde yatkın bu işe. Çalışmak istiyorum. Ben kızımın adını Güllü koyduktan sonra kadın bir değişti, çocuğa bakmalar, hediyeler. Bir tanecik gelin oldum ve çalışmaya devam ettim. Eltilerim sen ne uyanıksın, biz Kürtleri akılsız bilirdik, sen bizden de akıllı çıktın dediler. Size bir şey söyleyeyim mi! Kimse yokken hep Roza diyorum kızıma. Kaynanam rahmetlik olsun gidip mahkemeye kızımın adını değiştireceğim (Leyla).

Hanım ve Leyla çalışmak, ailede kabul edilmek/güçlenmek için çocuklarına Kürtçe isim koymak yerine Türkçe isim koymuşlar. Çocuklarının isimleri karşılığında kendilerine alan açmışlar istediklerini yapmaya devam etmişler, kendi ayakları üzerinde durup, kısmen özgürleşmişler. Savran (2000: 128), kadınların pasif kurbanlar olmadıkları içinde buldukları olumsuz durumlara çeşitli yöntemler kullanarak müdahale ettiklerini belirtir. Savran'ın aktardığına göre, Stack kadınları aktif stratejist olarak ele alırken Collier ise “benim iddialarımın modelini oluşturan kadın (...) erişebildiği tüm kaynakları etrafındaki dünyayı denetlemek üzere kullanan soğukkanlı, hesapçı dişidir” (1974: 90), der. Aynı zamanda Zeynep ve Hanım'ın yaptıkları pazarlık Deniz Kandiyoti'nin ataerkil pazarlığını akla getirir: “Kadınların haklarını savunmak için benimsedikleri yollar bir ölçüde içinde buldukları sistemin mantığıyla açıklanabilir. Bütün egemenlik sistemlerinde olduğu gibi erkek egemenlik sistemlerinin de hem koruyucu hem baskıcı öğeleri vardır ve her sistem içinde kadınların da kendi güç ve özerklik kaynakları mevcuttur. Dolayısıyla, onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınlarda erkekler kadar bağlı kalabilir” (1996: 13). Leyla ve Hanım bu bağlılık içerisinde kendilerine alan açmaya çalışıyorlar.

Kadınlar arası bu müzakere de ilginç diğerk bir nokta ise itaat eden, saygılı⁵¹ gelin maskesi altında, güçlenmeleridir. Diğerk bir boyut ise; Hanım kaynanası ve görümcəsi karşısında kendini evin ekmeği kazanan ama “mağdur” kurarken, Leyla eltilerinin karşısında “uyanık” ve “akıllı” kuruyor. Leyla'nın gizli senaryosu - kaynanası öldüğünde kızının ismini değiştirmek istemesi - kızına kimse yokken Roza demesi, “tabii olanların gizli senaryoları”nı hatırlatır. Egemenlik karşısında boyun eğer görünüp oynaması gereken rolü oynamak ama sürekli bu rolün altını oyacak çeşitli girişimlerde bulunmak.

2. Bakışlar

Maske metaforu ile birlikte, susarak sadece bakışlarla da kadınlar arasında bir “müzakere alanı” oluşur. Bakış hem Kürt kadınının hem de Türk kadınının iktidar aracıdır. Kimi yerde Türk kadını bakışlarla Kürt kadınını ikincilleştirirken Kürt kadını buna direnir, bakışla kendine yer açar, özne konumuna geçer. Göle (2002), bakışın ayrımcı tutuma işaret ederek kamusalılığın çoğunlukla ihmal edilen göze ve bakışa ilişkin doğasının dillendirir, der. Kömeçoğlu, bu ilişkiyi şöyle ifade eder:

Göz birçok işlevi yerine getirir. Bunların en önemlisi de toplumsal iletişim esnasında sözlü ve sözlü olmayan davranışlara, fiziksel varlığa geri gönderilen pozitif tepkidir. Pozitif geri besleme, karşılıklı iletişim kanallarının açık olduğu sinyalinin verir. Bu kanallar kapalı olduğu zaman belirli yerlerden uzaklaşma ve kaçınma davranışı ortaya çıkar. Bu anlamda kamusal mekânlarda kamusalılık deneyiminde göz “ne naiftir ne de masum”; iktidarın doğrusal hat çizgileri hali hazırda mevcut bulunan öznenin bakışından yayılır: “Görselliğin rejimi asla naif olmayan bakış ile bakışların değişimi içinde bu bakışın havada asılı kalması arasında sürüp giden bir dialektik tarafından oluşturulur ve bu sahne “anlam ve iktidar” yüklüdür (Pile, 1996: 127). Her şahsın gözünden yayılan iktidar

⁵¹ Gelenek ve görenekler, genellikle, gelinlerin eşlerine ve onun ailesine karşı saygılı olmasını dayatır. Ancak, bu gelenekler tarafından kuşatılmışlığı, kadınların kendi lehlerine çevirmeleri, en zor anda bile zayıfın silahlarının olduğunu hatırlatır (Scott, 1985).

hatları kesişme/çarpışma anından muzdarip olur” (Kömeçoğlu, 2003: 60).

Görüşülen kadınlar bakışların onları nasıl rahatsız ettiğini anlattı.

*Bakışlar çok kötü, Kürdüm deyince arkadaşlarımın yapısı değişiyordu
(Karanfil)!*

*Niye Merve, Deniz derken kalpleri çarpıyor da benim adım söylenirken
kalbim çok hızlı çarpıyor. İsmim söylenirken heyecanlanıyordum,
korkuyordum ismimin anlamını soracaklar, sonra sen doğulusun mu
diyecekler diye içerideki bakışlardan rahatsız olurdum, hissettiriyorlar
da itilmiş gibi hissederdim, ezilirdim! (Berivan)*

Kömeçoğlu (2003:60), “etkileşimin açık olduğu ortamlarda göz temasının kullanımı, yüzün ve gövdenin organize edilme biçimi aktörlerin toplumsal ilişkiye girmek, toplumsal birlikteliğe yol açmak ya da biraradılığı sona erdirmek için kullandıkları metodları gösterir”, der. Kömeçoğlu, bakışın ardında hem yakınlaşmanın hem de kaçınma güçlerinin olduğuna dikkati çeker. Yazar, gözleri kaçırmak, süzerek bakmak, bakışla olumsuzlamak, bakışa maruz kalan kişide hoş görmeyen tepkilerle yüzleşme korkusu yaratır, diye ekler (2003: 60). Berivan’ın yaşadığı bu tür bir anksiyete ya da endişedir. Fakat bu endişe Berivan’ın ezilme deneyimini anlamasına neden olmuştur. Bakışlar onun bilinçlenmesine⁵² yol açmış, etnik kimliğine sahip çıkmasına ve kendine hareket alanı açmasına neden olmuştur.

⁵² Scott bilinci, insanların eylemlerine, yine kendilerinin yarattıkları sembollere, normlarla ve ideolojik formlarla verdikleri anlam olarak tanımlıyor (aktaran Collins, 1993: 117).

İsmim değerli, güzel. Benim kimliğim den dolayı kötü hissetmem benim suçum değil. Küçükken çocuğuma Kürtçe isim koymayacağım diye düşünürdüm. Ama vazgeçtim nasıl desem, eskiden Kürt olduğumu söyleyemiyordum ama şimdi ismimden dolayı sorulunca hemen söylüyorum.

Eylül eşinin ailesinin bakışlarından ve tepkisinden kaçınmak için yüzünü çevirip odayı terk ediyormuş.

Televizyonda doğuda şu kadar asker şehit edilmiştir, PKK ile ilgili, Kürtlerle ilgili bir şey olunca eşim ile sessizlik oluyor. Olayı konuşamayıp hemen odadan çıkıp mutfağa gidiyorum, o haber bitinceye kadar. Bakışları çok kötü. Yemek veriyoruz, aş, yurt, iş veriyoruz. Bizi gelip vuruyorlar diye bakıyorlar, hissettiriyorlar. Bakışlarla her şeyi anlıyorsunuz! (Eylül)

Eylül ise suskun, saygılı gelin maskeleri ile birlikte bakışlarla eşi ve ailesi ile arasındaki olumsuz yaklaşımları nasıl tersine çevirdiğini ve bu sürecin her an müzakereye açık olduğunu ve bir çekişme alanı olduğunu dile getirdi. Kınada ise yaşadıkları suskun, saygılı gelin maskesi altında kendisine yöneltilen bakışı tersine çevirmesi açısından ilginçtir.

Benim kınamda bir ara Kürtçe müzik de çaldık ve şemamme oynamaya başladık. O ana kadar Alevi müzikleri Türk ezgileri de çaldık, herkes mutluymuş. Eşimin yengesi özellikle biz şemamme oynarken aşağılar bakışla bakmaya başladı. Bunun üzerine daha dik baktım, gururla,

onurla oyunumu sonuna kadar oynadım. O anda bakışlarını değiştirmek zorunda kaldı.

Melek bakışlarla kimi yerde kendisini nasıl kuşatıldığını ve kendisinin de bu bakışları kullanarak nasıl güçlendiğini anlattı.

Vatandaş bile olamadığınızı hissettiriyorlar. Kürtlüğünüzü söylemenize müsaade edilmiyor. Sözün tıkanıdığı bir yer var, orada susmak zorundasınız. Sınıfta herkesin sahip olduğu haklara sahip değilsin. Onlar doğal konuşabiliyorlar. Sizi küçümser bakışlar deşifre olmuşsunuzdur! A sevimli kız, gariban zavallı kız bakışları, bu çok ağır. Oysa benim senden okul sürecinde hiçbir farklılığım yok. Aynı haklara sahibiz. Neden böyle bir ayrıma gidiyorsun. Çok mu önemli. Belki ben senin de kökenini araştırsam, belki sen de Türk değilsin. Aynı okulu paylaşıyoruz, alanımı daraltmaya hiç hakkın yok.

Ben beni sevmeyen, kabul etmeyen asenaların yüzüne tam iki yıl boyunca bakmadan geçtim. Şimdi onların yüzüne bakarak hiç tepki vermeden geçiyorum. Bilsinler Melek benim sınıf arkadaşım bana selam vermedi. Onlarda yaşasın! Kendime göre cezalar veriyorum, onlara selam vermeme, görüyorum, bakıyorum ve geçiyorum.

Susmak ve bakmak Kürt kadınlarının kendilerine alan açmak, güçlenmek için kullandıkları stratejilerdendir.

Görüşülen kadınlar kendilerini “ötekileştiren” sistem içinde “maske takarak”, susup yalnızca bakarak müzakere alanlarında yeni mevziler kazanmaya çalışıyorlar. Yoğun baskılar altında, bu stratejileri kullanarak etnik kimliklerinden uzaklaşmak

yerine, etnik kimliklerine daha sıkı bağlanıyorlar. Aynı zamanda kadınlar ezilme deneyimini kavrayarak bir bakma biçimi geliştiriyorlar. Karanfil, Melek, Berivan gibi kadınlar ayrımcılığa ve ön yargılarla karşılaşa karşılaşa kendi kimliklerinin farkına varıp onun üzerinden bir direniş üretmişler. Meleğin kendi diline sahip çıkarak Kürtçe kelimelerle oynadığı oyun, Karanfil'in "Söylemeye başladım kimliğimi. En büyük tepkiyi babama getiriyorum... Ben de ona inat Kürtçe konuşuyorum.", Berivan'ın "Eskiden çocuğuma Kürtçe isim koymayacaktım... Ama ismim değerli" diyerek şimdilerde çocuğuna Kürtçe isim koymak istemesi ve kadınların Kürt kültürünü araştırıp Kürtçe ile ilgili yayınlara ulaşmak istemesi Collins'in ezilme deneyimini kavrayarak buna uygun davranmalarını hatırlatıyor. Karanfil ezilme deneyimini kavradı, deneyimden hareketle bir bakma biçimi geliştirdi ve horlanmaya karşı – babasına ve arkadaşlarına - tepkisi gösterdi. Bunlar arasındaki ilişkiyi özümseyerek kendini yeniden tanımladı: Etnik kimliğine bağlı ve modern.

SONUÇ

Kürt kadını ve Türk kadını arasındaki farklar, beden üzerinden, temiz/pis, çağdaş/geri, iffetli/iffetsiz gibi ikili karşıtlıklar üzerinden kuruluyor. Gerek Kürt kadını gerek Türk kadını, bu setleri, birbirine karşı iktidar aracı olarak kullanmaya çalışmaktadır. Kürt kadınları, kendilerini doğal, bozulmamış, saf ve güçlü kadın olarak kurma eğilimindedir. Nitekim Kürt kadını, ev içinde geleneksel rolleri kullanarak evini koruyabildiği için kendini yüceltmekte ve boşanan ya da aldatan “modern” Türk kadını evini koruyamadığı için güçsüz bulmaktadır. Böylece, kentte yaşanan modernlik/geleneksellik karşılaşmasında, aileyi koruyan Kürt kadını hem Türk kadınına karşı iktidar sahibi olmakta hem de “kocasını parmağında oynattığını ve ne yapıp edip kendisine çevirdiğini” söyleyerek ev içinde sahip olduğu iktidarı da vurgulamaktadır.

Kürt kadınlarının Türk kadınlarını pis ve iffetsiz bulması, kendilerini temiz ve iffetli kurlmaları ve farklarını Türk kadınlarını olumsuzlayarak belirtmeleri, Yeğen’in ifade ettiği giderek artan sayıda Kürdün Kürtlüğe çekilmesini desteklemektedir. Öte yandan, kadınların bu yaklaşımı, Kürt ve Türkler arasındaki gerilimin vardığı noktayı göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Kürt kadınları arasındaki farklar ise yine beden üzerinden kurulmaktadır. Kürt kadınları, kendi aralarında Kürt kimliğine bağlı olan/olmayan şeklinde ayrışıyor görünmektedir. Bazı Kürt kadınları “ötekiliği” aşmak için Türklerden daha iyi giyindiğini ve bakımlı olduğunu belirtiyor. Diğer Kürt kadınları ise “giyimini önemseyen” bu Kürt kadınlarını, kimliklerine bağlı kalmamakla, özentisi ve asimile

olmakla suçluyor. Bu eleştiriler, Kürt başörtüsünü kullanmamak, açık giymek ve aşırı makyaj gibi konularda daha çok artıyor görünüyor. Ancak bu eleştirileri yapan kadınlar, ailelerinden farklarını ve özgürlük taleplerini yine giyim-kuşam üzerinden ortaya koyuyor. Kimi kadın için özgürlük, şortla, bornozla ev içinde dolaşabilmek iken kimisi için ise oje sürüp makyaj yapabilmektir. Kadınlar bu özgürlüğe ulaşabilmek için “ Türkleşmiş”/ “korkak” buldukları babalarına karşı Kürt kültürü üzerinden anneleri ile dayanışma içine giriyor. Kadınlar, Kürt kültürü ile ilgili etkinliklere anneleri sayesinde katılarak üzerlerindeki katı denetim mekanizmalarını aşmaya çalışıyor.

Türk kadınları ile Kürt kadınları arasındaki farkların kurulduğu diğer alan ise dildir. Kürt ve Türk kadınlar arasındaki farklar, dil üzerinden geri/ileri, cahil/okumuş kodları üzerinden kuruluyor. Kürt kadınları, iyi eğitim alamamalarının, iyi bir meslek sahibi olamamalarının ve Türk kadınları ile aralarındaki eşitsizliğin sebebi olarak kendi anadillerinde eğitim alamamalarını gösteriyor. Kürt kadınları kendi aralarında Kürtçe bilmedikleri için asimile olanlar ve olmayanlar olarak ayrılıyor. Bu ayrım, Türk kadınlarına göre ikincil düzeyde bir ayrım gibi görünüyor. Kendileriyle görüşülen kadınların çoğu, Kürtçe konuşan annelerini ve kadın akrabalarını yüceltip, kendilerini değersiz hissediyorlar. Bu duygu ikinci kuşak göçmen Kürt kadınlarının kendilerine sabit bir kimlik atfetmelerine neden oluyor. Kadınların bu davranışında, Kürt milliyetçi ideolojisinin izlerini görüyoruz. Görüşülen kadınların büyük çoğunluğu evde Kürtçe konuşulmamasının nedenini daha çok babaları olarak görüyorlar. Bu tutum, Kürt milliyetçi çizgisinde olan bazı gazete ve dergilerdeki Kürt yazarların göçmenlik ve asimilasyonu değerlendirmesi ile kimi yerde örtüşmüyor. Baskın kültürle teması geçen göçmen Kürt erkeklerinin dillerini kaybettikleri bu tür

yayınlarında yer etmez, erkekler için asimile olmak sorun değil iken göçmen Kürt kadın için Kürt dilini konuşamamak büyük sorundur. Görüşülen kadınlar, erkekleri de tartışma konusu ederek bu cinsiyetçi değerlendirmeye kısmen de olsa karşı çıkıyor gözükse de hem kendilerinin asimile olduklarının altını bu kadar ısrarla çizmeleri hem de giyim-kuşam gibi alanlarda kadınları etnik farkın göstereni olarak resmetmeleri ile bu cinsiyetçi yapıyı tekrar üretiyorlar.

Kürtçe, ikinci kuşak göçmen Kürt kadın ile anneleri arasında güçlü bir iletişimin kurulmasına zemin hazırlıyor. Aynı zamanda, Kürtçe, anne-kız arasındaki kentliliğin getirdiği kuşaklar arası gerilimin azalmasına ve kadınlar arası dayanışmaya neden oluyor. Anneler ve kızlar, Kürt dili ve kültürü üzerinden politikleşiyor ve dayanışma içinde bu alanda güçlenerek daha özgür davranabiliyorlar. Ancak, anne ve kızlar arasındaki bu dayanışma, Kürt dili ve kültürü üzerinden ataerkil yapının dayattığı baskı ve formları ile baş etmek için belli sınırlar içinde kullanılıyor. Bu sınırları ise yine babanın/evin erkeklerinin otoritesi belirliyor ve anneler kızlarının “namusu” konusunda evin erkekleri ile birlikte davranıyor. Hatta anneler, kızlarının “namusu” söz konusu olduğunda kimi yerde babalara göre daha da acımasız olabiliyor. Dolayısıyla, kadınlar kaçınılmaz olarak kendilerini aile içinde kuşatılmış hissediyor.

Kürtçe isim ve Türkçe isim etnik farkın gösterenleri olarak kadınların müzakere alanlarında araçsallaştırılıyor. Türklerle evli olan kadınlar etnik farktan dolayı yaşadıkları “ötekiliklerini” çocuklarına Türkçe isim koyarak aşmaya çalışıyor. Ama yine de kadınlar çocuklarına Kürt kültürünü aktarmaktan geri kalmıyor. Böylece, kadınlar aile içinde kendilerine yer açıyorlar. Kadınlar, bu pazarlıkla, bir

tarafından aile içinde diğer taraftan kendi yaşantılarında daha güçlü bir konuma geçiyor.

İkinci kuşak göçmen kadınların, kendilerini “yabancı/öteki” hissettiği yerler etnik kimliklerinden dolayı ayrımcılık ve önyargı ile karşılaştıkları yerlerdir. Bu “ötekilik” hissi görülen ayrımcılık ve önyargı ile doğru orantılı şekilde artmaktadır. Bu his, kentli olarak Cumhuriyetle bütünleşen/Türkleşmeye başlayan Kürt kadınlarının “Kürtlüğe çekilmesine” neden oluyor. Kürt kadınları, kendilerini “öteki” hissettikleri bu yerlerde kendilerini güçsüz hissetmiyorlar. Bunun nedeni, kadınların kullandıkları -maske, gizli senaryo, bakışlar ve susmak gibi iktidar ve güçlenme stratejileri olabilir. Bununla beraber, Türkiye’nin Avrupa Birliğine gireceği umudu ve bu çerçevede Kürtlere daha geniş haklar tanınacağını düşünmeleri de olabilir. Nitekim kadınlar, Türkiye’nin Avrupa Birliğine katılmasının, Kürtleri özgürleştirecek bir süreç olarak görmekteler ve daha şimdiden Avrupa Birliğine uyum yasaları sayesinde az da olsa özgürleştiklerini söylüyorlar. Aynı zamanda, kadınlar kendilerine yönelmiş önyargıyı ve ayrımcılığı da, Türklerin, Kürtlerin elde edeceği haklardan dolayı yaşadıkları korku olarak değerlendirmekteler.

Kadınlar etnik kimliklerinden dolayı ayrımcılıkla karşılaştıklarında, aileden ya da Kürt arkadaşlarından destek alıyorlar. Bu destek, etnik bağları daha da güçlendiriyor ve güçlü bir “biz” duygusu sağlıyor. Güçlü “biz” duygusunda, hemşeri derneklerinin rolünü küçümsememek gerekir. Ancak görüşülen kadınlar, kendilerini bu derneklerde güçlü hissetmediklerini söylüyorlar. Bu derneklerde ataerkil denetim mekanizmalarının güçlü oluşu, kadınların kendilerini güçlü hissetmemelerine neden olabilir. Bazı sendikalar ise hem kadınların kendilerini güçlü hissettikleri hem de

güçsüz hissettikleri yerlerdendir. Buralara kadınların kolay ulaşması, aynı etnik kimlikten insanlarla birlikte olunması veya buna saygılı insanlarla birlikte olunması ve sendikanın kadınların ataerkine karşı mücadele etmesinde destek olmasından dolayı tercih ediliyor görünüyor. Ancak, sendikalar da ataerkil yapıların güçlü olduğu yerlerdir. Zira kadınlar sendika yönetiminde kendilerini rahat hissetmediklerini söyleyerek bunu doğruluyor gibi görünüyorlar.

Ayrımcılıktan dolayı etnik kimliğine daha sıkı bağlandıklarını söyleyen görüşülen kadınların çoğu, DTP/HADEP'i çözüm olarak görmüyor. Bu durumun nedeni olarak, kadınların Türkiye'deki siyasi ortamdan dolayı partiye katılmayı "tehlikeli" bulmaları ya da bazı kadınların siyasi parti ortamına mesafeleri olabilir. Ancak asıl neden, bu partinin onları temsil etmediğini ve partinin "partizanca" hareket ettiğini söylemeleri gibi görünüyor. Görüşülen kadınlar, Kürtleri temsil edecek siyasi partilerin olmadığını belirterek bu kısır siyasi konjonktürde tek seçimin yine de DTP olduğunu belirttiler. Zira kadınların başka siyasi örgütleri tercih etmeyeceklerini söylemeleri ise bunun kanıtı gibi duruyor.

Görüşülen Kürt kadınları, ailede, siyasi partide, çeşitli derneklerde kendilerini hem güçlü hem güçsüz hissediyorlar. Bir taraftan ayrımcılıkla karşılaştıklarında evin erkekleri ya da partideki erkeklerle birleşiyorlar diğer taraftan ataerkil baskılarla karşılaştıklarında Türk kadınlarıyla benzer deneyimler paylaşıyorlar. Annelik gibi konular söz konusu olduğunda hem Türk kadınından hem Kürt erkeğinden farklılaşıyorlar. Kürt kadınları, çelişkiler içinde, bu hem/hem yönelişi ile muhalif bir bilinç ediniyor.

Kente ikinci kuşak göçmen olan Kürt kadını, içinde yaşadığı geleneksel yapıdan ayrı olarak kentte yeni bir kimlik kurmaya çalışırken kadınların önüne gelenek ve görenekler engel olarak çıkıyor. Nitekim bazı kadınlar kendilerine baskı uygulayan babaları ile çatışıyor. İkinci kuşak göçmen kadın, “Türkleşmiş” babalarına karşı daha fazla özgürlük için etnik kimliğini öne çıkartarak muhalif bir bilinçle direniyor.

İki farklı kültürel yapı arasında zorluklar yaşayan bu kadınlar, kendilerine çıkış kapısı ararken, kendilerini de yeniden tanımlıyorlar. Kadınlar hem modern yaşamın gerekliliğini yerine getirmek hem de etnik kimliğine bağlı kalarak yaşamak istiyor. İkinci kuşak göçmen kadın için Türkiye ve Dünya çapında belli başarılarla imza atmış Aynur adlı Kürt şarkıcı güçlü bir imaj gibi duruyor. Leyla Zana gibi siyasi bir simge yerine daha çok kültürel hakları savunan Aynur’un öne çıkması ikinci kuşak göçmen Kürt kadın hakkında pek çok ip uçunu ele verir görünüyor. Nitekim ikinci kuşak göçmen Kürt kadın, bir taraftan “modern” yaşamayı diğer taraftan etnik kimliğine bağlı olmayı Aynur’da kaynaştırmış görünüyor.

Görüşülen kadınlar, kendini “ötekileştiren” sistem içinde “maske takarak”, susup yalnızca bakarak gizli senaryoları ile müzakere alanlarında yeni mevziler kazanmaya çalışıyor. Yoğun baskılar altında, bu stratejileri kullanarak etnik kimliklerinden uzaklaşmak yerine etnik kimliklerine daha sıkı bağlanıyorlar. Bu süreçte, kadınlar ezilme deneyimini kavrayarak bir bakma biçimi geliştiriyor ve muhalif bir bilinç ediniyor. Zira kadınlar bu bilinçle babalarına ve arkadaşlarına tepkilerini gösteriyor. Kadınlar aktif olarak kendini yeniden tanımlıyor: Etnik kimliğine bağlı ve modern. Ancak, bu süreçte cinsiyetçi yapılar tekrar üretiliyor.

ÖZET

Metropoller, baskın etnik gruba mensup Türk kadını ile ötekileştirilen bir etnik grubun üyesi olan Kürt kadını arasında her gün sınırların yeniden çizildiği müzakere alanlarıdır. Bu müzakere alanlarında, ikinci kuşak göçmen Kürt kadınlarının kimlik ve cinsiyet deneyimleri bu tezin konusudur. Bu tezin amacı, ikinci kuşak göçmen Kürt kadın deneyiminin Türk kadın deneyiminden farkını ortaya koyarak ikinci kuşak göçmen Kürt Kadın kimliğini analiz etmektir. Tezin iddiası ise; Kürt kadınlarını “öteki” olarak kuran bu süreç içerisinde, Kürt kadını, güçlenme ve iktidar stratejileri kullanarak kendine hareket alanı açmakta ve etnik kimliğine bağlı kalarak kendini aktif olarak yeniden tanımlamaktadır. Bu amaçla da Ankara’da apartmanlarda yaşayan ikinci kuşak göçmen otuz Kürt kadını ile yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakat yöntemi kullanılarak görüşmeler yapılmıştır.

Batıdaki Siyah kadın deneyiminin, Türkiye’de Kürt kadınlarının özgül ezilme deneyimini anlamada ve açıklamada önemli içgörüler barındırdığı düşünülmüştür. Dolayısıyla, Batıdaki Siyah kadın deneyimi ile Kürt kadın deneyimi arasında bir ilişki kurularak, ikinci kuşak göçmen Kürt kadınların deneyimleri analiz edilmiştir.

Kadınlar, etnik grupların "hem görünen yüzü" hem kuşaktan kuşağa taşıyıcısı hem de sınır koruyucusudur. Aynı zamanda, kadınlar, her etnik grubun, kendi cemaati ile toplum arasında dengenin sağlanmasındaki mücadelenin ön saflarındadır. Ayrıca, kadınlar, toplumdaki tam olarak kopmaksızın, toplumla cemaat arasında sürekli mücadele ederler. Bu bakış açısıyla, ikinci kuşak göçmen Kürt kadınların kendilerini nasıl tanımladıkları ve müzakere alanlarında kullandıkları güçlenme stratejileri incelenmiştir.

ABSTRACT

Metropolis is an endless negotiation area between dominant Turkish women and Kurdish women who is member of “other” ethnic group. In this negotiatin area, second generation immigrant Kurdish women’s gender and identity experiences is the subject of this study. The purpose of this study is to examine second generation immigrant Kurdish identity through to put forward the difference between second generation immigrant Kürdish women’s experiences and Turkish women’s experiences. It is expected that Kurdish women redefine themselves actively with their ethnic identity and power strategies as an “other”. For this aim, semi structured in-depth interviews have been carried out with thirty second generation immigrant Kurdish women who live in appartments in Ankara.

Black women’s experince in the west has important insight in understanding and explaining the specific form of oppression and subordination of Kurdish women in Turkey. Thus, a relationship will be constructed between Black women’s experience in the West and that of Kurdish women and Kurdish women’s experince will be analysed.

Women are an identity maker, they keep collective identity alive and a socilizer, they transmit these values to next generations and women are the symbol of ethnic groups. At the same time they are frontier to establish balance between their own community and society in every ethnic group. On the other hand, women struggles between community and society continiuously in the society. From this point of view, how second immigrant Kurdish women redifine themselves and their power strategies in negotiation areas have been analysed in this study.

KAYNAKÇA

- Açık, N. (2002) “Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye’deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi”, (der.) A. Bora ve A. Günel, *90’larda Türkiye’de Feminizm* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 279- 306.
- Ağduk-Gevrek M. (2000) “Cumhuriyet’in Asil Kızlarından ‘90’ların Türk Kızlarına... 1990’larda Bir “Türk Kızı: Tansu Çiller”, (der.) A.G. Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 11- 28.
- Akbay, H. (2003) “Gender Roles and Community Formation in Kurdish Migrant Women”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: O.D.T.Ü.
- Alakom, R. (1998) “Araştırmalarda Fazla Adı Geçmeyen Bir Kuruluş: Kürt Kadınları Teali Cemiyeti”, *Tarih ve Toplum*, (171), s. 36- 40.
- Alakom, R. (2005) “ Yirminci Yüzyılın Başlarında İstanbul’daki Kürt Kadınlar”, (der) S. Mojab, *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar* içinde, İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Altınay, A.G. (2000) “Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm” (der.) A.G. Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 11- 28.
- Altınay, A.G. (2000) “Ordu - Millet – Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen” (der.) A.G. Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 246 -280.

- Anderson, B. (1995) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yansıması*, (çev.) İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- Anthias, F. ve Yuval-Davis, N. (1992) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and Anti-Racist Struggle*, Londra: Routledge.
- Anthias, F. ve Yuval - Davis, N. (1989) 'Introduction', (der.) Nira Yuval- Davis ve Floya Anthias *Women-Nation- State* içinde, Londra: Macmillan.
- Anzaldua, G. E. (1990) *Making Face, Making Soul*, San Fransico: Aunt Lute Foundation.
- Anzaldua, G. E ve Moraga C. L. (1981) *This Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color*, Kitchen Table: Women of Color Press
- Arat, Y. (1992) "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı" (der.) N. Arat, *Her Yönüyle Türkiye'de Kadın Olgusu* içinde, İstanbul: Say Yayınları, s. 75–95.
- Arat, Y. (1997) "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar", der. S. Bozdoğan ve R. Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, çev. Nurettin Elhuseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 82- 98.
- Arat, Z. (1998) "Kemalizm ve Türk Kadını", (der) Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu, *75 Yılda Kadın ve Erkekler* içinde, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını, s. 51–57.

- Avcı, Nabi ve diğeri.(2001) “Önsöz” Avcı, Nabi ve Diğeri, *Dışarıda kalanlar/Bırakılanlar*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ayata, Sencer (1989) “Toplumsal Çevre Olarak Gecekondu ve Apartman”, *Toplum ve Bilim* (46/47), s. 101- 127.
- Ayata ve Güneş -Ayata (1996) *Kent, Komşuluk ve Kent Kültürü*. Ankara: Konut Araştırmaları Dizisi (TOKİP).
- Bayrak, M. (2002) *Geçmişten Günümüze Kürt Kadını*, Ankara: ABC Matbaacılık.
- Bauman, Z. (1998) *Postmodern Etik*, (çev.) Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993) *İkinci Cins*, (çev.)Bertan Onaran, İstanbul: Payel.
- Bensgton, L. (1996) “ İsveç’te Göçmen Çocuklar İçin Dil Eğitimi”, *Eğitim-Sen Anadilde Eğitim Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 14–15 Mart 1996, Ankara.
- Berktaş, F. (1998) “Giriş”, (der) Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu, *75 Yılda Kadın ve Erkekler* içinde, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını.
- Berktaş, F. (1998) “Cumhuriyet’in 75 Yılda Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak”, (der) Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu, *75 Yılda Kadın ve Erkekler* içinde, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını, s. 1- 11.
- Beşikçi, İ. (1978) *Kürtlerin Mecburi İskânı*, İstanbul: Komal Yayınevi.

- Beşikçi, İ. (1990) *Bilim-Resmi İdeoloji, Devlet- Demokrasi ve Kürt Sorunu*, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Beşikçi, İ.(1991) *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Ankara: Yurt Yayınları.
- Bora, A. (1996) “Kadın Hareketi: Nereden Nereye” Birikim. (83), s. 39- 41.
- Bora, A. ve Günal, A. (2002) “Önsöz”, (der.) A. Bora ve A. Günal, *90’larda Türkiye’de Feminizm* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 7–11.
- Bora, A. (2002) “Bir Yapılabilirlik Olarak Ka-Der”, (der.) A. Bora ve A. Günal, *90’larda Türkiye’de Feminizm* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 109- 125.
- Bora, A.(2005) *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emegi ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, A. ve Üstün, İ. (2005) Algılar ve Zihniyet Yapıları Cinsiyet Rejimi Eksenine, TESEV, http://www.tesev.org.tr/etkinlik/cinsiyet_onrapor.pdf
- Bora, T. (2006) *Medeniyet Kaybı Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, T. (1995) *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, T. ve Can, K. (2004) *Devlet ve Kuzgun – 1990’lardan 2000’lere MHP*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bora, T.(1998) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bozarslan, H. (2002) “Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi (1898- 2000)” T. Bora ve M. Gültekingil (ed.) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt. 4 içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 841- 870.
- Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba (1997) *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yayınları.
- Brown, E. B. (1995) “What Has Happened Here: The Politics of Difference in Women’s History and Feminist Politics” , D.C. Hine et al. (ed.) *We Specialize in the Wholly Impossible: A Reader in Black Women’s History* içinde, Brooklyn and New York: Carlson Publishing Inc., s. 39-54.
- Bruinessen, M. (2002) *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, M. (1992) *Kürdistan Üzerine Yazılar*, (Çev. Nevzat Kırâç ve diğ.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, M. (1998) “Shifting National and Ethnic Identities: The Kurds in Turkey and the European Diaspora” *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 18, issue, s. 1: 1–11.
- Bruinessen, M. (2005) “Adile Hanım’dan Leyla Zana’ya: Kürt Tarihinde Siyasi Liderler Olarak Kadınlar”, (der.) S. Mojab, *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Avesta Basın Yayın.

- Canan. (1998) “Gözüm Aynı Sözüm Aynı Tenim Farklı!” *Jujin*: 2 Aylık Kürt Kadın Dergisi, No. 7: s. 30- 32.
- Carby, H. V. (1997) “White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood” H. S. Mirza (ed.) *Black British Feminism* içinde: A Reader, London and New York: Routledge, s. 45–53.
- Cavarero, A. (1992) “Equality and Sexual Difference: Amnesia in Political Thought” in G. Bock and S. James (ed.) *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, London: Routledge, s. 32- 47.
- Chatterjee, P. (1990) “Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm”, A.G. Altınay (ed.) *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim, s. 95-118
- Collins, P. H. (1998) *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, s. 44- 76.
- Collins, P. H. (2000) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, New York and London: Routledge, s. 1–43.
- Collins, P. H. (2001) “The Social Construction of Black Feminist Thought” Kum-Kum Bhavnani (ed.) *Feminism and ‘Race’* içinde, New York: Oxford University Pres, s. 184–202.
- Collins, P. H. (tarihsiz) “Siyah feminist düşüncenin toplumsal yapısı”, (Yay. Haz. Serpil Çakır, Necla Akgökçe) *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Combahee River Collective (1984) "A Black Feminist Statement", der. A.M. Jagger, Rothenberg, *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of Relations Between Women and Men* içinde, New York.
- Connell, R. W. (1998) *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cornell, S. And Hartmann, D. (1998) *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, London: Pine Forge Press.
- Çağaptay, Soner (2002) "Kemalist Dönemde Göç ve İskan Politikaları: Türk Kimliği Üzerine Bir Çalışma", *Toplum ve Bilim* (93): 219- 241
- Çakır, S. (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınevi.
- Çapar, M. (2006) *Türkiye'de Eğitim ve "Öteki Türkler"*, Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite.
- De Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Pres.
- Daly, M. (1978) *Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Londra.
- Demir, S. (1998) "Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Öteki'nin Yeri", *Doğu-Batı*, 5, (Kasım-Aralık-Ocak), s. 209- 212.
- Dietz, M. (1993) "Bağlam Her Şeydir: Feminizm ve Yurttaşlık Teorileri", (çev.) Esin Asena, *Birikim* (55).
- Diel, T. B. (1979) "The Dialectics of Black Womanhood", *Signs* 4, No: 3

- Dion, L. K., Dion, K. K. (2004) “Gender, Immigrant Generation, and Ethnocultural Identity Sex Roles”: A Journal of Research, March.
- Donavan, J. (1997) *Feminist Teori Amerika Feminizminin Entelektüel Gelenekleri*, çev. Bora, A. , Gevrek A. M., Sayılan, F. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durakbaşı, A. (1989) “Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu”, Tarih ve Toplum, 9 (51), s. 39–43.
- Durakbaşı, A. (2000) *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durakbaşı, A. (1998) “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve “ Münevver Erkekler” (der) Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu, *75 Yılda Kadın ve Erkekler* içinde, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını, s. 29- 51.
- Düzkan, A. (1997) “Yerli Bir Feminizm”, Pazartesi, sayı:30.
- Eisenstein, H. (1983) *Contemporary Feminist Thought*, G. K. Hall: Boston.
- Eğitim-Sen Anadilde Eğitim Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 14–15 Mart 1996, Ankara.
- Enloe, C. (1995) “Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm”, (der.)A.G. Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim, s. 189- 213
- Eraslan, S. (2002) “Uğultular... Silüetler...” (der.) A. Bora ve A. Günel, *90’larda Türkiye’de Feminizm* içinde, İstanbul: İletişim, s. 239–277.

Erder, S. (1996) *İstanbul'da Bir Kent Kondu-Ümraniye*, İstanbul.

Erman, T. (1998) “Kadınların Bakış Açısından Köyden Kentte Göç ve Kentteki Yaşam” (der) Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu, *75 Yılda Kadın ve Erkekler* içinde, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını: 211–224.

Eriksen, T. H. (1997) “Ethnicity, Race and Nation” M. Guibernau and J. Rex (ed.) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge: Polity Press, pp. 33–42.

Ertürk, Y. (1995) “Doğu Anadolu'da Modernleşme ve Kırsal Kadın”, (der.) Şirin Tekeli, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınla* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Esmer, Popüler Kürt Dergisi.

Firestone, S. (1993) *Cinselliğin Diyalektiği*, (çev.) Yurdanur Salman, İstanbul: Payel Yayınevi.

Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice*, London: Harvard University Press.

Gabaccia, D. (1994) *From the Other Side: Women, Gender and Immigrant Life in the U.S. 1820-1990*. Bloomington: Indiana University Press, .

Galletti, M. (2005) “Kürt Toplumunda Kadınların Rolü Üzerine Batılı Tasvirler”, (der.) S. Mojab, *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Avesta Basın Yayın: 283–305.

- Gordon, V. (1987) *Black Women, Feminism and Black Liberation: Which Way?*, Chicago: Third World Press.
- Gökçe, B. ve diğerleri (1993) *Gecekondularda Aileler Arası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*, TC Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetleri Müsteşarlığı, Ankara.
- Göle, N. (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N.(1999) “ Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, der. Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba, (çev.) Nurettin Elhuseyni, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yayınları.
- Guanipa, C., Guanipa, J. (1998) “Ethnic Identity and Adolescence”, (<http://edweb.sdsu.edu/people/Cguanipa/ethnic.htm>)
- Güneş-Ayata, A. (1991) “Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşerilik”, *Toplum ve Bilim*, (51/52): 89–101
- Güneş-Ayata, A. (2001) “Kentsel Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik”, (der.) N. Bilgin, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s. 197–205.
- Güneş-Ayata, A. (1998) “Etnik Kimlik ve Toplumsal Cinsiyet: Ankara’da Çerkes Kadınlar” , (der.) O. Çitci, *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek* içinde, Ankara: TODAİ, s. 71- 80.
- Heper, M. (1983) *Türkiye’de Kent Göçmeni ve Bürokratik Örgütler*, İstanbul.

- Horowitz, I. L.(1976) *Genocide: State Power and Mass Murder*, Transaction Boks,
New Brunswick.
- Hooks, B. (1992) *Ain't I A Woman: Black Woman and Feminism*, Boston/MA: South
End Press.
- Hobsbawm, E. (2002) “Milliyetçilik ve Etnisite”, *Folkloru Doğru* içinde, (çev.)
Osman Akınbay, sayı: 64: 19- 25.
- Işın, E. F. (2002) *Being Political: Genealogies of Citizenship*, Minneapolis:
University of Minnesota Pres.
- İçduygu, A.et al. (1999) “The Ethnic Question in an Environment of Insecurity: the
Kurds in Turkey” *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, no. 6: 991- 1010.
- İçduygu, A. , Çolak, Y., Soyarık, N. (1999) “ What Is The Matter With Citizenship?
A Turkish Debate”, *Middle Eastern Studies*, 35 (4): 187- 208.
- İlkkaracan, P. (1998) “Doğu Anadolu’da Kadın ve Aile” (der.) A. B. Hacimirzaoğlu,
75 Yılda Kadınlar ve Erkekler içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 173–
192.
- İlkkaracan, P. ve İlkkaracan, İ. (1998) “Kuldan Yurttaş: Kadınlar Neresinde?”, (der.)
A. Ünsal, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş Doğru* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı
Yayınları, s. 77–90.

- İlkaracan, P. ve İlkaracan, İ. (1998) “1990’lar Türkiye’inde Kadın ve Göç”,
Bilanço 98: 75 Yılda Köyden Şehirlere içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları,
305- 322.
- İlyasoğlu, A. ve Akgökçe, N. (2001) “Giriş” *Yerli Bir Feminizme Doğru*, İstanbul:
Sel Yayıncılık, s. 1-7.
- Jawardene, K. (1998) *Feminism and Nationanalism in the Thirld World*, Londra,
Yeni Delhi: Zed Boks.
- Josephy, S. (1978) “Women and the Neighbord Street in Borj Hammoud, Lebanon”
(der) L. Beck et al, *Women in the Müslim World* içinde, Harward Üniüersity
Press.
- Josephy G. & Lewis J. (1986) *Commen Differences: Conflicts in Black and White
Feminist Perspectives*, Baston: South End Press.
- Jwaideh, W. (1999) *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi*, İstanbul: İletişim.
- Kadioğlu, A. (1998) “Cinselliğın İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak
Türk Kadınları”, (der.) A. B. Hacımirzaoğlu, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*
içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 89-100.
- Kandiyoti, D. (1997) “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında
Eksik Boyutlar”, der. Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba, (çev.) Nurettin
Elhuseyni, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı
Yayınları.

- Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler, Bacular, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis.
- Karpat, K. (1976) *The Gecekondü: Rural Migration and Urbanization*, Cambridge: Harward University Press.
- Kayhan, F. (2000) “Nasıl ve Kime Göre Kürt Kadın İmajı” *Roza: Cinselliğe ve İrkçılığa Karşı* iki aylık Kürt Kadın Dergisi, No. 17, s. 45–51.
- Keleş, Ruşen ve Michael Danielson (1985) *The Politics of Rapid Urbanization*, HM New York, NY.
- Kirişçi, K., Winrow, G. M. (1997) *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kili, S., Gözübüyük, Ş. (2000) *Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifaktan Günümüze)* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- King, D. K (1987) *Race, Class and Gender Salience in Black Women's Womanist Consciousness*, Hannover: Rathmouth College, Department of Sociology.
- Klein, J. (2005) “Milliyetçilik: Geç Osmanlı Döneminde Kürt Milliyetçi Söyleminde ‘Kadın Sorunu’”, (der) S. Mojab, *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Avesta Basım Yayın, s. 43–75.
- Kömeçoğlu, U. (2003) “Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin”, *Mekânsal Bir Etnografi*”, *Doğu Batı*, yıl:6, sayı: 23, s.37 -75.
- Lazreg, M. (Tarihsiz) “Feminizm ve farklılık: Kadın olarak Cezayir’deki kadınlar üzerine yazmanın hassas sorunları”, (çev.) Aynur İlyasoğlu, Yay. Haz. Serpil

Çakır, Necla Akgökçe, *Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lordre, A. (1990) “ I am Your Sisters: Black Women Organising Across Sexualities”, der. Anzaldua Gloria, *Making Face, Making Soul* içinde, San Francisco: Aunt Lute Foundation Books.

McDowall, D. (1994) , “Kürt Sorunu: Tarihsel Bir Bakış”, (ed.) P. G. Kreyenbroek and S. Sperl *Kürtler (Güncel Bir Araştırma)* içinde, İstanbul: Cep Kitapları, s. 14–37.

Mitchel, J. & Oakley, A. (1998) *Kadın ve Eşitlik*, (çev.) Fatmagül Berktaş, İstanbul: Pencere Yayınları.

Mojab, S. (2005) “Devletsiz Olanın Yalnızlığı: Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları”, (ed.) S. Mojab, *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar içinde*, İstanbul: Avesta Basın Yayın.

Mutlu, S. (1993) “Population of Turkey by Ethnic Groups and Provinces”, *New Perspectives on Turkey* 12, Bahar 1995: s. 33–60

Nagel, J. (1998) “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, (der.) A.G. Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s.58- 95.

Najmabadi, A. (1997) “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek ve Korumak”, (der.) A.G. Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim, s. 118–155.

Oakley, Ann (1972) *Sex, Gender and Society*, New York: Pantheon.

Radicalesbians, “The Woman Identified Women”, *Radical Lesbianism* içinde, der. A. Koedt, E. Levine & A. Rapone, New York: Quadrangle Books.

Ramazanoğlu, C. (1998) *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*, (çev.) Mefkure Bayatlı, İstanbul: Pencere Yayınları.

Roza, Şubat- Mart 1999, yıl:3, sayı:15.

Saigol, R. (1998) “Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak kadın Bedenleri”, (der.)A.G. Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim, s. 189- 213

Sancar, S. (2001) “Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum” *Toplum ve Bilim*, no. 90, s. 22- 40.

Savran, A. G. (2004) *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat Yayıncılık.

Scott, J. C. (1995) *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Secor, A. (2004) “There is an İstanbul That Belongs to Me”: Citizenship, Space and Identity in the City, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 94 Issue 2: p. 352

- Sirman, N. (2002) “Kadınların Milliyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (Cilt 4) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sirman, N. (1988) “ Turkish Feminism: A Short History”, *Women Living Under Muslim Laws Dossier 5/6* (December- May).
- Spelman, E. (1988) “Simone de Beauvoir and Women: Just Who Does She Think ‘We’Is?”, (ed.) M. Shanley, C. Pateman, *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Spelman, E. (1982) “Theories of Race and Gender: The Erasure of Black Women”, *Quests*, Nr. 4.
- Stanley, L. ve Wise, S. (Tarihsiz) “Feminist araştırma sürecinde metot metodoloji ve epistemoloji”, (çev.) Fusun Şaşmaz, Yay. Haz. Serpil Çakır, Necla Akgökçe, *Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Stokes, M. (2003) “Gündelik Yaşamı Tanımak”, (der.) Kandiyoti, D.&Saktanber A. , *Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayatı Tanımak* içinde, İstanbul: Metis Yayınları, s. 321- 336.
- Tanrıkulu, S. (1997) “Dilimi Bilsen Beni Anlayabilir misin?” *Jujin: 2 Aylık Kürt Kadın Dergisi*, no. 3–4, s. 27.
- Tekeli, Ş. (1993) “ 1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar”, (der.) Şirin Tekeli, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınla* içinde, İstanbul: İletişim Yayıncılık: 15–50

- Tekeli, Ş. (1998) *Kadınlar İçin Yazılar (1977- 1987)*, İstanbul: Ala.
- Temelkuran, E. (1997) *Oğlum Kızım Devletim: Evlerden Sokaklara Tutuklu Anneleri*, İstanbul: Metis.
- Topçuoğlu, A. (1995) “Ulus Devlet ve Etnisite Olgusu”, *Türkiye Günlüğü*, 33 (Mart-Nisan) 101–110.
- Yalçın-Heckmann, L. and van Gelder, P. (2000) “90’larda Türkiye’de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınlarının İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler”, (der.) A. Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 308- 338.
- Yalçın-Heckmann, L. (1989) “Kurdish Women and Ethnic Identity”, *Documentation of International Conference on Human Rights in Kürdistan*.
- Yalçın-Heckmann, L. (2001) *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeğen, M. (2006) *Müstakbel-Türk’ten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim yayımları.
- Yeğen, M. (1999) *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim.
- Yeğen, M. (2002) “Yurttaşlık ve Türklük”, *Toplum ve Bilim* (93).
- Yuval-Davis, N. (2003) *Cinsiyet ve Millet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yüksel, M. (2003) “Diversifying Feminism in Turkey in the 1990s”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi.

Walby, S. (1992) “Kadın ve Ulus”, (der.) A. Altınay, *Vatan Millet Kadınlar* içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 29- 58.

Wedel, H. (2005) “İstanbul’a Göç eden Kürt Kadınlar: Cemaat ve Marjinalleştirilmiş Bir Sosyal Grubun yerel Siyasete Katılımın İmkanları” (der.) Mojab, S. *Devletsiz Ulusun Kadınları Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar* içinde, İstanbul: Avesta Yayınları, s. 155–182.

White, J. (1998) *Parayla Akraba* (çev.) Aksu Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zelal. (1996) “Kürt Erkeklerine ya da Erkek Kürtlere” Yeni Eksik Etek, no. 8: s. 8–9.

EK-1 GÖRÜŞME ÇİZELGESİ*

Kibar: 35 yaşında. Açık öğretim mezunu. Kasiyerlik yapmış, şimdi memur . Eşi memur, bir çocuğu var.

Berivan: 26 yaşında. Yüksekokul mezunu. Nakış öğretmeni. Bekar.

Karanfil: 26 yaşında. İki yıllık grafik teknik mezunu. Özel bir şirkette grafiker olarak çalışıyor. Bu işi buluncaya kadar pek çok farklı işte çalışmış. Bekar.

Hanım: 37 yaşında. Açık öğretim 2 yıllık mezun. Şu anda DTP/Hadep' te bilgisayar işletmeni olarak çalışıyor. Öncesinde kırtasiyede çalışmış. Eşi bilgisayar işletmeni, 8 yaşında bir çocuğu var.

Bilge: 38 yaşında. Üniversite mezunu. El sanatları öğretmeni. Bekar.

Melek: 23 yaşında. Üniversite öğrencisi. Bekar

Eylül: 28 yaşında. Açık öğretim 3.sınıf öğrencisi. Memur. İşe girmeden önce tezgahtarlık ve sekreterlik yapmış. Eşi memur.

Nergis: 34 yaşında. Dört yıllık açık öğretim mezunu. Memur. Bekar.

Nermin: 38 yaşında. Yüksek okul mezunu. Bir çok farklı işte çalışmış şu anda halk eğitimde çalışıyor. Bekar.

Evin: 22 yaşında. Üniversite öğrencisi. Bekar.

Güler: 29 yaşında. Lise mezunu. Özel şirketlerde sekreterlik yapmış. Şu an çocuğu olduğu için çalışmıyor. Eşi memur, bir çocuk annesi.

Bervedan : 27 yaşında üniversite öğrencisi. Liseyi bitirdikten sonra çalışmak zorunda olduğu için HADEP'te sekreterlik yapmış (4 yıl). Sonra üniversiteyi kazanmış. Bekar.

Arzu: 31 yaşında. Lise mezunu. Düğün salonlarında türkü okuyor. Eşi işçi, iki çocuğu var.

Gülnihal: 36 yaşında. Meslek lisesi mezunu. Lokanta da çalışmış . Çocuğu olunca işi bırakmış. Eşi astsubay, 2 çocuk annesi.

Sunay: 35 yaşında. Lise mezunu. Terzi. Eşi ayakkabıcı, 3 çocuğu var.

Zeynep: 30 yaşında. Lise mezunu. Kuaför. Eşi bir lokantada çalışıyor, bir çocuğu var.

* Kullanılan bütün isimler takmadır.

Pervin: 29 yaşında, meslek lisesi mezunu, hemşire, eşi sağlık teknisyeni, iki çocuğu var.

Hatice: 31 yaşında, meslek lisesi mezunu, hemşire, eşi memur, bir çocuğu var.

Semiha: 36 yaşında, turizm ve otelcilik mezunu, çalışmıyor, eşi astsubay, iki çocuğu var.

Necmiye: 29 yaşında, sağlık lisesi mezunu, hemşire, eşi bakkalcı, bir çocuğu var.

Altın: 30 yaşında, meslek lisesi mezunu, sağlık teknisyeni, eşi de sağlık teknisyeni, iki çocuğu var.

Nimet: 27 yaşında, meslek lisesi mezunu, sağlık teknisyeni, eşi memur, bir çocuğu var.

Nihal: 32 yaşında, lise mezunu, memur, eşi memur, iki çocuğu var.

Ayten: 34 yaşında, lise mezunu, memur, eşi memur, bir çocuğu var.

Aysel: 29 yaşında, lise mezunu, memur, eşi memur, bir çocuğu var.

Aynur: 32 yaşında, , lise mezunu, memur, eşi işçi, bir çocuğu var.

Burcu: 39 yaşında, lise mezunu, memur, eşi işçi, iki çocuğu var.

Meliha: 27 yaşında, lise mezunu, kuaför, eşi şoför, bir çocuğu var.

Selvi: 39 yaşında, lise mezunu, terzi, eşi işçi, üç çocuğu var.

Leyla: 34 yaşında, lise mezunu, tezgâhtar, bekâr.