



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İletişim Bilimleri Anabilim Dalı
Kültürel Çalışmalar ve Medya Bilim Dalı

**BEYPAZARI'NDA GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜ: KADINLARIN
DENEYİMLERİ**

Zeynep Nagihan KAHVECİ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

BEYPAZARI'NDA GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜ:
KADINLARIN DENEYİMLERİ

Zeynep Nagihan KAHVECİ

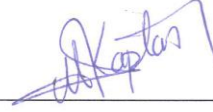
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İletişim Bilimleri Anabilim Dalı
Kültürel Çalışmalar ve Medya Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Zeynep Nagihan Kahveci tarafından hazırlanan "Beypazarı'nda Gündelik Hayatın Dönüşümü: Kadınların Deneyimleri" başlıklı bu çalışma, 11.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Melike Kaplan (Başkan)



Doç. Dr. Burcu Şimşek (Danışman)



Dr. Öğr. Üyesi Şengül İnce

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

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

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

11.06.2018


Zeynep Nagihan Kahveci

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

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

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

☒ **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

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

☐ **Tezimin/Raporumun tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

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

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

☐ **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

11/06/2018



Zeynep Nagihan KAHVECİ

ETİK BEYAN

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

Zeynep Nagihan KAHVECİ



TEŞEKKÜR

Hayat, birbirimizi tanıma fırsatı vermemesine rağmen her daim desteğini yüreğimde hissettiğim babama...

Her zaman destek olan ve bana olan inancını kaybetmeyen aileme...

Tez çalışması denilen bu yolda danışmanlıktan öteye giden bir sabırla, özveriyle yolumu aydınlatan ve bana benden çok inanan kıymetli hocam Burcu Şimşek'e...

Okuduklarımıza, yaşadıklarımıza hep başka bir tarafından bakılabileceğini, en önemlisi de çaresizlikler karşısında mutlaka çıkış kapıları bulunabileceğini gösteren ve bir ömür dinlemekten bıkmayacağım değerli hocam Aksu Bora'ya...

Ne desem ne anlatsam eksik kalacak... Her türlü mutluluğumu da çaresizliğimi de paylaştığım yol arkadaşlarım Mehtap, Dilber ve Kübra'ya...

Bana olan inançları, koşulsuz şartsız destekleri ve tezimi yazarken benimle birlikte yola koyuldukları için Makbule ve Gözde'ye...

Bölüme geldiğim ilk andan itibaren başka bir dünyanın mümkün olabileceğini gösterdikleri için başta Şengül İnce ve Gökçe Zeybek Kabakçı olmak üzere tüm hocalarıma ve Dijital Hikâye Anlatımı Atölye ekibine...

Çayın, kahvenin yanına sohbetleriyle yaren sınıf arkadaşlarım Ezgi, Mert, Ercan ve Ekrem'e...

Bu yolda bana destek olan bütün arkadaşlarıma...

En çok da beni tezgahlarına, dükkanlarına kabul edip çayına, yemeğine ortak ederek benimle hikayelerini paylaşan, yüreklerini açan, "bizim kız" deyip sarılan Beypazarlı ablalarıma ve teyzelerime teşekkür ederim.

ÖZET

KAHVECİ, Zeynep Nagihan. “*Beypazarı’nda Gündelik Hayatın Dönüşümü: Kadınların Deneyimleri*”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.

Beypazarı’nda turizmin başlamasıyla birlikte kadınların evlerinde ürettikleri sarma, baklava, bazlama gibi ürünleri tezgâhlarda ve dükkânlarda satmaya başladıkları ve böylece ekonomik özgürlüklerini elde ettiklerine yönelik bir dönüşüm anlatısı vardır. Bu dönüşüm anlatısında kadınlar toplu bir kategori olarak sunulmakta, öznelliklerine ve gündelik hayatlarına dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bu çalışma, Beypazarı’ndaki dönüşüm anlatısında sözü edilen kadınların kamusal ve özel alandaki gündelik hayat deneyimlerine odaklanmıştır. Her bir kadının deneyiminin biricik olduğu meselesi bu çalışmanın izleğini oluşturmaktadır. Tezgâhlarda ve dükkânlarda satış yapan kadınların emek süreçlerine nasıl dâhil oldukları, gündelik hayat içerisinde geliştirdikleri direniş pratikleri, kadınlar arası ilişkiler, kendiliklerini nasıl kurdukları gibi konular bu çalışmada ele alınmıştır. Çalışma, Beypazarı dönüşüm anlatısının tek sesli bir anlatı olmadığını ve kadınların her birinin deneyimlerinin, hayallerinin, eylemliliklerinin ve direniş pratiklerinin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymuştur.

Anahtar Sözcükler

Beypazarı kadınları, gündelik hayat, deneyim, anlatı, emek

ABSTRACT

KAHVECI, Zeynep Nagihan. “*The Transformation of Daily Life in Beypazarı: The Experiences of Women*”, Master’s Thesis, Ankara, 2018.

There has been a transformational narrative of the fact that, with the commencement of tourism in Beypazarı, women began to sell products such as wrapping, baklava, bazlama, which they produced in their homes, on benches and shops, thus obtaining economic freedoms. In this transformational narrative, women are presented as a collective category, with no information on their subjectivity and everyday life. This study focuses on the everyday life experiences of women in the public and private areas mentioned in the transformation narrative in Beypazarı. The issue of how each woman's experience is unique is the pursuit of this work. The issue of how each woman's experience is unique is the pursuit of this work. Topics covered in this study include how women involved in sales at counters and shops participate in labor processes, the resistance practices they have developed in everyday life, interrelations between each other, and how they establish themselves. The study has revealed that the Beypazarı transformation narrative is not a monolithic narrative, and that the experiences, dreams, activism and resistance practices of each of the women are different.

Keywords

Women in Beypazarı, everyday life, experience, narrative, labour

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar DİZİNİ	x
FOTOĞRAF DİZİNİ	xi
 GİRİŞ	 1
1. BÖLÜM: KURAMSAL ÇERÇEVE	16
1.1. Kültür Kavramına Bakmak	16
1.2. Toplumsal Cinsiyet	20
1.3. Kamusal Alan-Özel Alan	25
1.4. Emek, Hane-İçi Emek, Ücretli Emek	33
1.5. Gündelik Hayat	44
 2. BÖLÜM: YÖNTEM	 52
2.1. Alan: Beypazarı Diye Bir Yer Varmış?	52
2.2. Yönteme Dair	54
2.3. Hikâyenin Peşinde/İzinde #beingthere	63
2.4. Alandan Sosyal Medyaya Yansıyanlar	66
 3. BÖLÜM: BEYPAZARI'NDA GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜ	 84
3.1. Mekânın Değişen Anlamları: Hanlarönü Deyip De Geçemezsin/ Geçemezdin!	 85
3.2. Dönüşümün Kamusal Ve Özel Tezahürleri: “Fabrikalaşmadık Ama Medenileştik”	 90

3.3. Kendine Ait Bir Tezgâh!: Elinin Hamuruyla Erkek İşine Karışmak ..	95
4. BÖLÜM: BEYPAZARI KADINLARININ ANLATILARINDA	
DÖNÜŞÜMÜN İZLERİ	102
4.1. Herkesin Bir Hikâyesi Var! Durmasın İçerisinde: İşe Girişme	
Hikâyeleri	103
4.2. “Tezgâha Çıkmak” Bahane Sohbet Şahane: Çalışmanın	
Getirdikleri Götürdükleri.....	112
4.3. İçselleştirilmiş Emek: “Bayanız Sonuçta”	128
4.4. Kadınların “Benlik” Anlatıları: “Ben Öyle Şer Şur Bir Kadın	
Değilim...”	139
4.5. Kadınlararası İlişkiler: “Kadın Kadının Dostu Mudur Kurdu	
Mudur?”	147
SONUÇ	160
KAYNAKÇA	167
EKLER.....	175
EK 1. Orijinallik Raporu	175
EK 2. Etik Kurul ya da Muafiyet İzni	177

TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 1. Görüşmeci bilgileri.....	55
-----------------------------------	----



FOTOĞRAF DİZİNİ

Fotoğraf 1. Gülten A. Beypazarı'nın girişimci kadınlarını anlatırken.....	9
Fotoğraf 2. Sema U. Beypazarı'nın girişimci kadınlarını anlatırken.....	10
Fotoğraf 3. 1999-2008 Dönemi Beypazarı Belediye Başkanı Mansur Yavaş'ın afişi.....	13
Fotoğraf 4. "Yol dediğin" adlı dijital hikâye	66
Fotoğraf 5. Bütün hikâyelerin bağlandığı yer	68
Fotoğraf 6. Hikâyelere doğru yol alma hali.....	68
Fotoğraf 7. Beypazarı manzaraları "bir ben var benden içeri"	69
Fotoğraf 8. Beypazarı sokaklarında bir hikâye avcısı.....	69
Fotoğraf 9. Biberler dile gelse.....	70
Fotoğraf 10. Beypazarı esnaflarını bekleyen dükkânlar	70
Fotoğraf 11. Çayın yanına yaren sohbetleriyle Beypazarlı ablalarım	71
Fotoğraf 12. Kahvenin kırk hatırıyla başlayan bir alan gününden	71
Fotoğraf 13. Alandan payımıza düşenler	72
Fotoğraf 14. Anka Kuşunun izinden Kaf Dağı'na doğru	72
Fotoğraf 15. Ayşe teyzenin göz nuru	73
Fotoğraf 16. Duvarlara iz bırakanlar.....	73
Fotoğraf 17. Beypazarı sokakları	74
Fotoğraf 18. Beypazarı çarşısı	74
Fotoğraf 19. Sesini duyamasak da sözünü bildiklerimiz.....	75
Fotoğraf 20. Eski bir Beypazarı evi	75
Fotoğraf 21. Araba arkası yazısı	76
Fotoğraf 22. Nazlı Abla'ya misafir olduk.....	76
Fotoğraf 23. Eski bir Beypazarı evi	77
Fotoğraf 24. Cemile Teyze tezgâhının başında	77
Fotoğraf 25. Beypazarı sokakları	78
Fotoğraf 26. Beypazarı'nın meşhur tarhana çorbası	78
Fotoğraf 27. Alanın son günü.....	79
Fotoğraf 28. Beypazarı sokakları	79
Fotoğraf 29. Beypazarı'ndan insan manzaraları	80

Fotoğraf 30. Beypazarı'nın yeni sakinleri	80
Fotoğraf 31. Hikâyesi anlatılan Emine teyze	81
Fotoğraf 32. Beypazarı sokakları	81
Fotoğraf 33. Beypazarı'nda bir evin balkonu	82
Fotoğraf 34. Alandan manzaralar.....	82
Fotoğraf 35. Nazlı Abla'nın heybesinden dökülenler	83
Fotoğraf 36. Kadınlar Hanlarönü Meydanı'nda	89



GİRİŞ

*«Yaşanan haliyle bir hayat, anlatılan haliyle bir hayattan
ayrılmaz.»*

Jerome Bruner

Bir varmış bir yokmuş. Uzak ülkelerden birinde hüküm süren Şah Şehriyar adında bir hükümdar varmış. Şah Şehriyar, karısının kendisini aldattığını öğrenince, tüm kadınların sadakatsiz olduğuna inanmaya başlamış. Önce karısını öldüren Şehriyar, ardından her gece yeni bir kadınla evlenip, sabaha karşı evlendiği kadını idam ettiriyormuş. Günler günleri, aylar ayları kovalamış bu devran böyle sürüp gidiyormuş. Gün gelmiş Şehriyar, vezirinin kızı Şehrazad ile evlenmiş. Şehrazad, gece olduğunda başlamış Şah Şehriyar’a hikâyeler anlatmaya. Gün doğmaya yakın hikâyeyi en heyecanlı yerinde kesen Şehrazad için hikâyenin geri kalanı canının bedeli oluyormuş. Şehriyar ise hikâyenin büyüüne kapılmış dinlerken en heyecanlı yerinde kalınca merakından Şehrazad’ın canını bir sonraki gün doğumuna kadar bağışlıyormuş. Ancak Şehrazad’ın hikâyelerinin ardı arkası gelmiyormuş. Hikâyelerin büyüüne kapılan Şehriyar bir türlü Şehrazad’ın canını alamıyormuş. Şehrazad anlattıkça Şehriyar’ın ruhu iyileşiyormuş. En sonunda Şehriyar’ın kadınlara olan öfkesi geçmiş. Şehrazad, hikâyenin gücünü kullanarak Şah Şehriyar’ın ruhunu, yüreğini iyileştirmiş. Şehrazad’ın hikâyeleri hem kendi canının hem de diğer kadınların canının bedeli olmuş. İşin özü Eduardo Galeano’nun *Kadınlar* adlı kitabında ifade ettiği gibi “ölüm korkusundan anlatı üstatlığı doğmuş” (2016, s. 7). Şehrazad’ın Şehriyar’a anlattığı hikâyeler Binbir Gece Masalları olarak adlandırılmış. Bu masallar kadar, burada anlatıcının Şehrazad olması da önemlidir. Şehriyar, Şehrazad’ın sözüne, sesine kulak vermiştir. Binbir Gece Masalları’na kulak verirken, Şehrazad’ın kendi hikâyesini de unutmamak gerekir. Oysa nice Şehrazad vardı sesine, sözüne kulak vermediğimiz...

Bu çalışmada Şehrazad’ın hikâyesinden yola çıkarak başka Şehrazad’ların hikâyelerinin peşine düşme hevesiyle yola çıkmış bulunmaktayım. Akademik

yazının gereği olarak çalışmanın metaforik hikâyesinden gerçek hikâyesine doğru bir dönüş yapmam gerekir. Çalışmanın konusuyla ilişkilimenin hikâyesi de en az konunun kendisi kadar önemli olsa gerek. Bu araştırma konusunun ortaya çıkışı, 2012 yılında Gazi Üniversitesi, Ankara Kalkınma Ajansı ve Altındağ Belediyesi işbirliği ile düzenlenen Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi projesinin altı ay süren alan araştırması sırasında katıldığım Beypazarı görüşmeleri ve kişisel Beypazarı ziyaretlerine dayanmaktadır. Proje kapsamında, Beypazarı merkezinde yapılan görüşmelerde bakırcılık, dokumacılık, telkârî işlemeciliği gibi geleneksel meslekleri sürdürmekte olan erkek görüşmecilerle görüşülmüştür. O dönemde kadınlar da hâlihazırda Beypazarı çarşısında dükkânlarda ve stantlarda satış yapmaktaydılar. Bu noktada toplumsal cinsiyete göre yapılan görüşmeci ayrımı başka bir çalışmanın yapılması gerekliliğini ortaya koymuştur. Başka bir çalışma tasarlanmasına dair temel hareket noktası ise 2015 yılında aldığım Dijital Hikâye Anlatımı: Yaratıcı Medya adlı yüksek lisans dersinin yükümlülüğü olarak hazırlanması gereken proje ödevi olmuştur. Bu projede Beypazarı kadınları ile dijital hikâye anlatımı atölyesi yaparak onların heybelerinden dökülenleri toplamayı planlıyordum. Araştırma için yaptığım kaynak taramalarında “Beypazarı kadınları”na yönelik bir anlatı oluşturulduğunu gördüm. Buna göre Beypazarı kadınları evlerinde aileleri için ürettikleri erişte, tarhana, sarma gibi ürünleri artık daha fazla üreterek hem ekonomik gelir elde etmekte hem de Beypazarı turizminin dönüşümünde önemli bir rol oynamaktaydılar. İlk başta ben de bu anlatıyı kadınların ekonomiye katkı sağlamaları, emeklerinin karşılığını almaları açısından okudum. Aldığım bir dersin dönem sonu ödevi olarak ortaya çıkan bu konu, çalışmayı genişletme isteğimle tez konum oldu. Geçen sürede yaptığım okumalar, aldığım dersler ışığında çok büyük bir hataya düşmüş olduğumu fark ettim. “Beypazarı kadınları” anlatısı kadınları özcü bir bakış açısıyla bu anlatının biçtiği rollerin pasif taşıyıcısı ve yeniden üreticisi olarak görmekteydi. Özneliklerini yok sayarak kadınları bir kategori olarak sunmaktaydı. Tüm bunlar çalışmanın sorusunun ortaya çıkmasına neden oldu. Bütün bir kategori halinde sunulan “Beypazarı kadınları”nın Ayşe Teyze, Fatma

Abla olarak hikâyeleri, gündelik hayat deneyimleri nedir? Bu büyük sorudan hareketle çalışmayı geliştirecek olan pek çok soru ortaya çıkmıştır.

Beypazarı dönüşüm anlatısının detaylarına geçmeden önce “anlatı” kavramının ne olduğuna bakmak gerekir. Çalışmanın temel meselelerinden birisi olan “anlatı” kavramını Erol Mutlu şöyle tanımlamıştır: “Mantıksal olarak birbiriyle bağlantılı, zaman içinde gerçekleşen ve tutarlı bir konuyla bir bütün haline getirilen iki ya da daha fazla olayın (ya da bir durum ile bir olayın) aktarılması” (Mutlu, 2008, s. 31). Burada sözü edilen anlatı daha çok edebiyatla ilişki olarak tanımlanmıştır. Bu çalışmada sözü edilen Beypazarı dönüşüm anlatısı ise daha çok toplumsal olaylarla ilgili ve iktidar mekânizması tarafından oluşturulmuş bir yapıdadır. Yani diğer bir deyişle “büyük anlatı”dır. Robert Fulford, anlatının hem aşinalık içermesi, bilinen bir şeylerden bahsetmesi hem de ani bir dönüş barındırıp büyük bir değişimden söz etmesi gerektiğini ifade eder (2014, s. 17). Beypazarı dönüşüm anlatısı da içerisinde barındırdığı aşinalıkla ve diğer yandan bir değişim barındırmasıyla tam da Fulford’un sözünü ettiği anlatı tanımına denk düşmektedir. Bu çalışmada öncelikle Beypazarı dönüşüm anlatısı gibi bir “büyük anlatı”nın ne olduğuna, neleri içine alırken neleri dışarıda bıraktığına bakılacaktır. Ancak çalışmanın temel meselesi bu büyük anlatının “asıl” özneleri olan kadınların mikro anlatıları ve bu mikro anlatıları oluşturan hikâyeleri olacaktır. Çünkü Beypazarı dönüşüm anlatısını ve burada yaşanan değişimi anlayabilmenin yolu bu anlatının “köklerindeki dramatik yakıtı oluşturan hikâyeleri” (Fulford, 2014, s. 40) kadınların sesinden dinlemekten geçmektedir.

Bu çalışma, Beypazarı kadınlarına dair oluşturulmuş anlatıdaki kadınların özne olduğunun bilinciyle her birinin deneyiminin kendine has ve biricik olduğu iddiasıyla hareket edecektir. O büyük anlatının satır aralarına sıkışmış kalmış hikâyelerin izini sürmeye çalışacaktır. Kadınların sesini duymak, birbirlerini nasıl anladıklarını, anlamlandırdıklarını anlamak, ayrıca bu kadınların kadınlar arası ilişkilerini nasıl kurduklarını incelemek çalışmanın hedefleri arasındadır. Çalışmanın temel meseleleri ev içi emek, bu emeğin ekonomik değere dönüşmesi, kadın emeği, gündelik hayat deneyimiyle ilişkili anlatılar olacaktır.

Akademik bir araştırma çalışmasının en başında yapılması gerekenlerden birisi de konu hakkında daha önce yapılmış çalışmaların tespit edilmesi ve gözden geçirilmesidir. Bunun yapılmasındaki amaç araştırmacının konuya bakarken kendini ve çalışmasını diğer çalışmalara göre nasıl konumlandıracağını belirlemesini sağlamaktır. Bu doğrultuda yapılacak olan çalışmanın konuyla ilgili daha önce yapılmış çalışmalardan farkı ortaya konulmalıdır. Öncelikle YÖK'ün tez tarama sisteminden “Beypazarı kadını/kadınları” anahtar kelimeleriyle tarama yapılmıştır. Ancak bu taramada herhangi bir tez kaydı bulunamamıştır. Çalışmanın bağlamından hareketle “Beypazarı” anahtar kelimesiyle yapılan taramada ise antropolojiden sosyolojiye, mühendislikten mimarlığa, turizmde ziraata pek çok alanda yapılmış toplam 118 tez çalışması bulunmuştur. Bunların içerisinde Beypazarı kadınına ilişkin çalışmalara yönelik bir tarama yapılmıştır.

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim dalında Zeynep Köse tarafından hazırlanmış olan “Turizmde Kadın İstihdamı ve Kadın Girişimciliği: Beypazarı Örneği” adlı tez çalışması, genel olarak kadın girişimciliği meselesine eğilmekle birlikte odak noktasına turizmde kadın girişimciliği ve istihdamını almış, bu durumu da Beypazarı örnek olayı üzerinden incelemiştir (Köse, 2014). Sözü geçen tez çalışması genel olarak kadınların girişimcilik ve istihdam süreçlerindeki sıkıntılarına değinmekle birlikte bu sürecin kadınların gündelik hayat deneyimlerine etkisinden daha çok turizme etkisine bakmıştır.

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Bölümü Etnoloji Anabilim dalında Akiko Takano tarafından hazırlanmış olan “Türkiye’de Turizm ve Kültür ‘Beypazarı’nda Turizm Gelişme Sürecinde Yerli Halk ile Turist Yabancılar Arasındaki Etkileşim Üzerine Etnolojik Bir İnceleme” adlı yüksek lisans tezi temeline turizmin gelişmesini almış çalışmalardan biridir. Bu çalışmada kadınların ürettikleri ürünleri satmaları sayesinde görünür hale gelmeleri meselesine değinildiği görülmektedir. Bunun dışında çalışmanın yazarı, anket yöntemini kullanarak turistlerle görüşme yapmıştır. Anketlerde Beypazarı kadınlarının “bürgü” adı verilen geleneksel örtüleri üzerine sorular da

sorulmuştur. Buradan hareketle çalışmada kadının geleneksel örtüsüyle birlikte turistik bir imge haline geldiği, turistlerin de bürgüyü örterek bu deneyimi yaşamak istedikleri ve fotoğraf çektirmek istedikleri değerlendirilmiştir (Takano, 2008). Görülüyor ki bu çalışma, kadınların ürettikleri ürünler ve geleneksel kıyafetleriyle turistik, nostaljik imgeler halinde çizildiğini ortaya koymaktadır.

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim dalında Hayret Sümer tarafından hazırlanmış olan “Kent Pazarlaması: Beypazarı Örnek Olayı” adlı tez çalışması ise kent pazarlaması stratejilerinden yola çıkarak Beypazarı’nın marka kent olma yolundaki çalışmalarını incelemiştir. Beypazarı’nın marka kent olma sürecindeki projelerinin ve politikalarının içerisinde de kadın istihdamı meselesine değinilmiştir (Sümer, 2013). Ancak sözü geçen bu tez çalışması, Beypazarı’ndaki bu dönüşüm sürecinde kadın istihdamı meselesini mikro düzeyde bir etken olarak almasının yanı sıra kadınların bu sürece etkisinden çok bu sürecin kadınlara sağladığı ayrıcalığa değinmiştir.

İncelenen tezlerin içerisinde toplumsal cinsiyetten hareketle yapılmış en farklı tez, Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Tarım Ekonomisi Anabilim dalında Hilal Ar tarafından hazırlanmış olan “İklim Değişikliği Risk Algısının Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Açısından İncelenmesi: Ankara İli Beypazarı İlçesi Araştırması” adlı çalışmadır. Bu çalışmayı benim nazarımda farklı kılan ise toplumsal cinsiyet eşitliği gibi ağırlıklı olarak sosyal bilimler alanındaki çalışmalarda yer alan bir konuyu, fen bilimleri alanında hazırlanmış bir çalışmanın hareket noktası olarak kullanmış olmasıdır. Çalışmada, iklim değişikliği algısının tarımda çalışan kadın ve erkeklere göre nasıl bir değişiklik gösterdiği anket yöntemiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda, yüksek risk algısı seviyesine sahip kadınların oranı erkeklere göre daha fazla bulunmuştur. Buradan hareketle, toplumsal cinsiyet etkisi, kadınların erkeklere oranla daha fazla doğal kaynaklara bağlı faaliyetler sürdürdükleri ve yaşadıkları bireysel tecrübelerin risk algıları üzerinde etkili olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Erkeklerin ise üstlendikleri baba rolünden ve evin geçiminden

sorumlu olmalarından dolayı ekonomik sorunlar konusunda iklim değişikliğinden daha fazla endişe duymalarına neden olduğu çıkarımı yapılmıştır (Ar, 2014). Görüldüğü gibi çalışmada kadın emeği üzerinden bize bir şey söylememektedir.

YÖK'ün tez sisteminde “kadın emeği” anahtar kelimesiyle tarama yapmaya devam ettiğimde ise karşıma 16 tez çalışması çıktı. Bu çalışmaların genel olarak kadın emeği, kadın istihdamı, kadının görünmeyen emeği, feminist iktisat, kadın işçiler gibi konulardan hareketle hazırlandığı görülmektedir.

Beypazarı kadınlarına dair yapılan literatür taramalarına tez kaynakçalarından hareketle ve çeşitli makale sistemleri üzerinden devam edildiğinde pek çok makaleye ulaşılmıştır. Birsen Şahin'in “İşletmelerin Sosyal Sorumluluklarının Kırsal Kalkınmadaki Rolü: Beypazarı Örneği” adlı makalesinde genel olarak kalkınma, istihdam, restorasyon ve bunların turizme etkisi meseleleri üzerinde durularak çalışma hayatına girmiş kadınlarla yapılan görüşmelerden kesitlere yer verilmiştir. Bu görüşmelerle yazar, Beypazarı'ndaki ekonomik kalkınmada ve turizmin gelişmesinde restorasyonun etkisinin kadınların da ağızından duyulmasını sağlamaktadır. Ayrıca metin içerisinde yazar, kadınların evde tüketim için yaptıkları ürünleri satmalarının ekonomiye katkı sağladığına değinmektedir (Şahin, 2006).

Çiğdem Kara, “Turizmde Geleneksel Mutfaktan Yararlanma: Beypazarı Örneği” adlı bildirisinde Beypazarı'nda satışı yapılan yemekleri halkbilimsel ürünler olarak incelemekte ve bu ürünlerin turizm ve sürdürülebilir kalkınma üzerindeki etkisini değerlendirmektedir. Tüm bunları değerlendirirken de kadınlara sadece bu ürünlerin üreticisi olarak değinmektedir. Bildiride geçen “Beypazarı'nda ev kadınlarının evin dışında ücretli bir işte çalışması hoş karşılanmadığı halde kalifiye olmayan birçok ev kadını, iyi bir ev kadını olarak bilmeleri doğal olan yemek pişirme bilgi ve becerileri sayesinde iş sahibi olabilmıştır (Kara, 2010, s. 207) ifadesi yapacağım tez çalışmasının izleğinin farkını göstermek için önemlidir. Bu ifadeden kadının toplumsal cinsiyet rolleri açısından sınırlarının bir kez daha çizildiği anlaşılmaktadır. Kadının ev içi emeğinin ücret karşılığı

olmadığı için görünmez sayıldığı, “doğal olarak” taşınması gerektiği özellikleri sayesinde iş sahibi olabildiğinin yinelenildiği görülmektedir.

A. Uslu ve T. Kiper tarafından hazırlanmış olan “Turizmin Kültürel Miras Üzerinde Etkileri: Beypazarı/Ankara Örneğinde Yerel Halkın Farkındalığı” adlı makale de yine pek çok diğer örnekte olduğu gibi turizm ve kültürel miras üzerine bir değerlendirme yaparken, kadını bu süreci etkileyenden ziyade süreçten etkilenen olarak göstermektedir. Çalışmaya göre bu sürecin etkisiyle, çalışan kadın ekonomide söz sahibi olmuştur (Uslu&Kiper, 2006).

Melike Kaplan ve Zuhal Yonca Odabaş’ın kitap bölümü olarak yazdıkları “Cultural Heritage and Women: The Case of Beypazarı” adlı yazıda kültürel miras ve kadın ilişkisi Beypazarı’ndaki kadınların üretim yapıp satmaları üzerinden örneklendirmektedir. Yazıda Beypazarı’nda yaşanan dönüşümün kadınlar için sadece ekonomik bir güçlenme getirmediği aynı zamanda kadınların sosyal statüsünün de geliştiği vurgulanmıştır. Bölgede yaşanan dönüşümde kadınların geleneksel üretimi sürdürebilmeleri için kurumsal bir yapının bulunmamasının bu süreçte onların dezavantajlı konumda olmalarına neden olduğu ifade edilmiştir. (Kaplan&Odabaş, 2014).

Çalışma için yapılan ön araştırmada tez ve makale dışında Beypazarı kadınlarına yönelik pek çok video ile haber metnine de ulaşılmıştır. Bu haber metinlerine genel olarak bakıldığında Beypazarı kadınlarına dair anlatının izleri çok net görülmektedir. Beypazarı’nın dönüşümünde rol oynayan kadınların yer aldığı haber metnlerinin özeti şöyle verilebilir: Zamanının olmaması, çocuk bakımı, yaşlı bakımı gibi faaliyetlerin sorumluluğu, ev içi emeğin özel alana girdiği için görmezden gelinmesi, toplumsal baskı gibi sorunlardan dolayı kadının kamusal alana girmesi imkânsız hale gelirken Beypazarı kadını bir dönüşümü gerçekleştirmiş ve tarlada tarım işçiliğinden turizm patronluğuna ve işverenliğe yükselmiştir. Kadınlar evinde eşi, çocukları ve ailesi için ürettikleri turşu, tarhana, erişte, baklava, yaprak sarma, etli güveç, içli ekmek, gözleme, yarımca gibi yöresel ürünleri bu seferde tezgâhlar için üretmeye ve dışardan gelenlere satarak gelir elde etmeye başlamıştır. Bugün Beypazarı’nda turistlere

hizmet veren işletmeler, alışveriş yapılan dükkânlar kadınlar tarafından yönetilmeye başlamıştır. Beypazarı kadınlarının diğer kadınlara örnek teşkil ettiğine, evlerine ve turizme katkı sağladıklarına dair pek çok haber metni olduğu görülmektedir. Beypazarı'nda kadınların bu başarısı pek çok gazetede «tarım işçiliğinden turizmde işverenliğe» başlığıyla yer almıştır¹.

Beypazarı kadınları anlatısının haber metnindeki yansımalarına bakıldığında bu “dönüşüm”ün kahramanlarının kadınlar olarak sunulduğu görülmektedir. Ancak araştırmayı derinleştirip, bu durumla ilgili videolar izlendiğinde asıl kahramanın Beypazarı'nın 1999-2008 yılları arasında belediye başkanı olan Mansur Yavaş olduğuna dair pek çok söylem karşımıza çıkmaktadır. Mansur Yavaş dönemi belediyeciliği, Beypazarı mitini oluşturmuştur. Öyle ki Ekşi Sözlük'te Mansur Yavaş'a dair yapılan taramalarda “Beypazarı mucizesi”, “belediyecilik yetenekleriyle Ankaralının umudu olmuş büyükşehir belediye başkan adayı kişi”, gibi tanımlamaların yanı sıra “Beypazarı belediyeciliğinin farklılığı” üzerine pek çok entry olduğu görülmüştür². Beypazarı'nda Mansur Yavaş döneminde başlayan projelerle birlikte kültürel doku ön plana çıkarılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda, turizme yönelik olarak ilçe mutfağı, tarihi öğren yerleri, mimari doku, müzecilik gibi alanlarda düzenlemeler yapılmıştır. Özellikle mimari dokunun korunmasından hareketle yapılan restorasyon çalışmalarıyla Beypazarı merkezinin adeta zamanda yolculuk yapıyormuş hissi veren bir nostalji mekânına dönüştürülmeye çalışıldığı görülmektedir.

Mansur Yavaş'ın belediyeciliği etrafında oluşmuş bu mitin mihenk taşları arasında Beypazarı kadınları da vardır. Mansur Yavaş dönemi belediyeciliğinin kadınlar üzerinden anlatıldığı videolar bulunmaktadır. Bu videolarda genel olarak Beypazarı'nın geçmişi referans gösterilerek Mansur Yavaş'ın çalışmaları anlamlı kılınmaktadır. Bunlardan birisi ve bu çalışmanın konusuyla ilgili olanı

¹ <http://www.08haber.com/haberGoster.php?hid=7452>, http://www.baskentlilerhaber.com/beypazarli-kadintlardan-mansur-yavas-a-ziyaret_d41284.html,
<http://www.mansuryavas.com.tr/icerik.php?page=beypazarli&kategori=faliyetler>,
<http://www.gucluanadolugazetesi.com/beypazarinin-renkleri-kadınların-emekleri-7728.html>,

² <https://eksisozluk.com/mansur-yavas--1680631>

“Beypazarı’nın Girişimci Kadınları” adıyla dolaşıma girmiş olan videodur³. Bu videoya genel olarak bakıldığında daha önce sözü edilen “Mansur Yavaş’ın yarattığı Beypazarı”na dair anlatının tekrarlandığı görülmektedir. Kadınlar, Beypazarı’nı Mansur Yavaş öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mansur Yavaş dönemine kadar çarşıdan tek bir kadının dahi geçemediği, ancak onun dönemiyle birlikte kadınların çarşıya inebilmelerinin ötesinde, çarşıda kendilerine ait tezgâhlarda, dükkânlarda satış yapabildikleri söyleminin sık sık yinelenildiği görülmektedir (bknz. Fotoğraf-1 ve Fotoğraf-2). Eski ve yeni Beypazarı karşılaştırılması, kadınların görünürlükleri ve kamusal alana çıkabilmeleri üzerinden kurulmaktadır. Kadınlar, Mansur Yavaş sayesinde “kimseye muhtaç olmadıklarını”, “ticaret kadını”, “kendi işlerinin patronu” olduklarını ifade etmektedirler.



Fotoğraf 1. Gülten A. Beypazarı’nın girişimci kadınlarını anlatırken⁴

³ <https://www.youtube.com/watch?v=tpS6RiH0Xig>

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=tpS6RiH0Xig>



Fotoğraf 2. Sema U. Beypazarı'nın girişimci kadınlarını anlatırken⁵

Videodaki kadınların genel söyleminde “biz” ve “Beypazarı kadını” vurgusu ön plandadır. Kadınlar, kendilerini bir yere konumlandırarak, “diğer kadınlar”ın kendilerini örnek alması gerektiğini ve “Beypazarı kadını gibi” olabileceklerini vurguladıkları kolektif bir başarı hikâyesi anlatmaktadır. Buradaki “Beypazarı kadını gibi” olmak vurgusu, Türk modernleşmesi anlatısındaki “Türk kadını” söylemini fazlasıyla çağrıştırmaktadır. Beypazarı'ndaki bu dönüşüm hikâyesindeki kadınlar ile modernleşme projesinde yer alan kadınlar arasındaki ilişki, aradaki bunca yıla karşın bağlam değişse de amaçların değişmediğini göstermektedir. A. D. Smith, milliyetçi söylemin kendisini hem yeni kimlikler lehine geleneksel bağlantıları dönüştürüp eritecek modern bir proje hem de müşterek toplumsal geçmişin derinliklerinden gelen saf kültürel değerlerin dirilmesi olarak sunduğunu ifade eder (akt. Kandiyoti 2015, s. 165-166). Buradan hareketle Beypazarı kadınlarının imge olarak yer aldığı bu projenin ikili bir yapısı olduğu söylenebilir. Bir yandan kadının kamusal alana çıkabilmesinin sağlandığı “modernlik” iddiası olan diğer yandan da yine aynı kadınların “geleneksel” olarak imgeleştirildiği bir projedir. Kadının burada kamusal alana çıkabilmesini sağlayan ise ev içinde yaptığından çok farklı bir şey değildir.

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=tpS6RiH0Xig>

Videoda yer alan kadınlardan birisi olan Sema Uzunoğlu, eşiyle birlikte çalıştığı çay işletmesinde kendisinin bir kadın olarak orada bulunmasının diğer kadınların rahatlıkla oraya çay içmeye gelmelerini sağladığını ifade ediyor⁶. Sema Uzunoğlu'nun sözlerinden kendisinin “kadın” olarak orada bulunmasının diğer kadınların da kamusal alana çıkabilmesine olanak sağladığı anlaşılmaktadır. Tüm bu anlatının geneline bakıldığında, Mansur Yavaş'ın çalışmalarının sadece turizm anlamında değil toplumsal yapıda da bir kırılmaya, dönüşüme neden olduğu görülmektedir. Ancak kadının kamusal alana çıkmasına ve dahası esnafılık gibi eril alana ait görülen bir mesleği icra etmesinin sağlanmasına dair bu anlatıda dikkat edilmesi gereken noktalar vardır.

Öncü meslek sahibi kadınlardan Hamide Topçuoğlu anılarını şöyle aktarıyordu: Meslek sahibi olmayı da başka türlü yorumluyorduk: Bu “hayatını kazanmak” için değildi sanki! Bu bir işe yarama, bir hizmet görme, bir başarı gösterme içindi... Biz, karnımızı doyuran olsa da çalışacağız! Zira kişiliğimizi ancak görebildiğimiz “iş”le ispatlayacağız... Atatürk kadını görevli kılmak yoluyla kurtarmıştı... (Durakbaşı'dan akt. Arat, 2016: 103).

...her evden bir kadının çıkmasını istedi. Allah razı olsun Mansur beyden. Onun sayesinde her kadın artık dışarıda tezgâhının ya da işletmesinin başında işini yapabiliyor. Her kadının evden çıkıp bir iş yapmasıyla birçok kadınlar da faydalandı. Ve Beypazarı'nda turizmi başlatan Mansur bey sayesinde de şu an her kadın bir iş sahibi. (Gülten Adalı, Beypazarı'nın Girişimci Kadınları⁷)

Cumhuriyet dönemi Türk modernleşmesini yaşamış olan Hamide Topçuoğlu ile Beypazarı dönüşümünde yer almış Gülten Adalı'nın söyleminde benzerlik olduğu görülmektedir. “Atatürk, kadını görevli kılmak yoluyla kurtarmıştı” ifadesiyle, “Mansur Yavaş, her evden bir kadınının çıkmasını istedi” ifadesi arasında zamansal, dönemsel bir fark olsa da söylemin değişmediği ortadadır. Serpil Sancar, Türk modernleşmesi döneminin ‘erkek egemen karakterini’ belirleyen en önemli özelliğin, “konuşan özne”sinin erkek olduğunu ifade etmektedir (2014, s. 313). Buradan hareketle aslında her iki kadın da “konuşan özne” gibi görünseler de asıl konuşanın, sınırları belirleyen öznenin erkek olduğu söylenebilir. Yine her iki kadının ifadesine bakıldığında minnettarlık

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=tpS6RiH0Xig>

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=tpS6RiH0Xig>

duygusu ön plana çıkmaktadır. Türk modernleşmesi anlatısının başkahramanı Atatürk'e olan minnettarlık duygusu ile Mansur Yavaş'a duyulan arasında benzerlik olduğu ortadadır.

"Beypazarı kadınları"na dair anlatının geneline bakıldığında bu dönüşümün kadınlar tarafından elde edilen bir başarıdan çok kadınlara verilen bir "imtiyaz" gibi sunulduğu görülmektedir. Anlatıya dair alt metinlere dikkatle bakıldığında tıpkı Kemalizmin modernleşme anlatısında olduğu gibi kadınların kendisinin çalışarak bir şeyleri elde etmesinden ziyade onlara eril güç tarafından "verilmiş", "bahşedilmiş" bir şeyler olduğu söylenmektedir. Kadını kuşaklar arası bilgi aktarımının teminatı olarak konumlandıran, Beypazarı turizmindeki dönüşümün kahramanı olarak gösteren bu anlatının arkasında yatan başka göstergeleri görmek gerekir. Bu anlatının ana kahramanı Beypazarı kadınları olarak görülse de hazırlanan videolara ve haber metinlerine bakıldığında ana kahraman olarak Beypazarı başkanlığı yapmış olan Mansur Yavaş gösterilmektedir.

"Beypazarı'nın Girişimci Kadınları" adıyla dolaşıma girmiş bu videonun Mansur Yavaş'ın 2014 Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlığı seçimlerindeki adaylığı sırasında seçim sloganı olan "yavaş gardaşım yavaş" sloganı amblemiyle kullanılması ve Mansur Yavaş'ın fotoğrafının bulunduğu afişin gösterilmesi bu "romantik dönüşüm" anlatısının ideolojiyle olan ilişkisini de ortaya koymaktadır (bknz. Fotoğraf-3).



Fotoğraf 3. 1999-2008 Dönemi Beypazarı Belediye Başkanı Mansur Yavaş'ın afişi⁸

Mansur Yavaş'ın 2014 seçimlerindeki adaylığında geçmiş çalışmalarını referans göstermesi siyaseten olağan karşılanabilir. Ancak kadınlar günü bağlamında hazırlanmış bir videonun ideolojik bir amaçla kullanılması, bu anlatının derin anlamlarını göstermektedir. Schick'e göre, "peçesiz bir kadının fotoğrafı, bir traktör, sanayi kompleksi ya da yeni bir demiryolundan farklı değildi; erkeklerin başarılarının bir örneğini daha simgeliyordu yalnızca. Bu imgelerde kadınlar yine, erkekler tarafından erkekler için yürütülen siyasal söylemin hizmetinde birer nesneye indirgendiler (akt. Kandiyoti, 2015, s. 169). Bu ifadelerden hareketle Mansur Yavaş'ın Beypazarı belediyeciliği dönemine dair diğer faaliyetleriyle kadınlara yer verdiği dönüşüm projesi arasında bir fark olmadığı ifade edilebilir. Beypazarı kadınları, tam olarak Mansur Yavaş'ın yürüttüğü siyasal söylemin hizmetinde birer nesneye indirgenmiş olmasalar da öznelliklerinin üzerinde çok fazla durulmadığı söylenebilir. Öte yandan, Mansur Yavaş'ın kadınların çarşı, pazar gibi kamusal mekânlarda bırakın satış yapmasını, dolaşmasının bile imkânsız olduğu Beypazarı'nda böylesi bir değişimi sağlamış olması noktası da önemlidir. Kadınların dolaşımının

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=tpS6RiH0Xig>

mekânsal sınırlılıklarla çizildiği bir toplum yapısının kırılması noktasında Mansur Yavaş'ın başlattığı değişim ve dönüşümün payı büyüktür.

Beypazarı kadınları, turizmin gelişmesi ve beraberinde buradaki ekonomik kalkınmanın anlatıldığı “Beypazarı Modeli/ Beypazarı'nın Üreten Kadınları” adlı video da bu tez çalışmanın izleği için önemlidir⁹. Bu videoda yer alan şu ifadelere dikkat etmek gerekir:

Beypazarı'nı ziyaret edenler kendilerini turist değil misafir gibi hissediyorlar. Satıcıların neredeyse tamamına yakının kadın olmasından dolayı. Kimi geleneksel kıyafetleri içinde olan kadınlar müşterilerle sıcak, samimi ilişkiler kuruyorlar. Beypazarı'nda kadınları her yerde görmek mümkün. Gittiğiniz her yerde kadınlar sizi karşılıyor. Yerel ürünler satan dükkânlarda, konaklarda, gümüş tezgâhlarında, sokaklarda.. Beypazarı'nda her yere kadın eli değmiş.

Bu ifadelerle bakıldığında kadınların evin içerisi olan özel alanda nasıl tanımlanıyorsa, evin dışı olan kamusal alanda da öyle tanımlandıkları görülmektedir. Bir eve gittiğinizde sizi ağırlayan kişinin kadın olmasıyla Beypazarı çarşısına gittiğinizde sizi karşılayan kişinin kadın olması arasında kurulan ilişki göze çarpmaktadır. “Geleneksel kıyafetleri içinde olan kadınlar” ifadesi de bu kadınların “Beypazarı kadını imgesi” olarak nasıl ön plana çıkarılmaya çalışıldıklarını göstermektedir. Geleneksel olanı üzerinde taşıyan, görünürlüğünü sağlayan kadın bedenidir. “Gittiğiniz her yerde kadınlar sizi karşılıyor” ifadesi ise kadınların hepsini topyekun bir kategori olarak sunmaktadır. “Kadın” vurgusunun bu kadar fazla olması bile toplumsal cinsiyet ayrımının varlığını fazlasıyla göstermektedir.

Bu çalışma ne Beypazarı'nın turizminin ivme kazanma meselesine ne marka kent olmak yolundaki başarılarına ne Mansur Yavaş mitine ne de yöresel ürünlerin üretimi ve pazarlanmasındaki başarılarla odaklanmaktadır. Bu tez çalışması sözü edilen tüm bu süreçlerin kahramanı olarak gösterilen “görmeli” “Beypazarı kadını” anlatısının içerisindeki hikâyelere odaklanmayı hedeflemektedir. Beypazarı'ndaki bu sürece bir şekilde dâhil olmuş kadınların

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=2Rs-OYQw4nE>

gündelik hayat deneyimlerinin izini sürececek olan bu çalışma, bir nevi o “büyük anlatı”nın gündelik olana yansıyan tarafına yani madalyonun öteki yüzüne bakmaya çalışacaktır. Beypazarı turizmindeki dönüşümün kahramanı olarak gösterilen Beypazarı kadınları anlatısının arkasında yatan başka göstergeleri görmeyi amaç edinmektedir.

Bu çerçevede çalışmanın birinci bölümünde, kültür; toplumsal cinsiyet; kamusal-özel alan; emek, hane-içi emek, ücretli emek; gündelik hayat kavramlarına dair literatür taraması yapıldıktan sonra kuramsal çerçeve oluşturulmuştur. Çalışmanın ikinci bölümündeyse çalışmada verilerin toplanma yöntemi olarak derinlemesine görüşme; verilerin analizi noktasında da feminist söylem analizi hakkında bilgi verilmiştir. Ardından ikinci bölümde araştırmacının alan deneyimine ve sosyal medya paylaşımlarına yer verilmiştir. Sahada derlenen malzemenin analizinin yapılmaya başlandığı üçüncü bölümde ise öncelikle Beypazarı’nda yaşanan dönüşümün mekânsal izleri, kamusal ve özel alana tezahürleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümde kadınların kamusal mekânlardaki hareketliliğinin, ürettiklerini tezgâhlarda ve dükkânlarda satıyor olmalarının kentin gündelik hayatına etkisinin ne olduğunun izleri sürülmüştür. Analize devam edilen dördüncü bölümde de yaşanan dönüşümün kadınların her birinin gündelik hayat deneyimlerindeki etkisine bakılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, görüşme yapılan kadınların tezgâhlara ve dükkânlara çıkış hikâyeleri; ev-içi ve ücretli emek süreçlerindeki deneyimleri; ücretli emek sürecine dâhil olmalarının yaşamlarına olumlu/ olumsuz etkileri; kadınların kendiliklerini nasıl oluşturdukları; son olarak da kadınların aralarındaki ilişkilerin hangi bağlamda ve iktidar ilişkileri içerisinde kurulduğu meseleleri incelenmiştir. Sonuç bölümündeyse görüşme yapılmış olan kadınların anlatılarıyla şekillenen bu çalışmada elde edilen veriler bir bütün halinde gözden geçirilmiştir.

1. BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kültür Kavramına Bakmak

Sosyal bilimler alanında bazı kavramların tanımlanması konusunda karışıklıklar yaşanmaktadır. Bu kavramlardan en göze çarpanının kültür kavramı olduğu görülmektedir. Çeşitli disiplinler kültür kavramına kendi perspektifinden bakarak yorum getirmiştir. Kavram, adeta bir oyun hamuru gibi her bir disiplin tarafından farklı bir şekle sokulmuştur. Her disiplin kendi ihtiyaçları, çalışma yöntemleri açısından kültür kavramını bir noktaya yerleştirmiştir. Burada kültür kavramına ana akım antropoloji, halkbilimi ve kültürel çalışmalar disiplinlerinin bakış açılarından bakılmaya çalışılacaktır. Bu gözden geçirme, çalışmada kültüre hangi perspektiften bakılacağına yol haritası niteliğinde olacaktır.

Kültür kavramının disiplinler içi ve arası yolculuğuna genel olarak bakıldığında kavramın 18. ve 19. yüzyıldaki çalışmalarda başat unsur olduğu görülmektedir. Suavi Aydın, kavramın tarihinde 18. yüzyıldan beslenen fakat 19. yüzyılda netleşen bir kırılma olduğundan söz eder. Bu kırılma Orta ve Doğu Avrupa’da gelişen tarihselci kültür anlayışı ile Anglo-Sakson kaynaklı yapısal-işlevselci kültür anlayışı arasındadır. 19. yüzyılın geleneksel dünya egemenleri, tarihi dışlayan bir kültür anlayışını, dolayısıyla antropolojik olanı desteklemişlerdir. Fransa, İngiltere ve Amerika’daki akademik anlayış bu geleneğin izinden devam etmiştir. Bu anlayış karşısında ise 19. yüzyılın mağdurları da kendi siyasi varlıksal-meşruiyetlerini dayandırabilecekleri zemini, tarihselci kültür kavramında bulmuşlardır. 18. yüzyıl Alman idealizminin bu kavramı “ulusal olan”la özdeşleştirmesi işe yararlığını sağlamıştır (Aydın, 2002, s. 16).

Suavi Aydın’ın kültür kavramındaki sözünü ettiği kırılmanın Anglo-Sakson dünyadaki yankıları, bize kültür kavramının ana akım antropolojideki yolculuğu hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre kendisini “uygarlık” ve “uygarlaştırma

misyonu” ile temellendiren ve bunu sadece toplumsal değil siyasi kimliğinin de bir parçası haline getiren Anglo-Sakson dünyası, kültür kavramına tamamen farklı, tarihsiz bir yön vermiştir” (Aydın, 2002, s. 25). Anglo-Sakson dünya, yüklendiği bu misyonla “ilkel” topluluklara yönelmiştir. Böylece “19. yüzyıl kolonyalizminin açılanmasıyla eşsiz bir yaşam tarzı olarak kültürün antropolojik anlamı da ilk kez ilgi görmeye başlar. Tartışmaya konu olan yaşam tarzı da genellikle “uygarlaşmamış” olanıdır (Eagleton, 2011, s. 36-37). Suavi Aydın, antropolojinin klasik pratiği, özellikle işlevselciliğin uygulamaları, zamanın dışında bir sosyo- kültürel sistemi veya yapıyı nesneleştirmek suretiyle ya da “kültür” kavramına hapsedilmiş şekliyle, tarihsizlikle malûl olduğunu belirtir (2002, s. 25). Aynı şekilde Eagleton da antropoloji biliminin Batı’nın diğer toplumları meşru inceleme nesnelere dönüştürmeye başladığı bir zamana işaret ettiğini ifade eder (2011, s. 37). Tüm bunlardan hareketle ana akım antropoloji çalışmalarının kültüre, kendini hâkim bir yere konumlandırarak baktığı görülmektedir. Bu doğrultuda ana akım antropoloji disiplini içerisinde kültüre yönelik yapılan çalışmaların medeni batılının ötekisini bularak kendi varlığını konumlandıracağı yerliler üzerinde yapıldığı söylenebilir.

Suavi Aydın’ın sözünü ettiği kültür kavramına dair yaşanan kırılmanın diğer ayağı olan Orta ve Doğu Avrupa’da gelişen tarihselci kültür anlayışına bakıldığında Alman idealizminin ve romantizminin ön planda olduğu görülmektedir. Alman romantizminde, tarihsel varlığı görülebilir olan halkın kendi tarihine özgüllüğünü veren tinini koruması gerektiği düşüncesi hakimdir. Bu da Alman romantizminin kültürden anladığı şeye denk gelmektedir (Aydın, 2002, s. 18). Bu anlayışın yol haritasını çizen başlıca isim Herder olmuştur. Herder, “volk” (halk) ve “nation” (ulus) kavramlarını eş anlamda kullanmıştır (Sundhaussen’dan akt. Aydın, 2002, s. 18). Buradan hareketle “halkın ruhu” anlayışının ortak kültüre, değerlere sahip bir “milli kültür” oluşturma yolunda 19. yüzyılın uluslaşma hareketleri içerisinde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu ulus-devlet oluşturma sürecinde “milli kültür”e dair verileri bir araya getirme amacı, halk bilimi disiplininin ortaya çıkış nedenlerinden birisi olmuştur. Halk biliminin disiplin olma yolundaki hareket noktalarından en önemlisi Alman

romantizmi ve beraberinde Herder olmuştur. “Herder, postmodernizmin ilk işaretlerini veren, diğer şeylerin arasında geç dönem romantik düşünüşün can damarını oluşturan “kültür” kelimesini çoğullaştırmayı önerir ve farklı ulusların ve dönemlerin kültürlerinin yanı sıra bir ulustaki farklı ekonomik ve toplumsal kültürlerden bahseder” (Eagleton 2011, s. 22). Herder’in her bir ulusu diğerinden ayıran “fark” anlayışı ulus-devlet oluşturma sürecinde kültürün ideolojik malzeme olarak kullanılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla halk bilimi çalışmaları milliyetçilik akımıyla aynı doğrultuda ve birlikte ilerlemiştir. Öcal Oğuz, insanın ve kültürlerin evrimi bağlamında tarihi yeniden kurma ve bu çerçevede ulusların kökenlerini araştırma gibi iki temelde yürüyen folklor çalışmalarının, Herder’in ulusal ruha yönelik tanımlamalarıyla kazandığı yeni boyutun 19. ve 20. yüzyıllarda son derece etkin olarak kullandığını ve ümmet eleştirisinden ulusa geçiş süreçlerinde “ulusal” burjuva eleştirisinden işçi olumlayan süreçlerde “sınıfsal” yeni vurgularla bütün dünyada yaygınlaştığını ifade etmektedir (Oğuz vd., 2008, s. 9). Tüm bunlardan hareketle halkbilimi çalışmalarında kültürün kimliği ve ulusu kurucu bir unsur olarak kullanıldığı görülmektedir.

Kültür kavramının başlangıçta belirlediğimiz üç disiplin içerisindeki yolculuğunun izini süreceğimiz son disiplin ise kültürel çalışmalardır. Kültürel çalışmalar disiplini, Marksizmin kültürü, ekonomiye bağlı bir değişken yapan analizlerinin eleştirisi noktasından hareketle ortaya çıkmış ve erken dönem kültürel çalışmalar yaklaşımı ile birlikte altyapı- üstyapı argümanları, Marksizmin aleyhinde tartışmaya açılmıştır (Göktürk, 2016, s. 12). Kültürel çalışmalar disiplinin kaynak ekolü Britanya kültürel çalışmalarıdır. Philip Smith, Britanya kültürel çalışmalarının çağdaş kültürel kuram içindeki hakim aktörlerden birisi olduğunu ifade etmektedir. Temel ilgi noktalarından birisi kültürün iktidar ve direnişin işlediği bir alan olarak araştırılmasına yönelik olmasıdır (Smith, 2007, s. 208). Bu nokta, kültürel çalışmalar geleneğindeki kültür anlayışı ile diğer disiplinlerin arasına bir sınır çizgisi çekmektedir. Bu başlangıç noktasından hareketle disiplin içerisindeki kültür anlayışının ipuçlarına ulaşmaya devam edebilmek için Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi çevresinde Raymond

Williams ve Stuart Hall'ün görüşlerine bakmak gerekir. Williams'ın çalışmalarına bakıldığında kültürü "sıradan" ve dolayısıyla bütün bir yaşam biçiminin üstüne kurulduğu zemin olarak tanımladığı görülmektedir (Bennett, 2013, s. 42). Hall ise kültürel olanın kaçınılmaz şekilde politik olduğunu ileri sürer. Kültürün içinde barındırdığı hegemonik mücadeleleri ve direniş gücünü anlayabilmeyi ve ortaya koyabilmeyi amaçlayan Hall, bu doğrultuda yazını da politik olanın çerçevesini, sıradan insanın gündelik deneyimini kapsayacak şekilde genişletir (Oğuz, 2014, s. 129). Stuart Hall, kültürü "yaşanmış pratikler" ya da "bir toplum, bir grup ya da sınıfa kendi varoluş koşullarını deneyimleme, yorumlama ve anlamlandırma olanağı sağlayan pratik ideolojiler" biçiminde gören benzer biçimde cömert bir bakış açısı sunar (Eagleton 2011, s. 46). Kültür, kimlik ve gündelik hayatın politik olgular olduğunu düşünen Hall'ün çalışmalarındaki birleştirici olgu Gramsci'nin "hegemonya" kavramsallaştırmasıdır. "Hegemonya" kavramı "Marksizmin alt-yapının üst-yapıyı belirlediği yönündeki determinist yaklaşımını ve kültürün sınıf mücadelesinin basitçe bir propaganda aracı olduğu yönündeki varsayımını aşmayı sağladığı için önemlidir" (Oğuz, 2014, s. 130-131). Sonuç olarak Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin kurucu isimleri olan Hall, Williams ve diğerlerinin çalışmalarına bakıldığında sokağa, gündelik hayata ve sıradan insanın deneyimine duyarsız bir sosyal bilimin merkezin temel eleştirilerinden birisi olduğu görülmektedir (Oğuz, 2014, s. 129).

Buraya kadar değinilen noktalardan hareketle kültürel çalışmalar disiplininin, kültürü, ana akım antropoloji ve halk bilimi disiplinin izlediği çizginin dışında başka bir yerde konumlandığı görülmektedir. Buna göre kültür, bir yandan politik bir mücadele ve direniş alanı olarak tanımlanırken bir yandan da hiç olmadığı kadar gündelik ve sıradan olan üzerinden tanımlanmaya başlamıştır. Andy Bennett, kültürel çalışmaların en önemli yönünün bireyleri yukarıdan hazır şekilde dayatılan kültürün edilgen alıcıları yerine, kültürel gerçeğin üretiminde belirli bir düzeyde aktif olan failer olarak yeniden kurması olduğunu söylemektedir (2013, s. 53). Bu disiplin, kültüre gündelik hayat perspektifinden bakarken kültürü üreten, yaşayan, etkileyen ve kültürden etkilenen öznelerin deneyimlerini çalışma alanının temeline almıştır. Kültürel çalışmalar, bir "öteki"

peşinden gitmektense, her bireyin deneyiminin “biricikliğini” kendi özneliği içerisinde değerlendirmeyi ve yorumlamayı tercih etmiştir. Bu yüzden araştırma alanını etnisite üzerinden tanımlamamıştır. Konuları toplumsal cinsiyetten popüler kültüre, sınıftan kimliğe, medyadan sokağa kadar pek çok alanda çeşitlilik göstermektedir. Kültürel çalışmalarla birlikte ana akım antropoloji ve halk bilimindeki kolektif deneyim vurgusundan bireysel bakış açısına doğru bir geçiş olduğu söylenebilir.

1.2. Toplumsal Cinsiyet

Evrenin oluşumundan tutun da insanın yaradılışına kadar pek çok mitsel anlatı vardır. Bu anlatılara göre önce yeryüzü sonra insan yaratılmıştır. İnsanın yaradılışına dair mitsel anlatılar, genellikle erkeğin yaratılışının kadına önceliğini anlatmaktadır. Kimine göre ilk insan Adem’dir ve onun sol kaburga kemiğinden Havva yaratılmıştır. Bir diğerine göre;

(...) bir mağara varmış. Bu mağarayı bir defasında yağmur suları basmış ve insan biçiminde olan bir çukuru doldurmuş. Güneş ısısının etkisiyle, bu kalıbın içindeki çamur, dokuz ay sonunda canlanmış. İşte ilk insan böyle meydana gelmiş olan Ay Atam’dır. (...) Bir gün yeni bir su baskını ile o çukur yine dolmuş ve ikinci bir yaratık canlanmış kalıbın içinde. Ama bu kez ısı yeterli olmadığı, çamur tam pişmediği için “yaratık” eksik kalmış; bu ilk kadındır (Boratav, 2015, s. 20).

Kadının erkeğe göre “ikincil”, “eksik” olması üzerinden kurulmuş bunun gibi pek çok mitsel anlatı örneği bulunmaktadır. Aslında “yaradılış ayrımcı bir masal, kadınları erkeklere oranla ikincil pozisyona yerleştiren bir kurguydu (Havva, Adem’in kaburgasından yaratılmıştı!)” (Scott, 2013a, s. 35). Ancak bu ayrımcı masalın bir kurgu olması meselesi bunun toplumsal olarak yerleşmiş ve kuşaktan kuşağa aktarılmış, kemikleşmiş bir anlatı olduğu gerçeğini de değiştirmemektedir. Yaradılış mitleriyle sağlam bir zemin elde etmiş olan kadının erkeğe göre “ikincil” bir konumda olması “biyolojik yeniden üretim” meselesinde de sürmeye devam etmiştir. Carol Delaney, *Tohum ve Toprak* (2001) adlı kitabında bu konu hakkında bir değerlendirme yapmıştır. Delaney, yaratıcı olanın, dünyaya bir insan getirenin erkek olduğunun düşünüldüğünü ve

bunun da erkeği yaratıcılık vasfı sebebiyle Tanrı'ya benzettiğini söyler. Yaratılış üzerinden devam edildiğinde yaşamı veren erkektir, kadınlar doğurmaktadır. Bu da yaşam vermenin ve doğurmanın birbirinden farklı şeyler olarak değerlendirildiğini göstermektedir (Delaney, 2001, s. 45). Yaratılış mitlerine dair anlatının cinsin yeniden üretimi meselesinde metaforik olarak devam ettiği Delaney'in kitabının adında yer alan "tohum ve toprak" ifadesinden de görülmektedir. Buna göre kadın toprak, toprağa tohumu eken erkektir. Delaney, soyun sürdürülmesi için bir kadının gerekli olduğunun kabul edilmesine rağmen kadınların bu süreçte rollerinin destekleyici olarak düşünüldüğünü, yaratıcı ya da birlikte yaratıcı olmadığını ifade etmektedir (Delaney, 2001, s. 28). Yaratılış sürecinden beri kadının katkısının yaratıcı değil de destekleyici olduğu düşüncesi, bize bu düşüncenin büyük anlatıyla olan ilişkisini göstermektedir.

Bu mitsel anlatılarda kadına "ikincil" bir konum atfeden söylemi kimin (kimlerin) oluşturduğu önemlidir. Anlatılara bakıldığında eril bir söylem içerisinde kurgulandıkları görülmektedir. Bu da akla iktidarın kim olduğu sorusunu getirmektedir. Ataerkil bir sistemin iktidarda olduğu bir yapı içerisinde oluşturulan anlatılar da bu sistemi onaylayan ve sürdürülmesine yönelik olmalıdır.

İnsanın yaradılışına dair tüm bu mitsel anlatılar ve bu anlatıların kurgulandığı söylemin ataerkil bir iktidar biçimi içerisinde kurulmuş olması bizi cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ikiliğine şüpheli yaklaştırmaya götürmektedir. Bu şüpheli yaklaşma meselesini Mircea Eliade'nin "İnsan ölümlüdür, çünkü (...) belli bir mitsel olayın ardından hem cinsiyetli hem de ölümlü duruma gelmiştir" (2016, s. 129) ifadesiyle kuvvetlendirebiliriz. Buradan hareketle eğer sonradan "cinsiyetli" hale gelmek gibi bir durum varsa o zaman cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları arasındaki ayrımın bulanıklaştığı söylenebilir.

Mitsel anlatıları da temele alan kadın ve erkek olmaya dair büyük bir anlatı olduğu bilinmektedir. Bu anlatının büyüklüğü onu kuşaktan kuşağa aktararak bugüne kadar getirilmesini sağlamıştır. Büyük anlatıya göre biyolojik olarak erkek ve kadın bedeninde doğmuş olan öznelerden, verili olduğu söylenen

cinsiyetlerine uygun olarak kadınlık ve erkeklik rollerine göre hareket etmeleri beklenmektedir. Bu beklentiyi doğuran da cinsiyet ile toplumsal cinsiyet kavramlarının birbirlerine karıştırılmış olmasıdır. Cinsiyet terimi, sosyologlar tarafından erkek ve kadın bedenlerini tanımlayan anatomik ve fizyolojik farkları anlatmakta kullanılırken; toplumsal cinsiyet, erkekler ile kadınlar arasındaki psikolojik, toplumsal ve kültürel farklarla ilgilidir (Giddens 2005, s. 107). Benzeri şekilde J.W. Scott da toplumsal cinsiyetin kadınlara ve erkeklere ilişkin roller hakkındaki fikirlerin tamamen toplumsal olarak yaratıldığını ifade eden “kültürel inşalar” a işaret etmenin bir yolu olarak tanımlandığını ifade etmektedir. Bu tanımlama da toplumsal cinsiyetin, cinsiyetli bir bedene zorla yüklenen toplumsal bir kategori olarak sunulduğunu göstermektedir (Scott, 2013b, s. 68). Görüldüğü üzere cinsiyetin kültürün içinde şekillendirilmesi ve anlamlandırılması ortaya toplumsal cinsiyet kavramını çıkarmıştır. Cinsiyetlerin kültürün içinde şekillendirilmesiyle ortaya çıkan kadınlığa ve erkeklığe dair rolleri belirleyen “anlatının zaferi”yse kendisine toplumda sağlam bir yer edinmiş olmasıdır. Fulford, anlatının seçici olduğunu hatta doğru da olamayabileceğini ama olayların zaman içinde gerçekleştiği hissini yarattığını ifade eder (Fulford, 2014, s. 26). Dolayısıyla sözü edilen toplumsal cinsiyet anlatısının da geçmişten bugüne aktararak gelmesi ve benimsenmesinin nedeni de zaman içinde gerçekleştiği hissini vermesinden kaynaklanmaktadır.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sınırlarının belirginleşmeye başlamasının tarihi, avcı-toplayıcılıktan tarım toplumuna geçiş sürecine kadar gitmektedir. Tarım toplumuna geçişle birlikte yerleşik olmanın da getirisi olarak mülkiyet meselesi ortaya çıkmıştır. Tayfun Atay, bu durumu şöyle açıklamaktadır: Erkek işi olarak kabul edilen tarla sürmenin ve sürü gütmenin yanı sıra toprağı elde tutma (mülkiyet) yolunda kaçınılmaz olarak kendisini gösteren sürekli çatışma (savaş) hali, fiziksel gücü gerekli kılmıştır. Böylece yoğun tarımın yaşam biçimi olduğu bu toplumsallık aşamasında erkek, ön plana çıkarken; kadın, ev-içi hayatla sınırlanmıştır (Atay, 2012, s. 23). Mülkiyet hakkıyla birlikte ortaya iktidarın ve gücün kaynağı, sahibi olan erkek özneler çıkmıştır. Atay, tarım toplumunun, beraberinde kadını da sürülecek tarla olarak görülmesi anlayışını da

desteklediğini dile getirmektedir. Yani “tarlayı da kadını da “süren” erkek-insan, artık her ikisinin de sahibidir” (s. 24). Bu eşitsizlik anlatısına göre erkek, özne kadın da onun nesnesi konumuna yerleştirilmiştir. Buna göre artık bireyler, “toplumsal senaryonun”, “kültürel senaryonun” (Mutlu, 2008, s. 282) çizdiği rollerin gereğini yerine getirmeye başlamışlardır. Erkeklerden ve kadınlardan toplumun kendilerine atfettiği “cinsel rol”lere (s. 61) göre hareket etmeleri beklenir. Bu rolleri belirleyen ise içinde yaşadıkları toplumun kültürel değer yargıları ve tutumlarıdır. Bu rollerin aksine hareket eden bireyler, toplumda kınama, topluluğun dışında bırakılma gibi uygulamalara maruz kalabilirler. Bunun dışında toplum tarafından marjinal gruplar olarak da tanımlanabilirler. Her ne kadar teknolojik gelişmeler, küreselleşme, eğitim seviyesinin yükselmesi gibi etkenler olsa da bu tür yaptırımların pek çok topluluğun içerisinde devam ettiği görülmektedir. Tüm bunlar toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden açıklanan farklılıkların sonuçlarını göstermektedir. Oysa J. W. Scott’un ifade ettiği gibi toplumsal cinsiyet, ancak farklılıklar cevap değil soru olduğunda, kim ve ne olduklarını bildiğimizi varsaymadan nerede ve ne zaman olursa olsun “erkeklerin” ve “kadınların” ne anlama geldiği sorusunu sorduğumuzda faydalı bir kategori olabilir (2013a, s. 51).

Buraya kadar cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ikiliği üzerinden, birbirlerini karşılıklı olarak etkilediklerinden ve tüm bunların etrafında oluşturulmuş, aktarılmış büyük anlatıdan bahsedildi. Bu anlatıdaki ikiliği açıklayan ise “kültürel inşa” fikridir. “Kültürel inşa fikri, biri biyolojiye diğeri kültüre gönderme yapan cinsin ve toplumsal cinsiyetin itinayla ayırt edilebileceği görüşüne dayanıyordu” (Scott, 2013c, s. 181). J. W. Scott; Judith Butler, Donna Haraway gibi bazı eleştirmenlerin bu ayrımın hatalı olduğunu belirttiklerini ifade eder. Eğer toplumsal cinsiyet kültürel olarak inşa edilebiliyorsa, cinsin biyolojik anlamları da kültürel olarak inşa edilebilirdi (s. 181-182). Bu da cinsiyetin verili bir şey olmaktan ziyade tıpkı toplumsal cinsiyet gibi söylemsel olarak oluşturulmuş bir kurgu olabileceği fikrine kadar gitmektedir.

Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasındaki bu keskin ayrımın sınırlarının bulanıklaştığı noktada Judith Butler’ın bu kavramları tersyüz ettiği *Cinsiyet*

Belası (2014) adlı kitabında ifade ettiklerine bakmak gerekir. Butler, bu çalışmasında kendi ifadesiyle toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş ve performatif boyutunu açıklamayı hedeflemektedir. Kitaptaki tartışma boyunca toplumsal cinsiyet masallarının yanlış bir şekilde “doğal olgu” adı verilen şeyleri nasıl tesis edip, dolaşıma soktuklarının izini sürmenin de amaçları arasında olduğunu belirtmektedir (Butler, 2014, s. 28, 37-38).

Judith Butler, *Cinsiyet Belası* (2014) kitabında ikili bir toplumsal cinsiyet sisteminin varsayılması, cinsiyetin toplumsal cinsiyetin açıklanmasında bedensel bir dayanak sağlaması meselelerine eleştirel yaklaşmaktadır. İki kavram birbirinden ayrı değerlendirilip toplumsal cinsiyetin kendisinin inşa edilmişliği ortaya konulduğunda toplumsal cinsiyetin kendisi zaten yüzergezer bir yapı haline gelecektir. Böylece erkek ve eril, erkek bedeni imlediği gibi dişi bedeni de imleyebilecek, kadın ve dişi de dişi bedeni imlediği şekilde erkek bedeni imleyebilecektir (s. 51).

Judith Butler, öncelikle sorgulanması gerekenin “verili” bir cinsiyet ya da “verili bir toplumsal cinsiyet” ten bahsedilip bahsedilemeyeceği olduğunu ifade eder. Buradan hareketle de cinsiyetin değişmezliğine edilecek itirazın cinsiyet denen insanın en az toplumsal cinsiyet kadar inşa edilmiş bir şey olduğunu ortaya koyacağını ve dolayısıyla bu iki kavramın arasında ayrım olmadığının ortaya çıkacağını belirtir (Butler, 2014, s. 51-52).

Butler, Foucault’nun “söylem” kavramsallaştırmasından hareketle toplumsal cinsiyetin söylemsel inşasına değinir. “Toplumsal cinsiyet (...) ‘cinsiyetli doğa’nın ya da ‘doğal bir cinsiyet’in üretilmesinde ve bunların ‘söylemsellik öncesi’, kültür öncesi bir şeymiş gibi, siyasi olarak tarafsızken kültürün gelip üzerinde etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır” (Butler, 2014, s. 52). Butler, toplumsal cinsiyetin söylemsellik öncesinde var olmadığı düşünüldüğünde, toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmadığını ifade eder; “o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen ‘dışavurumlar’, ‘ifadeler’ tarafından performatif olarak kurulur (Butler, 2014, s. 77).

Butler'ın yürüttüğü tartışma üzerinden toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ayrımı meselesine bakıldığında yaradılış mitleriyle temellendirilmiş, üzerine de kültürel inşa ile kurgulanmış bu anlatının çökeceği görülmektedir.

1.3. Kamusal Alan-Özel Alan

Evi imleyen “özel alan” ile evin dışındaki her yere karşılık gelen “kamusal alan”, bu tez çalışmasının temel kavramları arasında yer almaktadır. Bu kavram ikilisinin dikotomik yapısının tarihsel süreçteki seyrine bakmadan önce “kamusal alan” kavramına bakmak gerekir. Jürgen Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı doktora çalışmasıyla birlikte “kamusal alan” kavramının etrafında bir tartışma başlamıştır. Bu tartışmada kimileri Habermas'ın kamusal alana yönelik tezini desteklerken, kimileri eleştirerek farklı tezler öne sürmüştür, bu iki grubun dışında Habermas'ın tezine eklemeler yapanların da olduğu görülmektedir. Tüm bu tartışmalarda Habermas'ı merkezde tutan ise ortaya attığı “kamusal alan” tanımı olmuştur.

Habermas, on sekizinci yüzyıl boyunca felsefe, iktisat, politika ve toplumsal örgütlenmeye ilişkin temel sorunlar hakkındaki tartışmalardan ve entelektüel fikir paylaşımından oluşan aktif bir kamusal alanın var olduğunu ileri sürer. Bu etkinlik, biçimsel politika üzerinde etkisi olan bir potansiyele sahiptir. Kafeleri, kamusal alan oluşumunda merkezi yerler olarak görür. İnsanlar buralarda buluşur ve hem arkadaşları hem de yabancılarla temel konuları tartışırlardı (Smith, 2007, s. 73).

Habermas'ın 18. yüzyıl toplumunda çeşitli konuların tartışılabilirdiğini varsaydığı kamusal alan kavramını farklılıklardan söz etmeyen, bütünleyici ve kapsayıcı bir yapı olarak sunduğu görülmektedir.

Kamusal alan' kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur (Habermas, 2015, s. 95).

Habermas'ın kamusal alan tanımından hareketle ortaya çıkan kavramsal tartışmada kavramın olumlu taraflarını gösteren ama aynı zamanda eksikliklerini

de ortaya koyan isimlerden birisinin Nancy Fraser olduğu gör÷lmektedir. Fraser'a göre kamusal alan kavramı “modern toplumlarda(ki), politik katılımın konuşma ortamı aracılığıyla icra edildiği bir sahneye işaret etmektedir. “Bu, yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakerede bulundukları bir alan [...]” (Fraser, 2015, s. 104). Habermas da Fraser da devletin kamusal alanının bir parçası olmadığını, aksine devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği bir alan olduğunu ifade etmektedir (Habermas, 2015; Fraser, 2015).

Fraser'ın Habermas'ın kamusal alan kavrayışına dair olumlu görüşlerinin yanında eleştiri getirdiği ve öneride bulunduğu noktalar da bulunmaktadır. Fraser'ın dört maddede topladığı noktalar şöyledir: İlk olarak Habermas'ın burjuva kamusal anlayışındaki alanın herkese açık ve erişilebilir olduğuna dair iddiasının olgusal olarak gerçekleşmediğini belirtir. Çünkü plepyen erkekler mülkiyet açısından özellikleri nedeniyle, kadınlar da kendilerine yüklenen toplumsal cinsiyet statüleri doğrultusunda kamusal alana katılımdan dışlanmışlardır (Fraser, 2015, s. 104-105). Fraser'ın ikinci eleştirisi Habermas'ın burjuva kamusal alanının tekilliğini, bu alanın yegane kamusal alan olduğunu vurguladığı iddiasına olmuştur. Tek ve kapsayıcı bir kamusal alanın toplumsal eşitsizliğin etkilerini arttıracaklarını ifade eden Fraser, böylece bağımlı grup üyelerinin kendi görüşlerini ifade edemeyeceklerini, istek ve amaçları hakkında müzakerede bulunamayacaklarını belirtir. “[...] bu koşullar bağımlı grupları, “daha güçsüz olanları, daha güçlü olanı yansıtan sahte bir ‘biz’ içinde eriterek” tahakküm ilişkilerini maskeleyen müzakere tarzlarını ortaya dökme yeteneğinden çok daha fazla yoksun bırakacaktır” (s. 116-117). Fraser, Habermas'ın bütünsel ve tek kamusal alan anlayışının aksine içerisinde kadınların, işçilerin, geylerin vs. bulunduğu bağımlı grup üyelerinin alternatif kamular oluşturduğunu ileri sürmektedir. Dahası “bu alternatif kamuları, bağımlı toplumsal grup üyelerinin kendi kimlik, çıkar ve ihtiyaçları hakkında muhalif yorumlar formüle etmelerine izin veren karşıt söylemler türeterek yaydıkları, birbirine paralel söylemsel alanlara işaret ettiği için, madun karşı kamular olarak” adlandırmaktadır (s. 117). Fraser'ın üçüncü eleştiri noktası “[k]amusal ve özel sayılan alanların ilişkisinde doğal olarak verili olan ve baştan belirlenmiş

sınırların olmadığıdır. Neyin ortak, kamusal bir mesele sayılacağına tamamen söylemsel mücadele sonucunda karar verilecektir” (s. 124). Fraser, bu söylemsel mücadele sonucunda ortaya çıkabilecek “[...]makul bir kamusal alan kavrayışının, burjuva erkek egemen ideolojisinin ‘özel’ yaftası yapııştırarak konuşma-dışı bıraktığı meselelerin ve çıkarların dışlanmasını değil, içerilmesini destekleyeceğini” ifade etmektedir (s. 131). Son olarak, kamusal alanın devlet olmadığını aksine hükümet-dışı söylemsel fikirler gövdesi olduğunu ifade eden Fraser, güçlü ve güçsüz kamular olmak üzere bir sınıflandırma yapmıştır. Bu doğrultuda “zayıf kamular [...], müzakere pratiği yalnızca fikir oluşturma sürecinden ibaret olan ve aynı anda karar verme sürecini kapsamayan kamular; egemen parlamentolar [...], söylemiyle hem fikir oluşturma hem de karar verme süreçlerini kapsayan kamulardır” (s. 128-129).

Fraser’ın dışında Habermas’ın kamusal alan kavrayışının eksik yönlerine dair yöneltilen eleştirileri Philip Smith şöyle özetlemiştir: Habermas’ın kamusal alanı idealleştirilmesi onun savının en sorunlu yanlarından birisidir. 19. yüzyılın kamusal alanını övmeye eğiliminde olan Habermas, bu süreçte oluşan dışlama biçimlerinden söz etmemektedir. Habermas’ın kamusal alan olarak sözünü ettiği kahvehanelere eğitimli ve zengin erkekler gidebilmekteydi. Oysa işçi sınıfı, kadınlar ve azınlıklar bu alana katılımın dışında kalmaktaydı. Bu durum da Habermas’ın kavrayışının sorunlu yanının tek ve birleşik bir kamusal alan tarifi olduğunu göstermektedir (Smith, 2007, s. 74).

Habermas’ın tezine yönelik eleştirilerin hareket noktalarından birisi olan toplumsal cinsiyeti görmezden gelmesi konusunda Leonore Davidoff’un da tartışmaya girdiği görülmektedir. Davidoff’a göre Habermas’ın çalışmasındaki ‘yurttaş toplumu’ aslında 18. yüzyılda örtük biçimde bulunan burjuva ve erkek imajıyla benzerlik oluşturmaktadır. Çünkü “yurttaşlık faziletinin kendisi [...] güçlü bir erkeklik biçimini kodlayan, soyutlanmış ve rasyonel bir bireycilik anlayışı üzerine yaslanmaktaydı” (Davidoff, 2016a, s. 213). Erkeklik imajı üzerinden oluşturulan bu yurttaşlık algısının kadını rasyonel bir birey olarak görmeyip yurttaşlık tanımının dışında tuttuğu söylenebilir. Davidoff, “[...] bir yandan kadınlara atfedilen üstün ahlaki değerlere saygı gösterilirken, diğer yandan

kadınlarda olduğu varsayılan, erkek tutkularını uyandıran cinsel cazibesi, yurttaşlık faziletlerini bozucu bir özerlik olarak görülmekte” olduğunu ifade etmektedir (s. 213).

Habermas’ın 19. yüzyıl burjuva kamusal alanı üzerinden yaptığı kavramlaştırmasına ve bu kavramlaştırmaya gelen eleştirilerin ardından kamusal alan/özel alan ikiliği etrafında dönen kavramsal tartışmanın sürecine bakılması gerekmektedir. Hannah Arendt, “İnsanlık Durumu” adlı kitabından bu kavram ikiliğinin tarihsel sürecine değinmektedir. Arendt, yaşamın özel ve kamusal alanlarındaki ayrımın, en azından Antik-kent devletinin ortaya çıkışından beri farklılaşmış, hane alanı ile siyasal alana karşılık geldiğini ifade etmektedir. Nitekim ne özel ne de kamusal nitelikte olan toplumsal alanın ortaya çıkışının kökeni ise modern çağın doğuşuna dayanmaktadır ve siyasi biçimini ulus devlette bulmuştur (Arendt, 2016, s. 65).

Arendt, Klasik Yunan’da kamusal alan ile özel alan yani kent sahası ile hane ve aile sahaları arasında bir ayrım olduğunu belirtir. Bu ayrım ortak bir dünyayla ilgili etkinlikler ile yaşamın sürdürülmesine yönelik etkinlikler arasındaki ayrıma denk düşmektedir (Arendt, 2016, s. 66). Arendt, Klasik Yunan’da insanların hanede istek ve ihtiyaçları güdümünde yaşıyor olmaları durumunun yaşamın zorlaması olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Dahası doğal işlev olarak görülen erkeğin yiyecek sağlayıcı emeği ile kadının doğurucu emeği de aynı yaşamsal kaçınılmazlığın konusuydu (s. 67-68). Zorunluluğun alanı olarak tanımlanan hanenin (oikia), karşısına ise özgürlük sahası olarak tanımlanan polis gelmekteydi. Ancak, “polis’in özgürlüğünün koşulu, hanede yaşamın zorunluluklarına hakim (efendi) olmaktan” geçmekteydi (s. 68). Bu durumda hanede efendi olan emir alan değil emir veren durumda olan kişi, polis’in (kent) özgürlük alanına girebiliyordu.

Tarihi antik-kent devletlerine kadar götürülen kamusal alan/özel alan ayrımının sınırlarının modern dönemde farklılaşmaya başladığı görülmektedir. Nurdan Gürbilek, *Mahrumiyet* adlı yazısında genel olarak bu kavram ikilisinin tarihi seyrine bakarken aynı zamanda kavramların toplumların kendi özel tarihsel ve

kültürel seyrinde farklılıklar gösterebileceğinden hareketle, Türkiye özelinde kamusal-özel kavramlarının karşılık geldiği noktalara dair bilgi vermektedir. Gürbilek, antik-kent devletleri sürecindeki bölünmenin modern bölünmenin atası olduğunu düşünmenin yanlış olduğunu, çünkü bu durumun modern biçim ve anlamlarının farklı olduğunu ifade etmektedir (Gürbilek, 1991, s. 40). Modern insan, özel olanı daha doğal, daha özgür bir alan olarak, kamusal olanı ise zorunluluklar ve görevler alanı olarak tarif etmekteydi; Eski Yunanlılar için ise insanın kendini yeniden üretmesini sağlayan ev hayatı, çalışmanın, ekonominin alanı; polis de özgürlüklerin alanıydı (s. 40). Modern insanın zorunluluğun alanı olarak gördüğü kamusal alanın Eski Yunanlılar için özgürlüğün alanı olduğu görülmektedir. Benzer şekilde Gülnur Acar-Savran da bu ikiliğin modern biçiminin antik çağdaki biçimiyle arasında süreklilik değil de köklü bir farklılık olduğunu ifade etmektedir. Acar-Savran'a göre özel/kamusal ikiliği sadece Batı düşüncesinin ikiliklerinden biri olarak, doğa/kültür, kadın/erkek, duygu/akıl vb. dizisine referansla anlaşılmaz. Bu ikiliğin modern dünyada denk geldiği anlam dünyasını kavrayabilmek için üretim, yeniden üretim, çalışma, emek dünyası da göz önüne alınmalıdır (Acar-Savran, 2013, s. 111).

Özel alan/kamusal alan ikiliğinin modern anlamdaki kuruluşunun antik döneme göre farklılaştığı noktalardan birisi de mekânların kullanım işlevlerindeki değişimdir. Bu değişimi Gülnur Acar-Savran'dan özetlersek: Modern anlamda “özel alan”ın oluşması ev ile işyerinin ayrışmasıyla bağlantılıdır. Bu ayrışmayla beraber hane, toplumsal üretimden kopmuş ve anlamı değişmiştir. Aile evi, kimi kadın için soyun devamının sağlamanın kimisi için de ücretli emek gücünün yeniden üretiminin mekânına dönüşmüştür. Böylece modern özel alan artık “hane” değil “yuva” olarak tanımlanmaya başlamış ve beraberinde yeni bir ev işi ve ev emeği ortaya çıkmıştır. Bu süreci böyle okumak, ücretli emeğin yanında ücretsiz ev emeğinin de aynı toplumsal düzenlemenin bir parçası olduğunun görülmesini sağlamaktadır. Çünkü gerçekte özel/kamusal ikiliğinin modern biçimi, ev-içi-aile-ev kavramlarını doğallaştırarak sunabilmektedir. Bu durum da aynı zamanda kadınların özel alanda maruz kaldıkları baskı ve ezilme

biçimlerinin de doğal bir süreç olarak görülmesini sağlamaktadır (Acar-Savran, 2013, s. 112-113).

Özel alan/kamusal alan ikiliği meselesinin toplumsal cinsiyet ayrımıyla birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Eleştirel Feminizm Sözlüğü'nün *Kamusal/Özel* maddesinde toplumsal cinsiyet rolleriyle neredeyse birebir örtüşen kamusal alan özel alan bölünmesinin formülasyonunu Rousseau'nun geliştirildiği belirtilmektedir. Buna göre, "Rousseau, kadınları tamamen doğallaştırır, "kadın" ile "anne"yi birbiri içinde eritmek suretiyle kadınların bağımlılıklarını ve toplumsal görünmezliklerini inşa eder. Ona göre anne, genel iradenin kurulması için gerekli olan tarafsızlığa ulaşamayacağı için toplumsal sözleşmeye katılamaz" (Lamoureux, 2015, s. 217). Rousseau'nun bu tezinin izini süren 18. ve 19. yüzyılın (aralarında Hegel, Hume, Kant, Nietzsche, Proudhon ve Schopenhauer'in bulunduğu) düşünürleri, "ayrı alanlar" kavramlaştırmasını geliştirirler; bu kavramlaştırma kadınların politika dünyasına katılmalarının yasaklanması ve [...] iş piyasasına cinsiyetli bir "çifte standart" sokma işlevlerini taşımaktadır (s. 217). "Ayrı alanlar" kavramsallaştırmasında kadının kamusal alanın dışında bırakılması meselesi Nancy Fraser'ın "kamu içinde konuşmak için bir penise sahip olmanın zorunluluğu gerçeğinin bir grafik izi olan 'kamusal' (public) ve 'kasık kemiği' (pubic) arasındaki etimolojik bağlantı'nın olduğuna yönelik ifadesini akla getirmektedir (Fraser, 2015, s. 107). Rousseau'nun formülasyonu, düşünürler tarafından geliştirilen "ayrı alanlar" kavramlaştırması vb. gibi ileri sürülmüş tezlerden görüldüğü üzere kamusal/özel ikiliği toplumsal cinsiyet ayrımıyla yüklü bir süreçte ilerlemektedir. Gülnur Acar-Savran, aynı şekilde toplumsal cinsiyetin kamusal alanın modern biçimde yapılaşmasında da oluşturucu bir unsur olduğunu ve bunun yansıması olarak yurttaşlık, hak ve mülkiyetin cinsiyet-yüklü ilişki biçimleri olarak oluştuğunu ifade etmektedir (Acar-Savran, 2013, s. 113).

Aksu Bora, kamusal alan/özel alan ayrımının devletin alanı/toplumun alanı ve ev alanı/ ev dışı alan olmak üzere iki ayrıma tekabül ettiğini belirtir. Bu ayrımın yansıması olarak devlet, tanımı gereği kamusal; aile, ev ve mahrem hayat ise özel sayılmaktadır. Bu iki ayrı alanın getirisi olarak da iki iktidar odağı

varsayılması gerekmektedir (Bora, 2015, s. 685). Kamusal denen alan, aklın, sağduyunun, yasaların, siyasetin kalesi olarak erkeklerin egemenliğine, özel denen alan ise ekonomik faaliyetler bu alana ait olmaktan çıktığından beri, duyguların, fedakarlığın, doğa yasalarının yaşam alanı olarak kadınlara ait sayılmaktadır (Cantek vd., 2017, s. 121).

Bora ve Cantek vd. diğerlerinin tanımlamalarından bir kez daha görüldüğü üzere özel alan/kamusal alan ikiliği, toplumsal cinsiyet ayrımıyla birebir örtüşmektedir. Bu örtüşmenin kamusal alan/özel alan tartışmasına feminist eleştirinin de girmesine ve tartışmanın seyrini değiştiren bir sürece geçilmesine neden olduğu görülmektedir. “Feminist eleştirinin temel temalarından biri ve egemen anlayışı değiştirme çabası, kadınlığa ve erkekliğe, kadınlara ve erkeklere, kadına ve erkeğe dair sınıflandırmaların yapılanması ve sınırları üzerine odaklanmıştır” (Davidoff, 2016a, s. 189). Bu doğrultuda kadınlık ve erkekliğe dair yapılar ve bu yapılar arasında sınırlar oluşturan özel/kamusal ikiliği de feminist eleştirinin odağına girmiştir. Feminist eleştiri, kamusal/özel ayrımının cinsler arası eşitsizlikler ve hiyerarşinin temel dayanaklarından birisi olduğunu belirtmektedir. Kadının ikinci cins sayılmasının zeminini hazırlayanın duygular ve özveriyle örülmüş bir özel alan kurgusu olduğunu ileri süren feminist eleştiriye göre bu kurgu, kadın emeğinin sömürsünü, aile içi şiddeti ve benzeri sorunlarını görünmez hale getirmektedir (Cantek vd., 2017, s. 121).

Feminist eleştiri, özel/kamusal ikiliğinin kendisine yönelttiği eleştirilerin yanında bu ikiliğin modern kapitalist toplumlardaki tanımının evrenselleştirilmesine de karşı çıkmaktadır. Gülnur Acar-Savran, bu evrenselleştirmenin bazı kadınları görünmez kıldığını ifade etmektedir. Çünkü ikiliğin modern-Batılı biçiminin ve başka kadınlardan yalıtılmış olarak varsaydığı kadın imgesi, ev dışında çalışmak veya ev işini ve çocuklarının bakımını başka kadınlarla paylaşmak durumunda olan kadınları yok saymaktadır. Acar-Savran, dahası bu ikiliğin modern biçiminin yüceltilmesinin “kamusal” alana çıkabilmeyi kurtulmuşluğun ölçütü haline getirmenin, özel alanın dışında çıkamayan kadınları “pasif kurbanlar” olarak gören bir yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtmektedir (Acar-Savran, 2013, s. 100). Olguların ve olayların toplumdan

topluma kültürden kültüre değişiklik gösterebileceği, dolayısıyla kavramları değerlendirirken her toplumun kendi özgül bağlamına da bakılması gerektiği söylenebilir. Aksu Bora da benzer şekilde Batı'dan farklı toplumlara bakarken kamusal/özel ikiliği meselesine içkin olan “iktidar” ve “siyaset”in bu toplumlardaki anlamının ve işleyişinin anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (Bora, 2015, s. 685). Çünkü iktidar, toplumsal ilişki biçimine göre farklılık gösterebilmektedir. “İktidar hiçbir zaman tek yönlü bir etki değildir, çift yönlü işleyen bir mekânizmadır. İktidar sahipleri ile üzerinde iktidar kurulanlar arasında yeniden ve yeniden müzakere edilen, değişen, bozulan, yeniden kurulan bir “uzlaşma” durumunu gerektirir” (s. 689). Bora'nın ifadelerinden yola çıkarak kadınların tamamıyla “pasif kurbanlar” olarak görülemeyeceğini, aksine ara alanlar açabildiklerini ifade edebiliriz. Gülnur Acar-Savran da bu noktada şu bilgileri vermektedir:

[...] pek çok feminist yazar, kadınların özel alan ya da hane-içi sayılabilecek mekânlarda çeşitli dayanışma ağları oluşturduklarını ve bunlardan güç aldıklarını, erkek-merkezli bir bakışla kamusal olarak görülemeyecek çeşitli ilişkiler temelinde kendi kamusalıklarını kurduklarını, patriarkal baskı karşısında birtakım “hayatta kalma stratejileri” geliştirdiklerini, patriarkal iktidarı ezenle ezilenin karşılıklı stratejilerden oluşan bir “patriarkal pazarlığa” dayandığını” (Sirman, 1990; Wedel, 1998 ve 2001; White, 1999; Kandiyoti, 1988 ve 1996) yazdığını ifade etmektedir (Acar-Savran, 2013, s. 100-101).

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere kadınların özel alan içerisinde pasif, kaderlerine razı, etkisiz bireyler olmadıkları çeşitli güçlenme stratejileri ve hiyerarşi ilişkileri içerisindeki geçişlilikleri kullanarak “hayatta kalma stratejileri” geliştirdikleri görülmektedir. Bu farkındalık hali kadınların da kamusal alanlar yarattığının görülebilmesini sağlamaktadır. Aksu Bora, kadınların “hayatta kalma stratejilerinin” kamusal alanın ekonomik yanına etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade eder. Kadınların aile, hane ve mahalle ekseninde yürüttüğü toplumsal ilişki ağlarının son derece işlevsel olduğunu belirten Aksu Bora, Nükhet Sirman'ın ifadelerinden hareketle kadınların kadınlararası ağlar içinde işgücü sağlayabildiklerini ve evliliklerin düzenlenmesinde kilit roller üstlendiklerini ifade etmektedir (Bora, 2015, s. 690-691). Tüm bu toplumsal

ilişkiler “kadınların ‘geleneksel’ kamusalılık tarzları” (s. 693) olarak değerlendirilmektedir.

“Kamusallığın kurucu öğelerinden birinin konuşma ve tartışma etkinliği” olduğunu belirten Eser Köker, kadın kamusal alanın da elbette konuşma aracılığıyla kurulacağını ifade etmektedir (Köker, 2015, s. 702). Köker, kadın kamusalılığında konuşmanın, müzakere etme biçimlerinin ötesinde bir anlam taşımasını, politika yapabilmenin konuşabilirlik hali ile ilişkilendirilmesine bağlamaktadır (s. 702). Kapı önlerinde, mutfaklarda, balkonlarda, camdan cama sürdürülen konuşabilirlik halini “saklı konuşmalar” olarak adlandıran Köker, bu konuşmanın özelliklerini; “baskıya karşı direnme anlamıyla yaşam dünyasına bağlanmışlık, dayanışmanın şimdi tesis edilmesi anlamıyla eyleme bağlanmışlık, konuşmanın kendi üzerine düşünüm sağlaması yoluyla her an yeniden kurulmanın mümkün kılınması olarak” düşünebileceğini ifade etmektedir (s. 704). Köker, devamında J. Scott’a referansla tabi olanın egemen karşısındaki söylemi olan ‘gizli senaryo’nun belirli bir toplumsal mekâna ve gruba özel olacağını ve bu senaryonun onu dışlayan bir kamu içinde gelişerek kendi sözleri ve pratiklerini oluşturduğunu ekler. Bu durumda “baskı altında tutulanlar olarak kadınların, iktidar karşısında kendi sözlerini bir giz perdesi arkasında incelikle inşa ettiklerini söyleyebiliriz. Kadınlar, sözleri üstündeki tahakkümü aşmak için, konuşmalarını dedikoduların, sohbetlerin, söylencelerin geçiciliğinde kurarlar” (s. 705). Gerek Aksu Bora’nın gerekse Eser Köker’in ifadelerine bakıldığında kadınların toplumsal ilişkileri sürdürmek için çeşitli stratejiler geliştirdikleri görülmektedir. 18. Yüzyıl burjuva toplumu üzerinden kamusal alanı tek ve bütünsel olarak varsayan Habermas’ın tezinin aksine kadınların kendi kamusal alanlarını yaratabildikleri görülmektedir.

1.4. Emek, Hane-İçi Emek, Ücretli Emek

“Kadın olma”ya dair pek çok anlatıda “emek” kavramının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Dahası “emek vermek”, “kadın olma”nın kurucu unsurlarından birisi olarak gündelik hayat içerisindeki söylemde her daim yerini almaktadır.

Kadın ve emek meselesi gündelik hayatta bu kadar çok yer almasına rağmen aynı zamanda da bir o kadar da görünmez bir konuma sahiptir. Bu ikili durum, feminizmin “kadın ve emek” meselesini teorik bir düzlemde tartışmaya başlamasıyla politik bir zemine taşınmıştır.

Kadın ve emek meselesine dair temel tartışma noktası, kadının ev içindeki emeğinin görünmezliği, karşılıksız olması üzerinden başlamaktadır –bu tartışmadan bugüne geçen süreye bakıldığında bu hareket noktasının çok da ilerisine gidilmiş olduğu söylenemez. “Görünmeyen emek ya da diğer bir söyleyişle ev emeği, türün biyolojik yeniden üretimini ve çocuk bakımını, emek gücünün yeniden üretimini, çalışma yaşamında hane halkının yeniden üretimini (beslenme, temizlik ve hane düzeni), hasta ve yaşlı bakımını, ev bakımını kapsar” (Saygılıgil ve Sağlam 2016, s. 55). Kadının ev içindeki emeğinin görünmemesi, karşılığı olmaması meselesi Marksist feminizm, liberal feminizm, radikal feminizm, ikili sistem kuramcıları ve işlevselciler tarafından tartışılmaktadır. Tüm bu tartışmalar; hane-içi emek, patriyarka, kapitalizm, patriyarkal kapitalizm, üretim- yeniden üretim, kamusal alan-özel alan, cinsiyete dayalı iş bölümü gibi kavramlar üzerinden yürümektedir.

Hane-içi emek kavramsallaştırmasının ortaya çıkmasındaki en temel etken kapitalist üretim ilişkileri olarak görülmektedir. Aksu Bora bu durumu şöyle açıklamaktadır: Kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesi ve yaygınlaşmasının beraberinde ev ile iş yerinin ayrılması, evi ekonominin dışında bir “yer” haline getirirken bir yandan da ekonomi ile ilişkilendirildiğinde de eve ancak tüketicilik konumunun atfedilmesinin son yüz elli-iki yüz yıllık bir tarihi vardır. Öncesinde ev işleri ve çocuk bakımı yine esasen kadınlar tarafından yürütülmüş olmasına rağmen ev ile çalışma mekânı arasında bir ayrışma yoktur (Bora, 2014b, s. 59). Kapitalizmle birlikte, ev ile çalışma mekânı arasındaki ayrışma, cinsiyete dayalı iş bölümünü daha da belirgin hale getirmiştir. Buna göre, erkekler piyasadaki işlere yönelirken, kadınlar da hane-içi işleri yürüteceklerdir. Her iki tarafta da emek söz konusuysa hane-içinde olan emeğin payına görünmezliğin düşmesini sağlayanın ne olduğu tartışmanın izleğini yönlendirmektedir. Erkeklerin iş gücü, emek piyasasında artı değer üretmeye başladıkça,

kadınların hane-içinde gösterdiği emeğin değer üretmediği söylenerek görünmez hale gelmiştir. Kapitalizmle birlikte ailenin temel üretim birimi olduğu dönemdeki kadının ev içi emeği ile tarıma dayalı yaşamsal madde üretimi arasındaki doğrudan ilişki ortadan kalkmıştır.

Cinsiyete dayalı iş bölümünün kapitalizmle birlikte daha da belirgin hale gelmesi, bu durumun kapitalizm öncesinde etkisiz olduğu anlamına gelmemelidir. Kapitalizm öncesindeki toplumsal ilişkilere, cinsiyete dayalı iş bölümüne; toplumsal cinsiyet ve emek meseleleri üzerinden bakıldığında tartışma patriyarka kavramı çerçevesinde yürümektedir. Eleştirel Feminizm Sözlüğü'nde patriyarka sözcüğünün Yunanca pater (baba) ve archie (köken ve komutanlık) sözcüklerinin birleştirilmesinden ortaya çıktığı, sözlük anlamı olarak baba otoritesi demek olduğu ifade edilmektedir (Delphy, 2015, s. 245-246). "M. Weber, patriyarka kavramını erkeklerin evin reisi olma konumlarını kullanarak yönettiği toplumlardaki devlet sistemlerine referansla kullanıyordu" (Walby, 2016, s. 38). Feminist tanım ise baba ve kocanın aynı şey olduğunu ileri sürmüştür (sf. 247). Patriyarka kavramının cinsiyet eşitsizliğinden ayrıştırılamayacağını ifade eden Sylvia Walby, kavramı, erkeklerin kadınlar üzerinde egemen olduğu, kadınları ezdiği ve sömürdüğü toplumsal yapılar sistemi olarak tanımlamaktadır (s. 39). Walby, patriyarkanın patriyarkal üretim tarzı, ücretli emek, devlet, erkek şiddeti, cinsellik ve kültürel yapılardaki patriyarkal ilişkiler olmak üzere altı yapının bileşiminden oluştuğunu ifade etmektedir. Bu altı yapıyı ise şöyle açıklamaktadır:

1. Patriyarkal üretim ilişkileri, kadınların ev içi emeğine kocaları ve birlikte yaşadıkları erkekler tarafından el konulması yaklaşımına dayanmaktadır.
2. Ücretli çalışmadaki patriyarkal ilişkiler, kadınları ücretli çalışmada daha iyi işlerden dışlarken kalifiye olmayan işlere mahkum eden bir ayrımcılığın uygulanmasına neden olmaktadır.
3. Devlet, politikalarında ve eylemlerinde patriyarkal çıkarlara meyl göstermektedir.
4. Erkek şiddeti, erkeklerin kadınlara rutin olarak gösterdiği davranışlardır.

5. Zorunlu heteroseksüellik ve cinsel çifte standart cinsellikteki patriyarkal ilişkilerin temelini oluşturmaktadır.
6. Patriyarkal kültürel kurumlar, kadınların bir dizi alanda patriyarkal bakışla temsilini sağlamaktadır (Walby, 2016, s. 40-41).

Christine Delphy'e göre, patriarkanın tümüyle kendine özgü olan maddi temeli ev-içi üretim tarzıdır (akt. Savran, 2013, s. 18). Görüldüğü üzere ev-içi üretim tarzı hem patriarkanın hem de kapitalizmin maddi temeli olarak tarif edilmektedir.

Patriarkanın maddi temelini de oluşturan ev işine, tarihsellik açısından bakıldığında, Leonore Davidoff'un bu konu üzerindeki çalışmaları akla gelmektedir. Davidoff, ev işinin ezelden beri var olduğu kabul edilse bile bu işlerin kim tarafından, ne zaman, hangi nedenlerle yerine getirildiğinin sorgulanması gerektiğini ifade eder. Bu işlerin her zaman ve her yerde kadınlar tarafından yürütülmediğini, bu işlerin yetişkin kadın rolünün bir parçasıyla özdeşleştirilmesinin bizim (toplumun) basmakalıp düşünce tarzıyla ilgili olduğunu ekler (Davidoff 2016b, s. 146-147). Bu sorgulamadan hareketle “ev işi” kavramının kendisinin kültürel olarak kurulduğu görülmektedir (Mead'den akt. Davidoff 2016b, s. 147).

Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins* (1974) adlı kitabındaki ev işi tarifi şöyledir:

Bu tür bir çalışma, negatif temele oturur: temizlik, pisliğin yok edilmesi, toplama, düzensizliğin ortadan kaldırılmasıdır. Ve yoksulluk koşullarında herhangi bir tatmin mümkün değildir; mezbele kadının terine ve gözyaşlarına rağmen hala mezbeledir: Yeryüzünde hiçbir şey onu hoş hale getiremez. Kadın tümenleri kire karşı herhangi bir zafer kazanmadan bu bitip tükenmez mücadeleyi sürdürürler. (...) Pek az iş Sysphus'un işkencesine sonsuzca tekrarlanan ev işleri kadar benzer. Temiz olan kirlenir, kirlenen temizlenir, tekrar ve tekrar, gün be gün. Ev kadını, zamanın dışındadır; o hiçbir şey yapmaz, sadece şimdiyi sürükler (akt. Bora 2014b, s. 62).

Leonore Davidoff'un da ev işini tanımlamaya yönelik ifadeleri şunlardır:

“Ev işi, en temel anlamıyla, faaliyetlerden, insanlardan ve malzemeden anlamlı örüntüler oluşturarak yakın çevrede düzen sağlayıp sürdürmekle ilişkilidir. Böylesi bir düzenin yaratılmasında en önemli bölüm, temel bileşenlerin ayrıştırılarak onların aralarındaki sınırların belirgin kılınmasıdır. Örneğin yemek pişirilmesi, çiğ malzemelerin yeni bir maddeye dönüşümüdür” (Davidoff, 2016b, s. 147-148).

Simone de Beauvoir ev işini sürekli tekrara dayanan, her gün yinelenen, temiz ve kirli arasında gidip gelen, bir “mezbele” olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre bu mücadeleyi sürdürenler de kadınlardır. Leonore Davidoff, ev işinin düzen sağlanıp, bu düzenin sürdürülmesine yönelik bir faaliyet olduğundan hareket etmektedir. Davidoff, ev işinin sadece kadınlar tarafından yapılması gereken bir faaliyet olarak görülmesinin toplumun basmakalıp düşünce tarzından kaynaklandığını iddia ettiği için ev işini kimin yapması gerektiği konusunda cinsiyete yönelik bir ifade kullanmamaktadır. Her iki tanımlamada ortak olan nokta ise ev işinin düzen sağlama ile olan ilişkisidir.

Aksu Bora, *Kadınların Sınıfı* adlı çalışmasında Iris Marion Young'un ev ve ev işlerini farklı bir perspektifle alan bir feminist kuramcı olduğunu ifade eder. Young, Beauvoir'ın yaklaşımını eleştirerek, ev işlerinin sadece şimdiki zamanın sürdürülmesi ve tekrardan ibaret olmadığını söyler ve ona göre farklılığı kavramak için yuva fikrine ihtiyaç vardır (Bora, 2014b, s. 64). “Yuva, özneliğin ve tarihselliğin hem yaratıcı/yıkıcı aşkınlık fikrinden hem de sürekliliğin tarih dışı tekrarından farklı, özgül bir kipini ortaya koyar” (akt. Bora, 2014b, s. 64-65). Buradan hareketle ev işlerini bir bütün olarak görmektense bunların farklılıklarını, anlamlarını, kimin tarafından ve ne amaçla yerine getirildiklerini dikkate almak gerekmektedir. Young'un yaklaşımı, evi kadınları erkeklerden farklılaştıran, kendi aralarında ortaklaştıran bir deneyim alanı olarak algılayan ve ev içindeki faaliyetleri birbirinden ayırt etme ihtiyacı duymayan yaklaşımlardan ayrılmaktadır (Bora, 2014b, s. 65).

Aşkınlık ve emek gücünü sanatın, yaratıcılığın, yeniliğin alanında gören Young, yuva işi ile ev işi (home making- housework) arasında bir ayırım yapmaktadır

(Bora, 2014b, s.72). “Yuva işi, nesnelere yaşayan anlamlar ihsan etmek, onları uzam içinde ait oldukları kişilerin yaşam etkinliklerini kolaylaştırmak üzere düzenlemektir” (akt. Bora, 2014b, s. 72). Sevgi dolu bir bakım etkinliğiyle ev halkı için anlamlı bir kimliğin sürdürülmesi ile küvetin üzerinin çamaşır suyuyla ovulması arasında fark vardır. Bu farkı yaratan birincisinin özgül ve kişisel olması iken ikincisinin genel ve anonim bir etkinlik olmasıdır. (Bora, 2014b, s. 72).

Gölnur Acar-Savran, *Kadının Görünmeyen Emeği* adlı kitabının önsözünde, “Kadınların görünmeyen emeği neden görülmez? Bu emek nasıl bir toplumsal ilişki çerçevesinde yer almaktadır?” sorusundan hareketle bir tartışma yürütür. Buna göre, kadınların görünmeyen emeği cinsiyete dayalı işbölümü ve toplumsal cinsiyet ilişkileri çerçevesinde harcanan bir emek biçimidir. Böylece bu emek, patriyarkal yapının temel dayanaklarından birisi haline gelir. Görünmeyen emek, doğallaştırılmış emektir. Bu emeğin doğallaştırılmış olmasının nedeni ev içi, aile, özel alan ve bu alandaki cinsiyetçi iş bölümünün, patriarkanın modern biçimi olan kapitalist patriarka çerçevesinde toplumsal-olmayan yani “doğal” bir alan olarak kurulmasıdır. Böylece bu alandaki işler de kadınların doğal yatkınlıkları olarak gösterilir. Acar-Savran’a göre bu emeğin görünmezliğinin bir diğerk nedeni de ev içinde yapılan işlerin belirli mesai saatlerinin olmayışıdır. Çünkü ev içi çalışma düzeni bu emeğin miktarını gizler. Aynı zamanda da iş zamanıyla boş zaman iç içe geçmiştir ve böylece iş yapmakla sevgi paylaşmayı ayırştırmak imkansız hale gelmiştir. Bu emeğin görünmez oluşunun en önemli nedeni ise karşılıksız olmasıdır (Savran, 2016, s. 11). Gölnur Acar-Savran’ın kadının emeğinin görünmez oluşu üzerinden yürüttüğü tartışmada; bu emeğin kimin için kim tarafından yapıldığı, mekânı, zamansızlığı ve ücret karşılığı olmaması gibi nedenlerin olduğunu ortaya koymaktadır.

Gölnur Acar-Savran, görünmeyen emeği üçe ayırmaktadır; temizlik, yemek, çamaşır alışverişı gibi ev işleri ilk kategoriyi; kendine bakamayacak durumda olan aile üyeleri ve yakınlar (çocuk, yaşlı, hasta, engelli) için harcanan emek ikinci; tarımda ücretsiz aile işçilerinin ve kentte küçük aile işletmelerinde ücretsiz

çalışan kadınların emeği ise üçüncü kategoriye oluşturmaktadır (Savran, 2016, s. 13).

Görünmeyen emeğin toplumsal ilişkileri içindeki yerine de bakmak gerekir. Bu konuda Gülnur Acar- Savran, şöyle bir değerlendirme yapar: Görünmeyen emek kadınlarla erkeklerin ev ve aile ilişkilerinin dışına çıkartılıp bu emeğe toplumun bütünü içerisindeki konumu açısından bakıldığında ortaya yeniden üretim kavramı çıkar. Böylece ev ve bakım işleri patriarkal kapitalizmin toplumsal üretimden ayrılmış olan yeniden üretim alanını oluşturur. Ev ve bakım işleri mülk (sermaye) sahibi olmayan sınıflarda emek gücünün yeniden üretimini, mülk sahibi olan ve olmayan sınıflarda ise soyun yeniden üretimini sağlamaktadır (Acar- Savran, 2016, s. 15). “Yeniden üretim kavramı, karşılıksız ev emeğinin toplumun bütünüyle bağlantısını kurmakta”dır (s. 15). Bu bağlamda, “(...) toplumsal yapı, kadınların karşılıksız emeği üzerinden yükselir” (s. 15).

Kapitalizm öncesi emek meselesini cinsiyet eşitsizliği üzerinden değerlendirirken kullanılan patriarka kavramı, kapitalizmle birlikte ortadan kalkmamıştır. Dahası kavram, kapitalizme eklemlenen, kapitalizmin eklemlendiği ya da bağımsız olarak emek tartışmalarının temelinde yer almaya devam etmektedir.

Ev-içi emek ve beraberinde cinsiyete dayalı iş bölümü üzerinde yürüyen kuramsal tartışma çeşitli izlekler üzerinden yürümüştür. Bu izleklerden birisi olan işlevselciliği Sylvia Walby, şöyle açıklamıştır; işlevselci düşünce, evi adil bir iş bölümüne dayalı bir uzlaşma mekânı olarak almaktadır. Cinsiyete dayalı iş bölümü, ortaklaşan çıkarlar nedeniyle evde kolektif karar alma mekânizmasının bir parçası olmaktadır. Bu yaklaşıma göre, cinsiyetler farklı ama eşit kabul edilmektedir (Walby, 2016, s. 104). “Ev içindeki cinsiyet ilişkileri ve üretim meselesinde radikal feministler ayaklarını kadınların erkekler tarafından sömürüldüğü yaklaşımı üzerine” basmaktadır (s. 106). Liberalizm başlığı altında yer alanlar ise evde kadınla erkek arasındaki görev bölüşümünün farklılığına vurgu yapma eğilimindedirler. Bir başka ortak özellik ise ideolojinin, normların

ve değerlerin, cinsiyete dayalı işbölümündeki toplumsal cinsiyet modellerinin belirlenmesine odaklanmalarıdır (s. 110).

Marksist feminist analizlerin hareket noktası sınıf ilişkilerinin ve sınıflar arasındaki sömürüye dayalı ekonomik ilişkilerin, cinsiyetler arasındaki ilişkileri anlamak için önemli olmaktadır. Marksist feminist yaklaşımın ev-içine dair tek bir yaklaşımı yoktur, farklı türleri bulunmaktadır. Ancak toplumsal cinsiyet ve ev hayatına hiç değinmeyen Marksist yazarlar da vardır. Marksist feminist analizin genel olarak yaklaşımları şöyledir; aileyi esas olarak ideolojik düzeyde konumlandıranlar, ekonomik düzeyi esas alanlar ya da ailenin kapitalizmin bir ürünü olarak kadın ezilmişliği karşısında nötr konumda olduğunu düşünenlerin yanı sıra onu kadınların ezilmişliğinin ciddi bir cephesi olarak değerdendirenler. (Walby, 2016, s. 113).

Marksist feminizmle radikal feminizmin bir arada olduğu ikili sistem teorileri ise, “kadınların ev emeği ile kapitalizm arasındaki ilişkinin yanı sıra, ev emeğinin toplumsal cinsiyet yüklü niteliği”ni inceler. Bu teoriler, patriarka ile kapitalizmin birbirinden beslenecek, birbirini pekiştirecek biçimde eklemlendiğini ve kadınların karşılıksız emeğinden hem kapitalizmin hem de patriarkanın yarar sağladığı tezinden hareket etmektedirler (Acar-Savran, 2013, s. 42).

İkili sistem teorisyenlerinden Heidi Hartmann, öncelikle bir patriarka tanımı yapar. Ona göre, patriarka, “yararlı bir biçimde, maddi temeli olan ve hiyerarşik olsa da erkekler arasında, onların kadınlara egemen olmalarını sağlayan bir karşılıklı bağımlılık ve dayanışma kuran ya da yaratan erkekler arası toplumsal ilişkiler dizisi”dir (Hartmann, 2016, s. 174). “Hartmann’a göre, patriarkal iktidarın maddi temeli, gerek üretim gerekse yeniden üretim ve cinsellik alanında, kadınların emek güçleri üzerindeki erkek denetimidir” (Acar-Savran, 2013, s. 43).

Bir başka ikili sistem kuramcısı Christine Delphy de kadınların ev içi emeği üzerinden bir analiz geliştirmiştir. Erkek egemenliğini kadın emeğinin sömürüsünün temeli olarak gören Delphy, ev-içi emek tartışmasına Marksist

feministlerden farklı bir yerden bakmaktadır. Delphy'e göre kadının emeğinden asıl çıkarı sağlayan sermaye değil erkeklerdir. Bu durum da “patriyarkal sömürü” olarak tanımlanmaktadır. Eş zamanlı ama ayrı olarak var olan ev-içi üretim tarzı ile kapitalist üretim tarzı patriyarkal sömürünün yapısını oluşturmaktadır. Bunlardan hareketle Marksist üretim tarzı kavramını takip ederek Delphy, üreten sınıf (ev kadınları) ve sömüren sınıf (kocalar) olmak üzere iki sınıf tanımlamaktadır. (Walby, 2016, s. 118). Bu bağlamdan bakıldığında kadınlar için “başdüşman”ın kapitalizmden ziyade erkekler olduğu görülmektedir. Delphy'e göre, ev içindeki üretimlerinin yalnızca kullanım değerine sahip olup, piyasaya girip değişim değeri üretemiyor olmaları, kadınların ev-içi emeğinin ücretlendirilmemesinin asıl nedeni değildir. Bu emeğin karşılıksız oluşunu sağlayan kadınlarla erkekler arasındaki özgül üretim ilişkisidir. Kadınlar, bu özgül üretim ilişkisine aslında bir iş sözleşmesi olan evlilik sözleşmesiyle birlikte girmiş olmaktadır (Acar-Savran, 2013, s. 47).

Ücretli emek meselesiyle ilgili bir değerlendirme yapabilmek için kapitalizm sonrası sürece bakmak gerekir. Çünkü “ücretli emek” kavramı kapitalizmle gelen üretim ilişkileri sonucunda ortaya çıkmıştır. Kavramın karşısına piyasada dolaşıma girmediği varsayılan ev içi emeğin “ücretsiz emek” olarak adlandırılması çıkmıştır. Kapitalizm öncesinde de kadınlar ev içi emek karşılığında para almıyordu ancak bu duruma dair “ücretsiz emek” kavramsallaştırması kapitalizmle birlikte ortaya çıkmıştır. Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler* adlı kitabında ücretli/ücretsiz emek ayrımından değil doğrudan “emek” kavramının tarihçesinden bahseder. Buna göre emek kavramı, başlangıçta iş ve acı ya da zahmet anlamlarına gelmektedir. 16. yüzyıldan itibaren kavramın zahmet anlamı çocuk doğurmaya uygulanmıştır. 17. yüzyıldan itibaren ise “her malın değişim değerinin gerçek ölçüsü.. emektir”. Böylece kavram “her türden üretken işi anlatırken, artık sermaye ve hammaddeyle birleşerek meta üreten üretim unsurunu anlatıyordu”. Bu yeni kullanım kapitalist üretim ilişkilerinin kavranışına aittir (Williams, 2012, s. 212-214).

Yıldız Ecevit, *Üretim ve Yeniden Üretim Sürecinde Ücretli Kadın Emeği* adlı makalesinde kapitalist üretim ilişkilerinin olduğu yerlerdeki kadın emeğinin özelliklerini sıraladığı maddeler şöyle özetlenebilir:

1. Kadınların ekonomik yapı içerisinde bazı sektörlerde ayrıştırılmış olması hizmet sektörü, yapım sanayinin bazı dalları gibi bazı işlerin “kadınlaşması”na yani kadın işi olarak belirlenmesine neden olmuştur.
2. Teknolojik ilerlemelere rağmen kadınlar, genellikle işyerinin daha az ya da yarı beceri gerektiren, en rutin, en az doyum sağlayıcı işlerinde çalıştırılmaktadırlar. Kadınların çalıştıkları işlerde genellikle yükselme imkânları düşüktür. Karar alabildikleri, düzenleyici ve örgütleyici olabildikleri işlerden ziyade kadın işçilerin daha çok alınan kararları uygulayan, verilen emir ve görevleri yerine getiren bir yerde konumlandırıldıkları görülmektedir.
3. Eşit işe eşit ücret gibi taleplere yönelik çalışmalar yapılsa da erkeklere oranla kadın işçilerin ücretleri daha düşük olmaktadır.
4. Kadınların yaptıkları işler, daha çok ev içinde yaptıkları işlere benzer ve yarı zamanlı olmaktadır. Bu işlerin de genellikle düşük ücretli ve sosyal güvensiz işler olduğu görülmektedir. Sosyal güvencinin olmayışı ve düşük ücret problemleri, kadınların dışarıdan alıp evde yaptıkları işlerde de ortaya çıkmaktadır. Kapitalist bir işletmede çalışmıyor olmamaları bu kadınların ücretli emekçi kategorisine girmelerine engel değildir.
5. Kadın işçilerin örgütlenmeleri zor ve sendikalaşma oranları düşük olmaktadır. Ekonomik kriz durumlarındaysa işten ilk önce kadın işçilerin çıkarılması tercih edilmektedir (Ecevit, 1985, s. 73-75)

Kadının görünmeyen emeği olarak sadece ev-içinde yaptıkları işleri kabul edip, ücretli çalışmayla arasında fark olduğunu söylemenin meseleyi bir çıkmaza sürüklemekten başka bir şey olmadığı ortadadır. Aksu Bora, kadınların ücretsiz çalışmalarının maddi bir karşılığı olmadığından dolayı görünmez kabul edilmesine ve ücretli çalışmanın farklı değerlendirilmesi gerektiği meselesine karşı çıkar. Bu anlayış bir yanda görünmeyen emeğin, diğer yanda da, iyi kötü karşılığı olan bir emeğin olduğunu savunmaktadır. Aksu Bora’nın bu kavrayışa karşı çıkış noktası ailenin sırlarıyla toplumun sırları arasındaki bağlantıları

koparmasıdır. Bora'ya göre kadınların aileleri için gösterdiği emek kadın olmalarının doğal bir getirisi olarak düşünüldükçe yani kadınlık emekle birlikte tanımlandıkça bu değişmeyecektir. Çünkü kadın ister kocasının dükkânını işletsin, ister öğretmenlik yapsın bütün bu çaba kadınlık görevi olarak görülmektedir. Zaten, “kadının parasının bereketi olmaz”! (Bora, 2014a, s. 132).

Emek vermenin kadının doğasında olması gereken kurucu bir bileşen gibi anlatılması, kadının emeği söz konusu olduğunda ister ücretli ister ev-içi emek olsun hep “1-0” geride olma anlatısının yine, yeniden ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durum Bora'ya göre kadınların emeklerinin ürünlerine ailelerinin yanı sıra işverenlerin kolaylıkla el koyabilmesini sağlamıştır. Kadınların emeğine bu kadar kolay el koyulabiliyor olması, onların her türlü sosyal haktan yoksun ve çok düşük ücretlere razı edilerek çalıştırılmalarının nedeni olmaktadır. Diğer bir deyişle, karşılıksız çalışma bir kadınlık bilgisi haline gelmiştir (Bora, 2014a, s. 133).

Kadının ev-içi emeği söz konusu olduğunda özel patriyarkadan söz ederken, işgücü piyasasındaki kadın emeği meselesinde de kamusal patriyarkanın devreye girdiği görülmektedir. Sylvia Walby, kamusal patriyarkayı, istihdam ve devlet gibi kamusal alanlarda kolektif bir biçimde el koymanın olduğu, ayrımcı ve tahakkümcü olarak tanımlamaktadır. Walby, özel patriyarkanın da kadın ezilmişliğinin temel alanı olarak ev-içi üretime dayandığını, tek tek egemen erkeklerin kadın emeğine el koyduğu, patriyarkal stratejinin de dışlama olarak ortaya çıktığı bir yapı olarak ifade etmektedir (Walby, 2016, s. 45). Gülay Toksöz de “Türkiye’de aile yapısında özel patriarkanın ve toplumsal yapıda kamusal patriarkanın ifadesi olan kültürel pratikler ve ideolojiler(in) güçlü” olduğunu belirtir. Ancak Toksöz, özel ve kamusal patriarkanın kadınların işgücüne katılması üzerindeki etkisinin toplumsal sınıf, dini inanç ve etnisiteye göre farklılık gösterdiğini ekler. Ayrıca kamusal ve özel patriarkanın 20. yüzyıl boyunca kendi içinde çeşitli kırılmalara uğradığını, özellikle ait olunan toplumsal sınıf temelinde kadınlar açısından özel patriarka karşısında farklı güçlenme ve pazarlık olanaklarının doğduğunu belirtmektedir (Toksöz, 2012, s. 111-113).

Tüm bu tartışmalar, kadının emeğinin hem ev-içinde hem de kapitalist üretim ilişkileri içerisinde görünmez olduğu noktasında ortak bir yapı sunmaktadır. Kadının ev-içindeki dezavantajlı konumu onun iş gücü piyasasında da sosyal güvencesi olmayan, ücreti düşük, yükselmesi zor işlerde yer almasına neden olmaktadır. Kadını ikincil konumda gören bu durumun ortadan kaldırılması için gerek evde gerek ücretli çalışma sektöründeki toplumsal cinsiyetlendirilmiş algının değiştirilmesi gerekmektedir. Bu değişimin başlangıç noktası da emeğin kadınlığın kurucu unsurlarından birisi olduğuna dair söylemin ortadan kaldırılmasıdır.

1.5. Gündelik Hayat

“Bir günün hikâyesi dünyanın hikâyesini ve toplumun hikâyesini kapsar” (Lefebvre, 2016, s. 12)

Gündelik hayat denildiğinde akla ilk olarak her gün yinelenen, sıradan, aşına olunan, görünüşte hiçbir gizemi bulunmayan günlük rutin pratikler gelmektedir. Oysa Hegel’e göre “aşına olunan illa ki bilinen değildir” (akt. Gardiner, 2016, s. 13). Hegel’in bu ifadesi gündelik hayatın belki görüldüğü kadar sıradan olmadığını dahası gündelik hayata farklı bir gözle bakılması gerekliliğini göstermektedir.

Gündelik olan, [...] insan soyunun varlığını sürdürmek için geliştirdiği etkinliklerden oluşur, yeme, içme, barınma, üretme, güvenlik, soyun yeniden üretimi gibi basit insani gereksinimleri karşılamak üzere yapılan tüm etkinlikler, ‘gündelik’ rutinlerin, yığılmış bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün arasında dağılmış bir yığın işi kapsar (Şahin ve Balta, 2001, s. 185).

Gündelik hayat içerisinde yer alan tüm bu etkinlikler tekrar eden bir yapıya sahiptir. Henri Lefebvre, gündelik hayatın bütün sıradanlığı içinde döngülerden oluştuğunu ifade eder. (Lefebvre, 2016, s. 14-29). “Gündelikliğin dışına çıkmak olanaksızdır; onun dışına çıktıklarını iddia edenler bile ona kapılmışlardır” (Lefebvre, 2016, s. 19).

Gündelik hayatın “sıradan” ama aynı zamanda “gizemli” olan paradoksal yapısı gündelik hayat tartışmalarının temeline oturmuştur. “Toplumsal olanın yaratılışında “kültür” ve “yapı” arasındaki etkileşime dair süregelen tartışmalar içerisinde gündelik hayat bu etkileşimin gerçekleştiği fiziksel alan olarak önemli hale gelir” (Bennett, 2013, s. 11-12). Gündelik hayat tartışmalarının bu noktalardan hareketle başladığı söylenebilir. Bu tartışmanın içindeki yaklaşımlardan birisi olan sistemler yaklaşımının bakış açısına göre (bu yaklaşım Emile Durkheim ve Karl Marx’ın yapıtlarıyla bağdaştırılır) gündelik hayat bireysel öznenin tahakkümünün ve sömürsünün gerçekleştiği bir uzam olarak tanımlanmaktadır. 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan yeni kuramsal yaklaşımlar, sistemler yaklaşımının bireylerin faillik kapasitesini hesaba katmadığını iddia ettiler. Böylece “gündelik hayat” fail, birey ve toplumsal yapı arasında bir dolayımlayıcı olarak tanınmaya başlamıştır (s. 12-13). Tartışma, artık bireyin gündelik hayat içerisindeki faillik konumu üzerinden yürümektedir.

Gündelik hayat tartışmasının girdiği bu süreçte Max Weber ve George Herbert Mead de bireylerin pasif bir boyun eğişle toplumsal normları içselleştirmediklerini iddia etmektedir. Bireyi gündelik hayatta anlamın inşasında aktif bir fail olarak kavramsallaştıran fenomenolojik yaklaşımın bakış açısı da Schütz, Berger ve Luckmann gibi kuramcıların eserlerinde geliştirilmiştir (Bennett, 2013, s. 13-14). Bireyin gündelik hayat içerisindeki konumunun pasif olmadığı görüşünden hareketle Erving Goffman, gündelik etkileşimin dramaturjik bir modelini geliştirmiştir. Goffman, bireylerin gündelik hayatlarını yaratıcı bir şekilde yönlendirebildiklerini, kanıksanmışlarını kırarak, kendilerine çekilebilir hale getirebildikleri alanlar yarattıklarını ifade etmektedir. Bunu sağlayanın da toplumsal rollerin içselleştirilmesiyle tanımlanan gündelik hayatın pratik deneyimi yoluyla, bireylerin “sahne önü” ve “sahne arkası” benlikler yaratarak rollerini idare etmeyi ve onların arasında müzakere yapmayı öğrenmeleri olduğunu ileri sürmüştür (s. 14).

Yirminci yüzyılın sonlarından itibaren, gündelik hayat, çok daha dinamik ve çekişmeli bir alan olarak kavramsallaştırılmaya başlamıştır. Bu nedenle gündelik hayatın artık homojen bir bütün olarak tanımlanamayacağı, çoğul ve çekişmeli

bir alan olarak tanımlanması gerektiği iddia edilmiştir (Bennett, 2013, s. 15). Bu dönüşümde iki temel etken olduğu ileri sürüldü. İlki modernitenin çöküşünün beraberinde sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ve meslek tabanlı modernist kimlik kavrayışlarının önemini kaybetmesiydi. Medya ve kültür endüstrilerinin öneminin artması ise dönüşümün ikinci temel göstergelerinden birisiydi. Bu endüstrilerin tüketim ve boş zaman aktiviteleri etrafında temellenen yeni toplumsal kimlik biçimleri önerdiği ileri sürülmekteydi (Chaney'den akt. Bennett, 2013, s. 15).

Gündelik hayat tartışması, kapitalizm öncesi ve kapitalizm sonrası gündelik hayatı etkileyen faktörleri de çalışma alanının içine dâhil etmektedir. Lefebvre'ye göre modern öncesi toplumlarda gündelik hayat daha uzmanlaşmış faaliyetlerden ayrı görülmek yerine, nispeten farklılaşmamış insani pratikler bütününe dâhil olarak düşünülürdü. Üretken emeğin günlük hayatla, doğal dünyanın ritmiyle ve döngüleriyle organik bağı vardı (Gardiner, 2016, s. 113). Lefebvre, bu bağı köylü yaşamı üzerinden örneklendirir; köylü yaşamında üretken faaliyet yaşama içkindir, çalışma yeri evin etrafında düzenlenmiştir ve dolayısıyla çalışma, ailenin gündelik faaliyetiyle iç içedir (Lefebvre, 2015, s. 36).

Kapitalizm ve burjuva toplumunun yerleşik hale gelmesiyle toplumsal faaliyetler farklılaşmaya, birleşik bir bütün olmaktan çıkmaya başlamıştır. Bu durum emeğin parçalanmasını, düzene sokulmasını ve uzmanlaşmasını beraberinde getirir; aile hayatı ve boş zaman işten ayrılır (Gardiner, 2016, s. 114). Kapitalizmle birlikte üretim, evin dışında bir çalışma mekânına çıkmıştır. Bu mekânsal bölünme, beraberinde çalışma zamanı ve boş zaman olmak üzere zamansal bir bölünmeyi de ortaya çıkarmıştır. Andy Bennett, yirminci yüzyılın başlarında boş zaman aktivitelerinin ve tüketiciliğinin arttığını, işçilerin daha fazla hak kazandığını, maaşlarının arttığını ve çalışma sürelerinin kısaldığını, boş zaman ve eğlence taleplerinin yükseldiğini ifade eder (Bennett, 2013, s. 25). Böylece temel ihtiyaçları ve yaşamsal ihtiyaçları karşılamak için gerçekleştirilen çalışma ve bu çalışmanın karşılığında kazanılan para, bunların dışında boş zaman piyasalarıyla ilgili ürünlerin ve hizmetlerin de alınması için kullanılmaya başlandı (Bocock'dan akt. Bennett, 2013, s. 26). Boş zaman ve tüketim biçimleri ile onları olanaklı kılan kapitalist endüstriler arasındaki ilişki

gündelik hayat tartışmalarına farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden oldu. Frankfurt Okulu kuramcıları kitlesel boş zaman ve tüketim biçimlerinin kapitalist tahakkümü ve sömürüyü örtbas ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşımın aksine daha iyimser denilebilecek bir başka yaklaşıma göre ise boş zaman ve tüketim yeni kolektif dışavurum ve yaratıcılık biçimlerine alan açmaktadır (Bennet, 2013, s. 26).

Bu iki farklı yaklaşım, gündelik hayat tartışmaları kanalında Henri Lefebvre ve Michel de Certeau'nun görüşleriyle paralellik göstermektedir. Her iki kuramcının da kitle kültürü, tüketimin bireylerin bilincindeki ve eylemlerindeki etkisi etrafında yürüttükleri gündelik hayat yorumlarına değinmek gerekmektedir.

Lefebvre'ye göre gündelik hayat mütevazı ve sağlamdır, doğal olandır, görünüşte gösterişsizdir, kişiyi meşgul eder ve uğraştırır, modernlik ile birleşen bir şeydir. Gündeliklik ve modernlik arasında bir ilişki kuran Lefebvre, ikisinin karşılıklı olarak birbirini belirttiğini ve gizlediğini, meşrulaştırdığını ileri sürmektedir (Lefebvre, 2016, s. 35-36). Lefebvre'ye göre modernlik ile bağıni kurduğu gündeliklik sadece bir kavram değildir, aynı zamanda bu kavram, "toplum"u anlamak için bir ipucu olarak kullanılabilir (Lefebvre, 2016, s. 40). Toplumsalı anlamının bir anahtarı olarak gündelik hayata bakan Lefebvre, kapitalizmin beraberinde ortaya çıkan boş zaman, kitle kültürü meselelerinin toplumdaki yansımalarını da inceler ve eleştirir. Bu noktada Lefebvre'nin eleştirisinin Frankfurt Okulu'nun kitle kültürü eleştirisiyle paralellikler gösterdiği ve ondan ayrıldığı noktalar olduğu görülmektedir. Frankfurt Okulu, örgütlü kapitalizmin temel araçlarından birisi olarak gördükleri kitle kültürünün, kitleleri hem ekonomik hem de ideolojik olarak sömürdüğünü ileri sürmektedir. Aynı zamanda kitle kültürünün, tüketim ürünlerinin fetişleştirilmesiyle ortaya çıkan yanlış bilincin, bireylerin daha özgür ve düşünümsel alanlar kurabilmelerinin önünde engel teşkil ettiği de Frankfurt Okulu'nun ve takipçilerinin iddiaları arasındadır. (Bennett, 2013, s. 36-37). Lefebvre de kitle kültürünün bireylerin bilinci ve eylemleri üzerindeki etkisine Frankfurt Okulu'nunkine benzer bir eleştirellikle bakar. Geç kapitalizmde kitlesel olarak üretilen gündelik hayat deneyimi, tüketim malları ve hizmetleri yoluyla daha da yaygınlaşır (s. 39).

Gündelik hayatı modernliğin ürünü olarak gören Lefebvre, modernitede yaratıcı insan faaliyetinin rutinleştiğini ve metalaşmış biçimlere dönüştüğünü, şeylerin değişim değerlerinin kullanım değerlerine üstün gelerek Marx'ın tabiriyle "meta fetişizmine yol açtığını ileri sürer. (Gardiner, 2016, s. 114). Ancak Lefebvre, bu açmazdan çıkılabileceği konusunda tamamen karamsar değildir. Bireylerin faillik yetisine sahip olduklarına, eninde sonunda kapitalist kültür endüstrileri tarafından sunulan yanlış gündelik hayat temsiline reddedileceğine inanan Lefebvre, radikal bir yabancılaşmadan arınma projesinin hala somut bir olasılık olduğunu düşünür (Gardiner, 2016, s. 125; Bennett, 2013, s. 38-39). Lefebvre, bireyleri yanlış bilinç kurbanı ve kapitalizmin getirdiği tahakkümcü gündelik yaşam tarzına yazgılı görmemesi, eninde sonunda bireylerin faillik gösterebileceklerini ileri sürmesi bakımından Frankfurt Okulu kuramcılarından ayrılmaktadır.

Gündelik hayat tartışmalarında yer alan bir diğer kuramcı, bireyin gündelik hayatı anlamlandırma pratikleri izleğinde hareket eden Michel de Certeau'dur. De Certeau, diğer araştırmacılardan farklı olarak elle tutulur gündelik pratiklerin çözümlemesini yapmıştır (Gardiner, 2016, s. 216). De Certeau, kitle kültürünü tek taraflı bir akış, tahakküm ve iradenin teslimiyeti olarak görmek yerine iki yönlü bir süreç olarak değerlendirir. Bu değerlendirmeden hareketle De Certeau, medya ve kültür endüstrilerinin sunduğu ürünlerin anlamlarının belirlenmesinde hem tüketicilerin hem de üreticilerin etkin olduğunu ileri sürer. De Certeau'nun bu bakış açısı, onu çağdaşı Lefebvre'den kitle kültürünün merkeziliğine daha iyimser yaklaşması bakımından ayırmaktadır (Bennett, 2013, s. 93). De Certeau da tüketici kapitalizmin baskıcı ve tahakküm edici yönünü kabul eder ama nihayetinde insanların yaratıcı enerjilerini kontrol altına alamayacağını ileri sürer (Rigby'den akt. Gardiner, 2016, s. 224-225). Kapitalist toplumdaki ilişkilerin katılığı ve meta biçiminin her yere yayılmış olması, direniş ve eleştirel tahayyülü ortaya çıkarabilecektir. De Certeau için bu anonim yaratıcılık evleri, kıyafetleri, yemek yapmayı, insanların şehirlerde kasabalarda yaptıkları şeyleri, envaiçeşit profesyonel işi; yani yaratıcılığın dört bir yanda fark edilebileceği alanları içine alan teknokratik akıl ve sol kültürel eleştiri tarafından

görmezden gelinen pratikler ve ritüellerde açığa çıkar (Rigby'den akt. Gardiner, 2016, s. 225). Gardiner buradan hareketle, De Certeau'nun yaratıcılık anlayışının, sürekli bir yaratım ve yeniden yaratımı savunan, kültürün geç kapitalizmdeki parçalı ve faydacı doğasından şikayet eden, bütünleşmiş bir kültürün yeniden ortaya çıkacağı zamanı bekleyen Lefebvre ve Sitüasyonistlerden çok farklı olduğunu ileri sürer. De Certeau, bütünleşmiş kültür beklentisini teknokratik rasyonalitenin bir parçası olarak görür ve bunun dünyanın çeşitliliğini türdeşliğe veya aynılığa indirgediğini, dolayısıyla "ötekiliğe" var olma hakkı tanımadığını ileri sürer. Bu da De Certeau'nun Lefebvre'nin Prometheusçu "bütünsel insan" kavrayışına değil, kültürün sistematik olmayan ve çoğul niteliklerine, "anonim" kitleler tarafından uçlarda yaşayan hayatlara ilgi göstermesine neden olur (Gardiner, 2016, s. 225).

De Certeau, gündelik hayatı belirli yaşam projelerini gerçekleştirmek için ortaya konulan bireysel çabaların ortak ürünü ve içerisinde dinamik mücadelelerin yer bulduğu bir alan olarak düşünmektedir. (Bennett, 2013, s. 94-95). Bu değerlendirme, De Certeau'nun bireyi gündelik hayat içerisinde pasif bir konuma yerleştirmedeği gibi gündelik hayatı bir mücadele alanı olarak tanımladığını ve bireyin de bu alanda aktif bir biçimde yer aldığını göstermektedir. De Certeau'nun gündelik hayat değerlendirmesinde iktidar meselesi de kaçınılmaz olarak yer almaktadır. Foucault'nun iktidara yönelik kuramsallaştırmasının güçsüzler tarafından kullanılan taktiklere değil de resmi iktidarın stratejilerine odaklandığı eleştirisiyle De Certeau, iktidar meselesine farklı bir yorum getirmektedir. Foucault'nun iktidarın bütüncül yapısına yönelik vurgusunun aksine De Certeau, iktidarın bütüncül yapısının arasında oluşmuş olan veya oluşacak çatlaklar olabileceğini savunur. Bu çatlaklar da iktidarın altının oyulmasına yönelik tabi olan grubun taktiklerinde aranmalıdır (Gardiner, 2016, s. 229). Tahakkümün, iktidarın olduğu her yerde mutlaka ona karşı geliştirilen, kendisine ara alanlar, çatlaklar açan ve buralardan sızan bir direniş vardır.

De Certeau'ya göre halk kitleleri "yanlış bilincin" kurbanları değildir, elitler tarafından sunulan değerleri ve inançları sorunsuz bir şekilde

benimsememektedirler (Gardiner, 2016, s. 233). De Certeau'nun bu görüşü de beraberinde “tahakküm ve direniş” meselesi ile gündelik hayatı “taktik” ve “strateji” kavramları üzerinden kuramsallaştırmasının hareket noktalarından birisi olarak kabul edilebilir. De Certeau, strateji ve taktik arasındaki temel ayrımı erk sahibi ve tabi olan üzerinden yapmaktadır. Ona göre, strateji, erk sahibiyle ve mülkiyetle bağlantılı olarak bir mekânın olmasıyla ilişkilidir (De Certeau, 2008, s. 112). Stratejinin aksine taktik ise uygulama alanı olarak sadece ötekinin alanına sahiptir. Eline geçirdiği fırsatları toparlayabileceği bir zeminden, merkezden yoksun olması yani mekânsız olması onu zamana bağımlı hale getirmektedir. Kazançlarını muhafaza edemeyen taktik, sürekli olaylarla oynamak ve bunları fırsata çevirmek durumundadır (s. 54). Taktiğin sahip olduğu “mekânsızlık” ona zamanın iniş çıkışlarını karşılayan zamansal bir hareketlilik sağlamaktadır (s. 113).

De Certeau'nun temel önermesi, gündelik tüketim faaliyetlerinin çoğunun ‘taktiksel’ nitelikte olduğu yönündedir (Gardiner, 2016, s. 234). De Certeau, günlük yaşamdaki okumak, konuşmak, dolaşmak, yemek yapmak gibi pek çok alışkanlık ve uygulamanın taktik türünden olduğunu ileri sürmektedir. Tüm bunlarda “güçlü” tarafından kurulan düzende “zayıfın” çevirdiği dolapların izleri bulunmaktadır (De Certeau, 2008, s. 117). De Certeau, taktiği zayıfın sanatı olarak tanımlamaktadır (s. 114). De Certeau'nun yaklaşımı göstermektedir ki mekânsızlığa karşı zamansallığın getirdiği hareketliliği ustaca kullanmayı başarabilen “zayıfın”, gündelik hayat içerisinde eline geçirdiği fırsatları kullanabilmesini sağlayan taktiktir.

‘Roller’ veya ‘yapılar’ gibi sosyolojik soyutlamaları es geçen gündelik hayat bakış açısı, ‘mutfak işleri, şenlik anları, günlük yürüyüşler, boş zaman faaliyetleri ve benzeri’ gibi görünürde önemsiz edimlere yoğunlaşmaktadır. (Gardiner, 2016, s. 280). Arthur Asa Berger, amacı ne olursa olsun telefon kullanmaktan ev hanımlarının sıradan bir gününe, restoranda bahşiş vermekten bisiklet sosyolojisine kadar pek çok faaliyetin, günlük yaşamı inceleyen her alandan araştırmacının çalışma konusu haline geldiğini ifade etmektedir. Günlük yaşantılar, aynı zamanda, insanların içinde hayatını oynadığı ve

kimliklerini inşa ettiği anlatılar, öyküler olarak görölmektedir (Berger, 2014, s. 170).

Tüm bu tartışmalar gündelik hayatın sıradan ama bir o kadar da incelenmeye, dikkat edilmeye değeri olan yapısı etrafında toplanmaktadır. Tartışmaların temel noktalarından bir diğeri de gündelik hayat içerisindeki öznel durumudur. Gündelik hayat içerisinde bireyi pasif konumda gören yaklaşımlarından ziyade genellikle bireyin faillik kapasitesinin vurgulayanlar ön plana çıkmaktadır. Bireyler, gündelik hayat içerisindeki eylemlerinde “pasif kurbanlar” değildir. Aksine iktidarın karşısında doğrudan olmasa bile çeşitli “taktiklerle” direniş göstermektedirler. Bu çalışmada da gündelik hayat içerisinde bireylerin deneyimini önceleyen, gündelikliğin sıradanlığı içerisinde yürütölen faaliyetlerdeki direniş pratiklerini ve iktidar karşısında geliştirilen taktikleri incelemeye çalışan bir bakış açısıyla ilerlenecektir.

2. BÖLÜM

YÖNTEM

2.1. Alan: Beypazarı Diye Bir Yer Varmış?

Eğer akademik bir çalışma için alan araştırması yapıyorsanız öncelikle araştırmayı yapacak olduğunuz mekânı anlamanız gerekir. Mekân demek aynı zamanda araştırmanın bağlamı demektir. Mekâna öncelikle bir bütün halinde kuşbakışı bir perspektiften bakıp daha sonra ise bakışınızı her bir detaya ayrı ayrı yöneltmelisinizdir. Buradan hareketle tez için seçilmiş çalışma alanı olan Beypazarı'na genel hatları itibariyle bakmamız gerekir.

... görmenin bir bakma, bakmanın bir seçme pratiği olduğunu, seçimlerimizi daha önceki bilgilerimizin eşliğinde yaptığımızı ve bir kente, kasabaya ya da köye donmuş bir resim gibi bakılamayacağını hatırlatmak istiyorum; bakılan o kasabanın caddeleri, sokakları, sokaklarda dolaşan erkek, kadın ve çocukları, onların konuşma biçimleri, jestleri ve mimikleri, giysileri, ilişkileri, evleri, işyerleri, bütün bunların bütünlüklü ve hareketli görüntüleridir (Türkeş, 2013, s.163).

Türkeş'in ifadelerinden hareketle Beypazarı'na bakmak sadece tarihi geçmişinden, üzerine yazılanlardan bahsetmek değildir. Beypazarı'nı geçmişiyile bugünüyle var eden halkının gündelik hayatının içine sokulmaya çalışmak gerekir. Beypazarı'nın sokaklarında akıp gidenin izini takip edebileceğimiz ipuçları ise bu çalışma içerisinde görüşülen kadınların ifadelerinde aranacaktır.

Beypazarı denilince akla ilk gelen buranın bir taşra olduğudur. Öyle ki kendisi bile taşralılık sıfatını üzerinden atalı çok olmayan, merkez kabul edilen Ankara'nın taşrası olan bir yer. Nurdan Gürbilek, *Taşra Sıkıntısı* adlı yazısında şehirde de yaşanabilecek bir deneyimi; bir dışta kalma, bir daralma, bir evde kalma deneyimini, böyle yaşanmış hayatları taşra sıkıntısı ile ifade edilebileceğini söyler (2014, s. 55). Gürbilek'in sözünü ettiği bu taşra sıkıntısı meselesinin Beypazarı'nın mazisinde kaldığı görülmektedir. Çünkü Beypazarı, Tanıl Bora'nın *Taşraya Bakmak* adlı kitabının sunuş yazısındaki "somut

mekânlar olarak taşraların görüntüden çıktığı” (2013, s. 10) ifadesinin aksine “görüntüye girme” hali içerisinde. Bunu da sağlamanın en iyi yolunu keşfetmiş gibi. Beypazarı’nın şehirden gelenin görmek istediği, deneyimlemek istediği “nostalji” mekânını sağlamaya çalışan bir hali var.

Beypazarı’nın taşra olma meselesine yeri geldikçe devam edeceğim. Ancak akademik yazın gereği bir mekânı çalışma alanı olarak seçtiyseniz oraya dair temel bilgileri vermek gerekir. Beypazarı, Ankara’nın 99 km kuzeybatısında, İstanbul’un 320 km güneydoğusunda, batısında Nallıhan, doğusunda Ayaş ve Güdül, kuzeyinde Kırıscık ve güneyinde Mihaliçcik ilçeleri ile çevrilmiş, öncelikle tarihi yapıları ve kültürü ile önemli bir ilçedir (Torun ve Torun, 2011, s. 1). Tarihi Hitit ve Friglere kadar uzandığı söylenen Beypazarı tarih boyunca kurulan pazar ve panayırılarıyla ticaretle bağlantılı bir yer olarak anlatılmaktadır (Beypazarı Kaymakamlığı, 1994, s. 1). Evliya Çelebi de *Seyahatname* adlı eserinde Beypazarı’nın halkına, camilerine, mimari dokusuna, çarşısına yer vermiştir. *Seyahatname*’de şu ifadeler olduğu görülmektedir: “Halkı garipsever ve cömert kişilerdir. Kadınları gayet edepli ve akıllı olur.” (Torun ve Torun, 2011, s. 45).

Beypazarı’na dair bu temel bilgileri verdikten sonra buranın taşra olarak “görüntüye girme” meselesine geri dönebiliriz. Beypazarı’ndaki bu sürecin aktörlerinden birisi olan Mansur Yavaş döneminde başlayan projelerle birlikte kültürel doku ön plana çıkarılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda turizme yönelik olarak ilçe mutfağı, tarihi ören yerleri, mimari doku, müzecilik gibi alanlarda düzenlemeler yapılmıştır. Özellikle mimari dokunun korunmasından hareketle yapılan restorasyon çalışmalarıyla Beypazarı merkezinin adeta zamanda yolculuk yapıyormuş hissi veren bir nostalji mekânına dönüştürülmeye çalışıldığı görülmektedir. Müzecilik faaliyetlerine bakıldığında özellikle Yaşayan Müze onun ardı sıra ise Hamam Müzesi ön plandadır. Yaşayan Müze, ilçenin turizm potansiyelini arttırmasının yanı sıra ilçenin kültürünü aktarması açısından önemli görülmektedir. Yaşayan Müze kendisini halk yaşamı ve onun ürettiklerini sergileme düşüncesiyle kurulmuş, Türkiye’nin ilk ve tek uygulamalı kültür müzesi olarak tanımlamaktadır. Müze, çalışmalarında insanı yani ziyaretçisini

merkeze alır. Müzede, iletişim ve etkileşim odaklı yaklaşımlar, geçmişi ziyaretçi için erişilebilir kılmanın bir yolu olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda müzenin ötesinde bir sahneye dönüşen Yaşayan Müze, ziyaretçisini seyirci olmaktan çıkarır. Ziyaretçi, sergilenen gösterinin bir parçası haline gelir. Amaç, müzenin iletmek istediği düşünceleri etkili ve unutulmaz kılmaktır. Yaşayan Müze “İşitirim, unuturum; görürüm, hatırlarım; yaparım, öğrenirim.” felsefesini kendine ilke edinmiştir¹⁰. Müzede masal anlatımından bilmece sormaya, ebru yapımından ıhlamur baskıya, çocuk oyunlarından karagöze, kurşun dökmeye kadar pek çok etkinlik gerçekleştirilmektedir. Bu çalışma içerisinde Yaşayan Müze’ye değinilmesinin nedeni buradaki uygulamaların kendisinden ziyade Beypazarı’nda yaşayan kadınların bu uygulamaları gerçekleştirmeleridir.

Beypazarı’nda yaşanan bu sürece bakıldığında geçmişin imgeleştirilerek sunulduğu, seyirlik bir mekân haline geldiği görülmektedir. Merkezin eşiğinde kalmış, taşra diye addedilen Beypazarı, bunu kabul etmiş ancak bu durumu kendisini gelip görülmesi gereken bir mekân gibi kurarak lehine çevirmiştir. Melih Pekdemir, Taşranın “taşı toprağı altın”da ne vardır? adlı yazısında taşrada geçmişin en kıymetli hazine olduğunu ifade eder (2013, s. 82). Beypazarı da elindeki “hazineyi” işleyip, izleyicisine sunmaya çalışmıştır.

2.2. Yönteme Dair

Çalışmanın konusu çalışılacak yöntemin belirlenmesinde en önemli etkidir. Bu çalışmada ev içi emeğini ekonomik değere dönüştüren Beypazarı kadınlarının gündelik hayat deneyimlerine, hikâyelerine ulaşmayı hedefliyordum. Bu hikâyelere ulaşabilmenin yolu ise niteliksel bir yöntem olan etnografiden geçmekteydi. Etnografik çalışmanın gereği olarak bu çalışmada veriler; derinlemesine görüşme, katılımlı gözlem ve alan notlarıyla toplanmıştır. Derlenen veriler ise feminist eleştirel söylem analizi yöntemiyle incelenmiştir. Çalışmanın alan araştırması kısmında Beypazarı merkezinde Şubat-Mayıs

¹⁰ <http://www.yasayanmuze.net/page2.aspx>

2017 tarihleri arasında 15 kişiyle derinlemesine görüşme yapılmıştır. Görüşmeci bilgileri şöyledir:

Tablo 1. Görüşmeci bilgileri

Ad ¹¹	Yaş	Medeni durum	Eğitim	Meslek
Meral Abla	46	Evli- 3 çocuk	İlkokul	Dükkân sahibi
Hülya Abla	37	Evli- 2 çocuk	Lise	Dükkân sahibi
Zehra Teyze	60	Evli- 3 çocuk	İlkokul	Dükkân sahibi
Nuray Abla	35	Evli- 2 çocuk	İlkokul	Dükkân sahibi
Gülsüm Abla	42	Evli- 2 çocuk	İlkokul	Dükkân sahibi
Nazlı Abla	45	Eşi vefat etmiş. ¹² 1 çocuk	Lise	Dükkân sahibi
Nermin Abla	35	Evli- 3 çocuk	İlkokul	Dükkân sahibi
Songül Abla	45	Evli- 3 çocuk	İlkokul	Tezgâh sahibi
Ayşe Teyze	47	Evli- 3 çocuk	İlkokul	Tezgâh sahibi
Dilek Abla	36	Evli- 2 çocuk	Ortaokul	Tezgâh sahibi
Cemile Teyze	49	Evli- 2 çocuk	İlkokul	Tezgâh sahibi
Elif	31	Evli- 1 çocuk	Lise	Dükkân sahibi
Ayten Abla	45	Evli- 2 çocuk	İlkokul	Tezgâh sahibi
Seher Abla	41	Evli- 2 çocuk	İlkokul	Tezgâh sahibi
Asiye Teyze	55	Evli- 2 çocuk	İlkokul	Dükkân ve tezgâh sahibi

Derinlemesine görüşmeleri, kadınların deneyimlerini, Beypazarı'nda yaşanan sürecinin onların gündelik hayatlarında etkilerini anlayabilmede sosyal bağlamın önemli olduğu noktasından hareketle, dükkânlarında ve tezgâhlarında gerçekleştirdim. Tezgâh sahibi kadınların tezgâhlarının bir arada olması durumunun “ortak deneyimleri” ortaya koyması açısından araştırmaya olumlu etkisi olmuştur.

Araştırmanın yöntemine geçmeden öncelikle bu çalışmanın kadınların deneyimlerini temeline alan feminist bakış açısıyla hareket edeceğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü çalışmanın bakış açısı ve hareket noktası hangi yöntemin kullanılması gerektiği konusunda yol haritası olmuştur. Pozitivist bilim anlayışının erkek ideolojisinin yeniden üretim mekânizması olması, bilen özneler olarak kadınları kabul etmemesi, bilgiye ulaşmadaki yöntemlerin ve

¹¹ Görüşmecilerin adları anonim olarak verilmiştir.

¹² Meryem abla kendisine “dul” denilmesinden hoşlanmıyor. Bu konudaki hassasiyetini görüşmemizde belirtmiştir.

objektiflik denilen kavramın erkek bakış açısını yansıtmaması feminist bakış açısının hem hareket noktası hem de en büyük eleştiri kaynağı olmuştur (Çakır, 1996, s. 307). Feminist bakış açısı, bu eleştirilerden hareketle pozitivist bilim anlayışının hâkim paradigmalarından olan deneysel, ölçülebilir, nesnel gibi kavramlara karşı, deneyimi temele alan bir yol haritasını takip etmeye başlamıştır. Bu doğrultuda, kadınlar, bilimi erkeklerin yalnızca kendi deneyimlerini tanımladıkları bir alan olmaktan çıkarmak, kendilerine ait deneyimleri görünür kılmak, bilgi konusunda hak iddia etmek ve kendileri için kendi adlarına bilgi üretmek için harekete geçtiler (Çakır, 1996, s. 307).

Feminist araştırma, pozitivist bilime karşı çıktığı noktalardan hareketle “epistemolojik ilkeleri” beş ana noktada toplamıştır. Bu ilkeler;

1. “Araştırmacı-araştırılan ilişkisinde,
2. Bir araştırma deneyimi olarak duyguda,
3. Araştırmacıların entelektüel özgeçmişlerinde,
4. Araştırmacı ve araştırılanın farklı gerçeklikleri nasıl kavrayacağına ve kavrayışlarının nasıl bağdaştırılacağına,
5. Araştırma ve yazma sürecindeki karmaşık iktidar sorununda” (Stanley ve Wise’dan akt. Kümbetoğlu, 2015, s. 59-60).

Bu ilkelerden görüldüğü üzere feminist araştırma, pozitivist bilim anlayışının kesinlikle yer vermediği “deneyim”, “duygu”, “iktidar sorunu” gibi kavramları temel hareket noktası olarak saymaktadır. Tüm bunlardan hareketle feminist bakış açısına sahip olunan bu çalışmada hem araştırılan öznelerin hem de araştırmacı öznenin deneyimlerine, duygularına yer verilmiştir. Saha araştırması boyunca ve analiz sürecinde araştırmacı-araştırılan hiyerarşisinin farkında olunarak hareket edilmiştir.

Belkıs Kümbetoğlu, niteliksel araştırmanın sosyal olanın bilgisinin insanların kendi ifade ve anlatılarından derlendiği bir araştırma özelliği gösterdiğini ifade eder (2015, s. 38). Bu nedenle Beypazarı kadınlarına dair anlatının özneleri olan kadınların kendi ifadelerini derlemek gerekmektedir. Bu derleme

sonucunda ortaya çıkacak olan nitel veriyse sosyal olanın bilgisini ortaya koyacaktır. Kümbetoğlu, nitel veriyi bireylerin, süreçlerin, olguların hakkında deneyimlerin, davranışların, faaliyetlerin tanımlandığı, niyetlerin, isteklerin, değerlerin, fikirlerin içinde yer aldığı duyguların, hislerin yansıtılabildiği, bilgilerin, inançların, kanaatlerin ayrıntılı bir biçimde aktarılabildiği bir veri olarak tanımlamaktadır (2015, s. 43). Nitel verinin tüm bu özellikleri, derlendiği kişinin öznelik konumunu korumasını sağlar. Bilgisini, deneyimini dahası hikâyesini aktaran, anlatan bir özne olarak varlığını konumlandırmış olur.

Niteliksel bir araştırma yöntemi olarak etnografi, Hammerly ve Atkinson'a göre antropoloğun görece geniş bir zaman dilimi içinde incelediği toplumda, insanların günlük yaşamına katılması, neler olduğunu gözlemesi, neler söylendiğini dinlemesi ve sorular sormasıdır (akt. Altuntek, 2009, s. 9). "Bir başka deyişle, etnografya 'orada olma'yı, 'deneyim'i ve 'gözlem'i imler" (Altuntek, 2009, s. 9). Tüm bu ifadelerden alanda sadece araştırılanın deneyimi değil araştırmanın da deneyiminin önemli olduğu noktası ön plana çıkmaya başlamıştır. Tayfun Atay, *Etnografik Hikâyeler* kitabına yazdığı sunuş yazısında etnografinin bir insan topluluğunun "hayat bilgisi"ni yazmak olduğunu ve yazmanın da yaşamadan olmayacağını ifade eder (2016, s. 9). Dolayısıyla alanda araştıran ve araştırılanın birlikte deneyimlediği duygular, fikirler, olaylar, tepkiler kısacası her şey etnografinin içine girmeye başlar. İlk başta uzak, egzotik diyarlara gidip, orada yaşayan halkların bilgisini "olduğu gibi" derleyip, salt araştırılan halkın bilgisi olarak sunan antropolojik çalışmalardan bugün araştırılan kadar araştıranın da deneyiminin de önemli olmaya başladığı yeni bir yaklaşım ortaya çıkmaya başlamıştır.

Nitel araştırma yöntemi olarak etnografinin antropoloji alanındaki geniş kullanımına bir giriş yaptıktan sonra feminist bakış açısıyla yapılan kadın çalışmalarındaki kullanımına da değinmek gerekmektedir. Bu çalışmanın temel meselesi, kadın deneyimleri üzerine olduğuna göre yöntemsel bakış açısının da buna göre şekillenmesi gerekmektedir. Yönteme dair yapılan literatür taramalarında feminist antropoloji ve etnografya kavramlarına ulaşılmıştır.

Feminist antropoloji, toplumların kendi özgül tarihleri, ideolojileri, siyasal yapıları ve ekonomik sistemlerinde yapılaşmış toplumsal cinsiyet rollerini, kadın ve erkek arasındaki ilişkileri inceler. Antropolojinin bu altdisiplini, çalışma hayatında, evde ve toplumda kadının aleyhine işleyen ayrımları sorgulayan ve bu durumu değiştirmeye çalışan kadın hareketlerinin, yani feminizmin verdiği itici güçle geleneksel antropolojinin ön kabullerine ve yöntemlerine bir karşı eleştiri olarak 1970’lerde gelişmeye başlar (H. Moore’dan akt. Altuntek, 2009, s. 151).

Feminist antropoloji, eril bir söyleme sahip ana akım antropolojiden sıyrılmaya çalışan, kadınların deneyimlerine değer veren bir bakış açısıyla hareket etmektedir. Belkıs Kümbetoğlu, feminist teoriye göre çalışan araştırmacının, kadınları birincil veri kaynakları ve “bilen özneler” olarak gören ve değerlendiren bir duruş sergilemesi gerektiğini ifade eder (2015, s. 53). Bu noktada unutulmaması gereken, kadınların bütün bir kategori olmadığı her birinin birer özne olduğudur. Çünkü Aksu Bora’nın ifade ettiği gibi “tabii ki kadınların deneyimleri farklıdır ama sadece erkeklerden değil, birbirlerinden de farklıdır” (2014a, s. 120).

“Kadın yaşantılarının, deneyimlerinin, kadın sorunlarının, kadınların kendi seslerinden görünürleştirilmesi niteliksel yöntemle mümkün olabilmektedir” (Kelly vd. akt. Kümbetoğlu 2015, s. 63). Niteliksel yöntemin bu özelliğinden hareketle çalışmada derinlemesine görüşme tekniği kullanılacaktır. Derinlemesine görüşme tekniği araştırılanın sesini, sözünü ön plana çıkarmaktadır. “Derinlemesine görüşme bir veri toplama tekniği olarak, açık-uçlu soruların sorulması, dinlenmesi, cevapların kaydedilmesi ve ilişkili ilave sorularla araştırma konusunun detaylı bir şekilde incelenmesini mümkün kılar” (Kümbetoğlu, 2015, s. 71). Dolayısıyla karşılıklı bir iletişimin sağlanması gerekmektedir. Görüşmecinin görüştüğü kişiyle güven temelinde bir iletişim kurabilmesi bu tekniğin temel şartıdır. Bu noktada işin içerisine her ne kadar şans faktörü girse de görüşmecinin tavrı, tutumu, karşısındakini dinlemesi gibi etkenlerin önemi de unutulmamalıdır.

Derinlemesine görüşme, katılımlı gözlem ve saha notlarıyla verilerin toplandığı bu çalışmada sorular Beypazarı’ndaki dönüşümün ne olduğu, bu dönüşümün genel olarak gündelik hayata yansması ve araştırmaya katılan kadınların

gündelik hayatlarında bu dönüşümün izlerinin nasıl olduğu olmak üzere üç ana kategori çerçevesinde sorulmuştur. Ses kayıt cihazının kapatıldığı, ablalar ve teyzelerle bir araştırmacı olarak değil de “bizim kız” diye benimsedikleri sohbetlerine, çaylarına ortak ettikleri zamanlar da katılımlı gözlemi gerçekleştirmemi sağladı. Alanda geçirdiğim sürede gözlemlediklerim ve deneyimlediklerimi de alan notları aracılığıyla kayda geçirebildim. Alan notları ve katılımlı gözlem ses kayıt cihazıyla kaydedilemeyenlerin de bu çalışmanın içerisinde yer alabilmesini sağladı.

Başlangıçta çalışmanın alan araştırması kısmında etnografik bir yöntem olarak sözlü tarih çalışmalarında da kullanılan derinlemesine görüşme yönteminin tek başına yeterli olmayacağı ve bazı metodolojik sorunları barındırdığı düşünüldüğünden tamamlayıcı olarak dijital hikâye anlatımı atölyesi yapılması planlanmaktaydı. Ancak atölye yapılması planlanan görüşmecilerin bir araya gelmesi noktasında ortaya çıkan zamansal sıkıntılardan kaynaklı olarak yöntem araştırma sırasında kullanılamamıştır. Yöntem, düşünsel etnografinin önem verdiği meselelerden birisi olan araştırmacının alan deneyiminin aktarımı noktasında önemli bir araç olabilmektedir. Buradan hareketle bir araştırmacı olarak alan deneyimime dair bir dijital hikâye hazırladım¹³.

Çalışmada alan deneyimi konusunda yararlanılmış olan dijital hikâye anlatımının Türkiye’deki akademik çalışmalarda daha yeni yeni kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Dijital hikâye anlatımı konusunda uzman olan Burcu Şimşek, dijital hikâyeyi, “2,5-3 dakikalık kısa ve amatör bir form olarak atölye ortamında kolektif bir yapı içinde her bir katılımcının kendi yaşamından bir hikâyeyi, kendi sesi ve istediği görsel öğelerle desteleyerek dijital ortama aktarmasıyla ortaya çıkartılan bir form” (2010: 38) olarak tanımlamaktadır. Şimşek, yazılı bir form olan öykü kavramını, sözlü bir form olan hikâye anlatma kavramından ayırmaktadır. Hikâye anlatımı, sıradan insanların herhangi bir uzmanlık bilgisine sahip olmadan gündelik yaşamlarını, yaşadıklarını birbirlerine aktarmasıdır. Buradan hareketle Şimşek, aslında herkesin hikâye anlatıcısı

¹³ Hazırlanan dijital hikâyeye alan deneyimine dair kısımda yer alan karekod okutularak erişilebilecektir.

olduğunu belirtmektedir (2010: 38-39). Gündelik hayat içerisinde deneyimlediğimiz, yaşadığımız her şey, tüm karşılaşmalar kişisel tarihimize dair anlatının parçalarıdır. Hepsi kendi içerisinde değerli ve biriciktir. Gündelik hayat içerisindeki karşılaşmalarda insanlar kapı önünde olsun katıldıkları bir seminerdeki çay-kahve molalarında vs. olsun birbirlerine sürekli hikâye anlatmaktadırlar. Hayatın bu kadar içerisinde olan hikâye anlatma meselesi dijital hikâye anlatımıyla beraber başka bir boyuta taşınmıştır. Böylece anlatılan hikâyeler anlatıldıkları zamanın ve mekânın sınırlarını aşma imkanı kazanmıştır. Kişilerin kendi deneyimlerini, kendi seslerini, kendi seçtikleri görsellerle dolaşıma sokmaları dijital hikâye anlatımının en temel özelliğidir. Dijital hikâye anlatımı, özellikle marjinalize edilen sesleri, ana akım medyada duyurulmayan ve duyulmayan bireylerin ve toplulukların kendilerini ifade etmelerini sağlayan hem etkili hem de kolektif ortamda üretilen bir form olması bakımından tercih edilmektedir. (Şimşek, 2010: 41). Dijital hikâye anlatımı yönteminin asıl önemli olan noktası başlangıçta oluşturulan “hikâye çemberi” aşamasıdır. Burcu Şimşek’in ifade ettiği gibi hikâye çemberi atölye çalışmalarının en başında yüz yüze katılımcıların aktif etkileşimi ile ortaya çıkmaktadır. Bu aşamada hikâyeler anlatıcıların birbirlerine sordukları sorular ve onların merakları yönünde şekillenmektedir (Şimşek, 2010: 39).

Hatice Şule Oğuz’un etnografik bir yöntem olan derinlemesine görüşme yönteminin barındırdığı metodolojik sorunlar ve yeni bir etnografik yöntem olarak dijital hikâye anlatımı üzerine yazdığı *The Potential of Digital Storytelling as an Ethnographic Research Technique in Social Sciences* (2015) adlı makalesi bu çalışmanın yöntem kısmının belirlenmesinde yol gösterici olmuştur. Oğuz, etnografik araştırma yöntemlerinin (derinlemesine görüşme, odak grup görüşmeleri gibi) sosyal bilimlerde deneyim, biricik olma, sıradan, günlük yaşam, duygular vs gibi konuları anlayabilmek için sorular sormada kullanılsa da öznenin deneyimlerini iletmek konusunda yetersiz kalabileceğini ifade etmektedir. Bu yöntemlerin araştırmaya entegre olma, araştırmacı-araştırılan ikiliği ve öznenin sesinin nakledilmesi konusunda problemleri olduğu tespitini yapmaktadır. Oğuz, tüm bunlardan hareketle derinlemesine görüşme yöntemi

kullanıldığında hem araştırma sırasında hem de sonrasında toplanan datanın yorumlanmasında bir güç ilişkisi, araştırmacı-araştırılan hiyerarşisi olabileceğini belirtir. Görüşmeler sırasında soruyu soran tarafın sadece araştırmacı olması, araştırmacıyı bir nevi yönlendirici ve yürütücü konumuna getirebilir. Oysa Oğuz'a göre dijital hikâye anlatımı atölyesinde kurulan hikâye çemberi aşamasında, ilk sorudan sonra diyalog günlük bir sohbete döner (Oğuz, 2015). “Hikâye çemberi, workshopun diyolojik doğasında diğerlerinin katkısıyla hikâyelerin ortaya çıktığı diyolojik bir aşamadır. Hikâyeler arasında bir hiyerarşi yoktur. Bütün hikâyeler eşit konumdadır. Katılımcılar birbirlerinin hikâyesini daha detaylı olarak anlamak için sorular sorabilirler.” (Şimşek’ten akt. Oğuz, 2015). “Diyalog, araştırmacı ve özne arasındaki “karşılıklı güveni” kurma zorluğunun üstesinden gelmeyi sağlayabildiğinden dolayı bir etnografik araştırma tekniği olarak dijital hikâye anlatımı workshoplarının çok güçlü yanlarından birisini sağlar” (Oğuz, 2015). Görüldüğü üzere dijital hikâye anlatımı yöntemi diyalojik yapısıyla araştırmacı-araştırılan ikiliğini kırması, karşılıklı güveni sağlaması açısından elde edilecek datanın hem toplanması ve hem yorumlanması sürecini kolaylaştırmaktadır. Dijital hikâye anlatımı atölyesi yönteminin etnografik bir yöntem olarak kullanıldığı örnek çalışmalardan birisi Hakan Ergül’ün derlediği *Sahanın Sesleri* adlı kitapta yer alan Burcu Şimşek’in *Hikâye Anlattıran, Hikâyemi Anlatan, Kendi Hikâyesini Yaratan Çember: Dijital Hikâye Anlatımı Atölyesinde Birbirine Karışan Sesler/im* adlı yazısıdır (Şimşek, 2013: 279-305). Şimşek, bu yazıda iletişim araştırmalarında etnografik bir yöntem olarak dijital hikâye anlatımı atölyesi yönteminin uygulamasının nasıl olacağını, atölye ekibiyle birlikte yaptıkları bir atölye uygulaması örneği üzerinden anlatmaktadır.

Derinlemesine görüşme, katılımlı gözlem ve saha notları yoluyla toplanmış veriler feminist eleştirel söylem analizi yöntemiyle incelenmiştir. “Söylem analizi konuşma ve metinler aracılığıyla oluşan anlam ürünleri ile ilgilenen geniş kapsamlı sosyal ve kültürel araştırmalar içinde kullanılan bir araştırma yöntemi” olarak tanımlanmaktadır (Çelik ve Ekşi, 2008, s. 99). Eleştirel söylem analizi, güç, hâkimiyet, hegemonya, sınıf farkı, cinsiyet, ırk, ideoloji, ayrımcılık, çıkar,

kazanç, yeniden oluşturma, dönüştürme, gelenek, sosyal yapı ya da sosyal düzen gibi temaları ön plana çıkaran bir yöntemdir. Eleştirel söylem analizi güç ilişkileri, değerler, ideolojiler, kimlik tanımlamaları gibi çeşitli toplumsal olguların dilsel kurgulamalar yoluyla bireylere ve toplumsal düzene nasıl yansıdığı ve nasıl işlendiği ile ilgilenir (Van Dijk'tan akt. Çelik ve Ekşi, 2008, s. 113). Çalışmanın anlatsal verisinin incelenmesinin yolu, söylem analizinden geçmektedir. Kadınların hikâyelerini anlatırken kullandıkları söylem, kullandıkları sözcükler, ifadeleri gündelik hayatlarında aileleri, akrabaları, komşularıyla olan ilişkilerine dair ipuçları vermektedir. Beypazarı kadınlarına dair “eril hâkimiyet”in kurguladığı anlatının ne kadarının kadınlarının gerçek deneyimlerine, hikâyelerine yansıdığı da eleştirel söylem analizi yoluyla anlaşılabilir. Çalışmanın feminist bakış açısıyla yürütülmesi aynı zamanda feminist eleştirel bir söylem analizini gerektirmektedir. Bu nedenle Judith Baxter’ın “feminist post-yapısalcı söylem analizi” üzerine söylediklerine bakmakta fayda vardır. Baxter, feminist post-yapısalcı söylem analizine dair şu noktaları belirlemiştir:

1. Feminist post-yapısalcı söylem analizi, ilk olarak metinselleştirilmiş ve kurgulanmış bir pratik olan durumların ve tüm araştırmaların yapılandırılmış doğasında dikkat çeker.
2. Feminist post-yapısalcı söylem analizi, kızlar/kadınların arasındaki farklılıkları keşfeder. Bu farklılıklar onların karmaşık ve belirsiz güç deneyimlerini içermektedir. Aynı zamanda ikili terimlerle oluşturulmuş cinsiyeti reddeder.
3. Feminist post-yapısalcı söylem analizi, spesifikliği, yerelleştirmeyi, eylem odaklılığı, işlevselliği ve geçiciliği sağlayan dönüştürücü feminist süreçleri desteklemeyi amaçlar.
4. Feminist post-yapısalcı söylem analizi, söylem analizinin kurucu ekolleri tarafından açıklanış “büyük anlatı” için tamamlayıcı bir yaklaşım önerir. Bunun anlamı da feminist post-yapısalcı söylem analizinin çok daha iyi bilinen yaklaşımların yanında alternatif stratejiler öneren, tamamlayıcı bir metodoloji olarak etkili olabileceğidir (Baxter, 2008, s. 249-250).

Eleştirel feminist söylem analizi bu çalışmanın konusu olan kadın deneyimlerinin incelenmesinde, kadınlar arası ve kadınların aileleri ile arasındaki güç, iktidar, paylaşım, ortaklık, farklılık gibi unsurların anlaşılabilmesinde yol gösterici bir analiz yöntemi olmuştur. Bu çalışma, belirli bir kuramsal ve yöntemsel çerçeveye dayansa da alan araştırmasının doğası gereği öznel yorumları da içerdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

2.3. Hikâyenin Peşinde/İzinde #beingthere¹⁴

“Bir yerlere giden insan, asla aynı kişi olarak dönmez”

Dupa Dealuri (2012)/ Cristian Mungiu

Alan araştırması demek bir yol hikâyesi demektir. Hikâyelerin peşine düşen araştırmacı, kişisel tarihine eklenecek olan bir yol hikâyesinin hem peşinde hem de içindedir. Başlangıç noktası evi olan araştırmacı, alandaki hikâyelerin peşine düşmek için çıktığı yolculuktan evine geri döner. Ancak dönülen yer aynı olsa bile, araştırmacı artık başlangıçtaki kişi değildir. Bu yolculuk, araştırmacının hikâyelere karıştığı, başkalarının hikâyelerine karıştığı, kendi hikâyesini heybesinden döktüğü, alandakilerle yeni hikâyeler yazdığı bir erginlenme sürecidir.

Alan araştırması Joseph Campbell’ın “kahramanın sonsuz yolculuğu” kavramsallaştırmasını hatıra getirmektedir. Campbell, mitsel anlatılardaki, kahramanın sonsuz yolculuğunu; yola çıkış, erginlenme ve dönüş olmak üzere üç ana bölümde ele almaktadır. Bu üç ana bölümün alt kısmında bu yolculuğu geliştiren ve anlamlandıran bölümler bulunmaktadır (Campbell, 2010). Alan araştırmasını yapmak için kaygı, korku, heyecan karışımı duygularla yola çıkmıştım. Araştırmanın başındaki “ben” ile sonrasındaki “ben” arasında farklılıklar olacağını başından beri tahmin ediyordum. Ancak Campbell’ın sözünü ettiği “erginlenme”nin sınırlarında dolaşabileceğimi düşünmüyordum. Üzerimde inanılmaz bir sabretme hali vardı. Normalde beklemeyi, bekletilmeyi

¹⁴ “#beingthere” ifadesi “orada olmak” anlamına gelmektedir.

sevmeyen, bu tür durumlarda gerilen birisi olarak bu benim için şaşılacak bir durumdu. Alan araştırmasının ilk gününü sadece bir kişiyle görüşmüş olarak tamamlamış olmak bile bendeki sabretme halinin göstergesiydi. İlk günün çok büyük bir kısmını Meral ablanın benimle görüşmesini beklerken onun gözlemleri, bazlamaları pişirmesini seyretmekle geçmişti. Bu bekleyişin ödülüyse Meral ablayla sohbet tadında geçen görüşme oldu. İlk günün benim için asıl can alıcı noktasıysa görüşme sorularım bittikten sonra Meral ablanın gelip “bak şimdi ben sana hikâyemi baştan anlatayım” deyip hayatına dair başka hikâyelerin içerisinde beni gezintiye çıkarması oldu.

Alana her çıkış içinde merak, korku, heyecan barındıran bir bilinmezlik haliydi. Öyle planlı, programlı hesaplı, kitaplı çok da kestirilebilir bir şey değildi işin özü. Güne başladığım noktadan çok farklı bir yerde oluyordum gün bittiğinde. “Tamam, seninle bir röportaj yapalım” diye başlayan görüşmeler “seninle sohbet etmek ne kadar da keyifliydim” diye sona eriyordu. Alanda olmayı keyifli hale getiren de bu sohbet hali oluyordu. Görüşmelere gittikçe artık “bizim kız”, “sen yabancı sayılmazsın, bizim kızsın artık” gibi aidiyet, samimiyet, benimse(n)me gibi kavramlara karşılık gelecek bir ilişkilene hali yaşadığımı gördüm. Kimse eşinde bahsederken Mustafa Bey, Ahmet, Mehmet diye bahsetmiyordu. “Mustafa amcan böyle bir adam işte!”, “abin şimdi mal teslim etmeye gitti” gibi araştırmacı kimliği bir tarafa bırakan, aidiyet kuran hısımlar, akraba, komşuluk gibi ilişkilere yönelik ifadeler kullanıyordu. Böylesi bir ilişkilene hali... Keza bu ilişkilene hali tek taraflı bir süreç olmuyordu. Ben de kendileriyle ilişki kurarken Zehra Teyze, Hülya Abla, Mustafa Amca gibi hitap şekillerini kullanıyordum. Bu hitap ediş ilk andan itibaren araştırmacı- araştıran ikiliğini kırmada ve mesafelenmeyi minimum düzeye indirmeyi sağlamada önemli olmaktadır. Bu durum, alan araştırması öncesinde mesafeli bir dille hazırlanan ve yazıya geçirilen soruların araştırma sırasında tüm bu mesafeyi kapatan, birincil, samimi ilişkilerin gerektirdiği hitaplarla sorulmasını getirmiştir. Samimi hitap etmek noktası ise “saygısızlık” çerçevesinde anlaşılmamalıdır. Birincil dereceden, yüz yüze ilişkilerin olduğu bir alanda çalışıyorsanız mesafelenmeyi minimum düzeye indirmek araştırmanın gidişatı noktasında faydalı olacaktır. Ancak bunu

yaparken de orada bir araştırmacı olduğunuzu unutmamak konusunda da dikkatli olmak gerekmektedir.

Alan araştırması sadece görüşmecilerle yapılan görüşmelerle sınırlı olmamaktadır. Kişisel sohbetler, çay saatleri gibi pek çok etkinliğe dâhil olma fırsatım oldu. Üstelik sadece görüşme yaptığım kişilerle değil, o sırada orada diğer teyzeler, amcalar, ablalarla sohbet edebilme şansım oldu. Dilek Abla ile görüşme yaptığım sırada ne sorduğumu merak eden Münteha Teyze'nin görüşme boyunca üşüyen ellerimi avucunda tutarak ısıtmaya çalışması alan araştırmasının teknik bir şeyden ziyade bir ilişkilene hali olduğunu anladığım anlardan sadece bir tanesiydi. Görüşmeler sırasında hayat hikâyelerine, sıkıntılarına, mutluluklarına kısmen dâhil olduğum ablalarımı, teyzelerimi her gidişimde sırayla gezip halini hatırını sorma ihtiyacı hissediyordum. Hülya Abla'nın hastanede yatan kızının durumunu, Meral Abla'nın siparişini verdiği çay kazanının gelip gelmediğini ve daha burada sayamayacağım pek çok şeyi takip ediyordum.

Alan araştırması, aslında benim için hem görüşme yaptığım kadınlara hem de kendi iç dünyama doğru yaptığım bir yol hikâyesi. Bu yolculuk halinin araştırma için veri toplamak bir yana, asıl getirisi bir yerlerde çalabileceğim kapıların olmasını sağlaması olmuştur. Arkadaşlarımla Beypazarı'na gittiğimde dükkânlardan, tezgâhlardan çıkıp “bizim kız gelmiş” diyerek koşup sarılmaları, “bir isteğin bir arzun var mı” demeleri belki de heybeme dolan asıl güzelliklerdi. Ben onların hikâyelerinin peşinden giderken onlar da benimkini öğrenmek istemişlerdir. Benim iş sahibi olabilmem onlara dert olmuş ve bunun için dualarını ve güzel dileklerini eksik etmeyeceklerini defalarca dile getirmişlerdi. Alan araştırması bittikten sonra beni sık sık arayan Ayşe Teyze'nin bir gün arayıp “az önce buradan geçen birisini sana benzettim, içim bir tuhaf oldu” demesi, aramızda oluşan bağın bir göstergesi olmuştur.

Alan araştırması, deneyimsel doğasının yanı sıra araştırmacının özdeşünümselliğinin de devreye girdiği bir süreçtir. Buradan hareketle dijital

hikâye anlatımını¹⁵, alan araştırması sırasındaki özdüşünümsel süreçlerimi yansıtmak için bir araç olarak bu tez çalışmasına dâhil ettim. Dijital hikâyeyi, alan araştırmasının tamamının bir yol hali olmasından hareketle hazırladım.



Fotoğraf 4. “Yol dediğin” adlı dijital hikâye

2.4. Alandan Sosyal Medyaya Yansıyanlar

Gelişen ve değişen teknolojilerle birlikte dijitalleşmiş bir çağda yaşamaya başladık. İnternet kullanabildiğimiz sürece ağlar aracılığıyla sanal sınırlarda rahatlıkla dolaşabilir olduk. Tom Chatfield, *Dijital Çağa Nasıl Uyum Sağlarız* adlı kitabında, günümüzün dijital âlemini, her şeyden önce, insanların deneyimlerinin ve değerlerinin içine akıyor olmasının büyüttüğünü ifade etmektedir (2013, s. 30). Bunu sağlayan en önemli anlatım yerleri ise sosyal medya mecralarıdır. Facebook, İnstagram, Twitter gibi sosyal mecralar, kişilerin deneyimlerinin, hikâyelerinin dolaşıma girdiği yerler haline gelmiştir. Bu sosyal mecralar aracılığıyla belki de Walter Benjamin’in artık hayatımızda bir hükmü olmadığını söylediği “hikâye anlatıcısı”nın bazı değişikliklerle geri döndüğünü söyleyebiliriz

¹⁵ Dijital hikâye anlatımına dair gerekli bilgi için tezin yöntem kısmına bakınız.

(Benjamin, 2008, s. 77). Benjamin, bütün hikâye anlatıcılarının beslendiği kaynağın ağızdan ağıza aktarılan deneyim olduğunu ifade eder (2008, s. 77). Sosyal medya mecralarıyla beraber deneyim, sadece ağızdan ağıza değil ağlar aracılığıyla da aktarılmaya başlamıştır. Diğer bir deyişle Walter Ong'un kavramsallaştırmāsından¹⁶ hareketle hikâyelerin, deneyimlerin "birincil sözlü kültür"deki aktarımdan farklılaşarak "ikinci sözlü kültür"ün imkânlarıyla dolaşıma girdiği söylenebilir (2010, s. 23-24).

Ben de bu dijital çağın bireylerinden birisi olarak bu sosyal mecralarda paylaşımlar yapmaktayım. Alan araştırmasının deneyimsel doğası yaşadığım sürece dair ayrı bir farkındalık geliştirmemi sağladı. Dijital çağın imkânlarıyla alan araştırmasındaki deneyimsel süreç bir araya gelince alana dair sosyal medya paylaşımlarının da bu çalışmada yer alması fikri ortaya çıktı. Benim sosyal medya paylaşımları yapmakta çoğunlukla tercih ettiğim mecra Instagram olmuştur. Instagram, başlangıçta kullanıcılarına çeşitli filtre seçenekleri sunarak fotoğraf ve video paylaşımlarını sağlayan bir sosyal medya platformudur. Fotoğraf ve video paylaşımına yönelik olması Instagram'ı bir nevi fotoğraf albümü haline gelmiştir. Zamanla kullanıcılar, fotoğraflarının ve videolarının altında hislerini, duygularını, hikâyelerini dikkat çekmesini istedikleri meseleleri ise çeşitli hashtag'lerle paylaşmaya başlamışlardır. Bir çeşit hafıza mekânı haline gelen Instagram, kullanıcılarının seslerinin, fotoğraflarının, videolarının en önemlisi deneyimlerinin dolaşıma girdiği bir mecradır. Ben de alan araştırması sırasında #beingthere hashtag'ini kullanarak alana dair deneyimlerimi, fotoğraflarımı, duygularımı ve hikâyelerimi Instagram aracılığıyla paylaştım.

¹⁶ Walter Ong, yazı ve matbaa kavramlarının varlığını bile bilmeyen, iletişimin yalnız konuşma dilinden oluştuğu kültürleri, "birincil sözlü kültür", günümüz ileri teknolojisiyle yaşantımıza giren telefon, radyo, televizyon ve diğer elektronik araçların "sözlü" nitelikleri, üretim ve işlevi önce yazı ve metinden çıkıp sonra konuşma diline dönüştüğü için "ikincil sözlü kültür" olarak kavramsallaştırmıştır (2010, s. 23-24).



Fotoğraf 5. Bütün hikâyelerin bağlandığı yer¹⁷



Fotoğraf 6. Hikâyelere doğru yol alma halî¹⁸

¹⁷ Alan araştırmasının başladığı ilk günden bir fotoğraf karesi. Kadınların hikâyelerinin bağlandığı yerde benim de alan hikâyem başlamıştı.



Fotoğraf 7. Beypazarı manzaraları “bir ben var benden içeri”



Fotoğraf 8. Beypazarı sokaklarında bir hikâye avcısı

¹⁸ Beypazarı’nda bir zamanlar kadınların bu olmadan sokağa çıkamadıkları adına “bürgü” denilen örtü. Altına da Münteha teyzenin sözünü ettiği “guyruklu don” giyilirmiş.



Fotoğraf 9. Biberler dile gelse...¹⁹



Fotoğraf 10. Beypazarı esnaflarını bekleyen dükkânlar

¹⁹ Bu biberler Nuray Abla'nın kendine ait mekânı olan dükkânını yaratıcılığıyla nasıl dönüştürdüğünü göstermektedir.



Fotoğraf 11. Çayın yanına yaren sohbetleriyle Beypazarlı ablalarım²⁰



Fotoğraf 12. Kahvenin kırk hatırıyla başlayan bir alan gününden

²⁰ Beypazarı'nda bir alan günün sonu, Nazlı Abla'nın dükkânında Songül abla, Münteha Teyze ve Merve ile söze söz eklemekteyiz.



Fotoğraf 13. Alandan payımıza düşenler



Fotoğraf 14. Anka Kuşunun izinden Kaf Dağı'na doğru



Fotoğraf 15. Ayşe teyzenin göz nuru



Fotoğraf 16. Duvarlara iz bırakanlar



Fotoğraf 17. Beypazarı sokakları



Fotoğraf 18. Beypazarı çarşısı



Fotoğraf 19. Sesini duyamasak da sözünü bildiklerimiz



Fotoğraf 20. Eski bir Beypazarı evi (1)



Fotoğraf 21. Araba arkası yazısı



Fotoğraf 22. Nazlı Abla'ya misafir olduk



Fotoğraf 23. Eski bir Beyazır evi (2)



Fotoğraf 24. Cemile Teyze tezgâhının başında



Fotoğraf 25. Beyazari sokakları (1)



Fotoğraf 26. Beyazari'nın meşhur tarhana çorbası



Fotoğraf 27. Alanın son günü



Fotoğraf 28. Beypazarı sokakları (2)



Fotoğraf 29. Beypazarı'ndan insan manzaraları



Fotoğraf 30. Beypazarı'nın yeni sakinleri



Fotoğraf 31. Hikâyesi anlatılan Emine teyze



Fotoğraf 32. Beypazarı sokakları (3)



Fotoğraf 33. Beypazarı'nda bir evin balkonu



Fotoğraf 34. Alandan manzaralar



Fotoğraf 35. Nazlı Abla'nın heybesinden dökülenler

3. BÖLÜM

BEYPAZARI'NDA GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜ

Beypazarı'nda turizmle birlikte ortaya çıkan ve kadınların ön planda sunulduğu bir dönüşüm anlatısı vardır. Bu anlatı, Aksu Bora'nın sözünü ettiği “herkes”e seslenmeyi amaçlayan “üst anlatı”dır. Ancak, üst anlatı gerçekten insanların orada kendi hikâyelerini bulacakları bir şey olmalıdır (Bora, 2014a, s. 63). Oysa bu anlatı, kadınları topyekûn bir kategori olarak sunmaktadır. Kadınlara dair ama kadınların kendi sesine yer vermeyen bu anlatı, ana parçaları eksik kalmış bir yapboz gibidir. Bu anlatının eksik parçalarını tamamlayabilmenin yolu ise kadınların “gerçekten orada kendi hikâyelerini bulmalarını” yani hatırlamalarını ve dile getirmelerini sağlamaktan geçmektedir.

Hikâyelere geçmeden önce anlatıyı oluşturduğu bağlamdan bağımsız olarak incelemenin imkânsızlığından hareketle gerçekleştiği bağlama bakmak gerekir. Bu bölümde öncelikle sözü geçen anlatının gerçekleştiği yer olan Beypazarı'nda mekânsal boyuttaki dönüşümler ele alınacaktır. Mekânsal değişimle birlikte dönüşümün gündelik hayattaki izleri de gösterilecektir. Bu bölümün son meselesi ise kadınların ev-içi emeğini ekonomik değere dönüştürmek amacıyla tezgâhlarda, dükkânlarda yer alması olacaktır. Kadınların tezgâhlarda ve dükkânlarda yer alması, mekânsal dönüşümün toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında nasıl olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bu durum, turizmle birlikte gelen dönüşüm anlatısının kurgulandığı yerde kadınların görünür hale gelmesine dayanmaktadır.

3.1. Mekânın Değişen Anlamları: Hanlarönü Deyip De Geçemezsin/ Geçemezdin!

“Mekân kavramı zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar” (Lefebvre, 2014, s. 25).

Connerton, her türlü başlangıcın içinde bir anımsama ögesi yattığını belirtir (1999, s. 14). Görüşme yaptığım kadınların hikâyelerine başlamalarını sağlayan anımsama ögesi ise Hanlarönü Meydanı ve buraya yüklenen anlamlar olmuştur. Hanlarönü, Beypazarı kadınları için hem geçmiş hem de bugünü kuran, her hikâyede tekrar edilen bir başlangıç mekânı olmuştur. John Urry'nin ifade ettiği gibi mekân, zorunlu olarak zamana nitelik katmıştır (2015, s. 45). Mekânlar, kişilerin deneyimleriyle birlikte çeşitli anlamlar yüklenirler ve zamanla bu anlamlar değişip dönüşebilir. Ayten Alkan, mekânın olayların geçtiği yer ile toplumsal failerin ve davranışsal birimlerin yöneldiği şey olma özellikleri arasında toplumsal olarak üretildiğini ifade etmektedir. Bu da beraberinde toplumsal failerin nesnel ve öznel deneyimlerinin mekâna anlam yükleyip yeniden tanımlamasını getirmektedir (Alkan, 2017, s. 9). Toplumsal olarak üretilmiş bir mekân olan Hanlarönü'ne dair, kişilerin nesnel ve öznel deneyimlerinden hareketle ortaya çıkan anlamları ve bu anlamların değişimlerini onların hikâyelerinde görmek mümkündür.

“Beypazarı'nda bir değişimden söz etmek mümkün müdür?” ya da “Son 10-20 yılda nasıl bir değişim yaşandı?” sorularına genel olarak “turizmin gelmesi” ifadesini içeren cevaplar verilmekteydi. Görüşme yaptığım kişilere göre “turizm”, Beypazarı değişiminin temel kavramlarından birisiydi. Turizmle gelen değişimin örneklendirilmesi ise “Hanlarönü” veya diğer adıyla “Havuçlu meydan” diye adlandırılan yere dair olmaktaydı. Bu yere dair söylemlerin dillere pelesenk olmuş ifadesi, kadınların eskiden Hanlarönü'nden geçemediği meselesine dayanmaktaydı. Hikâyeler, bir zamanlar kadınların Hanlarönü Meydanı'ndan geçememesiyle başlıyordu.

Öncelikle şunla başlayım. Bizim küçüklüğümüzde genç kızlığımızda Havuç Meydanı dediğimiz yer bizim için Hanlarönü. Hanlarönü dediğin zaman her taraf kahve. Şimdi artık bankasıydı, dükkânıydı çoğaldı, değişiklikler oldu. Ordan bir bayan, bir genç kız geçemezdi. Ordan geçen bir bayan olsun, genç kız olsun kötü yolluydu. Erkekler onu düşünürdü. Ne kadar da zembere batırılmış, temiz bir aile de olsa, hoca karısı da olsa aynen böyle düşünülürdü. O kırıldı. (Zehra Teyze, 60)

Zehra Teyze'nin (60) Hanlarönü'nün mekânsal tasvirini yaparken dün ve bugün arasındaki farklılıkları dile getirdiği görülmektedir. Eskiden sadece erkeklerin sosyal aktivite mekânı olan kahvelerin bu meydanın etrafında bulunması, kadınların buradan geçemeyişinin temel nedenlerinden birisi olmaktadır. Şimdi ise banka, dükkân ve benzeri pek çok yerin açılması, mekândaki hareketliliğin cinsiyete bağlı yapısını etkilemiştir. Kadınların tezgâhlarda ve dükkânlarda satış yapmaya başlamaları, üretim sürecinin yanı sıra ticaret boyutuna da dâhil olmalarını sağlamıştır. Bu da beraberinde kentteki banka, dükkân gibi pek çok mekânda hareket edebilmelerini ve görünür hale gelmelerini getirmiştir.

Mesela bundan bir 15-20 sene önce, turizm başlamadan önce zaten yoktu. Hiçbir şey yoktu. Kadınlar, çarşıya, pazara çıkamazdı. Ayıptı, pazara kadın gismisi alışverişe gitmezdi. Kadın gismidir pazara çıkamazdı, çarşıya çıkamazdı. Bizim şu havuç heykelini gördün sen. Havuç heykelinin yanından geçemezdin. Hanlarönü'nden. Ama onunla beraber şimdi ben akşama kadar elli kere giderin gelirin. Bankadaki hesaplarımı şimdi her şeyi internet bankacılığını bile öğrendim gali. Her şey biliyoz yani. Eskiden kadınlara ayıp olurdu, günah olurdu. Kötü kadın gözüyle görülürdü. Emme şimdi Beypazarı aştı onu. (Gülsüm Abla, 42)

Gülsüm Abla (42) da Zehra Teyze'nin (60) ifadelerine benzer şekilde eskiden Hanlarönü Meydanı başta olmak üzere kentin kamusal mekânlarından kadınların geçemeyişinden bahsetmektedir. Kadına çizilen bu mekânsal sınırlılığı sağlayan ve garanti altına alan ise toplumsal normlar olmaktadır. Gülsüm Abla (42), bugüne gelindiğindeyse Beypazarı'nın bu süreci aştığını ifade etmektedir. Gülsüm Abla'nın (42) Hanlarönü Meydanı'na dair bireysel deneyimindeki değişimin bugüne yansıyan sonucu, "ben akşama kadar elli kere giderin gelirin" ifadesi olmaktadır. Bir zamanlar kadınların geçemediği bu mekândan bugün bir kadın olarak kendisinin defalarca geçebildiğini vurgulayan Gülsüm Abla (42), öte yandan internet bankacılığını bile kullanabildiğini de

belirtmek istemiştir. “Her şeyi biliyoz yani” ifadesi kadınların gündelik hayatında Beypazarı’ndaki mekânsal dönüşümün yanı sıra başka değişimlerin olduğunu da göstermektedir.

Ben liseye giderken mesela Beypazarı çok farklıydı şimdi çok farklı. Mesela bizim Beypazarı’nda Hanlarönü denilen yerden bayanlar fazla geçemiyodu. Ben okula giderken bile bu sıkıntı vardı. Şu an ama çok rahatız. Rahatlıkla çalışabiliyoruz. Rahatlıkla gezebiliyoruz. Öyle bir sorun vardı. Haa bu sorunu da bu turizmin açılmasına borçluyuz giderilmesinin. O şekilde. (Elif, 31)

Hanlarönü Meydanı’nda yaşanan mekânsal dönüşümü turizmle ilişkilendiren Elif (31), görüşmecilerin içerisinde yaşça en genç olanıdır. Bu durum da Elif’in (31) ifadelerinin sürece dair kendi deneyiminden daha ziyade, kendisine aktarılan deneyime dayandığını göstermektedir. Dönüşümün bugünkü sonuçları ise Elif’in (31) ifadesiyle rahatlıkla çalışabilmek ve gezebilmek olmaktadır.

Hemen hemen üç farklı kuşak olarak adlandırabileceğimiz Zehra Teyze (60), Gülsüm Abla (42) ve Elif’in (31) anlattıkları, mekâna dair deneyimlerindeki ortaklığı göstermektedir. Tüm bu anlatılara bakıldığında aslında kadınların genel olarak çarşı, pazar diye tabir edilen kamusal alanlardan geçemediği görülmektedir. Hanlarönü, bu kamusal alanlar içinden çıkıp simge haline gelmiştir. Hanlarönü’nün bir kamusal alan olarak kadınlar için sınır haline getirildiği ve sınır ihlalinin olduğu durumlardaysa ise cezalandırılmanın ortaya çıkabildiği görülmektedir. Buradaki cezalandırma, “mahalle baskısı” ya da diğer bir deyişle “toplumsal baskı” yoluyla işlemektedir. Hanlarönü gibi eril hakimiyetle çevrelenmiş bir mekândan geçen kadınların “kötü yollu”, “kötü kadın” gibi adlandırılmalarına maruz kalacağı anlatılmıştır. Bu söylemlerde işin içine din inanç ve ahlak olgusunun girdiği görülmektedir. “Dinin ve geleneğin buyruklarıyla dayatılan taassup ve ahlak anlayışları da kadının mekânsal hareketliliğinin rotasını belirler” (Cantek vd., 2017, s. 13). “Ayıp olurdu, günah olurdu”, “ne kadar da zezeme batırılmış... hoca karısı da olsa” buradan geçen kadının “kötü yollu” olduğu gibi ifadeler inanç ve ahlak boyutunun ne derece belirgin olduğunu göstermektedir. Tüm bu baskıyı sağlayan ise iktidarın gücüdür. Aksu Bora, iktidarın nasıl yaşayacağımızı, nerelere gidip

gitmeyeceğimizi, neleri söyleyip söyleyemeyeceğimizi belirlemenin yanı sıra asıl gücünün adlandırmak olduğunu ifade eder. Adlar, insanların da nesnelerin de bu dünyadaki yerini belirler. Bu yer belirlemeyi sağlayan adlar, bazen gurur verirken bazen de beraberinde cezalandırmayı getirir (Bora, 2014a, s. 37). Hanlarönü'nden geçememeye dair sınırı çizen, geçen kadını ise cezalandırma amacıyla adlandıran iktidar, bugün bu durumu tersine çevirmiştir. Bir zamanlar Hanlarönü'nden geçti diye “kötü gözle” bakılan kadınların bugün aynı mekândan geçebiliyor olmaları “dönüşüm anlatısı”nın temel getirilerinden birisi olarak anlatılabilmektedir. Oysa her ikisini de kuran ve işleten aynı iktidardır.

Hanlarönü'nden kadınların geçememesine dair bu sınır meselesine karşı çıkışların olup olmadığı da merak konusu olabilir. Toplumsal baskının yaptırım gücünden dolayı buradan geçmeyen kadınların yanında bu duruma direniş gösterenlerin olma ihtimali de bulunmaktadır. Ancak buna dair bir ifadeye sadece Meral Ablâ'nın görüşmesinde rastladım.

Yani bir gün akşam ben görümceme gittik oturmaya tamam mı. Saat on bir oldu. Oradan geriye dönecez, Hanlarönü'nden Havuç heykelinin olduğu yerden geçersen daha çabuk evime geleceğim. Ama o beni yukarlardan dolandırmak istedi. Ordan geçmek yasak dedim ya eskiden yasaktı. Ben ordan geçicem dedim. Geçerdin geçmezdin geçerdin.. Çocukları aldım yanıma gecenin on birinde ordan geçtim eve gittim. O da ben ordan geçmiycem dedi. Başka yerden dolanmış. Halbuki arkamızdan takip ederek başka aralardan gelmiş (gülüyor). Eve gelmiş ondan sonra. Eve geldik kapıya aşağıda durmuş girene birer tokat siz niye ordan geldiniz, üçümüz de birer tokat yemiştik. (Meral Ablâ, 46)

Meral Ablâ'nın (46) Hanlarönü'nden geçmeye dair bu hikâyesi, mekânsal sınırı aşmaya dair bir örnektir. Sonunda toplumsal bir dışlanma ve baskı görmese de eşi tarafından farklı bir ceza yaptırımına uğramıştır. Eşinin bu sınır ihlaline yönelik gösterdiği ceza, fiziksel şiddet uygulamak yönünde olmuştur. Meral Ablâ (46), mekânsal sınırlılığı aştığını dile getirirken gece saati olduğunu da belirtmektedir.

Beypazarı dönüşümü sorgulandığında Zehra Teyze'nin (60) “En basitinden Hanlarönü'nden geçme olanağı...” cevabı mekânın simgesel önemini göstermesi açısından önemlidir. Kadınların Hanlarönü veya “Havuçlu meydan”

denilen yerle kurdukları ilişkinin boyutunun ne kadar büyük olduğu görüşmelerde ortaya çıkmıştır. Hanlarönü ve kadınlar arasında oluşturulmuş bu mekânsal ve cinsiyetlendirilmiş bağ, Aristophanes'in "Lysistarata"sında kadınların "polis"’in en önemli kamusal mekânlarından olan Akropolis’i işgal etme meselesini hatırlatmaktadır. Bu hikâyeye göre, kadınların Akropolis’i alması, kentin simgesel olarak ele geçirilmesi demektir (Aristophanes’den akt. Alkan, 2017, s. 9). Hikâyede sözü geçen Akropolis ile Hanlarönü arasında mekânın kadınlar tarafından ele geçirilmesi açısından benzerlik vardır. Her ne kadar birisi kurgusal dünyayı anlatan bir metin olsa da toplumsal gerçeklikten uzak olduğu söylenemez.



Fotoğraf 36. Kadınlar Hanlarönü Meydanı’nda

Hanlarönü Meydanı’ndan bir zamanlar kadınların geçemeyişi, mekânın toplumsal cinsiyetle nasıl kurgulandığının bir örneği olarak okunabilir. Kadının dışında tutulduğu bu meydan, kadınlar için bir “sınır” oluşturma amacı

taşımaktadır. Turizmle gelen dönüşüm anlatısının simgesi olan Hanlarönü'nden kadınların geçebilmesiye bu sınırın işgali olarak okunmalıdır. Lefebvre, mekânın, temelde bir “ayna” ve toplumsal değişmeyi gösteren bir işaretler sistemi olduğunu ifade eder (Akt. İnce, 2014, s. 207). Buradan hareketle Hanlarönü, Beypazarı'ndaki dönüşümün izlerinin ve toplumsal değişimin işaretlerinin seyredilebildiği bir “ayna” olarak nitelendirilebilir. Bu aynaya yansıyanların toplumsal etkisinin ve işlerliğinin boyutuysa görüşme yaptığım kadınların anlattıklarında ortaya çıkmaktadır. Serpil Çakır, mekânın kurgulanmasının sadece bir “yer” olmasının ötesinde, dayatılan toplumsal rollerin içselleştirilmesine yönelik olarak hafızalara nakşedilme sürecini de ortaya çıkardığını belirtir (Çakır, 2017, s. 79). Hanlarönü'nün toplumsal rollerle birlikte hafızalarda nasıl yer aldığı, kadınların hikâyelerinde buranın “sadece bir yer” olmaktan ötesini nasıl imlediğini göstermektedir. Aksu Bora, bireysel hafıza ile toplumsal olan arasında yakın bir ilişki olduğundan bahseder (2014a, s. 187). Hanlarönü Meydanı'ndan kadınların geçemediklerine dair tekrar eden söylemin, her görüşmeci tarafından yinelenmesi bireysel hafıza ile toplumsal hafıza arasındaki ilişkinin görülmesi açısından önemlidir.

3.2. Dönüşümün Kamusal Ve Özel Tezahürleri: “Fabrikalaşmadık Ama Medenileştik”

Serpil Çakır, kentin mekânsal tarihi ile kadın tarihinin iç içe olduğunu ifade eder (2017, s. 98). Beypazarı'nın mekânsal dönüşümü ile kadınların bu kadar yakından ilişkili olmasını Çakır'ın ifadesi açıklamaktadır. Beypazarı'na dair dönüşüm anlatısının içerisinde barındırdığı tarihsellik, kadınlar ve onların deneyimleyebildikleri/deneyimleyemedikleri üzerinden anlatılmaktadır. Gerek bu anlatının sunulan kısmında gerek görüşmecilerin söylemlerinde kadınların mekânı yani kamusal alanları nasıl kullanıp/kullanamadıkları, kılık-kıyafetleri ve görünürlükleri yinelenmektedir. Tüm bu dönüşümün miladı olarak da turizmin gelmesi gösterilmektedir. Turizmden önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrılan bu anlatı, Beypazarı'nın genelinin gündelik hayatını etkilemiş olsa da temelde kadınların mekânsal hareketliliği üzerine kurulmuştur.

Beypazarı’nda kadınların tezgâhlarda ve dükkânlarda satış yapması, sadece iş sahibi olan kadınların gündelik hayat deneyimlerini etkilememiştir. Aynı zamanda ücretli emek sürecine dâhil olmayan kadınların kent içinde yer alan kamusal mekânlardaki hareketliliğini de etkilemiştir.

Eskiden ben mesela bu işe ilk başlarken benim eşim otur dedi. Kadın gısmısının pazarda işi yok mesela bizim aile öyledir. Kadın gısmı pazara çıkmaz, alışveriş etmez. Ben ne getirsem onu yir. Çarşıda pazarda senin işin yok. Ben gendim çabalarım ile pazara gelirdim. Eşim gelirdi beni pazarda görürdü, geriye götürürdü arabayla. Ben gerisin geriye dolmuşa binerdim geriye gelirdim. Öyle öyle, inadıla zorula başladım yani. (Gülsüm Abla, 42)

Yani turizmde de değişimlik oldu, bayanların iş açısından değişiklikler oldu. Özgürlükte taa çok değişiklik oldu. Her şey. Tabii ki de çarşıya çıkarken doğru eskiden bayanlar biraz çekinerek çıkardı, şimdi rahatça çıkıyoruz. Sanki oturmaya gider gibi her gün çarşıdayız (gülüyor). (Dilek Abla, 36)

Belkis Kümbetoğlu, kentsel alanların bireylerin, sadece çalışma alanında değil pek çok alanda özgürce, istedikleri yönde çeşitli etkinliklere katılabileceği mekânları içinde barındırmakta olduğunu ifade eder. Sözü edilen bu mekânların kullanıcıları içinde kadınların oranı, kadınların kenti ne ölçüde yaşayabilir olduklarının göstergesidir (Kümbetoğlu, 2001, s. 277). Kentin kamusal mekânlarının bütün sakinlerine aynı ölçüde açık olması gerekirken, görüşmecilerin deyimiyle “turizmin gelmesine” kadar kadınların bu durumun dezavantajlı kesimi olduğu anlatılmaktadır. Kadınların, öncesinde bırakın kamusal alanda satış yapmalarını, görünür olmalarının, alışveriş yapmalarının, gezmelerinin bile toplumsal baskı yoluyla denetlendiği görülmektedir. Ayten Alkan’a göre, çarşı, pazar gibi mikro mekânlarda, geleneksel alışveriş tarzlarının cinsiyet-yüklü yerel ekonomi-politiğini okumak ve cinsiyetler parodisinin performans alanını görmek de mümkündür (2017, s. 25). Gülsüm Abla’nın (42) eşinden aktarmış olduğu “Kadın gısmı pazara çıkmaz, alışveriş etmez. Ben ne getirsem onu yir. Çarşıda pazarda senin işin yok.” sözleri aslında toplumsal baskının eşinin dilinde ifade bulmuş halidir. “Kadın gısmı”nın mekânsal hareketliliğinin sınırları toplumsal olarak tanımlanmıştır. Bu sınırların bekçileriye hem özel alanda hem de kamusal alanda sınır ihlali olması ihtimaline karşın gözlerini dikmiş beklemektedirler.

Kadınların kentin kamusal alanlarında alışveriş amaçlı olarak görünür hale gelmelerinin yanında, gündelik hayat içerisinde sosyal aktivite adı verilebilecek faaliyetlere de katılabilir hale gelmesi dönüşümle gelen gelişmelerden birisi olarak anlatılmaktadır.

Mesela şurada görüyorsunuz masada. Bu bayanlar Beypazarlı gelmişler, oturmuşlar, yemek yiyorlar, kahvaltı yapıyorlar, geziyorlar çocuklarını alıp. Önceden böyle bir şey yoktu. Gidip bir lokantaya oturup yemek yiyemezdin. Yani ayıplanırdı. Beypazarı ufak yer. Herkes birbirini tanırdı. Falancanın karısı şurda oturmuş yemek yiyor demek kötü bir şeydi eskiden. En çok bayanlara ben çok seviniyom, bilmiyom. (Meral Abla, 46)

Kadınların kentin lokanta, kafeterya gibi kamusal alanlarına çıkıp oturabilmelerini sağlayan, diğer kadınların dükkânlarda ve tezgâhlarda bulunmasıdır. Ücretli emek sürecine dâhil olan kadınların kamusal alandaki görünürlüğü beraberinde bu sürece dâhil olmayan kadınların da mekânsal hareketliliğini sağlamıştır. Kadınlar, birbirleri için bir nevi güvenlik ağı oluşturmuştur. Diğer bir deyişle kadınlar kendi kamusalıklarını kurmuşlardır.

Kadının kamusal alana çıkmasının yanı sıra hangi kıyafetle çıkacağı da temel meselelerden birisidir. Aksu Bora'nın ifade ettiği gibi kadınların giysileri, bedenleri, saçları, yürüyüşleri hep işaretlerle yüklüdür. Çünkü onlar “bakan”lar değil “bakılan”lardır ve bakılan olmak bazı dengeleri sürekli kollamak demektir (Bora, 2014a, s. 141). “Bakılan” olarak kadınların kendileri gibi kıyafetleri de dönüşüm anlatısında yerini almıştır. Dolayısıyla bu süreç, kadınların hangi kıyafetlerle kamusal alanda hareket edebileceği konusunda da değişikliklerin olmasını beraberinde getirmiştir.

Önceden yani saklana saklana korka korka... Öyle... Gapana gapana. Yani giyafet özgürlüğü bile doğdu bayanlara mesela. Yani önceden belli bir standartlarda giyiniyoduk, şalvar, bürgü... (Dilek Abla, 36)

Eskiden bayanlar Beypazarı'nda bürgü dediğimiz örtüler vardı. Onları örtmeden başına sokağa bile çıkamazdı. (Meral Abla, 46)

Bir bayan asla yalnız gezemezdi terlik dediğimiz tabiri yazın biz orda havuçlu meydanın edrafında, çarşıda giyemezdik. Kötü gözle bakarlardı. O insanlar annelerimize kötü gözle bakarlardı. (Hülya Abla, 37)

Bayanlar şimdi biz mesela tülbent üzerinde, başımızdaki tülbentle çarşı pazar gezebiliyoruz. Bizim bürgümüz var. Bürgü dediğimiz kullandığımız örtümüz var. Örtümüz ve tek gözle geçerdik, burnumuz, yüzümüz ve tek gözümüz kapalı, tek göz içinde gezerdik. Ona göre de kötü kadın lakabı alınırdı. Öyle de olsan geçemezdin, yasaktı yani... Gençler istedikleri kıyafeti giyebiliyorlar, biz de istediğimiz kıyafeti giyebiliyoruz. Demin de söylediğim gibi başımızdaki tülbentle biz artık çarşığı altını üstüne getirebiliyoruz, gezebiliyoruz... Rahat, o günkü dediğimiz olayımızı kalktı. Şimdi neslin çoğunluğu mesela pantolon üstü kıyafet veya yani içi etek üstü pardösü başörtü. Daha rahatlaştı yani bunlar. (Zehra Teyze, 60)

Serpil Çakır, kadınların nasıl giyindiklerinin toplumun niteliklerinin bir göstergesi olduğunu dile getirir. Kadınların giyimi, geleneksel zamanlarda ülkenin dininin, modern zamanlardaysa ulus devletin simgesi olarak görülmüştür. Giyim, aynı zamanda kadınların iç mekândan dış mekâna geçmelerinin belirleyicisi ve göstereni olarak kabul edilmektedir (Çakır 2017, s. 87). Beypazarı'nın "geleneksel örtüsü" olarak tabir edilen "bürgü" de kadınların, iç mekândan dış mekâna geçmelerini sağlayan bir tür sınır belirleyicisi görevi görmekteydi. Görüşme yaptığım kadınların dönüşüme dair anlatılarında kadınların kılık-kıyafetine dair ifadeler yer alırken, bu bağlamda erkeklere dair herhangi bir şeyden bahsedilmemiştir. Bu da Beypazarı'ndaki dönüşüm anlatısının izlerinin modernleşme anlatısında olduğu gibi yine kadın bedeni üzerinden cisimleştiğini göstermektedir.

Kıyafete dair cinsiyetler arası ayrımcılıkla çerçevelenmiş bu bakış açısı, sadece Beypazarı kadınlarına yönelik olmamıştır. Turizmin başladığı ilk yıllarda dışarıdan kente gezmeye gelenlerin giydikleri kıyafetlerin kentin hem erkek hem kadın sakinleri tarafından eleştirel bakışlara ve söylemlere maruz kaldığı görüşmecilerin aktardığı bilgiler arasındadır.

Değişti tabi değişmez olur mu. Tüm mesela ister istemez gafa açık mesela birini görsek biz onu kötü gözle görüyorduk mesela hepimiz öyle benim ailem de olsun ben de olayım eşim de olsun. Haa başı açıkmiş aman şunu etmiş bunu etmiş. Ama şimdi ne yapıyorsun? Ee buraya üniversite geldi. Kendimiz mesela dışardan gelenleri görüyoruz. Ben ilk zamanlarda başı açıklara satış yapmazdım, erkeklere satış yapmazdım, gorgardık çekinirdik, elimizi yüzümüze kapatırdık. Ama onların da öyle olmadığını öğrendik. Gafası açık, şurası şöyle burası böyle diye herkes eleştiri yapıyordu. Eskiden bir şey bilmiyorduk ama şimdi bakıyosun onların da ne kadar iyi insanlar olduğunu. Başını örtünmeyle başını açarak da hiçbir farkın

olmadığını insanın içinin güzelliğinin içinde olduğu. Demi iç güzelliği versin Allah. (Gülsüm Abla, 42)

Önceden garipsiyorlardı işte o eski zamanlarda. Çok kötüydü. Böyle gelsin bir mini etek giyen, topuklu ayakkabıyla gezenlere böyleee bakıyorlardı. Şimdi bak hiç utanmıyorlar. Çok kötüydü Beypazarı eskiden. Öyle gezemezdin işte. (Meral Abla, 46)

Gülsüm Abla'nın (42) eskiye dair eleştirisinde kendisini de içine kattığı bir nevi "kişisel muhasebe"sini yaptığı bir söylem bulunmaktadır. Geçen süreçte kendi görüşündeki değişimi, "hatalı" bulduğu yanları da belirtmiştir. Gülsüm Abla'nın (42) "dış dünya"ya açılmış olmasını sadece Gülsüm Abla'nın kendisinin kamusal alana çıkabilmesi değil, Beypazarı dışından gelenleri görmesi de sağlamıştır. Meral Abla'nın eleştirisi ise kendisini içine dâhil etmediği ama bir yandan da deneyimlediği bir söylem içermektedir.

Beypazarı'ndaki dönüşümün gündelik hayattaki etkilerini kadınların deneyimleri ve anlattıkları üzerinden öğrenmeye çalıştığımda birbirinden farklı görüşlerle karşılaştım. Buraya kadar görüldüğü üzere dönüşümün kadınların kamusal alanda görünürlüklerini sağladığı, beraberinde kılık kıyafet konusunda kendilerinin deyimleriyle "daha rahat" olduğu anlatılmıştır. Ancak dönüşüm anlatısının bu yönünden hiç bahsetmeyen, dönüşümü değer yargılarının olumsuz yönde değişmesi olarak gören söylemlerde bulunmaktadır.

Ya çocuklar değişti. Yani buralara üniversiteler gelince yani açılma. Eskiden bizim hiç bilmediklerimizi çocuklar şimdi bilir oldu. Yani saygı, sevgi... Biz yaşlı bir amca geçerkene önünden geçmezdik. Bardakla su verirkene elimizi bağlar tutardık ama onlar hep kalktı. Yani aileyle çoğu çocukların bağlantısı bile kesildi. Yani genç ortamları gördükçe, turizmi gördükçe. (Seher Abla, 41)

Seher Abla'nın (41) ifadeleri, Beypazarı'nda yaşanan değişimi "geleneksel değerlerin kaybolması" açısından değerlendirdiğini göstermektedir. Turizmin olumlu yanı olarak maddi getirisini görüşme sırasında sürekli yineleyen Seher Abla (41) için bu süreç toplumsal yaşamı olumsuz etkilemiştir.

Dönüşüm anlatısının mekânsal etkisinin somut olarak kent peyzajı ve mimarideki değişimle açıklayan ifadeler de bulunmaktadır.

Bak 15-17 yıl öncesi burası hiç kuş uçmayan bir sokaktı. Mansur Yavaş'ın belediye başkanlık zamanında buraları evlerinde dışlarını açığa çıkarttı hani daha güzelleştirdi sokağı. Eski bizim beğenmediğimiz hani köy evi gibi olan evler meğer gerçekten konakmış, konak oldu. Konakmış yani gerçekten güzelmiş o ahşap evler. Dış cepheler yapılıncı içi de düzeltilince hani güzel bir şey ortaya çıktı. (Asiye Teyze, 55)

Daha değişti. Mesela eskiden bu evlerde oturuyorduk şimdi daha modern. Ben de dairede oturuyorum kaloriferli. Bakış açıları da değişen çok değişmeyen de çok. (Songül Abla, 45)

Görüşmelerde Beypazarı değişimi/dönüşümü, bir yandan “gelenek-göreneklerin bozulması”, mimari yeniliklerin olması açılarından değerlendirilirken, asıl vurgunun gündelik hayat içerisinde kamusal mekânlarda kadınların görünürlüğü üzerinde olduğu görülmüştür. Kadınlar, bugün, bir zamanlar sadece erkeklerin rahatça dolaşabildiği kentin kamusal mekânlarına çıkabilmekte ve gündelik hayatlarının bir parçası olan sosyal aktiviteleri buralarda sürdürebilmektedirler. Tüm bu anlatı, mekânla birlikte kadının gündelik hayatındaki dönüşümü göstermektedir. Gerek ücretli emek sürecine dâhil olan gerek olmayan kadınların Hanlarönü Meydanı başta olmak üzere kentin sokaklarında görünür olması, kadın ve mekân arasındaki ilişkinin kadının lehine değiştiğini göstermektedir.

3.3. Kendine Ait Bir Tezgâh!: Elinin Hamuruyla Erkek İşine Karışmak

“Eskiden kapalı bir kutuyduk, evimizdeydik, bi sanki sandığın içinde bekliyoduk, sanki bi sihirli el geldi bize dokundu, bizi sandıktan çıkarttı diyebilirim size.” (Hülya Abla, 37)

Beypazarı dönüşümünün itici gücü olarak nitelendirilen turizmin en önemli getirisinin ne olduğuna yönelik sorgulamalarımda sıklıkla verilen cevap “bayanlara iş imkânı sağladı” şeklinde olmuştur. Ancak görüşmelerin geneline baktığımda bu noktada bir karşılıklı dönüşme/ dönüştürmeden söz edildiğini gördüm. Turizmin gelişmesi, kadınlara iş imkânı yani istihdam ortamı sağlamaktaydı ama diğer yandan bu gelişmeyle beraber Beypazarı'nda ortaya

çıkan değişimde en önemli rolün kadınlara ait olduğu da görüşmelerde sıklıkla dile getirilmekteydi.

Tabii ki yani ben ilkokul mezunuyum, turiste açıldı burası herkese, bütün bayanlara iş sahası oldu. Yani bu turistik olmasaydı, iş sahası olmasaydı ben belki tarlaya gidecektim belki evde oturacaktım. Ama şimdi bi iş sahibiyim, patronum. (Nuray Ablâ, 35)

Nuray Ablâ'nın (35) ifadeleri turizmin kadınlar için çalışma ortamı sağladığına yöneliktir. Bu ifadelerde kadınların turizme katkısından ziyade turizmin kadınların ücretli emek sürecine dâhil olmasındaki katkısı ön plana çıkmaktadır. Nuray Ablâ'nın (35) söyleminde "iş sahibi" olmaya karşılık gelen şeyin kamusal mekânlarda ücretli emek sürecine dâhil olmak olduğu görülmektedir. Bu söylemden Nuray Ablâ'nın (35) tarlada çalışmayı ücretli emek kapsamında görmediği ve ev-içinde yürütülen işleri de "evde boş oturmak" olarak düşündüğü, emek boyutunda değerlendirmedeği anlaşılmaktadır.

Belediye önemli bu arada. Belediyenin tanıtması önemli ama değişime katkı sağlayan %80 kadınlar. (Nermin Ablâ, 35)

En önemli gördüğüm şey bayanların çok girişimci olması. Beypazarı'nın hanımlarından böyle bir şey beklemiyodum daha doğrusu ben, bu kadar açık olacaklarını. Şimdi sen de gezersen etrafta görecen esnafın çoğu bayan. Önceki kapalılığa göre bu çok büyük bir gelişme, çok büyük bir şey yani. (Meral Ablâ, 46)

Hep buranın kadınları gendileri zorlayarak zaten gendi çabalarıyla, zorla bu gelişimi, bu işi sevdi isteyerek, gendi çabalarımızla ettik. Zaten görmüşsündür çalışanlar kadınlar. Erkekler yani etseler bile arka planda galırlar onlar. (Gülsüm Ablâ, 42)

Üretken ve çalışkan, işten korkmayan, azimli bayanlar. Yani %90'ı bayan burda bu işi yapanın. Onların sayesinde arttı. (Nuray Ablâ, 35)

Beypazarı'nın değişmesinde mi? Tabi canım beyler ne kadar yapabilir ki. Kadınların büyük bi şeyi var. Kadınlar önce kendilerine cesaret toplayıp, çarşıya oturabildiler. Eskiden oturamazken hani arkasına bakmadan, gayinvalidesi, gaynatası bi şey diyecek mi korkusu olmadan elinde ne varsa getirdi, sattı yani. Bu beyler yapmaz ilk önce. Ama şimdik kadınlar başlattı, beyler de onlara uydu yani öyle diyelim. (Dilek Ablâ, 36)

Bu ifadeler, Beypazarı dönüşümünde kadınların etkisinin nasıl ve ne boyutta olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda kadınların kendilerinin de bu

dönüşümdeki paylarının farkında olduğu anlaşılmaktadır. Kadınların bu ifadeleri, Beypazarı dönüşümü anlatısında tek taraflı bir etkiyi vurgulayan, turizmin kadınlara iş sahası açtığı söyleminin kurgusallığını ortaya koymaktadır. Kadınların ürettikleri ürünleri tezgâhlara, dükkânlara çıkıp satmalarının turizmin gelişmesindeki etkisi, bu dönüşümün karşılıklı yapısını ortaya koymaktadır.

Tezgâhlarda en çok kadınlar irtibatı kuruyor misafirlerle. Yani erkekler ikinci sırada. (Ayşe Teyze, 47)

Ayşe Teyze'nin (47) kente dışarıdan gelenleri "misafir" olarak adlandırması ve gelen kişilerle iletişimi kuranın kadınlar olduğunu vurgulaması önemli bir noktadır. Ayşe Teyze'nin (47) bu ifadeleri eve gelen misafirlerin kadınlar tarafından ağırlandığı gibi tezgâha gelenleri de ağırlayanların kadınlar olduğunu göstermektedir. Beypazarı'nda turizmin gelişmesini sağlayan da "gelenlerin kendilerini evlerde ağırlanan misafirler gibi hissetmeleri" meselesidir. Bu durum, kadınların hem kamusal mekânlardaki görünürlüklerinde hem de ücretli emek sürecine dâhil olmalarında toplumsal cinsiyet rollerinin etkisinin ortadan kalkmadığını bir kez daha göstermektedir. Kadının kamusal alandaki varlığının toplumsal cinsiyetin kadınlara tanımladığı roller bağlamında görünür olduğu ortaya çıkmaktadır.

Görüşmelerin geneline bakıldığında, kadınların dönüşümdeki paylarının farkında oldukları görülmektedir. Kadınların tezgâhlara çıkmaları, üretken, azimli olmalarının yanı sıra bir "direniş" olarak da ifade edilmiştir. Ancak, bu süreç ve kadınların bu süreçteki rolü olumlanırken ev-içi emek ve yine özel alan kapsamına dâhil edilen tarla, bahçe işleri de görünmeyen emek olarak bizatihi kadınların söylemlerinde yer almaktadır. Nuray Abla'nın (35) "iş sahası olmasaydı ben belki tarlaya gidecektim belki evde oturdum"; Dilek Abla'nın (36) "Yani çoğu kadın evinde otururken şimdiki kendi el işiyle, evde yaptığı ürünleriyle, onlarla... Getiriyor burda satıyor." ifadeleri, ev-içi emeğin görünmezliğinin ne kadar içselleştirildiğinin örnekleri olarak okunabilir. Kadınların ev-içinde hem türün yeniden üretimi hem de bakımı gibi faaliyetlerde verdiği emek, ekonomik bir değer üretmediği için görünmez olarak

değerlendirilmektedir. Bunun da ötesinde görüştüğüm pek çok kadın, ev işlerinin yanı sıra öncesinde tarla, bahçe işlerine gitmekte ya da el-işi, dokuma gibi ürünleri üretilip evden satmaktaydı. Tüm bunlara rağmen çoğu görüşmecisi, yaptıkları üretimi iş veya çalışma olarak değerlendirmemektedir. Bu durumun istisnası olarak Elif'in (31) "kadınlar zaten hep çalışıyordu Beypazarı'nda" ifadesi gösterilebilir.

Kadınların tezgâhlara çıkıp dükkânlarını, imalathanelerini açabilmelerini sağlayan kadının özel alan içerisinde yeniden üretim faaliyetlerinde kullandığı "kadınlık bilgisi" olmuştur. Füsün Ertuğ'a göre kadınların bilgileri yaratıcılığın devreye girmesiyle birlikte çevreyi, mekânı, var olan sınırlı olanakları kullanabilmelerini sağlamaktadır (2010, s. 86). Kadınların ne gibi işler yaptığını, neler üretilip tezgâhlara, dükkânlara çıktığını sorguladığımda şöyle cevaplar verilmiştir:

Tarhana, makarna ondan sonra salçaydı, yaprağıdı, turşu yapıp satanlar var. Ondandır el işleri satanlar var. Örtüler, yazmalar herkes bir şeyler, hediyelik eşyalar. Kendine göre bir şeyler buluyor millet. Havuç suyu sıkandır hanımlar var. Erkekler yoktu arkalarında kimsenin. (Meral Abula, 46)

Valla onlar ellerinden geleni yaparlar ama şu an tarhana, erişte, sarma, baklava, bazlama ya da lokanta tarzı yerlerimizde mutfak bölümünde çalışıyorlar. (Hülya Abula, 37)

Kadınların kuşaktan kuşağa aktardığı "kadınlık bilgisi"nin kapsamında olan bitki toplayıcılığı ile gıda saklanması, hazırlanmasına yönelik becerilerini ekonomik değere dönüştürdükleri görülmektedir.

Çoğunu kendim yapıyorum, topluyorum. Mesela biz sirkeler yapıyoruz kendimiz. Yaz boyu bi şeyler topluyoruz, yaz boyu, kışa kadar. (Bunları yapmak seni rahatlatıyor mu?) Benim psikolojime çok iyi geliyo. Çünkü şöyle oluyo, mesela papatya toplayıp taç yapıyoruz. Onları okşayarak topluyorum çünkü çok iyi geliyor. Bilmiyorum köyden ben geldiğim için mi onların içinden geldiğim için mi? Allahım diyorum boyasını ne güzel sürmüş. Hatmi çiçeği var mesela renk renk topluyoruz. Onları da öyle okşayarak topluyorum hep. Psikolojime çok iyi geliyo. (Songül Abula, 45)

Bu otları toplamaya mesela biz gidiyoruz, bayırlardan hep, mecbur hep kadın... Geçen bak şu kızcılığı kendim yaptım, geçen hafta bitirdim. Ben işte bugün yine tarhana yumurdum da geldim. Bunlar hep şunları ben gendim ürediyom, bayırlardan, dağdan mesela şu ayva yaprağını, alıç

çiçeğini, gül hatmiyi, kırk gilit otunu, karacayı, adaçayını hep kendim topluyom, o ısırganı. Hep dağlardan kendim topluyom. (Cemile Teyze, 49)

Kadınların hangi bitkinin ne işe yaradığı, nerede bulunacağı, ne zaman toplanacağına dair bilgisini tezgâhlarda sunduğu görülmektedir. Füsün Ertuğ, kadınların doğadaki bitkileri bahçelerinde yetiştirdikleri bitkiler kadar iyi tanımlarını, doğayı evcilleştirmiş olmalarıyla bağlantılandırmıştır (2010, s. 82). Kadının doğayla bu kadar yakından ilişkili olarak düşünülmesi kamusal/özel alan ayrımını meşrulaştıran noktalardan birisidir. Efrat Tseelon, kadının doğayla, erkeğin kültürle özdeşleştirilmesinin, doğal alanın özel alanla yani evle, kültürel alanın ise kamusal alan ile yani dış dünyayla özdeşleştirilmesini beraberinde getirdiğini ifade eder (2002, s. 109). Ancak kadının doğadan topladıklarını tezgâhlarda satıyor olmasının “kültürel bir sunum” olarak anlatılması ikiliğin arasındaki sınırın belirsizleşmesi olarak görülebilir.

Kadınlar, tezgâhlarda gıda ürünlerinin dışında dokumalar, takılar, havlu kenarı, oya, patik, hırka ve lif gibi ürünleri de üretip, satmaktadırlar.

Dükkân bir de bu tezgâhı açıyorum. Burda işte ufak tefek kendimin yapabileceği bileklik, takılar yapıyorum kendim. Yani birçoğunu kendime taçları yapıyorum, çiçekler filan kendim yapıyorum. (Asiye Teyze, 55)

Mesela ben kendim özellikle elişimle başladım bu işe. Sırf beş tane bi şeyim vardı çeşidim vardı. Şimdik çok şükür bir sürü var. (Dilek abla, 36)

Tezgâhlarda, dükkânlarda satışa sunulan ürünler, her kadının kendi ilgi alanına ve becerisine göre çeşitlenmektedir. Bu ürünlerin pek çoğu zaten kadının ev-içi denilen özel alanda “aile”sinin gündelik hayatını ve yaşamını sürdürebilmesi için kadınlar tarafından üretilmektedir. Bu üretimin bilgisi “kadınlık bilgisi” olarak kuşaktan kuşağa kadınlar arasında aktarılmaktadır. Ertuğ’un ifade ettiği gibi ekonomide adı anılmayan, görülmeyen ancak yaşamın sürdürülmesi için vazgeçilmez olan ne varsa kadınların bilgisi o alandadır (2010, s. 90). Kadınların tezgâhlara çıkmalarının ekonomik getirisinin yanı sıra burada önemli olan ürettiklerinin görünür hale gelmesidir. Asiye Teyze’nin (55) dediği gibi “Kendi yaptığını sattığı ortaya çıkıyor mesela kendi ürettiği. Daha farklı oluyor bence.”

Kadınların tezgâhlarda dükkânlarda yer almasının Beypazarı'nın gündelik hayatını etkilemesinin yanı sıra buraya gelen turistler açısından ne ifade ettiğine yönelik sorular sorduğumda genellikle kadının “özel alan” içerisinde tanımlanan ve cinsiyet rollerinin gerektirdiği şekilde anlatıldığı görülmüştür.

Yukarıya çıktıysanız stantlarda bile küçük tezgâhta bile bayan vardır yani. Çünkü o müşterisine güler yüzüyle evinde ağırladığın gibi bayan ne yapıyor maddiyatı düşünmüyor, evinde ağırladığı gibi sıcakkanlılıkla, geliyor dükkâna sanki misafir ağırlar gibi ağırlıyor. O müşteri sana tekrar geri döndüğünde o kadar haz duyuyosun ki o kadar misafiperversiniz, çok güler yüzlüsünüz öyle. Bence kadın. Dükkânını evi gibi görmesidir. Ben küçük esnafım ama bana göre öyle. Annemle ikimiz çalışıyoruz. Hani buraya biri geliyor mesela sen geldin şurda bi kurulu soframız kahvaltımız olsun, öğlen soframız olsun ne yediysek mesela bi parça bölüm vermemiz hani evimiz gibi görmemizdir. Beypazarlı kültürümüz yani bizim misafirperver bir kültüre sahibiz. (Nermin Abla, 35)

Şu andaki ortam gelişme bu turizm pazarına oturup da satış yapan bayanlar, erkekler değil, erkekler olduğu zaman gelen insanlar tezgâhın önünden bile şöyle yan dönerek geçiyor. Güler yüz, kendilerini tanıtmaları ürünlerini bunlar derim ben. Ve titizlik. En basitinden işte reklamdan başlıycaz bayanların titizliğinden temizliğinden yapılan görünüm, tezgâhtaki görünüm çok önemli, Güler yüz çok önemli. Bir insana sen tezgâhına vardığın zaman ya da dükkâna vardığın zaman bir asık surata mı yanaşırsın yoksa güler yüze mi yanaşırsın. Aynen bu. (Zehra Teyze, 60)

Kadının mekânla kurduğu temel ilişkinin evde başlamasının etkisi, bu söylemlerde görülmektedir. Kadınlık bilgisini ve deneyimini evinde sunduğu gibi tezgâhlarda ve dükkânlarda sunması gerektiği ifade edilmektedir. “Güler yüzüyle evinde ağırladığın gibi”, “dükkânını evi gibi görmesidir”, “bayanların titizliğinden temizliğinden” gibi ifadeler kadınlık rollerinin ve bu rollerinin getirisi olan emeğin nasıl içselleştirildiğini göstermektedir. Ev ile çalışma alanı arasında kurulan ilişki, kadının çalışma mekânını da eve benzer bir ortama dönüştürmesini sağlamıştır. Bu da çalışma yerinin kamusal alanı ile evin özel alanı arasındaki ayrımın bulanıklaşmasını ve geçişliliği sağlamıştır.

Tezgâhlarda ve dükkânlarda kadınların yer almasının bir başka boyutu da esnafılık gibi erillikle kuşatılmış bir alanın işgali olarak okunabilir. Beypazarı çarşısında bir zamanlar erkek esnafların fazla olmasını sağlayan noktaların başında, geleneksel meslekler olarak tanımlanan çömlekçilik, bakırcılık, telkâri

işlemeciliği, marangozluk gibi zanaatkârlık gerektiren işleri gerçekleştirenlerin erkekler olması gelmektedir. Zanaatkârlık kapsamında görülen işlerdeki eril hâkimiyete dair Richard Sennett'in *Zanaatkâr* kitabındaki değerlendirmeleri, bu sürecin kökeni ve gelişimi hakkında bilgi vermektedir. Sennett, Atina'da kadınların dokumacılıktaki becerilerinin kamu alanında saygı kazanmalarına ve dokumanın kendilerine özgü bir zanaat olarak kabul edilmesine neden olduğunu ifade eder. Oysa aşçılık gibi ev içinde yapılan diğer zanaatların ise kamusal bir statüsü bulunmamaktadır. Klasik bilimin gelişmesinin becerinin cinsiyet boyutuna katkısıyla erkekleri kapsayan zanaatkâr kelimesi üretilmiştir (2013, s. 36-37). Sennett'in ifadeleri zanaatkârlığın eril yapısının nasıl oluştuğunu ortaya koymaktadır. Bu cinsiyet ayrımının bugün hala devam eden yansıması, "evde yapılan zanaatların ve evde çalışan zanaatçıların çoğu, artık ev dışında yapılan işlerden daha farklı bir karakterdedir" şeklinde olmuştur (s. 37). Beypazarı'ndaki kadınların evde ürettiklerini kamusal alanlar olan çarşı, pazar gibi yerlerde satmaları esnafıktaki eril yapının kırılmasını sağlamıştır.

Ev ile sokak arasında pencere kenarı, balkon ve kapı önü gibi kadınlara ait olarak görülen "ara alan"lar vardır (Cantek vd., 2017, 122). Kadınların ücretli emek sürecine dâhil oldukları dükkânları, tezgâhları özel ile kamusalın iç içe geçtiği "ara alan"lara dönüştürdükleri görülmektedir. Kadınlar oluşturdukları bu yeni "ara alan"larla kendi kamusalıklarını kurmaya ve sürdürmeye başlamışlardır.

4. BÖLÜM

BEYPAZARI KADINLARININ ANLATILARINDA DÖNÜŞÜMÜN İZLERİ

“Kadınlar, sonradan çekilmiş sınırlarla birbirinden uzaklaştırılan farklı düzen ve hayatları birbirine dikip onarırken yaşamı iyileştiriyorlar” (Kelekçi vd., 2018, s. 176).

Beypazarı’nda turizmin başlamasıyla ortaya çıkan anlatının sloganı, “tarım işçiliğinden turizmde işverenliğe” başlığıyla videolarda, gazete haberlerinde, basında vs. yer aldı²¹. “Beypazarı kadını” vurgusunun sıklıkla yineleniği bu anlatı, kadınları toptan bir kategori olarak görmekteydi. Üstelik bu anlatının anlatıcıları genel olarak kadınlar değildi. Kadınların anlatılarını kendi seslerinden duyurmak yerine onlar üzerine kurgulanmış bir anlatı yineleniyordu. Oysa bu anlatı, birbirinden farklı kadınlık deneyimlerini içeriyordu. Kadınların anlatılarından onları güçlü kılan ya da ezen konumlarının ne kadar farklı olduğunun izleri sürülebilirdi. Bu farklılıkları görebilmeyi sağlayacak olansa her kadının deneyiminin birbirinden farklı ve biricik olduğu noktasının unutulmamasıydı. Dahası kadınların birbirinden farklı sosyo-ekonomik seviyelere sahip olması, özel alandaki ilişkileri ve bu ilişkilerinin farklılığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Tüm bu farklılıkları görebilmek için de kadınların sesine, kendi deneyim anlatılarına başvurmak gerekmektedir. Bunun yapılmasındaki itici güç ise Necla Akgökçe’nin de belirttiği gibi yaşam deneyimi ve direniş pratiklerini kavramsallaştırmanın, kaydetmenin bunun bilgi haline gelmesini sağlanmanın, diğer kadınlara ve gelecek kuşaklara aktarmanın kadınlar için hayati öneme sahip olmasıdır (2001, s. 53). Bu bağlamda, Beypazarı kadınlarının hikâyelerinden hareketle onların yaşam deneyimi ve direniş pratiklerinin izini sürmek ve bunları bir kadın araştırmacı olarak geleceğe aktarmak da benim bu çalışmayı yapmamdaki itici güç olmuştur. Tüm bu değerlendirmelerin ışığında Beypazarı’ndaki dönüşüm anlatısının kadınların

²¹ <http://www.beypazariguncel.com/ekonomi/tarim-isciliginden-turizmde-isverenlige-h23.html>

gündelik hayat deneyimi içerisinde olumlu veya olumsuz neleri dönüştürdüğüne, değiştirdiğine bakacağım. Tezgâhlara, dükkânlara çıkmalarına dair başlangıç anlatıları, kamusal alanda çalışabiliyor olmanın hayatlarına getirileri-götürüleri, emek boyutu, benlik anlatıları, kadınların birbirleri arasındaki ilişkileri gibi konular bu bölümün izleğini oluşturmaktadır.

4.1. Herkesin Bir Hikâyesi Var! Durmasın İçerisinde: İşe Girişme Hikâyeleri

Carol Gilligan'a göre bir sese sahip olmak, insan; söyleyecek bir şeyinin olması ise kişi olmak demektir. Ancak konuşma, yoğun ve ilişkisel bir eylem olarak dinlemeye ve işitmeye bağlıdır (Gilligan, 2017, s. 19-20). Diğer bir deyişle ne anlattığınız kadar anlattığınızın dinlenilmesi, sesinizin işitilmesi de önemlidir. Gilligan'ın açtığı izlekten hareketle Beypazarı dönüşüm anlatısının temeli olan kadınların hikâyelerine kulak vermek gerekmektedir. Onlar üzerine kurgulanan anlatıyı yinelemektense, kendilerinin sesine, sözüne kulak verip hikâyelerini bu çalışma içerisinde aktarmaya çalışacağım. Bu kısımda, görüştüğüm ablaların, teyzelerin sesini, sözünü daha çok sunabilmek amacıyla mümkün olduğu kadar başlangıç hikâyelerini kendi ifadeleriyle vereceğim.

Meral Abla (46), alandaki ilk görüşmecim olması dolayısıyla onun dükkânı benim için başlangıç noktam olan Hanlarönü meydanından sonra ikinci sırada gelmektedir. Meral Abla (46), dükkânında eşi Mustafa Amca ile birlikte çalışmaktadır. Tarhana, gözleme, bazlama, sarma, baklava Meral Abla'nın (46) alanına dâhilken, çayın sorumluluğuysa Mustafa Amca'ya ait. Meral Abla (46), üretimi asıl yapanın kendisi olduğunun bilincinde olduğu için dükkânlarına ait her türlü karar alımında son sözün kendisinde olduğunu sıklıkla yinelemektedir. Ancak Meral Abla (46), bugünlere kolay gelmediğini de yine görüşme aralarında anlatmıştır. Meral Abla (46), dükkân açmadan önce de evde bazlama yapıyormuş; bu bazlamaları ise eşi satıyormuş. Dükkânı açtıkları ilk zamanlarda da mutfaktan dışarı çıkamıyormuş. Üretenin kendisi olmasına rağmen görünür

olmadığının farkında olan Meral Abla (46), mutfakla-dışarısı arasındaki sınırı nasıl kaldırdığını şöyle anlatıyor:

Mesela ben içeride çalışırdım, kapıyı, mutfağın kapısını üstümden örter, dışarıya çıkmak yok. Bir gelen olunca ki hani görünmeyin, hiç ses etmeyin, konuşmayın, sesiniz duyulmasın falan derlerdi. Ben sokakta gözleme yapacağım dedim mesela, kokudacağım. Tabi canım. Tabi savaşa savaşa. Kesinlikle kıskanırdı, çıkartmazdı. Dövüşe dövüşe. (Meral Abla, 46)

Meral Abla'nın (46) başlangıç hikâyesi ,belki de pek çok kişinin hikâyesinde ortak nokta olan ekonomik sebeplerle yakından ilişkiliydi. Mustafa Amca'nın işlerinde yaşadığı problemler, Meral Abla (46) için hareket noktası olmuş. Daha çok para kazanacağını, çocuklarını okutabileceğini düşünen Meral Abla (46), evde bazlama yapmaktan dükkân açıp işlerini geliştirmesine kadar olan süreci şöyle anlatmıştır:

Ben dışarıda olsam, buralara masa atsam, şurda gözleme yapsam nasıl olur? Ondan sonra bir gün tepem attı işte çıkayım dışarıya gözleme yapayım. Böyle bir inat ettim geldim, şuraya bir sofraya bezi serdim, sofraya attım üstüne, yanına da bir tüplü sac koydum. Yerde. Buralar beton çok kötü haldeydi ama gine de çıktım. Gözlemeye başladım sonra baklava yapacağım diye inat ettim baklava yaptım. Yanına kahvaltı hazırladım, kahvaltıya geçtim. Yaprak sarma yaptım. Yöresel neyimiz varsa sundum. Memnun da kaldık. İyi de para kazandık Allaha şükür. Dışarıya ben hiç gitmiyordum önceden. Mustafa amcan satıyordu. Üretimi gine ben yapıyordum. Görünür değildim. (Meral Abla, 46)

Meral Abla'nın (46) karşısında yer alan Zehra Teyze (60) de "Zehra Teyze'nin Yeri" adlı dükkânını kızı Hülya, damadı ve eşiyle birlikte işletmektedir. Zehra Teyze'nin (60) görüşmecilerin içerisindeki yeri, turizmin gelmesiyle birlikte tezgâhlara ilk çıkan kadınlardan birisi olmasıdır.

18 yıl öncesi, başkanımızın birinin sayesinde bir o senenin başkanının sayesinde biz mesela turizme başlarken, ondan önce ben çiftçi olduğum için şu aramızda hemen Çarşamba pazarımızda ben bazlama yapar satardım, yeşilliklerin arasında. Başkanımız bize dedi ki ki abla ben de turizm pazarı kurcam, pazara oturur musun? Allah allah dedim niye ben? İlk niye ben? Ben dedi iki yıldır seni takip ediyorum. Ürün verdiğin yerlerden, bu bazlamayı verdiğin yerlerden hiçbir şikayet almadım. Bir bayansın, bir süpürge çöpü, odun çöpü ya da bir saç kılı da mı olmaz. Bu bahaneyle beni başkan turizm pazarına davet etti. 18 yıl önce 19 yıl önce biz pazara oturduk, devam ettirdik. Çok şükür, çok şükür yani ne bileyim ki öncülük ettik. Öncülüğümüz çok kolay. Biz iki bayan olarak başladık. Arkamıza iki

üç tane daha geldiler. Hepimiz beş kişiydik, turizm pazarında turisti karşılayan. (Zehra Teyze, 60)

Zehra Teyze'nin (60) ifadeleri, Beypazarı'nda kadınların kamusal alanda ücretli emek sürecine dâhil olmalarını Mansur Yavaş'ın turizmi getirmesiyle başlatan anlatıdaki eksikliklere denk düşmektedir. Mansur Yavaş'ın bu girişiminin öncesinde Zehra Teyze (60) de dâhil olmak üzere birkaç kadın, ürettiği ürünleri pazarda satmaktadır. Mansur Yavaş'ın girişiminin bu süreci, farklı boyutlara taşıdığını inkar etmemekle birlikte kadınların bu süreçteki etkisinin ve azminin de ön plana çıkarılması gerekmektedir. Zehra Teyze'nin (60) bu dönüşümün başlangıcına dair anlattıklarıındaki "öncülük ettiği" vurgusu aslında kendisinin ve bu süreçte yer alan kadınların payının farkında olduğu göstermektedir.

Zehra Teyze'nin (60) başlangıç hikâyesi, eşinin tüm endişelerine ve karşı çıkmalarına rağmen işlettiği dükkân açmasıyla devam etmiş. Ardından da üretimi arttırmak amacıyla imalathane açmış. Dükkân açılırken karşı çıkan eşi, imalathane açma meselesinde de yine aynı tavrı sergilemiş. Zehra Teyze (60), bu süreci şöyle anlatıyor:

Dedim ki amcana ben bu imalathaneyi kuracam. "Sen aklını mı üşüttün" dedi bana. "Nasıl kurulacak bu cepte yok, elde yok avuçta yok". "Kuracam ben bu imalathaneyi" dedim. Ve gittim, gittim esnaf kefaletten kredi çektim, imalathanemi hazırladım. Amcana kalsa kapatalım gidelim, artık yeter. (Zehra Teyze, 60)

Zehra Teyze (60), dükkân ve imalathane açmayla kalmamış yanına aldığı kızı ve damadıyla birlikte işlerini ilerletmiş. Danışmanları sayesinde fuarlara gitmeye başlayan, televizyon programlarına çıkan Zehra Teyze (60), bu durumdan çok memnun olduğunu anlatıyor. Zehra Teyze'nin (60), damadıyla birlikte sloganları "dünyanın malı dünyada kaynananınki damada kalır felsefesiyle kızıyla damadını yanına alarak üçü on üç, on üçü yirmi üç yaparak büyümektedir."

Hülya Abla'nın (37) hikâyesiyse diğerlerine göre biraz daha farklılık göstermektedir. Zehra Teyze'nin (60) kızı olan Hülya Abla (37), öncesinde başka işlerde çalıştıktan sonra annesinin dükkânında garson olarak çalışmaya

başlamış. Onun üretim boyutuna geçmesiye dükkânda yaşanan bir olay sonucunda olmuş.

İlk deneyimim.. ben aslında hiç gözleme açmasını bilmiyodum bak bi gün müşterinin bi tanesine kızdım, bi sinirlendim gözleme açmasını öğrendim. Ben anneme burda yardımcı oluyodum işte karsonluk ya da bulaşıkçı diyebilirim size. Ama ben hiç ön tarafa geçmiyodum gözleme bölümüne hiç girmedim. Bayanlar yapıyodu. Bir gün müşterinin bi tanesi dedi ki “ben ordan düşeni yemek istiyorum” dedi. Annem yok, elemanlar yok. Onlar bana yaptılar, yaptılar ee bi işleri çıktı gittiler. Müşterinin bi tanesi benimle inatlaştı dedi ki ben ordan düşeni yemek istiyorum deyince, sacdan düşeni. Ee adamın haklı olarak yani doğal hakkı. Ben ona kızarak bi başladım gözleme açmaya (gülüyor). Benimkisi böyle oldu. (Hülya Abla, 37)

Hülya Abla'nın (37) ücretli emek sürecine dâhil olma hikâyesini diğer pek çok kadından farklılaştıran, annesi Zehra Teyze'nin (60) kurduğu bir düzen içerisinde yola çıkmış olmasıdır. Zehra Teyze (60), Hülya Abla'nın (37) annesi olarak bu süreçte bir yandan kızına deneyimini aktarırken birlikte çalışmaya başlamalarıyla birlikte ortak bir deneyim sürecine de girmişlerdir.

Gülsüm Abla (42) da tezgâhta satış yapmaya başlamış ardından dükkân ve imalathane açarak devam etmiş.

Turizmle beraber biz de başladık. 15 senedir de bu işi yapıyoruz. 10 senedir dükkândayız. Bunun 5 senesi önce tezgâhlarda stantlarda satıyoduk kendi ürettiklerimizi. Şimdi de dükkândayız. Mansur zamanında başladı. Benim kardeşim belediyede çalışıyodu. O da belediyede kendi elemanlarına, çalışanlarına senin eşin, senin annen, senin ablan, senin hanımın tarhana, makarna satın, tezgâh açın, şöyle böyle deyince. Benim de kardeşim bana böyle böyle başkan dedi sen tarhana, makarna sat. Ben de tarhana, makarna annemden aldım makarnayı, gaynınamdan darhana godum da geldim. Orda iki kilo tarhanayla bir kilo makarnayı sattım, para gazandım. Onlardan gazandığım parayı akşama kadar tarlada bayırda kazanıyom ama akşama kadar oturduğum yerden üç kilo şeyi satınca akşama kadar gazandığım parayı gazandım, yorulmadım. Ertesi haftaya kadar ben ne yapacam nasıl edecem bunu üreteyim diye düşünmeye başladım. Beş kilo tarhana beş kilo makarna git gide git gide çoğaldı işte şimdi. (Gülsüm Abla, 42)

Gülsüm Abla'nın (42) kamusal alanda ücretli emek sürecine dâhil olma hikâyesi, Zehra Teyze'ninkiyle (60) benzerlik göstermektedir. Daha öncesinde tarlada çalışan Gülsüm Abla (42), dönemin belediye başkanının yönlendirmesi ve isteği doğrultusunda tezgâha çıkmıştır. Tezgâhta satış yaparak kazandığı paranın

tarladakinden fazla olması ve tezgâha geldiğinde daha az yorulduğunu fark etmesi Gülsüm Abla'nın (42) bu işe devam etmesini sağlamıştır. Ancak bu işe devam edebilmesi de kolay olmamıştır. Eşinin başlarda hiç istememesine rağmen inat ederek tezgâha gelmeye devam ettiğini şöyle anlatmıştır:

İlk başta tepkiliydi zaten (eşi için diyor). Hani tezgâhda pazarda kadın kısmının işi yok diye. Onda sonra da işte o gettirdi ben geri geldim. O beni eve götürdü ben geriye geldim öyle öyle kadının inadı yendi erkeği. Her zaman derler ya (gülüyor). (Gülsüm Abla, 42)

Gülsüm Abla'nın (42) yan komşusu olan Nuray Abla'nın (35) hikâyesi ise kendi ifadeleriyle şöyle başlamıştır:

Yaptığım işi nasıl değerlendiriyorum. Eşimin işi yoktu. Benim işim yoktu. Eşim çocuklara bakıyordu ben tezgâhla başladım bu işe. Tezgâhta masa örtüsü, sofra bezi, yazma satarak başladım. Şimdi büyülttüm daha sonra. Evde erişte yaptım, tarhana yaptım bu şekilde. Şimdi imalatım var. Ve toptan dışarıya gönderiyorum. (Nuray Abla, 35)

Nuray Abla'nın (35) tezgâhta başlayan çalışma hayatı, sonrasında dükkân ve imalathane sahibi olma noktasına varmış. Ancak bu arada geçen süreç Nuray Abla (35) ve ailesi için kolay olmamış. Tezgâhtan sonra ilk dükkânlarını açtıklarında çok yüklü bir mal veren eşi dolandırılmış ve kendi tabiriyle batmışlar. Bu yaşanan olay Nuray Abla (35) için bir dönüm noktası olmuş. Bu noktada tüm hesapların kendisinde olması gerektiğini söyleyen Nuray Abla (35), tam anlamıyla işi eline almış. Gündüz üretim yapan Nuray Abla (35), gece sabaha kadar da paketleme yapmaya başlamış. Bir yandan maddi süreci yönetmekle uğraşan Nuray Abla (35) diğer yandan da boşanma eşiğine gelmiş. Bu arada tesadüf eseri Beypazarı'nda yeni açılmış bir marketin araba çekilişine katılmışlar. Tarhana yapmak için ellerindeki son parayla salça almak için o markete gitmiş olmaları çekilişe katılabilmelerini sağlamış. Çekiliş sonucu araba Nuray Abla'ya (35) çıkmış. Bu olay Nuray Abla (35) için hayatının dönüm noktası olmuş, işleri düzelmeye başlamış. Nuray Abla (35), batmalarıyla kaybettiklerini paranın kendilerine geri döndüğüne yönelik inancını şöyle ifade etmiştir: "Ondan sonra hani Allah ama... Ordan gitti ama aldı.. Hani alırım

denerim veririm denerim diye bir şey var ya... Allah'ın... Korkan Allahtan korksun. Verdi bize geriye.”

Nazlı Abla'nın (45) hikâyesini diğerlerinden ayıran nokta olarak, onun turizmle beraber dükkân açmasından önce bankada çalışıyor olması gösterilebilir. Eşinin bu işe birlikte girmek istemesi üzerine bankadaki işini bırakan Nazlı Abla'nın (45) kendi ifadeleriyle başlangıç hikâyesi şöyledir:

Ben daha önce bu işlere başlamadan önce bir bankacıydım. Ve bankada gerçekten çok yoruluyordum. Ve eşim tarafından evde beklemenin ve benim çalışmam ona çok büyük sorundu. Ve biz eşimle düşünüp taşınıp bir karar aldık. Turizm yeni açılmaktaydı ilçemizde. Ve ben bankayı bırakıp beraber eşimin kararıyla beraber vermiş olduğumuz bir kararla turizmde yer aldık. İlk turizmci bayanlardan biriyim. Ve iyi ki de bankayı bırakıp bir özel işim olmuş, bir Elifzade Havuç Suyu açmış bulunmaktayım. Ve bu işi yapan ilklerden biriyim. Çok çabalar gösterip, birçok festivallere katıldım. Beypazarı Belediyesi temsilen birçok yerlere gittim. Kalecik, Çubuk, Mudurnu, Göynük ve Ankara, Balıkesir olmak üzere birçok yerlere gittik, geldik. Ve kendimi aha özgür hissettim, daha güzel para kazandım. Bir de özgürlüğün tadını alıyorsun çalışırken (Nazlı Abla, 45)

Nazlı Abla (45), eşiyile birlikte çıktığı bu yoldaki deneyimlerinden dolayı çok mutlu olduğunu ve kendisini başarılı hissettiğini görüşme sırasında yinelemiştir. Eşinin vefatıyla birlikte bu işi sürdürmesindeki itici güç ise çocuğunun eğitimi sürdürülebilmesini sağlamak olmuş. Kızını evlendirdikten sonra hala bu işi yapmaya devam eden Nazlı Abla (45), havuç suyu sıkıp satmanın yanı sıra Hint kinasından dövme yapmaya da merak salmış. Bu merakı da onun için bir gelir kaynağına dönüşmüş.

Nermin Abla'nın (35) hikâyesine kulak verdiğimizde onun çalışma hikâyesinin mekânı olan yerin eşiyile birlikte çalıştıkları dükkânları olduğunu anlamaktayız. Bu dükkân, Nermin Abla (35) için iş yeri olmanın ötesinde bir yer haline gelmiş. Burayı açtıkları zaman oğulları çok küçükmüş. Çocuğunu burada büyütmüş olması burayı bir nevi ev-içi alan gibi konumlandırmasına ve anlamlandırmasına neden olmuş.

Eşimle beraber. 2010'daydı. Altı senemiz doldu, yedinci senedeyiz yani. Öncesinde ev hanımıydım. Buraya beraber başladık. Çocuğu burda

büyüttük küçüğü. Eşimle hani eşim kendisi dükkân açmak isteyince biz de ailecek çalışalım dedik. Ama çocuğumu burda büyütmek bana hiç zor gelmemişti. Yani aile ortamı olunca. Ben ona destek o bana destek. (Nermin Abla, 35)

Nermin Abla'nın (35) dükkânlarını aile ortamı olarak değerlendirmesinde eşiyile birlikte olması ve çocuğunu burada büyütmüş olmasının yanı sıra kendisinden sürekli "annem" diye bahsettiği kayınvalidesinin olması da etken. Kayınvalidesinin yanlarından olmasının kendisi için çok anlamlı olduğunu görüşme sırasında ara ara yinelemekteydi. Nermin Abla'nın (35) kayınvalidesinin onun hikâyesinin kahramanlarından birisi olması kadınlar arası deneyimin ortaklaşması ve dayanışması olarak değerlendirilebilir.

Elif'in (31) hikâyesi, tezgâh ile dükkân arasında bir araf hikâyesi. Ancak bu hikâyede bir taraf cennet diğer taraf cehennem değil. Elif'in (31) kendi yaptığı takıları tezgâhta satmasıyla başlayan çalışma yolculuğu eşiyile birlikte açtığı şekerleme dükkânıyla devam ediyor. Ancak Elif (31), görüştüğüm dükkân sahibi diğer kadınlara göre farklı bir konumda yer alıyor. Gerek dükkânının bulunduğu yerin tezgâhlara çok yakın olması gerek tezgâhlardaki kadınlarla kurduğu ilişki onun deneyimini farklılaştırıyor.

Çalışmaya mecburiyetten başladık ilk önce. Ya ben daha önce takı işleri yapıyodum. İlk önce ben tezgâhtan girdim. Daha sonra hani eşimin de mesleği şekerleme olduğu için hani bi dükkân açalım ya takı olsun ya şekerleme derken şekerlemeye karar verdik. Takıyı bıraktım, bu seferde eşimin mesleğini öğrenmeye çalıştım yine o da zor, mecbur (gülüyor). O şekilde. Eşimin hiçbir tepkisi olmadı. Hani eşim üretiyor ben sadece satışı yapıyorum burda. (Elif, 31)

Ayşe Teyze (47), alan araştırması sırasında tanıştığım ilk andan beri, benim için "baş koordinatör"lük vasfını hakkıyla taşımaktadır. Tezgâhlardaki ablaların çoğuyla görüşmemi sağlayan Ayşe Teyze (47) oldu. Ayşe Teyze'nin (47) yönlendirici, kapsayıcı özellikleri devreye girmiş, hemen görüşmeci sayımın tamamlanması için harekete geçmişti. Ayşe Teyze'nin (47) tezgâhı bir nevi toplanma yeri, çoğunlukla çay saatleri orada yapılıyor. Çünkü çayı demleyen, pişirilecek bir şey varsa hazırlayan çoğunlukla kendisi. Ayşe Teyze'nin (47) başlangıç hikâyesinin hareket noktası pek çoğunda olduğu gibi ekonomik

sebepler sonrasında onu tezgâha bağlayan şey ise manevi olarak rahatlaması olmuş.

Hemen hemen bu şey başladı başlayalı 10-15 yıl oluyo. El işi, oya işte öyle lif gibi gazak gibi çorap, patik gibi. Onlar sirke. Onlar da kendi yapımlarımız. (Ayşe Teyze, 47)

Songül Abla'nın (45) sözüne kulak verdiğimizde onun da tarlaya gitmesiyle başlayan çalışma hayatının tezgâhta devam ettiğini öğreniyoruz.

Benim bu işe eşim gir dedi, sonra istemedi. Sonra da bırak dedi ama ben bırakmak istemedim. Evet eşim istedi. Şimdi ben tarlaya gidiyordum. O dedi ki gitme tarlaya, gel bu işi yap dedi. Öyle başladım. Sonra da istemedi, bilmiyorum, bırak filan dedi. Ben de bırakmak istemedim. Çünkü ben evde kapalı kalmak psikolojime iyi gelmiyordu. Alıştım ya çalışmaya, insanların hani, sosyal hayat ne bileyim. (Songül Abla, 45)

Dilek Abla'nın (36) tezgâha çıkmasındaki itici güç, başka kadınların tezgâhlarda oturuyor olması ve ev-içi emeğini evde boş oturmak olarak değerlendiriyor olması olmuş.

Şöyle arkadaşlarıma bakıyodum işte. Evim bu çevrede olduğu için tabi bu da çok fark ediyö. Ben de oturayım dedim, evde boş oturmaktansa. Zaten evde yapıyodum ben el işi devamlı. Ben de oturayım, hem yapayım hem satayım dedim. Böyle böyle çoğaldı gitti yani çok şükür. (Dilek Abla, 36)

Cemile Teyze (49), kuzu besleyip onu satarak ekonomik gelir elde ederken engelli oğlunun isteğiyle ve yönlendirmesiyle tezgâhta satış yapmaya başlamış. İlk başladığında pek çok şeyi bilmediğini ama zamanla öğrendiğini anlatan Cemile Teyze'nin (49) en büyük destekçileri eşi ve oğulları olmuş.

Hıdırlığın depeye çıktıydım guzu güdüyodum. Orda benim oğlan dedi elleri gördü, komşu, arkadaşlar böyle satıyolarmıştı. Benim oğlan dedi anne biz de yapaam dedi, ben de iyi oğlum dedim. Onlar 250 milyon liralık yapıyodu ben 1 milyon yaptım. Mesela eller 1 milyona veriyorsa ben 500'e verdim. Öyle öyle başladık yani. Yani benim engelli oğlan sebep oldu bu işe. İyi oldu Allah razı olsun. (Cemile Teyze, 49)

Ayten Abla (45), çalışma hayatına tarlada başlamış bir yandan da evde el işi yapıyormuş. Sonrasında ise tezgâhta satış yapmaya başlamış. Bu konuda en

büyük destekçisinin eşi olduğunu söyleyen Ayten Abla ot toplamaya eşiyle birlikte gittiğini anlatıyor.

Benim eşimin arkadaşı böyle tezgâhçılık yapıyordu. Onlar kayınvalidesiyle anlaşılamamışlar. Biz bunu bırakacağız, sana bırakalım, üstündeki tezgâhın ürünlerini sayalım. Sen bize bir iki ay içinde ödeme yap diye... öyle şey oldu, kuruldu düzen. Yani ben hazırı kondum gibi yani. Sonra ben hep o ürünleri toplamayı, sabahtan, sabah ezanı gidip otları toplamayı yani nerde ne olduğunu hep sonra öğrendim. Bildiğim bir şey değildi. Ha ürünleri topladık yaptık paketleri yaptım. Eşim o kadar çok bilmiyordu. Ben tabi tarla işine gittiğim için daha çok kolay geldi. Onları kurutup, kuruttum, paket yaptım, yıkadım, hazırladım, tezgâhımın üstüne koydum. Hangi ürün hangi şeyde olduğunu hep öğrendik yani bölgede olduğunu. Bölge bölge otlar topladık. (Ayten Abla, 45)

Eşinin bakkal dükkânının önüne tezgâhını açan Seher Abla'nın (41) çalışmaya dair hikâyesindeki hareket noktası, ekonomik sebepler olmuş. Özellikle çocukların eğitim masraflarını karşılayabilmek, Seher Abla'nın (41) tezgâhta satış yapmasının yanı sıra tarla, bahçe işlerine gitmeye devam etmesine de neden olmuş.

Ben 18-19 yaşında evlendim. Dört yıl evde ev hanımlığı yaptım. Sonra bu turizme atılınca... turizmle uğraşıyorum. Erişte, tarhana, baharat çeşitleri... Yani evde dolma sarıp sattığımız zamanlar oldu. Üretim yani... Önce kendim yapıyordum. İki yıldır yani tarhanayı, çorbalığı, erişteyi dışarıdan alıp satıyorum. Önce bazlama yapıp satardım. Tarhana, erişte, çorbalık.. Yani böyle festivallerimizde dolma sarardık, hoşmerim yapardık, bazlama, içli, pide, gözleme onları satardık. Yani turizm çok olduğu zamanlar. (Seher Abla, 41)

Eşi emekli olduktan sonra birlikte açtıkları gümüşçü dükkânının önünde tezgâh açan Asiye Teyze (55), burada kendi yaptığı takıları satıyor. Dükkân açılmadan önce de evde el işi yapıp dışarı satan Asiye Teyze'nin (55) şu an çalışmasındaki en büyük motivasyonu konuşma boyunca sık sık yinelediği iş yerlerinin bulunduğu sokağı ve buranın hareketliliğini sevmesi olmuş.

Dışarı çalışıyordum ben nakış yapıyordum dışarı. Bir süre halk eğitim merkezlerine çok gittim. Kurslara katıldım, devamlı dikiş nakış. Ondan önce de pratik kız sanat okuluna gitmişim zaten. Hani çok bir ilgim vardı, seviyordum, elim yatkındı. Maraş işi falan yapıyordum bindallı işi. Ondan sonra onlar daha hani zor işler. Sonra işte gümüşçü dükkânı olunca daha iyi oldu. Burayı ben açtırdım eşime. Benim üstüme yaptık iyi oldu. Burayı dedim hani açalım, çalışırız. Kendi şeyim vardı biraz. (Asiye Teyze, 55)

Tüm bu hikâyelere bakıldığında aslında hemen hemen hepsinin tezgâhlara çıkmadan veya dükkânlarını açmadan önce ya evinde bir şeyler üretip, yapıp sattığı ya da tarla, bahçe işlerine gittiği görülmektedir. Ancak genellikle evden üretim ve satış süreci ile tarla işlerini ücretli emek kapsamında değerlendirmedikleri görülmektedir. Dilek Hattatoğlu, özgürleşme ya da diğer bir deyişle güçlenmenin kadınların çalışmaya dair algısında dışarda çalışmayla ilişkilendirilen bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Çünkü dışarıda çalışma, kadının özel alandan kamusal alana çıkmasının bir işareti olarak görülmekte ya da ev içinde çalışmanın kadına biçilen bu yere dair hiçbir tehdit oluşturmadığı kabulü vardır (Hattatoğlu, 2001, s. 174). Görüşme yaptığım kadınlar, ekonomik gelir elde etmelerine rağmen “ev eksenli” çalışma süreçleri ile ev dışında ücretli çalışmaya dâhil olma süreçlerini birbirinden farklı olarak değerlendirmişlerdir. Hemen hemen hepsi kamusal alanda çalışabiliyor olmanın kendilerini özgürleştirdiğini dile getirmiştir. Bu durumun ön plana çıkan bir diğer noktası da ürettikleri ürünlerin alıcılarıyla doğrudan ilişki kurabilmeleridir. Ürünü alan müşterilerin memnuniyetini, değerlendirmelerini bizzat duyabiliyor olmaları da kendileri için özgüven artırıcı bir durum olmaktadır.

4.2. “Tezgâha Çıkmak” Bahane Sohbet Şahane: Çalışmanın Getirdikleri Götürdükleri

Kadınların evlerinde ürettiklerini satarak ekonomik gelir elde ettiklerini, eşlerine harçlık verebildiklerini vurgulayan Beypazarı anlatısının «tarım işçiliğinden turizmde işverenliğe» gibi başlıklarla medyada yer alması “kadının güçlenmesine” yönelik bir nevi mesaj verme niteliği taşımaktadır. Ancak yine ve yeniden belirtmek gerekir ki kadınlara topyekun bir kategori olarak görüp güçlenme meselesini de ortak deneyimleri olarak okuyamayız. Dilek Hattatoğlu, güçlenme teriminin kişilerin hem içinde yaşadıkları gerçekliği dönüştürülebilir bir gerçeklik olarak görmelerini, hem de kendilerini bu gerçekliği dönüştürebilen/dönüştürülebilecek özneler olarak görmelerini içerdiğini belirtir. Kişinin böyle gördüğü sadece bilinçten değil, eyleminden anlaşılabilir. Güçlenme, eylem de içeren bir konuma sahiptir (Hattatoğlu, 2003, s. 96).

Buradan hareketle, kurgulanan kadın anlatısına bakmaktansa kadınların kendi deneyimlerine dair ne anlattığına bakmak gerekmektedir. Ev-dışı ücretli çalışmanın güçlenme getirip getirmediği, getirdiyse bile bunun kişiden kişiye değişebileceği noktasına dikkat edilmelidir. Çünkü kadınların her birinin özel alanındaki deneyimleri, sosyo-kültürel durumları vb. birbirinden farklılık göstermektedir. Dolayısıyla güçlenmenin eylemsel boyutu her birinde farklı bir seyir izleyebilmektedir. Tüm bunları göz önünde bulundurarak ev dışında çalışmanın görüşme yaptığım kadınların deneyimlerindeki farklılığı, onların ifadelerinden hareketle sunmaya çalışacağım.

Ev dışında çalışma yaşamı, görüşme yaptığım kadınların hayatlarını ev-içi alanlarından tutun da kişisel özelliklerine kadar hem olumlu hem de olumsuz olarak pek çok açıdan etkilemiştir. Genel olarak kadınların söylemlerindeki ortaklıklar şöyle toparlanabilir; özgüvenin artması; kendi parayı kazanabilmek; istediğini yapabilmek ve alabilmek; söz hakkı; yeni insanlarla tanışmak; beğenilmenin verdiği haz, mutluluk ve doyum hissi. Ancak bu ortaklıkların boyutu da yine kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Özgüven, maddi boyut ve bunların getirisi olan söz hakkı meselesi pek çok görüşmede yinelenmektedir. Kendi paralarını kazanabiliyor olmalarının verdiği özgüvenle söz hakkı elde edebildiklerini düşünüyorlardı. Ancak burada özgüven, iki farklı açıdan düşünülmelidir. Birisi aile içinde söz hakkı elde etmeyle, diğer anlamı ise yeni insanlarla tanışıp onlarla iletişim kurabilme meselesiyle ilişkilidir.

Meral Abla (46), dışarıda çalışma yaşamının ona getirisini şöyle ifade etmektedir:

Bir özgüven oldu tabi. Şimdi kendime güveniyorum. Ailede bir söz hakkın oluyor, para kazandığın için. Ondan sonra sözün geçiyor, kocana karşı mesela. Para bunu çok etkiledi hem de. Hani evde oturan bir bayanla çalışan bir bayanın arasında çok fark var yani bence. Yaptığım iş çok güzel. Ben severek yapıyorum bilmiyom böyle insanlarla tanışmak, sohbet etmek daha güzel, işten ziyade. Çok insanlarla tanışyorsun. Ne bileyim ben. Kendimi bir üniversite mezunu gibi hissediyorum, mesela şimdi. Çocuklarım bile diyor annecim sen ne bileyim çok geliştirdin kendini ondan sonra hani senin fikirlerine, şeylerine önem veriyoruz. Sana danışmadan bir şey yapmayız. Ben bunlara seviniyom. (Meral Abla, 46)

Çalışma, Meral Ablanın (46) hayatını maddi boyutta etkileyip aile içinde söz hakkı getirmiş. Ancak bu boyutundan daha fazla onun kişisel doyumu noktasında olumlu etkisi olmuş. Çocuklarının olumlu değerlendirmeleri, onların gözündeki izlenimi, fikirlerine önem vermeleri Meral Ablanın (46) çalışmayla gündelik hayatı arasındaki etkileşimde en çok vurguladığı yer oldu. Dahası Meral Ablanın (46) “Kendimi bir üniversite mezunu gibi hissediyorum, mesela şimdi.” ifadesi çalışmanın ona kattıklarının özeti gibi okunabilir. Üniversite okuyup polis olmak isteyen ama babası uygun görmediği için bunu gerçekleştiremeyen Meral Abla (46), çalışma yaşamıyla hissiyat boyutunda buna ulaşmış olduğunu düşünmektedir.

Nuray Ablanın çalışma yaşamındaki kırılma noktalarına bir önceki bölümde değinmiştim. İniş çıkış eğrileriyle ilerleyen çalışma yaşamından şu anda gayet memnun olduğunu dile getiren Nuray Ablanın çalışmaya dair anlattıklarına bakıldığında hem ekonomik hem de kişisel doyum anlamında güçlenmenin izleri görülmektedir.

İyi yönleri de oldu kötü yönleri de. Şöyle sosyal hayatın yok, çok fazla gezemiyosun, şey yapamıyosun ama şöyle bi etkisi de var. Çocuklarıma ben para verebiliyorum. Bağkurum ödeniyor. Ondan sonra istediğim her şeyi alabiliyorum. En önemlisi de başkalarına iş verebiliyorum. Benden başka bayanlara iş verebiliyorum. Kendimi çok güçlü hissediyorum. Yani bendeki his bu. Yani ben güçlü bir bayanım, bi şeyleri başarabiliyorum. Benim içimdeki duygular bunlar, hisler bunlar. (Nuray Abla, 35)

Nuray Ablanın (35) kişisel doyumunu sağlayan sadece kendisinin doğrudan kazanımları değil; aynı zamanda başka kadınlara da çalışma alanları açabiliyor olması da onun dolaylı yoldan elde ettiği manevi bir kazanım. Çocuklarına kendisinin para verebilmesi, başkalarına iş verebiliyor olması onun güçlenme yolundaki eylemliliğini bize sunmaktadır. Başarılı olduğunun, bir şeyler yapabiliyor olduğunun bilincinde olması kendisinin bu süreçte kişisel doyuma ulaştığını göstermektedir. Çalışma yaşamının olumsuz yönü olarak sosyal hayatının çok fazla olmaması olduğunu söyleyen Nuray Abla bu durum için de kendisine çeşitli fırsatlar yaratabildiğinden bahsetmiştir.

Meral Abla (46) ve Nuray Abla'nın (35) çalışma yaşamında ulaştıkları kişisel doyumun, özgüven ve güçlülük hissinin ne kadar yoğun olduğunu görüşme sırasında ve daha sonraki kişisel sohbetlerimde gözlemledim. Benzeri bir etkinin Beypazarı'nda "turizm pazarı"na ilk çıkanlardan birisi olmanın gururunu yaşayan Zehra Teyze'nin (60) söyleminde de olduğunu gördüm. Eşini, kızını ve damadını da yanına alan Zehra Teyze (60), çalışma yaşamının başından bugüne olan süreci şöyle anlatmaktadır:

Beni değişim çok güzel etkiledi. Sizin gibi eşler, dostlar, misafirler, saygılı-saygısız insanlarla karşılaşıyorsun. Çok insanlarla karşılaştım. Ve daha da karşılaşıyorum. Saygı da görüyorum rağbet de görüyorum. Saygımı rağbetimi de ben de onlara gösteriyorum. Tanınmak çok güzel bir şey. İzmir fuarında bu sene mesela komple gastelerdeydim. Geçen sene kurban bayramından sonra Kanaltürk'teydim.. Gören diyor ki mesela izleyen, seni yine televizyonda izledik biz. Böyle bunlar ne güzel yani duygu bunlar çok güzel bir duygu. Azmettim çok şükür. Eğer ki şu andaki rahatsızlıklarım el versin ben bu kadar daha azmederim. Hiç korkmam artık. Eskidenmişti banka kredisinden korkmak, esnaf kefaletten korkmak. Çalıştıktan sonra her şey ödeniyor. Gördüm. Çoluğuma çocuğuma, çalışanlara ekmek veriliyorsa, ekmek kazanılıyorsa bu beni mutlu eder. (Zehra Teyze, 60)

Zehra Teyze'nin (60) geçirdiği sürecin zorluğunun farkında olması, azminin sonucunda aldığı olumlu sonuçların özgüvenini ne kadar arttırdığı söylemine yansımaktadır. Bunların yanı sıra tanınırlığının kendisini mutlu hissettirdiğini söyleyen Zehra Teyze'nin (60) görünür olabilmenin hayatına etkisinin farkında olduğunu göstermektedir. "[...] devamı olacak Zehra Teyze (60) ölmeyecek kendi ölse bile ölmeyecek." sözleri kendisinden sonrasına iz bırakma isteğinin ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

Eşiyle işletmeye başladığı dükkânını, eşini kaybettikten sonra tek başına işletmeye devam eden Nazlı Abla (45), sadece görüşme sırasında değil kişisel sohbetlerimiz sırasında da kendisinin "güçlü bir kadın" olduğu vurgusunu sıklıkla yinelemekteydi. Eşinin kaybından sonra "toplumsal baskı"nın olabileceğini düşünen, kendisine insanların "acıma"sını istemeyen Nazlı Abla (45), tüm bunları göz önüne alıp kendini telkin ettiğini dile getirmekteydi. Nazlı Abla (45), eşiyle dükkân işine başladıklarından bugüne kadar olan süreci şöyle anlatmıştır:

Biz de çeşitli bir sektör olarak turizmde havuç suyu yapmaya başladık. Ve bu başarımızla ki çok gerçekten güzel paralar kazandık. Ve ben de bu alanda kendimi başarılı görüyorum. Ve benim de bu alanda çalışmamla ayaktayım, güçlüyüm. Kendime çalışıyorum. Kimseye muhtaç değilim. Ve geçim kaynağımın en güzel yönü. Bi de en çok şunu seviyorum. Bu turizmdeki en güzellik bir sürü güzel insanlar tanışyorsun. İlçene senin için gelen insanları görünce gerçekten çalıştığının en güzel mükafatı, en güzel bedeli bu diye, para değil diye düşünüyorum. (Nazlı Abla, 45)

Nazlı Abla (45), süreci değerlendirdiğinde kendisini “başarılı” ve “güçlü” olarak tanımlamaktadır. Tanıştığı insanlarla onlarla sohbet etmesi, sürecin, Nazlı Abla’nın (45) hayatına duygusal boyuttaki etkisini göstermektedir. Çalışma yaşamı, bu yanıyla da Nazlı Abla’nın (45) kişisel olarak doyuma ulaşmasını sağlarken belli ihtiyaçlarını karşılaması açısından maddi boyutta da etkisini göstermiştir.

Şimdi bankadan çıktığım günden sonra bir özgürlük elde ettim. Şimdi özel çalışmaya başlayıp kendi işimi yapmaya başladığımda zaman geldi çok güzel paralar kazandım, geçimimi rahat bir şekilde götürdüm. Yapmak istediğim birçok şeyler vardı, onları yapamıyordum zaman yetmiyordu, vakit kısıtlıydı. Onun kendi işimde kendime serptim o günleri, vakit, zaman, sınır koymadan. O da büyük bir keyifti. Tabi maddi olarak düşünecek olursam, güzel paralar da kazandım, daha rahat hareket ettim. Ama ben işimde birçok şeyleri borçsuz çalıştım alabildiklerimi aldım. Vaktimi çok güzel değerlendirdim gezmeye çıkabildim. Yaşamımı güzel devam ettirebildim böyle. Maddi alanın dışında da daha insan kendi işinde daha özgür hissediyor. Zaman önemli olmuyor, istediğinizde açıp istediğinizde iş yerinizi kapatabiliyorsunuz. Kendinizin olduğu için. Bu da insana bir özgüven veriyor. Daha mutlu hissettiriyor kendini. (Nazlı Abla, 45)

Beypazarı’nın son 10-20 yıldaki değişimini, Hanlarönü’nden kadınların geçebilmesi üzerinden anlatan Gülsüm Abla’nın (42) hayatında bu sürecin yansımalarının boyutunu ise “[...] internet bankacılığını bile öğrendim gali” ifadesi göstermektedir. Gülsüm Abla (42), bu süreçte hesaplarını internet bankacılığından takip edebilir hale gelmiş.

Benim hayatımı nasıl etkiledi. Kendi kararlarımı mesela tamam oldu bitti verirdim karar ama yani kendi başına bi şeyler yapabiliyosun. İstedğini alabiliyosun. İstedğini yapabiliyosun. Ben hani tamam önceden yapılır edilirdi ama bir şeyler kazanıyorsun kazandığın zaman da mesela hiçbir şey demeyeyim. Bundan 15 sene önce 20 sene önce bir dışarıda yemek yemek bizim için aklımızın ucundan bile geçmezdi. En basiti. Ama şimdi ne yapıyoz akşam dükkânı kapattıktan sonra hadi şurda gidelim de akşam yemeğini orda yiyiverelim diyebiliyosun. Hani eşin ona karışmıyor. Ama

eskiden çok lüks bir şeydi, dışarda yemek yemek. Beypazarı'nda zaten yemek yiyecek yer bulamazdın. Turizmle beraber lokantalar, restoranlarda çoğaldı. O şekilde. (Gülsüm Abla, 42)

Gülsüm Abla'nın (42) çalışma yaşamının getirisi olarak, gündelik hayat içerisinde mekânın sosyal aktivitelerin gerçekleştirilebilmesi boyutunda kullanılabiliyor olmasını, öne çıkardığı görülmektedir. Emeğinin karşılığında elde ettiği kazancın harcama özgürlüğünün kendi elinde olması da Gülsüm Abla (42) için önemli. Bunların yanı sıra verdiği emeğin karşılığında olumlu dönüşler almak da onun için çalışmanın getirilerindendir. Ürettiğinin beğenilmesi, beğenen kişilerin tekrar gelmesi veya telefonla araması Gülsüm Abla'yı (42) çok mutlu etmektedir. Görüşmemiz sırasında Gülsüm Abla'yı (42) Trabzon'dan arayan müşterisi Gülsüm Abla'dan (42) aldıkları ürünlerden çok memnun kaldıklarını söylemiş ve onlara ürün yollamasını istemişti. Gülsüm Abla (42), telefonu kapattıktan sonra işte benim için çalışmanın karşılığı bu demişti. Gülsüm Abla (42) da Zehra Teyze (60) gibi çalışma yaşamının getirdiği tanınırlık boyutuna değinmiş ve de bu sayede belki de hayatı boyunca yaşamayacağı deneyimleri yaşadığını, tanıyamayacağı insanları tanıdığını ifade etmiştir.

Özgüvenin artıyor. İnsanlarla tanışıyor mesela televizyonda gördüğün ünlüleri mesela aklını ucundan bile geçemez değil mi ama televizyonda gördüğün o ünlüler hayatına giriyorlar, müşterimiz oluyorlar. Bürokratlar olsun, sanatçılar olsun onlarla tanışıyoruz. Mesela ben belki de aklımın ucundan geçmez, evde otursam, tarlaya gitsem TBMM aklımda geçmez. Ama burda tanıştığım bir misafirimiz, bir oğlumuz beni oraya davet etti, beni gezdirdi. Meclisi gördük. Başka da ben nereden göreyim. Sanatçıları gördüm. Benim hayatta yani kendime özgüvenim arttı. Her şeyden önemlisi özgüvenim arttı. Dünyaya bakış açın değişiyor, hani insanlara bakış açın değişiyor. Tamam iyi yanları da kötü yanları da var ama insanları tanıyor. Önce toz pembe ben iyiyim herkes iyi. Ama burda iyiyi de kötüyü de sana hayat her şeyi anlatıyor. Öğretiyor yani. Ticareti öğrettiği gibi iyiyi kötüyü de öğretiyor. (Gülsüm Abla, 42)

Hülya Abla'nın (37) çalışmaya dair başlangıcı ve süreci belki görüştüğüm diğer kadınlar içerisinde en farklı olanı olarak değerlendirilebilir. Farklılığı sağlayan şey ise Hülya Abla'nın (37) turizmle gelen bu istihdam alanıyla ilişkilene halinde bulunmaktadır. Annesinin dükkânında çalışmaya başlayan Hülya Abla (37), kurulu bir düzenin içerisinde sürece dâhil olmuştur. Hülya Abla (37) ile

Zehra Teyze (60) arasında anneden kıza kuşaklar arası bir aktarım bulunmaktadır. Anneden kıza bu aktarım, Hülya Ablâ'nın (60) iş yaşamıyla en çok aile boyutunda ilişkileneşine neden olmuştur. Dahası Zehra Teyze'nin (60) damadı yani Hülya Ablâ'nın (37) eşini de yanlarına alması ailevi boyutun etkisini daha da arttırmıştır.

İşimi severek yapıyorum buna emin ol. Ve verimli olduğuma inanıyorum, sevdiğim için. Her sabah çocukları okula gönderdikten sonra saat 8.30'da buraya geliyorum. Annemle babam bizden önce gelmiş oluyolar. Onlarla birlikte işte bi de onlarla birlikte onların yanında olmayı çok seviyorum. Yani kendi ailemin, babamın yanında bir şeyler üretmek, onlarla birlikte bir çatı altında bir iş yapabilmek emin olun bizim için çok gurur verici ve güzel bi şey. İşte zaten işini severek yapınca güzel şeyler çıkıyor ortaya. [...] Şöyle söyleyeyim özel hayatımız kalmadı. Artık bi 17-18 yıllık bir evliliğimiz var. Biz çoğu şeyi zaten yaşayarak buraya kadar geldik. Yani çok özel bir hayatımız olmasa da her şeyimizi burda yaşıyoruz, bu dükkânda yaşıyoruz. Hani üzüntümüzü, sevincimizi, bayramımızı bile burda kutluyoruz. Bundan şimdilik memnunuz, ilerde ne olur bilmiyorum. Ama bizim için tabii ki maddi açıdan bir özgürlüğümüz var. Eskiden asgari ücretle çalışır, çok kısıtlı bir hayatımız vardı. Ama şimdi öyle değil. Zaten çalıştıkça kazanıyorsun, hani ayağını da yorganına göre uzattığın sürece sıkıntı yok. (Hülya Ablâ, 37)

Hülya Ablâ'nın eşi, annesi ve babasıyla bir arada çalışıyor olması özel alan ile kamusal alan arasındaki geçişliliğin etkin bir şekilde olmasına neden olmaktadır. “Yani çok özel bir hayatımız olmasa da her şeyimizi burda yaşıyoruz, bu dükkânda yaşıyoruz” ifadesi de bu durumu özetlemektedir. Bu geçişlilik hali ailecek bir arada olmaları açısından olumlu olsa da öte yandan Hülya Ablâ'nın (37) “özel hayatımız kalmadı” sözlerindeki serzeniş de gözden kaçmamaktadır. Çalışmanın Hülya Ablâ'nın (37) hayatını ekonomik yönden olumlu etkilediği de kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Nermin Ablâ (35) da tıpkı Meral Ablâ (46) gibi “para kazanma” ile ailede “söz hakkı” sahibi olma ilişkisini dile getirmiş ve çalışmanın onun yaşamındaki etkisini şöyle anlatmıştır:

Kişisel olarak kendimi ifade edebilirim. Önce de hep basıktık yani. Şimdi her konuda fiziksel olarak, yerel, sözel olarak ifade edebiliyorum yani söz hakkı doğdu bana. Çalışmanın etkisi. Çünkü beraber çalışıyoruz. Hani ne kadar da şey olsa kadının hani dışa açılınca hem parasal hem şey özgüvenle de çokla beraber ailede daha etkisi oluyor yani. Söz hakkı. (Nermin Ablâ, 35)

Ben çalıştıktan sonra mesela bir müşterinin bana geri dönmesi veya bir telefonda hani istediklerini göndermesi.. hani bir insan... ben zaten okumayı çok istemiştim ailem okutmadı beni önce onla başlayalım. Sonra nasip bu dükkân açılınca insana özgüven geliyor ondan sonra ilersini düşünürsen parayı ne kadar zor kazanıldığını öğreniyorsun ona göre yatırım yapmayı düşünüyorsun mesela hani ona göre harcıyorsun. Bi de özgüven yani sonuçta bi kadının kendi ayakları üzerinde durabilmesi demek yani dışarıya açılıyorsun değişik hayatlar görüyorsun. Bana göre bu. (Nermin Abla, 35)

Nermin Abla (35), sadece çalışma sürecinin kendine hem maddi hem manevi boyutta getirilerinden bahsetmiyor. “Yani dışarıya açılıyorsun değişik hayatlar görüyorsun” ifadesi Nermin Abla’nın çalışma sürecinin özeti olarak okunabilir. Nermin Abla’nın çalışma mekânıyla ilişkilene boyutu da göze çarpmaktadır. Küçük çocuğunu burada büyütmesi, bu süreçte yaşanan sıkıntılar bu mekânı onun gözünde daha da anlamlı hale getirmektedir. Kayınvalidesi ve eşiyle birlikte bu dükkânda çalışıyor olması da yine Hülya Abla’nın (37) hikâyesindeki gibi özel alan-kamusal alan arasındaki geçişliliğin silinmesine neden olduğu görülmektedir. Nermin Abla (35), bir yandan çarşı, pazar gibi kamusal alan diye nitelendirilen bir alanda çalışmaktayken öte yandan bu mekânı özel alanın sorumlulukları içinde görülen çocuk bakımı, yemek pişirme gibi etkinlikleri sürdürdüğü bir alana dönüştürmektedir. Bunların yanı sıra gelen giden müşterilerin Nermin Abla’nın (35) ailesine, hayatına dair süreçle ilgili bilgi sahibi olmaları, soru sormaları kendisini iyi hissettirmektedir. Nermin Abla’nın (35) dünü ve bugünüyle bağlantı kurmaları kendisinin başkalarının gözündeki değerini görmesini sağlamakta ve bu durum onu mutlu etmektedir.

Görüşme boyunca çalışmayla ilişkilenesini, ekonomik boyut üzerinden olduğunu sürekli yineleyen Seher Abla (41), eşinin çalışmasının tek başına yeterli olmadığını düşündüğü için öncesinde bağ-bahçe işlerinde sonrasında ise eşinin dükkânının önüne açtığı tezgâhla çalışmaya devam etmiş.

Ya hayatımda neler oldu. Yani devamlı çalıştık. Hani gideceğimiz yerlerden eksik kaldık ama bir yerlere de ulaştık. Allahıma binlerce kere şükürler olsun. Evimiz yoktu aldık, arabamız yoktu aldık, çocuğumuzu üniversitede okuttuk. Yani var yok demedik hani belirli bir şartlar altında hani krize girmeden sıkıntıya girmeden çalışarak ayakta durmaya çalıştık. Ya mutlu hissettiriyor. Hani şuraya oturduysak üç kuruş bir kar yapalım bir destek çıkalım çünkü krizde olduğumuz için yani bunu yapmamız bizi mutlu ediyor.

Yani sevinerek mutlu olarak da yapıyoruz böyle hani hiçbir zaman için mutsuzum şurda satış yapıyorum değil. Yani muhannete muhtaç olmuyorsun. Çalıştığın için ayakta durabiliyorsun. Yani başka birinden yetmediği zaman üç kuruş para istesen iki gün sonra kapına gelir. Ama çalıştığın için bu şeyin yok. (Seher Abla, 41)

Seher Abla (41), çalışma yaşamının ekonomik boyutunu vurgularken asıl amacının da çocukların eğitim giderlerini karşılayabilmek olduğunu sık sık belirtmiştir. Bireysel olarak çalışma sürecinin kendisine etkisini sorduğumda, “Ya hayatımda değiştireceği kendimi geliştirdim. Hani konuşmanla, tavırlarınla..” diyerek tüm gayesinin çocuklarına iyi bir yaşam verebilmek olduğunu anlattı.

Ya benim kendimi işte o çocuklarım okutabiliysem, işlerini verebiliysem ben onlar için ayaktayım. Yani kendim için de ama çocuklarım için. Bizim her zaman için öncelik gelen çocuklarımız. Hedefimiz o yani bir yeriye ulaşsın. Bizim veremediğimiz hani gezmedir, tozmadır, o imkanları çocuklarımız yaşasın, okusunlar bir yere gelsinler. Yani cumartesi pazarı olan bir işleri olsun. Çoluğuna çocuğuna, eşine vakti ayıracak bir şey. (Seher Abla, 41)

Rosalind Coward’a göre kadınlar, yalnızca kendini geliştirme ya da para ilgili sistemlere giremedikleri ya da erkekler gibi giremediklerinden dolayı hayatlarında ahlaki ya da duygusal bir amaç olması gerektiğine inandırılmaya çalışılmaktadır. Bu amaç da kadınların bağımlı insanların bakımıyla uğraşabilmesini sağlamaktadır. Birinin hayatının sizinkine bağlı olması kadınlarda annelik içgüdüğü ve bağı olarak ortaya çıkmakta bu da toplumsal ideolojiler tarafından onaylanmaktadır (Coward, 1989, s. 69). Seher Abla’nın (41) ifadeleri, genel olarak toplumsal ideolojinin onayladığı annelik bağı ve bu bağı gereği olarak gösterilmesi gereken tutum ve davranışların nasıl içselleştirildiğini göstermektedir.

Ekonomik anlamda olumlu sonuçlara ulaştığını anlatan Seher Abla (41), sosyal hayat ve akraba ilişkileri noktasında mahrumiyet yaşadığını belirtmiştir. Eşinin bakkal dükkânı olmasından dolayı aile olarak bir yere hep birlikte gidememeleri de Seher Abla’nın (41) dile getirdiği konulardan birisiydi. Dahası tezgâh sürecinin oğlu çok küçük yaştaiken başlaması, işlerin yoğunluğundan dolayı onunla çok fazla ilgilenmemesine neden olmuş.

Oğlum iki buçuk yaşındaydı biz bu turizme başladığımızda. Yani çocuklarla ilgilenemedik. Şurda yaptığımız yer şu bizim gözlemecinin arka tarafında bahçeli evimiz var. Biz ordan dükkâna yollardık babasının yanına babasıyla. O çocuk yani öyle öyle tutumlu olmaya da alıştı. Yani parayı harcanırkene düşünür. Çalışan bayan anneyi, babayı, eşi dostu, akrabayı gelip gitme şeylerimizi... Yani ortama çocuklarım fazla katılamıyor. Her gideceğin yere bir saatlik, yarım saatlik öyle yani. Çalışan bayan olduğun için yani hani akraba ilişkileri bitiyor yani. Cenazeye mi gidiyoruz birimiz dükkândayız birimiz cenaze evindeyiz. Yani yakınımız da olsa düğün de olsa yani toplu aile olarak gidemiyoruz bir yerlere. (Seher Abı, 41)

Daha öncesinde evden çeyiz işi üretip satan Asiye Teyze (55), şimdi eşiyle birlikte işlettikleri gümüş dükkânının önünde kendi yaptığı takıları satıyor. Ücretli emeğinin kamusal alanda görünür hale gelmesiyle evden üretip yapıp sattığı dönemin kendisine getirilerini Asiye Teyze (55) şöyle anlatmıştır:

Biz burayı açtık.. Burayı açmadan önce ben evde hani nakıştı, dikiştire ufak tefek şeyler yapıyordum zaten. Evde çalışıyordum. Ama burayı açtıktan sonra dükkândan ben mesela emekli olucam bağıkurlu oldum, sigortalı oldum. Yani buranın bana getirisi en çok o oldu. İnsanlarla daha çok ilişkilerim farklı oldu. Başka, hayatımda işte insanlarla hani daha çok iletişim farklılığı oldu. Mesela hani maddi yönünden, manevi yönden. Ekonomik desteğim oldu. Ben evde otururken evden çalışırken hani çok kişi görmüyordum. Dışarda daha farklı insanlarla, daha değişik kişilerle tanıştım. (Asiye Teyze, 55)

Asiye Teyze (55) de ücretli emeğin ekonomik yönünü vurgulamanın yanı sıra bir vatandaş olarak sosyal güvencesinin olmasını bu sürecin getirisi olarak anlatmaktadır. Dışarıda çalışma yaşamının getirdiği sosyalleşme, yeni insanlar tanıma diğer görüşmecilerim de olduğu gibi Asiye Teyze'nin (55) söyleminde de yinelenmekteydi. Asiye Teyze (55), çalışmayla kurduğu ilişkinin yanı sıra dükkânının bulunduğu sokakla "sevgi" boyutunda ilişkilmesini de sürekli tekrarlamıştır. Dükkânın ve tezgâhın bulunduğu yerin diğer kadınların tezgâhlarıyla karşılıklı olması Asiye Teyze'nin (55) mekânla kurduğu ilişkiyi daha da anlamlı hale getirmektedir.

Ne bileyim bu sokağı seviyorum. Arkadaşlarımız da her şeyimiz de... Bura hareketli bir sokak.. evde yalnız durmaktan.. Her gün bir yere oturmaya gidecen ya gelenin olacak. Yani birkaç kişiyle görüşcen. Ama burda çok farklı değişik kişilerle tanışyorsun. Her kesim insanları görüyorsun. Yerli yabancı bütün farklı kişilerle tanışyorsun." (Asiye Teyze, 55)

Elif'in (31) dükkânının benzer şekilde Asiye Teyzeninki (55) gibi tezgâhlara yakın konumda bulunması, onun da çalışma mekânıyla olan ilişkisini sadece dükkânıyla değil çevreyle birlikte kurmasını sağlamaktadır. Tezgâhlardaki diğer kadınlarla olan ilişkisi, onu dükkân görüştüğüm sahibi diğer kadınlardan ayırmaktadır.

Ya dükkân olunca daha iyi oldu. Daha hani verimli olmaya başladı. Ya benim için artık bura hani olmazsa olmazlarımdan. Öyle söyleyeyim yani alıştım. Buraya gelmediğim zaman kendimi çok boş hissediyom. Yani çalışırken gayet keyif alıyorum. Arkadaşlarımı görmeden günümü geçiremiyom. Kendimi de çok iyi hissediyorum çalışınca (gülüyor). Her gün buraya gelmeyince olmuyor. Yani sanki bura bizim için yeme, içme gibi bi şey. Valla evden daha iyi burası (gülüyor). (Elif, 31)

Ev dışında ücretli emek sürecine dâhil olmasının getirisini sosyal çevresinin gelişmesi olarak gören Elif (31), öte yandan bu tür çalışmanın ekonomik getirisini, bedensel olarak daha az yorucu olduğunu ve ürettiklerinin beğenilmesinin verdiği olumlu hisleri de anlatmıştır. Dükkânda satış yapmaya başladığı ilk zamandan bugüne geçen süreçte öğrendiklerini şöyle anlatmıştır:

Haa bak ilk başladığım zaman da şöyle de bi sıkıntı vardı. Parayı yanlış mı aldım, doğru mu aldım. Onun çok stresi vardı üstümden. Gerçekten artık o şey kalmadı. Yani alışiyosun. Fazla mı verdim az mı verdim. Onu şey yapacam diye başka müşteriye hani tam konsantre de olamıyodum. Çünkü hiç alışmadığım bir ortam. Müşteri hani insanlarla bu kadar içli dışlı bi iş yapmadım. İlk geldiğimde mesela buraya geldiğimde sen anca oturuyon hani hiç kimseye buyur etmiyon müşteri gelirse bakıyon diyorlardı. Ama şimdi artık hani müşteri tutmayı, kaçırmamayı o şekilde her şeyi öğreniyorsun." (Elif, 31)

Elif'in (31) bu ifadeleri, başından sonuna deneyimsel bir öğrenim sürecinden geçtiğini göstermektedir. Bu süreçte yol göstericileriye tezgâhlardaki diğer kadınlar olmuştur. Kadınların arasında deneyimlerinin ortaklaştığı bu süreç, bir yandan sosyal çevre sağlarken öte yandan birbirlerine yol göstermelerini sağlamıştır. Kadınların arasındaki esnafılık ilişkisine bakıldığında tezgâhlara daha önce tezgâha çıkmış olanların sonradan gelenlere deneyimlerini aktardığı görülmektedir. Genel olarak ev dışı çalışma yaşamından memnun olduğunu her seferinde yineleyen Elif'in (31) tek sıkıntısı ikinci çocuğu yapamıyor olmasıdır.

Bunun da nedeni karı-koca çalışmaları ve çocuğa bakabilecek başka kimsenin olmamasıdır.

Dükkân sahibi olan kadınlardan sonra tezgâhlarda ürettiklerini satanlara geçtiğimizde, ev dışı çalışma hayatının deneyimlenmesinin farklılaştığı görülmektedir. Burada dükkân sahibi ve tezgâh sahibi kadınlar diye iki ayrı kategori belirtilmesinin sebebi, sadece görüşmelerin aktarımını kolaylaştırma amacı taşımaktadır. Yoksa her bir kadının deneyiminin kendisine has olduğu noktası tezin temel izleğini oluşturmaktadır.

Benim ifademle baş koordinatör Ayşe Teyze (47), çalışma yaşamının kendisine getirilerini şöyle anlatmıştır:

Bayağı iyi etkiledi, kendi param oldu, kendime güvenim geldi, dilim uzadı (gülüyor). Yani gendi paranı gendin kazanıyorsun. Tabi tabi paran olsa... Gelişiyosun, insanları tanıyorsun. Mesela evdeyken öyle bir şey düşünemiyosun. Bütün insanlar aynı zannediyosun. Ama bu işe başlayalı insanları daha yakından tanıma imkanın oluyo. (Ayşe Teyze, 47)

Ev dışında ücretli çalışmayla ilişkisini, ekonomik getirisi ve beraberinde gelen özgüven üzerinden açıklayan Ayşe Teyze (47), bu süreci kendisi için “gelişim” olarak tanımlamaktadır.

En azından psikolojimi düzeltiyor. Evdeki stresini atmaya yardımcı oluyor. Ekonomik tabi hem de alıştık artık. Yani buraya gelmeyince kendimizi bi tuhaf hissediyoz (gülüyor), yani eksiklik varmış gibi.” (Ayşe Teyze, 47)

Ayşe Teyze (47), çalışma mekânıyla olan ilişkilenmesini anlatırken, evin dışında bir yer olan tezgâhının kendisini iyi hissettirdiğini vurguluyor. Çalışma yaşamı ve mekânı, Ayşe Teyze’nin (47) evdeki sıkıntılarından uzaklaşabilmesini sağlayan bir nevi terapi niteliğindedir.

Songül Abla (45) da Ayşe Teyze (47) gibi tezgâhta satış yapmaya başladığı günden bugüne geçen süreci “gelişim” olarak değerlendirmektedir. Bu süreç, Songül Abla’nın (45) hayatını ekonomik yönden etkilemesinin yanı sıra sosyalleşmesini de sağlamış.

Daha geliştiriyor insanı. Ben daha içine kapanık daha sessizdim mesela buraya oturmadan. Kendine çok şey oluyo, açılıyosun hem gelişıyosun. İşte insanlarla iç içe oluyo. Ne bileyim işte kendi paranı kendin kazanıyosun. Bi özgüven oluyo. İstedığını kendin yapabiliyosun küçük küçük de olsa. Yani alıp yapabiliyosun. (Songül Abla, 45)

Çalışma yaşamı Songül Abla'nın (45) insan ilişkilerini etkilediği gibi kendi ürettiği ekonomik değeri idare edebilmesini, istediğini alabilmesini de sağlamıştır.

“Tezgâha çıkmak” diğerlerinde olduğu gibi Dilek Abla (36) için de ekonomik getiriyle sosyalleşmenin ve özgüvenin birlikte etkili olduğu bir süreç.

Ya insanın özgüveni artıyo, kendi ayaklarının üstünde duruyosun, ya evde de yapıyosun ama böyle taa çok ticarete atılınca daha kendine güvenir oluyosun. Kendim ben bişe yapabiliyorum şeyi oluyo. Ekonomik olarak da oluyo tabi. Ayy insan çok mutlu oluyo yani en azından hani bi yerde dayak oluyorsun derler ya öyle bi şey bizimki. Hani eşindir ediyo diyosa sen evin ekmeğini götürüyosun. Bu taa iyi bi şey yani. Müşterek olmak ta iyi. (Dilek Abla, 36)

Dilek Abla (36), ücretli emek sürecini ürettiğinin karşılığının sadece maddi boyutuyla değil aynı zamanda manevi boyutuyla da görünür olması açısından değerlendirmektedir. Bu süreç, “bir şeyler yapabilme” olarak tanımlanırken bu eylemlilik halinin getirisi de özgüven olarak görülmektedir. Öte yandan Songül Abla (45) ve Ayşe Teyze (47) de olduğu gibi tezgâh, Dilek Abla (36) için de bir nevi terapi niteliği taşımaktadır.

Evde çok sinirli olursam, buraya çarşıya geldiğim zaman, arkadaşlarımla konuşurken rahatlıyom. Mesela bugünlerde çok sinirliyim (gülüyor) yani sabah geldiğimde dokunsan ağlayacaktım ama burda arkadaşlarım o bişi diyor o bişi diyor insan rahatlıyo. Yani ben onun için evde oturamam herhalde. Ben gezmeyi severim doğru da yani oturmayı da unutuyo insan buraya başlayalı. Yani sosyal hayatın bitiyo diyelim şöyle hani çalışmaya sabit olduğun için mecbur açmak zorundasın. (Dilek Abla, 36)

Dilek Abla (36), tezgâhta geçirdiği vaktin kendisini iyi hissettirdiğini ve rahatlattığını anlatmaktadır. Ancak öte yandan çalışmayla birlikte sosyal

hayatının bittiğini de belirtmektedir. Oysa Dilek Abla'nın (36) tezgâha gelmesiyle birlikte çalışma hayatı ekseninde bir sosyallik ortaya çıkmaktadır²².

Cemile Teyze (49), yaşadığı sağlık problemlerinden dolayı tezgâha gelmekle ilgili sıkıntısını şöyle anlatmıştır: “İnan kere gelmem. Bi de 2-3 kere ameliyat oldum. Geçen sene gine ameliyat oldum. O yüzden yani hiç gelmek istemiyom ama napiyim.” Tezgâhta çalışmaya dair böyle bir giriş yapan Cemile Teyze (49), görüşmemiz ilerledikçe çalışma yaşamının kendi hayatına manevi yönden etkisini anlatmaya başlamıştır.

Evde olduğu zaman iyice bir strese giriyor insan. O zaman ben mesela bu rahatsız olalı mesela anca birbirimizi şey ediyodun. Mesela eve gittik böyle bi şey olduğu zaman anca birbirimizle dövüşüyoduk ama buraya geldiğin zaman stres atıyon en azından. Mesela eşinle dostunla paylaşıyon. Burda yani gelenle gidenle vahit geçiyo mesela ki bi stres atıyon bi şey atıyon bi komşuyla ediyon bi onla ediyon meselakin. Mesela bak abin çay demliyo, mesela bi çay demliyo içiyoz, nescafe gaynatıyo içiyoz, gelen giden misafire de ikram ediyoz. Evimizdeki gibi. (Cemile Teyze, 49)

Sağlık problemlerinin olumsuz etkisine rağmen tezgâha gelmenin Cemile Teyze (49) için iyileştirici, rahatlatıcı bir tarafı olduğu görülmektedir. Cemile Teyze (49), tezgâhta geçen süreçte yeni insanlarla tanışmasını, arkadaşlarıyla sohbet edebiliyor olmasını vurgularken öte yandan eşinin de kendisiyle birlikte olmasını da anlatmaktadır. Eşinin çay demlemesini, kahve yapmasını, birlikte içmelerini ve gelen misafirlere de ikram etmelerini “evimizdeki gibi” diye aktaran Cemile Teyze (49) için tezgâhın hem kamusal hem özel nitelik taşıdığı görülmektedir.

Tezgâhının önünden geçen müşterilerle iletişim kurabilmek için kendine has yöntemler geliştirmiş olan Cemile Teyze (49), evde pişirdiği tarhana çorbasını termosla yanında getirip gelen müşterilere ikram ediyor. “Şimdi benden görünce şu komşu da yapmaya başladı. Ben işte tadına baksın da alsın, güvene güvene deyi. Bu işi ben akıl ettim yani.” diyen Cemile Teyze (49), müşterilerle arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmıştır:

²² Kadınlar arasındaki bu sosyalleşmenin nasıl olduğu meselesi “Kadınlar arasındaki ilişkiler: Kadın kadının dostu mudur kurdu mudur?” adlı bölümde detaylandırılacaktır.

Benim hoşuma gidiyor. Ben onlarla mesela gırgır, şamata ediyom. Hadi gençler aliveringali düğüne gidecen gali aliverin de şey etcem diyom mesela, onların da hoşuna gidiyo. Hadi gençler onların da hoşuna gidiyor deyince hazediyolar, yengemize bak diyolar yengem bizi genç etti diyolar. Müşteriler benden memnun ben müşterilerden memnunum. (Cemile Teyze, 49)

Ücretli çalışmanın Ayten Abla'nın (45) hayatındaki yerini "Çark dönüyor. Çünkü ben evime rızkımı götürebiliyorum." ifadesi özetlemektedir. Ekonomik değer ürettiği sürece nerede ne iş yaptığının çok da önemli olmadığını düşünen Ayten Abla (45), bu süreci şöyle değerlendirmektedir:

Şimdi şöyle bir şey hayat dört kulplu tekne. Ben buraya gelmesem de ya temizliğe gidecem ya tarlaya gidecem ya mutlaka bir yere gidecem. Eşimin çalıştığıylan hayat yürümüyor. Destek olmak için eşime çalışmam lazım. Ha tezgâh olmuş benim için hiçbir şey önemli değil. Tezgâhı olmuş ev temizliği olmuş tarla olmuş fark etmez. Burayı tercih ederdim. Yani tarladaki vücudunun yorgunluğuylan kazanılan bir emek sarfettiğin. Bu da emeğinin karşılığını uf deyip de yorulduğun zaman dinlenebilme bir mekânın oluyor yani. (Ayten Abla, 45)

Ancak tarla işinin "yükte ağır pahada hafif" niteliği, Ayten Abla'nın (45) tezgâhı daha çok tercih etmesini sağlamıştır. Tezgâhta çalışması sayesinde ailesiyle birlikte daha fazla vakit geçirebiliyor olması da Ayten Abla (45) için önemli bir nokta olmaktadır.

Çocuklarım zaten ben hep tarlaya gittiğim için daha memnun kaldılar. Çünkü biz sabah kahvaltısında birbirimizin yüzünü görüyorduk, buraya gelmek için. İlk önce onlar kalkmadan ben işe gidiyordum onlar evde toplandığı zaman ben tarladan eve geliyordum. Yani sabah ezanı çıkıp akşam ezanı evime giriyordum. Ama şimdi böyle her dakika çocuklar yüzümü görebiliyor." (Ayten Abla, 45)

Bir sınıflandırma yapmaktan kaçınmakla birlikte dükkân sahibi kadınlar ile tezgâh sahibi kadınlar arasında farklılıklar bulunduğu söylenebilir. Meral Abla (46), Gülsüm Abla (42), Nuray Abla (35), Nazlı abla (45) gibi dükkân sahibi kadınlarda ekonomik değer verdiği güçlülük hissinin çok yüksek olduğu görülmektedir. Gelirin idaresinin kendilerinin elinde olması ve karar merci olmaları diğer bir deyişle iktidarı ellerinde bulundurmaları çalışmanın verdiği güçlenmeyi hissetmelerini ve hissettirmelerini sağlamaktadır. Öte yandan, Nermin Abla (35) ve Seher Abla (41) dükkân işletmelerine rağmen ev dışında

ücretli çalışmanın verdiği güçlenme hissini çok fazla vurgulamamıştır. Ücretli emek sürecine dâhil olmalarının ekonomik getirisinin farkında olmalarına rağmen, bu getiriye bir nevi katkı olarak değerlendirmemektedirler. Tezgâhlarda satış yapan Ayşe Teyze (47), Songül Abla (45), Dilek Abla (36), Cemile Teyze (49), Ayten Abla (45) da benzer şekilde ürettikleri ekonomik değeri katkı olarak nitelendirmektedirler. Genel olarak bakıldığında ev dışında ücretli emek sürecine dâhil olmuş dükkân sahibi kadınlar ile tezgâh sahibi kadınlar arasında şöyle bir farklılık da ortaya çıkmaktadır. Dükkân sahibi kadınlar diğer kadınların emeğinin farkında olmayla birlikte bireysel deneyimlerini daha fazla vurgulamışlardır. Tezgâh sahibi kadınlar ise daha kolektif ve kadınlar arası deneyimi vurgulayan ifadeler kullanmışlardır.

Görüşme yaptığım kadınların kamusal alandaki ücretli emek sürecine dâhil olmalarına bakıldığında gündelik hayatlarına, kişisel yapılarına ve hayat görüşlerine hem olumlu hem olumsuz etkileri olduğu görülmektedir. Genel olarak tezgâh ve dükkânlar, kadınlar için evin dışındaki dünyaya açılan bir pencere niteliği taşımaktadır. Dahası Ayşe Teyze'nin (47), Songül Abla'nın (45), Cemile Teyze'nin (49) sözünü ettiği “tezgâha çıkma”nın “stres attırması”, “rahatlatması” gibi yönleri de bu sürecin “sağaltıcı” bir tarafı olduğunu göstermektedir. Kadınların ev dışındaki mekânlara, kamusal alana çıkması Aynur İlyasoğlu'nun ifadesiyle “kapı dışına çıkma”sı başka insanlar ilişkiye girme imkânı önemlidir (İlyasoğlu, 2001, s. 192). Görüşme yaptığım kadınlar da kamusal alanda çalışıyor olmalarının en önemli getirisi olarak yeni insanlar tanıdıklarını ve onlarla iletişim kurduklarını ifade etmişlerdir. Öte yandan kamusal alanda ücretli çalışmanın kadınların hayatındaki en belirgin olumsuz etkisi, özel alandaki “sorumluluklarının” devam etmesi olmuştur. Çünkü evin dışında çalışıyor olmaları pek çoğunun ev içindeki işleri konusunda bir azalma sağlamamış hatta çift taraflı bir emek sürecine girmelerine de neden olmuştur²³.

²³ Kadınların ev-içi emek süreçlerine dair değerlendirmeler “İçselleştirilmiş Emek: Bayanlar Sonuçta” başlığı altında verilecektir.

4.3. İçselleştirilmiş Emek: “Bayanız Sonuçta”

“Evimde işimi de dutuyom sonra geliyom burda paramı da gazanıyom.” (Ayşe Teyze)

Beypazarı’nda kadınlar, ürettikleri ürünleri tezgâhlarda ve dükkânlarda satarak ekonomik değere dönüştürmektedirler. Beypazarı anlatısına göre bunu sağlayanın turizm olduğu çalışmanın başından beri yinelenmektedir. Kadınların ekonomik gelir elde ettikleri hatta bazılarının kocalarına harçlık verdiği gibi ifadeler, bu dönüşüm anlatısının slogan ifadeleri olarak pek çok yerde geçmektedir. Ancak ev dışındaki ücretli emeğin ekonomik getirisi her bir kadın için aynı olmadığı gibi özel alandaki deneyimlerindeki etkisi de değişiklik göstermektedir. Beypazarı anlatısı, kadınların özel alandaki deneyimlerine ve emek süreçlerine hiç değinmeden kadınların hepsinin toplu bir kategori olarak ekonomik yönden kazanım sağladığını vurgulamaktadır. Aynur İlyasoğlu, çalışma-ücretli işin bir topluluğa etkisini anlayabilmek için toplumsal alanda olup bitenlerin yanı sıra hane içinde de nelerin değiştiğine bakmak gerektiğini ifade eder. Ev ve ev dışındaki değişimi yaşantılama biçimlerinin etkileşimini görebilmek açısından gündelik hayatın değişiminin bilgisi önemlidir. İlyasoğlu, bu süreçlerde kadınların varlığının ve katkılarının görünür hale getirilmesinin gerektiğini de belirtir (İlyasoğlu, 2001, s. 27). Bu bölümde kadınların ücretli emek sürecine katılmalarıyla ev dışı ve aynı zamanda toplumsal cinsiyetin yüklediği sorumluluklar gereği ev içi alandaki deneyimlerini ortaya koymaya çalışacağım. Beypazarı dönüşümü anlatısının sadece kadınlar açısından ev dışı alana odaklanması, ev içine dair herhangi bir değerlendirmede bulunmaması İlyasoğlu’nun sözünü ettiği gündelik hayatın değişiminin bilgisine tam olarak ulaşılmasını engellemektedir. Dolayısıyla ücretli emek sürecine dâhil olmuş kadınların, ev içi ve ev dışı olmak üzere bu dönüşümü gündelik hayatlarında nasıl yaşantıladıklarının izini sürmek gerekmektedir. Beypazarı dönüşümü anlatısında kısmen nesneleştirilerek anlatılan kadınların her birinin özneliğini hangi iktidar ilişkileri bağlamında kurdukları ve nasıl emek süreçlerinden geçtiği noktası önemlidir. Beypazarı’nda gördüğüm kadınların ifadeleri üzerinden bu

anlatının yer vermediği toplumsal cinsiyet rolleriyle yüklü emek süreçlerine bakmaya çalışacağım.

Kadınların özel alan olarak kabul edilen ev-içindeki yeniden üretim ve bakım faaliyetleri, ekonomik olarak “artı değer” üretmediği için “görünmeyen emek” olarak adlandırılır. Karşılığında ücret ödenmeyen tüm bu hizmetler, kadının “doğası” gereği yapması gereken işler olarak tanımlanmaktadır. Erkeğin emeği, iş gücü piyasasında “artı değer” üretmektedir. Dolayısıyla evi geçindiren, maddi boyutu sağlayan erkek olurken, ev içindeki sorumlulukları yerine getirmek de kadının görevi olarak görülmektedir. Beypazarı’nda kadınların emeğinin iş gücü piyasasında “artı değer” üretmeye başlamasıyla ev-içi alandaki sorumluluklarında bir değişim olup olmadığı sorgulandığında her bir kadının deneyiminin bu konuda da değişkenlik gösterdiği ortaya çıkmıştır. Bazıları aynı şekilde ev-içindeki işleri yürütmeye devam ederken, bazıları oğlundan ya da kızından destek almakta bazıları da dışarıdan bu hizmetleri satın almaktadır. Ekonomik gelir elde etmeyle iktidar arasındaki ilişki, hepsinin hayatında doğru orantılı gitmemiştir. Görüşmelerdeki ifadeler, bir yandan patriyarkal sistemin kendilerine yüklediği sorumlulukları içselleştirip sürdürmekte olan kadınları öte yanda da “ataerkil pazarlık”a girişmekte olanları göstermektedir.

Meral Abla (46), ev içindeki işlerin sorumluluğu konusunda en büyük değişimi yaşayanlardan birisi olmuştur. İki oğluna da ev işleriyle ilgili sorumluluk yükleyen Meral Abla (46), eşine de yavaş yavaş görevler vermeye başladığını anlatmaktadır.

Hımm orda evet bir de ev var. Şimdi akşama kadar burda çalışıyorsun, yoruluyorsun. O da görüyor. Eve gidiyorsun gine yemek isteyecek, çay isteyecek, meyve isteyecek, her şeyi isteyecek. Hadi bakalım kalkın diyom. Biriniz salatayı yapın, biriniz çorbayı karıştırın. Ben de ana yemek ne varsa onu yapayım. Arkasından küçük oğluma bulaşıkları makineye diz diyom. Anca o şekilde. Çamaşırı ben yıkıyorum mesela asması büyük oğluma ait dürmesi küçük oğluma ait. Mustafa amcana o kadar yaptıramıyorum daha Salata filan işte çorba karıştır onları.. Önce hep benim üstümdeydi. Şimdi bölüştük. Şimdi de evde bir gün kalsam bile akşama kadar evdeydin haydi bakalım yemekleri yap diyorlar. (Meral Abla, 46)

Meral Abla'nın (46) özel alanda ve çalışma alanı olan kamusal alanda deneyimlediği emek süreçlerinin farkında olduğu görülmektedir. Çalışma hayatında verdiği emeğin farkında olması ve ekonomik gelirin idaresini eline alması özel alandaki iktidar ilişkilerindeki konumunu da etkilemiştir. Meral Abla (46), aslında daha önce de ekonomik gelir elde etmesine rağmen güçlenme yaşayamamış, aynı zamanda çocukların küçük olması ev içi alandaki emek faaliyetlerini de tek başına sürdürmesinde etken olmuştur. Ücretli emek süreciyle güçlenme elde etmeye başladıktan sonra ev-içi alandaki sorumlulukları bölüştürmeye başlamıştır. Meral Abla'nın dün ve bugün arasındaki söylemi, toplumsal cinsiyet rollerinin aslında söylenildiği kadar sabit olmadığını göstermektedir. Aynur İlyasoğlu, toplumsal cinsiyetin bir dizi ilişki ve yaşantılar içinde yoğrulup, mücadele edilerek kurulduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla hangi noktada direnme pratiklerinin ortaya çıkabildiği, kadınların nerede fail, nerede müdâhil bir güç olduğu her birine özgü toplumsal cinsiyet oluşturma süreçleri araştırılarak ortaya konulabilir (İlyasoğlu, 2001, s. 65). İlyasoğlu'nun ifadeleri, Meral Abla'nın (46) dünden bugüne dair aktardığı gündelik hayat deneyiminde toplumsal cinsiyet rollerinin sabit bir zeminde olmadığını göstermektedir. Meral Abla'nın (46) ücretli çalışma süreciyle yaşadığı güçlenme, toplumsal cinsiyet rollerinin yüklediği sorumluluklara karşı direnme pratikleri geliştirebilmesinde etkindir. Ancak Meral Abla'nın (46) ücretli çalışma ile birlikte direnme pratikleri geliştirebilirken bir başkasının gündelik hayat deneyiminde direnmenin izlerini göremeyebiliriz. Bu da bize her bir kadının deneyiminin kendi sosyo-ekonomik bağlamı ve söylemi içinde değerlendirilmesi gerektiğini bir kez daha göstermektedir.

Cemile Teyze'nin (49) de ev içi alandaki sorumluluklarında değişim kısmen Meral Abla (46) ile benzerlik göstermektedir.

Tabii ki yardımcı oluyolar. Getirip götürmeye mesela aş etmeye değil de. Mesela çamaşırları oğlanlar atıyo makineye yıkayolar. Evi toplamasına, misafir doğru geldiği zaman mesela çay doğru demleyiveriyolar. (Cemile Teyze, 49)

Nuray Abla (35) ise temel sorumluluklarının kendisine ait olduğunu ama kısmen aile içinde görev dağılımı yapabildiğini şöyle anlatmıştır:

Ben sorumluyum yine. Çocuklarım destek eşim yine destek. On beş günde bir yardımcı geliyor eve. Ailem de yardım ediyor. Çocuklar da eşim de herkes kendi odasını toplayıp hani en azından o şekilde üstüne düşeni yapıyor. (Nuray Abla, 35)

Zehra Teyze (60), çocuklarının büyümesi ve yaşının ilerlemesinden dolayı ev-içi alandaki işlere dair sorumlulukların değişmesini şöyle anlatmıştır:

Hayır, gece varıyordum. İşimi yapıyordum, gündüz buraya geliyordum. O zaman gençtim ama şimdi artık temizlikçi alıyorum. Yıllardır, 7-8 senedir alıyorum artık. İlk etaptaki mesela o çarşıya bazlama satmaya getirdiğimde gece saat üçe kadar akşam yumururdum gece üçe kadar bazlamamı ederdim. Saat yediye kadar yatardım. 7’de kalkıp tekrar buraya gelirdim. Ama şimdi de ki bana yap, yapamam. (Zehra Teyze, 60)

Zehra Teyze’nin (60) ev işleri konusunda destek alması konusunda, ekonomik gelir elde edebiliyor olmasının etkisi olsa da değişimi asıl sağlayan yaşının ilerlemesi ve fiziksel gücündeki yetersizlik olmuştur.

Ev işleri konusunda eşinden kısmen destek gördüğünü ifade eden Elif (31), ücretli emek sürecine dâhil olmasının ev-içindeki işlerin yürütülmesine etkisini şöyle anlatmaktadır:

Hiç destek almıyorum ev işlerinde. Sabah yapıp geliyorum biraz, biraz akşam yapıyorum, yetismeye çalışıyorum yani. Eşim de yardımcı oluyo bu konuda. Yani en azından eve gittiğim zaman yemeklerde falan yardımcı oluyo. Yani ekonomik anlamda çok iyi oluyor, eşim de hani çalışmamı istiyio. Çalışmamı istedikten sonra hani çok da yardımcı oluyo Allah razı olsun. Hani evde de öyle yemek olsun hani çocuk konusunda olsun. (Elif Abla, 31)

Elif’in (31) “en azından [...] yemeklerde falan yardımcı oluyo”, “Çalışmamı istedikten sonra hani çok da yardımcı oluyo Allah razı olsun” ifadeleri, ev-içi alandaki işlerin yürütülmesindeki sorumluluğu kendisinin nasıl içselleştirdiğini göstermektedir. Karı-koca her ikisi de iş gücü piyasasında ücretli emek sürecine dâhil olmuş olmalarına rağmen Elif (31), eşinin ev içinde üstlendiği birtakım işler için “minnet” içeren ifadeler kullanmaktadır.

Eşi ve annesiyle birlikte yaşayan ve çalışan Gülsüm Abla'nın (42) çocukları da şehir dışında üniversite okumaktadır. Gülsüm Abla (42) da çocuklarının küçük olduğu ve tarlaya gittiği dönemle bugünü kıyaslayarak ev-içindeki sorumluluklarındaki değişimi şöyle anlatmıştır:

Bayıra gidiyodun, yoğun oluyodun. O zaman mecbur. Bebeklerin yanındaydık. Tarlaya işe de gitsen evde de varınca ediyoduk. Gızım büyükken lisedeyken gızım da yardımcı oluyodu. Şimdi kimse galmadı işte. Ebeyle de ikimizin ne olacak işte birer kere haftada bir üst baş soyunuyoz. Bir makineye dep bi ütü yap. Evin içinde de kimse kalmayınca da pek işimiz olmuyor. Biz eve varır varmaz. Yemeğimizi de hep buralarda yediğimiz için bir çay faslımız oluyor. Abin çayı goyarsa ben demliyorum, ben goduysam o demliyor. Birimiz tepsiyi, birimiz çaydanlığı alıyoz. Haftada bir makinemiz, ütümüz onlar da benim görevim tabi. Devam ediyor tabi evin hanımısın. Sabah kahvaltımız burda dükkânda beraber yaparız. Akşam yemeğimizi de burda beraber yiyoz evde bi çay bi meyve şeyimiz olur işte. Sonra öbür ev işlerinde de bir ayda bir makineye, evde kimse yok çünkü. Haftada bir çamaşırın oluyo, ütün oluyo. (Gülsüm Abla, 42)

Gülsüm Abla'nın (42) ev-içi işlerdeki sorumluluğunun değişimine dair vurgusu, yapılan işlerin miktarı boyutunda olmuştur. Aslında eskiye nazaran gösterilen emek boyutu daha az olsa da yine özel alanda kadına has kabul edilen işleri sürdürmektedir. Gülsüm Abla'nın (42) "tabi evin hanımısın" ifadesi de ev işlerinin kadının sorumluluğunda olduğunun içselleştirilmesinin yansıması olarak okunmalıdır.

Ev içinde gösterdiği emeğine dair hiçbir serzenişte bulunmayan Hülya Abla (37), bu konuda dışarıdan destek almamakta ve bu işleri görev bilinciyle yapmaktadır.

Tabi sabah erken kalktığımda evimi silip, süpürüp öyle geliyorum, kesinlikle. Ha ben sabah erken kalkamamış, o bir saatlik keyfimi eğer uyuyarak geçiriyorsam akşam burda dükkânı kapattıktan sonra giderek yapıyorum. Evde hiçbir gün kalmıyorum. Annemle birlikte 5 yıldır çalışıyorsam, 5 yılın her günü burdayım. (Hülya Abla, 37)

Sabah erken kalkamadığı, uyuduğu vakitleri telafi edilmesi gereken bir durum olarak anlatan Hülya Abla (37), bunun telafisini de işten döndüğü saatlerde yaparak sağlamaktadır. Eşiyle birlikte aynı yerde çalışan Hülya Abla (37), ev-içi alandaki gerçekleştirdiği işleri sorumluluk bilinciyle içselleştirmiştir.

Hülya Abla (37) ile benzer şekilde Ayşe Teyze (47) de ücretli emek sürecine dâhil olmasına rağmen ev içindeki işlerin yürütülmesine devam etmektedir. Eşi çalışmıyor olmasına rağmen bu konuda kendisine destek vermemektedir. Eşinin yardım edip etmediğini sorduğumda Ayşe Teyze'nin (47) cevabı, "Yok, nerde bizde öyle goca" olmuştur.

Yok etkilemiyor, işini dutuyosun iniyosun veya akşam gidince dutuyosun.
Yoo şimdi her şey kolay çamaşır makinesi, bulaşık makinesi, süpürge var.
(Ayşe Teyze, 47)

Gündelik yaşam içerisinde zamanını ev-işi ve tezgâha gelme durumuna göre ayarlayan Ayşe Teyze'nin (47), ev işlerini görev bilinciyle içselleştirdiği görülmektedir. Ev işlerinin sorumluluğunun neden kendisinde olduğuna dair bir sorgulama yapmayan Ayşe Teyze, dahası gelişen teknolojiler sayesinde artık bu işlerin de kolay olduğunu düşünmektedir.

Ücretli emek sürecine eşiyle birlikte işlettikleri dükkânla girmiş olan Nermin Abla'nın (35) ev-içindeki işlerin yürütülmesine dair "sorumluluklarında" herhangi bir değişiklik olmamış. Dahası ailecek çalıştıkları ve çocuğunu da büyütmüş olduğu çalışma mekânı her ne kadar kamusal alanda bir yer olsa da özel alanda sürdürülen beslenme, temizlik gibi rutinlerin devam ettiği bir yer olmuştur. Öte yandan ev-içinde de benzer faaliyetlerin sürdürülmesi gerekliliği, Nermin Abla (35) için çift taraflı sorumluluğu beraberinde getirmiştir.

Çocukların dersi, evin temizliği, yemekler. Aynı aynı devam ediyor. Azaltmadı. Anne demek işte fedakarlık demek. [...] Çok yoğun zamanlarda çok yorgun işe gidiyorsun onu da bir ayrı yere koymak lazım. Yoruluyorsun hem bedenen hem manen hem kafan da yorulduğu zamanlar olabiliyor. O zaman da tabi anlayış beklediğin zamanlar oluyor. Hep ben mi hep ben mi dediğin zamanlar da oluyor tabi. (Nermin Abla, 35)

Hem ev içinde hem de işyerinde çift taraflı emek gösteren Nermin Abla (35), dönem dönem bu duruma dair serzenişte bulunduğunu anlatmaktadır. Öte yandan çocukları için verdiği bakım hizmetlerini, "duygusal emek" kapsamında nasıl içselleştirdiğini "anne demek fedakârlık demek" ifadesinden anlamaktayız. Bu ifade, aynı zamanda toplumsal cinsiyetin yüklediği "ideal annelik", "annenin

görevleri” gibi rollerin nasıl benimsendiğini göstermektedir. Annelik ve fedakârlık arasında kurulan ilişkideki duygusal boyut, kadınların bu ilişkiye dair emek süreçlerindeki kadınlık rollerini daha kolay benimsemelerini sağlamaktadır.

Genellikle ev içindeki işlerin yürütülmesinden “anne” veya “eş” vasfında olan kadınlar sorumlu olmaktadır, varsa “kız çocukları”ndan destek alabilmektedirler. Songül Abla (45) ve Dilek Abla (36) her ikisi de kızlarından destek almaktadırlar. Benzer şekilde Ayten Abla (45) da üniversiteyi yeni bitirip gelmiş olan kızından ev işleri konusunda destek alırken, tezgâha getireceği ürünlerin hazırlanması, toplanmasında da eşinin kendisine yardımcı olduğunu anlatmaktadır.

Ben sorumluyum ama kızım var şimdi o yardımcı, yapıyor. Siliyo, süpürüyor, o şey yapıyo. Eşim çok destek olmuyo (gülüyor). Oğlum da olmuyor, biz erkeğiz, siz yapacaksınız diyolar (Gülüyor). (Songül Abla, 45)

Ama şimdik kızım var, o, okumazsa yapıyo. Yoksa kim yapacak ki hani yoksa eşim zaten vardiyalı çalışıyo. Kızım yapıyo yani gelirse, yaz tatillerinde o yapıyo. (Dilek Abla, 36)

Kızım daha bu sene bitirdi okulu, yeni geldi. Yapar o da yapar yani. Böyle tarla işine ya da toplama işine kızım ya da oğlum karışmıyor. Eşimle beraber yapıyoruz. (Ayten Abla, 45)

Eşi emekli olduktan sonra birlikte açtıkları gümüş dükkânının önünde tezgâh açan Asiye Teyze (55), işe beraber gidip geldikleri için eskiye nazaran ev işleri noktasında zorlanmadığını anlatmaktadır. Eşinin ev işlerinin yapılmasına dâhil olup olmadığını sorduğumda ise cevabı şöyle olmuştur: “Çok fazla iş yapmıyor ama çok da zor bir insan değil. Çok iyi bir insan olduğu için hani çok rahat... Gerçekten hani şey yapmıyor, zorlamıyor.”

Pek çok kadının olduğu gibi Seher Abla’nın (41) da sorumluluğunda olan aile bireylerinin beslenmesi gündelik hayatın temel meselelerinden biridir. Seher Abla (41), görüşmemiz sırasında bir yandan da depolarında eşiyile birlikte yiyecekleri, öğle yemeğini hazırlıyordu. Yemeğin yanmaması için ara ara gidip kontrol etmesi gerekiyordu. Görüşmemiz sırasında yaşanan bu durum, Seher Abla’nın (41) ücretli emek sürecine dâhil olmasıyla özel alandaki “sorumluluklarının” azalmadığını bir örneğidir.

Ya biz işte hani dedim ya bak çalışan aileler olsa ben de üniversite okumuş olsam çalışırım derim. Eşime dışarıdan yemek gettirim. Yani yarı işi sen tut yarısını ben tutayım veyahutta dışarıdan bir temizlikçi bayan gettirmiş o yapsın. Ben de seninle beraber çalışıyorum. Ama biz okumadığımız için işte okumayan her zaman ezik ve basık kalıyor. Bak sabah beraber geldik, sabah beri şu ahşap evi temizleyecem, hem aşağıda böyle yemeğimiz, sabah kahvaltımızı yaptım, bulaşıkları yıkadım. Şimdi yemeği yapıp tekrar bulaşıktı. Hem müşteriyle ilgileniyoz. Öyle işte. (Seher Abla, 41)

Seher Abla (41), kendisinin ücretli emek sürecine dâhil olmuş olmasının ev içindeki işlerin yeniden düzenlenmesinde tek başına etken olamayacağını düşünmektedir. “Üniversite mezunu” olamamanın verdiği sıkıntıyı görüşme aralarında tekrar etmiştir. Seher Abla’nın (41) ev işleri konusunda iş bölümü isteyebilme hakkını, eğitim durumuyla bağdaştırdığı görülmektedir. Seher Abla (41), eşile birlikte çalıştığı için, Nermin Abla (35) gibi çalışma mekânlarındaki beslenme, temizlik gibi faaliyetleri de yürütmeye devam etmektedir. Seher Abla’nın (41) söylemi, toplumsal cinsiyet rollerini ne kadar benimsediğini ve içselleştirdiğini de göstermektedir.

Ya bayan bayanlığını erkek erkekliğini bilecek. Yani öyle bayanın yapacağı işi erkeğin yapması mantıksızdır. Ben öyle düşünürüm. Kadın kadınlığı bilecek erkek erkekliğini herkes yapması gereken işi. Bak eşim de benim gider faturadır, şudur budur.. O işlere de ben hiç yani bakmam. Ben yapacağım işi bilirim o yapacağı işi bilir.” (Seher Abla, 41)

Görüşme yaptığım kadınların kamusal alanda ücretli emek sürecine dâhil olmaları, özel alandaki emek süreçlerinde bir azalma sağlamamıştır. Görüşmeler, özel alan olan ev ile kamusal alan arasındaki geçişliliğin boyutunu göstermektedir. Handan Dedehayır, çağdaş anlamıyla özel yaşam kültürünün alanı olan ev içerisindeki ilişki biçimlerinin bireydeki izlerinin, ev dışına taşındığını ifade eder. Benzer şekilde kamusal alanın yansımaları da özel alana müdâhil olur, içeriye sızar. Dolayısıyla iç mekândaki yaşama alanı, dış mekândaki ilişkiler ağının niteliğini belirlerken öte yandan da onlar tarafından belirlenir (Dedehayır, 2010, s. 158). Görüşmelerdeki ifadeler de kadınların deneyimledikleri, içerisi ve dışarısı arasındaki bu etkileşimi doğru niteliktedir. Kadınların pek çoğunun evinde ürettiği ürünleri, tezgâhlarda ve dükkânlarda satması işyeri ve ev ayrımı meselesini de bulanıklaştırmaktadır. İşyeri ve ev ayrımı üzerinden Beypazarı’ndaki kadınların ifadelerine bakıldığında,

tezgâhlarda ürettiğini satan pek çok kadın için ev, imalathane olarak işyerinin bir uzantısı haline gelmektedir. İmalathane sözcüğünün içinde bulunan hane sözcüğü de kadının bir kez daha “ev” ile ilişkisinin ücretli emek kapsamında kurulduğunu göstermektedir.

Kadının emekle ilişkilene hali, mekân, ister kamusal ister özel alan olsun pek fazla değişiklik göstermemektedir. Ev-içinde bakım ve yeniden üretim faaliyetleri için gösterdiği emeği kadından “fedakârca” yapması beklenir. Çünkü bu işlerin kadınlar için “duygusal emek” boyutu da vardır. Kadınların “kadın”, “anne” ya da “eş” olarak yapması gerekenler sıralanırken, manevi yönü de vurgulanmaktadır. Aksu Bora, annelik kimliğinin toplumsal olanla bireysel olan arasındaki kesişme noktalarından birisi ve belki de en önemlisi olduğunu ifade etmektedir (Bora, 2001, s. 78). Emeğin kadınlar tarafından duygusal boyutunun en çok hissedildiği nokta, toplumsal olanla bireysel olanın kesişme noktası olan annelik kimliği olmaktadır. Kadın ve emeğe dair bu izlekten hareketle Beypazarı’nda gördüğüm kadınların ücretli ve ev içindeki emeklerini duygusal boyutuyla ve görev bilinciyle nasıl içselleştirdiklerine bakmaya çalışacağım.

Beypazarı’nda kadınlar genelde gözleme, bazlama, sarma, baklava, tarhana gibi gıda ürünlerini ya da çeşitli ot, baharat vb. şeyleri hazırlayıp satmaktadırlar. Benzer şekilde kadınlar, evlerindeki bireylerin beslenmesi için de yemek hazırlamaktadırlar. Her iki mekân içerisinde benzer faaliyetleri yürütmeleri üzerinden sorular sorduğumda, cevaplar, ağırlıklı olarak çalışma mekânındaki üretimin de tıpkı evlerindeki gibi olduğu ve annelik hissi üzerinden ilerlemekteydi.

Çocukları büyüdükten sonra onları ev içindeki işlerin yapılması sürecine dâhil eden Meral Abla (46), dükkânına gelen müşterilere yemek hazırlamasını ev içindeki emeğiyle ilişkilendirerek şöyle açıklamıştır:

Ya yok hiçbir fark yok bence. Evimde nasıl özen gösteriyorsam yiyeceğime, içeceğime, çocuklarıma burda daha fazlasını gösteriyorum. Burda daha çok özen gösteriyorum yani. Aynı evimdeki gibi ama hani burda herkesin damak zevki başka sevdiği şeyler başka olduğu için onlara hitap edecek

şeyler yapmaya çalışıyorum. Önce soruyom hani neyi seversiniz patates mi seversiniz patlıcan mı seversin. Sevmediğin bir şey var mı? Ondan sonra yapıp önüne koyuyorum. (Meral Ablâ, 46)

Meral Ablâ'ya (46) çocuklar büyümeden önce ev içindeki işleri kendisine yük olarak görüp görmediğini sorduğumda, verdiği cevap emeğin duygusal boyutunu görmemizi sağlamaktadır.

Yok hissetmiyordum. Hep severek. Çünkü evde yaptığım zamanlarda çalışmadığım zamanlarda çocuklarım çok küçüktü. Sen de anne olunca anlayacaksın. Onlara hizmet etmek hiç insana yük olmuyor. Daha seviyorsun. Bu da hiç yük olmuyor bana. Benim hoşuma gidiyor. Hele insanlar beğendiği zaman hani takdir ettikleri zaman daha bir mutlu oluyorsun. Daha bir zevkle yapıyon. (Meral Ablâ, 46)

Meral Ablâ'nın (46) bu ifadelerine bakıldığında, fiziksel emeğin ağırlığını sevgi emeğiyle örttüğü görülmektedir. "Sen de anne olunca anlayacaksın" ifadesi Meral Ablâ'nın (46) bir kadın olarak bana çocuklar için verilen bu emeğin yük olmayacağını anlatmaya çalıştığının göstergesidir. Anneliğin deneyimsel bir yapıya sahip olduğu, bu deneyimin ancak yaşandığında anlaşılacağı vurgusu burada öne çıkmaktadır.

Gülsüm Ablâ (42) da evde çocuklarına yemek pişirmekle müşterilerine satmak için yemek üretmenin arasında bir fark görmediğini anlatmaktadır.

Evde mesela iki gap yemek yapıyorsun, onu çocuklarına yidiriyorsun, çocuklarına beraber yiyorsun. Buraya geldiğin zaman da aynı şekilde o yiyenler mutlu olmasa. Kendi çocuklarını kendi aileni mutlu ediyorsun. Buraya gelenler de mesela bir tencere dolma yirken gençler vardı böyle gelmişler, dolmanın tadına bakın, tencereden dedim bakın. Ya teyze diyor, annem diyo eşim diyo bana hiç yedirmez tencereden bi şey diyo. Annem yapardı bana yi yi tencereden diye. Sen annem gibisin anne gibisin dedi. Annenim oğlum dedim yiyin tencerenin üstünden yiyin. Yiyenlerin mutlu olması. Yani ben illa o tencerenin üstünden yediler diye herkes eliyle yemiyor onlara ben ya çatal verdim ya kürdan verdim. Ordan bi biştiyse sıcak sıcak tadına bakıveriyolar. Onların mutluluğu yetiyo bana. (Gülsüm Ablâ, 42)

Gülsüm Ablâ'nın (42) ifadeleri, gelen müşterilerle arasındaki ilişkiyi anne-çocuk ilişkisi boyutunda kurduğunu göstermektedir. Bunu sağlayan ise Gülsüm Ablâ'nın (42) dükkânına gelen müşterilerle kendi aile ortamı arasında bir fark

olduğunu düşünmemesidir. Bir anne olarak evde çocuklarına yemek pişirmesiyle dükkânına gelenlere pişirdiği yemekleri satmasındaki ortak hissiyat, yine toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında değerlendirmelidir. Dolmayı satan erkek olsaydı muhtemelen Gülsüm Abla'nın (42) dükkânına gelenlerle kurduğu gibi birincil dereceden bir ilişki kurmayacaktı. Çünkü erkeğe yüklenen toplumsal cinsiyet rolleri böylesi bir “duygusal boyutun” olması gerekliliğini ortaya çıkarmamaktadır.

Evi ve iş yeri arasında kuvvetli bir mekânsal bağ kuran Nermin Abla (35), iş yerindeki emeğini de eviyle ilişkilendirerek değerlendirmektedir. Evinde çocuklarına yaptığı yemeğin beğenilmesiyle dükkânında üretip sattığı ürünlerden olumlu dönüş almasından aynı derecede mutluluk duymaktadır. Bu noktada Gülsüm Abla'nın (42) ve Nermin Abla'nın (35) emek süreçlerine dair söylemlerinin benzerlik gösterdiği görülmektedir.

O da benim emeğim ya ondan kazanıyom ya aynı oluyo yani kendin yaptığın için. Onu da mesela güzel bi şey sunarsan müşteri sana geri sunuyo. Nasıl evde eşin, çocukların yemekten yaptığın pasta poğaçadan zevk aldılarsa iyi bi sarma çıkarman iyi bir baklava çıkarman müşteri sana geri dönüyo her şeyin kıvamında olması. Aynı özenerek aynı şey yani. (Nermin Abla, 35)

Zehra Teyze (60) de gelen müşterileri evine gelen misafir gibi değerlendirdiğini, ona göre hizmet sunduğunu anlatmaktadır.

Çünkü evimdeki insanlar gibi düşünüyorum gelen insanları da. Benim yemediğim bir şeyi müşteriye yedirmem ki. Sen beğenmiyorsan, beğenmediğin bir şeyi karşına verir misin? Ekşimiş bir yemeği verir misin? Yok işte ben onu düşünemem. Ben onu düşünemediğim için Zehra teyze oldum. (Zehra Teyze, 60)

Toplumsal cinsiyetin kadına yüklediği rollerin, kadınlar tarafından fazlasıyla içselleştirildiği örnekler de bulunmaktadır. Seher Abla'nın (41) ifadeleri bu durumun örneklerinden birisi olarak değerlendirilebilir.

E bayanız sonuçta bunu yapacaz, satmayı da yapacaz yemeği de yapacaz. Yani her zaman için ben bunları söylerim. (Seher Abla, 41)

Seher Abla'nın (41) bu ifadeleri, emeğin içinin de dışının da kadınlar için bir olduğunu göstermektedir. En azından kendisi toplumsal cinsiyetin kadınlar için tanımladığı rollerin gereğinin yerine getirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Eğer “bayansanız” bunun gereği olarak zaten yemeği de üretimi de satışı da yapmanız gerekir.

Kadınların ifadeleri, genel olarak emek süreçlerine toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında dâhil olduklarını göstermektedir. İster ev-içi olan özel alanda ister ücretli emek piyasasına katıldıkları kamusal mekânlarda olsun, kadınların emek süreçlerindeki “sorumluluklarının” çok da değişmediği görülmektedir. Üstelik pek çoğu bu emekleri annelik, eş olmak gibi birincil dereceden ilişkilerle bağlantılı olarak “görev” bilinciyle sürdürmektedirler. Bu da kadınların emek süreçlerine “duygusal emek” boyutuyla da katıldıklarını göstermektedir. Kadınların ücretli emek sürecine dâhil olmaları ev içindeki üretim, yeniden üretim faaliyetlerindeki “sorumluluklarını” azaltmadığı ya da ortadan kaldırmadığı gibi pek çoğu işyerlerinde de buna benzer faaliyetleri yürütmektedirler. Bu da kadınların emek süreçlerinde “çift yönlü” bir ezilme yaşamasına neden olmaktadır.

4.4. Kadınların “Benlik” Anlatıları: “Ben Öyle Şer Şur Bir Kadın Değilim...”

“Kimlikler, geçmişin anlatıları tarafından konumlandırıldığımız ve kendimizi içinde konumlandığımız değişik tarzlara verdiğimiz adlardır.” Stuart Hall (akt. Huyssen, 1999, s.11)

Beypazarı dönüşüm anlatısının kadınlara dair ama kadınların seslerine yer vermeyen yapısından çalışmanın başından beri bahsedilmektedir. Kadınların kendiliklerini nasıl tanımladıklarını öğrenmenin yolu ise yine kadınların anlatılarından geçmektedir. Görüştüğüm her bir kadının ifadesi öznelliklerini birbirinden farklı sosyo-kültürel zeminde ve iktidar ilişkileri bağlamında kurduklarını göstermektedir. Görüşmelerde ve kişisel sohbetlerimizdeki ifadeleriyle kadınlar, benliklerine dair ipuçları vermişlerdir. Erol Mutlu, benliği, “bir kişinin kendisine ilişkin zihinsel yapısı” olarak tanımlamaktadır. Mutlu,

benliğin toplumsal deneyimden oluştuğunu, kişinin kendisini diğerlerinin tepkilerinde yansıtılmış olarak gördüğünü ve bunların kişinin kendisine ilişkin algılar örüntüsü aracılığıyla yorumladığını ifade etmektedir (Mutlu, 2008, s. 47-48). Görüşme yaptığım kadınların kendi benliklerine dair söylemlerinde de toplumsal deneyimlerinin izleri görülmektedir. Kadınlar, kendi benliklerine dair anlatıları kurarlarken, genellikle bir “öteki” üzerinden ne olduklarını ya da ne olmadıklarını vurgulamışlardır. Görüşmelerde kadınların benlik anlatılarının izleri, gündelik hayatlarına dair sorduğum soruların cevaplarının satır aralarından takip edilebilmektedir.

Gözleme yapıp, satmaya çıkan ilk kadının kendisi olduğunu üstüne basa basa söyleyen Meral Ablâ (46), kişisel yeteneklerini de görüşme sırasında ara ara vurgulamıştır.

[...] biraz yetenekliyim herhalde. Ben her şeyi çabuk öğreniyom. Ya göreyim yeter. Yapabiliyorum yani iyi veya kötü. Sonra geliştiriyom kendimi. Kendime güvenim mi çok diyeyim sana o işte dedim ya koç burcuyum diye herhalde ondan oluyor bu. (Meral Ablâ, 46)

Meral Ablâ'nın (46) ifadeleri, kendiliğinin ve eylemlilik kapasitesinin ne kadar farkında olduğunu göstermektedir. Bir şeyleri yapabiliyor olmasını yetenekli olmasıyla ve kendine güveniyle ilişkilendiren Meral Ablâ (46), öte yandan bu durumu burcuyla da ilişkilendirmektedir. Diğer bir deyişle, kendine güveninde, yetenekli olmasında bir yandan kişisel özelliklerinin etkisini vurgularken diğer yandan da bunu “koç burcuyum herhalde ondan bu oluyor” ifadesiyle bir “gerçekliğe” dayandırmaya çalışmaktadır.

Gündelik hayat içerisindeki hareketliliğini anlatan Hülya Ablâ (37) ise kendisini şöyle anlatmıştır:

Ben çok oynak bi kadınım hiç yerim belli değil. [...] yani emin ol buraya bir şeyler yapmak için geliyoruz. Hani evde oturmuş olsak zaten otururduk. Ben de öyle evde de hiç boş duramam ya cam ya kapı ya pasta ya börek yani benim şeyim bu yapım bu. Hayat tarzım. (Hülya Ablâ, 37)

Hülya Abla'nın (37) “yapım bu”, “hayat tarzım” diye tanımladığı yapının içerisinde toplumsal cinsiyetin kadınlara yüklediği rol ve sorumluluklarının izleri olduğu görülmektedir. Handan Dedehayır, toplumsallaşma sürecinin bir parçası olan benlik kavramının gelişiminde, bireyin toplumun beklentileri doğrultusunda aile içi ilişkilerinin özelliklerine bağlı olarak belirli bir kimlik kazandığını, yerini ve yönünü belirlediğini ifade eder. Böylesi bir süreçte kadının benlik kavramı, evde ve toplumun diğer mekânlarında hangi rolleri üstlenip, bu rolleri nasıl sergileyeceğinin aracına dönüşür (Dedehayır, 2003, s.159). Toplumsal deneyimin izlerinin Hülya Abla'nın (37) kendisine dair anlatısında ne kadar yoğun olduğu şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

Çok fazla göz önünde olan bir insan değildim. Bu işe başladığımda resmen podyumda yürür gibiyim. Yani sürekli göz önündeyim. Bazen diyorum şuraya heykelim dikecem. Yani sürekli dışardayım sürekli göz önündeyim. O yüzden oturmama, kalkmama, konuşmama, üsturubuma dikkat etmek zorundayım. Çünkü ben öyle şer şur bir kadın değilim yani nasıl diyeyim aslında çok sert görünürüm ama değilim. Ama görünümüm her zaman için sert görünür. (Hülya Abla, 37)

Efrat Tseelon, görünür olduğunu, seyredildiğini, incelendiğini ve sahnede bulunduğunu hissetmenin kişinin kendi benlik algısına derinden işlemiş olduğunu ifade eder (Tseelon, 2002, s. 84) . Hülya Abla'nın “resmen podyumda yürür gibiyim” ifadesi, Tseelon'un bu değerlendirmesindeki gibi görünür olmanın kendisinin benlik algısına nasıl işlemiş olduğunu göstermektedir. Hülya Abla'nın (37) ifadeleri, bir yandan görünür olmanın güven veren hissini vurgularken öte yandan bu görünürlüğün sınırlarının toplum tarafından belirlenmiş ve içselleştirilmiş olan kurallarla çizildiğini göstermektedir.

İşlerinde yaşadığı sıkıntıların etkisiyle eşiyle de zorlu süreçlerden geçmiş olan Nuray Abla (35), bu süreci “mücadele ederek” atlattıklarını anlatmıştır. Kamusal alanda ücretli çalışma ve yaşadığı zorlukların etkisiyle kişisel özelliklerinin değişmesini şöyle değerlendirmiştir:

Yani ben çok açık sözlüyümdür. Bu yönden sevenlerim de çok sevmeyenlerim de. Kesinlikle çalışmaya başladıktan sonra zaten kendine güvenin geliyor. İçinde söyleyemediğin şeyleri, yaşayamadığın, dışa

vuramadığın şeyleri çalışmaya başladıktan sonra vuruyorsun. (Nuray Abla, 35)

Nuray Abla (35), ücretli emek sürecine girmesinin kendisine verdiği güvenle kişisel özelliklerinin de değiştiğini, rahatsız olduğu şeyleri artık çekinmeden dile getirebildiğini ifade etmiştir. Bu dile getirebilme halini ise “açık sözlülük” olarak değerlendiren Nuray Abla (35), benlik algısını da bunun üzerinden kurmaktadır.

Nazlı Abla (45), görüşme yaptığım kadınların arasında benlik algısı en yüksek, kendine dair ifadelerle sıklıkla yer veren, dahası bu durumun da bilincinde olan tek kişiydi. Hemen hemen sorduğum bütün soruların cevapları, Nazlı Abla’nın (45) kendiliğini nasıl kurduğuna dair ifadeler içermekteydi. Nazlı Abla’nın (45) “hayatım bir film gibi hikâye gibi” ifadesi yaşadıklarını, deneyimlerini anlatmaya değer görmesi durumunun özeti gibi düşünülebilir. Eşinin hastalığının ortaya çıkması ve beraberinde gelen tedavi süreci, Nazlı Abla (45) için zorlu bir dönem olmuş. Nazlı Abla (45), bu dönemde yaşadıklarını “çok zamanlar hep evin erkeği gibi kadını gibi oldum” diyerek anlatmaya başlamıştır. Sonrasında eşini kaybeden Nazlı Abla (45), toplumun kendisine bakış açısını şöyle değerlendirmiştir:

2007’de kaybettim. Ama o dönemden bu yana ekonomik alanda kendimi bir yerlere getirmek zorundaydım. Çünkü eşi ölmüş kadın, zavallı kadın, garip kadın yani acınarak bakılan gözler vardı. Ben onları hiçbir zaman kabul etmedim. Ya şimdi ya para kazanmanın yollarıydı çünkü zorunlu olduğum mecbur olduğum bir evladım vardı. Onu hayata hazırlamak zorundaydım. O nedenle evimin kadını çok olamadım. Zaman geldi özel ihtiyaçlarımız işte mutfaktır, banyodur, bilmem ne böyle basit işlerimizi tabii ki yapıyorduk onlar zaten olması gereken şeylerdi. Hani dolu dolu bir evde oturan kadın havasında olamadım. Sürekli dışarıydım. (Nazlı Abla, 45)

Nazlı Abla (45), yaşadığı bu zorlu süreci anlatırken toplumun gözünden nasıl görüldüğünü ya da görünebileceğini de anlatmaktadır. Toplumun böylesi değerlendirmelerini kabul etmediğini söylemesine rağmen öte yandan da toplumsal cinsiyetin kadınlara biçtiği roller üzerinden kendisini eleştirmektedir. “Evimin kadını çok olamadım.”, “Hani dolu dolu bir evde oturan kadın havasında olamadım.” ifadeleri, kadınları ev-içi alanda konumlandıran, “ideal kadınlık” anlatısına uygun olup/olamamanın Nazlı Abla’nın (45) söyleminde dile gelmiş

halidir. Nazlı Abla (45), toplumun bakış açısının ne olduğunu anlatırken öte yandan ona karşı kendisini nasıl konumlandığını da dile getirmektedir.

Hayatta şu hayatta beni yıldırان, korkutan hiçbir şey olamaz. Ben kendimi gerçekten çok güçlü hissediyorum. Çünkü kadın olup toplumda eşi ölmüş bir insanın ayakta kalabilmesi gerçekten çok zor. Toplumun bakışı o kadar farklı ki, çeşitli birçok bakışlar var bu bakışların içinde bir sürü. Güzeller, güzel yönleri var, farklı yönleri var. Artı ve eksileri var. [...] Ve toplumun bakış açısını ben nefret ettiği o üç kelimedenden nefret ediyorum. Dul kelimesini hiçbir zaman kendime yakıştırmadım ona da üç yıldız diyorum. Ve hiçbir zaman o kategoriye koymadım. Karşıma kim çıkmışsa kadın veya erkek olmak üzere ben buyum dedim. Ve ben buyum dediğimi kelimelerde bırakmadım. İnsanlara gerçekten gösterdim. Çalıştım kimseye muhtaç olmadım. Düşünün ki bir annenin çocuğunu, bir kız evladını bir hayata yetiştirip belirli bir yere getirebilmesi gerçekten kolay değil. (Nazlı Abla, 45)

Nazlı Abla (45), toplumun kendisine bakış açısını eleştirdiğini ve buna karşı durduğunu ifade etmektedir. Ancak öte yandan da “kadın” olmanın özellikle de “eşi ölmüş” bir kadın olmanın ve “ bir kız evladı” yetiştirmenin getirdiği zorluklardan da bahsetmektedir. Nazlı Abla (45), yaşadıkları karşısında sergilediği tutumu anlatırken kişisel özelliklerinden de bahsetmiştir.

Ya şimdi şöyle diyeyim şu anda kendimi çok farklı bir gözle bakarım ben. Kendi eksiklerime de bakarım. Acaba şurda yanlış mıyım burda doğru muyum, çok mu abartıyorum, ben nasıl bir insanım diye kendimi zaman zaman eleştirmişimdir. Bir de rahat yaşamayı seven bir kadınıam. Riski sevmem, sıkıntıyı sevmem. Rahat bir şekilde çalışmak benim için büyük keyiflerdir. Çünkü dediğim gibi biz bu dünyaya bir daha gelmiycez. Her şeyi de bu dünya için kendimize de zaman ayırmamız lazım. Her şeyi de para olarak görmüyorum.” (Nazlı Abla, 45)

Eşini kaybettikten sonra kızının eğitim hayatını tamamlamasını ve “yuvasını kurmasını” sağlayan Nazlı Abla (45), bir nevi kendisi dışında sorumluluklarını tamamlamıştır. Elde ettiği geliri, kişisel zevkleri ve ihtiyaçları için harcamakta olan Nazlı Abla (45), görüşme yaptığım kadınlar içerisinde özneliğini ve bireysel tercihlerini en fazla vurgulayan kişiydi.

Görüşmelerde “Gündelik hayatınız içinde kendinize özel olarak ayırdığınız vakitler var mıdır?” sorusuna verilen cevaplarda da kadınların benlik algılarına dair izlerin olduğu görülmektedir.

Gülsüm Abla (42), elemanının ve çocuğunun olmadığı günü kafa dinleme günü ilan ettiğini, akşam herkes gidince arkadaşıyla oturup kahve içtiğini anlatmıştır. Bunun dışında da senede bir kere berbere gitmektedir. Televizyon izleme alışkanlığına yönelik sorular sorduğumda da izlediği dizileri ve bu dizileri neden tercih ettiğini şöyle anlatmıştır:

Ben işte biraz şey olacak emme kadınların etmediği, değişik bi şey benim Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz, Diriliş Ertuğrul. Bakıyom sevgi aşk şeylerinde o, onu seviyo, o onu seviyo, o onu severken ötekine goyup gidiyo, o onu aldatıyo, çok değişik entrika entrika. Bizim yani örf adetlerimiz öyle değil. İnsanı kötü ahlaka, gençleri kötü şeye itiyo bana öyle geliyor. Hiç öyle şeylere bakasım gelmiyor, aşklı meşkli şeylere. He Ertuğrul'a bakarım yani böyle hoşuma gider. Eşkiya hoşuma gider, Dünyaya Hükümdar Olmaz. İşte böyle 2-3 tane dizimiz var yani. Akşamları çarşamba günleri bi de salı günleri iki tane dizim var. (Gülsüm Abla, 42)

İzlediği dizilerin türüne yönelik açıklama yapan Gülsüm Abla (42), “kadınların etmediği” ifadesiyle kadınların televizyon izleme alışkanlıklarına yönelik bir genellemeye karşı kendi mesafelenmesini göstermektedir. Öte yandan “aşklı meşkli şeyler” dediği türdeki dizileri de değer yargılarını bozduğu için eleştirmektedir. Olumsuzladığı türdeki dizileri bir yandan kadınların izlediğine dair bir genelleme yaparken öte yandan bunların gençlerin üzerinde kötü etkileri olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Gün içerisinde olmasa da akşamları arkadaşlarıyla kahve içmeye, tatlı yemeye giden Nuray Abla (35), bunları kaçamak olarak değerlendirmektedir. Nuray Abla'nın (35) televizyonda izlemekten hoşlandığı şeyler ise Gülsüm Abla'nın (42) kendisiyle arasına mesafe koyduğu aşk dizileri olmaktadır.

Dizilerim var. Mesela neleri izlerim, Kalbimdeki Deniz, olmazsa olmaz. Kesinlikle, yani işim varsa işimi ertelerim. Yani bi hastalık yani bi hani üzücü bir olay olmadığı sürece asla kaçırmayacağım bir dizi. Çok seviyorum. Aşk dizisi. Aşk kadınıym diye düşünüyorum (gülüyor)aynı zamanda. (Nuray Abla, 35)

Meral Abla (46), gün boyu dükkânda çay içmekten bıktığı için akşamları tek keyfinin fıstıklı çikolata yemek olduğunu anlatmıştı. Hatta bu çikolata meselesinin önemini “ben unutursam alıp geliyorlar, yoksa krize giriyorum”

diyerek belirtmişti. Meral Abila (46) da televizyonda izlemekten keyif aldığı şeyleri şöyle anlatmıştır:

Bir dizim var. O dizi geldiği zaman o çikolatayı da yanıma. Dizi çok var da en çok şeyi izliyoruz keyifli oluyo çünkü ben üzüntülü şeyler izlemek istemiyorum. Aşk ve Mavi var ya. O kadını çok seviyorum gaynana olanı. Sen ona bir bak çok güzel konuşmaları falan. Çok fena bir bayan. İşte o kadın olmasa o dizi izlenmez. Çünkü onu (diziyi) eşim, çocuklar da seviyorlar. Bizimkiler şeyi severler. Flash tvyi ondan sonra böyle oyun havaları. Yaban Tv. Böyle şeyleri severler. Ben de sadece böyle neşeli dizi severim bir de belgesel severim. Belgeselleri kaçırmak istemem. Discovery Channel'ı çok izlerim. Ben de çok seviyorum ya gerçekten çok seviyorum. Ne bölüm olursa olsun. Hayvanlarla ilgili olsun, coğrafik olsun ne bileyim hepsini çok seviyorum. İzliyorum izliyorum büyük oğlum da seviyor çünkü. Sözümü geçiriyorum Ama bilmediğimiz o kadar çok şeyler var ki bir karıncanın bile neler yaptığını. (Meral Abila, 46)

Meral Abila'nın (46) televizyonda izleyeceği programları seçerken kriterleri olduğu görülmektedir. Üzüntülü şeyleri izlemeyi sevmeyen Meral Abila (46), daha çok neşeli dizileri izlemeyi tercih etmektedir. Sözünü ettiği diziyi izlemesini sağlayan kadın karakteri, "çok fena bir bayan" olarak nitelendirmektedir. Meral Abila'nın (46) popüler kültür ürünü olan bir dizi karakteriyle kurduğu ilişkilenemenin boyutunun tam olarak ne olduğu görülmese de onun hayal ettiği, arzuladığı bir şeye denk geldiği söylenebilir. Bu da popüler kültür ürünlerinin tercih edilmelerinde kişilerin arzu ve hayallerine ne derece karşılık geldiklerinin etkili olduğunu göstermektedir.

Nazlı Abila'nın (45) genel söyleminde benlik algısının çok yüksek olduğunu daha önce de belirtmiştim. Gündelik hayatı içinde de kendisine ayırdığı vakitleri nasıl değerlendirdiğini anlatırken yine kendi özneliğini nasıl vurguladığı ön plana çıkmaktadır.

Ben bu kadar bir şeyleri anlattım ama kendim her şeyden çok değerliyim. Kesinlikle kendime çok değer veren bir insanım. Öyle de olmalıyım. Ben boş zamanlarım diye bir şey yok. Gerektiğinde çalışırım gerektiğinde gezerim. Doğa benim için vazgeçilmezim. Birazcık oralara gittiğimde, sessizce mutluluğu yakalıyorum. Kendimi de sosyal yönlerimle fazlasıyla yaşarım. Çünkü toplumun en önemli bireyiyim. Ben bir kadınıyım. Hep çalışmışım tabii ki. Kendime de zaman ayıracam. Gezilere giderim. Canım istediğinde sosyal aktive olaylarımız var burda, kadınlar matinesi filan yapıyor arkadaşlarım onlara da katılıyorum, eğleniyorum, canlı

müziklerimiz oluyor onlara gidiyorum. Zaten onları yaşayamazsam, yapamazsam gerçekten benim yaşamım çok eksik derim kendimce. (Nazlı Ablâ, 45)

Nazlı Ablâ'nın (45) kendisine verdiği değeri sürekli vurguladığı görülmektedir.

Doğanın her anını sevmek gerekiyor. Yağmur yağıyorsa ıslanacaksın, kar yağıyorsa üşüyeceksin, güneş varsa yanacaksın diyenlerdenim ve bir saati orada kendime feda ediyorum. Ve soğuk bir günde gittiysem eve geldiğimde bir kahveyle kendimi ödüllendiriyorum. İnsanın kendisine de ödül vermesi kadar güzel bir şey yok. Her yaptığım, başarılı bulduğum kendimce, yaptığım bir olay harekette ben kendime bir ödül veririm. Bu da benim başarı belgem olur kendi kendime yaşadıklarımla. (Nazlı Ablâ, 45)

Nazlı Ablâ (45) ile yaptığım görüşme, kişisel sohbetlerimiz ve gözlemlerim onun hayatında birkaç kırılma noktası olduğunu göstermiştir. Bunlardan ilki bankadan ayrılıp dükkân açmaları ve işleri genişletme sürecidir. Nazlı Ablâ (45) için bu sürecin karşılığı özgürlük, maddi getiri ve faydalı işler yaptığına dair inanç olmuştur. Ardından eşinin hastalığı, vefat edışıyle başlayan süreçte Nazlı Ablâ'nın kızını tek başına okutup evlendirmesi gelmektedir. Bu dönem Nazlı Ablâ (45) için toplumun bakışı karşısında güçlü durabildiği, mücadele edebildiği bir direnme haline denk gelmektedir. Kızının okulunu bitirmesini sağlayıp onu evlendiren Nazlı Ablâ (45) için farklı bir süreç başlamıştır. Nazlı Ablâ (45), kendisinin dışındakiler için yapması gerekenlerin olduğu bir listede her bir maddeyi yerine getirmiş ve bu listeyi katlayıp bir kenara koymuştur. Sonrasında sanki kendi hayatına, hayallerine, beklentilerine ve isteklerine dair yeni bir liste ile yola devam etmektedir. Böylesi bir hayali listenin varlığını hissettirense Nazlı Ablâ'nın her fırsatta bu zamana kadar yaptıklarına ve yapmayı planladıklarına dair bir şeyler anlatması olmuştur. Arkadaşlarıyla birlikte katıldığı sosyal aktiviteleri anlatmasının yanı sıra Nazlı Ablâ (45), bireysel olarak doğada gezdiğini, kendisine vakit ayırdığını, kendisini ödüllendirdiğini de sıklıkla vurgulamıştır. Nazlı Ablâ'nın (45) ifadeleri, doğayla kurduğu ilişkilene halinin kendisi için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bireyselliğinin kendisi için önemli olduğunu vurgulayan Nazlı Ablâ (45), öte yandan evde tek başına

yemek pişirmenin ve o yemeği yemenin tadı olmadığını da söylemeden geçmiyordu²⁴.

Handan Dedehayır, bireylerin aile içi ilişkilerde, toplumun içinde ve mekânlarda kendilerini nasıl konumlandıklarını, hangi rolleri nasıl üstlendiklerini belirleyen etkenlerin başında “benlik kavramı”nın olduğunu ifade eder (Dedehayır, 2010, s. 159). Görüşme yaptığım kadınlar da aile içi ilişkilerinde, gerek özel gerekse kamusal alanda kendilerini nasıl konumlandıklarını anlatmışlardır. Kadınların benlik algılarının izleri, bazılarında gündelik hayat deneyimlerine dair anlatılarının satır aralarında hissedilirken Nazlı Abla (45) ve Meral Abla (46) da ise bizzat söze dökülmekteydi. Kadınların benlik algılarının izlerinin sürüldüğü ifadelerin bazılarına bakıldığında, bir “öteki”, “başkası” üzerinden kendilerinden bahsettikleri görülmektedir. Bu “ötekilik” meselesi ise başka kadınların yaptıkları veya yapmadıkları şeyler üzerinden kurulmaktadır. Yine pek çok ifade, kadınların benlik algılarının şekillenmesinde toplumsal cinsiyet rollerinin ve toplumun bakış açısının, “değer yargıları”nın etkili olduğunu göstermektedir. Kimisi bu değer yargılarının öylesine içselleştirmiş adeta bir sorumluluk bilinciyle hareket ederken, kimisi de bunun karşısında durmaya çalışırken farkında olmadan o bakış açısının eksenine girmektedir.

4.5. Kadınlararası İlişkiler: “Kadın Kadının Dostu Mudur Kurdu Mudur?”

“Bir yaşamın anlatısı, birbiriyle bağlantılı anlatılar dizisinin bir parçasıdır; söz konusu anlatı, kişilerin kimliklerini edindikleri grupların öyküsü içinde gömülüdür” (Connerton, 1999, s. 38)

Beypazarı’na turizmin gelmesiyle kentte yaşanan dönüşüme dair anlatıda kadınların ekonomik gelir elde ettiklerinin vurgulandığı çalışmanın başından beri yinelenmektedir. Ancak bu anlatının satır aralarında ekonomik gelirden çok

²⁴ “Eskiden bir fırında patates yapardım. O zaman tabi eşim hayatta kızım yanımdaydı. Artık yapsam dört patates, iki köfte anca yerim, sonrası günlerce dolapta kalır.” Meryem Abla’nın (45) gözleri uzaklara dalarak anlattığı anısının satır aralarından beklenen, özlenen bir şeylerin olduğu okunmaktaydı.

daha önemli şeyler bulunmaktadır. Tezgâhlara ve dükkânlara çıkan kadınların kendi deneyimlerine dayanan anlatıları turizm anlatısının karşısında tamamen başka bir şeyin kurulduğunu göstermektedir. Ekonomik gelir tabi ki kadınların gündelik hayatlarında maddi bir etki göstermektedir. Çünkü “eve ekmek getiren erkektir” diye başlayan büyük anlatıyı, kadınların “artık (ekmeği) ben götürüyorum” ifadesinin “tersyüz” ettiği gerçeği de bir kenarda durmaktadır. Bu durum anlatının ekonomik boyutunun asıl vurgulanması gereken yönüdür.

Beypazarı’nda kadınların tezgâhlara ve dükkânlara çıkmaları yani evlerinde ürettiklerini kamusal alanda ücret karşılığında tüketime sunmaları her birinin gündelik hayatında farklı etkiler yaratmıştır. Kamusal alanda ücretli çalışma sürecinin görüşme yaptığım kadınlar için genel olarak özgüven, güçlülük ve psikolojik olarak rahatlama gibi getirileri olduğu görülmektedir. Her birinin deneyiminin kendine has olduğunu çalışmanın başından beri vurgulamaktayım. Ancak görüşmeler kadınların bireysel deneyimlerinin biricikliğini ortaya koyarken aynı zamanda kadınlararası deneyimin ortaklığının nasıl kurulduğunu da göstermektedir. Görüşme yaptığım kadınların diğer kadınlara yönelik algısı; dükkân ve tezgâh sahibi kadınlar olmak üzere iki bölümde şekillenmektedir. Böylesi ikili bir bölünmeyi ortaya çıkaran birinde kadınlararası hiyerarşi ve iktidar meselesinin patron-işçi ilişkisi kapsamında olması ve rekabet durumudur. Dolayısıyla dükkân ve imalathane sahibi kadınlar ile tezgâh sahibi kadınların diğer kadınlarla çalışmaya dair söylemi, zaman zaman birbirinden farklılık gösterebilmektedir.

Diğer kadınlarla çalışmayı patron-işçi ilişkisinde değerlendiren dükkân sahipleri de bu durumu olumlu ve olumsuz değerlendirmeleri açısından farklı söylemlere sahiptirler. Meral Abla (46), yanında kadın eleman çalıştırma konusunda genel olarak olumsuz değerlendirmeler de bulunmuştur. Meral Abla (46), olumsuz değerlendirmelerini gerekçeleriyle birlikte şöyle ifade etmiştir:

Başka kadınlarla çalışmak çok zor. Bilmiyom belki erkeklerle çalışmak daha kolay. Bayanın çocuğu hasta olur gelmez, kocasıylan tartışır gelmez. Akşam söz verir sabah gelmez. Gelir dediğini yapmaz. Çok goy dersin az goyar. Az pişir dersin çok pişirir. Çok zor yani. Böyle ne bileyim kendini

geliştirmiş bayan bulmak da çok zor. Bu işi daha çok köylü kesimi yapabiliyor gözlemeyi, şunu bunu. Kadının da dünyadan haberi yok onu yetiştirmek ömrünü bitiriyor. Devamlı müşterilerim sen yaparsan yeriz yoksa yemeyiz derler. Bunu öğretemezsin çok zor. Çok zorlandım. Tabi yaşlandım baksana bana. (Meral Ablâ, 46)

Meral Ablâ'nın (46) ifadeleri kadınlarla birlikte çalışmaya dair yaşadığı olumsuz deneyimlerin etkisiyle negatif bir söylem içermektedir. Birlikte çalıştığı kadınları, kendisinden farklı yani "öteki" olarak anlatmaktadır. "Kendini geliştirmiş bayan bulmak zor", "kadının dünyadan haberi yok onu yetiştirmek ömrünü bitiriyor" ifadeleri, kendisini, sözünü ettiği kadınlardan farklı bir yerde konumlandığını göstermektedir. Dahası yanında çalışan kadınların "çocuğu hasta olduğu" ya da "kocasıyla tartıştığı" için işe gelemiyor olmalarını eleştirmesi, bu kişilerin özel alanda yaşadığı sıkıntıları görmezden gelmesi anlamına gelmektedir. Bu sıkıntıları sadece kadın çalışanların yaşattığını erkeklerle çalışmanın daha iyi olabileceğini söylemesi, kadının ev içindeki ikincil konumunu kuran eril söylemin ücretli emek piyasasında Meral Ablâ'nın (46) dilinden yinelenildiğini göstermektedir.

Meral Ablâ'nın (46) kadınlarla çalışmaya dair olumsuz değerlendirmelerinin aksine imalathanesinde kadın çalışanları bulunan Zehra Teyze (60), bu durumdan memnuniyetini şöyle dile getirmiştir:

İşimiz onu gerektiriyor bir. Bir de neden bayanlar evde baskı görsün. Kendilerine güven gelsin. Parasını kazanan insan şimdi kendi güvenli, övgülü. Sen çalışıyorsan ben de çalışıyorum neden bu baskı bana diyecek. Bunu diyebilme hakkı yaratılıyor o zaman. Özgüven olmazsa hiçbir şey de olmaz. Çarşıya gidecem Mustafa bana para ver dediğim zaman. Sana ya 20 lira ya 30 lira ya da 50 lira çıkarıcak ama benim yapacağım iş 200, 300'lük. Tabi kendi paran olunca özgüvenin fazla, gereken yerlere harcaman fazla. Kız gelin edecek ne yapcak adam çeyiz alçak. Erkek diyecek ki yeter gari aldığınız ya da yeter param yok diyecek. E ondan sonra ne olacak. Bir didişme gircek araya. Ama bayan çalıştığı zaman biraz erkek desteklediği zaman özgüvenler her işler daha çok artacak. (Zehra Teyze, 60)

Zehra Teyze'nin (60) kadın çalışan tercih etmesinin temel nedeni, işin yapısı gereği olsa da kadınların evde baskı görmemeleri ve ekonomik gelir elde etmelerinin gerekliliği de bu tercih de etkili olmaktadır. Ancak kadının ekonomik

gelir elde etmesindeki amacının gelin edeceği kızının çeyiz parası olduğunu da eklemesi, bu gelirin aile içindeki konumunun olması gerekli ama aynı zamanda temel ihtiyaç olmayan harcamalar olarak düşünüldüğünü göstermektedir.

Gülsüm Abla da (42) Zehra Teyze (60) gibi imalathanesinde ve dükkânında kadın elemanlarla çalışmaktan dolayı çok mutlu olduğunu “kadın onlar benim hemdaş arkadaşım onlar benden onlar” diyerek anlatmıştır.

Ee herkes evine ekmek, rızık parası, herkes rızıkını götürüyor. Gazanıyo, evine akşam giderken her ihtiyacını eşine sormadan mesela bebeklerinin ihtiyacını karşılıyor, çocuklarını üniversite okutuyorsa çocuğunun harçlığını göndermeye çalışıyor işte burdan aldığı parayla. Tabi herkes kazandığı parayı yani iyi yerlere harcıyor. (Gülsüm Abla, 42)

Gülsüm Abla (42), kadınların elde ettiği gelirin genellikle temel ihtiyaçların kapsamında yer almayan ama aynı zamanda gerekli olan harcamalara yönelik olduğunu düşünmektedir. Dilek Hattatoğlu, kadınların kendini çalışan kadın olarak tanımladığında, evin geçimine katkıda bulunduklarını söylediklerini ama bu geçimin ilk planda çocukların eğitim harcamaları ile nitelendiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak kadının geliri, açlık harcamalarından sonra gelen, daha lüks harcamaların temel sayılabilmesini sağlamaktadır (Hattatoğlu, 2003, s. 103). Hattatoğlu’nun değerlendirmesi, Gülsüm Abla’nın (42) da kadınların gelirinin çocukların eğitim harcamalarıyla ilişkilendirmesini açıklamaktadır.

Nuray Abla’nın (35) yanında kadın eleman çalıştırmayla ilişkili görüşü Gülsüm Abla (42) ve Zehra Teyze (60) ile benzerlik göstermektedir.

Ee onların da ihtiyacı var, iş arıyorlar ve onlara bir bayan iş verebiliyor. Bir de şey vardır, sanki patron-işçi değil de bir arkadaş gibiyiz. En önemlisi de bu. (Nuray Abla, 35)

Nuray Abla’nın kadın eleman çalıştırmaktan memnuniyetini vurgulamasının dışında kendisinin bir kadın olarak iş verebiliyor olmasını önemsediyini görmekteyiz. Bu durum ücretli emek piyasasında kadın dayanışmasının önemini göstermektedir. Kapitalist sistemle ortaya çıkmış olan patron-işçi kavram

ikilisinin yerine Nuray Abla'nın (35) bu ilişkilenmeyi arkadaşlık üzerinden değerlendirdiği görülmektedir.

Kadınlararası ilişkilerin izinin sürülebileceği bir diğer nokta da rekabet boyutu olmaktadır. Rekabet boyutu kimi zaman ilişkilerin olumsuz etkilenmesini sağlarken kimi zaman da her iki taraf için de güven verici özellikler gösterebilmektedir.

Meral Abla (46) ve Hülya Abla'nın (37) karşılıklı dükkânlarda olmaları aralarındaki rekabetin bir süre sonra olumsuz yöne doğru evrilmesine neden olmuş. Hülya Abla (37), Meral Abla'nın (46) dükkânının olduğu yeri satın alınca, aralarında bir "husumet" ortamı oluşmuş. Her ikisiyle de yaptığım görüşmelerde ve kişisel sohbetlerimde birbirlerine dair olumsuz eleştirilerde bulunmuş olduğunu gördüm. Gelen müşteriyi, herkesin kendi dükkânına çekmeye çalışması, birbirlerinden farklı taktikler geliştirmelerine neden olmuş. Meral Abla (46), bu durumla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Karşılıklı şimdi biz iki gözlemeciyiz. Tam karşı karşıyayız. Onun için ben fenayım o da benden fena. Şimdi kapışıyoz aramızda. Ama o seviyeyi aşmamak lazım. Bir seviye olması, sınır olması lazım. Hani müşteri çekmek açısından, kendi tarafına yöneltmek açısından, seviyeye aşmamak şartıyla çünkü çok güzel. Bir mücadele bir şey olmazsa bir işin anlamı kalmaz bence. Olması lazım. Birilerinin olması lazım. Hoşuma gidiyor tabi canım. Savaşıyoruz en azından. (Meral Abla, 46)

Meral Abla (46), Hülya Abla (37) ile aralarında olan bu rekabetten gayet memnun olduğunu dile getirmektedir. Yaptığı işi anlamlı kılanın bu rekabet ve mücadele durumu olduğunu düşünmektedir. Ancak bu mücadelenin de sınırları olması gerektiğini de söylemeden geçememektedir.

Kadınlararası rekabetin olumlu olarak nitelendirilebilecek bir örneği olarak dükkânları yan yana olan Nuray Abla (35) ve Gülsüm Abla'nın (42) arasındaki ilişki gösterilebilir. Nuray Abla (35) aralarındaki komşu esnaflık ilişkisini şöyle anlatmıştır:

Biz yaparız bak Gülsüm ablayla ikimiz. Biz de konuşmuyorduk daha önceden, eşlerle alakalı bir şey vardı, konuşmadık falan. Ben burayı bir buçuk sene oldu açalı, biz daha 6 aydır konuşuyoruz Gülsüm ablayla. Hani aramızda bir soğukluk falan vardı. Onlar iki ortaklardı, o, ortağından ayrıldı falan. Şimdi konuşuyoruz. Onda fıstık yoktu mesela. O benden satıyordu. Dedim ki ben ona ben getittiriyorum böyle böyle... Sana da koyayım dedim sen de sat dedim hani kiloda beş lira karı var dedim. Tezgâhlara veriyorum, sen de sat. O da çok iyi olur ben de diyecektim çekindim dedi. Bak ona da koydum şimdi. O mesela bir şey oluyor yoksa hemen.. mesela blueberry var. Müşteri istediği zaman hemen geliyor bizden götürüyor, parasını getiriyor. Mesela şöyle bir şey var ikimiz zıt bir şey olsak. Mesela onda var ya müşteri soruyor ya hemen getirip koyarsın. Ben getirmek yerine bende yok ya ona satıyorum. Ama bunu herkes yapamıyor işte. Mesela benim gücüm var.. Mesela onlar ortaklıktan ayrıldı mesela.. hani biraz maddi durumları sıkıntılıydı. Ben getirebilirdim istesem. Bir telefonun başına gelirdim. Ama iş onda değil yani. Kötü düşündüğün zaman işin de kötü gidiyor. Ama sen iyi niyetliysen işin iyi gidiyor. (Nuray Abla, 35)

Eşlerinin arasındaki anlaşmazlıktan dolayı Nuray Abla (35) ile Gülsüm Abla'nın (42) arasındaki ilişki, başlarda iyi değilken sonrasında kendileri bu durumun gereksiz olduğuna karar vermiş ve konuşmaya başlamışlardır. İkisinin girişimiyle aralarındaki ilişkinin yardımlaşma ve dayanışma boyutuna geçtiği görülmektedir. Bu durum beraberinde eşlerinin de arasındaki anlaşmazlığın ortadan kalkmasını sağlamıştır. Füsün Ertuğ, kadınların sadece hane halkının beslenmesini, sağlığını güvence altına almaktan sorumlu olduklarını ön kabulünün onların haneler, aileler ve köy içi ilişkilerin aksamadan yürütülmesindeki rolünün yok sayılmasından kaynaklandığını ifade etmektedir (Ertuğ, 2010, s. 89). Gülsüm Abla (42) ile Nuray Abla'nın (35) birbirlerine attıkları adım, kadınların haneler ve aileler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesindeki ve yürütülmesindeki etkin rollerini göstermektedir.

Görüşme yaptığım kadınlar, dükkânlarda, tezgâhlarda ve imalathanelerde kadınların çalışıyor olmasına dair genel olarak hep olumlu değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Nuray Abla (35) ve Zehra Teyze (35) kadınların sürece dâhil olmalarının kendilerine cesaret ve güven verdiğini ifade etmişlerdir. Nermin Abla (35) da benzer şekilde kadınların tezgâhlarda ve dükkânlar da satış yapabiliyor olmasının kendisinin bu sürece dâhil olmasını kolaylaştırdığını şöyle anlatmıştır:

Mesela karşı da ilk tezgâhtar olduğum zaman böyle hani ilk dükkânı açtığımda müşteriyle konuşmadan önce bi çekingenlik oluyor. Bi de

bakıyosun çevrendekilere, o yapıyo sana da bi güven geliyor. O yapıyo da ben neden yapamam. Hani ilkten mesela bi böyle bi çekingenlik oluyo, müşteriyle bi şey yapamıyon ama çalışanları gördükçe o yapar da ben de yaparım. Daha fazla bi gayretli oluyosun. (Nermin Ablâ, 35)

Tezgâhlarda ve dükkânlarda kadınların çalışıyor olması, Nermin Ablâ'nın (35) ücretli emek sürecine dâhil olması noktasında itici güç olmuştur. Etrafında başka kadınların satış yapabiliyor olması, kendisinin de bu işin üstesinden gelebileceği noktasında cesaret kazanmasını sağlamıştır. Bu durum, aynı zamanda bir kadın olarak kamusal alanda yalnız olmadığını hissettirmesi açısından da Nermin Ablâ (35) için önemli olmaktadır.

Kadınların Beypazarı çarşısında emeklerini değerlendirmeleri ve görünür olmaları konusunu Nazlı Ablâ (45) şöyle değerlendirmektedir:

Turizm sektörünün her anında dükkânlarda birçoğunda kadın görebilirsin. Gerçekten kadınlarımız her alanda başarılı ve imalathaneleri herkesin hemen hemen var. Hepsi gerçekten başarılılar. Beypazarı'nda keşfedilmemiş ablalarımız, kardeşlerimiz var. Onlar hiçbir şeysiz, bomboş otururken bu çarşı esnafındaki bayan arkadaşlarımızın tespitiyle şu anda hepsi çalışmaktalar. Ve onlara iş kapısı oldu. Ve onlar da şu anda evlerinin aile bütçelerine katkıda bulunuyorlar. Güçlü bir şekilde kendilerini imkânlarını kullanarak maddi imkanlarını sağlayan. Bunları bizler birçoğunu tanıyoruz. Ve o güçlü bayanları gördükçe de tabii ki benim de kadın dayanışması diyelim buna. Mutlu eden durumlar. Her kadın kendi için çalışmalı. (Nazlı Ablâ, 45)

Hülya Ablâ'nın (37) değerlendirmeleri:

Bir bayan kesinlikle yani şöyle söyleyeyim bir işin içine bayan girdiğinde karşıdaki insanlara güven veriyor. Yani hiç tereddütsüz, düşünmeden yapılan ürünü direkt alabiliyor. Bilmiyorum nedir değildir ama hani erkekler aslında bir mutfakta da erkek var, tezgâhtarlarda da erkek var ama kadının verdiği güven hiçbir şeyde yok. O yüzden her kadın bence tezgâhının başında ya da bir ön planda olmalı diye düşünüyorum. [...] Ya şöyle söyleyeyim Beypazarı'nda çok şeyler yaşandı. İnsanlar bir ürün alırken tereddütlü alıyor. O tereddüdü en azından ortadan kaldırıyorlar, bir bayanın olması. (Hülya Ablâ, 37)

Nazlı Ablâ (45) ve Hülya Ablâ'nın (37) kadınların ücretli emek sürecine kamusal alanda dâhil olmalarının kent için etkileri konusunda olumlu değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Nazlı Ablâ (45), tezgâhlara ve dükkânlara çıkan

kadınların, bu imkâna sahip olamayan kadınların da evlerinde veya imalathanelerde üretim sürecine dâhil olmaları konusunda yol gösterici ve yardımcı olduklarını anlatmaktadır. Nazlı Ablâ (45), kadınların dâhil olduğu bu süreci, ekonomik gelir elde etmelerinin getirisi olarak güçlenmeleri boyutunda değerlendirmektedir. Hülya Ablâ (37) da kadınların tezgâhlarda görünür olmalarının, müşterilerin ürünleri alırken güven duyarak almalarına neden olduğunu vurgulamaktadır. Bu güveni sağlayan ise kadının mutfak ve beslenmeyle ilişkisinin doğallaştırılmış yapısı olmaktadır. Öte yandan gelen müşteri, ürünü, üreticisinin elinden alabilmektedir. Bu da güven duygusunun oluşmasını sağlayan nedenlerden birisi olabilmektedir.

Seher Ablâ'nın (41) diğer kadınlarla birlikte esnafılık ilişkisi kurmasına aynı mekânı paylaşıyor olmasına dair değerlendirmeleri bu tür bir ilişkiye dair mesafelenmiş bir söylem içermektedir.

Ben sergime oturduğum zaman, sabah geldiğim zaman Allahım benden aciz bulduklarına ver sonra bana ver derim. Çünkü herkes çoluğunun çocuğunun, eşinin rızkı peşinde. Yani aileye destek peşinde. Yani biri çocuk okutuyor biri ev ödüyor. Biri ne bileyim düşün borcu ödüyor. Yani en azından buraya oturmuşlarsa hani tarlaya gidemeyen ağır iş yapamayan iş bilmeyen her işimi yaparım satarım destek çıkarım diyor. Bir yandan evimde tarhana, erişte yaparım bir yanı sofrâ bezi satarım öyle hani eşim tarlaya göndermez en azından bir sergim olur. Öyle yani hani bizim karşı arkadaşlardan da beklentilerimiz bunlar. Herkes iş için duruyor, burdalar. İyi yani herkes işinin peşinde. Ben onu düşünürüm, rızkının peşinde.” (Seher Ablâ, 41)

Seher Ablâ'nın (41) tezgâhlarda ve dükkânlarda çalışan kadınlarla sadece esnafılık bağlamında ilişkilendiği görülmektedir. Seher Ablâ (41), pek çok konudaki değerlendirmesinde olduğu gibi, kadınların çalışması noktasına da sadece ekonomik boyutuyla odaklanmaktadır. Çocuklarının daha iyi yaşam koşullarına sahip olmaları amacıyla hareket eden Seher Ablâ'nın (41) hedef noktasını yaptığı işin gelir boyutu oluşturmaktadır. Buna odaklanan Seher Ablâ (41), diğer kadınlarla duygusal boyutta bir ilişkilene haline girmemektedir.

Dükkân sahibi kadınların diğer kadınlarla birlikte aynı bağlamda çalışıyor olmalarına dair ifadelerinde işçi-işveren ilişkisini bazen olumlu bazen olumsuz

söylem üzerinden değerlendirdikleri görülmektedir. Tezgâh sahibi kadınların ve dükkânlarının konumları gereği Elif (31) ve Asiye Teyze'nin (55) çalışan diğer kadınlarla ilişkilenme hali dükkân sahibi kadınlara göre farklılık göstermektedir. Mekânsal bir aradalığın sağladığı yakınlık, tezgâh sahibi kadınların deneyimlerinin ortaklaşmasını ve daha birincil ilişkiler kurabilmelerini sağlamaktadır.

Kadınların tezgâhlarda bir arada olmasının verdiği destek ve dayanışma hissinin yoğunluğu, görüşmelerde sıklıkla vurgulanmıştır. Kadınların bir arada olması, daha rahat hareket edebilmelerini sağlamış, rekabetten ziyade arkadaşlığın ön plana çıkmasına neden olmuştur.

Anlaştığımızda güzel bir ortam oluyor. Yerine göre sohbet ediyoruz. Yardım ediyoz birbirimize. Mesela benim tezgâhımda yoksa öbür ablada varsa diyorum öbür ablada var. Birbirimize öyleyiz yani. Yerine göre tartıştığımızda oluyo haksızlık olursa. Tabi arkadaş oluyo. Burda hiçbir gelmese insan kendini yalnız hissediyor. Yook, yani hep bana hep bana da olmaz. Paylaşmak lazım değil mi? (Songül Abla, 45)

Daha iyi birbirini.. kadın kadından daha iyi anlar hani her gonuda her şeyde. Yani adamlar da iyi de kadınlar daha iyi irtibatı guruyolar. (Ayşe Teyze, 47)

Songül Abla'nın (45) ifadeleri, kadınlar arasındaki arkadaşlık ilişkisinin sohbetli, tartışmalı her yönünün olduğunu göstermektedir. Yani kadınların arasındaki ilişkilerin sürekli olumlu ve kusursuz bir yapı göstermediği anlaşmazlığa düştükleri zamanların da olduğu görülmektedir.

Kadınların arasındaki arkadaşlık ilişkisi, karşılıklı olarak güven duymalarını ve tezgâhlarını birbirilerine emanet edebilmelerini sağlamaktadır. Diğer kadınlarla birlikte çalışıyor olmanın kendisine ne ifade ettiğine sorusuna Elif'in (31) cevabının "O benim için tam bir avantaj. Ya dükkânımı goyup gidebiliyorum mesela bu hanımlara." şeklinde olması aralarındaki dayanışmanın göstergesi olarak okunmalıdır. Dilek Abla (36) da bu durumu Elif (31) ile benzer şekilde değerlendirmektedir:

Çok iyi yani, kadın olması daha iyi. Beylerle o kadar içli dışlı olamayız yani. Güven veriyö tabi. Arkadaşlarım çok iyi. Yani işim olduğu zaman mesela dün ben burda yoktum. Açtım gittim onlar bakıverdiler. Ya da bak bugün bi arkadaşım yok onun yerine biz bakıyoz. Böyle olması da ta iyi. Birbirimize destek oluyoz. O öyle olmasa... (Dilek Abla, 36)

Anahtarın kilitte durması ya da sokak kapısının aralık bırakılması komşuluğu ve kolektiviteyi besleyen bir semboldür (Cantek vd., 2017, s. 149). Dilek Abla'nın (36) ve Elif'in (31) sözünü ettiği tezgâhların emanet edilmesi meselesi özel alana dair bir alışkanlık olan kapı üzerinde anahtar bırakmanın kamusal alandaki tezahürüdür. Kadınların tezgâhlarını açıp, yeri geldiğinde birkaç saatliğine yeri geldiğinde gün boyu diğerkadınlar emanet edebilmesi kadınların arasındaki komşuluğu ve kolektiviteyi beslemektedir. Dilek Abla'nın "beylerle o kadar içli dışlı olamayız yani" ifadesi, erkeklerle aralarında bir sınır olması ön kabulünün yansıması olarak okunabilir. Bu ön kabul de erkeklerle kadınlar arasında bir mahremiyet sınırı çizilmesine neden olmaktadır. Kadınları birleştiren ve yakınlaştıran unsur ise mahremiyet sorunsalını ortadan kaldıran "hemcins" olmaları yani "kadınlık" temelinde bir araya gelebiliyor olmalarıdır.

Sorduğum bütün soruları mutlulukla ilişkilendirerek cevaplayan Ayten Abla (45), diğerkadınlarla çalışmayı da "Yani ben kendimi mutlu hissettiğim için herkesin de mutlu hissetmesini isterim." olarak değerlendirmiştir. Ayten Abla (45), diğerkadınlarla aralarında kurduğu ilişkinin esnaf arkadaşlığından çok daha farklı bir boyutta olduğu şöyle anlatmıştır:

Onlar her zaman gördüğümüz yüz olduğu için arkadaşlarımızı görmeyince evde duramıyoruz. Artık buraya atıyoruz... İşlerimizi hallediyoruz buraya geliyoruz. Onları esnaf arkadaş olarak değil artık hani bir göremediğimiz yüz olarak görüyoruz. Bu arkadaşımı hasta mı ki niye gelmedi ki diye düşünüyoruz yani. Satış yapıp yapmamak pek önemli gelmiyor artık alışınca... Burda vakit geçirdiğimiz için... Mesela bir fabrikaya nasıl gidersen de bir arkadaşımız rahat olur da neden gelmedi gibi düşünürsün... Aynı burada öyle. (Ayten Abla, 45)

Tezgâhlarda satış yapan kadınların arasındaki güvene dayalı bu "samimi", "birincil dereceden" ilişki, mekânı, kadın kamusallığını yaratacak şekilde dönüştürmelerine neden olmaktadır. Kadınların arasındaki bu ilişki, aynı zamanda özel alanda kadınlara mahsus olarak kabul edilen komşuluk ilişkilerine

de denk düşmektedir. Bir grup kadını birlikte oldukları kamusal mekân olarak sayılan balkon, kapı önü ve eve yakın rekreasyon alanlarındaki etkinliklerinde, buraları özel sayılan bir alanın uzantısı kılabilirler (Cantek vd., 2017, s. 133). Tezgâhlarda kadınların kurduğu ilişki, sohbetleri ve çay saatleri etkinlikleriyle, kamusal alan olan Beypazarı Çarşısı'nı bir nevi özel alanın uzantısı haline getirmelerini sağlamıştır. Kadınların sohbetleri, özele dâhil gibi ama aynı zamanda kamusalın sınırında kabul edilen kapı eşiği ve önü, balkon, cam kenarı gibi yerlerden kamusalın merkezine taşınmıştır. Tezgâhlardaki kadınların arasındaki bağın da esnafılık ilişkisinden farklı olmasını sağlayanın da daha önceki deneyimlerinin etkisi olduğu söylenebilir. Kadınlar arası arkadaşlığın, komşuluk ilişkilerinin verdiği aşinalık, tezgâhlardaki kadınların çay saatlerinde bir araya gelmelerine neden olmaktadır. Kadınların birbiriyle böylesi bir ilişkilene hali içinde olmaları, mekânı kendilerine uygun halde dönüştürmelerine neden olmuştur. Mekânın böylesi dönüşümü, özel-kamusal sınırının geçişkenliğini göstermektedir. Bu durum da beraberinde kamusal mekân olarak nitelendirilen sokakta, zamanla kısırlı akşamüstü veya öğle çayları, örgü örmek, nakış işlemek gibi “özel alan pratiklerinin” gerçekleştirilmesine kadar gitmiştir. Tezgâhlarda görüşme yaptığım kadınlar için ev-dışı çalışma zamanı ile boş zamanının birbirine karıştığı söylenebilir. Gündelik hayatları içinde kendilerine özel olarak vakit ayırıp ayırmadıklarını sorduğumda, bir kısmının cevabı tezgâhlarda bir araya gelip yaptıkları çay saatleri ve sohbetleri olmuştur.

Öğlen yemeğindeki o çay muhabbeti işte olmazsa olmaz yani mutlaka olacak. Dükkâna gelince ya ilk biz ben koyarım çayı ya arkadaşlar mutlaka yaparız yani o muhabbeti, sohbeti. Yemeyi, içmeyi mutlaka yaparız. (Elif, 31)

Vazgeçilmez şeyim yok. Sadece çay saatlerimiz var. Mutluluk veriyor. Ben giderim onlara bir şeyler alırız, onlar bana alır. Bir gün ben alırım bir gün onlar alır. (Ayten Abla, 45)

Yoo, yok işte bunu özel sayıyoz. Stresini atıyosun en azından arkadaşlarınla ileri geri konuşuyosun da... (Ayşe Teyze, 47)

Kadınların özel alan pratiklerini kısmen sokağa taşıdıkları görülmektedir. Çayın yanında yenilen atıştırmalıklara dair Ayten Abla'nın (45) “bir gün ben alırım bir

gün onlar” ifadesi kadınların arasında görünmeyen bir anlaşmanın içselleştirilmiş davranışlar halini geldiğini göstermektedir. Öte yandan Ayşe Teyze’nin (47) ifade ettiği gibi kadınların tezgâhlarda bir araya gelip ücretli emek sürecine dâhil olmalarının yanı sıra sohbet etmelerinin kendileri için “sağaltıcı”, iyileştirici bir tarafı olduğu görülmektedir. Kadınların sohbetleri Eser Köker’in sözünü ettiği kamusal ve konuşma arasındaki ilişkiye tekabül etmektedir. Kadın kamusal alanı da konuşma aracılığıyla kurulmaktadır (Köker, 2015, s. 702). Çalışmanın kuramsal kısmında Habermas’ın sözünü ettiği 18. yüzyıl burjuva kamusal alanının sınırlı yapısının aksine farklı kamusalıklar olduğunun bir örneği olarak Beypazarı kadınlarının bir araya gelerek oluşturdukları kamusal alanı gösterebiliriz. Aynı zamanda bu kadınların mekânsal ve ilişkisel boyutta oluşturdukları bağ, Eser Köker ve Aksu Bora’nın sözünü ettiği kadınların kendi kamusal alanlarını yaratabildikleri düşüncesinin de somut örneklerinden birisidir.

Genel olarak Beypazarı Çarşısı’nda tezgâhlara dükkânlara çıkan kadınların birbirleri hakkında olumlu ve olumsuz değişen söylemleri olmasına rağmen, mekânı, kendilerine göre dönüştürdükleri görülmektedir. Kadınların görüşlerindeki bu farklılıklar da yine onları bir kategori olarak düşünemeyeceğimizi göstergesidir. Kadınların her birinin farklı dinamiklere ve karakter özelliklerine sahip olmasının yanı sıra ekonomik sermayelerinin de değişkenlik göstermesi aralarında farklı iktidar ilişkilerinin oluşmasına neden olmaktadır. Dükkân sahibi kadınlardan gelirin idaresini elinde tutanlarla bu gelirin idaresini eşleriyle beraber yürütenler arasında söylem farkı olduğu ifadelerinden anlaşılmaktadır. Gelirin idaresini yürütebilmekle ilişkili olarak eylemlilik hali, kadınların ev-içi ve ücretli emek sürecindeki ilişkilerini kendi lehlerine çevirebilmelerine neden olmaktadır. Öte yandan tezgâhlarda satış yapan kadınlar, ekonomik yönden kısmen birbirleriyle benzerlik gösterebilirler de her birinin aile içi dinamiklerindeki ve karakter özelliklerindeki farklılıklar aralarındaki ilişkide etkili olmaktadır. Tezgâhlardaki kadınların arasında her ne kadar dayanışma olsa da gelen müşteriye tezgâha çekebilmek adına stratejiler geliştirdikleri görülmektedir. Bu da zaman zaman aralarında küçük tartışmaların

olmasına sebep olmaktadır. Öte yandan içlerinde deneyim farklılığı olması da işi bilen kadınların, daha sonra gelenlere deneyimlerin aktardığı bir ortamın oluşmasını sağlamaktadır. Kadınların arasındaki ilişkinin kurulmasında ve sürdürülmesinde bu aktarım ortamının etkili olduğu söylenebilir.



SONUÇ

Beypazarı'nda turizmle birlikte kadınların evlerinde ürettikleri sarma, baklava, bazlama gibi ürünleri tezgâhlarda ve dükkânlarda satmaya başlamalarıyla ekonomik özgürlüklerini elde ettiklerine yönelik bir dönüşüm anlatısı kurgulanmıştır. Bu kurgusal anlatının yerel yönetimler tarafından ideolojik amaçlı olarak kullanılması ve kadınları bu anlatının öznelerinden ziyade kısmen nesneleri olarak konumlandırması olmak üzere iki temel sorunsalı bulunmaktadır. Kadınların tezgâhlara ve dükkânlara çıkabilmesi erkin eliyle tepeden inme bir hak olarak verilmiş gibi sunulmaktadır. Kadınların tezgâhlara ve dükkânlara çıkabilmesini sağlayan mücadeleler ve iktidar ilişkileri ile özneliklerine dair vurgunun olmadığı görülmektedir. Dahası kadınların hepsini bütün bir yapı içinde gören bu anlatı, her birinin deneyiminin kendisine has olduğunu, farklı sosyo-ekonomik dinamiklere sahip olduklarını gözden kaçırmaktadır. Beypazarı dönüşüm anlatısının yerel yönetimlerin seçim kampanyalarında da yer alması anlatının kimler tarafından anlatıldığı noktasını göstermektedir. Oysa anlatının kadınların gündelik yaşamlarına nasıl etki ettiği temel noktadır.

Bu çalışmada sözü edilen Beypazarı dönüşüm anlatısının “reklam yüzü” olan kadınların gündelik hayatlarına, bu sürecin, nasıl yansıdığına odaklanmaya çalıştım. Öncelikle kadın emeği ve Beypazarı'nda kadınları konu edinmiş çalışmalara dair literatür taraması yaptım. Ardından çalışmanın izleğini kuracak olan kültür, toplumsal cinsiyet, kamusal alan-özel alan, hane-içi emek, ücretli emek ve gündelik hayat kavramları üzerinden çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturdum. Alan araştırmasında 15 kadınla yaptığım derinlemesine görüşmeler, kişisel sohbetler ve gözlemlerim aracılığıyla analizi yapılacak malzemeyi topladım. Kuramsal çerçevede kullandığım kavramları temele alarak, alandan toplanan veriyi eleştirel feminist söylem analiziyle incelemeye çalıştım. Gerek görüşmeler sırasında gerekse verilerin analizi sırasında feminist söylem analizinin temel maddelerinden birisi olan her bir kadının deneyiminin kendisine has olduğu noktasını göz önünde bulundurdum. Bu tez çalışması,

kurgulanan anlatının karşısında bir yerde konumlanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, kadınlara dair olan dönüşüm anlatısının yerine kadınların kendi sesine yer veren, onların seslerini, sözlerini duyurmaya çalışan bir motivasyonla yazılmıştır.

Verilerin analizi kısmında, öncelikle anlatının mekânı olan Beypazarı'ndaki dönüşümün izlerini kadınların ifadelerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştım. Anlatının bağlamında yer alan Hanlarönü Meydanı, dönüşümün getirdiği değişimin mekânı olarak, kadınların söylemlerinde sürekli yinelenmekteydi. Bir zamanlar kadınların Hanlarönü'nden geçemeyişi, dönüşümle birlikte geçebiliyor olmaları, burayı anlatının başladığı ve sürdüğü yerin merkezi haline getirmiştir. Hanlarönü Meydanı, kentin kamusal mekânlarının içinden sıyrılıp kadınlar için sınır görevi gören bir simge mekân haline gelmiştir. Kadınların bir zamanlar buradan geçememesine dair anlatıyı kurgulayan iktidar mekânizmaları, bugün tam aksine kadınların buradan geçebiliyor oluşunu anlatının temeli olarak sunmaktadır.

Kadınların kamusal alanda ücretli emek sürecine dâhil olmaları, sadece onların değil, aynı zamanda bu sürece dâhil olmayan diğer kadınların da gündelik hayat deneyimlerini etkilemiştir. Kamusal alan içerisinde kadınların varlığı, diğer kadınların da bu alanlarda rahatlıkla oturup kalkabilmesine, dolaşabilmesine neden olmuştur. Kadınların kentin içinde dolaşımının ve görünürlüğüünün sınırlandırılmasının yanı sıra hangi kıyafetlerle çıkabileceğinin de belirlendiği anlatılmıştır. Görüşmelerde kadınlar eskiden iç mekândan dış mekâna “bürgü” adı verilen örtülerini örtmeden geçemediklerini dile getirmişlerdir. Artık bu örtünün isteğe bağlı olarak örtüldüğü, kılık-kıyafetin artık daha “özgür” seçilebildiği kadınların dönüşüme dair anlatılarında yinelenmiştir. Tüm bunlar modernleşme anlatısının kadın bedeni, kılık-kıyafeti üzerinden kurgulanan yapısının izlerinin daha mikro bir örneği olarak Beypazarı dönüşüm anlatısı üzerinden sürülebileceğini göstermektedir.

Beypazarı dönüşüm anlatısının mekânsal değişiklikler getirmesinin yanı sıra kadınlara iş imkânı sağlaması meselesi de tekrar edilmiştir. Kendi ürettikleri

ürünlerle ücretli emek sürecine dâhil olan kadınlar, esnafılık gibi eril hâkimiyetle kuşatılmış bir alanı da bir nevi ele geçirmeye başlamışlardır. Üstelik bunu yaparken kendi yöntemlerini geliştirdikleri görülmektedir. Kadınların mekânla olan ilişkisinin başlangıçta ev üzerinden kurulmuş olması, onların tezgâhları ve dükkânları da “evlerindeki gibi” bir emek anlayışıyla görmelerini sağlamıştır. Bu da gelen müşterileri “misafir” gibi, evlerinde ağırladıkları gibi karşılamaları gerektiğine dair bir söyleme sahip olmalarına neden olmuştur. Beypazarı Çarşısı’nın, kadın esnafların, dükkânlarda ve tezgâhlarda yer aldığı bir mekâna dönüştüğü görülmektedir.

Beypazarı dönüşüm anlatısının kentin genelindeki etkisinin ortaya koyulmasının ardından, kadınların kendi anlatılarında bu sürecin izlerinin ne olduğuna bakmaya çalıştım. Her bir kadının deneyiminin kendine özgü olmasından hareketle, işe girişme hikâyelerini aktardım. Bu hikâyelerin hepsinin temelinde ekonomik sebepler olsa da görüştüğüm her bir kadının farklı deneyimsel süreçlerden ve iktidar ilişkilerinden geçtiğini gördüm.

Görüşme yaptığım kadınların işe girişme hikâyelerindeki farklılıklar gibi çalışma yaşamının her birinin gündelik hayatına etkisinin de değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Aksu Bora, özne olmanın “olmak”la değil hareket etmekle ilgili olduğunu düşündüğünü ifade eder (2014a, s.11). Buradan hareketle Beypazarı kadınlarının öznelliklerini hareket ederek yani üreterek kurduklarını söyleyebiliriz. Görüşme yaptığım kadınların farklı sosyo-ekonomik süreçler ve aile dinamiklerine sahip olmalarından dolayı, çalışmanın, hepsinin hayatında benzer ölçüde güçlenme sağladığı söylenemeyebilir. Ancak Aksu Bora’nın sözünü ettiği “özne olma” ile “hareket etme” arasındaki ilişkinin, görüşme yaptığım kadınlar için geçerli olduğu görülmektedir. Üreterek, ürettiklerini satarak ekonomik gelir elde eden kadınlar, böylece evlerinde söz hakkı elde ettiklerini, özgüvenlerinin arttığını, yeni insanlarla iletişim kurabildiklerini söyleyerek kendi öznelliklerinin farkına vardıklarını göstermişlerdir.

Kadınların kamusal alanda ücretli emek sürecine dâhil olmalarıyla beraber ekonomik gelir elde etmelerinin, özel alan olarak kabul edilen ev içi emek

süreçlerindeki sorumluluklarının azalması noktasında çok da etkili olmadığı görülmektedir. Kadınlar ücretli emek sürecine dâhil olarak kamusal alanda; ev içindeki yeniden üretim, bakım ve beslenme faaliyetlerini sürdürerek özel alanda olmak üzere çift taraflı bir emek vermektedirler. Görüşme yaptığım kadınların bazılarının eşleri, erkek ve kız çocukları kendilerine kısmen “destek” olsa da temelde özel alan içerisindeki işlerin sorumluluğu yine kendilerinde bulunmaktaydı. Lefebvre’nin ifade ettiği gibi gündelik hayatın ağırlığı kadınları üzerindeydi ve kadınlar var olan durumu tersine çevirerek gündelik hayattan çıkar sağlasalar da yine de bu yükü taşımaya devam etmekteydiler (Lefebvre, 2016, s. 87). Lefebvre’nin kadınların gündelik hayatla aralarındaki ilişkiye dair bu değerlendirmesi, onların kamusal alana çıktıklarında da emek süreçlerinin dezavantajlı kesiminde yer alıyor olmalarının bir açıklaması olarak düşünülebilir. Görüşme yaptığım kadınların içerisinde özellikle eşleriyle birlikte çalışanların, özel alandaki emek etkinliklerini işyerlerinde de sürdürdüklerini gördüm. Kadınlar için işyerleri evlerinin yani özel alanın bir uzantısı olarak bakım ve beslenme faaliyetlerinin sürdürdükleri mekânlar haline gelmekteydi. Bu durumu sağlayan da Aksu Bora’nın ifade ettiği “kadınlığın emekle tanımlanma” meselesi olmaktadır. Çünkü kadınların özel alanda aileleri için gösterdiği emek, onların kadın olmalarının doğal bir sonucu olarak görülmektedir. Benzer şekilde eşinin yanında da çalışsa, profesyonel bir mesleği de icra etse tüm bu çalışma kadınlık görevi olarak kabul edilmektedir. “Kadının parasının bereketi olmaz” “(Bora, 2014a, s. 132) ifadesi de tam bu noktada görüşme yaptığım kadınların kazandıkları gelire dair söylemlerine denk düşmektedir. Büyük çoğunluğu elde ettikleri geliri, ana gelir olarak tanımlamamaktadır, ya eşe, eve destek ya da temel ihtiyaçlardan sonra geldiği için lüks kabul edilebilecek çocukların eğitim masrafı, kız çocuklarının çeyizi gibi konularda harcanan, adeta ucundan köşesinden ilâştirilen bir gelir olarak görmektedirler.

Kadınların “benlik anlatıları”na dair kısımda onların kendiliklerini nasıl kurduklarını, kendilerini nasıl tanımladıklarını bazen doğrudan ifadelerinden bazen de anlattıklarının satır aralarından çıkararak sunmaya çalıştım. Kadınların her biri farklı deneyimsel süreçlerden geçtikleri ve farklı karakter

yapılarına sahip oldukları için her birinin kendiliğine dair söylemi de değişkenlik göstermektedir. Ekonomik gelirin boyutu ve idaresi de kadınların kendiliklerine dair söylemlerini etkileyen noktaların başında gelmektedir. Gelirin idaresini elinde tutan dükkân sahibi kadınlarla eşleriyle birlikte dükkân işleten kadınların söylemi tabi ki bir olmamaktadır. Bunların yanı sıra tezgâh açan kadınların da söylemi diğer iki gruba göre farklılık göstermektedir. Kadınların her birinin farklı iktidar ve direniş mekânizmalarının içinde bulunması gündelik hayatlarını sürdürülebilir kılma noktasında kendilerine has taktikler geliştirmesine neden olmuştur.

Kadınların arasındaki ilişkilere odaklanan son kısımda ise kamusal alanda kurdukları esnafılık ilişkisini ve dükkân sahibi olanlar açısından da işveren-işçi ilişkisinin boyutlarını değerlendirmeye çalıştım. Dükkân sahibi kadınların, yanlarında kadın eleman çalıştırmak konusunda genellikle olumlu görüşleri olmasına rağmen bu durumu dezavantaj olarak gören ifadeler de bulunmaktadır. Kadınların aralarındaki ilişki, işçi-işveren boyutunda olduğunda işin içine bir nevi hiyerarşi ve farklı iktidar ilişkileri girmektedir. Tezgâhlardaki kadınların birbirleriyle ilişkilermeleri de dayanışma ve deneyim ortaklığı minvalinde ilerlemektedir. Bu da kadınların arasında, özel alan pratikleri içinde değerlendirilebilecek bir komşuluk ilişkisi olduğunu göstermektedir. Kadınlar için her gün tezgâhlarına gelmenin ekonomik etkisinin yanında burada geçirdikleri zamanın onlar için rahatlatıcı ve “sağaltıcı” bir tarafı da bulunmaktadır. Lefebvre, gündelik hayatın içine sürülmüş olan kadınların gündelik hayattan bir kale kurduklarını, ancak öte yandan da gündelik hayatın dışına çıkmak için mücadele ettiklerini ifade eder (Lefebvre, 2016, s. 106). Lefebvre’nin sözünü ettiği bu kaleden çıkış, Beypazarı’nda görüşme yaptığım kadınlar için kendi kurdukları kamusal alana çıkabiliyor olmalarına tekabül etmektedir.

Bu çalışmanın genel sonuçlarından birisi Beypazarı’nda turizmle gelen dönüşüm anlatısının kadınlara dair kısmının sunulduğu gibi sterilize edilmiş, tek sesli bir anlatı olmadığıdır. Görüşme yaptığım kadınlar bu dönüşümü farklı iktidar, direniş mekânizmaları içerisinden geçerek deneyimlemiştir. Kadınların her birinin hayalleri, eylemlilikleri, ezilme pratikleri ve bu ezilmeye

karşı geliştirdikleri stratejilerinin birbirinden farklı olduğu bu çalışmanın elde ettiği sonuçlardan birisidir. Kadınların gündelik hayata dair deneyimlerine bakıldığında iktidarın kimde olduğunun çok da sabit olmadığı görülmektedir. Kadınların hayatlarında erkek otoritesinin tamamen hâkim olduğunu söylemek ortaya bütünüyle bir “mağdur”, “kurban” söylemi çıkarmak anlamına gelir. Bu da kadının “ikincil konumu” üzerinden sürekli yinelenen anlatının tekrarından başka bir şey olmaz. R. W. Connell, erkeklerin otoritesinin toplumsal yaşamın tüm alanlarına yayılmadığını, bazen otorite sahibi olanların kadınlar olduğunu, bazen de erkeklerin iktidarının karışmış ve çekişmeli halde olduğunu ifade eder (Connell, 2017, s. 167). Beypazarı’ndaki kadınların gündelik hayatlarında erkeklerle olan ilişkilerindeki iktidar ve otorite meselesinin değişkenliği, Connell’in değerlendirmesine denk düşmektedir.

Kadınlar, kendi kamusalıklarını kurduğu bu alanda bir “birlikte olma” hali içerisindeyler. Burada sözü edilen birliktelik, “ilişki, paylaşım, değiş tokuş, aracılık, yakınlık, anlam ve duygudur” (Nancy, 2011, s. 174). Burada özellikle tezgâhlarda kadınların arasında paylaşımı sağlayan birbirleriyle “abla” ve “kardeş” olarak ilişkilenebilirler. Tezgâhta çalışmaya daha önce başlamış olanların diğerlerine “ablalık” vasfıyla deneyimlerini aktardığı görülmektedir. Ancak bu sözü edilen ilişkilene hali, “saf” bir duygusal bağ ile yürümektedir. Kendileri de görüşmelerde ara ara tartıştıklarına ama zamanla her şeyin yoluna girdiğini belirtmişlerdir. Kadınların anlatılarına bakıldığında, iktidar ve otorite meselesinin izleri sadece özel alanda değil, tezgâhlarda ve dükkânlarda birlikte çalıştıkları, mekânı paylaştıkları diğer kadınlarla aralarındaki ilişkilerde de sürülebilmektedir. Kadınların patron veya işçi statüsünde olmaları veya tezgâha dair daha fazla “tecrübe” sahibi olmaları bu iktidar ilişkilerinin yönünü belirlemektedir.

Sonuç olarak Beypazarı dönüşüm anlatısının öznesi olan kadınların anlattıkları, onların topyekûn bir kategori olarak görülemeyeceğinin anlaşılmasını sağlamıştır. Her birinin bu yaşanan dönüşüm sürecine etkisi ve bu süreçten etkilenişi farklılık göstermektedir. Öte yandan görüşme yaptığım kadınların farklılıkları kadar onlara bir araya getiren deneyimlerini ortaklaştıran

benzerlikleri de bulunmaktadır. Gündelik hayat içerisinde hem özel hem de kamusal alan olmak üzere çift taraflı emek süreçlerine dâhil olan Beypazarı kadınları, ortaklıkları ve farklılıklarıyla bir araya gelerek kendi kamusal mekânlarını kurmuşlardır. Yani Estes'in ifade ettiği gibi "kadınlar, görevleri ve gündelik işleri sonsuz olduğunda bile, öyle bir yere sahip olmanın, onu kendileri kılmanın, binlerce yolunu bulmuşlardır (Estes, 2011, s. 318). Bunu yaparken de tezgâh ve dükkân komşuluğunun ötesinde birbirleriyle "ablalık", "hemdaşlık", "arkadaşlık" bağlamında ilişkiler kurmuşlardır. Beypazarı'nda görüştüğüm kadınların kendilerine, birbirlerine ve mekâna dair deneyimleri, kadınlar ve ütöpik olanın arasındaki ilişkiyi konu edinen *Ara Sıra Yaşama Umudu*²⁵ adlı yazıdaki şu değerlendirmeye örtüşmektedir: Kadınlar tüm sınırlarına rağmen mekânın içindeki ilişki biçimlerini değiştirmekte, mekânı açmaktadırlar; tohum ve toprakla, eşyalarla, iplerle ve boyalarla "sonsuzca açılarak" ilişki kurmakta ve "birliktelik" oluşturmaktadırlar; zamanın verili sınırlarıyla oynayarak binlerce yıllarda biriken "kadınlık bilgisini" taşıyarak zamanı genişletmektedirler (Kelekçi vd., 2018, s. 171).

²⁵ "Ara Sıra Yaşama Umudu" adlı bu yazı "Ütöpiya'nın 500. Yılında Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer: Ütopyalar" konferansında (11-12 Mayıs 2017) Özge Kelekçi, Nihan Bozok ve Meral Akbaş tarafından bildiri olarak sunulmuştur. Daha sonra bu bildiri "Ütopyalar Politikaya Arzunun Kesiştiği Yer" adıyla İletişim Yayınları tarafından basılmıştır.

KAYNAKÇA

- Acar-Savran, G. (2013). *Beden Emek Tarih*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Acar-Savran, G. (2016). İkinci Basıma Önsöz. G. Acar-Savran, & N. T. Demiryontan içinde, *Kadının Görünmeyen Emeği* (s. 11-16). İstanbul: Yordam Kitap.
- Akgökçe, N. (2001). Kültürel Prizmanın Işığında Farklılıklar. A. İlyasoğlu, & N. Akgökçe içinde, *Yerli Bir Feminizme Doğru*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Alkan, A. (2017). Giriş: Cinsiyet Dinamiklerinin Peşinden Mekânın İzini Sürmek. A. Alkan içinde, *Cins Cins Mekân* (s. 7-35). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Altuntek, N. S. (2009). *'Yerli'nin Bakışı Etnografya: Kuram ve Yöntem*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Ar, H. (2014). *İklim Değişikliği Risk Algısının Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Açısından İncelenmesi: Ankara İli Beypazarı İlçesi Araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Arat, Y. (2016). Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar. S. Bozdoğan, & R. Kasaba (Dü) içinde, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (s. 96-114). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Arendt, H. (2016). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, T. (2012). *Çin İşi Japon İşi "Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler"*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, T. (2016). Sunu. R. Harmanşah, & Z. N. Nahya içinde, *Etnografik Hikâyeler* (s. 9-15). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydın, S. (2002). Bir Kavramın Bunalımına Dair Düşünceler: Tarih Karşısında Kültür Kavramı. *Toplum ve Bilim* 2002(94), 16-49.
- Baxter, J. (2008). Feminist Post-Structuralist Discourse Analysis – A New Theoretical and Methodological Approach? L. L. Kate Harrington içinde, *Gender and Language Research Methodologies* (s. 243-255). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Belediyesi, B. (tarih yok). *Mansur Yavaş Beypazarı Çalışmaları*. Aralık 10, 2016 tarihinde <http://www.mansuryavas.com.tr/icerik.php?page=beypazarı&kategori=faliyetler> adresinden alındı
- Benjamin, W. (2008). Hikâye Anlatıcısı. N. Gürbilek (Dü.) içinde, *Son Bakışta Aşk* (N. Gürbilek, & S. Yücesoy, Çev., s. 77-100). İstanbul: Metis Yayınları.

- Bennett, A. (2013). *Kültür ve Gündelik Hayat*. (N. Tokdoğan, B. Şenel, & U. Y. Kara, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Berger, A. A. (2014). *Kültür Eleştirisi: Kültürel Kavramlara Giriş*. (Ö. Emir, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Beypazarı Modeli / Beypazarı'nın Üreten Kadınları*. (2014, Şubat 12). Aralık 20, 2016 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=2Rs-OYQw4nE> adresinden alındı
- Beypazarlı Girişimci Kadınların Hikâyesi*. (2014, Mart 6). Ekim 12, 2016 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=tpS6RiH0Xig> adresinden alındı
- Beypazarlı Kadınlardan Mansur Yavaş'a Ziyaret*. (2014, Mart 9). Aralık 16, 2016 tarihinde http://www.baskentlilerhaber.com/beypazarli-kadinlardan-mansur-yavas-a-ziyaret_d41284.html adresinden alındı
- Bora, A. (2001). Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü. A. İlyasoğlu, & N. Akgökçe içinde, *Yerli Bir Feminizme Doğru* (s. 77-105). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bora, A. (2014a). *Feminizm Kendi Arasında*. Ankara: Ayizi Yayınları.
- Bora, A. (2014b). *Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, A. (2015). Kamusal Alan Sahiden "Kamusal" mı? M. Özbek içinde, *Kamusal Alan* (s. 685-694). İstanbul : Hil Yayın.
- Bora, T. (2013). *Taşraya Bakmak* . İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara : Bilgesu Yayıncılık.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası*. (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. (S. Gürses, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Cantek, F. Ş., Ulutaş, Ç. Ü., & Çakmak, S. (2017). Evin İçindeki Sokak, Sokağın İçindeki Ev: Kamusal ile Özel "Ara"sında Kalanlar. F. Ş. Cantek (Dü.) içinde, *Kenarın Kitabı* (s. 121-159). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Certeau, M. D. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi I*. (L. A. Özcan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Chatfield, T. (2012). *Dijital Çağa Nasıl Uyum Sağlarız*. (L. Konca, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Connell, R. W. (2017). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (A. Şenel, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coward, R. (1989). *Kadınlık Arzuları*. (A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çakır, S. (1996). Kadın Araştırmaları Bilimde Neleri, Nasıl Sorguluyor, Neleri Değiştirmek İstiyor? K. Lordoğlu (Dü.), *4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler İnsan, Toplum, Bilim* içinde (s. 305-316). İstanbul: Kavram Yayınları.
- Çakır, S. (2017). Osmanlı'da Kadınların Mekânı, Sınırlar ve İhlaller. A. Alkan (Dü.) içinde, *Cins Cins Mekân* (s. 76-101). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Çelik, H., & Ekşi, H. (2008). Söylem Analizi. *Dergi Park Akademik*, 27(27), 99-117.
- Davidoff, L. (2016a). Bazı 'Eski Koca Masalları'na Dair: Feminist Tarihte Kamusal ve Özel. L. Davidoff, & A. Durakbaşı (Dü.) içinde, *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet* (Z. Ateşer, & S. Somuncuoğlu, Çev., s. 189-264). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davidoff, L. (2016b). Ev İşinin Rasyonelleşmesi. L. Davidoff, & A. Durakbaşı (Dü.) içinde, *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet* (Z. Ateşer, & S. Somuncuoğlu, Çev., s. 143-187). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dedahayır, H. (2010). Mekânlar İlişkiler ve Duygularını İşe Koşan Kadınlar. A. Akpınar, G. Bakay, & H. Dedehayır içinde, *Kadın ve Mekân* (s. 158-172). İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık.
- Delaney, C. (2001). *Tohum ve Toprak*. (S. Somuncuoğlu, & A. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Delphy, C. (2015). "Patriyarka Teorileri" Maddesi. H. Hirata, F. Laborie, H. L. Doare, & D. Senotier içinde, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* (G. Acar-Savran, Çev., s. 245-251). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Eagleton, T. (2011). *Kültür Yorumları*. (Ö. Çelik, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ecevit, Y. (1985). Üretim ve Yeniden-Üretim Sürecinde Ücretli Kadın Emeği. *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*(9), 73-93.
- Ersöz, H. N. (2012, Temmuz 22). *Ankara'nın ilçesi olan Beypazarı, turizmde marka yaratma mücadelesi halkla beraber başardı*. Aralık 16, 2016 tarihinde <http://www.08haber.com/haberGoster.php?hid=7452> adresinden alındı

- Ertuğ, F. (2010). Geçmişten Bugüne Anadolu Kırsalında Kadın-Mekân İlişkileri. A. Akpınar, G. Bakay, & H. Dedehayır içinde, *Kadın ve Mekân* (s. 80-93). İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık.
- Estes, C. P. (2011). *Kurtlarla Koşan Kadınlar: Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler*. (H. Atalay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fraser, N. (2015). Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı. M. Özbek içinde, *Kamusal Alan* (M. Özbek, & C. Balcı, Çev., s. 103-132). İstanbul: Hil Yayın.
- Fulford, R. (2014). *Anlatının Gücü*. İstanbul: Kolektif Yayıncılık.
- Galeano, E. (2016). *Kadınlar*. (S. Doğru, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Gardiner, M. (2016). *Gündelik Hayat Eleştirileri*. (D. Özçetin, B. Taşdemir, & B. Özçetin, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Giddens, A. (2005). *Sosyoloji*. (C. Güzel, Dü.) Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Gilligan, C. (2017). *Kadının Farklı Sesi- Psikolojik Kuram ve Kadının Gelişimi*. (D. Dinçer, F. Arısan, & M. Elma, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Göktürk, I. (2016). *Kültür Sosyolojisi Kültürel Çalışmalar ve Toplumbilimlerinin Yeniden Biçimlenmesi*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Gürbilek, N. (1991). Mahrumiyet. *Defter Dergisi*(16), 38-50.
- Gürbilek, N. (2014). *Yer Değiştiren Gölge*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (2015). Kamusal Alan. M. Özbek içinde, *Kamusal Alan* (M. Özbek, Çev., s. 95-102). İstanbul: Hil Yayın.
- Hartmann, H. (2016). Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği. G. Acar-Savran, & N. T. Demiryontan içinde, *Kadının Görünmeyen Emeği* (G. Aygen, Çev., s. 157-206). İstanbul: Yordam Kitap.
- Hattatoğlu, D. (2001). Ev Eksenli Çalışma Stratejileri: Kadın Özgürleşmesi Açısından Bir Tartışma. A. İlyasoğlu içinde, *Yerli Bir Feminizme Doğru* (s. 173-204). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Hattatoğlu, D. (2003). Çalışan Kadın ya da Ev Hanımı: Çalışmanın Yaşantılanması ve Güçlenme. A. Yaraman içinde, *Kadın Yaşantıları* (s. 93-121). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Huyssen, A. (1999). *Alacakaranlık Anıları- Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

- İlyasoğlu, A. (2001). Kadınların Yaşam Tarihi Anlatılarına Kadın Çalışmaları Alanından Bir Bakış. A. İlyasoğlu, & N. Akgökçe içinde, *Yerli Bir Feminizme Doğru* (s. 15-37). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- İnce, Ş. (2014). *Toplumsal ve Kültürel Dönüşümlerin Gündelik Hayata Yansımaları: 2000'lerde Türkiye'nin Mutfacı*. Ankara: Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Kandiyoti, D. (2015). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. (A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç, & F. Özbay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kaplan, M., & Odabaş, Z. Y. (2014). Cultural Heritage and Women: The Case of Beypazari. A. Y. Mermoud, & S. O. Idowu içinde, *Corporate Social Responsibility in the Global Business World* (s. 219-227). Verlag Berlin Heidelberg: Springer.
- Kara, Ç. (2010). Turizmde Geleneksel Mutfaktan Yararlanma: Beypazari Örneği. *I. Disiplinlerarası Turizm Araştırmaları Kongresi*, (s. 198-210). Nevşehir.
- Kaymakamlığı, B. (1994). *Beypazari*. Ankara: Bey Ofset.
- Kelekçi, Ö., Bozok, N., & Akbaş, M. (2018). Ara Sıra Yaşama Umudu. A. Bora, & K. Dede içinde, *Ütopiyalar: Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer* (s. 157-181). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, E. (2015). Saklı Konuşmalar. M. Özbek içinde, *Kamusal Alan* (s. 695-706). İstanbul: Hil Yayın.
- Köse, Z. (2014). *Turizmde Kadın İstihdamı ve Kadın Girişimciliği: Beypazari Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Kümbetoğlu, B. (2001). Kentsel Alan ve Yerel Yönetimlerde Toplumsal Cinsiyet. A. İlyasoğlu, & N. Akgökçe içinde, *Yerli Bir Feminizme Doğru* (s. 259-282). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Kümbetoğlu, B. (2015). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Lamoureux, D. (2015). "Kamusal/Özel" Maddesi. H. Hırata, F. Laborie, H. L. Doare, & D. Senotier içinde, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* (G. Acar-Savran, Çev., s. 215-220). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2015). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Lefebvre, H. (2016). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. (İ. Gürbüz, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Mansur Yavaş. (tarih yok). Aralık 25, 2016 tarihinde Ekşi Sözlük: <https://eksisozluk.com/mansur-yavas--1680631> adresinden alındı
- Mutlu, E. (2008). *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Ayraç Kitabevi.
- Nancy, J.-L. (2011). Komünizm, Kelime. A. Badiou, & S. Zizek içinde, *Bir İdea Olarak Komünizm* (A. Ergenç, & E. Kılınç, Çev., s. 170-179). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Oğuz, H. Ş. (2014). Stuart Hall. *Moment Dergi*, 1(1), 125-136.
- Oğuz, H. Ş. (2015). The Potential of Digital Storytelling as an Ethnographic Research Technique in Social Sciences. *Journal of Cultural Science*, 8(2), 244-260.
- Oğuz, M. Ö. (2008). Araştırmaların Tarihi . M. Ö. vd. içinde, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* (s. 1-42). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ong, W. (2010). *Sözlü ve Yazılı Kültür*. (S. P. Banon, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Pekdemir, M. (2013). Taşranın "taşı toprağı altın"da ne vardır? T. Bora içinde, *Taşraya Bakmak* (s. 77-99). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sancar, S. (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Saygılıgil, F., & Sağlam, G. (2016). Kadınların Görünmeyen Emeği. H. Ş. Çiğdem Kağıtçıbaşı, D. Barlas, M. Önok, & Z. G. Göker içinde, *Kadın Odaklı* (s. 55-81). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Scott, J. W. (2013a). Eleştirel Tarihin Peşinde. F. Dinçer, & Ö. Aslan içinde, *Feminist Tarihin Peşinde* (A. Günaydın, Çev., s. 18-60). İstanbul: bgst Yayınları.
- Scott, J. W. (2013b). Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi. F. Dinçer, & Ö. Aslan içinde, *Feminist Tarihin Peşinde* (D. Demirler, & F. Dinçer, Çev., s. 61-104). İstanbul: bgst Yayınları.
- Scott, J. W. (2013c). Toplumsal Cinsiyet: Hala Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi mi? F. Dinçer, & Ö. Aslan içinde, *Feminist Tarihin Peşinde* (Ö. Aslan, & F. Dinçer, Çev., s. 181-196). İstanbul: bgst Yayınları.
- Sennett, R. (2013). *Zanaatkâr*. (M. Pekdemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Smith, P. (2007). *Kültürel Kuram*. (S. Güzelsarı, & İ. Gündoğdu, Çev.) İstanbul: Babil Yayınları.

- Sümer, H. (2013). *Kent Pazarlaması: Beypazarı Örnek Olayı*. Ankara: Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Şahin, B. (2006). İşletmelerin Sosyal Sorumluluklarının Kırsal Kalkınmadaki Rolü: Beypazarı Örneği. *Türkiyat Araştırmaları*(5), 45-69.
- Şahin, Ö., & Balta, E. (2001). Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce. *Praksis*(4), 185-217.
- Şimşek, B. (2010, Kasım). Dijital Hikaye. (K. Özer, Röportaj Yapan) Bilişim Dergisi.
- Şimşek, B. (2013). Hikaye Anlattıran, Hikayemi Anlatan, Kendi Hikayesini Yaratan Çember: Dijital Hikaye Anlatımı Atölyesinde Birbirine Karışan Sesler/im. H. Ergül içinde, *Sahanın Sesleri* (s. 279-308). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Takano, A. (2008). *Türkiye’de Turizm ve Kültür ‘Beypazarı’nda Turizm Gelişme Sürecinde Yerli Halk ile Turist Yabancılar Arasındaki Etkileşim Üzerine Etnolojik Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Tarım İşçiliğinden Turizmde İşverenliğe*. (tarih yok). Aralık 12, 2016 tarihinde <http://www.beypazariguncel.com/ekonomi/tarim-isciliginden-turizmde-isverenlige-h23.html> adresinden alındı
- Toksöz, G. (2012). Neoliberal Piyasa, Özel ve Kamusal Çıkmazında Kadın Emegi. S. Dedeoğlu, & A. Y. Elveren içinde, *Türkiye’de Refah Devleti ve Kadın* (s. 103-126). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Torun, E., & Torun, A. (2011). *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Beypazarı*. Ankara: Öncü Basımevi.
- Tseelon, E. (2002). *Kadınlık Maskesi- Gündelik Hayatta Kadının Sunumu*. (R. Kekeç, Çev.) Ankara: Ekin Yayınları.
- Türkeş, A. Ö. (2013). Orda Bir Taşra Var Uzakta. T. Bora içinde, *Taşraya Bakmak* (s. 157-212). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Urry, J. (2015). *Mekânları Tüketmek*. (R. G. Ögdül, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Uslu, A., & Kiper, T. (2006). Turizmin Kültürel Miras Üzerinde Etkileri: Beypazarı/Ankara Örneğinde Yerel Halkın Farkındalığı. *Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi*, 3(3), 305-314.
- Walby, S. (2016). *Patriyarka Kuramı*. (H. Osmanağaoğlu, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.

Williams, R. (2012). *Anahtar Sözcükler*. (S. Kılıç, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Yanar, A. (2017, Ocak 31). *Beypazarı'nın renkleri kadınların emekleri*. Şubat 15, 2017 tarihinde <http://www.gucluanadolugazetesi.com/beypazarinin-renkleri-kadinlarin-emekleri-7728.html> adresinden alındı

Yaşayan Müze "*Hikâyemiz*". (tarih yok). Ocak 4, 2017 tarihinde <http://www.yasayanmuze.net/page2.aspx> adresinden alındı



EKLER

EK 1. Orijinallik Raporu

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 10.07.18

Tez Başlığı: BEYPAZARI'NDA GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜ: KADINLARIN DENEYİMLERİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 121 sayfalık kısmına ilişkin, 10.07.18 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 5'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- ☒ Kaynakça hariç
- ☒ Alıntılar hariç
- ☐ Alıntılar dâhil
- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

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

Gereğini saygılarımla arz ederim.

10.07.18
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: ZEYNEP NAGİHAN KAHVECİ

Öğrenci No: N13221263

Anabilim Dalı: İLETİŞİM BİLİMLERİ

Programı: KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR VE MEDYA

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.


 Doç. Dr. Burcu Şimşek
 (Unvan, Ad Soyad, İmza)



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF COMMUNICATION SCIENCES

Date: 10.07.18

Thesis Title: THE TRANSFORMATION OF DAILY LIFE IN BEYPAZARI: THE EXPERIENCES OF WOMEN

According to the originality report obtained by myself (my thesis advisor) by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 10.07.18 for the total of 191 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 5. %.

Filtering options applied:

1. ☐ Approval and Declaration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☒ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

10.07.18
Date and Signature

Name Surname: ZEYNEP NAGİHAN KAHVECİ

Student No: N13221263

Department: COMMUNICATION SCIENCES

Program: CULTURAL STUDIES AND MEDIA

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Doç. Dr. Burcu Şimşek
(Title, Name Surname, Signature)

EK 2. Etik Kurul ya da Muafiyet İzni

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA
Tarih: 10.07.18
Tez Başlığı: BEYPAZARI'NDA GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜ: KADINLARIN DENEYİMLERİ Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam: 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim. 10.07.18  Tarih ve İmza Adı Soyadı: ZEYNEP NAGİHAN KAHVECİ Öğrenci No: N13221263 Anabilim Dalı: İLETİŞİM BİLİMLERİ Programı: KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR VE MEDYA Statüsü: ☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora
<u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u>  Doç. Dr. Burcu Şimşek (Unvan, Ad Soyad, İmza)
Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr
 HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF COMMUNICATION SCIENCES

Date: 10/07/18

Thesis Title: THE TRANSFORMATION OF DAILY LIFE IN BEYPAZARI: THE EXPERIENCES OF WOMEN

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

10.07.18
[Signature]
Date and Signature

Name Surname: ZEYNEP NAGİHAN KAHVECİ

Student No: N13221263

Department: COMMUNICATION SCIENCES

Program: CULTURAL STUDIES AND MEDIA

Status: ☒ MA ☐ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Approved

[Signature]

Doç. Dr. Burcu Şimşek

(Title, Name Surname, Signature)