



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**KADINLIK HÂLLERİ: BEDENSEL DÖNÜŞÜMLERİN
KADIN FOLKLORUNA YANSIMALARI**

Neslihan AVCI

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL

**YÜKSEK LİSANS TEZİ TÜRK
HALKBİLİMİ ANABİLİM DALI**

EKİM 2021



**KADINLIK HÂLLERİ: BEDENSEL DÖNÜŞÜMLERİN KADIN
FOLKLORUNA YANSIMALARI**

Neslihan AVCI

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
TÜRK HALKBİLİMİ ANABİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

EKİM 2021

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Neslihan AVCI

25.10.2021

KADINLIK HÂLLERİ: BEDENSEL DÖNÜŞÜMLERİN KADIN FOLKLORUNA
YANSIMALARI
(Yüksek Lisans Tezi)

Neslihan AVCI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Ekim 2021

ÖZET

Kadın folkloru araştırmaları, gelenek, görenek, halk inançları, âdet, anane gibi halkbiliminin temel konuları üzerine odaklanan ve giyim kuşam, süslenme biçimleri, toplumsal cinsiyet, geleneksel kodlar gibi çoğunlukla kadın ile özdeşleştirilen bir çerçeve kapsamında ele alınmıştır. Bu bağlamda, halkbiliminin araştırma merkezinde oldukça geniş bir alana yayılan kadın folkloru çalışmaları, toplumsal yapılanma içerisinde kadına yönelik algının izlerini aydınlatmaya yardımcı olan bir işlevsellik göstermektedir. Araştırmaya alınan bu tez çalışmasında, tüm bu işlevselliklerin kadın doğasına özgü olan fizyolojik süreçler kapsamında nasıl bir izlek oluşturduğunu kavramak için belirli yaş grupları arasından seçilen kaynak kişiler ile derleme metodu, gözlem ve soru cevap yöntemi kullanılarak, konunun irdelenmesi amaçlanmıştır. Çalışmalar sırasında Türkiye'nin farklı bölgelerinde yaşayan kadınların sadece kadın olmakla deneyimlenebilecek fizyolojik evreleri gerek ruhsal gerekse bedensel ve sosyal açıdan hayat serüvenlerine nasıl dahil ettikleri üzerine bir tartışma yaratılmıştır. Ergenlik dönemi ile kadın yaşamına dahil olan periyodik kanamanın “tabu”, “bekâret”, “evlilik”, “mekân”, “doğum” gibi genç kızlık çağından menopoza kadar olan döngüsel süreçler kapsamında kadın yaşamını biçimlendirmesi üzerine yarattığı dönüşüm evreleri birlikte değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra olgunlaşma çağında kadın yaşamından ayrılan periyodik kanamanın, menopoz evresinde kadın yaşamına nasıl bir dönüşüm getirdiği üzerine incelemelerde bulunulması ve kadın yaşamını değiştiren yönleri hakkında görünür sonuçlarına dair çeşitli saptamalar yapılması amaçlanmıştır. Toplumun kadına atfettiği roller bağlamında gerek ilk âdet kanamasıyla kadınlığa geçişin gerekse olgunlaşmayla menopoza girişin kadın yaşamındaki dönüşümsel süreçleri etkilediği görülmüştür. Toplanan verilerden ortaya çıkan bulgularda ise fizyolojik süreçlerin kadın yaşamına kattığı anlamın “salt” bir bakış açısıyla ele alınamayacağı, kadın yaşamını dönüştüren evrelerin pek çok farklı disiplinle okunabileceği gibi özellikle “folklor” alanında görünürlük kazandığı sonucuna varılmıştır.

Bilim Kodu : 31003
Anahtar Kelimeler : Kadın, folklor, dönüşüm, periyodik kanama, bekâret, menopoz.
Sayfa Adedi : 427
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL

FEMININITY SITUATIONS: REFLECTIONS OF BODILY TRANSFORMATIONS ON
WOMEN’S FOLKLORE

(M. Sc. Thesis)

Neslihan AVCI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY
INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

October 2021

ABSTRACT

The researches of women folklore have been generally focused on the basic subjects of ethnology, folklore such as tradition, customs, public beliefs, folks, manners and discussed within the frames like apparel, ways of adornment, social gender, and traditional codes which are mainly identified with women. Hence, studies of women’s folklore which expands extensively at the research center of folklore show functionality that facilitates enlightenment of the traces of perceptions regarding women within the social structuring. In the research of this thesis study, in order to comprehend what kind of path do all these functionalities form within the scope of physiological processes unique to women’s nature, it was aimed to be elaborately discussed by applying compilation method, observation and question & answer method with source people selected among certain groups of ages. During the studies, physiological phases of women, living in various parts of Turkey, that can be experienced only by being women created a debate on how they are engaged in life adventures in spiritual as well as physical and social perspectives. Periodical processes such as “taboo”, “virginity”, “marriage”, “space”, “birth”, which fall into women’s life along with periodical bleeding during puberty, from the early youth until menopause, have been discussed with transformation phases created on shaping women’s life. In addition, how periodical bleeding that leaves women’s life by the age of maturity leads to transformation in women’s life during menopause period has been examined and it was aimed at having various identifications regarding apparent results of aspects that change women’s life. Both transition to womanhood by first menstrual bleeding and transition to menopause by maturity trigger transformational periods in women’s life within the contexts of the roles that the society attributes to women. It was concluded out of findings from the gathered data that the meaning that physiological periods contribute to women’s life cannot be dealt with a perspective of overwhelming majority and that these periods that transforms women’s life can be read through many disciplines, which is especially apparent in the field of folklore.

Science Code : 31003

Key Words : Women, folklore, transformation, periodical bleeding, virginity, menopause.

Page Number : 427

Supervisor : Assoc. Prof. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL

TEŞEKKÜR

Lisans döneminden beri öğrencisi olmaktan onur duyduğum Türk Halkbilimi Bölümü'nün başta, bilgisi, adaleti, hoşgörüsü ve saygısı ile tanışma şerefine sahip olduğum bölüm başkanı Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ olmak üzere, yüksek lisans eğitim hayatım boyunca gerek bilgi ve tecrübeleriyle gerekse ileri görüşleri ve sevgisiyle her daim yol gösterici olan tez danışmanım Doç. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL hocama, güler yüzünü ve sabrını eksik etmeyen Doç. Dr. Dilek TÜRKYILMAZ hocama, araştırmacı kimliğiyle lisans döneminden beri rol model olarak aldığım Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE hocama ve Türk Halk Bilimi Bölümü'nün değerli tüm öğretim görevlileri olan hocalarıma, pedagojik formasyon eğitiminde tanıdığım ve yüksek lisans eğitim döneminde hocam olarak desteğini hep hissettiğim Prof. Dr. Ali YAKICI hocama ve son olarak tez savunmamda yer alan, bilgi ve tecrübeleriyle katkılarını esirgemeyen Doç. Dr. Pınar FEDAKAR hocama sonsuz saygı ve teşekkürü bir borç bilirim. Tez dönemi süresince, sabrı ve sevgileriyle yanımda olan sevgili aileme teşekkürlerimi sunarım. Araştırmaya alınan bu tezin saha çalışmaları sırasında karşılaşmış olduğum pek çok zorluğa rağmen, her biri başlı başına bir araştırma konusu olan yaşam hikâyeleriyle katkılarını esirgemeyen değerli kaynak kişilerime şükranlarımı sunar ve bu tezi, hayatının her döneminden bir ders çıkartılabilecek, feyz alınabilecek, fedakârlığı ve gücüyle örnek olabilecek, geleceğe umutla bakmamızı sağlayabilecek “tüm kadınlara” armağan etmekten gurur duyarım.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
1. GİRİŞ	1
2. GENÇ KIZLIĞA GEÇİŞ: İLK ÂDET KANAMASI, TABU VE BEKÂRET EŞİĞİNDE KADIN FOLKLORU	31
2.1. Çocukluktan Ergenliğe Geçiş Üzerine	32
2.2. Sosyal Bilimciler Tabu Kavramına Nasıl Yaklaşmışlardır?	46
2.2.1. Adet Kanamasına Yönelik Tabular	53
2.2.1.1. Sözlü iletişim ve ilk tabu: Âdet oldum!	53
2.2.1.2. İkinci tabu: Temas!	61
2.3. Bedenin Dönüşümü Üzerine: Kadınlık Oyunu!	81
2.4. Bekâretin Kadın Yaşamındaki Yeri Üzerine.....	99
2.4.1. Bekâret Folkloru.....	99
2.4.2. Evliliğe Giden Yolda Kadın Olmak!	113
2.4.3. Evlenilebilecek Makul Adaylar.....	114
3. KADINLIĞA GEÇİŞ: EVLİLİK, MEKÂN VE DOĞUM EŞİĞİNDE KADIN OLMAK	123
3.1. Evli Kadın İmajı Üzerine	124
3.1.1. Periyodik Kanamanın Evli Kadın İmajına Etkileri	125
3.2. Kadın ve Mekân İlişkisi	137
3.2.1. Eviçi Mekânda Evli Kadın İmajı.....	137
3.2.2. Dış Mekân ve Evli Kadın İmajı.....	148

	Sayfa
3.3. Kadının Yeni Bir Yaşam Yaratma Yetisi: Doğum.....	156
3.3.1. Doğurganlığın Kadın Yaşamına Kattığı Anlam Üzerine	159
3.3.2. İkincil Cins Olma Yolunda: Toplumsal Cinsiyet, Kadın ve Kutsal Annelik Söylemi	178
3.3.3. Gebelik Uygulamaları: Çocuğun Cinsiyeti Üzerine “Değişen-Değişmeyen” Algı ve Pratikler	218
3.3.4. Loğusa Tabusu ve “Kırk Uçurma”dan “Baby Shower”a Dönüşen Yeni Doğan Uygulamaları	239
4. MENOPOZA GİREN KADIN FOLKLORU	263
4.1. Menopoz Nedir?	264
4.1.1. Kadınların Menopoz Hakkındaki Düşünceleri: Menopoz Yaşlanmak Mı?	265
4.2. Menopoz Dişiliğin Sonu mu?	283
4.2.1. Çokeşliliğin Bahanesi: Menopoz	295
4.3. Menopoz Folkloru: Kadın Kimliğinde Yarattığı Değişim Üzerine	311
4.3.1. Bekâretin Yeni Bekçileri!.....	312
4.3.2. Menopoz Kadınının Yeni Uğraş Alanları: Bilgelik Çağı!.....	328
4.4. Geleneksele Dönüş Eğilimi Üzerine: Olgun Kadın İmajı Tasarımları.....	341
4.5. Olgunluk Çağında Kadın Üretimleri Üzerine Bir Değerlendirme	370
5. SONUÇ	391
KAYNAKLAR	411
EKLER.....	421
EK-1. Kaynak Kişi Listesi	422
ÖZGEÇMİŞ	427

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar

Açıklamalar

KK

Kaynak kişi

s.

Sayfa



1. GİRİŞ

Buymuş demek: kadın olmak, sözünün anlamı! O zamana dek belli belirsiz ve dışarıdan omuzuna çöken yazgı, gelip karnına yerleşir; yoktur artık ondan kurtulmanın çaresi ve küçük kız kapana sıkıştırılmış hisseder kendini. Simone de Beauvoir, *Kadın Genç Kızlık Çağı*

Kadın folkloru, gelenek, görenek, âdet, icra, bağlam, anlatı gibi folklorik inceleme alanlarını kendi içerisinde barındıran geniş bir araştırma kaynağını ifade etmektedir. Bir kültürün ifade unsurlarının toplamı olarak folklorun (Yolcu, 2017: 5) belki de kendine en fazla araştırma kaynağı bulduğu kadın folkloru, ne yazık ki yapılan saha çalışmalarının yetersizliğiyle birlikte, araştırma alanlarının benzer içerikteki konular etrafında odaklanmasından dolayı bugün hak ettiği itibarı elde etmede yoksun kalmıştır. Kadın folklorunun, inceleme kaynağı olarak folklor araştırmaları içerisinde geniş bir alana hitap etmesine karşın bu alanının sınırlarını aşamaması, sadece saha araştırmalarının ve araştırmacıların azlığı ya da aynı konunun farklı yönlerinin irdelenmesinden kaynaklanmamaktadır. Yapılan araştırmalara kaynak kişi olan kadının ve içine doğduğu kültürün kadını baskılayan kuralları da kadın folkloru incelemelerinin sınırlarını genişletememesinde kilit rol oynamaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; kadın folkloru incelemelerinde başrol oynayan kadın ve onun üretimleri, toplumun kabul ve değer yargıları düzleminde kendine ifade alanı yaratmaktadır.

Folklor araştırmalarına bakıldığında sıkça karşılaşılan masal, efsane, halk hikâyesi gibi pek çok anlatı geleneğinin, genelde kadın icracılar etrafında odaklandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, kadın folkloru özelinde de yapılan çalışmalarda kadın anlatıcılara dair bilgilere sıklıkla rastlanmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken esas nokta, anlatı geleneğinin genelde kadınlar tarafından icra edilmesi değil, anlatı geleneğinin içerisinde yer alan anlatıların “içeriği” ve icra edildiği “bağlam”dır. Konuya açıklık getirmek açısından örnek verecek olursak; masal veya halk hikâyesi anlatılarından bahsedilebilir. Bir masal veya bir halk hikâyesi anlatıcısı olarak kadın icracıların dinleyici kitlesi homojen bir yapıdadır. Diğer bir deyişle; dinleyici kitlesi kadın, erkek, çocuk, genç, yaşlı olmak üzere cinsiyete ve yaşa dair keskin bir sınırlandırmayı içermemektedir. Çünkü kadın icracı, masal veya halk hikâyesi anlatımı yaparken kendi kişisel deneyimlerinden, yaşanmışlıklarından bahsetmez; anlatı

gelenegini icra eden kadın burada, bir toplumun, bir kültürün veya bir milletin kendi değerleri içerisinde yaşattığı, muhafaza ettiği, çoğunlukla sorgulamadan kabul ettiği anlatıları paylaşmaktadır. Dolayısıyla toplum tarafından kabul gören anlatımların icra edildiği bağlam, dinleyici kitlesinin yaşadığı sosyal çevreyle uyum hâlinindedir ve bu bağlam içerisinde kadın anlatıcı, anlatımlarından dolayı herhangi bir çekinme, yadırganma, toplum tarafından soyutlanma kaygısı taşımamaktadır. Buradan hareketle şu sonuca varılabilir: Kadın ve folklor ilişkisi düzleminde kadını baskılayan toplumsal değer yargıları, sosyal çevre şartları kadın anlatıcıların dinleyici kitlesince kabul değeri yüksek anlatımlarda bulunmasına yol açmakla birlikte, kadın folkloru araştırmalarının kadınlığa özgü durumları incelemesini de sınırlandırmıştır. Elbette bir toplumu diğerinden ayıran, onu eşsiz kılan gelenek, görenek, âdet, anane ve törelerin getirdiği toplumsal değer anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde toplumu derinden etkileyen olayların nesiller boyu aktarımını sağlayan destanların, halk hikâyelerinin varlığı, son derece önem arz etmektedir. Ancak kadın folkloru çalışmalarının, toplumun değer yargılarına göre kadını “kalıplaşmış” eylemlerin ifadesi şeklinde ele alması ve bu kalıplaşmanın sonucu olarak ortaya çıkan kadın figürünün duvarlarına çarparak ilerlemesi mümkün değildir. Kadın imajının folklor kalıplarında belirlenmiş bir yeri olduğundan bahseden Mehmet Ali Yolcu, “Kadın Folkloru: Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar” adlı kitabında, bu imajın kalıcılışmasında kültürü tanıtmayı amaçlayan kurumların tanıtım filmleri ve broşürlerinde kadının elişi, mutfak gibi domestik roller çerçevesine sığdırılarak görünür kılındığına değinirken, diğer yandan folklor araştırmacısının da saha çalışmaları sırasında daha çabuk ulaşabileceği kahve, köy meydanı gibi “erkek” kaynak kişilere öncelikli olarak temas ettiklerini, kadın kaynak kişilerle konuşurken oto-sansür ve yönetici bir tarz uyguladıklarını (Yolcu, 2017: 7-8) belirtmektedir. Kadın merkezli folklor araştırmalarında böylesine bir otosansür ve yönetici tarzın uygulanması neticesinde elde edilen verilerin, derlemecinin kaynak kişiyi yönlendirmesi sonucunda açığa çıkan bilgileri içeriyor olması, kadın folklorunun incelenme alanını sınırlandıran bir başka hususu göstermektedir. Bununla birlikte, saha çalışmaları sırasında derlemecilerin genelde “erkek” kaynak kişilere yöneliyor olması da sadece kadını baskılayan toplumsal normların varlığından kaynaklanmamaktadır: kaynak kişi olarak kadının vereceği bilgilere karşı çeşitli ön yargılardan da kaynaklanmaktadır. Rosan A. Jordan ve Susan J. Kalcik, “Women’s Folklore, Women’s Culture” adlı kitapta, kadın folkloru

araştırmalarıyla ilgili özellikle erkeklerin özellikleri olan türler ve performans bağlamlarının çoğu folklorist tarafından araştırmaya değer bir alanı yansıtmalarına karşın, kadın anlatılarının kadının özel alanı içinde olmasına rağmen, bunların sadece “dedikodu” olarak reddedildiği hatta “hafife alınıp” yok sayıldığından (Jordan ve Kalcik, 1985: 9) bahsederek, aslında folklor araştırmalarında araştırılan kaynak kişilerin cinsiyetine bağlı kalıplaşmış bir algının varlığını gündeme getirmektedirler.

Folklor, sosyoloji, antropoloji, feminizm, etnografi gibi pek çok disiplin ve alanda yapılan kadın incelemeleri, kadının karşılaştığı toplumsal algı ve kısıtlamalarla birlikte, araştırmacıların da yaşadığı birtakım sorunsallar etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda öncelikle, benzer sorunların yaşandığı Türkiye’deki kadın folkloru araştırmalarına yer vermek yerinde olacaktır.

Türkiye’de kadın folkloru üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde bunların çoğunun kadın araştırmacılar tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Söz konusu kadın folkloru üzerine yapılan araştırmaların ana temasına bakıldığında ise; *kadın masalcı, toplumsal cinsiyet, kadın merkezli geleneksel uygulamalar, doğum ritüelleri, çeyiz geleneği* temelinde odaklandığını söylemek mümkündür. Çoğunluğunu kadın halkbilimcilerin oluşturduğu kadın folkloru merkezli çalışmalar; tarihten, mitolojiden, destanlardan, masallardan kadına dair izleri, folklorun temel taşlarından olan gelenek, görenek, âdet, söylence, uygulama bağlamında incelenmiştir. Kadın folkloru araştırmalarının genelde kadın halkbilimciler tarafından yürütüldüğü kanısını Mehmet Aça’nın şu sözleriyle desteklemek mümkündür:

Kadın halk bilimcilerin sayısının giderek artması, kadın folkloru çalışmalarının artması yönündeki beklentileri de yükseltmiştir. Bunda kadın araştırmacıların kadın topluluklarına erkeklere nazaran çok daha rahat girebilecekleri, kadın folkloruyla ilgili daha fazla malzeme toplayabilecekleri; kadın çalışmaları, toplumsal cinsiyet, feminizm ve kadın antropolojisi gibi alanlardaki çalışmalara karşı çok daha duyarlı olabilecekleri düşüncesi etkili olmuştur (Aça, 2017: 19).

Kadın halk bilimcilerin, kadın merkezli folklor çalışmaları Türkiye’de yürütülen halkbilimi çalışmalarına katkıda bulunmuş ve bu yolda kadın folkloruna ilişkin incelemelere yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Aça’nın ifade ettiği gibi, “Türkiye’de sosyoloji ve antropolojinin etkisiyle toplumsal cinsiyete, feminist kuramlara ve kadın çalışmalarına olan ilginin artmasıyla” (Aça, 2017: 18), kadın folkloru üzerine yapılan çalışmaların merkezinin de değiştiğini söylemek mümkündür. Farklı disiplinlerde yürütülen kadın merkezli çalışmaların çoğunluğu, kadının erilin karşısında dişiliğini

ön plana çıkartan, iki cinsiyet arasında farkları temel alan incelemeler etrafında odaklanmıştır. Özellikle yaradılış efsanelerinde kadın ve erkeğin birbirine karşı zayıf ve güçlü yönleri ölçüt alınarak iki cinsiyetin arasındaki farklara değinilmiştir. Halk hikâyelerinde, masallarda, mitolojide geçen kadın ve erkek figürleri sadece biyolojik farklılıkları değil, aynı zamanda her iki cinsin sosyal ve toplumsal rollerine ilişkin farklılıkları da yansıtmaktadır. Örneğin; Hint mitolojisinde kadının yaradılışı anlatılırken, “yarattığı kadını erkeğe armağan etti”, erkeğin yaradılışı anlatılırken “yarattığı erkeği adam etsin diye, kadına verdi” (Güvenç, 1979: 255) şeklindeki ifade, her iki cinsin de yaradılış amaçlarında birbirlerine karşı sorumluluklarıyla birlikte, kadın ve erkeğin toplumsal roller açısından da farklı konumlarda olduğu yansıtmaktadır. Toplumsal rol kavramı içerisinde kadının konumunu masal anlatılarında da görmek mümkündür. Kadın halkbilimcilerden Evrim Ölçer’in çalışmış olduğu “Türkiye Masallarında Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi” başlıklı yüksek lisans tezi, masal anlatılarında kadına ve onun içinde bulunduğu mekân olgusuna dair bilgiler vermektedir. Söz konusu tezde Ölçer, Türk masallarında toplumun değer yargıları bakımından kadının ev içindeki konumuna şu şekilde bir yorum getirmiştir:

Masallardaki ev içi, sistematik bir biçimde geleneksel toplumun değer yargılarını yeniden üretmektedir. Evli kadın, aile bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlamak için kocanın elde tutulması gerekliliğini, evlendiğinde bu olguyu bir başka ev içinde üretecek olan kız çocuğuna aktarmaktadır; bu yolla toplum tarafından oluşturulan cinsiyet rol dağılımının sürekliliği sağlanmış olacaktır (Ölçer, 2003: 25).

Kadın ve erkek arasındaki toplumsal rollere ilişkin farkları, her kültürün kendine özgü yetki, sorumluluk, iş bölümü ölçütleri ile sınırlandırmak gerekir. Çünkü toplumsal normların getirileri, cinsiyete dayalı rol kavramının oluşmasında oldukça etkilidir. Bozkurt Güvenç “İnsan ve Kültür” adlı kitabında, cinsiyete bağlı sınıflaşma ve gruplaşmadan bahsederken, “kadın erkek farklarının büyük bir kısmı, cinsiyete değil, kültürel şartlanmaya (enkültürasyona) bağlıdır” (Güvenç, 1979: 259) vurgusuyla, iki cins arasındaki farklılığı biyolojik boyuttan çekerek toplumsal ve kültürel boyutta tartışmıştır. Toplumsal yapı, sosyal çevre şartları, normlar, gelenekler, görenekler, âdetler vd. tüm kültürel kimlik taşıyıcılar doğrudan ya da dolaylı olarak insan yaşamının seyrini değiştirmekte, hatta dönüştürmektedir. Bu nedenle kadın ve erkek arasındaki cinsiyete dayalı rol ayrımını ele alırken biyolojik farklılıklarla birlikte, toplumsal farklılıkları da göz önünde bulundurmak oldukça önemlidir.

Kadın ve erkek arasında cinsiyete, kültüre, folklorik özelliklere, toplumun değer yargılarına kadar pek çok ayrım mevcuttur. Ancak hiçbir ayrım, kadının yaşam boyu farklı dönemlerde bedenin geçirdiği “âdet döngüsü” kadar keskin bir yapıda olmamıştır. Pek çok farklı adlandırmayla telaffuz edilen “âdet” veya “regli” dönemini salt bir bakış açısıyla değerlendirecek olursak; bu basit bir biyolojik süreci ifade eder. Fakat belirli aralıklarla yaşanan âdet döngüsü ve buna bağlı ruhsal, bedensel ve sosyal algının her kadında yarattığı etkinin halk bilimsel yansımaları, bu biyolojik süreci basit olmaktan çıkartmış ve kendi içerisinde mistik bir havaya dönüştürmüştür. Kadın ve erkeği birbirinden en keskin çizgilerle ayıran âdet kanaması, kadın merkezli araştırmaların içerisinde göz ardı edilmemesi gereken önemli bir noktayı işaret etmektedir. Ne var ki kadının yaşam boyu belirli dönemlerde âdet döngüsüne bağlı geçirdiği süreçleri, Türkiye’de kadın folkloru üzerine yapılan çalışmaların merkezinde sıklıkla bulmak mümkün değildir. Daha önce de vurgulandığı gibi, Türkiye’de kadın folkloru üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla, kadın ve onun üretimlerine bağlı konular etrafında şekillenmiştir. Elbette kadın folkloru çalışmalarında, kadının fizyolojik döngüsüyle ilişkili olan bekâret olgusuna, doğurganlığına, kısırlığına ve bunlara dair ritüellere yer verilmiştir. Ancak çocukluktan ergenliğe geçişte, orta yaşlarda menopoza girişte kadının yaşam döngüsü haline gelen ilk âdet kanaması ve sonlanması üzerine temellendirilen çalışmaların noksanlığı, Türkiye’de yürütülen kadın folkloru araştırmalarının eksik bir yönünü göstermektedir. Türkiye’de kadın folkloru araştırmalarının el değmemiş konularından olan “âdet döngüsü” ve bu döngünün diğer bir basamağı olan “menopoza giren kadın folkloru” üzerine odaklanan çalışmaların olmaması, bu konun daha önce de ifade edildiği gibi, basit bir biyolojik süreçten ibaret olmadığının en önemli göstergesidir. Diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse; âdet kanaması ve buna ilişkin kadınsal süreçlerin kadın folkloru araştırmaları merkezinde yer almaması, bu döngünün kadın yaşamı içerisinde en gizemli “tabu” olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu araştırmanın temel konusunu oluşturan “kadınlık hâlleri” yani; periyodik kanama, bekâret, doğum ve menopozun, kadınlar üzerinde ne gibi ruhsal, bedensel ve sosyal dönüşümlere yol açtığını ve bu dönüşümlerin kadını baskılan toplumsal yaptırımlar, kısıtlamalar ve tabular bağlamı içerisinde folklor araştırmalarında nasıl görünür kılındığını, benzer konunun farklı boyutlarını tartışan araştırmacıların

değerlendirmeleriyle irdelemek, bu araştırmanın niçin ele alındığını daha iyi anlamak açısından faydalı olabilir.

Kadının yaradılışından bu yana gizemli doğası her zaman merak ve pek çok araştırmanın konusu olmuştur. Arkaik dönemlerden başlayan bu gizem, kadın var olduğu müddetçe de ilgi odağı olmaya devam edecektir. En ilkel toplum örneklerinde dahi görülen kadınsal olgular, yaptırımlar, uygulamalar gün geçtikçe kendine yeni bir boyut kazandırmış ve pek çok araştırmanın temel taşı hâline gelmiştir. Bunların içerisinde en gizemli kadınlık olgusu, elbette fizyolojik bir aşama olan “regli” dönemine ilişkin olgulardır. Regli dönemi, belirli aralıklarla kadın bedeninde görülen kanamanın yaşandığı periyodik bir süreçtir. Ancak olağan gibi görünen bu süreç, aslında derinlerinde pek çok saklı ögeyi barındırmaktadır. Mevcut durumdan bir diğer duruma geçişin terimi olan “eşik” kavramını, çocukluktan ergenliğe geçişin ilk habercisi olan regli dönemi için kullanmak yanlış olmayacaktır. Çünkü bu durum kadın cinsi için farklı bir döneme geçişin ilk basamağıdır. Regli, diğer bir adlandırmayla âdet kanaması, kadınlık hâllerinin ilk eşiği olmasıyla birlikte, menopoza girme ve sonrası da kadın yaşamının geçirdiği diğer dönüşümsel süreçleri ifade etmektedir. Tomris Alpay’ın “Yaşamın Öteki Yarı” adlı inceleme çalışmasında ifade ettiği gibi; “genç kızlığa ilk adım atışımızda, hamile kaldığımızda, menopozda biz kadınlar, yaşamımızın üç büyük biyolojik değişiminin ayak seslerini bedenimizde duyarız” (Alpay, 1995: 8). Kadının, doğası gereği bedeninde yaşadığı bu aşamalar ardı ardına deneyimleri, ruhsal değişimleri, bedensel dönüşümleri, kendinden bağımsız toplumsal algıları ve sosyal yaşamı şekillendirmektedir. Toplumsal algının kadın bedenine, ruhuna, deneyim ve tecrübelerine karşı gösterdiği tutumlar, her toplumun kendine özgü kabulleri kapsamında değişim göstermektedir. Yeryüzündeki tüm kadınların yaşamları boyunca belirli aralıklarla karşılaştığı periyodik süreçler, onları her ne kadar ortak noktada birleştirse de toplumsal algının kadına yüklediği kalıplar sonucunda ortaya çıkan kadın figürü, onları bir o kadar da ayırtmaktadır. Sözü edilen kadın figürünün farklılığı, sadece ülkeler arası kültürel yapılanmayla sınırlı değil, aynı zamanda bir ülkenin kendi toprakları içerisinde farklı coğrafyalarda yaşayan insanların kabul değerleriyle de değişim gösterebilmektedir. Ülke sınırlarını aşan veya bir ülkenin kendi sınırları içerisinde yer alan sosyal çevre şartları, toplumsal algı biçimleri, elbette dinsel bağlılık ve kültürel şartlanma ile yakın bir ilişki içerisinde. Dolayısıyla bir toplumun kendi kabullerini, değer yargılarını, törelerini

inşa eden kültür ile bağlanmanın en önemli simgesi olan dini inançların, toplumu oluşturan insanlar üzerinde bıraktığı etkileri ölçüt alarak kadın ve erkek figürüne yüklenen sorumlulukları, iş bölümlerini, kısıtlamaları değerlendirmek daha doğru bir kanıya varmamızı kolaylaştıracaktır. Bu kıstasları göz önünde bulundurarak kadının periyodik olarak yaşadığı âdet döngüsünün folklorik bağlamda nasıl görünür kılındığını örneklendirmek, kadın ve folklor ilişkisini daha iyi kavramak açısından son derece önemlidir.

İlk âdet kanamasıyla başlayan kadınlık hâlleri, kanamadan önceki çocukluk döneminde bahsi geçmeyen bekâret, cinsellik, evlilik, doğum gibi sosyal yaşam örüntülerini de beraberinde getirmektedir. Kadın yaşamının ayrılmaz parçası haline gelen bu örüntülerin folklorik görünürlüğü, bekâret, evlilik ve doğum olgusuna dair uygulamalar ile açığa çıkmaktadır. İlk âdet kanamasıyla birlikte kadının artık doğurgan bir yapıya sahip olması bilimsel bir gerçekliktir. Ancak bu gerçekliği evlilik yolu ile pekiştirerek ortaya çıkartmak, toplumsal bir gerçekliği ifade etmektedir. Dolayısıyla kadınlık serüveninin ilk adımları, fizyolojik gelişimin eşliğinde ama toplumsal gerçeklik algısından bağımsız bir şekilde ortaya çıkan ilk âdet kanamasıyla birlikte, kadının toplumsal kabullere bağlılığını göstermesinin kesiştiği bir başlangıç basamağını teşkil etmektedir. Bu başlangıç basamağı, kadının bedensel olarak yeni bir döneme geçmesiyle, sosyal statü olarak da farklı bir konuma eriştiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü bu süreç özelde kadın yaşamının, genelde ise toplum yaşantısının seyrini değiştiren ve geçiş dönemi ritüelleriyle görünürlüğe kavuşan halkbilimsel uygulamalar sürecini de açığa çıkartmaktadır.

Pek çok kültürde farklı biçimlerde görülen hayatın geçiş dönemlerine ait folklorik uygulamalar, genelde insan yaşamının “doğum, evlilik ve ölüm” gibi üç dönemi üzerine konumlanmıştır. Tıpkı Özbolat’ın ifade ettiği gibi, “ritüellerin özel bir türü olan geçiş ritüelleri, kişinin bir statüden diğer statüye geçtikleri durumları yansıtır” (Özbolat, 2019: 105). Bu statü değişiminin basamakları olan doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş ritüellerinin kuşkusuz en dikkat çeken folklorik unsuru, kadın ve kadınlığa özgü üretimlerdir. Türk Dünyası üzerine yapılan araştırmalarda sıkça karşılaşılan geçiş dönemi ritüellerinin, özellikle kadın ile özdeşirilen bir dizi uygulamalar etrafında geniş bir yelpazeyi kapsadığını söylemek mümkündür. Bu tezin araştırma konusunun

sınırlarını aşmadan geçiş dönemi ritüellerinde kadın ile özdeşleştirilen uygulamalara kısaca değinmekte fayda vardır.

Geniş bir coğrafyaya yayılan Türk kültürünün, kuşaktan kuşağa aktarımında etkin rol oynayan halkbilimsel uygulamalar, kadınlığa özgü durumların halk kültürü içerisinde nasıl işlevsel bir rol üstlendiğini göstermesi bakımından oldukça zengin bir külliyatı içermektedir. Halkbilimsel uygulamaların işlevsellik yönünü ön plana çıkartan geçiş dönemi ritüelleri bu zengin külliyatın ayrılmaz bir parçası hâlinindedir. Coğrafi yerleşkelerin farklılığı, dini inançlara göre değişebilen bağlılık şekilleri, Türk Dünyasında görülen geçiş dönemi ritüellerinin çeşitliliğini arttırmıştır. Yeşil'in vurguladığı gibi, “insan, hangi toplumda yaşarsa yaşasın hayatının bazı dönemlerinde hem kişisel hem de toplum içindeki yerinin ve konumunun değiştiği bazı dönemlerden geçer, bu dönemlerde toplumdan topluma değişmekle birlikte amacın ve özün aynı kaldığı bazı tören ve kutlamalar yapılır” (Yeşil, 2014: 118). Hayatın başlangıç basamağını oluşturan doğum ile ilgili geçiş ritüellerinde de amacın ve özün aynı kaldığı ancak pratiklerin değiştiği pek çok farklı uygulama yöntemlerinden bahsedilebilir. Doğum ile ilgili geçiş ritüellerinde özellikle soyun devamlılığı sağlamada üretken bir rol üstlenen kadının, bağlı olduğu kültürün değer yargılarına ve yaşadığı toplumun kabullerine uygun nitelikleri taşıması son derece önem arz etmektedir. Örneğin; Hristiyan Türklerden olan Gagauzlar 'da evlenmeden sonra, gelinin gebe kalması mühimdir; yoksa, erkek tarafının ona kötü gözle bakacağı ve kısır kadının iyi bir nam taşımayacağı (Manov, 2001: 90) inancı hâkimdir. Benzer durum, Kırgız Türklerinin inancında da hâkimdir. Kırgız Türklerinde kadınların çocuk sahibi olamaması eksiklik olarak görülür ve bu durumdaki kadınlar toplum tarafından kınanır (Polat, 2005: 64). Kadının çocuk sahibi olamaması, toplum tarafından olumsuz karşılandığı için kadının gebe kalmasına yönelik birtakım uygulamalara yönelme eğilimini ortaya çıkartmıştır. Çocuğu olmayan Yakut kadınlarının, mukaddes bir ağacın dibine, ak boz at derisi üzerine, “yer sahibine” yalvararak; ağlaya sızlaya dua etmeleri (İnan, 2017: 160), Tatar Türklerinde bir ailenin çocuk sahibi olamaması durumunda bu ailenin yaşadığı evin kapı kenarlarını değiştirmek gerektiği düşüncesi (Yeşil, 2014: 120), yaşamın başlangıç basamağını oluşturan doğum ile ilgili geçiş ritüellerinin kendi içerisinde alt basamaklara ayrıldığını ve bu basamakların da kadına yönelik beklentiler doğrultusunda geçiş ritüelleri ile şekillendirildiğini göstermektedir. Türk kültüründe kadının doğurgan olmasının bu denli önem arz etmesi, çocuk sahibi

olamayan kadınların toplum tarafından dışlanması, kadının âdet kanamasına bağlı olarak yaşadığı toplumsal baskıların ilk tezahürlerindendir. Bu nedenle, kadının toplumdan kaynaklanan baskılara maruz kalmaması adına birtakım yollara başvurarak çocuk sahibi olmak istemesi, yaşadığı toplumun değer yargılarını benimsediğini işaret etmektedir. Periyodik olarak başlayan âdet döngüsünün kadın yaşamını etkileyen diğer bir basamağı ise bekâret ve evlilik olgularına dair düşünsel eğilimlerdir. Birçok toplum yapısında doğum yapmanın evlilik ile mümkün olacağı düşüncesi ne kadar mühimse, bekâretin de aynı şekilde evlenmenin olmazsa olmaz bir parçası olduğu yargısı önem taşımaktadır. Güvenç'in vurguladığı gibi, "evliliğin doğuma izin veren bir geçiş olması, kızlık ya da bekâretin ise evlilik öncesinde cinsel ilişki kurulmadığının kanıtı olarak birçok toplumda değer taşıması" (Güvenç, 1979: 280), kadının sosyal yaşantısının toplumsal kabuller etrafında şekillendiğini göstermektedir. Öyle ki evliliği yazılı belgeler ile meşrulaştırmanın yanı sıra, bir tören vasıtasıyla toplum nazarında da meşru kılmak adına yapılan düğünler ve hemen sonrasında kadının bekâretini ispatlamak adına yürütülen uygulamalar, toplumsal değerlerin imzasız kabulleri niteliğindedir. Pek çoğuna geçiş ritüellerinde rastlanan bekâretin ispatına yönelik uygulamalar, bir yandan çeşitli nesneler vasıtasıyla bekâret kanının toplum tarafından görünürlük kazanmasını sağlarken, diğer yandan da kadının hem ruhsal hem de bedensel olarak toplumun değer yargılarına uygun figürde olup olmadığını gösteren işlevsel bir rol üstlenmektedir. Türk soylu toplumlarda da kadının namus ve iffet kavramını tescillendiren bekârete yönelik uygulamalar oldukça yaygındır. Bunlardan ilki, evlenecek olan kızın baba evinden çıkarken beline bağlanan kırmızı kuşağın temsil ettiği anlam ile başlamaktadır. Gayret kuşağı, gelin kuşağı gibi adlandırmaları da olan kırmızı kuşak, genç kızlıktan kadınlığa geçiş anlamı taşımaktadır (Tuna, 2006: 154). Kırmızı kuşağın gayret kuşağı şeklinde adlandırmaya sahip olması, kızın gelin gittiği evde tembellik yapmaması, gayretli olması, işten kaçmaması amacına yönelik bir anlam taşımasından kaynaklanmakla birlikte, kuşağın renginden dolayı gayretin yanında bâkirelik simgesi de olabileceği vurgulanmaktadır (Tuna, 2006: 154). Dolayısıyla kadınlığa geçişin halk kültüründe nesneler vasıtasıyla nasıl görselleştirildiği, kırmızın kuşağın temsil ettiği anlam ile karşımıza çıkmaktadır. Kadınlığa geçiş ve bekârete yönelik uygulamaların halk kültüründeki temsillerinden bir diğeri ise "ilk gece" veya "gerdek gecesi" sonrasında yapılan pratiklerde ortaya çıkmaktadır. Düğünden sonra kadın ve erkeğin ilk cinsel münasebetlerinin yaşandığı

gerdek gecesinin ertesi gününde, yöreden yöreye değişebilen adlandırmaları olmakla birlikte, genelde aynı amaca hizmet eden “çarşaf görme” âdeti, kadının ve ailesinin toplum nazarında sosyal statüsünü yükselten bir işleve sahiptir. Türkmenlerde cuma günü “baş bağlama” adı verilen merasimde kızın yatak çarşafı meydana konarak gelini ziyarete gelen bütün kadınların önce bu çarşafı seyrettiği gerdek töreninden bahsedilmektedir (Yalman, 1977: 211). Gerdek gecesinin ertesi gününde gelinin bekâretini tescillendirmek adına bazı yörelerde farklı isimlerle tespit edilen “kakül kesme” geleneği vardır. Gelinin kadınlığa geçişini gösteren bu uygulamaya zilif kesme, kekil kesme, duluk kesme gibi isimler de verilir (Santur, <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/27.php>). Bazı tarım toplumlarında kız (bâkire) olmayan gelinlerin, ailelerine geri gönderilebileceği (Güvenç, 1979: 280) gibi anlayış tarzı hâkimken, bazı bölgelerde de bâkire olmayan gelinlerin ya saçlarının sıfır numaraya vurulduğu ya da bir eşeğin sırtına ters bindirilerek baba evine geri gönderildiği (Çelik, 1995: 26) yönündeki tutumlar kaydedilmiştir. Bu tutumlardan anlaşılacağı üzere özellikle küçük toplum yapılarında kadına yönelik bakış açısı, kadının doğup büyüdüğü aileyi de içerisine alan geniş bir algı biçimini kapsamaktadır. Kadın yaşamının periyodik bir döngü içerisinde geçirdiği dönüşümlerin halk kültüründeki yansımaları daha önce de belirtildiği gibi, özellikle geçiş dönemi ritüellerinde açığa çıkmaktadır. Kişinin yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kişiyi bu dönemde başına gelebilecek çeşitli tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumak adına yapılan (Örne, 2000: 131) geçiş dönemi ritüellerinin, Türk soylu toplumlarında farklı örneklerine rastlamakla birlikte, bu ritüellerin kişinin yeni duruma geçişini sorunsuz bir şekilde sağlama amacı taşıyor olması da uygulanan pratiklerin işlevsel yönünün aynı doğrultuda olduğunu göstermektedir. Ancak kadının bedensel ve sosyal dönüşümlerinin görselleştiği bekâret, evlilik, doğurganlık gibi geçiş dönemi pratiklerinin, kadının ruhsal dönüşümlerine ne kadar katkı sağladığı veya ruhsal dönüşümlerini sorunsuz bir şekilde atlatmasına ne kadar olumlu etki ettiği tartışmaya açıktır. Elbette kadının ön plana çıktığı geçiş dönemi ritüelleri, kişiye özel uygulamalardan ziyade, toplumun geneline sirayet eden pratikleri içermesinden dolayı hem kadının ruhsal anlamda yalnız kalmadığı gösteren hem de kişiye aidiyet duygusu yükleyen halkbilimsel dinamikleri işaret etmektedir. Bununla birlikte, kadının folklorik uygulamalarda etkin rol oynaması geleneğin nesiller boyu aktarımına katkı sağlarken, kadın ve folklor ilişkisinin de araştırma kaynağını genişletmiştir. Fakat

toplum tarafından evliğin doğuma izin veren bir geçiş olarak kabul edilmesi, evli kadının doğum yapmamasının evlenmemiş bir kadının doğum yapması kadar ilgi ve heyecanla karşılanması (Güvenç, 1979: 280) gibi, kadına yüklenen değer yargıları, kadının doğum yaparak üretkenliğini ispatlayabilen “kısır” bir figürde kalıplaşmasına da neden olmaktadır. Bu kalıplaşma, toplumsal cinsiyet ayrımının rol dağılımı ile paralellik göstermektedir. Kadının eviçi rollerde, erkeğin ise ev dışındaki rollerde daha baskın olması, her iki cinsiyete de çeşitli sorumluluk ve görevler yüklemektedir. Bebeği kadın doğurur, emzirir, bakar ve büyütür, ona “ana dilini” öğretir, aile terbiyesini verir ve böylece kadının çocuk bakımıyla uzunca bir süre eve bağlanması, kadınla erkek arasında hayat boyu süren bir iş bölümüne yol açar (Güvenç, 1979: 256). Dolayısıyla halk kültürü içerisinde kadına yönelik folklorik uygulamaların ve yaptırımların nedenselliği, özellikle geleneksel toplum yapılarındaki cinsiyete dayalı rol dağılımı ve sosyalleşme farklılıkları ile açıklanabilmektedir. Geçiş dönemi ritüellerinde görülen bekâret, doğurganlık gibi kadına yönelik algıların yanı sıra, kadının evlendikten sonra yeni bir aile kurma sürecinde de karşılaştığı birtakım toplumsal yaptırımlar mevcuttur. Tıpkı evlenmenin ön koşulu olarak kadının bâkire olmasına verilen önem gibi, evlendikten sonra da kadının iffetini korumak adına vereceği mücadele, toplum nazarında ehemmiyet taşımaktadır. Konuya ilişkin olarak örnek vermek gerekirse; Evrim Ölçer’in “Türkiye Masallarında Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi” adlı çalışmasından söz edilebilir. Bahsi geçen çalışmada Ölçer, “iffetin aile bütünlüğünün bir koşulu olarak algılanması, kadını iffetini korumak için mücadeleye zorlar” vurgusunu yaparken bu görüşünü, masallarda kadının iffetinin yalnızca ev dışında değil ev içinde de tehdit altında olduğunu ve kocanın evde olmadığı durumlarda kadının cinsel tehditle karşılaştığını “Asker Karısına İftira” adlı masal anlatısıyla da desteklemektedir (Ölçer, 2003: 21). Bu doğrultuda kadının sosyal yaşamında sadece evleneceği zamana kadar korumakla yükümlü olduğu bekâretinin yerini, evlendikten sonra bir ömür boyu sürecek olan iffetini koruma mücadelesi devralır. Kadının içinde bulunduğu bu korumacı yaklaşımın seyri her ne kadar zamansal farklılıklara denk gelse de her ikisinde de amaç; toplum nazarında kadının hem kendisine hem de tüm aile fertlerine gelebilecek olumsuz yargıları önlemeye yöneliktir. Kadının evlendikten sonraki yaşam serüveninde başlayan bir diğer sosyal dönüşüm ise yeni aile bireylerine karşı takındığı davranış biçimlerinde görülmektedir. Ali Çelik’in “Trabzon, Bakü, Merv, Kızıl-Orda, Jambıl, Gagauz Düğünlerinde Gelin-

Güvey Motifi” adlı makalesinde belirtmiş olduğu, gelinin gerdek sabahı ve sonrasında yapması uygun görülen davranış biçimlerinin Trabzon-Akçaabat örneği oldukça dikkat çekicidir. Çelik, gelinin gerdek gecesinden sonra kayınpederiyle konuşmadığını, bu tarz bir suskunluğun saygı ifadesi olarak karşılandığını, ne kadar az konuşursa o kadar çok saygı göstermiş olacağını vurgularken gelinin sabah herkesten önce kalkmak, akşamları da herkes yattıktan sonra yatmak zorunda olduğunu ve beyi ile çok uzun bir süre büyüklerinin yanında konuşmaması gerektiğini (Çelik, 1995: 26) aktarmıştır. Benzer şekilde “Tarihte ve Bugün Şamanizm” adlı kitapta da Abdülkadir İnan, gelinlere birçok şeyin tabu sayıldığını, kocanın ve onun soyuna mensup erkeklerin adını söylemek, büyük baba çadırının ocağından yukarıya (tör’e) geçmek, muayyen bir zaman içinde kayın baba ve kayınbirader, hatta ihtiyar kadınlarla bile, konuşmanın yasak sayıldığını değinirken bu âdetlerin menşeyinin de çok eski şamanizm inançlarıyla ilişkili olduğunu vurgulamaktadır (İnan, 2017: 160). Kadının yaşam boyu periyodik olarak devam eden dönüşüm süreçlerine yönelik toplumun benimsediği kabullerin dayanak noktası, elbette inanç sistemleriyle yakından ilişkilidir. Ancak bu inanç sistemleri, insanoğlunun doğasında var olan korku, endişe, kaygı, inanma arzusu gibi soyut kavramların gücüyle birleşerek pratiğe dönüşmüştür. Joseph Campbell, mitolojide çok yaygın olan rahimden doğuş imgesinden bahsederken, dişi gövdenin aybaşı dönemlerindeki kanama dönemleri gibi gizemli hareketinin ve gebelik süresinde bunun durmasının ve doğum acısıyla yeni varlığın görünmesinin zihinde kalıcı etkiler bıraktığına vurgu yapmaktadır (Campbell, 2019: 70). Bununla birlikte Campbell, aybaşı kanından korku, âdet dönemlerinde kadınların yalıtılması, doğum ritleri ve insanın doğurganlığıyla ilişkilendirilen bütün büyüsel söylemin, bu konunun insan imgelemine ana ilgi alanlarından biri olduğunun kanıtlarını verdiğini belirtmektedir (Campbell, 2019: 71). Dolayısıyla insanın şimdi ve gelecek arasında bağ kurma gücü, tıpkı zihinde âdet kanına karşı korku tasarımıyla olduğu gibi, insanı belirli eylemlerle duygularını açığa çıkartmaya yöneltmiştir. Öyle ki âdet gören kadınların hem erkekler hem de kadınlar tarafından ruhları aşağılan iğrenç varlıklar olarak tanımlanması (Balzer, 2017: 216), insan zihninin âdet kanına karşı duyduğu korku tasarımıyla bağ kuran bir göstergedir. Tarih öncesi dönemlerde rastlanan en ilkel insanlık örneklerinde olduğu gibi bilinmeyen güce karşı duyulan korku ve kendinden üstün bir varlığa inanma duygusu, insanoğlunun savunma mekanizmasını hareket geçirmiş ve bu doğrultuda belirli eylemleri üretmeye

yöneltmiştir. Aylin Dikmen Özarslan'ın kaleme aldığı ve belki de âdet kanamasıyla ilgili alanında en özgün çalışmalardan biri olan “Kırmızı Kar: Toplumsal ve Kültürel Açıdan Ayhali” adlı kitapta, âdet kanamasına duyulan korkuyu Özarslan şu sözler ile ifade etmiştir:

Âdet kanamasının biyolojik işlevi yakın zamana kadar bilinmiyordu. Tarih öncesinde tek bilinen, adet kanının gerçekten kan olduğu ve bu nedenle büyüğü olduğuydu. Üstelik o dönemde bilinen kurallara da aykırıydı. Çünkü kan kaybetmek, ölüme ya da acıya, en azından güçten düşmeye neden olmaktaydı. Oysa adet kanı, görünürde hiçbir neden yokken akıyor ve günlerce sürüyordu. Dolayısıyla âdet kanaması pek çok açıdan açıklanamaz bir durumdu; açıklanamadığı için de açıklanamayan her olguya karşı geliştiği gibi, büyük bir korku yaratmaktaydı (Özarslan, 2004: 24).

O hâlde, âdet kanamasının tarihin ilk dönemlerinden itibaren sadece periyodik olarak işleyen bir sürecin kadınsal göstergesi olmadığını, kadınla birlikte erkeği de etkileyen ve insanın korku, endişe, tedirginlik gibi duygularını harekete geçiren, bu nedenle de hep bir ilgi ve merak konusu uyandıran en gizemli biyolojik ve sosyal olgu olduğunu söylemek mümkündür. İnsanlık tarihin en eski dönemlerinden itibaren böylesine ilgi ve merakın hedef noktası olan âdet kanamasının, özellikle insan üretimlerini ve anlatılarını inceleyen folklor gibi bir disiplin içerisinde neden bu kadar az incelendiği elbette akla gelen ilk ve belki de en önemli sorudur. Aylin Dikmen Özarslan'ın, “kadınların yaşamının bu kadar içinde olup da onlardan bu derece uzak bir olgu olması, âdet kanamasının tabu olma niteliğinden kaynaklanmaktadır” (Özarslan, 2004: 20) şeklinde dikkat çektiği durum bir bakıma, âdet kanamasının yarattığı sosyal ve kültürel etkilerin neden bu kadar az incelendiğine yanıt vermektedir. O hâlde, âdet kanamasının sadece toplumun değil, kadınların da konuşmaktan çekindiği hatta kadınların sosyal yaşantısında nadiren de olsa kanama günleriyle ilgili kendi aralarında konuşurken bile “hastalandım, kirlendim” şeklinde sansür uygulama gereği duyduğu bir algıyı ifade etmesi, âdet kanamasının yarattığı hem ruhsal ve sosyal etkilerin inceleme alanını sınırlandırmış hem de geçiş ritüellerinde olduğu gibi “örtük” bir şekilde sadece semboller ile ortaya çıkarak folklor araştırmalarında görünürlük kazanmasına neden olmuştur. Hem varlığı hem de yokluğu fiziksel, ruhsal ve sosyal sıkıntılara yol açabilen bu periyodik olgunun (Özarslan, 2004: 20) kadınlar üzerinde yarattığı etkilerin bir diğer basamağı ise âdet kanamasının sonlanması yani menopoza giriş ile başlamaktadır.

Menopoz (Menopause) sözcüğü, Yunanca meno (ay) anlamını taşımakla birlikte aybaşı kanamasını tanımlar (Alpay, 1995: 15). Pausis ise aynı dilde durma anlamına gelir ve kanamanın durması yumurtalıkların çalışmamasıyla birlikte östrojen üretiminin de sona erdiğinin işaretidir (Alpay, 1995: 15). Menopoz kelimesinin terminolojide ifade ettiği anlama ek olarak, sosyal yaşantıda ne anlama denk geldiği tanımlayacak olursak; kadın doğasının er ya da geç kaçınılmaz bir şekilde karşılaştığı yeni bir dönüm noktasının başladığını gösteren en belirgin biyolojik süreç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kadınlık hâllerinin, âdet görmeyle başlayan ilk serüveninden sonra son durak noktası menopoz, akıllarda kalıplaşmış dişilik formunun hem görsel hem de ruhsal değişimine yol açtığı için tıpkı âdet kanına karşı duyulan korku ve endişe de olduğu gibi geniş bir etki gücüne sahiptir. Çünkü menopoz, bazı kültürlerde kadınlık işlevlerinin kaybını ifade ettiği için büyük bir kaygı yaratmaktadır (Özarslan, 2004: 284). Kadının sadece çocuk doğurarak üretkenliğini gösterdiği bir toplum anlayışında, herhalde âdet kanamasının durması da dişiliğini kaybetmesiyle eş değer görülebilir. Artık kadın bedeni, gençliğin verdiği tazelik ve güzellikten uzaklaşarak yaşlılığın belirtisi olgunluğa dönüşmüştür. Menopozla birlikte sadece kadın bedeni değil, aynı zamanda kadın ruhu da dönüşüme uğramaktadır. Yaşamının ilk dönemlerinden itibaren biriktirdiği bilgi ve tecrübeler, bedeninde olduğu gibi ruhunda da dönüşümlere yol açmıştır. Kadının menopoz gerçeği ile başlayan yaşam serüvenindeki yeni formu, bazı kadınlar için yaşlanmayı kabullenmeyen yaklaşımla bir soruna neden olurken, bazı kadınlarda da âdet döneminin verdiği bedensel ve ruhsal sıkıntılardan kurtulmayı temsil ettiği için sorunlardan arınmaya, diğer bir deyişle; “kurtuluş”a işaretir. Bilimsel bir temeli bulunmamasına rağmen, âdet dönemindeki kadınların özellikle yıkanmaktan, ev işi yapmaktan, denize girmekten sıklıkla kaçınmaları (Özarslan, 2004: 37), âdetten kesilmeyle birlikte son bulacağından, menopozu bir kurtuluş olarak gören kadınlar için özgürleşme anlamına geldiği de söylenebilir. Menopozun kadın yaşamına yerleşmesiyle ortaya çıkan tüm bu algı mekanizmalarından yola çıkacak olursak, kadın formunun zihinde oluşturduğu yapıyı değiştiren ve onu yeniden üreten bir güce sahip olduğunu söylemek mümkündür. Marjorie Mandelstam Balzer, geleneksel Hanti kadınlarından bahsederken, daha yaşlı kadınlar ve kadın ataların ruhsal saygı odaklarına uygun olduğunu, âdet gören kadınların ise bunun tersine tehlikeli olarak kabul edildiğini belirterek, Hanti kadının âdet görmesi durduğu zaman, hepsi olmasa bile, kirli kabul edildiği izlerinin çoğunu

kaybettiğine vurgu yapmaktadır (Balzer, 2017: 227-228). Bu bağlamda menopo­zun zihinlerde oluşturduğu yeni kadın formunun gerek kadının bedensel ve ruhsal olarak kendini âdetten kesilmesiyle farklı konumlandırma gücüne gerekse toplumun kadına karşı tehlikeli olmaktan ziyade kutsala daha yakın kadın figürü oluşturma yetisi gibi bir güce sahip olduğunu söylemek mümkündür. Kadın yaşamının geçiş basamaklarından biri olan menopo­zun, ilk âdet kanaması, bekâretin bozulması ve hamilelik gibi kadına özgü diğer geçiş basamaklarından ayıran en önemli özelliği, toplum içerisinde alışagelmiş kadın statüsünü değiştirme etkisidir. Daha önce bahsedilen —özellikle evlenme, bekâretin ispatı, düğün gibi— geçiş dönemi ritüellerinde, geleneksel pratiklerin uygulandığı kişi olarak “pasif” bir konumda yer alan kadın, olgunlaşmayla birlikte aynı pratikleri bir başka kadına uygulayan “aktif” kadın rolünü üstlenmektedir. Türk Dünyasında çeşitli örneklerine rastlanan geçiş dönemi ritüellerinde, gerdek gecesinden sonra gelinin bekâretini ispatlanmaya yönelik uygulamaların genel içeriğine daha önce değinildiğini hatırlatmakla birlikte, bu uygulamalarda, gerdek gecesinin ertesi günü yenge, gelinin “yüzağı” olarak nitelendirilen bekaret işaretini alarak annesine götürmesi ve ondan müjdesini alması (Çelik, 1995: 27), tecrübe sahibi kadın tezahürünün bir temsili niteliğindedir. Yine geleneğin sürdüğü bazı yerlerde, yenge kadınlar gerdek sonucunu bekleyerek müjdeyi gelinin annesine vermekle görevlidir (Santur, <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/27.php>). Evlilik çağında geleneksel uygulamaların başından geçtiği “gelin” olarak karşımıza çıkan kadın, ilerleyen zamanlarda yaş aldıkça bu geleneği bir başka kadına uygulamakla görevli “yenge” kadın rolünü üstlenir. O hâlde, bekâretin büyük önem taşıdığı toplum yapılarında, bekâretin ispatına aracılık eden kadın, “yenge” rolüyle daha önce pek çok geleneksel uygulamanın içerisinde yer almış, tecrübeli, sözüne güvenilir kadın figürünü temsil etmektedir. Bununla birlikte doğumdan sonra çocuğun göbek bağı­nı kesmekle görevli “Göbek Ana” adlandırmasıyla nitelendirilen kadın, yine toplum nezdinde tecrübeli, yaşlı kadın olarak karşımıza çıkmaktadır. Kırgız Türklerinde “Kindik Ene” (Göbek Ana) isimle bilinen kadın, çok çocuk sahibi, tecrübeli, uzman, yaşlı ve saygınlığı yüksek kadınlar arasından seçilerek yeni doğanın göbek bağı­nı kesmekle görevlendirilir (Yeşil, 2014: 122). Kazak Türklerinde ise devamlı düşük yapan anne adayının düşük yapmasını önlemek amacıyla eteğinin ön tarafının üç gün süreyle dikilmesi yönündeki pratik, güngörmüş diye tabir edilen o yerin yaşlı kadınları

tarafından uygulanır (Çeltikci, 2009: 515). Kırgız Türklerinde ise ölen kadının dünyada yaptıkları hesaba çekilirken sorgu meleklerinin günahsız çocuğun gömleğini görüp buna istinaden yaşlının günahlarını bağışlaması inancıyla, yeni doğan çocuğun ilk gömleğini yaşlı bir kadının giydirdiği yönünde uygulamalar mevcuttur (Çeltikci, 2009: 517). Âdet kanamasının bitimini seyreden zaman içerisinde gelişen yeni kadın figürü, tecrübe ve kıdem sahibi gibi sosyal statü yönüyle halk kültürü dinamiklerinde işlevsel bir rol üstlenirken, masal anlatılarında bu durum biraz farklıdır. Masal anlatılarında, tıpkı bâkire kızların cinsel bir obje olarak görülmelerine karşın, cinselliklerini işlevsel olarak kullanamadıkları gibi yaşlı kadınların da cinsel olarak işlevlerini tamamlayarak bir anlamda işlevsizleştikleri belirtilirken masallarda olağanüstü güçlerle ilişki kuran evlenmiş, çocuk sahibi, orta yaşlı kadınların genellikle “cadı” ya da “kara büyü” yapan kadınlar olarak belirlediği (Ölçer, 2003: 58), bu hususa bir örnek niteliğindedir. Dahası bu kadınların bir diğer belirleyici özelliği de erkeğin gözünde cinsel işlevini ve çekiciliğini kaybetmeye başlamasıyla “en güzel”, “en çekici” olma hırslarının belirginleşmeye başlaması ve belki de bu nedenle kadınların yaşlanmaya başladıklarında olağanüstü özelliklerini farklı düzlemlerde kullanma gereğini hissetmeleridir (Ölçer, 2003: 62). Belirli bir yaşa ulaşma neticesinde kadın hayatına giren menopozun kadının çekiciliğini elinden alan, dişiliğini kaybettiren, cinsel olarak işlevsiz kılan bir olgu olarak algılanması, belki de nesiller boyu anlatılarak gelen masalların, destanların, hikâyelerin ve benzeri sözlü kültür ürünlerinin içerisinde rol alan “güzel kız”, “genç kız”, “yaşlı kadın” figürlerinin hafızalara yerleştirdiği “kadın” imajıyla ilgili bir olgunun sonucudur. Menopozla birlikte beliren yeni kadın imajı sadece masal anlatılarıyla değil, aynı zamanda kırsaldan metropole uzanan büyücülük, falcılık, ebelik, şifacılık gibi sosyal uğraş alanlarının yaşlı kadınlarla özdeşirilmesiyle de görünürlük kazanmaktadır. Menopoz kadınının sosyal statüsü içerisinde değişen konumuna, fizyolojik gelişime bağlı farklılaşan bedensel yapısına ek olarak, ruhsal dönüşüm aşamaları da son derece kayda değerdir. Menopoz karşısında kadınların tutumunu ikiye ayıran Tomris Alpay, birinci grupta yer alan kadınların gerçekte karşılaşmaktan korkan kadınlar olduğundan bahsederken bu grubun büyük bir çoğunluğu oluşturduğunu, ikinci grupta yer alan kadınların ise konunun üzerine giden kadınlar olduğunu ancak bu gruptaki kadınların günümüzde tıpkı dünyada olduğu gibi Türkiye’de de azınlıkta kaldığına değinmektedir (Alpay, 1995: 17). Bununla birlikte Alpay, menopoza giren kadın tutumlarını

gözlemlerken yakın akrabaları arasında konun nasıl algılandığını şu şekilde aktarmıştır: “Annem, ablam, teyzem bu değişimden geçerken sessiz kalmayı yeğlemişlerdir. Menopoz onlar için “sus, sus, kimse duymasın” ile eş anlamlı olmuştur. Bu konu hiç irdelenmemiştir. Onlar bu değişimi “sessiz bir geçiş” olarak algılamışlardı. Üzerine gidildiğinde ise “Kesildim” deyip konuyu kısa tutmuşlardı” (Alpay, 1995: 17). Ne var ki kadının ruhsal, bedensel ve sosyal durumlarına böylesine etki eden menopoz, tıpkı ilk âdet kanamasıyla başlayan ve sonrasında evlilik, doğum ile devam eden geçiş dönemlerinde olduğu gibi, başta folklor araştırmaları olmak üzere, temelde insan ve onun üretimlerini ele alan diğer disiplinler içerisinde de kendine yeterince araştırma alanı bulamamıştır. Daha önce de vurgulandığı gibi bu durumun temelinde, sahaya inen araştırmacıların daha kolay erişebileceklerini ön gördükleri alanlara eğilim göstermeleri, araştırma grubunu oluşturan kaynak kişilerin kadınsal olgulara yönelik sorulan sorulara negatif bir tutum ile yaklaşabileceklerini, araştırmacının kaynak kişiyi yönlendirme durumu gibi bir sorunsalla karşı karşıya kalabileceklerini düşünmeleri ve bunun gibi daha pek nedenden kaynaklanan problemlerle ilgili kaygıları, kadının yaşam boyu belirli aralıklara bedeninde, ruhunda, sosyal yaşamında geçirdiği dönüşümlerin incelenme alanlarını kısıtlamıştır. Bunun yanı sıra, kadın doğasının bir gerçeği olan periyodik süreçlerin, bilim dünyasında sanki sadece tıp alanının bir parçası olan psikosomatik, nevrotik gibi, ruhsal ve bedensel hastalıkları inceleyen olgular biçiminde algılanması ve bu nedenle de halkbilim ve diğer sosyal bilim disiplinleri içerisinde yeteri kadar literatür taramasına erişilebilir olmaması, araştırmacıların kadın folkloru üzerine yeni bir çalışma alanına yönelim gösterme arzularını zayıflatmıştır. Bu doğrultuda öncelikle, araştırmaya alınan bu tez çalışmasının hangi amaç ile ele alındığını açıklayarak araştırmanın konu, kapsam, sınırlılık ve yöntemine değinmek ve daha sonra araştırmacının çalışmalar esnasında gözlemlediği problemlere ilişkin bilgi vermek gerekli olacaktır ki, bu durum gerek kadın folkloru alanında yeni bir çalışma yapmak isteyen araştırmacıların heveslerini perçinlemek gerekse karşılaşılan problemlere ilişkin olası çözüm önerileri ile araştırmacılara bir örnek oluşturmak adına son derece önem arz etmektedir.

“Kadınlık Hâlleri: Bedensel Dönüşümlerin Kadın Folkloruna Yansımaları” adlı bu tez incelenmesinde ilk amaç, kadın doğasının yadsınamaz bir gerçeği olan periyodik kanamanın; çocukluktan ergenliğe, genç kızlıktan kadınlığa, olgunlaşma ile menopoza geçişte ruhsal, bedensel ve sosyal bağlamda yaratmış olduğu etkileri, Türkiye’nin

belirli bölgelerinde yaşayan ve çeşitli yaş gruplarından oluşan kadın kaynak kişilerden derlenen bilgiler ışığında irdelemek olup, ikinci amaç; Türk Halkbilimi araştırmaları içerisinde gerek ilk âdet kanaması, evlilik ve doğum ile kadınlığa geçişte gerekse orta yaşlarda menopoza girişte kadın folkloru merkezinde incelenen çalışmaların olmamasından hareketle, özellikle kadın folkloru alanına özgün bir çalışma kazandırma ve benzer alanda araştırma yapan ya da yapmak isteyen halkbilimcilere yardımcı bir kaynak oluşturma gayesidir.

Araştırmanın konusu; daha önce Türk folklor çalışmaları içerisinde inceleme alanı oluşturmayan “kadınsal” olguların bedensel, ruhsal ve sosyal bağlamda yaratmış olduğu etkileri halkbilimsel inceleme alanıyla temele alan ve buradan hareketle ortaya çıkan sonuçları çeşitli önermelerde bulunarak tartışılmasını sağlayan bir çerçevede kurgulanmıştır. Araştırmanın konu seçimi sadece “ilgi çekici” ya da daha önce “araştırılmayan” bir konu olmasından değil, kadın-erkek ilişkilerini, toplumsal cinsiyet rollerini, çeşitli medya yayın organları ile yaygınlaşan “kadına şiddet” gibi güncel problemleri, sorunların ortaya çıktığı ana kaynaktan hareket ile irdelenerek ele alınmasından ileri gelmektedir.

Araştırmanın kapsamı; kadın bedeninin belirli aralıklarla geçirdiği âdet kanaması, doğum ve menopoz olgusunun ruhsal ve sosyal etkilerini ölçmek ve bu etkilerin folklorik pratikler ile nasıl bir görünüm sunduğunu incelemek adına oluşturulmuştur. Bu doğrultuda, bedensel döngülerin sadece kadınlarda yarattığı kişisel algı, tutum ve aktarım süreçlerine değinilmemiş, aynı zamanda kadın yaşamına sonradan dahil olan bekâret sorunsalı, evlilik kurumu, aile düzeni, mekân, doğurganlık, denetim mekanizması, orta yaşlarda değişen uğraş alanları gibi, sosyal ve iktisadi düzende görünür hâle gelen olgular üzerinde de araştırma kapsamı genişletilmiştir.

Araştırmanın sınırlılıkları, sadece kadın olmakla deneyimlenebilecek âdet kanaması, doğum ve menopoz gibi kadınlık hâllerini temele alan bir çalışma konusunu içerdiği için, araştırma kadın cinsiyeti ile sınırlandırılmıştır. Ancak kadının belirli aralıklarla geçirdiği bedensel döngülerin, aile ve sosyal yaşamını paylaştığı baba, abi, kardeş, eş gibi, statüleri oluşturan bireylerle ile etki ve iletişimsel boyutta bir bağı olmasından dolayı, çalışma içerisinde kadın ve erkek arasında cinsiyeti merkeze alan karşılaştırmalara da yer verilmiştir. Çalışma içerisinde tıpkı kadın cinsiyetinde olduğu gibi erkek cinsiyeti üzerine de ruhsal ve sosyal bağlamda temellenen incelenmelerden

çok, erkeğin kadının yaşam öyküsünde oynadığı rol ve etkilerin izleri bağlamında irdelemelerde bulunulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda tezin sınırlarını aşmadan erkek cinsiyetine ilişkin çözümlemelere de yer verilmiştir.

Araştırmada kullanılan metotlar; literatür taraması, derleme çalışması, odak grup çalışması ve soru-cevap yöntemi, katılımcı gözlem biçiminde sıralanabilir. Özellikle derleme, odak grup çalışması ve soru-cevap yöntemi gibi, birebir iletişimin sağlandığı metotların tercih edilme nedenleri; toplanan verilerin araştırmanın teorik kısmıyla ilişkilendirilebilmesi ve araştırmaya güncel bulgular kazandırılabilmesi, araştırma kapsamında uygulanabilir olması, varsayımların somut veriler ile örneklendirilebilmesinden ileri gelmektedir. Bununla birlikte, araştırmacının saha çalışmalarında kaynak kişilerde gözlemlediği ve bunların aktarılmasına izin aldığı birtakım bulgulara da tez içerisinde yer verilmiştir. Araştırmacının katılımcı gözlem metoduyla aktardığı bilgiler, kadınların bedensel döngülerinde geçirdikleri evrelerin nasıl bir bağlamda, nasıl bir dil ve nasıl bir etkilenmeyle meydana geldiğini okutması açısından oldukça kayda değerdir. Araştırmacının derlemeler esnasında gözlemlediği bulgular aynı zamanda, kadın folkloru üzerine çalışma yürütmek isteyen araştırmacılara da bir örnek teşkil edebileceğinden, son derece dikkate alınması gereken bir alanı işaret etmektedir. Derleme çalışmaları 41 kadın ve 6 erkek olmak üzere, toplam 47 kaynak kişi ile yürütülmüştür. Görüşmeler esnasında, çalışmanın seyrine uygun olması ve hizmet etmesi amacıyla kullanılan materyaller; “ses kayıt cihazı”, “kalem” ve “not defteri”nden oluşmaktadır. Derleme kayıtlarının yazıya geçirilmesi aşamasında —kaynak kişilerin isteği doğrultusunda— bilgi aktaran kişiler “KK” (kaynak kişi) kısaltmalarıyla kodlanmış ve tez içerisinde akışa göre sayılarla (KK1, KK2 gibi) sıralanmıştır. Tezin bazı bölümlerinde, kaynak kişilerin kodlandığı sayısal sıralama kriterleri, anlamı daha vurgulu kılmak, konuya örnek oluşturmak açısından kimi zaman kasıtlı bir tercih ile ihlal edilmiştir.

Bu doğrultuda yürütülen derleme çalışmaları Türkiye’nin; İstanbul, Burdur, Denizli, Kastamonu, Tekirdağ-Çorlu illerinde yaşayan kaynak kişiler ile sınırlandırılmıştır. Araştırmada kullanılan metotların değişken olmasının ve saha çalışmalarının bahsi geçen illerde yürütülmesinin nedenleri; iletişime geçilen kaynak kişilerin sosyal ve bağlamsal açıdan farklı konumlarda olmalarından ileri gelmektedir. Bu nedenle, tez incelemesi amacıyla yürütülen saha çalışmaları sırasında gerek bir kadın

araştırmacının gerekse araştırmaya kaynak kişi olan kadının, içinde bulunduğu bağlama göre karşılaştığı olumlu ve olumsuz tabloya dair elde edilen bulgulara değinmek, tez çalışmasında seçilen metotların neden değişken olduğunu daha ayrıntılı bir şekilde aktarmak ve benzer konu üzerine çalışma yapmak isteyen araştırmacılara yardımcı olmak adına fayda sağlayacaktır.

Bir kadın araştırmacı tarafından yürütülen bu tez çalışması sırasında, araştırmaya alınan kadın kaynak kişiler ile yapılan derleme çalışmalarının, görüşmeler esnasında dışarıdan bir müdahale ile sekteye uğraması ve konuşmaların kayda alınmasına izin veren kaynak kişilerin, kayıt esnasında kadınsal deneyimlerini sansürleyerek anlatma girişimleri, kadın folkloru araştırmaları içerisinde kadına özgü deneyimlerin saha çalışmalarını sınırlandıran en somut örneklerinden birini özetlemektedir. Kadın yaşamının üç önemli geçiş dönemini oluşturan periyodik kanama, doğum ve menopoz olgusunun kadınlar üzerinde ne gibi ruhsal, bedensel ve sosyal dönüşümlere yol açtığını ve tüm bu olguların folklorik görüngüler ile nasıl bir izlek sunduğunu temele alan bu tez araştırması, derleme metodu, soru-cevap yöntemi, kaynak kişilerin sosyal ve ekonomik şartlarına göre belirlenen odak grup çalışması, katılımcı gözlem ve konuya ilişkin literatür taraması yapılarak yürütülmüştür. Toplamda 47 kaynak kişi ile derleme metodu kullanılarak irdelenen bu tez araştırması, çalışmayı yürüten araştırmacının “daha çabuk” veya “daha kolay” erişim sağlayabileceği kaynak kişi seçimi, coğrafi avantaj ve yaş gibi sınırlamalardan çok, “cinsiyete dayalı” bir avantajın ön plana çıktığı atmosferde yürütülmüş ve bu doğrultuda Türkiye’nin; İstanbul, Burdur, Denizli, Kastamonu, Tekirdağ-Çorlu gibi çeşitli illerinde yaşayan kaynak kişiler ile herhangi bir yakınlık (akraba, arkadaş) gözetmeksizin incelenmesi esas alınmıştır. Çalışmanın bahsi geçen illerde yürütülmesindeki amaç; aynı bedensel döngüyü geçiren ancak farklı illerde ikamet eden kadınların, içine doğdukları kültür ve coğrafi özelliklerin etkisiyle, bu bedensel döngülere yönelik nasıl ruhsal ve sosyal dönüşüm geçirdiklerini, benimsedikleri folklorik uygulamaların nasıl değişkenlik gösterebildiğini vurgulamaktan ileri gelmektedir. Burada hedeflenen kriterler; coğrafi yerleşkelerin sosyal, kültürel, ekonomik özelliklerini irdelenmek değil, aynı ülke sınırları içerisinde yaşayan kaynak kişilerin folklorik bilgi ve uygulamalarını zenginleştirmek üzerine belirlenmiştir. Konuya daha ayrıntılı bir şekilde değinmeden önce, şu noktaya dikkat çekmekte fayda vardır: İster amatör olsun isterse profesyonel olsun, bir “derlemeci”nin, derleme çalışmasına çıkmadan önce tıpkı Metin Ekici’nin

“Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri” (2016) kitabı gibi, derleme yapmak isteyen bir araştırmacıya temel kılavuz işlevi gören bir öğretici kaynaktan yararlanması gereklidir. Öyle ki bu tezin derleme çalışmaları sırasında, araştırmacının lisans eğitiminden beri bir “rehber” olarak değerlendirdiği böylesi bir kaynak, derleme çalışmalarının öncesi ve sonrasına sayısız fayda sağlamıştır.

Derleme çalışmalarının yürütüldüğü alan tercihi ile ilgili diğer hususlara değinmek gerekirse; Ekici’nin ifade ettiği gibi “belli halk bilgisi yaratmalarının belli bölge ve yerlere bağımlı olması meselesi”den (Ekici, 2006: 27) yola çıkılabilir. Şöyle ki Ekici, “zeybek türü halk oyunlarının derlenmesinde, Ege Bölgesi ve bu bölgedeki birkaç şehirlere bağlı bazı yerler tercih edilmek durumundadır” (Ekici, 2006: 27) vurgusuyla, coğrafi işareti olan bir halk ürününün veya halk bilgisine dayalı bir üretimin doğduğu, yaygınlık kazındığı bölgede araştırılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ancak bu tez araştırmasında, böylesi bir durum söz konusu olmadığı için yapılan derleme çalışmaları da daha çok, kadınların bedensel döngülerine yönelik duygu durumlarını, sosyal bağlarını, folklorik pratiklerini “zenginleştirmek” adına, belli bir coğrafi bölge kastı olmaksızın yürütülmüştür. Bu tezin saha çalışmalarında her ne kadar belli bir bölge veya toplum yapısı tercih edilmese de araştırmayı yürüten kaynak kişinin daha önce farklı amaçlarla derlemelerin yapıldığı (Denizli, Kastamonu, Tekirdağ-Çorlu) illeri ziyaret etmiş olması, derleme çalışmalarına başlamadan önce, araştırmacının yürütüleceği “yer” ve “zaman” planlamasını etkilemiştir. Burdur ilinin, Askeriye köyünde yürütülen derleme çalışmaları, araştırmacının bir tanıdığı vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bunun yanı sıra araştırmacının doğup, büyüdüğü şehir olan İstanbul ili, pek çok farklı bölgeden göç alan bir metropol olması nedeniyle derleme çalışmalarının yürütülmesi için uygun görülmüştür. Benzer şekilde, araştırmacının daha önce pek çok defa çeşitli amaçlarla ziyaret ettiği il olan Tekirdağ-Çorlu da farklı bölgelerden gelen kişilerin yaşadığı bir yer olması nedeniyle derleme çalışmaları için uygun görülmüş ancak genelde bölgede yaşan yerel halktan kadınlarla görüşmeler sürdürülmüştür. Araştırmacının anneanne tarafının Kastamonu kökenli olması da yörenin kendine has dil özelliklerini daha rahat anlayabilmesi ve bölgenin coğrafi özelliklerine hâkim olması açısından, araştırmacı cephesinde derleme çalışmalarının bu bölgede yürütülmesine nedensellik oluşturmuştur.

Dolayısıyla araştırmacının saha çalışmaları için seçtiği illerde gerek bölge yapısına gerekse bölgenin dil özelliklerine hâkim olması, derleme çalışmalarının da daha rahat yürütülmesine imkân sağlamıştır. Bu bağlamda, derleme çalışmalarında hazırlık yapılması gereken diğer konulara “Alanın dil özellikleri” başlığıyla değinen Ekici’nin, “bir halkbilimcinin alan çalışması yaparken konuşulanları veya anlatılanları tam olarak anlayabilmesi, bölgede günlük hayatta kullanılan bazı deyim ve terimlerden az da olsa haberdar olması, derleme yaparken daha rahat olmasını sağlayacaktır” (Ekici, 2006: 62) vurgusu, hatırlatılabilir. Bunun yanı sıra, araştırmaya kaynak kişi olanların coğrafi, ekonomik, sosyal ve bağlamsal konumları bahsi geçen araştırma yöntemlerine ilişkin farklılıkların belirleyici bir yönünü göstermektedir. Şöyle ki Burdur, Denizli ve Kastamonu illerinde yürütülen derleme çalışmaları sırasında, kadın kaynak kişilerin çoğunun “soru-cevap, odak grup çalışması” gibi araştırma metotlarına olumlu bakmamaları, bu bölgelerde sohbet havası tarzında ilerleyen bir derleme metodunun tercih edilmesinde başat unsur oluşturmaktadır. Dahası kaynak kişilerin kişisel bilgilerini açığa çıkartabilecek sorulara karşı çekimser davranmaları, böylesi bir metodun —özellikle derlemenin çekildiği bağlamda bulunan yakın akraba, eş, dost, çevre baskısından dolayı— tercih edilmesini etkilemiştir. Daha önce de vurgulandığı gibi, periyodik kanamanın, doğumun ve menopozun kadınlar arasında konuşulmasının dahi hoş karşılanmaması ve belki de bu nedenle bir tabu haline gelmesi, derleme çalışmalarının bağlamına göre değişen metotlar eşliğinde değişkenlik gösterebileceğini gündeme getirmektedir. Örneğin; bu tezin İstanbul ilinde yürütülen derleme çalışmaları sırasında, görüşme yapılan kaynak kişilerin çoğu, sorulan sorulara herhangi bir “endişe”, “korku”, “utanma” ve “ayıplanma” gibi duygu durumlarına kapılarak yanıt vermekten ziyade, daha rahat bir ruh hâlinde, daha yalın bir dil ile katılım sağlamışlardır. Bunda elbette, bölgenin büyüklüğü ve çok kültürlü bir yapıda olması, sosyalleşme bağlarının daha elverişli olması, toplumsal etkileşimin yoğun olması gibi, metropole özgü dışsal etkenlerin rolü bulunmaktadır. Ek olarak, çalışmayı yürüten araştırmacının doğduğu, büyüdüğü ve ikamet ettiği şehir olması da İstanbul ilinde yürütülen çalışmaların iletişimsel boyutta daha rahat sürdürülebilmesine imkân sağlamıştır. Ancak araştırmacıya coğrafi avantaj sağlayan bu olumlu katkı, daha çok görüşme sağlanan kaynak kişilerin bahsettiği “çevrelerin” (ilçe, semt vd.) araştırmacı tarafında biliniyor olmasıyla ilintilidir. Zira, İstanbul ilinde görüşme yapılan çoğu kaynak kişinin, İstanbul’a ya sonradan yerleşmiş oldukları ya da mevsimsel aralıklarla

gelmiş oldukları bilgisi mevcuttur. Bunun yanı sıra İstanbul, Tekirdağ-Çorlu ve Denizli illerinde yapılan derleme çalışmalarında, “soru-cevap” ve “odak grup çalışmaları” da yer almaktadır. Soru-cevap yönteminin uygulanmasında ki amaç, bireysel veya işletme odaklı ekonomik gelir sağlayan kaynak kişilerin çalışma saatlerine uygunluk ilkesinden ileri gelmektedir. Böylelikle daha kısa zamanda daha hızlı bilgiye erişim sağlama yolu pekiştirilmiştir. Odak grup çalışmasındaki amaç ise, tezin konusuyla ilintili olarak iki farklı uğraş alanına sahip olan kaynak kişi gruplarının, ulusal kültür mirası aktarımında benzer ve farklı yaklaşımlarını, algılarını, duygularını, alışkanlıklarını ölçmek üzere, araştırmacı tarafından önceden hazırlanmış soruların cevaplanması ile nitel bilgi edinmek temelinde kurgulanmıştır. Bu doğrultuda, çalışan anneler ve çalışmayan anneler olmak üzere iki farklı kaynak kişi grubuna, benzer sorular yöneltilmiş ve iki gruptan elde edilen veriler neticesinde sosyoekonomik statü farklılıklarının ulusal kültür mirası aktarımında oynadığı rol üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Tezin sınırlılıklarını aşmamak adına tıpkı soru-cevap metodunda olduğu gibi, kaynak kişiler ile iletişimin daha hızlı olması ve zamanın daha verimli kullanılması amacıyla konu akışına bağlı olarak odak grup çalışmasının uygulandığı da söylenebilir. Ancak derleme çalışmalarında kullanılan tüm metotlarda, kaynak kişilerin isteği üzerine “İsim-Soy İsim” bilgileri tez içerisinde ifşa edilmemiştir. Bununla birlikte, İstanbul gibi bir metropole kıyasla daha kırsal olan bölgelerde yaşayan bazı kaynak kişilerle yürütülen derleme çalışmalarının, herhangi bir yönetmelik tarafından belirlenen çalışma saatine göre zamandan tasarruf kıstasını içeriyor olmaması, kaynak kişiler ile yapılan görüşmelerin daha kapsamlı olmasına ve aynı konumdaki farklı kaynak kişiler ile iletişim kurulmasına da imkân sağlamıştır. Elbette böylesi bir avantajın, araştırmacının konu hakkındaki bilgi toplama sürecini olumlu etkilediği tartışmasızdır. Ancak kırsal bölgede ikamet eden çoğu kaynak kişinin, özellikle “eş otoritesi” altında bir baskı hissediyor olması, elde edilen avantajı tersine çeviren bir sorunsalı da karşımıza çıkarmaktadır. Şöyle ki derleme çalışmaları sırasında kaynak kişi olan kadınların neredeyse tamamı, tez araştırmasına konu olan periyodik kanama, doğurganlık, menopoz gibi kadınsal evrelere dair bilgi aktarırken, aynı evi paylaştıkları eşlerinin duyamayacağı bir ses tonuyla konuşmayı yeğlemişler ve bazı konuşmaların kayıt cihazı gibi derleme materyalleri ile kaydedilmesine izin vermemişlerdir. Aslında bu durum, kaynak kişilerin içinde bulundukları coğrafi ve kültürel bağlamın yanı sıra, kadının toplumsal cinsiyet algısına bağlı konumlandırılış

biçimiyle, sosyal ve ekonomik durumuyla da ilintili bir sorunsal işaret etmektedir. Konuya, derleme çalışmalarından elde edilen bulgular neticesinde herhangi bir coğrafi konum, yaş, eğitim sınırı gözetmeksizin bakılacak olursa; ekonomik kazanç sağlayan kadın kaynak kişilerin görüşmeler esnasında kendi yaşam öykülerini daha rahat bir dille, daha ılımlı bir yaklaşımla ve eş otoritesini daha az hissettikleri bir akışta aktardıkları tespit edilirken, ekonomik kazancı olmayan kadınların eş otoritesine bağlı “korku, baskı, utanma” gibi duygu durumlarında olmaları ve kendi yaşam öykülerini bir başkasının yaşam öyküsüyümüş gibi anlatmayı talep etmeleri, kadınsal deneyimlerin iletişimsel boyutta, kadının ekonomik ve sosyal konuma göre değişkenlik gösterebileceği sonucunu ortaya çıkartmaktadır. Dolayısıyla derleme çalışmalarını yürüten araştırmacının, daha çekimser kalan kadın kaynak kişilere yönelik izleyeceği yol haritasını gerek kadın folkloru araştırmalarının geneline gerekse sadece kadın olmakla deneyimlenebilecek periyodik kanama, doğum ve menopoz gibi geçişsel dönemlerin özeline hizmet eder nitelikte ve amaçlanan bilgi erişiminin kaynak kişileri yönlendirmeden doğru bir iletişim kanalı ile sağlayabileceği atmosferi dikkate alarak çizmesi son derece önemlidir. Bu bağlamda yürütülen bu tez araştırması sırasında, sosyal, ekonomik, kültürel, coğrafi ve diğer tüm değişkenliklerin iletişim farklılıklarında oynadığı rol göz önünde bulundurularak bir yol haritası tercih edilmiş ve daha örtük bir dil tercih eden, daha çekimser kalan, konuşmaktan utanan kaynak kişilerin kendilerini rahat hissedebildikleri, kimlik bilgilerinin ifşa edilmeyeceğine dair güven temin edildiği bir atmosfer oluşturulmuştur. Ancak böylesi bir atmosferin oluşturulması her zaman mümkün olmamakla birlikte, hedeflenen bilgi erişiminin edinilmesinde geçirilen zamanın gereğinden fazla uzaması gibi, bir başka sorunsal da beraberinde getirilebilmektedir. Bu nedenle, hedeflenen bilgiye erişimde zaman yönetimin iyi hesaplanması araştırmacı tarafından dikkat edilmesi gereken bir noktayı işaret etmektedir ki bu durum, özellikle kadınsal deneyimlere ilişkin bilgi aktarımında tahmin edilenden daha fazla dikkat edilmesi gereken bir hususu göstermektedir. Dolayısıyla cinsiyete göre atfedilen rol dağılımında, kadının erkeğe oranla daha edilgen olduğunu ve bu nedenle denetlenen bir konumda varsayıldığını içselleştiren toplum yapılarında, araştırmanın seyrini değiştirebilecek ihtimaller üzerine durulması ve araştırmacının bu ihtimallere göre hedeflediği bilgiye erişimde biyolojik, psikolojik, fiziksel durumu ile araç-gereç, konuşma dili seçimini iyi yönetmesi gerekmektedir. O hâlde bu tez araştırmasının derleme çalışmaları esnasında

karşılaşılan kişisel ve bağlamsal problemlerin nasıl bir yöntem tercih edilerek üstesinden geldiğine dair daha ayrıntılı bir bilgi vermek, araştırmacının deneyimlerinden elde ettiği kazanımlarla değinmek, daha önce de vurgulandığı gibi, kadın folkloru üzerine çalışma yapmak isteyen araştırmacılara bir örnek teşkil edeceği görüşüyle fayda sağlayacaktır.

Bu tez araştırmasının büyük bir çoğunluğunu oluşturan derleme yönteminin saha çalışmalarında, öncelikle kaynak kişilere hangi soruların yöneltileceğine ilişkin yaş skalası belirlenerek soruların içeriği genişletilmiştir. Böylesi bir tercih, tez konusunun “periyodik kanamanın başlangıcı, doğum, menopoz” gibi, kadın yaşamının belirli aralıklara dönüşüme uğradığı basamakları içeriyor olmasından ve her bir basamağın belli bir yaş grubuna hitap ediyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu durum, değişken yaş skalasının hedeflenen kaynak kişiden daha fazla olması gibi bir sorunsal gündeme getirmektedir. Şöyle ki hedeflenenden daha fazla kaynak kişiyle yapılan derlemelerden elde edilen verilerin deşifresi, tez başlıklarına göre bölünmesi, literatür taramalarıyla bir uyum göstermesi ve bilimsel yayına göre hazırlanması, zamandan tasarruf etme ve zamanı iyi değerlendirme ilkesiyle yeteri kadar işlevsellik gösteremeyeceğinden, araştırmayı yürüten kişi cephesinde kuşkusuz bir dezavantaja sebep olacaktır. Bu nedenle, tez araştırması sırasında araştırmaya konu olan menopoz evresinin hitap ettiği yaş aralığı baz alınarak kaynak kişi yönelimi gerçekleştirilmiştir. Böylelikle çocukluktan ergenliğe, genç kızlıktan kadınlığa geçişte kadının yaşam döngüsü haline gelen tüm evreleri, menopoz evresine geçen kadının yaşam serüveninde bıraktığı görüngüler ile okumak, bahsedilen dezavantajları azaltmıştır. Elbette, tez başlıkları içerisinde işlenen konular itibarıyla menopoz evresinde olmayan, doğum tecrübesi yaşamayan kaynak kişiler ile yürütülen derleme çalışmaları da mevcuttur. Fakat bu çerçevede aktarılan bilgiler, tezin genel kurgusunun büyük bir kısmını içeriyor olmamasından dolayı, olası dezavantajları da beraberinde getirmemiştir. Dolayısıyla tezin genel kurgusuna herhangi bir olumsuz etkenin tesir etmemesi amacıyla, araştırmacının saha çalışmalarına başlamadan önce olası sorunları ve çözüm önerilerini doğru ve objektif bir göz ile ele alması gerekmektedir. Bu tez araştırmasının saha çalışmaları sonucunda ortaya çıkan deneyimlerden bir diğer önemli husus ise, hedeflenen bilgiye erişimde “kaygı, korku, utanma, ayıplanma, günah” gibi psikolojik durumlara sahip olan kaynak kişi kitlesiyle ilintilidir. Böylesi bir durum sadece kadın folkloru ya da bu tez araştırmasının konusu gibi kadınsal

deneyimleri içeren derleme çalışmaları ile sınırlı değil, aksine pek çok derleme çalışmasında karşılaşılabilecek ve araştırmacının ilk aklına gelebilecek sorunları içermektedir. Bu doğrultuda, Ekici'nin şu saptamasını hatırlatmakta fayda vardır:

Belli bir halk bilgisi ürünlerinin icrasında ve aktarımında çok rahat olan bir kaynak kişi bile, doğal ortam dışındaki bir ortamda bu ürünleri icra etmeyi hemen kabul etmeyecek, derlemeci ile kaynak kişi arasında oluşacak belli bir iletişimin, bir arkadaşlık veya dostluk ilişkisine dönmesinden sonra bu icra gerçekleşecektir (Ekici, 2006: 77).

Ekici'nin “kaynak kişilerle iletişim kurma ve ikna” başlığıyla değindiği bu nokta, aslında derleme çalışmalarının en önemli unsurunu işaret etmektedir. Bu nedenle araştırmacının eğer daha önceden derleme çalışmalarında deneyimlediği ve olumlu sonuçlar elde ettiği kazanımlar doğrultusunda bir iletişim metodu takip etmesi, eğer böyle bir kazanımı yok ise hedeflenen bilgi erişimine geçmeden önce kaynak kişi profilini daha iyi anlamak adına kısa bir sohbet ortamı yaratması, çalışmanın genel seyrine ilişkin bilgiler aktarması, bilgi almak adına yöneltilen araştırma sorularının en zorlayıcı kısmından başlamak yerine, her bireyin yaşamın doğal akışında karşılaşılabileceği sorularla iletişim atmosferini yumuşatması son derece verimli olacaktır. Konuya ilişkin tecrübe edilen bir durumdan örnek vermek gerekirse; bu tez çalışmasında, kaynak kişilerin konuşmaktan en fazla çekindikleri “periyodik kanama” dönemlerinden yola çıkılabilir. Kaynak kişilere periyodik kanamanın ilk başladığı dönemle ilgili sorular yöneltilirken, kendilerini geri plana çektikleri, daha çok başkalarının başından geçenleri anlatmayı yeğledikleri saptanmıştır. Bu durumda izlenen yol haritası, öncelikle kaynak kişilerin periyodik kanama dönemlerini “nasıl” adlandırdıklarına dair sorular yöneltmek ve ardından kaynak kişinin tercih ettiği adlandırma terimini kullanarak devam etmekle sürdürülmüştür. Böylelikle, yaşamında ilk defa bir derleme çalışmasına dahil olan kaynak kişi ile araştırmayı yürüten kişi arasında, iletişimsel anlamda “ortak” bir bağ kurulması sağlanmış ve derlemenin ilerleyen bölümlerinde daha samimi bir atmosferin yaratılması kolaylaşmıştır. Benzer sorunsala ilişkin tecrübe edilen bir başka veri ise, derleme çalışmaları sırasında kullanılan kamera, ses kayıt cihazı, not defteri gibi materyallere karşı kaynak kişilerin gösterdikleri negatif tutumla ilintilidir. Tez çalışmasında sıkça karşılaşılan bu probleme yönelik izlenen strateji, araştırmacını kaynak kişilere “ısrarcı” bir tutum ile yaklaşmaması, kaynak kişilerce kayda alınmasının istenmediği konuşmaların nazik bir dille “not defteri”ne yazmayı talep edilmesi şeklinde yürütülmüştür. Öyle ki “bazı

kaynak kişiler ses ve görüntülerinin kaydedilmesine izin vermeyen bir yaklaşım içinde olabilirler ve bu tür bir sorunla karşılaşan bir derlemeci, kesinlikle gizli kayıt ve görüntü almak gibi bir yönteme başvurmamalıdır” (Ekici, 2006: 78) ilkesinden hareketle, böylesi bir durumun “etik” olmadığını hatırlamak son derece mühimdir.

Her şey önce unutmamak gerekir ki araştırmayı yürüten kişi, kaynak kişiye bir yabancıdır ve bu nedenle hedeflenen bilgi erişimini sağlamak adına ısrarcı bir tutum sergilenmesi, hiçbir bilgiye erişememek gibi olumsuz bir sonucu getirebilmektedir. Bununla birlikte, araştırmacının “konuşma” ve “hitap” dilini kaynak kişinin eğitimine, yaşına, sosyal ve kültürel durumuna ve derlemenin gerçekleştirildiği bağlama göre organize etmesi de oldukça önemlidir. Konuya bu tezin derleme çalışmalarından bir örnek ile değinmek gerekirse; araştırmaya kaynak kişi olan kadınların neredeyse tamamı, araştırmacıya “siz” dili yerine “sen” dilini kullanmayı tercih etmiş ve bu nedenle araştırmacı da “sen” dilini kullanmayı yeğlemiştir. Özellikle 50 yaş ve üzeri olan kaynak kişilere, “abla”, “teyze”, “anneanne” gibi, akrabalık terimlerinin tercih edilmesi, kaynak kişinin araştırmacıya olan güvenini arttırmış ve daha verimli bilgi erişimine olanak sağlamıştır. Genellemek gerekirse, derleme çalışmaları esnasında araştırmacının; “didaktik” bir dil kullanımından, kaynak kişilerin —Türkçe’nin fonetik ses özelliklerinden kaynaklı— sesletim farklılıklarına odaklanarak “dil diktatörlüğü” yapmaktan, kaynak kişilere eğitimsel, kültürel, coğrafi bir üstünlük gösteren beden dilinden, bağlama uygun olmayan giyim kuşam ölçütlerinden kaçınması, çalışmaların daha verimli bir atmosferde yürütülmesine imkân sağlamıştır.

Derleme çalışmaları sırasında gözlemlenen bir diğer önemli husus ise, yaşı itibarıyla yaşam tecrübesi daha fazla olan kaynak kişilerin, yöneltilen sorulara daha ılımlı yaklaştıkları üzerinedir. Utanma, ayıplanma, korku gibi duygulara kapılmaksızın yaşam öykülerini paylaşan bu yaş grubundaki kadınların, kişisel deneyimlerinden ders çıkarılmasını sağlayan bir tutum ile öğretici, aktarıcı kadın betimlemelerine uygun bir iletişim kaynağı oluşturdukları söylenebilmektedir. Dahası bu kaynak kişilerin çalışmayı yürüten araştırmacıya, farklı kaynak kişiler ile iletişim kurmada da iyi bir kaynak oluşturdukları eklenebilir. Bu statüdeki kaynak kişilerde gözlemlenen bir diğer belirgin nokta ise, “sabit” yaşam görüşleri olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, araştırmacının kendi doğrularına yönelerek, kaynak kişinin verdiği bilgileri eleştirmesi, bu bilgelere katılmadığını, doğrusunun bu olmadığını söylemesi gibi,

iletişimsel hatalara eğilim göstermemesinde yatmaktadır. Aksi halde “halkın bilimini yapmanın” yerini “halka bilim yapmak” alacak ve yürütülen derleme çalışması alana hizmet etmeyecektir. Bu nedenle, araştırmacı tarafından onaylanmayan durumların kaynak kişiye aksettirilmeden elde edilmesi daha akılcı bir seçim olacaktır. Aslında bu durum tıpkı Ekici’nin vurguladığı gibi; “derlemecinin derleme ortamında, benimsemediği durumlarda bile, zorunlu ve gerekli olmadıkça, karşı çıkış ve olumsuz bir eleştiri yapmaması, yorumlarında yapıcı ve olumlu bir yaklaşım sergilemesi son derece önemlidir. Bu tür bir uyum sağlama; *derlemecinin rol yapması* olarak da kabul edilebilir” (Ekici, 2006: 77). Sonuç olarak takip edilmesi gereken ilke, kaynak kişilerin bulunduğu konumu, sahip olduğu dünya görüşünü, hayat tecrübelerini eleştirmek değil, herhangi bir yönlendirme olmaksızın yürütülen araştırmaya ve bilim dünyasına hizmet edecek verilerin objektif bir bakış açısı ile toplanması ve çalışmanın teorik kısmı ile ilişkilendirilmesidir.

Bununla birlikte, saha çalışmaları sırasında görüşme sağlanan kaynak kişilerin çoğunluğunun kadın olması, araştırmacının da kadın olması dolayında, ortak bir bağın oluşmasına ve bu nedenle yürütülen derleme çalışmalarında da bir etkileşim yaşanmasına sebep olmuştur. Her ne kadar araştırmacının yaşı, görüşme sağlanan kaynak kişilerin yaşıyla ve “doğum”, “menopoz” gibi bedensel döngüleri ile bir denklik sağlamasa da aynı cinsiyeti paylaşımları, bu olası dezavantajları en aza indirmeyi sağlamıştır. Dahası araştırmacının eğitim gördüğü Türk Halkbilimi disiplininin de araştırmacı ile kaynak kişiler arasında sağlanan iletişime “gelenek, görenek, halk inançları, âdet, anane, töre” gibi konular bağlamında, oldukça fayda sağladığı söylenebilir. Ne var ki tüm bu avantajlar, kadınların yaşam boyu geçirdikleri evrelerde “deneyim” sahibi oldukları bilgi zenginliği ile boy ölçüşemez konumdadır. Araştırmacının kendi yaşam döngüsünde “evlilik, doğum, menopoz” gibi olguları tecrübe etmemiş olması da bu durumu somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla ele alınan bu tez araştırması öğretilenden ziyade, öğrenen bir kadın kimliği vurgusuyla ve sadece kadınların değil, erkeklerin de aynı gözden okuyabileceği, kadın yaşamındaki bedensel döngülerin yine kadınların izlenimlerinden nasıl sosyal yaşamı dönüştürebileceği dolayımında bir okuma olarak değerlendirilebilir. Bu tez araştırması, aynı zamanda sadece kadın doğasına özgü olguları ele almamakta, cinsiyete göre değişen rol dağılımlarını, sosyal yaşam içerisinde kadın-erkek ilişkilerini, üretimsel faaliyetleri de kadının yaşam boyu bedeninde geçirdiği dönüşümler bağlamında okutmaktadır.

Dahası bu olgular, derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin “anlatıcı, aktarıcı” kimliklerini de ön plana çıkaran olgular olup, cinsiyet rollerine dayalı kadın anlatımlarının açığa çıkmasına ve kadınlar arasında gelişen sözlü kültür ürünlerinin de kaydedilmesine olumlu yönde katkı sağlamıştır. Bu nedenle tez içerisinde, derleme görüşmelerinin gerçekleştiği atmosfere ve bu atmosfere bağlı gelişen kadınsal anlatımlara da yer verilmiştir.

Giriş, ana başlıklar ve sonuç olmak üzere, toplam 5 bölümden oluşan bu tezin ana başlıkları hakkında bilgi vermek gerekirse;

“Genç Kızlığa Geçiş: İlk Âdet Kanaması, Tabu ve Bekâret Eşiğinde Kadın Folkloru” adlı ikinci bölümde öncelikle, çocukluktan ergenliğe geçişin ilk habercisi olan âdet kanamasının dışı doğasında belirmeye başlamasıyla yarattığı etkiler ve âdet kanamasına yönelik oluşan tabu olguları folklor ve kadın ilişkisi düzleminde irdelenmiştir. Bununla birlikte, evliliğe giden yolda kadın olmanın verdiği yükümlülükler ile bekâretin kadın yaşamında önemi üzerine incelemelerde bulunularak, kadınların bekâret üzerine düşünceleri ve folklorik uygulamaları hakkında bilgilere yer verilmiştir. Sonuç olarak, âdet kanamasının başlamasıyla değişen kadın figürünün ruhsal, bedensel ve sosyal yansımaları Türkiye’nin farklı bölgelerinde yaşayan ve belirli yaş grupları arasından seçilen kadın kaynak kişilerin verdiği bilgiler doğrultusunda tartışılarak, âdet döngüsünün halk kültürü dinamikleriyle bağlantısına değinilmiştir.

“Kadınlığa Geçiş: Evlilik, Mekân ve Doğum Eşiğinde Kadın Olmak” adlı üçüncü bölümde ise evlilik ve doğum gibi yeni bir hayata geçiş eşiğinin kadın üzerinde yarattığı ruhsal, bedensel ve sosyal dönüşümlerin oluşturduğu folklorik görsele dikkat çekilerek, evlilikle başlayan yeni “otorite” sisteminin kadınlar üzerindeki izlenimlerine değinilmiştir. Bu bağlamda öncelikli olarak, evli kadın imajı üzerine çeşitli irdelemelerde bulunularak, kadının eviçi ve dış mekân düzleminde değişen yaşam şartlarına dair irdelemelerde bulunulmuştur. “Kadının yeni bir yaşam yaratma yetisi olan doğum” başlığı altında ise pek çok araştırmada ele alınan “kadının ikincil cins” olma meselesine değinilerek, geleneksel ve küresel ölçekli gebelik uygulamaları hakkında bilgilere yer verilmiştir. Böylelikle, kadının yaşam döngüsünde geçirdiği doğum evresine dair, görüşme sağlanan kaynak kişilerde gözlemlenen “geleneksel”de

kalma ya da “küresel”e uyma gibi sosyal dönüşümlerin, kadın ve folklor ilişkindeki görüngüleri hakkında bilgi verilmesi amaçlanmıştır.

“Menopoza Giren Kadın Folkloru” adlı dördüncü bölümde, âdet düzensizlikleriyle belirmeye başlayan ve âdetten kesilmeyle sonuçlanan menopoz olgusunun, kadınlar üzerindeki gerek ruhsal gerekse bedensel ve sosyal etkilerinin kadın yaşamında nasıl bir görünürlük kazandığına değinilerek, menopozla dişiliğini kaybettiği savlanan kadın yaşamının, “bilge” ve “üretici” kimliğine dair saptamalarda bulunulması amaçlanmıştır. İlerleyen kısımlarda ise gençlik çağlarında “cinsel” bir obje olarak görülen ve bu nedenle çalışma hakkı verilmeyen kadınların, menopoz gibi bedensel bir dönüşüm ile bu hakkı elde edişlerine değinilerek, görüşme sağlanan kaynak kişilerin geleneksel bilgiyle bağlamında öğrendikleri üretimlerinin “pazarlanma” süreçlerine, “küreselden esinlenme” ilkesiyle nasıl bir sorunsal oluşturduğuna ve bu sorunsala olası çözüm önerileriyle, ulusal kültür mirasının korunması ve sürdürülebilir olması, üretici kadın kimliğinin tanınması bağlamında irdelemelerde bulunulması amaçlanmıştır.

Sonuç bölümünde ise tezin bölümlerinde işlenen konular düzleminde çeşitli saptamalar yaparak, fizyolojik döngünün kadın yaşamındaki seyri üzerine etki ve sonuçları tartışılmıştır.

2. GENÇ KIZLIĞA GEÇİŞ: İLK ÂDET KANAMASI, TABU VE BEKÂRET EŞİĞİNDE KADIN FOLKLORU

İlk âdet kanaması, kadın yaşamında belki de en sarsıcı dönem olarak nitelendirilebilir. Öyle ki çoğu kadının, âdet kanaması hakkında dile getirdiği olumsuzlayıcı sözler, periyodik kanamanın bir “bela” olarak algılanmasını beslemiş ve âdet kanamasının sorunlu bir dönem olduğu algısını yerleşik kılmıştır. Birçok kültür ve din söyleminde, periyodik kanamanın kadın yaşamına dahil olmasıyla ilgili farklı iddialar ortaya atılmaktadır. Havva’nın cennetteki yasak meyveyi yemesi yüzünden itaatsizliğinin cezası olarak âdet kadının kadınlara verildiği (Delaney,2018: 118) inancı gibi, farklı savlar bu bağlamda örnek olarak ele alınabilmektedir. Bununla birlikte, özellikle ilk âdet kanamasıyla ilgili anne ve kız arasında geçen iletişim düzeyinin yeterli olmadığı da gündeme getirilebilmektedir. Periyodik kanama dönemi süresince kadınların gerek sözlü gerekse fiziksel olarak “tabu” nitelikte kısıtlamalarda bulunmaları, periyodik kanama döneminde kadınların halkbilimsel inanç ve uygulamalarını özetlemektedir. Özellikle temasla ilgili kısıtlamalar, âdet kanının sanki bulaşıcı bir hastalıkmiş gibi algılamasına neden olmuştur. Bu nedenle periyodik kanama dönemlerinde, kadınların “tabu” saydıkları kısıtlamalar son derece ilgi çekicidir. Periyodik kanamanın kadın yaşamındaki sarsıcı etkisi kadar önemli bir yere sahip olan bir olgu daha var ise o da kuşkusuz, evliliğe kadar korunması istenen “bekâret” olgusudur. Güvenç’in aktardığı gibi, “evliliğin doğuma izin veren bir geçiş olması, kızlık ya da bekâretin ise evlilik öncesinde cinsel ilişki kurulmadığının kanıtı olarak birçok toplumda değer taşıması” (Güvenç, 1979: 280), kadının evlilik öncesine kadar bekâretini koruması gerekliliğine temel oluşturmaktadır. Türk toplumunda bekâretin çoğu zaman evliliğe izin veren bir eşik olarak algılanması, sosyal bağlamda kadın yaşamını etki altına alarak cinsel açıdan toplum nazarında ahlâk kurallarına bağlılığını kendi bedeni üzerinde temsil etme işlevi görmektedir. Bu durum da kadının; “iffetli olma” kıstasını bekâret, evlilik, doğum gibi geçiş aşamalarıyla resmileştirerek yaşam serüvenine dahil etmektedir. Tez araştırmasının bu bölümünde, ilk âdet kanamasının kadın yaşamındaki etkilerine değinilerek, sosyal bilimcilerin tabu kavramına nasıl yaklaştıklarına, âdet kanaması özelinde oluşan sözlü ve sözsüz tabulara dair çözümlemelere, ergenlikle başlayan bedensel farkındalık sürecine ve kadın ile eş tutulan bekâret kavramına ilişkin çeşitli saptamalar yapılması amaçlanmış ve daha sonra evliliğe giden yolda evlenecek

adayların seçimi, bekâretin evlenme için önemi, korunması bağlamında kadın yaşamı üzerine tesirleri ele alınmıştır.

2.1. Çocukluktan Ergenliğe Geçiş Üzerine

Ergenlik, bedenin belirli fiziksel olgunluğa erişmesiyle tanımlanan ve farklı yaş aralıklarıyla meydana gelen geçişsel bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönem, fizyolojik anlamda kızlarda âdetle ve göğüslerin büyümesiyle; erkeklerde ise yüzde kılların çıkması ve sesin kalınlaşmasıyla başlayan genel olarak da 13-22 yaşlar arasını kapsayan bir gelişim dönemidir (Koç, 2004: 233). Ergenlik dönemine ilişkin farklı kaynaklarda, bu dönemin denk geldiği yaş aralığı —özellikle cinsiyete göre— değişim gösterse de kızlarda âdet kanamasının başlangıcı çocukluk döneminin artık sona erdiği ve ergenlik döneminin başladığını gösteren en somut kanıt olarak kabul edilmektedir. Bu süreç aynı zamanda sadece dışı doğasında var olan “doğurganlık” özelliğiyle de ilişkili olduğu için kadınlığa geçişin de ilk basamağını teşkil etmektedir. Adnan Kulaksızoğlu, ergenlik döneminde kızların üreme organlarındaki değişiklikleri bilimsel verilere göre şu şekilde aktarmaktadır:

İlk âdet kanamasından yaklaşık bir yıl sonra yumurta üretimi başlar. Yaklaşık her 28 günlük dönemde yumurtalıklar bir yumurtacığı yumurtalık kanalına bırakırlar. Döllenme olmadığı sürece, kadın üreme organı içinde oluşan dokular vücuttan dışarı atılır. Bu olay âdet kanaması şeklinde adlandırılır. Bu kanama dönemi ortalama olarak 6 gün devam edebilir. Kızlar bu sırada hassas ve sinirli olabilirler (Kulaksızoğlu, 1995: 27).

Biyolojik gelişmeyle birlikte, fiziksel değişimlerin de kadın bedeninde görülmeye başlaması cinsellik, evlilik, doğurganlık gibi yeni yaşamsal olguları beraberinde getirmektedir. Bu olgular, kadın bedeninin üretken bir yapıya ilk adımları attığını göstermekte ve dolayısıyla sosyal çevre tarafından da kadının farklı bir algıyla görünür kılındığını işaret etmektedir. Hanne Blank, “Bekâretin El Değmemiş Tarihi” adlı kitabında, bedenin fiziksel olgunluğa eriştiğinde, bireyin cinsel bir varlık olmadığını düşünme lüksümüzün de kalmadığından bahsederken, ergenlik dönemi sonrasında görülen en yaygın bekâret şekline şöyle bir yorum getirmektedir:

Ergenlik dönemi sonrası görülen en yaygın bekâret şekli, insanların eninde sonunda cinsel ilişki oyununa katılacakları ve özellikle insan neslini sürdürmek üzere yeni aileler kurmak ve çocuk doğurmak gibi muazzam bir görevde yer alacakları varsayımı üzerine kurulmuştur. Bunun olması için bekâretin daimî değil, geçişsel olması gerekir. Birçok insan için bekâret tam anlamıyla budur: Çocukluğun bitimiyle sosyal açıdan tam bir yetişkinliğe geçiş durumu, çoğu zaman evlilikle somutlaştırılan bir geçit (Blank, 2017: 59).

Bu bağlamda kadının âdet kanamasıyla başlayan ergenliğe geçiş süreci, erkeğin ergenliğe geçiş sürecinden hem biyolojik hem de sosyal olarak farklı yaşamsal dönüşümleri beraberinde getirmektedir. Çünkü erkeğin ergenliğe geçişi ne kadının âdet kanı gibi somut bir biyolojik olguyla belirir ne de ruhsal ve sosyal açıdan âdet kanaması kadar tesiri büyük bir geçişsel olguyla boy ölçüşebilir.

Âdet kanamasının başlamasıyla üreme fonksiyonlarının gelişmesi, biyolojik olarak doğum yapmaya hazır bir kadın bedenini temsil etse de toplumsal açıdan “kadın” figürünün zihinlerde çağrıştırdığı anlam; evlendikten sonra “kızlığın” yani “bekâretin” bozulmasıyla başlayan sosyal bir süreçtir. Bu nedenle çocukluktan ergenliğe geçişi bedensel olarak kadınlığa geçiş, sosyal ve ruhsal olarak ise kadın statüsüne erişmeye ön koşul olarak ele almak mümkündür. Dolayısıyla ergenlik, sadece biyolojik gelişimin bedensel yansımalarıyla bireyi belirli bir olgunluğa erdiren süreç değil, bireyi ruhsal ve sosyal olarak da farklı bir statüye erdiren ön hazırlık sürecini ifade etmektedir. Âdet kanamasının biyolojik olgunluğa erişmeyle başlamasından sonra toplum statüsünde kızların “kadın” olarak değil, hâlâ “kız” olarak tanımlanıyor olması, bu periyodik sürecin “ergenlikle kadınlık eşiğinde” sosyal bir süreci kapsadığına örnek oluşturmaktadır. Ne var ki kadın cinsinin ergenliğe geçişinin en somut kanıtı olan ilk âdet kanaması, her ne kadar doğurganlık özelliği gibi kadınsal üretimlerin başlangıcını temsil etse de fizyolojik açıdan doğurganlık fonksiyonuna sahip olmayan —yani âdet kanaması başlamayan— kızların evlendiği bazı toplum yapılarından da bahsedilebilmektedir. Carol Delaney “Tohum ve Toprak” adlı kitabında, yaradılışa ilişkin kuram ve simgeleri, Türk köy toplumunun örgütlenişi ve değerleri bağlamında araştırırken, inceleme yaptığı köylerdeki pek çok kadının “âdet görmeye başlamadan önce evlendiklerini” söylemeleri üzerine, âdet döngüsünün başlangıcını doğurganlığın işareti olarak doğumun bir ön gereğini oluşturduğunu ama evlilik için bir ön koşul oluşturmadığını işaret etmektedir (Delaney, 2018: 121). Âdet kanamasının başlangıcı ile evlilik arasındaki ilişkiye tezin ikinci bölümünde, Türkiye’de hayatlarını idame ettiren kadınların aktarımıyla ayrıntılı bir şekilde değinilecektir. Çalışmanın bu bölümünde ise ergenlik dönemine denk gelen ilk âdet kanamasının genç kızlık çağlarındaki kadın bedenine, ruhuna ve yaşadığı çevreyle ilişkili yarattığı sosyal etkilere değinilerek, kadın ve folklor ilişkisi üzerinde saptamalara yer verilmiştir.

Âdet kanamasıyla birlikte ilk olarak bedensel farkındalık süreci başlar. Bu süreç elbette bir takım ruhsal çatışmaları da beraberinde getirmektedir. Öncelikli olarak periyodik kanamanın başlamasıyla kadın yaşamına “hastalanmak”, “kirlenmek” gibi yeni kavramlar eklenmiştir. Bu kavramlarla ilk defa karşılaşan ergenlik dönemindeki kadın, aile veya yakın ilişkide bulunduğu kişilerden daha önce duyduğu ama deneyimlemediği bir düzeni kendi yaşamına ekleme süreci içerisine girmektedir. Bu bağlamda ergenlik ile başlayan ve menopoza kadar sürececek olan periyodik kanamaların ilki, kanamaya karşı tutumların sözlü ve uygulamalı biçimleriyle karşımıza çıkmaktadır. Derleme çalışmaları sırasında kadınların ilk âdet kanına karşı tutum ve davranışlarının ne düzeyde olduğunu ölçmek üzere sorulan sorulara yönelik verdikleri yanıtlar şu şekildedir:

İstanbul’da ikamet eden, aslen Kosovalı olan, 62 yaşında, ilköğretim mezunu KK1, ilk âdet kanamasına ilişkin “tokat atma” pratiğiyle ilgili deneyimini şöyle aktarmıştır:

İlk âdet gördüğümde çok korkmuştum. Neden korktuğumu bilmiyorum. Âdetin ne olduğunu biliyordum ama bunun âdet kanaması olduğunu hiç düşünmemiştim. İlk âdet olduğum günün akşamı kanama tekrar olunca anneme söyledim. Annemin yanında benden yaşça büyük teyzemin kızları da vardı. Hemen “teyze tokat at tokat” diye bağırıldılar. Annemde gülerek bana tokat atmıştı. Niye attığını sorduğumda “âdettendir” demişti. Benim en büyük korkum, âdet olduğumu babamın öğrenmesi olmuştu. Babam beni evlendirir ya da beni kapanmaya zorlar gibi bir korku değildi ama çok utanıyordum. Sanki aynı annem gibi olduğumu hissettim. Annem köyde büyümüş ve âdet gördükten kısa bir süre sonra evlenmiş. Ben de hemen evleneceğimi düşünmedim. Ama fark ettim ki bir süre sonra annem çeyiz hazırlıklarına başlamış ve bana karşı tutumu daha sertleşmişti (KK1, 2019: İstanbul).

Aslen Kastamonulu olan ve Kastamonu’da ikamet eden, 60 yaşında, ilköğretim mezunu KK2’nin ise ilk âdet kanamasına karşı aktardığı şu bilgiler, halk bilimsel pratikler bağlamında oldukça önemlidir:

O günü hiç unutmuyorum. Çünkü âdet olmadan önce yorgunluk, ağrı, ateş gibi rahatsızlıklarım olmuştu ve okula bile gidememişim. Annem “sen herhalde kirleneceksin” demişti. Annem ve anneannemden dolayı kirlenmenin âdet kanamasıyla aynı anlama geldiğini biliyordum. Ama ben kirlenme diye söylemeye çok utanıyordum. “Âdet oldum” demek bana her zaman daha normal gelmişti. İlk kanamam olduğunda tabi ilk anneme söyledim. Annemde alelacele bana mutfakta bir şeyler hazırlamaya başladı. Ne yaptığını sorduğumda “nişastalı su hazırlıyorum” demişti. Bunu neden içmek zorunda olduğumu sorduğumda “hep böyle esmer mi kalacaksın, bak annemde bana ilk âdet olduğum zaman içirmişti ve o yüzden beyaz tenli kaldım, sen de burnunu tut ve bir dikişte iç” dedi. Ben de aynı dediği gibi yaptım. O sebeple mi bilmiyorum

ama çocukluktaki esmerliğim yirmi yaşlarıma geldiğinde kalmadı. Hayatım boyunca her nişasta gördüğümde o günü anımsarım (KK2, 2019: Kastamonu).

Yaşamını, memleketi Kastamonu’da idame ettiren 67 yaşında, okuryazar olan KK3’ün, ilk âdet kanamasıyla ilgili aktarımlarına değinildiğinde ise Türkiye’nin çoğunlukla kırsal kesimlerinde yaşayan kadınların benzer şekilde karşılaştığı erken evlilik, diğer bir deyişle; çocuk yaşta evlilik gibi sosyolojik bir olgunun izleri karşımıza çıkmaktadır.

İlk âdet olduğumda evliydim. Daha on üç yaşındaydım. Bu durumu ilk kocama söyledim. Evlenmeden önce âdet olmadan çocuk doğuramayacağımı biliyordum. O yüzden ilk âdet olduğumda artık çocuğum olacağını bildiğim için kendimi genç olmaktan çok daha yaşlı bir kadın gibi hissetmeye başladım. Kocam da herhalde artık çocuk doğurabileceğimi öğrendiği için mutlu olmuştu. Benim aileme âdet olduğumu kocam söylemiş. Annemler o günden sonra beni ilk ziyarete geldiklerinde “gözün aydın hastalanmışsın” demişlerdi. Ben de kendimi kan geldiği günlerde hasta gibi hissettiğim için her ay “hastalandım” diye konuşmaya başlamıştım. Annemlerde o günlerinde hep hastalandım diye konuşurlardı. Herhalde alışkanlık olmuş ki ben de hiç âdet oldum diye bir şey söylemiyorum (KK3, 2019: Kastamonu).

İlk âdet kanına karşı kadınların ve yakın akrabalarının tutumlarından anlaşılacağı üzere; “kan” olgusu, öncelikle bir korkuya daha sonra ise sorgulanmadan uygulanan folklorik pratiklere ve kendiliğinden gelişen “sansür” kullanma eğilimlerine sebebiyet vermektedir. Öyle ki görüşme yapılan kaynak kişilerin çoğunun, âdet kanına yönelik “kirlenme” ya da “hastalanma” terimlerini kullanıyor olması, âdet kanına karşı ilk kısıtlamanın sözlü örneklerindendir. Bu sözlü kısıtlamalar daha sonra eylemlere dönüşerek âdet kanına karşı özel tabuları oluşturmuştur. Âdet kanı ile özdeşleşen kavramlara ve tabu sayılan eylemlere tezin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir. Ancak periyodik kanamayla ilgili sözlü iletişim bağlamında eş değer görülen adlandırmalara kısaca değinmekte fayda vardır.

Tıp terminolojisinde “regli” olarak adlandırılan periyodik kanama, halk dilinde kendine “âdet” ile yer bulmuştur. Carol Delaney, kanama için en sık kullanılan terimin “âdet” olduğunu belirtirken, bu terimin gelenek ya da alışkanlık anlamına gelmesiyle birlikte, kanamanın sürekli olmasını da vurguladığına, kanama için kullanılan “ay başı” teriminin ise ay takviminin başlangıcını temsil etmesi anlamında kullanıldığına değinmektedir (Delaney, 2018: 117). Bununla birlikte Delaney, bu terimlerin anlamlarının özgül olmadığına, kanama dışında pek çok bağlamda da kullanıldığına dikkat çekmektedir (Delaney, 2018: 117). Ergün Veren ’in “Anadolu Halk Takvimi”

adlı kitabında belirttiği gibi, zaman dilimi olarak Ay'ın, görünen biçimi ve güneşten yansıttığı ışıqla ilgili yönünün tarımsal uğraşta, halkbilimi açısından dikkate değer birçok inanış ve pratik oluşturduğu bilinmektedir (Veren, 2019: 71). Âdet terimi ise folklor alanında sıkça karşılaşılan terim olması itibarıyla “alışagelmiş”, “yadırganmayan”, “daimî” durumları anlatan bir terimdir. Ancak âdet kanamasıyla ilgili kullanılan “hastalanmak” veya “kirlenmek” terimleri, âdet kanından bağımsız olarak düşünüldüğünde “istenmeyen”, “alışılmadık”, “geçici” durumları anlatmasıyla, ay başı ve âdet terimlerinden ayrı bir durumu aktarmaktadır. Aslında kadınların periyodik kanamayla ilgili adlandırmalarını, bağlamına göre değişen adlandırmalar şeklinde nitelendirmek mümkündür.

Derleme çalışmaları sırasında 57 yaşında olan, ilköğretim mezunu ve Tekirdağ-Çorlu'da ikamet eden KK4 'ün hastalanmak ve kirlenmek terimlerine ilişkin şu söylemi, âdet kanamasıyla ilgili kadınların “bağlamına göre değişen” adlandırmalarına bir örnektir:

Ramazan ayına denk gelen bir gün âdet olmuştum. Normalde ramazanları bizim evdeki herkes gibi oruç tutarım. Adet olduğum için ben oruçlu değildim. Annemde bütün yemeklerin tadına benim bakmamı istiyordu. Babam ve diğer kardeşlerim ramazan boyu hep evde olurlardı. Annem o gün yine bana yemek tattırıyordu. Babam mutfığa geldi ve “sen oruçlu değil misin” diye sordu. Ben de gayriihtiyari “yok ben âdetliyim” demiştim. Babam bir şey söylemedi ama annem elindeki tahta kaşıkla elimle sertçe vurdu. “Âdet oldum demeyeceksin. Hastalandım diyeceksin” demişti. Ben de normalde hep “kirlendim” ya da “hastalandım” derim ama o an çocukluk herhalde öyle söyleyiverdim. Ramazan da âdet olduğum dönemlerde oruç tutmadığımı hastalandım, ilaç kullanıyorum diyerek geçiştiriyordum. Aile içinde kirlendim de demiyordum. Çünkü onun da ne olduğu biliniyordu (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

“Hastalanmak” ve “Kirlenmek” gibi, içinde bulunulan durumu anlatan kelimelerin periyodik kanamalarla ilgili konuşmalarda sadece “sansür” işlevi görmediği, bununla birlikte aynı zamanda “bağlamına göre değişen” kelimeler olarak da kullanıldığı açıkça görülmektedir. Kadınların aile bireylerinin yanında ya da aile içinde veya dışındaki bağlamlarda özellikle erkeklerin olduğu ortamlarda konuşmadığı âdet kanaması, zaruri bir açıklamayı gerektirecek durumlarda kirlenmek, âdet olmak söylemlerinden çok, hastalanmak söylemiyle dile getirilmektedir. Özarslan'ın değindiği gibi, âdet kanının kirli olduğu yönündeki inanç, âdet öncesi dönemdeki sıkıntıların kanamayla son bulmasından kaynaklanmakla birlikte, halk arasında periyodik kanamayla kirli kanın atıldığı ve böylece vücudun temizlenerek rahatladığı

yönünde bir yorumlama da mevcuttur (Özarslan, 2004: 37). Dolayısıyla kadınların âdet kanamasına “kirlenme” şeklinde söylem oluşturmaları, kendileri o dönemlerde kirli hissetmeleriyle de ilintilidir. Mary Douglas, temizlenme ve kirlenme ritüellerinin deneyimde birlik yarattığını göstermeye çalıştığı “Saflık ve Tehlike” adlı kitabında, kirliliğe ilişkin fikirlerin toplum yaşamındaki işleyişini, birinin büyük ölçüde araçsal diğerininse dışavurumsal olarak iki düzeyde açığa çıktığını belirtirken, daha açık olan birinci düzeyde, insanların birbirlerinin davranışlarını etkilemeye çalıştıklarını gördüğümüzü ve inançların sosyal baskıları güçlendirdiğini aktarmaktadır (Douglas, 2017: 25). Douglas’ın vurguladığı gibi, inançların sosyal baskıları güçlendirmesi, kişinin yaşadığı toplumsal çevreye duyarsız kalmasını engelleyerek davranışsal olarak bir uyum halinin doğmasını ve dolayısıyla bir etkilenmeyi tezahür ettirmektedir. Buradaki inançtan kasıt, dini inançlarla birlikte kültürel şartlanmalarla da ilintilidir. Toplumun içinde yaşadığı kültür kodları, o toplumun tarihin en eski devirlerinden beri süregelen gelenekleri, görenekleri, dini inançları hususunda tarih bilimine, halkbilimine, antropoloji bilimine, kısacası; insanı temel alan tüm disiplinlerin araştırmalarına ışık tutmaktadır. Çünkü bir insanın hayata karşı edindiği davranış biçimleri, kendinden bağımsız bir şekilde doğduğu toplum benimsediği inanç doğrultusunda şekillenmektedir.

Ruth Benedict, “Kültür Örüntüleri” adlı kitabında, gelenek biliminin bireysel yaşam öyküsünü nasıl biçimlendirdiğine şu şekilde değinmiştir:

Doğduğu andan itibaren içinde doğduğu gelenekler kişinin deneyim ve davranışlarını biçimlendirir. Konuşabileceği ana denk kişi kültürünün küçük bir varlığıdır. Büyüdüğünde (içine doğduğu çevre) kültürün etkinliklerine katılır. Kültürün alışkanlıkları onun alışkanlıkları, inançları onun inançları, olanaksızlıkları onun olanaksızlıklarıdır artık. Her çocuk, kendisiyle birlikte bunları paylaşan kendi grubu içine doğar (Benedict, 2000: 25).

Benedict’in ifade ettiği gibi, bireysel yaşam öyküsü, kişinin kendi bedensel ve ruhsal farkındalığına vardığında toplumsal çevreye uyum sağlama edimiyle devam eden yaşam boyu bir süreçtir. Bu doğrultuda ergenlik dönemiyle kadın yaşamına giren ilk âdet kanaması, kızların anne ve yakın akrabalar kadınların deneyimleriyle pratiğe dönüşmüştür. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin, periyodik kanama dönemleri hakkında başta anneleri olmak üzere, diğer yakın akrabalarıyla da “iletişimsel” yönde; “utanma”, “çekinme”, “ayıplanma” eğiliminde oldukları saptanmıştır. Kaynak kişilerin bu bağlamda, “korku” duygusuyla hareket ettikleri, âdet

olduklarını ilk başta söylemek istemedikleri, bunun kötü bir şey olarak düşündükleri bilgisine ulaşılmaktadır. Derleme çalışmaları sırasında, kaynak kişilerin konu hakkın konuşmak istemedikleri ve konuyu değiştirerek farklı alanlara eğilim gösterdikleri saptanmıştır. Bu doğrultuda araştırmacı, kaynak kişilerin periyodik kanama için kullandıkları terimleri baz alarak, terimin kendilerinde ne hissettirdiğini üzerine yoğunlaşmış ve temas edilen her bir kaynak kişinin yaygın olarak kullandığı terim dolayımında görüşmeleri sürdürmüştür. Dolayısıyla araştırmacının kaynak kişiler ile “ortak bir dil” geliştirmesi, konu hakkında bilgi toplama sürecini olumlu yönde etkilemiştir.

Bunun yanı sıra âdet kanamasına ilişkin bilgi alışverişi her ne kadar anne kız arasında dahi kısıtlı düzeyde olsa da kanama dönemlerine ilişkin deneyim sahibi anne ve yakın akraba kadınlar, kendi ergenlik dönemlerinde uygulanan pratikleri kız çocuklarına uygulama eğilimi göstererek, deneyimde birlik yaratma sürecine girmişlerdir. Bu deneyimlerin açığa çıkma süreci, bir olayın vuku bulması ile birlikte, o olayı nesiller boyu aktarma biçimiyle de ilişkilidir. İşte tam da bu noktada, halk kültürü dinamiklerinin varlığı araştırma yapılan toplumun kimliğine ilişkin bilgilerin seyrini şekillendirmektedir. Âdet kanamasının yerini tutan “hastalanmak”, “kirlenmek” gibi sözlü kavramların psikolojik bağlamda kadının o dönemde kendini hasta yahut kirli hissetmesi ile ilişkili olduğuna daha önce değinilmişti. Ancak bu kavramların kadının içinde bulunduğu bağlama göre toplumun geleneksel kabulleriyle ilişkili olduğu da yadsınamaz bir gerçektir. Öyle ki “gelenek, toplum kuramcılarının onlarsız hiçbir şey göremeyecekleri gözlüklerdir” (Benedict, 2000: 31) vurgusunda olduğu gibi, insanı temel alan tüm çalışmalarda onun içine doğduğu geleneği göz ardı etmek imkân dahilinde olmayacaktır. Halk inançları arasında geniş bir alanı kapsayan gelenekler, toplumun mensup olduğu dini inançlarla birlik oluşturan kültürel kimlik taşıyıcılarıdır. İnsan eylemlerini konu alan tüm disiplinlerin de hem gelenek hem de din hususunda, toplumu mensup olduğu inanç biçimleriyle değerlendirmesi son derece mühimdir. Türk tarih ve kültür araştırmacısı Yaşar Kalafat’ın vurguladığı gibi “milletlerin dini ilk bakiyeleri, onlardan günümüze gelen en eski izlerdir ve bu izleri günümüzden geçmişe halk inançlarında takip edebiliriz” (Kalafat, 2007: 59). Bu doğrultuda ilk âdet kanamasıyla ilgili kaynak kişilerin aktardıkları —özellikle anneleri tarafından kendilerine uygulanan pratikler bağlamında— halk inançları ile ilişkili olduğu kadar, dini inançlarıyla da oldukça yakından ilişkilidir. Örneğin; KK4’ün ramazan ayına denk

gelen âdet kanamasıyla ilgili aktardıkları, İslam dini ile yakından ilişkilidir. KK4'ün, ramazan ayına denk gelen bir gün âdet olduğunu ve bu nedenle oruç tutmadığı aktarırken, oruçlu olmadığını belli etmemek için mutfakta gizlice yemek yediğine daha önce değinmişti. İslam dini buyruklarına göre, kadınların özel hallerinde oruç tutmayacakları görüşü fıkıh kitaplarında ittifakla kabul gören hususlardan birisidir ve Hanefî, Malikî, Şafî, Hanbelî mezheplerinde kadınların özel hallerinde oruç tutmalarının haram olduğu görüşü benimsenmiştir (Sağlam ve Arpacı, 2018: 73). Mensup olduğu dinin buyruklarına göre âdetli dönemlerinde oruç tutmayan kadınlardan sadece KK4 değil, pek çoğu oruç tutmadıklarını belirtirken, aynı zamanda oruçlu olmadıkları günleri aile fertlerinden saklama eğilimine de girmişlerdir. Halbuki İslam dini buyruklarında kanama günlerine ilişkin birçok uyulması gereken husus açıkça belirtilirken, kadınların bu günlerini saklama biçimleriyle ilgili bir duruma rastlanmamaktadır. O hâlde ergenlik dönemindeki genç kızların âdet kanamasını saklama edimleri dini buyruklardan ziyade, geleneksel yani alışlagelmiş olana uyma edimiyle açıklanabilir. Elbette dini buyrukların insan eylemlerine etki alanı tartışmasız bir gerçektir. Ancak dini inançlar ile halk inançları arasında süregelen bir ahengin olduğunu da unutmamak gerekir.

Fatmagül Berktaş “Tek Tanrılı Dinler Karşında Kadın” adlı kitabında, dinsel dünya görüşlerinin, insanların bilinçlerini ve gündelik yaşamlarını derinden etkilediği şu sözler ile aktarır:

Dinsel dünya görüşleri, inanlar topluluğunun sınırlarını aşır, toplumun egemen kültürel akışına dahil olurlar ve dindar olmayanlar da içinde olmak üzere, insanların bilinçlerini ve gündelik yaşamlarını derinden etkilerler. Dünyevi ve ilahi alanlar arasında kültürel bir ayrım yapılsa bile, bu iki alan birbirleriyle ilişkilidir ve aralarında simgesel bir alışveriş sürüp gider. Dinsel kültürün yaydığı değerler ve imgeler, gerçeklik hakkında bize anlattığı öyküler ya da mitoslar, tanrısal alanın tasavvur ediliş biçimi ve bunun çevresinde örülen tasarımlar, hep o kültürde yaşayan kadınların rolleri, statüleri ve imgeleriyle yakından bağlantılıdır (Berktaş, 2000: 17).

Bununla birlikte Berktaş, bir kültürün geleneklerini ve ifade biçimlerini, anlam ve imge oluşturma, düzenli bir dünya, bir kozmos yaratma süreci olduğuna ve bu düzenli dünya yaratma düşüncesinin, toplumsal ve sınıfsal ilişkiler ile cinsiyet ilişkilerini kapsadığına vurgu yapmaktadır (Berktaş, 2000: 17). Ergenlik dönemindeki genç kızında bu düzene uyum sağlayarak kendi toplumuna ve dolayısıyla geleneğine olan aidiyet duygusunu açığa çıkarma süreci bir etkileşim doğrultusunda

gerçekleşmektedir. Böylelikle ergenlik dönemindeki genç kız, fizyolojik olarak gelişen bedeniyle birlikte, toplumsal olarak da bir dönüşüm serüvenine adım atmış olmaktadır.

Âdet kanamasıyla birlikte ergenin yaşamına giren sözlü ve uygulamalı pratiklerin yanı sıra, kanamanın yarattığı psikolojik etkiler de kuşkusuz yaşamını dönüştüren güce sahiptir. Karen Horney, “Kadın Psikolojisi” adlı kitabında, cinsel örgenin görülmez oluşunun kadın için büyük bir bilmeceye sebebiyet verdiğini açıklarken, erkeğin cinsel örgesinin görülmeye hazır olması yüzünden de kadın için büyük bir kıskançlık nesnesi oluşturmasına vurgu yapmaktadır (Horney, 2017: 43). Horney, psikanalitik bir yaklaşımla kız çocuklarının erkek cinsel organına özenmelerini “kamışa imrenme” edimiyle ele alırken, bir hastasının “Eğer Tanrı’dan bir dilekte bulanabilseydim; bu, bir kerecik olsun erkekler gibi işeyebilmek olurdu” ifadesinden hareketle, bu durumun kamışa imrenmenin ana köklerinden birine işaret ettiğini aktarmaktadır (Horney, 2017: 43). Ancak genital kanamanın ergene, istediği ve hayal ettiği penisi sonsuza kadar kaybettiğini hatırlatması (Özarslan, 2004: 41) bir bakıma, âdet kanamasının kızlarda ruhsal bir kaosa sebebiyet verdiğini göstermektedir. Simone de Beauvoir, erkeklik organına verilen değeri ve aybaşı kanamasının yarattığı algıyı toplumsal çevreye bağlamakla birlikte, kadının ilk âdet kanamasına karşı içinde bulunduğu ruhsal durumu da şu şekilde özetlemektedir:

Erkeklik organına o ayrıcalıklı değeri veren de aybaşı rahatsızlığını iğrenç hale getiren de toplumsal çevredir. Bunlardan biri erkekliği, öbürü de dişiliği simgeler: dişilik başkalıkla, aşağılıkla eş anlamlı olduğundan, ortaya çıkışı öfkeli bir şaşkınlıkla karşılanır. Küçük kızın yaşamı, kendisine hep erkeklik organı yokluğunun bir türlü olumlu bir görünüş kazandıramadığı, ele avuca gelmez bir özle belirlenmiş olarak gözükmüştür: bacakları arasından süzülen kızıl kanda ortaya çıkan işte bu özdür. Dişiliğini daha önceden kabullenmişse, sevinçle karşılar bu olayı... “Hanım oldun artık.” Yoo, öteden beri reddetmişse, kanlı yargı onu yere çarpar; çoğu kez kararsızdır, o güne dek: aylık kirlenme tiksinti ve korku kefesini ağır bastırır (Beauvoir, 1974: 328).

Âdet kanına yönelik algının en güçlü yansıması “korku” ile açığa çıkmaktadır, Tıpkı kadın korkusu ve annelik gizeminin erkek için dünyanın doğal yapısının korku ve gizemliliği kadar çarpıcı etki gücüne sahip olması (Campbell, 2019: 71) gibi, âdet kanamasının da kadın doğasında yarattığı etki, çeşitli korku ve gizeme sahiptir. Âdet kanının psikolojik olarak yarattığı korkulara yönelik yapılan araştırmalarda, ergenlik çağındaki kızın bu durumu kendisini yaraladığına, bunun çok kötü bir hastalık

olduğuna inandığına ya da önceki günahları nedeniyle tanrısal bir cezalandırma olduğuna yönelik inanç (Özarslan, 2004: 40) veya âdet kanamasının Havva'nın Cennet'teki yasak meyveyi yemesi yüzünden itaatsizliğinin cezası olarak kadınlara verildiği inanç (Delaney, 2018: 118) her ne kadar âdet kanına karşı duyulan korkuların en ilkel ya da en dinsel örneği gibi görünse de günümüzde ergenlik çağındaki kızların âdet dönemine ilişkin yeteri kadar şeffaf bir bilgiye sahip olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü kadınlar arasında bile âdet dönemiyle ilgili konuşmak pek de rastlanan bir durum değil iken, bu konun ergenliğe geçene kadar —yani âdet görmeye başlayana kadar— annelerin kızlarıyla konuşulması da mümkün olmamıştır. Beauvoir'a göre: “anaların kızlarına gebeliğin, çocuk doğurmanın, hatta cinsel ilişkilerin gizlerini anlatmayı, aybaşı rahatsızlıklarından söz etmeye yeğledikleri saptanmıştır; çünkü kendileri tiksinimektedir kadının sırtına binen bu angaryadan, onlardaki bu tiksiniye duygusuysa, anadan kıza aktardıkları, kökü ta ötelere uzanan, erkeklere özgü gizemsel korkuları yansıtmaktadır” (Beauvoir, 1974: 320-321).

Ergenlik dönemindeki genç kızın, ilk âdet kanamasını anne veya yakın akraba kadınlarla paylaşması çoğunlukla bir “tokat” ile karşılık bulmuştur. Bu konuya ilişkin Daryl Costos, “Recollections of Menarche: Communication Between Mothers and Daughters Regarding Menstruation” adlı çalışmasında, genç kızların anneleriyle âdet kanaması hakkındaki iletişimlerinin ne ölçüde olduğuyla değinmektedir. Bahsi geçen çalışmada Costos, araştırmaları sırasında pek çok farklı yaş gruplarından kadınla iletişime geçmiştir. Çalışmalarında kadınların çoğunun âdet kanamasına iyi yönleriyle bakmadıklarını, aksine bunun iğrenç ve kirli olduğuna inandıklarını tespit eden Costos, kadın olma deneyimine nasıl bu kadar küçümseme ve inkârla bakıldığına da vurgu yapmaktadır (Costos vd., 2002: 50). Bu bağlamda özellikle kadınların âdet görmeye başlayan kız çocuklarına karşı tepkileri değerlendirilmiştir. Ergenlik dönemine adım atan genç kızların ilk âdet kanamasını anneleriyle paylaşmasından sonra tokat atılmasının yarattığı ruhsal etkileri, Costos 'un yaptığı araştırmaya dahil olan bir katılımcının şu aktarımlarından yola çıkarak daha iyi kavramak mümkündür:

“Annem yüzüme bir tokat attı. Bu bir Yahudi geleneğidir... şans için! Korkunç bir şey yaptığı düşündüm ve sonra bana sarıldı. Burada birçok karmaşık duygu var. Bana bunun iyi şans için olduğunu söyledi ve bu bir Yahudi geleneğiydi” (Costos vd., 2000: 55).

Bu tezin araştırmaları sırasında da daha önce değinildiği gibi; benzer şekilde kaynak kişilerden şu bilgiler edinilmiştir:

İlk âdet gördüğümde çok korkmuştım. Neden korktuğumu bilmiyorum. detin ne olduğunu biliyordum ama bunun âdet kanaması olduğunu hiç düşünmemiştim. İlk âdet olduğum günün akşamı kanama tekrar olunca anneme söyledim. Annemin yanında benden yaşça büyük teyzemin kızları da vardı. Hemen “teyze tokat at tokat” diye bağırdılar. Annemde gülerek bana tokat atmıştı. Niye attığını sorduğumda “dettendir” demişti (KK1, İştanbul: 2019).

Diğer bir kaynak kişinin aktardıkları ise şöyledir:

İlk âdet olduğumda bana da tokat atmışlardı. Daha önce ablama attıklarını görmüştüm ama niye attıklarını anlamamıştım. Annem bana “şoka girme diye tokat attım” demişti. Ben de sonraları kızıma aynı şekilde tokat atmıştım. Yani o an kanın etkisiyle şoka girmesin diye atılır. Bana tokat attıklarında ben gülmüştüm. Yani hoşuma gitti diye değil ama annemde gülüyordu öylesine attığını düşündüğüm için güldüm, bana kızdığı için değil (KK4, Tekirdağ-Çorlu:2019).

İlk âdet kanamasının gerçekleşmesiyle kızlar ve anneleri arasındaki bilgi alışverişinin gerek Costos’ un yapmış olduğu araştırmada gerekse bu tezin araştırmaları sırasında kaydedilen bulgular doğrultusunda yarattığı ruhsal etkilerin boyutuna kaynak kişilerden edinilen bilgiler ışığında değinilmiştir. İncelenen bu tezin araştırmaları sırasında, ilk âdet kanamasının ardından genç kızların bu durumu haber vermesine yönelik ortaya çıkan sonuçlar ise “tokat atma” geleneğinin yaygın olduğuna yöneliktir. Ortaya çıkan bulgular sonucunda dikkat edilmesi gereken iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki, Costos’ un araştırmasında tokat atma eyleminin bir Yahudi geleneği olması ile ilişkilidir. Bu bağlamda büyük çoğunluğu İşlam dinine mensup olan Türkiye’de de tokat atma geleneğinin varlığı, farklı dine mensup kültürlerden etkilenme olasılığını açıkça göstermektedir. Ruth Benedict’e göre: “tüm dünya üzerinde insan tarihinin başlangıcından bu yana halklar başka ırklardan halkların kültürlerini benimseyegelmiştir ve bu durumu zorlaştıracak, insanın yaşam bilimsel yapısında yer alan hiçbir şey yoktur” (Benedict, 2000: 35). Bu durum tıpkı annelerin ergenlik dönemindeki genç kızlarına ilk âdet kanamasından sonra attıkları tokadın, o genç kızlarca da kendi çocuklarına uygulanmasında olduğu gibi insanın yaşam bilimsel doğası gereği mutlak bir etkilenme edimine sahip olmasıyla ilişkilidir. Diğer önemli ikinci husus ise, dinsel bağlılıkların ortak özellikleriyle ilişkilidir. Daha açık bir şekilde belirtmek gerekirse; dini buyrukların kadın cinsiyetini konumlandırış şekilleri kadına yönelik uygulamaların benzer olmasına sebebiyet verebilmektedir.

Fatmagül Berktaş, tek tanrılı dinlerin ataerkil sistemin doğuşu ve kurumsallaşmasıyla olan etkileşim sonucunda kadını ve erkeği mutlak ve hiyerarşik bir biçimde ikiye bölen katı toplumsal cinsiyet rollerinin vazedilmesi neticesini, kadın bedeni üzerinde denetimin yasallaştırılmasına olanak verdiğine vurgu yapmaktadır (Berktaş, 2000: 26). Bu doğrultuda tek tanrılı dinlerin kadını konumlandırış biçiminden hareketle, kadını denetleyen bir mekanizmaya sahip olduğu ve bu denetlemeye maruz kalan kadınların ruhsal olarak ortak bir noktada birleşerek benzer eylemlerin sergilenmesinde rol oynakları sonucuna ulaşabilir. Benzer eylemlerin kadın yaşamında yer alması kadın ve folklor ilişkisiyle de bağlantılıdır. Gerek toplumun gerekse dinin kadını konumlandırış biçimi, kadınların kendi dünyaları içerisinde özel pratikler geliştirmesine olanak tanımaktadır. Bu özel alan farklı kültüre, farklı dine mensup olsalar bile kadınları âdet kanaması aracılığıyla ortak folklorik pratiklere yöneltmektedir. Tokat atma ya da âdet kanamasını farklı kavramlar ile tanımlama edimlerinde olduğu gibi, kadınların hem uygulama hem de iletişim bağlamında sadece kendi doğalarında var olan fizyolojik bir olguyu yine sadece kendi cinsleriyle paylaşma olanağı, kadınların halkbilimsel uygulamaları ile açığa çıkmaktadır. O hâlde âdet kanamasının kadın doğasında, dini ve kültürel farklılıklara rağmen birleştirici bir bağ olduğunu söylemek mümkündür.

Kadın yaşamında çocukluktan ergenliğe geçiş eşiğini ilk âdet kanamasıyla somutlaştıran sürecin, bedensel ve ruhsal durumlara olan etkileri kadar sosyal bağlamda da etki gücünü görmek mümkündür. Özellikle ergenlik dönemine geçişte kızların erkeklere oranla farklı pratiklere maruz kalmaları, âdet kanamasının kültürel bağlamda yarattığı algıyla yakından ilişkilidir. Gençlikle ilgili fizyolojik gerçeklerin en belirgin oldukları noktada bile sosyal bakımdan ele alınmasının gerekliliğine vurgu yapan Ruth Benedict'e göre: "Eğer kültürel vurgu fizyolojik vurgunun ardından gelseydi, kızların erginlenme törenleri erkeklerinkinden daha önemli olurdu; oysa hiç de öyle değildir" (Benedict, 2000: 47). Öyle ki dişi ve erkeği yaradılışından kaynaklı böylesine keskin bir fizyolojik olay ile ayıran ilk âdet kanamasının, kızların ergenliğe geçtiği dönemde bir geçiş töreniyle kutlanmamış olmasına karşın, erkeğin ergenliğe geçtiği dönemde onu yeni yaşamına alıştırmak ve hazırlamak amacıyla "eriştirme törenleri" gibi pratiklerin uygulanması, âdet kanamasının hem kadın yaşantısında hem de toplum yaşantısında konuşulmayan gizli bir süreci içerdiğine örnek oluşturmaktadır. Bununla birlikte, cinsiyetler arası erişirme ritüellerine ilişkin bu

farklılıklar sadece âdet kanamasının konuşulmayan, gizli bir süreç olmasıyla ilişkili değil, aynı zamanda kadın ve erkeğin sosyal açıdan farklı konumlarda statülere sahip kimlikleriyle de ilintilidir. Genelde kızların yalıtıldığı, erkeklerin ise yüceltildiği erginlenme törenlerine, kadın ve erkeğin sosyal açıdan ait olduğu konumları daha iyi anlamak amacıyla kısaca değinmekte fayda vardır.

James G. Frazer, “Altın Dal - Dinin ve Folklorun Kökleri” adlı kitabında, Vancouver Adası’nda Aht Kızılderililerinin ergenlik çağına giren kızları evin içinde koridor gibi bir yerde ne güneşi ne de ateşi göremeyecek şekilde hasırlara sarılarak günlerce yiyecek verilmeden tuttuklarına, Alaskalı bir Eskimo halkından olan Koniag’lar arasında ise ergenlik çağındaki kızların küçük kulübelere konularak elleri ve dizleri üzerinde altı ay süreyle kalmak zorunda oldukları gibi pek çok farklı halkın, genç kızlara uyguladıkları erişirme törenlerine vurgu yapmaktadır¹. Frazer, kızların ergenlik döneminde böyle kapatılmalarının nedenini, ilkel insanın dünyanın her yerinde âdet kanamaları konusunda besledikleri derine kök salmış bir korkuda yattığına bağlamaktadır (Frazer, 2012: 220). Ruth Benedict ise Carrier Kızılderilileri arasında genç kızların erginlenmesiyle ilgili korku ve dehşetin büyüklüğüne “canlı canlı gömme” denilen üç ya da dört aylık bir inziva süreciyle değinirken, aybaşıyla ilgili düşünceler üzerine biçimlenen genç kızların erginlenme törenlerinin, bireysel bakış açısıyla ele alındığında kolaylıkla tam tersi bir davranışa dönüşebildiğine de dikkat çekmektedir (Benedict, 2000: 49). Bu doğrultuda Benedict, kutsal olanın bir korku kaynağı olabileceği gibi bir şükran kaynağı da olabileceğini, Apaçilerin genç kızları bir tehlike kaynağı olarak görmedikleri tam tersine onlara doğaüstü inayetin doğrudan bir kaynağı olarak büyük saygı duydukları şeklindeki düşünce yapılarıyla desteklemiştir (Benedict, 2000: 49-50). Âdet kanının aracı olarak kullanıldığı erginlenme törenlerine bir diğer örnek ise “erkek âdeti” olarak adlandırılan uygulamalarda rastlanmaktadır.

Reay Tannahill “Tarihte Cinsellik” adlı kitabında, Avusturalya ve Yeni Gine’inde bazı kabilelerde ergenlik ayinleri olarak uygulanan “erkek âdeti” ayininden şu şekilde bahsetmektedir:

Erkeğin cinsel organının belirli bir bölümü yarılarak sakatlama işlemi yapılan bu ayinlerde, akan kana “erkek âdeti” deniliyor ve böylelikle erkeğin kendi cinsel

¹ Frazer, James G.. *Altın Dal- Dinin ve Folklorun Kökleri II*, 2012, 214.

organından çocuk üretimiyle bağlantılı türde özel kanı getirme çabası ne kadar çabalarsa çabalasın çocuk doğurmaya yetmezken kadının neden doğurabildiği konusunda ciddi bir sorgulama başlatmaya yetmiş olmakla birlikte, âdet kanını anlama çabası amacıyla yapılan ayinlerin yenilgiye uğraması da çoğunlukla öfkeyi üretmiştir (Tannahill, 2003: 42).

O hâlde âdet kanı, ergenliğe geçiş sürecini dışı bedeninde somutlaştıran salt bir biyolojik kanamadan ziyade, yeni bir canlı dünyaya getirmeye olanak sağlayan en keskin olgu olmasıyla erkeği hayranlık, taklit, korku, endişe, öfke gibi pek çok zihinsel düşünce eğilimlerine iten ve bu düşüncelerden hareketle çeşitli eylemleri tasarlayan bir biyolojik süreçtir. Kadının büyü ve erkeğin bunu anlamadaki aczi, âdet dönemindeki kadından sakınmaya başlamasına yetmiş olabilirken (Tannahill, 2003: 42) bu acizlik, belki de erkeğin kadın doğasına karşı duyduğu ilk korku tasarımına da karşılık gelmektedir. Çünkü kadının ergenlikten menopoza kadar sürecektir olan kanamasına karşın, erkeğin sadece erginlenme ritüellerinde —üstelik sadece bazı kabilelerde görülen— erkek âdeti ile kadını taklit etme çabaları yaşamı paylaşma, kadın ruhunu anlama gibi düşünce yapısından çok, kadınlık korkusuyla ilişkilidir. İnsan doğasında var olan korkunun, insana yaptırabileceği eylemlerin sayısı ve türü sınırsızdır. Özellikle kendisinden üstün görülene karşı duyulan korku, hep bir tedbiri, yasaklamayı, kısıtlamayı beraberinde getiren korkudur. Buraya kadar, ergenlikle kadın yaşamına dahil olan periyodik kanamanın kadınlarda yarattığı ilk etkilere, iletişimsel boyuttaki durumuna, deneyimde birlik yaratma süreçlerine gerek kaynak kişilerin aktarımlarıyla gerekse bilimsel yazında ön plana çıkan savlarla değinilmiştir. Ortaya çıkan bulgulara bakıldığında, kanamanın “korku”, “utanma”, “sansürleme”, “bağlamına göre değişen adlandırma tercihi”, “folklorik pratikler (tokat atma, nişastalı su içirme)” gibi, kadınlarda çeşitli eğilimlere sebebiyet verdiği sonucuna erişilebilmektedir. Bu eğilimlerin temelinde ise âdet kanamasının bir “tabu” olarak mı algılandığını düşündüren kültürel bir izlek yatmaktadır. Bu nedenle, tezin bir sonraki alt başlığında öncelikle tabu kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için sosyal bilimcilerin tabuya nasıl yaklaştıklarına dair irdelemelerde bulunulması amaçlanmış ve daha sonraki alt başlıklarda, kadınların ilk âdet kanamasıyla birlikte karşılaştıkları tabulara ve bunların sürekli hâle gelen alışkanlıklar oluşturmalarına ilişkin çözümlemelere yer verilmiştir.

2.2. Sosyal Bilimciler Tabu Kavramına Nasıl Yaklaşmışlardır?

Tabu, ilk akla gelen anlamı itibariyle yasaklama ve kısıtlamayı içeren bir sözcüktür. Psikanalist kuramın öncüsü Sigmund Freud, tabu kavramında yaklaşılmaz bir şey duygusunun yer aldığını ve genellikle yasaklamalar ve kısıtlamalarla ifade edildiğini aktarırken, tabu yasaklarının gerekçesinin olmadığını fakat bilinmeyen bir kaynaktan geldiğini ve dolayısıyla bizim için anlaşılmaz olmalarına karşın onlar tarafından yönetilenler için doğal olarak kabul edildiğine dikkat çekmektedir (Freud, 2002: 70). Mary Douglas ise tabunun saldırıya açık ilişkileri kuşatmaya yönelik uzamsal sınırlardan, fiziksel ve sözel işaretlerden oluşan bir söz dağarı bina eden kendiliğinden bir kodlama pratiğine sahip olduğuna değinmektedir (Douglas, 2017: 14). Buna ilaveten Douglas, koda riayet edilmediği takdirde, bir tabu yıkmanın getireceği tehlikelerin bazılarının temas yoluyla bulaşarak topluluğun bütününe yayma gücüne sahip olduğuna vurgu yapmaktadır (Douglas, 2017: 14). Benzer şekilde, bir tabunun ihlal edilmesi neticesinde doğabilecek cezalara değinen Freud, bu cezaların başlangıçta içsel, otomatik bir ajana bırakılarak tabunun kendisinin intikam aldığını daha sonraki evrede ise cezanın ilahi güçten otomatik olarak gelmesinin beklendiğini aktarmaktadır (Freud, 2002: 71). Her iki değerlendirmeden çıkan ortak sonuç, tabunun çeşitli eylemleri yasaklayan ve kısıtlayan bir doğası olduğuna ilişkindir. Sosyal bilim disiplinleri içerisinde çeşitli yaklaşımlarla araştırılan tabu kavramı, genellikle dil göstergeleri, belirli eylemlerin yasaklanması gibi, tabunun temelinde bulunan “sakınma” edimleriyle ilintili bir atmosferde yürütülmüştür. Bu doğrultuda tabu üzerine yürütülen araştırmalardan örnek vermek gerekirse; Hülya Arslan Erol’un, “Tabu (Taboo) ve Kelimelerin Anlam Alanlarına Etkisi” adlı makalesinden yola çıkılabilir (Erol, 2008: 24-). Erol, bu makalesinde tabu ve örtmecede dil içi faktörlerden çok dil dışı faktörlerin daha öncelikli olması nedeniyle, bir yandan dilcilik dışındaki sosyal bilim alanlarına konu olmasına, diğer yandan tabu ve örtmecenin etnografya, antropoloji, sosyoloji, halkbilim gibi alanlarda dil içindeki rolüne pek yer verilmeden araştırılmasına dikkat çekmektedir (Erol, 2008: 25). Bu doğrultuda Erol, dilin zaman içerisinde geçirdiği değişiklikleri “art zamanlı” incelemeler şeklinde ele almış ve bu dönüşümlerin dildeki yansımaları üzerine odaklanarak, özellikle halkbilimi disiplininde sıkça karşılaşılan terimlerden örneklere yer vermiştir. Böylesi bir durumu, Erol’un vurgulamış olduğu şu sözler ile desteklemek mümkündür:

Tabu olan kelimeleri doğuran sebepler dilin kendinde değil, o dille iletişimi sağlayan toplulukta, yani insanlardadır. Yani tabu ve örtmeceler, insanların topluluktaki sosyal, medenî ve tabiat ile ilgili kalıplaşan inançlarının, geleneklerinin, prensiplerinin ve kurallarının dilde yer alan görünüşleridir. Zaten bir kelimenin sosyal değerinin gelenekle ilgili bir mesele olduğu bilinen bir gerçektir (Erol, 2008: 27).

Tabunun kaynaklarından birisinin “büyü” olduğuna dikkat çeken Erol, isimlerin insan ilişkilerinde oynadığı rolden yola çıkarak, bugünkü Türk toplumlarında isimlerdeki büyü inancının bazı tabu ve örtmecelere sebep olduğuna değinmektedir (Erol, 2008: 27- 28). Bu bağlamda Erol, bebeğin cin-şeytan tarafından yapılacak bir kötülüğe uğramaması için ona *Temir* veya *Yaşar* gibi isimlerin konmasını, insan isimlerinde tabunun yer almasıyla açıklamaktadır (Erol, 2008: 28). Erol’un bugünkü Türk toplumlarında görülen isimlerden yola çıkarak verdiği örneklerin benzerine, bu tezin araştırmaları sırasında da rastlanmıştır. Şöyle ki Kastamonu’da yürütülen derleme çalışmaları sırasında, KK2’nin “adım aslında Yaşar ama ben sonradan bu ismi değiştirdim” şeklinde bilgi vermesi üzerine, kaynak kişiden konu hakkında kısaca şu bilgiler kaydedilmiştir:

Annem beni doğurmadan önce 4 tane çocuk düşürmüştü. Ben beşinci çocuğu oluyorum aslında. Çocuklarını hamileliğinin ilk aylarında düşürmüştü. Bana hamile kaldığında yedinci aya yaklaşıncaya isim düşünmüşler. Aslında anneannemin adını vermek istemişler ama annem “çocuklarım yaşamıyor” diye düşününce, yaşasın diye Yaşar adını koymuş. Ben sonradan bu ismi sevmediğim için mahkeme kararıyla yeni bir isim aldım ve onu kullanıyorum (KK2, Kastamonu: 2019).

Bu durumun benzerine, Tekirdağ-Çorlu’da gerçekleşen derleme çalışmalarında da rastlanmış ve KK4’den eşinin “Satılmış” ve görümcesinin “Satı” ismine dair şu bilgiler kaydedilmiştir:

Eşimin adı Satılmış. Kardeşinin ismi Satı. Ben evlendiğimde ilk zamanlar birbirine uygun isimler olsun diye koymuşlardır diye düşünmüştüm. Meğer kaynanam çok düşük yaparmış. Hatta onun doğan bir çocuğu da kaybolmuş. Aslında doğduktan sonra ateşli bir hastalık geçirip ölmüş. Ama ona göre birisi o çocuğu kaçırmış. Kaynanamın aklının yerinde olmadığı hep söylenir. Onun bacıları ve annesi, anlattığına göre benim eşim doğduğunda bir daha böyle bir şey başına gelmesin diye türbeye gidip çocuğu satmışlar. Yani o durum şöyle oluyormuş: “Ben çocuğumu türbeye sattım. Artık benim değil, burada yatan zatın çocuğudur”. Böyle yapınca şeytanlar çocuğa dokunmuyormuş. Kardeşinin adının Satı olması da oradan geliyormuş (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Kaynak kişilerin aktarımlarından yola çıkmak gerekirse; “Yaşar” isminde, ölüm gibi istenmeyen bir olayın gerçekleşmemesi için o olayın tersine vurgu yapan bir algının

izleri görüldüğü, “Satılmış” ve “Satı” isminde ise kişiye kötü bir ruhun tesir etmemesi için halk arasında kutsal sayılan mekân ve kişilere “adanması”nı ön gören bir yaklaşımın var olduğu söylenebilir. Erol’un bahsettiği gibi, isimlerde yer alan “tabu” etkisini (Erol, 2008: 28), Türk toplumlarında görmek mümkündür ve bunların sayısı çeşitli örneklerle çoğaltılabilmektedir. Bunun yanı sıra Erol, yeni doğan ve lohusaya musallat olan kötü ruh “albastı” inancı ile bağlantılı olarak, “al” terimin zamanla geçirdiği anlam değişmesinden de bahsetmektedir. Erol, bugünkü Türk topluluklarında albastıyı doğrudan söylemek yerine *al*, *al-ana*, *al-karı*, *al-kuzu*, *martu*, *sarı-kız*, *kir-köylek*, *atsız* gibi örtmece isimlerle anmanın temelinde, albastı ruhunun kötü tesirleri olacağına dair korkunun yer aldığını ve bütün bu kelimelerde kelimenin türediği *al* isminin temel anlamının kırmızı olduğunu aktarmaktadır (Erol, 2008: 32). Ancak Erol, “Türk kültür tarihinde bayrak için, Moğollarda hükümdarların belgeleri mühürlemekte kullandıkları kırmızı mürekkebin rengi için kullanılan bu kelimenin, Türklerde bütün kurumlarda saygıdeğer bir renk olduğu” hususunda bilgi aktarırken, kelimenin bu anlamının zamanla tabu olan nesneler için kullanılması sonucunda *al* ruhu kavramını da ifade etmeye başladığına dikkat çekmektedir (Erol, 2008: 32-33). Genellemek gerekirse; Erol’un, tabu kavramını bir dilin iç faktörlerinden etkilenecek evrimsel temada okuyucuya belletme gayesi, çoğunlukla halkbilimi disiplinin sıkça incelediği gelenek ve görenek, halk inançları bağlamında örnekler ile genişletilmiştir. Dolayısıyla halk bilgisi ve bu bilgidен hareketle oluşan inançların tabu kavramını anlamada ne derece önemli bir rol oynadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, Gürol Pehlivan’ın, “Anadolu’da Tabu ile İlgili Bir Tâbir: Düşmez” adlı makalesinden de bahsedilebilir. Pehlivan, bu makalesinde Anadolu’nun 14 yerleşim biriminden “düşmez” tabirinin örneklerine dair derlediği bilgileri, tarihsel boyutu dikkate alan bir incelemeden ziyade, yapıyı anlamayı hedefleyen bir yaklaşımla (Pehlivan, 2010: 124) irdelemiştir. Pehlivan, Anadolu’nun çeşitli illerinden düşmez tabirine yönelik elde ettiği bilgilere geçmeden önce, “düşmez” kelimesinin ifade ettiği anlamı şöyle açıklamaktadır:

Belli veya bilinmeyen bir zamanda yapılan herhangi bir eylemin arkasından istenmeyen kötü bir olay (ölüm, kıtlık, boşanma vs.) olmuşsa; bu durum, yapılan eylemin bir sonucu olarak kabul edilir ve o eylem artık topluluk için düşmez, yani yasak hâline gelir (Pehlivan, 2010: 123).

Araştırmacı, düşmez inancına dair derlediği verileri; “tabiat, soy, iş, işe başlama-vazgeçme, hayvancılık, tarım, dokuma, yemek pişirme, yardımlaşma, renk” (Pehlivan,

2010: 123-135) ile ilgili olarak tasniflemiştir. Bu doğrultuda, halk inançlarının “tabu” hususunda davranış biçimlerine, gelenek ve göreneklere, birtakım canlılara ve nesnelere yönelik nasıl bir görsel oluşturduğuna, Pehlivan’ın araştırmalarından “düşmez” tabirine yönelik elde ettiği birkaç örnekle değinmek yerinde olacaktır.

Pehlivan, “düşmez” tabirine yönelik “Tabiatla ilgili olanlar” başlığı altında, “karaçalı yakmak” eyleminin yaylaya çıkanların hemen hepsi için geçerli bir “tabu” olduğuna ve çalının yakılması durumunda koyunun göğsünün sancılanıp öleceğine dair bir inancın varlığına değinmektedir (Pehlivan, 2010: 125). Bununla birlikte, yine aynı başlık altında “büyük ağaçlar kesmek” eyleminin kötü bir netice ile sonuçlandığına vurgu yapan Pehlivan, araştırma yapılan köyde üç kişinin aynı zamanda büyük ağaçları kestiği ve akabinde ikisinin de oğullarının öldüğü bilgisine yer vermektedir (Pehlivan, 2010: 125). Pehlivan’ın, bu olaydan sonra “üçüncü kişiye düşmediği için, ağacın altında bir koyun kestirmiş ve böylece felaketten korunmuş olduğu” (S. 125) bilgisine de değinmesi, felaketle sonuçlanan bir eylemin halk arasında “önlem” alma, “sakınma” gibi davranış biçimlerini beraberinde getirdiği ve akıllarda kalıcı tesirler bırakan memoratların oluşmasına sebebiyet verdiği gündeme getirilebilir. Aynı zamanda, bu bağlamda oluşan memoratların genellikle, “inanmayanların” başından geçen felaketlerle örülü bir temada işlendiği de söylenebilmektedir. Şöyle ki Pehlivan’ın, “soyla ilgili olanlar” başlığı altında, “bir aileden iki kız almanın veya vermenin” tüm köye düşmez olduğunu aktarırken, konuya ilişkin şu memoratı paylaşması oldukça dikkat çekicidir:

Bir aileden iki kız almak ve iki kız vermek (Şambayat /Seyhan/Adana). Tüm köye düşmez. Alınırsa adak kesilmesi gerekir. Konu ile ilgili olarak anlatılan memoratta10 erkek tarafı adak kesmiş, dolayısıyla, bir musibet olmamış; ancak kız tarafı adak kesmediğinden babaları ölmüş (Pehlivan, 2010: 125).

Pehlivan, benzer şekilde “işe başlama-vazgeçme” ile ilgili olarak, “yoldan geri dönmek” eyleminin köy içerisinde anlatılan “iki inanç” anısına da değinmiştir. Konuya ilişkin ilk inanç anısında, “yoldan geri dönen kişinin on beş gün sonra cesedinin bulunduğu”na, ikinci inanç anısında ise “yolundan geri dönen kişi yurt dışında trafik kazası yapmış ve kendisiyle birlikte beş kişi ölmüş” (Pehlivan, 2010: 127) olduğuna dair örneklerle yer verilmiştir. Bu olay hakkında Pehlivan’ın verdiği şu anlatı, inanmayanların başından geçen felaketleri anlatan memoratları örneklemek açısından oldukça dikkat çekicidir:

Yoldan geri dönenlerin her ikisi de bu hareketin düşmemesi hakkında, anneleri tarafından önceden uyarılmış; ama aldırış etmemişler, sonuçta bu felaketlerle karşılaşmışlardır (Pehlivan, 2010: 127).

Sonuç olarak, son örnekten de anlaşılacağı gibi, halk arasında “şahit olunmuş” ya da kulaktan kulağa aktararak sonradan “öğrenilmiş” felaketsi durumların, böylesi olaylara “inanan” insanlarda, tıpkı daha önce de değinildiği gibi “koda riayet edilmediği takdirde, bir tabu yıkmamanın getireceği tehlikelerin bazılarının temas yoluyla bulaşarak topluluğun bütününe yayma gücüne sahip olduğu” (Douglas, 2017: 14) gibi, yerleşik bir algı yarattığı açıkça görülmektedir. Bu tezin derleme çalışmaları sırasında da kaynak kişilerden benzer algıya dair örneklerle rastlanmıştır. Tezin ilerleyen bölümlerinde bu örneklerle ilişkin daha ayrıntılı bilgiler verildiğini belirtmekle birlikte, kaynak kişilerin konu hakkındaki inançlarına yönelik şu örneklerle kısaca değinilebilir:

İstanbul’da ikamet eden bir kaynak kişinin, “çocuğumun olmama nedeni benden değil, eşimin babasının zamanında meyve veren bir ağacı kesmesinden kaynaklı” şeklinde, bir inanca sahip olması ve bu inançtan hareketle “her gittiğimiz piknik yerine bir fidan dikiyorum” (KK26, İstanbul: 2019) biçiminde, düzenli bir eylem içinde olduğunu belirtmesi, istenmeyen bir durumun nedenini açıklamak ve olası felaketlerin önüne geçmek ya da bu felaketi telafi etmek amacıyla halk bilgisine dayalı inançlara bir örnek oluşturmaktadır. Benzer şekilde, İstanbul’da ikamet eden bir diğer kaynak kişiden de “incir ağacı”nın uğursuz olduğuna ve “ağaç kesme”nin soyu kurutacağına dair bilgiler kaydedilmiştir. Kaynak kişi, evinde önünde bulunan incir ağacının uğursuzluk getirdiğine “babam eski çiftçi. Hane önüne incir ağacı gibi ağaçların dikilmediğini, eve uğursuzluk getirdiğini söyler” şeklinde bir yaklaşımla değinmiş ve eşinin bu ağacı kesmek istemesine “ağaç kesenin soyu kurur” (KK8, İstanbul: 2020) sözüyle karşı çıktığını aktarmıştır. Bu bağlamda, halk arasında ağaç kesmenin bir “tabu” olduğu ve bu tabunun yine halk arasında bilgiyle, tecrübeyle, memoratlarla desteklenerek kaçınılması gereken davranış edimlerini oluşturduğu söylenebilir.

Sosyal bilimcilerin tabu konusundaki araştırmalarına, Ali Daşman’ın “Kadın” ve Kadın Leksikolojisinin Anlambilimsel Özellikleri” adlı makalesi de eklenebilir. Daşman, bu makalesinde tabu sayılan kadın adlarının yerine kullanılan örtmece sözlerle birlikte, söylenen adların tarihi sürecine (Daşman, 2017: 115) de değindiğini vurgulamaktadır. İncelenen makalede, Daşman’ın kadın dilinde yasaklamalarla ilgili kullanılan sözcüklere “budunbilimsel” ve “örtmece” şeklinde başlıklarla değindiği

saptanmıştır. Daşman, budunbilimsel yaklaşım çerçevesinde, kadınların özel kişi adları konusunda, en çok yasakla karşılaşan cins olduğunu vurgularken, bu durumu; “Zulu kadınları için kralın, kabile reisinin, kaynata ve onun kardeşlerinin adları tabu olduğu, Güney Hindistan’da kadınların kocalarının adlarını rüya da bile söylemelerinin onun erken ölümüne sebep olacağı” (Daşman, 2017: 117) gibi örneklerle desteklemiştir. “Türk Halklarındaki Kadın Dilinde Yer Alan Örtmece Sözler” başlığı altında ise, özellikle kişi adlarıyla ilgili akraba ilişkilerinde görülen tabuların varlığına dikkat çekmektedir (Daşman, 2017: 118). Bu bağlamda Daşman, “Kırgızlarda kadın bir başkasının yanında her ikisinin yaşı da ilerlemiş olmasına rağmen kocasının adını söylemez. ‘Ata’, ‘atabız’ der” örneğinden yola çıkarak bu durumun nedenini, “kadının kocasına duyduğu saygı ve geçmişten gelen geleneğin sürdürülmesi” (Daşman, 2017: 118) şeklinde, açıklamıştır. Benzer duruma, Anadolu Türklüğünden de değinen Daşman, gelinlerin, Kars çevresinde ve Doğu Anadolu’nun birçok yerinde, çocuklarının yanında eşlerine isimleri ile hitap etmediklerine, bunun yerine: ‘babası’ veya ‘babaları’ diye seslendiklerine dikkat çekmektedir (Daşman, 2017: 120). Sonuç olarak Daşman, tüm bu örneklerden yola çıkarak, Türk halklarında her kadının kendi dilini üretmek ve yaratmak zorunda olduğu yargısına varmaktadır (Daşman, 2017: 121). Toplumsal cinsiyet rolleri düşünüldüğünde, kadına biçilen statü, mekân algısı, sosyal ilişkilerdeki rol kavramı kadın cinsiyetinin kendine özgü söz varlığını genişletmesine imkân sağlamıştır. Ancak bu imkân çoğunlukla, kadın cinsiyetinin erkeğe oranla daha edilgen olduğunu vurgulayan tabu olgularını işaret etmektedir. Aslında Daşman, bir saygı göstergesi olarak Kırgız kadınlarının kocalarına “Ata”, “atabız” gibi adlarla seslendiklerini (Daşman, 2017: 118), Borçalı’da ise erkeklerin de eşlerine “aykız” veya babasının adı ile “Yusuf’un kızı” veya memleketinden hareketle “Ay Karşlı” veya “Ay tembel” dediklerini aktarırken, bu hitap şekillerinde herhangi bir aşağılama veya horlama gayesinin bulunmadığını, aksine bunların yaygın ve yadırganmayan uygulamalar olduğunu vurgulamaktadır (Daşman, 2017: 120). Ne var ki toplumsal kabullerin geneline bakıldığında, özellikle sosyal ilişkiler bağlamında kadının erkeğe oranla daha fazla kısıtlamaya tabii tutulduğu söylenebilmektedir. Bu tezin derleme çalışmalarında, kaynak kişi olan kadınların özellikle “gelin” statüsündeyken, eşlerinin anne-babalarına yönelik “saygı göstergesi” kapsamında yaşadıkları zorluklara dair bilgiler kaydedilmiştir.

Kastamonu’da ikamet eden bir kaynak kişi konuya, “eskiden gelinler, evde sofraya kurulduğu zaman o sofraya oturmazlardı. Herkes yemeğini bitirene kadar, ellerini karnında bağlayarak ayakta beklerlerdi. Biz de o zorlukları yaşadık” (KK6, Kastamonu: 2019) sözleriyle değinirken, eşi aslen Erzurumlu, kendisi ise aslen Sivaslı olan ancak kendisini doğma büyüme İstanbullu olarak tanıtan KK7, “eşimin ailesinde, kendi çocuğunu onların yanında sevmek ayıpmış. Ben de onlardan öğrendim. Kendi çocuğunu asla kayınpederin, kaynananın yanında sevemezsin” (KK7, İstanbul: 2019) şeklinde bilgiler aktarmıştır. Burada kaynak kişiler, eşleriyle ilgili herhangi bir kısıtlamadan bahsetmezken, kendilerine uygulanan birtakım “saygı” göstergelerinden hoşnut olmadıklarını ama bunların “âdetten” olduğu için uyguladıklarını vurgulamışlardır. Bu da tıpkı tabudaki istenmeyen bir duruma karşı duyulan korku ve alınan tedbirler gibi, kadına yönelik ve kadınlarca uygulanan kısıtlamaları göstermektedir.

Farklı disiplinlerde çalışma yürüten sosyal bilimcilerin “tabu” konusuna yönelik araştırma alanları, yukarıda verilen örneklerden anlaşılacağı gibi halk bilgisine ve halk inançlarına dayalı veriler ile zenginleşmektedir. Bu durum da tabunun; dile, nesnelere, davranış biçimlerine göre, kalıplaşmış sakınma edimlerinin her toplumda anlam ve inanç bağlamında aynı düzeyde olmayacağını akla getirmektedir. Dahası tabunun ihtiva ettiği anlam sadece bir ülkenin sınırları dışında değil, o ülkenin sınırlarındaki farklı toplum yapılarında da değişim gösterebilmektedir. Dolayısıyla pek çok faktörden sebeple, böylesi bir farklılığı içeren tabu kavramına yönelik genelleme yapmak oldukça zor olacak ve gerçeği yansıtmayacaktır. Ancak her kadının bedeninde —zamansal farklılıklar olmakla birlikte— deneyimlediği periyodik süreçler, evrensel bir biyolojik olgu olmasına ve hemen hemen her kadında benzer etkiler yaratmasına rağmen, kadınların bu süreçle ilgili kullanmayı yeğledikleri “terim”lere diğer bir deyişle; “örtmece sözlere”, periyodik kanama sırasında kendilerini “kısıtladıkları” eylemlere, temas etmekten kaçındıkları “nesnelere” yönelik araştırmaların, çoğunlukla göz ardı edildiği dikkat çekmektedir. Bunun altında yatan temel neden, periyodik kanamanın zaten kendisinin bir “tabu” olarak algı yaratmasından ileri gelmektedir. Çünkü kadınların kendi aralarında bile konuşmaktan çekindikleri “âdet kanaması”, tarih boyunca kana karşı duyulan korku, kadını bulaşıcı bir hastalığa sahipmiş gibi yalıtan ve etrafındakileri önlem almaya iten kurgusu, dini yapının âdet kanaması hâlindeki kadına karşı buyrukları nedeniyle, araştırma metotlarını kısıtlamış ve

araştırmaların genellikle folklorik özellikten çok, kavramsal çerçevede irdelenmesine yol açmıştır. Bu sebeple, araştırmaya alınan bu tezin çalışma konusundan hareketle, kadınların “âdet kanaması” hakkında nasıl bir adlandırma tercih ettiklerinden başlayarak, “tabu” ile “periyodik kanama” arasındaki bağlantının gerek sözlü gerekse sözsüz eylemlerle ilişkisine yer verilmiştir. Sözlü iletişimde, kaynak kişilerin ergenlik dönemine denk gelen âdet kanaması sırasında yakın akraba, arkadaş, komşu gibi, aile ve sosyal çevreden duydukları adlandırmaları özellikle “bağlamı”na göre farklılaştırma eğilimine girdikleri saptanmıştır. Kaynak kişilerin periyodik kanama dönemlerinde “temas” ile ilgili eğilimleri ise, kutsal nesnelere ve büyük uğraşlarla hazırlanan turşu, salça, kurutma gibi gıdalara “bakmama”, “dokunmama” şeklinde alışkanlık haline gelmiş tutumları içermektedir. Derleme çalışmaları sırasında araştırmacının bilgi toplamakta en çok zorladığı alan olan periyodik kanama evresi, kaynak kişilerin yaşam boyunca konuşmaktan sakındıkları, ayıplanma düşüncesine eğilimli olmaları nedeniyle, görüşmelerin daha “örtük” bir dil ile başlayan ancak ilerleyen kısımlarda daha açık bir dilin hâkim olduğu atmosferde yürütülmüştür. Bu atmosferin oluşması, derlemelerin çekildiği bağlama göre zorluk derecesi açısından farklılık göstermekle birlikte, araştırmacının kaynak kişiler ile kurduğu iletişim dili, derlemenin gerçekleştiği bağlam özelliklerine göre davranışsal uygunluk vasıtasıyla da daha fazla bilginin kaydedilmesine ve yaşanan zorlukların üstesinden gelinmesine olanak tanımıştır. O hâlde, periyodik kanama ve tabu ilişkisine kaynak kişilerden derlenen bilgiler ışığında bakmak yerinde olacaktır.

2.2.1. Adet Kanamasına Yönelik Tabular

2.2.1.1. Sözlü iletişim ve ilk tabu: Âdet oldum!

Bir tabunun yıkılması yani yasaklı olan eylemlerin kural ihlâline uğraması, istenmeyen sonuçları doğuracağı inancıyla paralellik gösterdiği için, insanoğlunun varlığından bu yana belki de itaatkârlık düzeyinin ortak noktada bulunduğu en keskin olguyu ifade etmektedir. Çünkü çoğunlukla sorgulanmayan, azınlıkta ise kısmen sorgulanan yasaklı veya kısıtlı eylemlerin ifadesi tabunun en dikkat çeken özelliği, insanı belirli eylemlerden alıkoyan kurallarının yanı sıra, bu kuralların çiğnenmesiyle neticelenen durumların insan ruhunda ortak bir “korku” yaratmasıdır. Tabusal kısıtlamaların bir başka yönü ise tabunun sadece belirli nesneler vasıtasıyla bulaştırma, yayma gibi etki alanının yanında, herhangi bir temas olmaksızın sözel eylemlerin de içerisinde yer

almasıdır. Diğer bir deyişle; tabu sayılan eylemler sadece gözle görülene olan temas yoluyla kısıtlama ve yasaklamayı içermemektedir. Temas etmek, ilişki kurmak hatta tabu sayılan varlığı somut bir nesne olarak adını-sanını, varlığını düşünmeye yönelik zihinsel eylemler bile tabusal yasaklar alanına girmektedir (Güngör, 2006: 73). Dolayısıyla tabu sayılan temasların ve onları düşünmeye yönelik zihinsel eylemlerin varlığı, insanların en sık kullandığı sözlü iletişimlerine de doğrudan etki etmektedir. Tam da bu noktada, tabu ile bağlantılı olarak “örtmece” teriminden bahsedilebilir. Kerim Demirci, “Örtmece (Euphemism) Üzerine” adlı makalesinde, örtmece teriminin anlam değişmediği halde algılamayı değiştirmeye yönelik bir anlatım tarzı olduğunu ve örtmece ile tabunun bir madalyonun iki yüzü gibi görüldüğü aktarmaktadır (Demirci, 2008: 22). Elbette insanların zihinsel olarak bile düşünmekten kaçındığı tabu sayılan durumların, sosyal yaşantı içerisinde yerel ifade tarzları ile örtük bir biçimde kullanılıyor olması son derece olağandır. Ahmet Güngör’e göre: “Toplumsal ilişki ve iletişimde tabunun zararlarından kurtulmak için dil göstergelerine ihtiyaç vardır ve örtmece sözler burada kendini göstermektedir” (Güngör, 2006: 77). Örtmece terimler genellikle istenmeyen bir durumundan bahsedilmek zorunda kalındığı zaman o durumu daha ılımlı bir ifadeyle sunma işlevi görür. Örneğin; bir hastalık adı olarak ya da zararlı etkileri olduğu düşünülen varlıkların adı olarak yahut toplumsal değer yargılarını gözetme gayesiyle içinde bulunulan özel bir durumun adı şeklinde örtmece kavramlar karşımıza çıkmaktadır. Örtmece sözler üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde genellikle bu terimlerin çeşitli alt başlıklar hâlinde tasnif edildiği görülmüştür. Bunlardan bazıları ölümle, hastalıkla, hurafe ve batıl inançlarla ilgili örtmece sözler bazıları ise toplum tarafından ayıp, kaba sayılan eylemlerin ve sözlerin yerine kullanılan örtmece sözler şeklinde kümelenmiştir.² Toplum tarafından ayıp sayılan sözlerin yerine geçen örtmece terimler içerisinde, kadınların âdet dönemlerine ilişkin örtmece sözlerden de bahsedilmektedir. Kadınların âdet dönemleriyle ilgili genelde olarak “hastalandım”, “kirlendim” şeklinde yaygın bir kullanım tarzı benimsemeleri, bu periyodik kanamanın bir bakıma sözel ifade biçimini kısıtlamaya yönelik eylem yarattığını gündeme getirebilir. Âdet kanamasının gerek kadın özelinde gerekse sosyal yaşantı bağlamında hep bir sınırlamayı, yasaklamayı içeren bir döngü şeklinde algılanıyor olması, fiziksel kanamanın kadında yarattığı dönüşüm kadar

² Güngör, Ahmet. "Tabu-örtmece (euphemism) sözler üzerine." *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 12.29, (2006): 69-93.

adının da telaffuz şeklini dönüştürmektedir. Yapılan saha çalışmalarında kadınların âdet kanamasıyla dönüşen yaşam biçimleri incelenirken, âdet kanamasına ilişkin pek çok farklı telaffuz örneğini benimsediklerine de rastlanmıştır. Kaynak kişilerin âdet dönemlerine ilişkin tercih ettikleri ifade biçimleri genel olarak “hastalandım”, “kirlendim”, “ay başı oldum” şeklinde çoğu yerde tercih edilen kavramlar olmakla birlikte, “misafir geldi”, “göründüler”, “müjdemo isterim”, “müsait değilim” gibi nadiren kullanılan özel ifade biçimleri de kaydedilmiştir. Çoğu kadının sözel ifade biçimlerinde âdet dönemine ilişkin kullandıkları —hastalandım, kirlendim gibi— kavramlar, gündelik yaşamda istenmeyen bir durumu nitelendiren özellikte gibi görünse de âdet dönemine ilişkin kullanım bağlamında bazen periyodik kanamanın fiziksel olarak yarattığı etkilerden dolayı istenmeyen bir durumu anlatım işlevi görürken, bazen de sansür işlevini üstlenen kavramlar olarak bilinmektedir. Âdet kanamasıyla ilgili nadiren kullanılan —misafir geldi, göründüler, müjdemo isterim, müsait değilim gibi— kavramlar ise istenmeyen bir durumu nitelendirmeden ziyade, içinde bulunulan durumun açıkça anlatılmak istenmemesi gayesiyle farklı bir adlandırmayla karşımıza çıkmaktadır. Her iki adlandırma biçimi için de geçerli olan ortak amaç; sansürlemedir. Âdet dönemiyle ilgili adlandırmalara bakıldığında bunların “tabu” kavramlar mı yoksa “örtmece” kavramlar mı olduğu akla gelmektedir. Tabu kelimesinin karşıladığı anlam, yasaklama ve kısıtlama üzerine temellendiği için âdet dönemini anlatan kavramlar ile arasında bir bağ olduğu düşünülebilir. Elbette ilk bakışta bir durumu gizlemeye yönelik yapılan kısıtlama, o durumun tabu olmasıyla ilişkilidir. Ancak âdet dönemine ilişkin tabuların sözel ifade alanlarından ziyade fiziksel temas durumlarını kapsaması, “âdet oldum” yerine “kirlendim” ya da “hastalandım” gibi terimlerin tabu olmadığına en somut ispattır. Çünkü tabunun temelinde kısıtlama ve yasaklama olması ve bu kısıtlama ve yasaklamanın tabu sayılan durumlara karşı saygı göstergesi şeklinde algılanması, aksi takdirde tabunun ihlal edilmesi hâlinde bir felaketle karşılaşılacağına inanılması tabunun dini inanç ve kültürel şartlanmayla ilintili olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa âdet kanamasının farklı adlandırmalarla kullanılıyor olmasının temelinde korku, saygı ve ihlal edilmesi durumunda bir felaket ile karşılaşılacağı gibi düşüncelerden ziyade, içinde bulunulan periyodik durumu saklama gayesi yer almaktadır. Bu nedenle gündelik hayatta, gerçek anlamda herhangi bir utanma veya saklama amacı taşımayan hastalanmak, kirlenmek gibi terimler, âdet kanamasını sansürleme işlevi gören yeni adlandırmalar olarak

karşımıza çıkmaktadır. Bu terimleri tabu kelimelerden çok, nezaket kuralları çerçevesinde örtmece kavramlar olarak değerlendirmemiz daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerden bu konu hakkında şu bilgiler kaydedilmiştir:

Aslen Ordulu olan, İstanbul'a mevsimsel aralıklarla gelen, 63 yaşında, ilköğretim mezunu KK5, "halam geldi" ifadesiyle, âdet kanamasını adlandırdığını şöyle aktarmıştır:

Biz de halam geldi denir. Halam geldi demek âdet oldum demektir. Utandığımız için, kimse bilmesin diye böyle söylenir (KK5, İstanbul: 2020).

Aslen Kastamonulu olan ve Kastamonu'da ikamet eden 52 yaşında, okuryazar, KK6 ise "Misafir geldi" şeklindeki âdet kanamasını adlandırma biçimini şöyle aktarmıştır:

İlk âdet olduğumda çok korkmuştum. Yaşım küçük olduğu için âdet kanaması ile ilgili hiçbir şey bilmiyordum. İlk kanamam halamlara misafir gittiğimizde olmuştu. Halamda hemen bana "misafir geldi kızım korkacak bir şey yok. Kadınlar her ay böyle olur" demişti. Âdet kanının ne olduğunu biliyordum ama o an âdet olduğumu düşünmemiştim. Misafir geldi sözü benim çok hoşuma gitmişti. Böyle adıyla sanıyla anılmadığı için gelip geçici bir şey olduğunu düşünerek rahatlıyordum. Hatta bir gün bir kadın grubunun için de "misafirim gelmiş" demiştim. Onlar da çok gülmüştü. Onlar âdet kanamasına böyle söylemiyordu. Genelde "kirlendim" diye söylerlerdi. Bizim buralarda "misafir geldi" sözü kaş, göz oynatarak âdet oldum demekle aynı şeydir (KK6, Kastamonu: 2019).

Periyodik kanamanın kadınlarda yarattığı etkiler üzerine yürütülen saha çalışmalarında, kaynak kişiler ile görüşme izni alınması ve konun içeriği hakkında bilgilerin verilmesi aşamasında, kaynak kişilerin konuya "ben bir şey bilmem" ifadesiyle yaklaştıkları söylenebilir. Örneğin; doğma büyüme Kastamonulu olan ve yaşamı boyunca nadiren şehir dışına çıkan KK6, "benim ailem izin vermez bir kere, böyle şeyler de konuşulmaz zaten, başka konu mu kalmadı?" şeklinde, eleştirel bir ifadeyle araştırmacıya yaklaşmıştır. Ancak araştırmacının, periyodik kanama hakkında kendi deneyimlerinden, yaşadığı fiziksel problemlerden bahsetmesi üzerine KK6, "sen ne yaşadın ki! Eskiden çaput vardı çaput! Biz onları ped diye kullanırdık" şeklinde bir ifadeyle, eski zamanlarda hem kendi yaşadıklarını hem de aynı bağlamda yaşayan kadınların periyodik kanama dönemlerinde yaşadıkları zorlukları aktarmış ve böylelikle görüşmenin başındaki yaklaşımını bırakarak, daha verimli bir iletişim ortamının doğmasına imkân tanımıştır. Araştırmacıya göre KK6'da gözlemlenen bu tutum, aslında derleme çalışmaları sırasında pek çok kaynak kişide gözlemlenen şu

ilişkiyle doğru orantılıdır: Bazı kadınlar, kendi yaşam serüvenlerindeki zorlukları, zorluk çekmediğini düşündükleri kadınlara karşı bir “güç” göstergesi olarak kullanmayı yeğlemişlerdir. Bu genelde, daha eğitilmiş olan, daha büyük bir şehirde yaşayan, ekonomik imkânları daha fazla olan ve bunu her hâlden belli eden kadınlara karşı, daha az eğitilmiş olan ve daha küçük şehirde yaşayan, yaşamı boyunca ekonomik zorluklarla mücadele etmek zorunda kalan kadınların benimsedikleri bir tutumdur. Dolayısıyla yaşamlarının hemen hemen her noktasında bir iz bırakan sosyoekonomik sorunlar, kadınların dokundukları, konuştukları her şeye de sirayet etmektedir. Araştırmalar sırasında gözlemlenen bulgular neticesinde kanaat getirilen bu sorunsal, ancak kadınların yaşadıkları problemlere “öğrenen” bir kadın kimliği ile yaklaşılması neticesinde aşılabilmektedir. İşte tam da bu noktada, kaynak kişiler ile aynı dili konuşmak oldukça işlevsel bir hâle gelmiştir. Araştırmacı, kaynak kişilerin periyodik kanama hakkında tercih etikleri adlandırmalarını öğrendikten sonra, aynı adlandırmalar ile görüşmeleri sürdürmüş ve bu durum ikili gelişen görüşmeler sırasında ortak bir “bağ” kurmanın aracı olmuştur.

Bu bulguların yanı sıra derleme çalışmaları sırasında karşılaşılan “Misafir Geldi!”, “Halam Geldi!” gibi âdet kanamasına özdeş tutulan terimlerin sadece Türkiye’de karşılaşılan kavramlar olmadığı da söylenebilir. Aylin Dikmen Özarslan, Türkiye’de “teyzem geldi” söyleyişine benzer şekilde birçok ülkede teyzenin ayhali ile özdeşleştirildiğine değinmiştir. Örneğin; ABD’de “Flo teyze ziyarete geldi”, “Tilly teyze burada”, Kanada’da ise “Kızılırmak’tan Flo teyze ziyarete geldi”, Belçika’da “Mary ziyaret ediyor” ya da “Mary geliyor” gibi ifadelerle kadının aylık kanamaları anlatılmaktadır (Özarslan, 2004: 148-149). Görüldüğü üzere Türkiye’de “halam geldi!” ile karşılık bulan aylık kanama terimleri, akrabalık ilişkilerini anlatan farklı terimler ile farklı ülke ve kültürlerde de çeşitlilik gösterebilmektedir. Bu bağlamda âdet kanamasının kadın yaşamındaki sözlü ifade şekilleri, her ne kadar farklı kültürlerde yetişmiş olsalar bile “örtmece” ifade biçimlerini benimsemeleri noktasında bir müşterek ilişki içerisinde olduklarını işaret etmektedir. Derleme çalışmaları sırasında “Kirlendim”, “Hastalandım” yerine, “Halam geldi”, “Misafir geldi” gibi, bir kişi veya kişileri tanımlayan ifadelerin bazı kaynak kişilerce benimsenme nedeni sorulduğunda, kaynak kişiler bu durumu “anneden”, “anneanneden”, “komşulardan”, “etraftan” gelme bir “ağız alışkanlığı” şeklinde açıklamışlardır. Bahsi geçen her iki terimin de tıpkı diğerlerinde (hastalandım, kirlendim) olduğu gibi âdet kanamasını

sansürleme eğiliminden geldiği açıktır; ancak benimsenme nedenlerine bakıldığında, kaynak kişilerin yaşadığı bölgede “yaygın” kullanım özelliğine sahip ve bölgede yaşayan kadınlar tarafından neyi ihtiva ettiği bilinen bir terim olmasıyla da ilintili olduğu söylenebilmektedir. Şöyle ki İstanbul ilinde yürütülen derleme çalışmaları sırasında, “misafir geldi” ya da “halam geldi” gibi terimlerin, çoğu kadın tarafından kullanılmadığı, bazı kadınların ise bu terimlerin —gerçek anlamı dışında— neyi ifade etmek için kullanıldığını dahi bilmedikleri bilgisine erişilmiştir. O hâlde böylesi terimlerin daha çok bölgesel ifade çeşitliliği kapsamında ve kadınlara özel kullanım alanıyla çeşitlilik gösterebildiği sonucuna varılabilmektedir. Bununla birlikte, konuya dil göstergeleri yönünde bakılacak olursa; periyodik kanamanın gelip geçici özelliğinin, bir kişi veya kişilerin bir yerde geçici bir zaman aralığında bulunmasını tanımlayan “misafir” sözcüğüyle benzeşim göstermesi yönünden, kadınlar arasında âdet kanamasını sansürlemede araçsal olarak kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. “Halam geldi” ifadesi için ise, Özarslan’ın aktardığı “Flo Teyze”, “Tilly Teyze” (Özarslan, 2004: 148-149) gibi, annenin kız kardeşini işaret eden “dişi” vurgusu ile âdet kanamasının benzeştirilmesi esas alınmış olabilir.

Bunun yanı sıra, derleme çalışmaları sırasında genellikle büyük kent yaşamı içerisinde olan kadınların âdet dönemleriyle ilgili “özel günümdeyim”, “mazeretliyim”, “regli oldum” şeklinde âdet kadını nitelendiren adlandırmaları da tercih ettiği kaydedilmiştir. Bunlardan bazıları ise şöyledir:

Aslen Sivaslı ancak doğma büyüme kendisini İstanbullu olarak tanıdan, özel bir işletmede üst düzey yöneticilik yapan, lise mezunu, 38 yaşındaki bir kaynak kişinin âdet kanamasıyla ilgili adlandırmalara verdiği yanıt şu şekildedir:

İlk âdet gördüğümde lise birinci sınıfa gidiyordum. Âdet kanamasının ne olduğunu tabi ki biliyordum. Ama kanama günleriyle ilgili annemlerin söylediği “kirlendim” sözü, bana hep itici bir kelime olarak gelmişti. Böyle söylemeyi tercih etmiyordum. Doğrudan “âdet oldum” diyordum. Daha sonraları sınıf arkadaşımın okuldayken eteğine geçen kanı gördüm. Sessizce ona “âdet olmuşsun, arkana geçmiş” dedim. Sonra o arkadaşımın “evet reglimin ilk gününde hep böyle olur zaten” dediğini hatırlıyorum. İlk defa regli kelimesini o sırada duymuştum. Sonra bu kelimenin daha kültürlü insanlar tarafından söylendiğini fark ettim. Mesela öğretmenimiz de bu dönemle ilgili regli derdi. Bana nedense regli oldum demek daha iyi geliyordu. Belki de annemler, teyzemler ve onların arkadaşları benden büyük olduğu için kirlendim kelimesi sadece evli, çocuklu kadınların kullanacağı, büyüklerin tercih edeceği kelime olmasından ötürü ben kirlendim kelimesini hiç sevmemiştim. Evlendikten sonra

da genelde regli oldum derim. Bu arada bu kelimeyi ailede bir tek ben kullanıyorum. Çünkü böyle söyleyince hep gülerlerdi bana (KK7, İstanbul, 2019).

Aslen Kayserili olan ancak İstanbul’da ikamet eden, 51 yaşında, lisans eğitimini yarıda bırakmış KK8’in ise aktardıkları şöyledir:

Biz aslen Kayseriliyiz. Ama ailemde ben de İstanbul’da yaşıyoruz. Ben de İstanbul doğumluyum. İlk âdet olduğum gün benim için felaket bir gündü. Çünkü okulda olmuştum. Okul eteğime az bir şey kan geçmişti. Durumu öğretmenim fark etti. İşin en kötüsü öğretmenim erkekti. Rezil olduğumu hiç unutamıyorum. Hemen apar topar eve gittim. Sonra anneme söyledim. Akşamına bir rezalet daha yaşandı. Çünkü annemde hemen babama söylemiş. Çok utandığımı hatırlıyorum. Annemin babama söylerken “âdet olmuş” dediğini duymuştum. Zaten ben de âdet olmadan önce de sınıftaki kızlardan, annemlerden hep âdet olmak kelimesini duyardım. Ama sonra üniversite çağlarımda kendi kendime regli oldum demeyi tercih etmiştim. Bunun bir sebebi yok. Yani bilimsel adının bu olduğunu bildiğim için kullanmayı tercih ediyordum. Fakat yazları Kayseri’ye gittiğimizde bir keresinde oradaki komşumuzun kızına regli oldum dediğimde o bunu anlamamıştı. Ben de ona yani hastalandım demiştim. Oralarda regli oldum gibi bir kelime yaygın değildir zaten. Kadınların çoğu bilmez bile. Hatta bir keresinde köyde bir kadın bana “renkli mi oldun” demişti. Ben de evet âdet oldum diye cevap vermiştim. Genelde de hep köy gibi yerlerde hastalandım, kirlendim gibi kelimeleri tercih ediyorum (KK8, 2019, İstanbul).

Kaynak kişilerin aktarımlarından anlaşılabileceği üzere, ergenlik dönemine rastgelen periyodik kanama, ilk olarak kanama günlerine atıfta bulunan örtmece kavramlar eşliğinde karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramların halk kültürü içerisinde pek çok nedenden dolayı tercih edildiği söylenebilir. Öncelikle âdet kanamasıyla ilgili adlandırmaların, kadının yaşadığı çevreyle uyum hâlinde olması dikkat çeken bir durumdur. Çünkü tüm kadınların yaşadığı periyodik kanama, hayatlarını idame ettirdikleri bağlama göre isim değiştirebilir özelliktedir. Bunda elbette başta aile yaşamı olmak üzere, okul hayatı, eğitim durumu, ekonomik özgürlük, etkileşimde bulunulan eş, dost ve diğer akrabaların etkisi önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin; tıpkı KK7’nin regli terimini açıklarken, bu terimi “daha kültürlü kişilerin kullandığını” fark etmesi ve konuya öğretmenini örnek göstermesinden yola çıkarak, eğitim düzeyi yüksek olan ya da finansal özgürlüğü olan kadınların periyodik kanama için daha terminolojik ifadeler kullanmayı yeğledikleri yargısına varılabilmektedir. Benzer şekilde KK8’in üniversite çağlarında “regli” terimini benimsediğini aktarması, eğitim düzeyiyle konuşma dilinin değişkenlik gösterdiğini işaret ederken, kaynak kişinin memleketi olan Kayseri’de bu terimin “renkli” şeklinde algılanmasından dolayı, o bölgede kullanmayı tercih etmediğini vurgulaması da kanama günlerine ilişkin

atfedilen ifadelerin bağlamına ve dolayısıyla o bağlamda bulunan kişilerin eğitim, sosyal konum ve diğer özelliklerine göre değişebileceğini açıkça göstermektedir.

Öyleyse âdet kanamasıyla genç kızların yaşamına giren ilk tabuların, sözlü iletişim ile açığa çıkarak onları etki altına alan, sosyal dönüşümlerine tesir eden bir güce sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dahası bu sözlü kısıtlamalar, kadının bir sonraki dönüşüm süreci olan annelik serüvenine de sirayet etmektedir. Genç kızlar, âdet kanamasıyla ilgili annelerinden veya yakın akraba, arkadaş çevresinden öğrendikleri adlandırmaları daha sonraları kendi çocuklarına aktarmaya çabasına girmişlerdir. Âdet kanaması hakkında genç kızlar ve anneleri arasındaki yetersiz iletişimin temel nedeni tam da burada yatmaktadır. Çünkü çoğu zaman sorgulanmadan kabul edilen birtakım davranış biçimleri, beraberinde çatışmaları ve iletişimsizlikleri getirmektedir. “Âdet oldum” ifadesinin, kimi zaman ayıplanması kimi zaman ise şiddete meyledecek kadar aşırı tepkilere sebebiyet vermesi, genç kızlar üzerinde periyodik kanamayla ilgili olumsuz bir zihinsel tasarım sürecine zemin hazırlamaktadır. Bu tasarımlar, genç kızların âdet kanaması hakkında korku, kaygı, tikslenme, utanma gibi duygularla ruhsal durumlarını perçinlemekte ve bu ruh hâlini ileride kendi kız çocuklarına aktarmaya sebebiyet vermektedir. Bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken husus, “âdet oldum” sözü yerine farklı adlandırmaların tercih edilmesi değil, bu farklı adlandırmaların yarattığı çağrışımların periyodik kanamaya ilişkin olumsuz duygu durum hallerini tetiklemesidir.

Buraya kadar âdet kanamasına ilişkin sözlü kısıtlamaların yarattığı etkilere değinilerek çeşitli saptamalarda bulunulmuştur. Derleme çalışmaları bağlamında ortaya çıkan bulgulara bakıldığında ise kaynak kişilerin periyodik kanama hakkındaki düşüncelerinin çoğunlukla “günah ve ayıp” kavramının ikileminde bir seyir izlediği ve bu ikilemin, kanama günlerine dair tabu sayılabilecek adlandırmalarla tezahür ettiği söylenebilmektedir. Görüşme sağlanan kaynak kişiler dolayında, kadınların tabu sayılabilecek periyodik kanama hakkındaki adlandırmaları, bağlamdan dolayı gelen ve bağlama göre şekillenen ve her ikisi için de geçerli “ayıplanma” kaygısıyla ortaya çıkmıştır. Dahası tüm bunlar, sadece kadınlar arasında sansürleme işlevi gören adlandırmalarla kalmayıp, aynı zamanda yine sadece kadınlar tarafından; çeşitli nesnelere “dokunmama”, “bakmama” ve belli eylemlere “yaklaşmama” gibi uygulamaları da beraberinde getirmiştir. O hâlde bir sonraki alt başlıkta, ilk âdet

kanamasıyla kadın yaşamına yerleşen ve kadının ergenlikle başlayıp menopoza kadar sürecek olan dönüşümlerini etkileyen “temas” kısıtlamalarına yönelik incelemelere yer verilmesi faydalı olacaktır.

2.2.1.2. İkinci tabu: Temas!

Periyodik kanama günlerinde, kadınların kendileri “kirli, pis, kötü kokan” bir halde hissetmelerine dair bilgilere sıklıkla rastlanmaktadır. Kanamanın yarattığı ıslaklık hâli, kadının gündelik hareketlerine devamlı bir kontrol, temizlik, temkinlilik durumunu getirmektedir. Bu temkinlilik daha sonra yiyeceklere, çeşitli nesnelere, belirli yerlere temasta bulunmayı da kısıtlayarak âdet dönemine özel tabuları oluşturmuştur. Tez araştırmasının bu kısmında, âdet dönemindeki kadınların ilk olarak ergenlikte öğrendikleri daha sonraları ise kendi çocuklarına aktararak menopoza kadar ki süreçte devam ettirdikleri “temas” kısıtlamalarına ilişkin çözümlemelere yer verilmiştir. Öncelikli olarak ergenlik döneminde ilk âdet kanamasıyla karşılaşan genç kızların anneleri ya da yakınları vasıtasıyla edindikleri “belirli yiyeceklerden uzak durma” pratiklerine değinmek yerinde olacaktır.

Âdet döneminde kadınların tehlikeli olduğu yönündeki inanç, pek çok araştırmaya kaynak oluşturmuştur. Daha önce de değinildiği gibi; kadının kanama dönemlerinde toplumdan yalıtılması, sosyal yaşantısının kısıtlanması biçimindeki uygulamalar, periyodik kanamayla ilgili en fazla dikkat çeken tabulara örnek teşkil etmektedir. Bununla birlikte toplumdan, sosyal yaşantıdan tamamen yalıtılma olmaksızın, gündelik yaşantı içerisinde kadının uymakla yükümlü olduğu birtakım kısıtlamaların varlığı da dikkat çekicidir. Bunlardan ilki, belirli yiyeceklere olan temas ile açığa çıkmaktadır. Âdet dönemiyle ilgili araştırmaların yapıldığı derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin özellikle kanama dönemlerinde en fazla dikkat ettikleri nokta hiç kuşkusuz yiyeceklere olan temasla ilintili olmuştur. Konuya açıklık getirmek açısından kaynak kişilerden edinilen bilgiler doğrultusunda ilerlemek faydalı olacaktır.

Aslen Kastamonulu olan ve Kastamonu’da ikamet eden, 52 yaşında, okuryazar KK6’nın, konu bağlamında aktardıkları şu şekildedir:

Âdet olmadan önce annemin bazı zamanlar mutfakta bana turşu kavanozlarını açtığını hatırlıyorum. Tabi o zamanlar çok küçüktüm. Niye böyle bir şeyi benden istediğini anlamıyordum. Annem de her işini kendi yapan, kimseyi işine karıştırmayan bir kadındı aslında. Sonra ben âdet olduğumda bir kere turşuların olduğu bidonları almaya gitmiştim. Tam içinden turşu çıkaracakken annem çok

fena bağırdı. “Dokunma! Ne yapıyorsun sen? Kirli değil misin?” dedi. Ben de ne olduğunu anlamamıştım. Sonra annem, “Kadınlar kirlendiğinde böyle şeylere dokunmazlar” demişti. Çocukluk aklı ben de sandım ki âdet olduktan sonra ömür boyu hiç turşuya dokunmayacaktım. Tabi sonra bunun sadece âdet olduğum dönemlerde geçerli olduğunu öğrendim. Sonra kaşıkla çıkartmaya başladım. Yani bize, âdetliyen ellenen turşunun bozulacağını söylerlerdi (KK6, Kastamonu: 2019).

Aslen Burdurlu olan ve Burdur’da ikamet eden, 65 yaşında, okuryazar KK9 ise şu bilgileri paylaşmıştır:

Âdetli kadınlar turşulara ne dokunurlar ne de bakarlar. Onların üstüne hep bir örtü örtülür. Hem toz kaplamasın diye hem de âdetliyen dışardan görüldüğü zaman bile turşu bozulur diye. Biz âdetliyen ne turşu kurarız ne turşuları elleriz ne de onlara bakarız. Bakmak bile o turşuyu hemen bozar. Üstünde böyle küf gibi bir şeyler olur turşunun. Daha önce hiç kirliyen turşuya bakmadığım için öyle bir şeyle karşılaşmadım. Bin bir emekle kuruyoruz onları. O yüzden çok dikkat ederiz böyle şeylere. Ben çocukken âdet olmadan önce de biliyordum turşulara falan bakılmayacağını, dokunulmayacağını. Annemler de öyle yapardı (KK9, Burdur: 2020).

Aynı ortamda bulunan, aslen Burdurlu, 60 yaşında, okuryazar olan bir diğer kaynak kişi ise âdet dönemlerinde sadece “turşuya” değil “salçaya” da dokunulmayacağını, şöyle aktarmıştır:

Kirli olduğumuzda turşuya, salçaya dokunmayız. Hatta onlara bakmayız bile. Çünkü hemen bozulurlar. Bakmayız derken turşu da salça da kururken bakmayız. Kurulduktan sonra bakabiliriz. Yani bizde kurulmuş turşuya ya da salçaya bakınca bozulur diye bir şey yoktur. Eğer kirliyen salça kurarsan o salça adamı zehirler derler. Daha önce böyle bir şey olmuş. Annemler anlatırdı. Ben kirliyen öyle şeylerden uzak durduğum için benim başıma gelmedi (KK10, Burdur: 2020).

Burdur’da yürütülen derleme çalışmaları sırasında aslen Konyalı (Karatay) olan ve Burdur’a ziyaret amaçlı gelen 62 yaşında, okuryazar olan bir kaynak kişi ise başlarda kendisiyle görüşülmesini reddetmiş hatta konuya derlemelerde çok sık karşılaşılan “ben bir şey bilmem” ifadeleriyle yaklaşmış olmasına rağmen, diğer kaynak kişilerin konu hakkında konuşmalarından cesaretlenerek, kendi deneyimlerinden şu bilgileri paylaşmıştır:

Âdetliyen kadınlar turşuya, salçaya bilmem neye yanaşmazlar. Bizde öyle yaparız. Ben baba evinde böyle öğrenmiştim. Sonra kocamın annesinin biber, patlıcan kuruturken de kirliyen yanaşmadıklarını gördüm. Biz baba evinde kirliyen biber, domates kuruturduk. Annemlerde öyle yapardı. Ama kocamın annesi âdetliyen bizi kurutmaların olduğu yere bile yanaştırmazdı. Aslında bir turşuyu denemek için açıp bakmak lazım. Gerçekten de bozuluyor mu diye (KK11, Burdur: 2020).

İstanbul’da yaşayan ve aslen Yörük kökenli olduğunu belirten, 59 yaşındaki, ilköğretim mezunu kaynak kişi ise âdet dönemindeyken “süt ve yoğurt” gibi gıdalara yaklaşılmaması gerektiğini şu şekilde aktarmıştır:

Biz aslen Burdurluyuz. Yörük bir ailenin kızıyım. Bizde süt ürünleriyle yapılan çok fazla yiyecek vardır. İstanbul’a yerleştikimizde tabi bazı şeyleri unuttuk. Ama hâlâ yoğurdumuzu, peynirimizi evde kendimiz köyden gelen malzemelerle yaparız. Âdetliyen kadınlar böyle şeylere ilişmez. Sütü ekşitir çünkü. Köydeyken hayvanların olduğu ahırlara da yanaşmayız. Ben İstanbul’da da âdetliyen ne yoğurt mayalarım ne peynir kurarım. Böyle şeylere çok dikkat edilmesi gerekir (KK12, İstanbul: 2019).

Kadının âdet döneminde gündelik yaşantısına böylesine tesir eden tabular, genellikle anne ve yakın akrabalarından ergenlik döneminde öğrenilen ve menopoza kadar itinayla sürdürülen, menopozdan sonra ise kendi kız çocuklarına aktarılarak devam eden bir gelenek hâline gelmiştir. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerde gözlemlenen birtakım bulgulara değinmek gerekirse; başlangıçta konuya çekimser yaklaşımlarından ancak daha sonra yakın çevredeki komşularını, akrabalarını da konuya dahil ederek, araştırmacının daha fazla bilgi edinmesine imkân tanıdıklarından bahsedilebilir. Burdur’da yürütülen derleme çalışmaları, akşam saatlerinde, hedef kaynak kişilerin “avlu” diye tabir ettikleri büyük bir bahçede yürütülmüştür. Bölgedeki diğer tüm evlerden daha büyük bir avlusu olan bu ev, çevresindeki evde yaşayan ve hane halkıyla samimi olan komşuların sıklıkla ziyaret amaçlı sohbete gelebildikleri, bir yerleşke avantajına sahiptir. Dolayısıyla derleme çalışmalarını merak ederek, kaynak kişilerin evine; “çay, kahve, çekirdek” gibi, yiyecek ve içeceklerle gelen misafirler ile araştırmacının İstanbul’dan geldiğini öğrenen ve “Gazel böreği, Mürdümek aşısı, Kabak helvası” gibi kendi yöresel lezzetlerini tattırmak isteyen misafirlerin olduğundan bahsedilebilir. Bu misafirler, Burdur’da yürütülen derleme çalışmalarında temas edilen kaynak kişiler ile hemen hemen aynı bilgileri aktarmışlar ve derleme çalışmalarında arka planda kalarak kaynak kişilerin söylediklerini onaylamakla yetinmişlerdir. Kaynak kişilerin başlangıçta araştırma konusuna çekimser yaklaşımları, derlemenin gerçekleştiği ortamın samimi oldukları kadın çevresi ile kalabalıklaşmasıyla ortadan kalkmıştır. Burada şunu belirtmekte fayda vardır: Burdur’un Askeriye köyünde görüşme sağlanan kaynak kişiler ile yürütülen derleme çalışmaları, araştırmacının Denizli-Pamukkale’de bir tanıdığının vasıtasıyla gerçekleştirilmiş ve araştırmacı ilk defa tez çalışması amacıyla Burdur’u ziyaret etme fırsatı yakalamıştır. Bununla birlikte, araştırmacı görüşme sağlandığı kaynak kişilerle

de ilk defa derleme çalışmaları sırasında karşılaşmış ve oldukça olumlu geçen görüşmeler sayesinde belki de uzun yıllar sürececek olan bir dostluk bağı kazanmıştır. Burdur’da gerçekleşen derleme çalışmaları sırasında, bölgeden olmayan, yakın bir komşusunu ziyarete gelen ve bu komşusu vasıtasıyla görüşmenin yapıldığı ortama dahil olan aslen Konyalı ve 62 yaşında olan KK11’in, periyodik kanama dönemlerinde bölgede yaşayan çoğu kadının itinayla sakındıkları turşu, reçel, salça gibi ürünlere yönelik “aslında bir turşuyu denemek için açıp bakmak lazım. Gerçekten de bozuluyor mu diye” bir ifadeyle yaklaşması son derece dikkat çekicidir. KK11’in sözlü olarak ifade ettiğı bu tutum, kadınların çoğu için “gelenek” hâline gelen tabusal davranışlara şüphayla yaklaşan kadınların da varolduğunu işaret etmektedir. Ancak KK11’in bu zamana kadar hiç böylesi bir davranışa yeltenmediğini yani, periyodik kanama döneminde bir turşuyu açmayı denemediğini aktarması, şüphe uyandırın, merak edilen bir durumun araştırılmasının dahi halk bilimsel kaynaktan gelen bilgiyle ertelenmesine, hatta yok sayılmasına sebep oluşturmaktadır. Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse; periyodik kanama dönemlerinde kadınların, ailenin tüm fertlerince tüketilen belli başlı yiyeceklere tabusal nitelikte bir davranış geliştirmeleri, “geleneksel” bir alışkanlık biçimiyle açıklanmış ve bu durumun aksini düşünmek ya da yapmak da geleneğe ihanet etmek gibi olumsuz bir şekilde algılanmıştır. Araştırmacıya göre, kadınların böylesi bir davranış geliştirmelerinin altında, “emeğe olan saygı” duygusu da bir neden olarak sayılabilmektedir.

Burdur’da görüşme sağlanan kaynak kişilerin tamamı, kendilerini ev hanımı olarak tanıtmışlardır. Aslında kaynak kişiler, evin geçimini sağlayan eşlerinin çalıştıkları ve kendilerine ait olan tarlalarda, eşleri kadar emek harcayan kişilerdir. Ne var ki kaynak kişiler bu emeğı, evin geçimini sağlamada başat bir unsur olarak değerlendirmemişler ve bu nedenle de kendilerini ev hanımı statüsünde tanıtmayı yeğlemişlerdir. Çok küçük yaşlardan beri bağ, bahçe işleriyle uğraştıklarını belirten kaynak kişiler, evlerindeki çoğu mutfak ihtiyacını da yine bu bağ, bahçe ve tarlalardan temin ettiklerini aktarmışlardır. Kaynak kişilerin tam da bu noktada, yani kendi emekleriyle ve çok yorucu olduğunu söyledikleri tarım işleriyle uğraşmaları, onların periyodik kanama dönemlerinde “bin bir emek” diye tabir ettikleri, çoğunluğu saklama kültürüne bağlı olan turşu, salça, biber kurutması gibi yiyeceklere karşı oldukça temkinli davrandıkları alışkanlıkları da geliştirmiştir. Kaynak kişilere bu durumun nedenleri sorulduğunda, “gelenek”, “görenek”, “adı üstünde âdet” şeklinde cevaplar alınmıştır.

Aslında periyodik kanama dönemlerinde belirli yiyeceklere, belirli yerlere karşı kaynak kişilerin kendilerinin de nedenselliğini açıklamakta zorlandıkları tabusal davranışlar, her ay düzenli olarak bedeninden kan gelen kadın cinsinin, korkulacak güçlerle donatılmış bir varlık şeklinde ve erkeğe oranla daha zayıf bir statüde hafızalara yerleştirdiği kadın imgelemiyile ilintilidir. Beauvoir, kadının aylık rahatsızlığının bir yandan toplumsal etkinlikleri azaltmakta olduğuna, diğer yandan ise iyi yönde etkileri getirdiğine dikkat çekerken, ataerkil düzenin gelişinden beri, kadın cinsinden gelen bu şüpheli sıvıya yalnızca zararlı güçler yakıştırılmıştır vurgusunda da bulunmaktadır (Beauvoir, 1947: 187). Bu bağlamda Beauvoir, kadınların periyodik kanama dönemlerinde belirli yiyeceklerden yalıtıldığına dair şu örnekleri aktarmaktadır:

1878’de, Britanya Hekimler Birliği üyelerinden biri şöyle demiştir: “Etlerin, aybaşı rahatsızlığı geçiren kadınların eli değince bozulup, koktuklarına kuşku yoktur”; kendisinin bu koşullarda bozulan iki jambon olayına tanık olduğunu öne sürer. Yüzyılın başlarında, Kuzey Fransa Şeker Fabrikasındaki bir yönetmelik, Anglo-Saksonların belâ adını verdikleri şeye tutulan kadınların fabrikaya girmesini yasaklamaktaydı: girerlerse, şeker kara çıkıyormuş. Saygon’da, afyon fabrikasında kadın işçiler çalıştırılmaz: kadınların aylık rahatsızlıklarından dolayı afyon bozulup acılaşıyormuş diye. Pek çok Fransız köyünde hâlâ yaşar bu inançlar. Her aşçı kadın, rahatsız olduğu ya da rahatsızlık geçiren bir kadınla yan yana bulunduğu zaman mayonezi tutturamadığı bilinir (Beauvoir, 1974: 187-188).

Periyodik kanama dönemlerinde kadınların neden bazı yiyeceklerden uzak durduklarına ilişkin pek çok varsayım ileri sürülmektedir. Bunlardan en yaygın olanı, erkeğin âdet kanına karşı duyduğu korku ile açıklanmaktadır. İlkel kabilelerde kadının cinsel olgunluk döneminde birtakım tabularla kuşatılmış olduğuna değinen Karen Horney, gebelik ve doğumdan daha çok âdet kanamalarından korkulduğuna, âdet kanaması geçiren bir kadına dokunan erkeğin hemen öleceğine dair inançların varlığa vurgu yapmaktadır (Horney, 2017: 128). Horney’e göre, bütün bunların altında yatan tek bir düşünce vardır: Kadın, ruhlarla haberleşen bir yaratıktır, bu nedenle erkeği yaralamak için kullanabileceği büyü güclere sahiptir (Horney, 2017: 128). Benzer şekilde âdet kanının tehlike arz ettiğine değinen Frazer, kutsal bir başkanın dokunmuş olduğu giysilerin, onlara el sürecek olanları öldürdüğü gibi, âdet döneminde olan kadının dokunduğu şeylerin de aynı etkiyi yaptığı belirterek, Avusturalyalı bir zencinin âdet dönemindeki karısının kendi battaniyesine uzandığını anladıktan sonra karısını öldürdüğüne ve daha sonra kendisinin de iki hafta içinde korkudan öldüğüne

değmektedir (Frazer, 2017: 109). Âdet kanının, bulaşıcı bir hastalık gibi böylesine bir etki yaratması, kadının kendi bedeni kadar dokunduğu nesnelere olan temasını da büyük ölçüde tabulaştırmıştır. Dolayısıyla kadının âdet döneminde yiyeceklerle olan ilişkisi de belli başlı kısıtlamaları beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, âdet dönemindeki kadınların yiyeceklerle olan teması kısıtlaması sadece kırsal bölgede yaşayan kadınları kapsamamaktadır. Daha önce de değinildiği gibi, yiyecek üretimiyle ilgili fabrikalarda çalışan kadınlarında bu tür kısıtlamalara maruz kaldıkları görülmektedir. Yiyecek tabularının sadece âdet gören kadınla sınırlı olmadığına altını çizen Özarlan'a göre: "Yiyecek tabuları, bir toplumun totemik hayvanlarının korunmasında, grubun ekonomik yaşamında önemli olan hayvan ve bitkilerin korunmasında ya da topluma, kendini nasıl idare edeceğinin öğretilmesinde işlevseldir" (Özarlan, 2004: 75). Bu bağlamda derleme çalışmaları sırasında kadınların periyodik kanama günlerinde sadece belirli yiyeceklere karşı temastan kaçınmaları, Bozkır kültürüne sahip Türklerin, atlı göçebe yaşam tarzlarının getirisi olan "saklama" geleneğiyle açıklanabilmektedir. Göçebe bir yaşam tarzını benimseyen Türkler gerek taşıma kolaylığı gerekse bozulmadan uzun süre saklanabilmesi açısından kurutma tekniğini yaygın olarak kullanmışlardır (Dinçel, 2015: 85). Kurutma, konserve gibi yiyeceğin uzun süre bozulmadan korunmasını sağlayan teknikler, bugün hâlâ Anadolu'da hatta büyük kent yaşamında bile uygulanmaya devam etmektedir. O hâlde kadınların özellikle konserve, kurutma gibi yiyeceği uzun süre muhafaza eden geleneksel uygulamalara kanama günlerinde yanaşmaması, Özarlan'ın ifade ettiği gibi, yiyeceğin o toplumdaki işlevselliğiyle ilişkili olabilir (Özarlan, 2004: 75). Öyle ki KK12'nin âdetliyken süt ve yoğurt gibi gıdalara yaklaşmamasını "Yörük bir ailenin kızıyım" şeklinde bir vurguyla aktarması, o gıdaların kökensel bir kullanım değeri olduğunu açıkça göstermektedir. Bu tezin —giriş bölümünde belirtildiği gibi— başlıca araştırma kapsamını "kadının periyodik evreleri" oluşturmuş ve bundan dolayı doğduğu, büyüdüğü, ikamet ettiği çevresel özellikler doğrudan merkeze alınmamış olsa da yaşam serüvenine dahil olan birtakım alışkanlık edimlerinin açıklanması kapsamında bu özelliklere, tezin sınırlarını aşmadan kısaca değinileceğini hatırlatmakta fayda vardır. Bu bağlamda, İstanbul'da ikamet eden KK12 ile Burdur doğumlu olan KK10 ve KK11'in, aslen "Yörük" kökenli olmalarından yola çıkarak, âdet dönemlerinde dokunmaktan, bakmaktan kaçındıkları yiyeceklerin irdelenmesine kökensel bir yaklaşımla bakılabilir.

Ali Rıza Yalman (Yalkın)’ın, Yörükler özelinde ayrıntılı bir araştırma yaptığı “Cenupta Türkmen Oymakları” adlı II ciltlik kitabında, “Aşirette Gıdalar” başlığıyla değindiği Yörüklere özgü pek çok yiyecek ve yemek yapma usulleri mevcuttur (Yalman, 1977: 442). Elbette burada böylesine bir araştırmanın hepsini ayrıntılı bir şekilde vermek mümkün olmamakla birlikte, Yalman’ın tasniflediği başlıca yiyecek ve yapılma usulleri isim olarak şöyle özetlenebilir:

“Yağ”: Yoğurttan yağ yapma usulü, Kaymaktan yağ yapma usulü, Sündürme yap yapma usulü, “Peynirden yağ yapma usulleri”: Yağlı peynir, Yağsız peynir, Katkılı Peynir, “Kımız”, “Yoğurt”, “Damızlık ve Mayalar”, “Sütlü Aşlar”, “Çorbalar”, “Et yemekleri”, “Ekmek Çeşitleri” (Yalman, 1977: 442-450).

Yalman’ın tasniflerinden yola çıkarak, Yörüklerin genelde hayvansal gıdalardan olan “süt” ve “süt ürünleri”ni sıklıkla kullandıkları ve bunları farklı yapım usulleriyle zenginleştirdikleri görülmektedir.

Benzer duruma, Hasan Ersavaş ve Oya Özkanlı’nın “20. Yüzyılda Orta Toroslardaki Yörüklerin Mutfak Kültürü” (2018: 39-49) adlı makalesinde de rastlanmaktadır. Yörüklerin yaşam yapılarındaki özelliklerin mutfak kültürlerine yansımaları inceleyen Ersavaş ve Özkanlı, Yörüklerin orijinal yemek türlerine sahip olduklarını belirterek, şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Özellikle besin değeri açısından önem taşıyan yemeklerin çoğunun hayvansal ürünlerden yapıldığı bilinmektedir. Protein sağladıkları başlıca gıda maddeleri tereyağı, ayran, peynir, çökelek gibi süttten elde edilen gıdalardır. Yörükler et kullanmak için misafirleri gelince, bayramlarda, düğünlerde ya da bir türbe ziyaretinde besledikleri hayvanlardan kesmektedirler (Ersavaş ve Özkanlı, 2018: 45).

Ersavaş ve Özkanlı’nın bu aktarımlarından da anlaşılabilceği gibi, Yörüklerde hayvanın kendisinden çok, ondan elde edilen gıdalardan faydalandığı açıkça görülmektedir. Elbette bunda, göçebe yaşam tarzı benimsemeleri ve bu nedenle “saklama” kültürüne yatkın olmaları gündeme getirilebilir. Ancak bu tezin araştırmaları sırasında görüşme yapılan Yörük kökenli kaynak kişiler her ne kadar —günümüzde çeşitli sebeplerle— yerleşik bir yaşam tarzına evrilmiş olsalar da geçmişteki geleneksel yaşam tarzlarına dair alışkanlıklarını sürdürmektedirler. Öyle ki bu durum, Yörük kökenli kaynak kişilerin periyodik kanama dönemlerine bile sirayet etmiş ve dolayısıyla tüm aile bireylerinin faydalanabileceği, çoğu yemek usulünde ana malzeme olan gıdalara (yağ, peynir, süt vb.) kadınlarca hassasiyet gösterilmesini beraberinde gelmiştir. Bunun yanı sıra Yörük kökenli kaynak kişilerin aktarımlarından

sadece hayvansal gıdalara değil, aynı zamanda turşu, salça gibi konserve ürünlerine de periyodik kanama dönemlerinde dokunmadıkları, bakmadıkları bilgisi derlenmiştir. Ancak periyodik kanama dönemlerinde özellikle kurutma, salça, turşu gibi, saklamaya dayalı gıdaların sadece Yörük kökenli kaynak kişilerce bir “tabu” hâline gelmediğini de belirtmekte fayda vardır. Dahası âdet dönemindeki kadınların yiyeceklerle ilişkili temas tabuları kadar, diğer nesnelerle alakalı temasları da oldukça yaygın tabulaşmaları beraberinde getirmektedir. Özellikle kadınların bu dönemde belirli yerlere basmama, dokunmama şeklinde yaygın tabulara maruz kaldığı bilinmektedir. Bu konu hakkında kaynak kişilerden edinilen bilgilere değinmek yerinde olacaktır.

60 yaşında olan, Kastamonulu KK2’nin periyodik kanama dönemlerinde “mantara çıkmama!” şeklinde aktardığı bilgiler şöyledir:

İlk kirlendiğim zamanlarda, tabi o zaman küçüktüm bilmiyorum, babamla mantar toplamaya gitmiştik. O yollar çamurlu olduğu için bazen ayakkabılarımızı çıkartıyorduk. Bende öyle yapmıştım. Sonra eve döndüğümüzde annem bana “sen niye gittin, kirli değil misin” diye kızmıştı. Bende ne bileyim gitmişim işte. Meğer kadınlar kirliyi mantara çıkmazlarmış. Mantar zehirlermiş çünkü (KK2, Kastamonu: 2019).

Doğma büyüme Kastamonulu olan, 87 yaşında, okuryazar ve KK2’nin annesi, bu olayla ilgili duyduğu bir anlatıyı şu şekilde aktarmıştır:

Çocukken annemler, anneannemler hep hikâyeler anlatırlardı. Tabi televizyon yok bir şey yok, bizde pür dikkat dinlerdik onları. Çok eskiden bir zamanlar namazsız bir kadın mantar toplamaya gitmiş. Topladığı mantarlarla sonra yemek pişirmiş sonra o mantarlardan turşu kurmuş. Kadın sonra bütün çocuklarıyla birlikte çok kötü bir hastalığa yakalanmış. Böyle affedersin altında üstünde tuhaf kara sarı şişlikler çıkmış. Çocuklarına da bulamış sonra bu şişler. Derler ki bu kadın mantar hastalığına yakalanmış. Namazsız topladığı için mantarlar onu zehirlemiş. Bize böyle anlatırlardı hep. Erkeklerde de oluyor mantar hastalığı ama onlara da karılarından bulaşıyor herhalde (KK13, Kastamonu: 2019).

Kastamonu’nun çeşitli illerinde yürütülen derleme çalışmaları, araştırmacının anneanne tarafının Kastamonu kökenli olmasından dolayı, yörenin kendine has dil özelliklerine hâkim olması gibi bir avantajı beraberinde getirmiş ve bölgede yapılan görüşmeler bu sayede daha rahat bir atmosferde gerçekleşmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki araştırmacının anneanne memleketi olan Kastamonu’da, iletişime geçilen hiçbir kaynak kişi ile araştırmacı daha önce karşılaşmamış, görüşmede bulunmamıştır. Kasıtlı yapılan bu tercihin nedeni; kadın folkloru alanında, özellikle de kadınların periyodik kanama, bekâret, doğum, menopoz gibi bedensel dönüşümler içeren araştırma alanları bağlamında, bir kadın araştırmacı olarak sahaya inmenin ne gibi artı

ve eskiler getirebileceğini, folklor alanında derleme çalışması yapan araştırmacıların genelde daha kolay erişebileceklerini düşündükleri kişilere, alanlara eğilim göstermelerinden ziyade, yenilikçi bir yaklaşımla daha zor bir atmosferde ve daha zorlayıcı, alanının ihtiyacı olan konular hakkında bilgilerin nasıl kaydedilebileceğine dair örnek bir çalışma yürütmek amacıyla ileri gelmektedir. Elbette araştırmacıların böylesi bir eğilim ile derleme çalışmaları esnasında konaklama imkânları, bölgenin yerel dil özellikleri ve diğer pek çok zorlukla karşılaşmaları olasıdır. Ancak burada dikkat çekilen özellik, araştırmacıların hiç bilmedikleri bir bölgeden, duymadıkları yerel dil özelliklerine hâkim ortamlardan ziyade, araştırmacıların daha önceki derleme çalışmalarında görüşme sağlamadıkları, akraba, eş, dost, yakınlıklarının bulunmadığı kaynak kişilere öncelikli olarak yönelim göstermeleridir. Bu yaklaşım, daha önce derleme çalışması yapmayan araştırmacılar için de cesaretlendirici bir yön tayin etmesinden ve halkbilimi alanında yapılan saha araştırmalarına yeni bir soluk getirmesinden dolayı oldukça önemli görülmektedir. Dahası araştırmacının kaynak kişiye bir yabancı olması, bazen çok daha verimli çalışmaların yaratılmasını da destekleyebilmektedir. Örneğin; Kastamonu’da yürütülen derleme çalışmaları sırasında araştırmacı, yörenin pek çok özelliğini bilmesine rağmen, kaynak kişilerin aktarımlarına sanki ilk defa duyuyormuşçasına bir yaklaşım sergilemiş ve bu da kaynak kişilerin belki de hayatlarında ilk defa “öğreten”, “bilgisinden faydalanılan”, “akademik bir çalışmaya kaynak olan” kişiler konumunda, kendilerini daha fazla değerli hissetmelerine ve daha fazla bilgi vermek istemelerine zemin hazırlamıştır. O hâlde böylesi bir atmosferde yürütülen derleme çalışmalarından elde edilen bulgulara değinmek yerinde olacaktır.

Kastamonu’da ikamet eden kaynak kişiler âdet dönemlerinde, kadınların yiyecekleri zehirledikleri, onlara hastalık getirdikleri kaygılarıyla kendilerini bu dönemlerde yiyeceklere yaklaşmama yönünde bir kısıtlamaya tabii tutmuşlardır. Tıpkı 87 yaşında olan ve doğduğu köyden —yakın köyler hariç— hiçbir yerleşim yerine gitmemiş olan KK13’ün, kendi kızına (KK2) “kirliyen mantara çıkmama” uyarısıyla değindiği gibi, bu kısıtlamaların çoğu, eski zamanlarda gerçekleştiğine inanılan efsanevi olaylarla da pekiştirilerek bir sonraki kuşağa aktarılmıştır. Öyle ki KK13, kızına öğütlediği bu kısıtlamayı, derlemeyi yürüten araştırmacıya da bir geçmiş zamanda gerçekleştiğini belirttiği efsanevi bir olayla aktarmaktan çekinmemiş ve böylesi anlatıların yaygınlaşarak kadınlara özel bir anlatı geleneğinin sürdürülmesine imkân sağlamıştır.

Bununla birlikte, Kastamonu’da yaygın kullanım alanı olan “mantar” gibi bir ürünün özelleştirilerek, âdet dönemine ilişkin tabusal bir yiyeceğe dönüştürülmesi de oldukça dikkat çekicidir. Bu da tıpkı Yörük kökenli kaynak kişilerde olduğu gibi, kültürel bir değeri olan ve bireysel olmaktan ziyade, tüm bölge insanlarının yemek yeme alışkanlığı hâline gelen gıdaların, kadınlardan bulaştığına inanılan birtakım kötü tesirleri önlemek için tabuya dönüştürüldüğünü gündeme getirmektedir. Çetin Akkuş ve Selda Yordam’ın “Kastamonu Yemek Kültürünün UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı Kriterleri Kapsamında İncelenmesi” (2020: 915-936) adlı makalede, Kastamonu mutfağında coğrafi işaretli ürün olarak “Daday etli ekmeği, Devrekani hindi banduması, Kastamonu çekme helvası, Kastamonu simidi (kel simit), Kastamonu siyez bulguru, Kastamonu simit tiridi, Pınarbaşı kara çorbası, Taşköprü kuyu kebabı, Taşköprü sarımsağı ve Tosya pirinci” (Akkuş ve Yordam, 2020: 916) gibi başlıca ürünleri tasniflemelerinde, her ne kadar mantara rastlanmasa da bölgenin ve bölge insanlarının mantar hakkında zengin bir külliyat oluşturduğu söylenebilir. Ergün Acar’ın, “Kastamonu ve Yöresi Ağızlarında Mantar Adları” (2018: 177-228) başlıklı makalesi, belki de bu külliyat hakkında en somut örneklerden biridir. Bahsi geçen makalede Acar, Kastamonu’da bulunan 26 mantar türü için 266 adet mantar adını tespit etmiş ve bunları adbilimsel bir yaklaşımla ele almıştır. Acar, Kastamonu mutfağında kullanımı oldukça zengin olan mantar için insanların *ben mantarı ete değişmem* şeklinde ifadelerle, mantarın değerini ve üstünlüğünü dile getirdiklerine dikkat çekmekte ve insanların hayatlarına böylesi nüfus eden mantarın dile yansımalarının da kaçınılmaz olduğuna vurgu yapmaktadır (Acar, 2018: 178-179). Acar’ın bu doğrultuda verdiği örnekler “mantara bağlamak, mantara basmak, mantar gibi üremek, mantar kafa, mantar atmak” gibi deyimler ile “mantar göbeğinde kurtlanır”, ot kökte mantar evlekte yetişir”, “mantar ocağında mantar eksik olmaz” gibi deyişler (Acar, 2018: 179) şeklinde sıralanabilir. Özetlemek gerekirse; derleme çalışmaları sırasında Kastamonu’da hayatlarını idame ettiren kaynak kişilerin periyodik kanama dönemlerinde “mantar” özeline atfettikleri tabular, bölge insanının yiyecek kültürüyle yakından ilintili bir atmosferde sürdürülmektedir. Kadının, kanama dönemi özelinde oluşan böylesi tabular, sadece bir ürüne, bir bitkiye, bir gıdaya ya da belli bir bölgeye, kültüre ait olmakla birlikte, ürünün yetiştiği “toprak” genelinde de görülebilmektedir.

Kastamonu doğumlu, 67 yaşındaki KK3, âdet dönemindeki kadının “toprağı çoraklaştıracağı”na şöyle değinmiştir:

Âdet gören kadınlar çıplak ayakla toprağa basmazlar. Basarlarsa onlara bir şeyler musallat olur. Toprakten yiyoruz, içiyoruz... her şeyimiz topraktan gelmiş toprağa gidiyor. Öyle hâlde toprağa basılır mı hiç! Annem derdi ki “kızım kirliyken toprağa basma, ağaçtan bir şey koparma. Yoksa o toprakta, ağaçta çoraklaşır. Bir daha meyve vermez”. Bizde zaten dikkat ederiz böyle şeylere (KK3, Kastamonu: 2019).

60 yaşında olan Burdurlu KK10 ise benzer şekilde şunları aktarmıştır:

Anneler hep derler ki “abdestsiz toprağa basılmaz! Bastığın yerde ot bitmez!”. O yüzden âdetliyken topraktan el etek çekilir. Toprak verimsiz olur çünkü. Köylük yerde tabi mecbur yapıyoruz bağ bahçe işlerini. Eskisi gibi değil ama yine de böyle zamanlarda gitmemeye dikkat ederiz. Yeni hasat ekileceği zamanlarda gitmeyiz çoğunlukla. Yoksa normal zamanlarda kirliyken de meyve, sebzemizi toplarız mecbur (KK10, Burdur: 2020).

Âdet dönemi ve toprakla olan ilişki sadece kırsalda yaşayan kadınlarla sınırlı değildir. İstanbul’da yaşayan pek çok kadının da âdet dönemlerinde tıpkı turşu kurulmasında olduğu gibi toprağa bağlı işlerde de kısıtlamalara gittikleri görülmüştür.

Aslen Kastamonulu olan ancak İstanbul’da yaşayan 48 yaşındaki KK14’ün, çiçek toprağı değiştirmesiyle ilgili aktardıkları şu şekildedir:

Bizim evimizde sürüyle çiçek vardır. Tabi bunların bakımını yapmakta evde kalan kadınlara düşer. Annemle ben küçüklüğümde beri çiçeklerin belli başlı zamanlarda toprağını yenileriz. Bir keresinde âdetli zamanıma denk geldi çiçek toprağını değiştirmek. O çiçek nedense bir türlü tutmadı. Ben ilk başlarda sandım ki yerini sevmeydi o yüzden çiçek vermiyor. Ama sonra komşumuzun başına aynı şey gelmişti. O da âdetliyken değiştirmiş meğer çiçeklerin toprağını. Anneme anlattığımda “kirliyken toprak değiştirilmez. Çiçek tutmuyor sonra... sen bekle ben gelince onların toprağını değiştiririm” demişti. Ben de annemi beklemedim yaşlı bir komşumuz teyzeye bütün çiçeklerin toprağını değiştirttim. Teyzenin değiştirdiği topraktan sonra çiçekler eskisi gibi açtı (KK14, İstanbul: 2019).

51 yaşında aslen Kayseri olan bir diğer İstanbul doğumlu kaynak kişi KK8 ise çiçeklerle ilgili deneyimini şu şekilde aktarmıştır:

On iki ya da on üç yaşlarımda annemlerle Antalya’da tatile gitmiştik. Annem kendimi bildim bileli cam güzeli denilen çiçeğe hayrandı. Köyde arkadaşının evine ziyarete gittiğimizde o teyzenin bahçesinde gördüğüm cam güzelini anneme göstermeden hemen ufak bir yoğurt kabına dikip ona sürpriz yapmak istemiştım. O sırada annem gördü. Benim hasta olduğumu biliyordu. Denize falan girmiyordum çünkü. Annem “dur dur! sen elleme sakın! ben alırım onu. Âdetliyken dikersen bu çiçek tutmaz” demişti. Şimdi evde bu işleri beyim yaptığı için bilmiyorum gerçekten de çiçeğin tutup tutmayacağını. Ama

annemler bu konularda çok bilgilidir. Onların dediği hep çıkar (KK8, İstanbul: 2019).

Kastamonu’da yaşayan KK3’ün “kirliyen toprağa basmama” aksi hâlde “toprağın çoraklaşacağı”nı ifade ettiği ve Burdur’da yaşayan KK10’un âdet kanamasına bağlı olarak “abdestsiz toprağa basılmaz! Bastığın yerde ot bitmez” ifadesiyle uyduğu kısıtlamalara, her ikisinin de “annem hep derki” sözüyle değinmesi, kadınların böylesi tabulara “anneden” gelen bir aktarımla uyma edimi gösterdiklerini gündeme getirmektedir. Şöyle ki derleme çalışmaları sırasında kaynak kişiler çoğunlukla, “büyüklerimiz”, “annem”, “anneannem”, “teyzem” gibi, anne tarafına dayalı akraba bağlarını işaret ederek, bu tabuların “nedenselliği”ni açıklama yoluna gitmişlerdir. Bu da kadınlar arasından büyükten küçüğe aktarılan “kadınsal” tabuların birer “anane” hâline geldiğini akla getirmektedir. Ancak burada dikkat çeken en önemli husus, anne-kız ya da diğer akrabalar arasındaki aktarıma dayalı iletişim bağının, periyodik kanamanın ilk başladığı evreden farklı olmasıdır. Gerek derleme çalışmalarında gözlemlenen tutumlara gerekse kaynak kişilerin konu hakkında aktarımlarına dair ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, periyodik kanamanın başladığı ilk evrede genç kızların diğer akrabalar arasındaki iletişim bağı, kanamaya dair “kirlenmek”, “hastalanmak” gibi sansürleme işlevi gören “olumsuzlayıcı” söylemlerle bir “korku” durumu yaratarak ya da âdet kanamasının “konuşulmaması”, “belli edilmemesi” gereken bir durum şeklinde algı yaratılmasıyla ilerlerken, daha sonraki evrelerde bu durum özellikle anne kaynağından gelen bir aktarımla “kadınların dikkat etmesi gereken öğretiler”e dönüşmüştür. Dahası kaynak kişiler bu öğretileri araştırmacıya aktarırken, periyodik kanamanın ilk başladığı evreye dair daha önce sorulan sorulardaki “çekinme”, “utanma”, “korku”, “kaygı” gibi duygu durumlarından çok, konun uzmanı, aktarıcısı, bilir kişisi gibi profesyonel bir tutumla yaklaşmışlardır. Kaynak kişilerde görülen böylesi bir dönüşümün altında, muhtemelen yaşlarının verdiği olgunluk yatmaktadır. Çünkü kaynak kişilerin periyodik kanamanın ilk başladığı evreye dair bilgi aktarımlarında, bunun yaşlarına uygun bir konu olmadığı ve konuşulmasının “ayıp” olacağı fikrine kapıldıkları izlenimi, derlemenin gerçekleştiği ortamdaki tutumlarından rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kaynak kişilerde, tıpkı ergenlik dönemlerinde annelerinin ilk âdet kanaması hakkında daha çok susmayı yeğledikleri gibi öğrenilmiş davranış edimlerini olgunluk çağlarında da gösterdikleri saptanırken, âdetli kadının yaklaşmaması, dokunmaması, bakmaması gereken

nesnelere karşı duydukları, deneyimledikleri bilgileri daha detaylı ve rahat anlatmayı yeğledikleri görülmüştür. Bu da kadınlarda âdet kanına karşı oluşan sözlü tabuların iletişimsel açıdan daha kısıtlı bir aktarıma sahip olduğunu, temasla ilgili tabuların ise daha verimli bir atmosferde yürütüldüğü kanısını ortaya çıkartmaktadır.

Genellemek gerekirse; âdet kanı özelindeki kısıtlamalara, kadınların çoğu hassasiyetle uymaktadır. Hatta kadınlar kendileri bu kısıtlamaları denetlemekte ve sürekliliğini sağlama rolünü üstlenmektedirler. Kadının bu uyma edimine Reay Tannahill, şöyle bir yorum getirmektedir:

İlk tabuları kadında herhalde en azından kabullenmişti. Belki bunun için tartışmaya değmeyeceğini düşünmüştü. Belki aile yaşamının rutininden birkaç günlüğüne kurtulmak hoşuna gitmişti. Belki âdet görmeyi kendisi de huzursuz edici buluyordu; düşüklere, ölü doğumlara ve paleolitik çağ anneliğinin diğer tüm risklerine karşın, kadınların çoğu yetişkinliklerinin büyük bölümünü ya hamile ya da bebeklerini emzirerek geçiriyorlardı ve bu nedenle, âdet düzenli bir deneyim değildi. Ama tabu nasıl başlamış olursa olsun, kadına avantaj sağlayacak şekilde gelişmedi (Tannahill, 2003: 42-43).

Kadınların âdet dönemlerinde belirli yiyeceklere, belirli yerlere temastan itinayla kaçınmaları, anne veya yakın akrabalarından ergenlik çağına gelindiğinde öğrenilen ve daha sonra aktarılacak günümüze kadar devam eden folklorik uygulamaların yansımasıdır. Birçok kadının bizzat tanık olmamalarına rağmen, bu folklorik bilgilere sanki kutsal bir kitapta yazıyormuşçasına riayet etmeleri, halk kültürünün kadınlar üzerinde ne denli etkiler yarattığına kanıt sunacak niteliktedir. Öyle ki derleme çalışmaları sırasında, birbirlerinden farklı bölgelerde yaşayan kaynak kişilerin dahi benzer özellikler ile konuya yaklaşması ancak halkbilimsel bilginin tesiriyle açıklanabilmektedir. Frazer, kadınların âdet dönemlerinde tehlikeli oldukları inancıyla pek çok tabuya maruz kaldıklarını toplumdan yalıtılma gibi uygulamalarla açıklarken, bunlara temas yoluyla da yiyecek ve toprak ilişkisi üzerinden eklemelerde bulunmaktadır. Örneğin; Orinocolu Guayquirilerin, bir kadının âdet dönemlerinde üzerine bastığı her şeyin öleceğini düşündükleri gibi benzer şekilde Kızılderililerde, av şansını azaltacağı düşüncesiyle âdetli kadınların herkesin geçtiği yollarda yürümedikleri, hayvanların izlerinin üzerinden geçmedikleri aksi takdirde ölüm, uğursuzluk, hastalık getireceği yönündeki inançlardan bahsedilir (Frazer, 2017: 373). Frazer'a göre, Avrupa'nın uygarlaşmış ulusları arasında, bu konuda geçerli olan boş inançlar daha az abartılı olmamakla birlikte var olan en eski ansiklopedide —

Plinius'un Doğal Tarihi— âdetten gelebilecek tehlikelerin listesi, yabancılarınkinden uzundur.

Plinius'a göre, âdetli kadına dokunmak, şarabı sirkeye dönüştürür, ürünleri yakar, fideleri öldürür, bahçeleri kurutur, yemişleri döker, aynaların ışığını soldurur...vb. Aynı şekilde Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde, bir kadın, âdet dönemlerinde bira yapım yerine girerse, biranın ekşiyeceğine hâlâ inanılmaktadır; biraya, şaraba, sirkeye ya da süte dokunursa bunlar bozulur; reçel yaparsa, koyulaşmaz; bir kısrağa binse, hayvan yavrusunu düşürür; tomurcuklara dokunsa, tomurcuklar solar; bir kiraz ağacına çıksa, ağaç ölür (Frazer, 2017: 373-374).

Anlaşılabacağı üzere, âdet dönemindeki temas kısıtlamaları sadece ilkel kabile yaşıntılarını yahut kırsalda yaşayan kadınları içeren tabular değildir. Bu tabular, periyodik kanama aracılığıyla kadın yazgısını ortak kılan temel olgulardır. Âdet kanaması bağlı oluşan tabular, kadının periyodik kanama döneminde etrafına belirli tehlikeleri bulaştırma inancıyla olduğu kadar, o dönem içerisinde kadının kendisinin de tehlike altında olduğu inancını da içermektedir. Beauvoir'a göre: "Âdet kanamasıyla ilgili iğrenmeleri, kanın insanda uyandırdığı tiksintiyle bir tutmak yetersizdir; her ay gelen kanın kötü etkileri çok daha başkadır: O kadınlığın özünü canlandırır ve akan bu kan, maddeleşmiş Mana —kadınları ve çocukları koruyan, doğumları yöneten Tanrıça— olduğundan, kadının canını tehlikeye atmaktadır" (Beauvoir, 1974: 188-189).

Bu bağlamda Beauvoir, âdet kanaması sırasında kadının tehlike altında olduğunu şu inançlar ile aktarmaktadır:

Anana gösterme bu kanı ölür. Kız arkadaşlarına da gösterme, içlerinden kötü biri çıkıp kanlı çamaşırlarına el koyar, böylece evliliğin tehlikeye düşer. Kötü kadınlara da gösterme, alır evlerinin damına asarlar... sen de hiç çocuk sahibi olamazsın. Kanlı bezleri yol kenarlarına ya da çalılıklara atma. Kötünün biri bulur, olmadık işler açara başına. Toprağa göm. Kanı babandan, kız ve erkek kardeşlerinden sakla. Görmeleri günahdır! (Beauvoir, 1974: 189).

O hâlde âdet kanıyla ilgili inançlar için, bulaşıcı bir hastalık gibi yayılarak etrafa tehlike saçtığı kadar, büyüsel bir araç olma vasıtasıyla kadını da tehlike içene atan mahiyette olduğunu söylemek mümkündür. Kırsalda hatta büyük kent yaşamında, âdet kanının büyü gibi uygulamalar için araç olarak kullanıldığı yönündeki inançlara bugün hâlâ sıklıkla rastlanmaktadır. Derleme çalışmaları sırasında bu konuya ilişkin kaynak kişilerin aktardıkları ise şöyledir:

Aslen Kastamonulu olan ve Kastamonu’da ikamet eden, 60 yaşında, ilköğretim mezunu KK2, konu hakkında şu bilgileri paylaşmıştır:

Kadınların kirli bezlerinden büyü yapıldığını hiç bilmiyordum. Bir keresinde rahmetli anneannem benim kirli bezlerimi çöpe attığımı görmüştü. Sonra bana “kızım bak bunları böyle atma. Ya iyice yıka ya da gizlice yak” demişti. O bezler birinin eline geçerse büyü gibi şeyler yapılmış. Büyüye inanırım ben. Ama kanlı bezden büyü yapıldığını anneannem söylemişti (KK2, Kastamonu: 2019).

Aslen Kastamonulu olan ve Kastamonu’da ikamet eden, 87 yaşında, okuryazar KK13 ise duyduğu bir olayı şöyle aktarmıştır:

Eskiden köylü kadınlar kirli bezlerini çok eskiyince toprağa gömerlermiş. Kadının biri de yine kirli bezini götürüp dağın başında bir toprağa gömmüş. Sonra bir köpek o toprağı eşeleyerek bezi çıkartmış. Ağzında sallaya sallaya bütün köyde gezdirmiş. Kanlı bezini herkes gördüğü için o kadının çocuklarının sakat doğduğunu söylerlerdi (KK13, Kastamonu: 2019).

İstanbul’da yaşayan, aslen Kayserili, 51 yaşında, lisans eğitimini yarıda bırakmış KK8 ise başından geçen bir olay vasıtasıyla âdet kanının büyüde kullanıldığını şöyle aktarmıştır:

Benim eskiden çalıştığım yerin karşısında bir restoran vardı. Restoranın sahibinin eşi, aynı zamanda bizim eczacımız olan kadındı. Bir keresinde ilaç yazdırmak için eczaneye gittiğimde kadının eşi de oradaydı. Sonra havadan sudan konuşmaya başladık. Bende onlara eşlik etmişim. Kadının yanında çalışan kalfa kız bize kahve yapmaya içeriye gitti. Kahveler önümüze geldiğinde kadın kocasının önündeki kahveyi kalfa kıza çaktırmadan aldı. Ben anlayamamıştım ne olduğunu. Sonra kalfa kız dışarı çıkınca kadın kocasına “içme o kahveyi! Bak kesin içine kan damlatmıştır” dedi. Ben çok geçiriyordum. Adam efendi bir adamdı hiçbir şey söylemedi karısına. Sonra eczacı kadın bana “yani her şeyi düşünmek lazım. Ben böyle şeylerden şüphelenirim hep. Yapar mı yapar” diye kalfa kızın arkasından atıp tuttu. Meğer sonradan öğrendim bu kadın çok kıskançmış. Falcıya, hacıya, hocaya giden bir kadınmış. Yani kişi kendinden bilir işi misali, kadın herkesin kocasına büyü yapacağını sanıyordu. İlk defa âdet kanının büyü gibi şeylerde kullanıldığı orada öğrenmişim. Sonra araştırdım hakikaten kullanılmış büyülerde. Ama beni asıl şaşırtan şey, böyle okumuş etmiş, meslek sahibi bir kadının büyüyle falan kafayı bozması olmuştu (KK8, İstanbul: 2019).

Derleme çalışmalarından elde edilen bilgilere değinmek gerekirse; Kastamonu’da ikamet eden kaynak kişilerin (KK2, KK13) “kanlı bezleri toprağa gömme” alışkanlığı büyük oranda —özellikle eski zamanlarda— köy yaşantısının verdiği çeşitli zorluklar nedeninden ileri gelmektedir. Şöyle ki kırsalda yaşamını süren kaynak kişilerin çoğu, kadınların periyodik kanama dönemlerinde kullandıkları “ped” gibi hijyen ürünlerine eskiden rahatlıkla erişememelerinden dolayı, kanama günlerinde kendi tabirleriyle

“çul”, “çaput”, “bez” gibi atık malzemelerle o günlerini geçirdiklerinden bahsetmişlerdir. Dolayısıyla “yokluk!” tabiriyle bedensel döngüleri sırasında yaşadıkları zorlukları aktaran kaynak kişilerin, bu nedenden kaynaklı alışkanlık biçimleri de farklı pratikleri beraberinde getirmiştir. Kaynak kişiler, âdet kanının bir başkası tarafından görülmesini “ayıp” ve “günah” kavramlarıyla eş değer tuttukları için çoğunlukla “toprağa gömme”, “gizlice yok etme”, “yakma” gibi pratikleri benimseyerek yaşamlarını sürdürmüşlerdir ki bu da âdet kanının bulaştığı bir bez parçasını gören kişinin ya da bu bez parçasındaki kanın ait olduğu kişinin başına çeşitli felaketler geldiğini aktaran “korkutma” temalı memoratları beraberinde getirmiştir. Âdet kanına bağlı olarak tezahür eden, akıbeti felaketlerle örülü bu anlatıların yanı sıra, bir gayeyi gerçekleştirmek için başvuru alan “büyü” gibi mistik yöntemlerden de bahsedilebilir. Şunu belirtmek gerekir ki böylesi memoratlarda ya da büyüsel araçlarda baş rol oynayan âdet kanının ve buna bağlı inanç ve uygulamaların varlığı, çoğunlukla “cehaletten” geldiği düşünülen ve sadece kırsal bölgede yaşayan insanların yaşam serüvenleriyle sınırlı değildir. Doğma büyüme İstanbullu olan ve bir dönemler çalışma hayatı içerisinde yer alan 51 yaşındaki KK8’in, âdet kanının büyüde kullanıldığını ilk defa öğrendiği anlatı, yine İstanbul’da yaşayan ve yükseköğrenim görmüş bir kadının anlatımıyla hikâyeleşmiştir. Kaynak kişinin (KK8) “ama beni asıl şaşırtan şey, böyle okumuş etmiş, meslek sahibi bir kadının büyüyle falan kafayı bozması olmuştur” vurgusuyla işaret ettiği gibi, âdet kanının büyüsel araç olarak kullanımı halk arasında “kocakarı”, “cadı”, “falci” gibi isimlerle adlandırılan ve genelde yüksek öğrenim görmüş, meslek sahibi insanların uğraş alanı olmayan, özellikle “dişi” imgesinin ön plana çıktığı bir algı dizgisini nitelemektedir. Bu da sadece âdet kanının değil, aynı zamanda bu kanın kaynağı olan kadının da bir tabu şeklinde algılanmasını etkilemiştir. Belki de bu nedenle âdet kanını çağrıştıran “kirlilik” düşüncesi kadına yakıştırılmış ve kadınlarca tinsel ve dünyevi olanı harmanlayarak benimseme yolunu kolaylaştırmıştır. Kadının aylık kanamasına bağlı oluşan çeşitli inançlar, gerek kadın aracılığıyla çeşitli nesnelere ve erkeklere zararlı etkileri engelleme gerekse kadını bu dönemlerde başına gelebileceği düşünülen tehlikelere karşı koruma amacıyla alınan önlemleri içermektedir. Dolayısıyla bu önlemler âdet kanı özelinde kadına yönelik tabuları beraberinde getirmiştir. Bu tabuların kaynağının temelde hangi amaçla oluştuğuna bakılmaksızın çoğu kadın tarafından benimsendiği yadsınamaz bir gerçektir. Periyodik kanama dönemlerinde kadınların belirli nesnelere temastan kaçınmalarını sadece

kendilerini o dönemde “kirli” olarak nitelendirmeleriyle açıklamak son derece yetersiz olacaktır. Öyle ki ilkel kabile yaşantılarında bile görülen bu kısıtlamaların özünde, kirlilikten ziyade tinsel bir düşünce sistemi yatmaktadır. Frazer, ilkelerde görülen tabulara ilişkin çözümlemelerde bulunurken, yabanılın kafasında kutsallık ve kirlilik gibi bir ayrımın henüz yer almadığını şöyle açıklamaktadır:

Yabanıla göre, bütün bu kişilerin ortak özellikleri, tehlikeli ve tehlike içinde olmalarıdır, içinde bulundukları ve başkalarını uğratabilecekleri tehlike, bizim tinsel ya da doğüstü diye adlandırmamız gereken, yani hayali bir tehlikedir. Bununla birlikte bu tehlike, hayali olduğu için daha az gerçek değildir; imgelem insanı yerçekimi kadar etkiler, bir doz siyanür kadar kesin biçimde öldürebilir onu. Bu kimseleri korkulan tinsel tehlikenin onlara ulaşamayacağı, onlardan dışarı yayılamayacağı biçimde dünyanın geriye kalan kısmından yalıtmak, uymak zorunda olduğu tabuların amacıdır (Frazer, 2017: 110).

Bu bağlamda derleme çalışmaları sırasında kadınların periyodik kanama dönemlerinde kendilerini bedensel kirlilik hâinden çok kutsallıktan uzaklaşma durumunda hissetmeleri tinsellikle ilişkilendirilebilir. Kadınların kanama günlerine ilişkin “namazsız olmak”, “abdestsiz olmak” gibi kavramları tercih etmeleri de bu maneviyatı kanıtlar niteliktedir. Belki de periyodik kanama günlerine ilişkin tüm tabuların kökeninde, dini inançların tesirleri olduğu söylenebilir. Âdet kanaması ve tabu kavramına dini inançlar bağlamında bakacak olursak, konu hakkında kaynak kişilerin kanama günlerinde kutsal nesnelere temas etmeme eylemlerinden yola çıkmak yerinde olacaktır.

Kastamonu doğumlu KK2, periyodik kanama günlerinde kutsal nesnelere dokunmama edimini şöyle açıklamıştır:

Kirli olduğumuz zaman Kuran-ı Kerim’e ya da ayet yazan diğer kitaplara dokunmayız. Allah korusun çarpılırsın derler. Zaten abdesti olmayan hiç kimse dokunmamalı böyle şeylere. Bir keresinde komşumuz olan bir teyze bir hikâye anlatmıştı bununla ilgili. Kadının biri abdestsiz yani muayyen gününde Kuran okumuş. Okuduğu zaman etrafında onu dinleyen kadınların kulaklarına şış saplanıyormuş gibi olmuş. Evinde bet bereket kalmamış kadının. O yüzden o dönemlerde kadınların sesi haram sayılırmış. Uğursuzluk, bela hiç eksik olmamış. Ben evde o dönemlerimde temizlik falan yaparken asla Kuran’a ya da ayet olan kitaplara el sürmem. Küçüklüğümüzden beri bize böyle öğretildi (KK2, Kastamonu: 2019).

KK12 ise benzer şekilde periyodik kanama dönemlerine ilişkin şu bilgileri aktarmıştır:

Çocukken ilk âdet olduğum zamanlarda annemlerden hep “sakın Kuran’a dokunma!” gibi şeyler işitirdim. Kadınlar âdetliyken kutsal kitaplara dokunmazlarmış. Bende ilk annemlerden öğrenmiştim. Namaz kılınmaz, oruç da

tutulmazmış. Küçükken kadınların bazen oruç tutmadıklarını “kirlisin sen! Şu yemeğin tadına bak bakalım olmuş mu” diye dediklerinde öğrenmişim. Aslında biraz dinlemek için güzel de gelmişti bu durum. En kötüsü oruç zamanlarında oluyordu. Çünkü evde kalabalık olunca mecbur her işi sen yapıyorsun oruçlu olmadığın için. Böyle olunca da kardeşlerinden, babandan saklayamıyorsun kirli olduğunu. Yani ben en çok bundan utanırdım. Annemler o dönemde eğer kutsal kitaplara dokunulursa çarpılacağını, elinin, yüzünün yamulacağını söylerlerdi. Yani o yüzden hiç dokunmazdık (KK12, İstanbul: 2019).

KK13 ise şu bilgileri aktarmıştır:

Kadınlar âdet gördüklerinde namaz kılmaz, oruç tutmaz yani abdestin şart olduğu dini vecibeleri yerine getirmezler. Ben o yüzden abdestsiz derim böyle zamanlara. Kadın abdestsiz olduğu zaman elinden su bile içilmez aslında. Ama ne yapacaksın mecbur evde tek kaldın mı suyu da getiriyoruz, yemeği de yapıyoruz. Bizim büyük analar o dönemlerde “elin haramdır! Elinden su bile içilmez!” derlerdi hep. Abdesti olmayan kadının evinde bereket olmaz. Yaptığı yemekte de bereket olmaz. Yaparsın, o yemek hemen orada biter. Ya da ziyan olur, murdar olur. Benim gelinim namaz kılmaz. Gusül alır mı onu bilmem. Ama yaptığı yemeğin bereketi hiç olmaz. Ben yapınca üç gün yenir o yapınca o gün yarısı çöpe gider (KK13, Kastamonu, 2019).

Halkın çoğunluğu İslam dinine mensup Türkiye’de yürütülen bu tez araştırmasının kaynak kişilerinin, Müslümanlığın gerekleri doğrultusunda birtakım uygulamaları benimsemiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Kaynak kişilerce “namazsız olmak”, “abdestsiz olmak” gibi âdet kanamasını nitelendiren sözcükler, “kirlenmek”, “hastalanmak” gibi örtmece terimlerden farklı olarak, bedensel imgelemden çok, manevi imgelemi temsil etmektedir. Ancak manevi olana atıfta bulunan bu imgelem uygulamada, halkbilimsel bilginin dayanağına gönderme yapmaktadır. Şöyle ki KK13’ün “abdestsiz” tabiriyle adlandırdığı âdetli kadının yemek yaptığında o yemeğin “bereketsiz” olacağına dair inancı, temelde dini inançtan çok, duyarak, deneyimleyerek “gelen” bir bilginin tezahürü niteliğindedir. Öyle ki İslam dininde “hayız” olarak nitelendirilen “periyodik kanama” ile kadının “yemek yapmasını” ya da belirli yiyeceklere “dokunmasını”, “bakmasını” yasaklayan bir bağ kurulmamıştır. İslam dinin kanama dönemi geçiren kadına yönelik yasakları, genelde kutsal nesnelere ve ibadetlere olan ilişkiyi içermektedir. Bu bağlamda kadınların kanama günlerinde itinayla dikkat ettikleri, kendilerini kısıtladıkları alanlara, İslam dinin periyodik kanama hakkında emir ve buyrukları esasına dayalı olarak kısaca değinmekte fayda vardır.

İslam dininde doğum veya hastalık olmadan, kadının rahminden belirli süreler içinde gelen kana “hayız” denir (Aydın, 1988: 263). İslam dini hayız olan kadına yani

periyodik kanama hâlindeki kadına ibadet etme noktasında belirli kısıtlamalar getirmektedir. Cemaleddin Kaplan, “İslamda Kadın ve Özel Hâlleri” adlı kitabında “hayız” hâlinde olan kadının bazı ibadetlerden affedildiğine şöyle değinmektedir:

Namaz demek, insanın Allah’ın huzuruna çıkması demektir. Namaza giren her insan Allah’ın huzuruna kabul edilen bir insandır. Elbette Allah’ın huzuruna girmenin adabı vardır. Tertemiz olmak da bunlardan biridir. Hayız veya nifas hâlindeki kadın ise kirlidir, temiz değildir. Bu hâlleriyle Rablerinin huzuruna çıkamazlar; çıkmaları da yakışık almaz. Namazın her türlü bu hâldeki kadınlardan affedilmiştir, bağışlanmıştır (Kaplan, 1972: 135).

Kadının periyodik kanama dönemlerinde “kirli” olması nedeniyle, namaz gibi oruç tutmasının, camiye gitmesinin, Kur’an okumasının da günah olduğuna vurgu yapan Kaplan, hayız gören bir kadından gelen kanın murdar, kirli bir kan olduğuna, âdet hâlindeki kadının bir nevi hasta yaralı, yorgun olduğuna, güzelliğinde, kokusunda, tavır ve hareketlerinde hoş gitmeyen değişiklikler meydana geldiğine de dikkat çekerek, İslam dinin bu hâldeki kadınlara yasaklar getirmesindeki hikmeti açıklamaktadır (Kaplan, 1972: 139-140). O hâlde Müslüman olan bir kadının dini vecibelerini yerine getirmesi dini emirlerce “caiz değil” yani sakıncalı bir durumdur. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, İslam dininde kadının özel hâllerine “hayız bir eziyettir”³ şeklinde yer verilmesidir. Kadının bu dönemler de kanamanın verdiği sıkıntı hâllerinden dolayı eziyet içinde olduğunu belirten İslam dini, kadının âdet görme durumu bitene kadar bazı temaslardan kaçınmasını buyurarak çeşitli kısıtlamaları getirmiştir. Bazı din alimlerinin kadının âdet görme hâlinde “kirli” olduğunu vurgulaması, kadının özel hâllerine dayalı dini kısıtlamalardan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte İslam dininde “gusül abdesti” alınması (boy abdesti almak) farz olarak kabul görmüştür: yani yapılması zorunludur. Âdet görme durumu bittikten sonra da gusül abdesti alınması zorunludur. Abdullah Aydın “İslam’a Göre Cinsel Meseleler” adlı kitabında, üzerine gusletmeleri farz olanlara mekruh şeyleri, Kur’an dışında bir dini kitabı eline alıp okumak, ellerini ve ağzını yıkamadan bir şey yemek, elde tutulmayan bir sayfaya Kur’an’ı yazmak (Aydın, 1988: 229) şeklinde tasniflemiştir. Öyleyse kadınların âdet dönemlerinde, kendilerine uyguladıkları temas kısıtlamaları, İslam dinin buyruklarıyla örtüşmektedir. Böylesi bir durumda Müslüman bir kadının dini buyruklara göre itaat etmesi de olağandışı sayılmayacaktır. Ancak bazı kadınların belirli yiyeceklere temastan hatta temas

³ Bakara/222, Aktaran: Kaplan, Cemaleddin. “İslamda Kadın ve Özel Halleri”, 1972, 140.

olmadan sadece gözle bakmaktan bile kaçınmaları, İslam dinin buyruklarıyla örtüşmemektedir. Topaloğlu, İslam peygamberinin bu hâlde olan kadınlar için “münasebette bulunmaktan başka onlara her türlü muameleyi yapınız” buyruğuyla hayız ve nifas (loğusalık kanı) hâlinde bulunan kadınların yaptıkları yemeklerin yeneceğini, kendileriyle oturulup kalkılabileceğini, cinsi yakınlıkta bulunulmadıkça yatılabileceğini belirtmektedir (Topaloğlu, 1970: 89). Yemekle olan temasa değinen Cemaleddin Kaplan’da benzer şekilde, kadının kestiği hayvanın yenebileceğini yeter ki kesmesini bilmesi gerektiğini hatta aybaşı olduğu zamanlarda bile hayvan kesebileceğini vurgulamaktadır (Kaplan, 1972: 143). Bu doğrultuda kadınların periyodik kanama günlerinde belirli yiyeceklere temastan kaçınmalarını, din ile ilgili bağlamdan ziyade, kadın ve folklor ilişkisi bağlamında ele almak gerekir. Kadının âdet döneminde kendi bedenini kontrol altında tutma girişimi tıpkı geleneklerin, göreneklerin, âdetlerin, ananelerin kültürel kimlik taşıyıcı özellikleri gibi kadın ve folklor ilişkisinin cinsiyet bağlamında ayırt edici özelliği niteliğindedir. Derleme çalışmaları sırasında, âdet kanaması ve tabu arasındaki ilişkinin araştırıldığı kaynak kişilerde öne çıkan en belirgin özellik, “ayıp” ve “günah” kavramının bir tutulduğu düşünsel ve fiziksel eylemler dizisidir. Kaynak kişilerin gerek derleme çalışmaları kapsamında sorulan sorulara karşı tutumlarına gerekse bu sorulara karşılık verdikleri cevaplara bakıldığında, günahın ardından “ayıp”, ayıbın ardından “günah” gibi söylemlerle âdet kanaması özelinde genel bir yargı oluşturdukları saptanmıştır. Kaynak kişilerde saptanan ayıplanmanın, “günah” ile örtüştürüldüğü bu yargı, toplum tarafından soyutlanma, yadırganma, kınanma gibi olumsuz davranış biçimlerini de beraberinde getireceği düşüncesiyle, kadına özgü bedensel durumların “konuşulmaması” gereken bir meseleye dönüşmesini etkilemiştir. Belki de bu nedenle kaynak kişiler, âdet kanamasının “adına”, kanamanın başladığı “evreye” ilişkin anlatımlarda daha pasif bir tavır sergilerken, kadının kanama dönemlerinde uyması gereken “davranış biçimlerine” daha aktif bir tutumla yaklaşmışlardır. Çünkü bu karşılaştırmadaki ikinci unsur, aynı zamanda toplumsal aidiyet duygusunu taşımayla ilintili bir özellik göstermektedir. “Kadına haram!”, “kadına günah!”, “kadına yasak!” şeklinde söylemlerle, toplumun geneline sirayet eden davranış modelleri kadın cephesinde, bu davranışlara nasıl “uyum” sağladıklarını somutlaştıran çeşitli anlatımlarla, uygulamalarla karşılık bulmuştur. Dolayısıyla kadınların kendilerini “kirlettiğine” inandıkları periyodik kanama, bu kirlilikten kendisini arındırmanın

yolunu çoğunlukta “yüceltilen” ve halkbilimsel pratiklerle, memaratlarla somutlaştırılan davranış modellerini aktarma yoluyla paralellik göstermektedir. O hâlde toplumsal aidiyet duygusunun ön plana çıktığı kadınsal dönüşümlere bir sonraki alt başlıkta, bedensel farkındalık süreciyle değinmek faydalı olacaktır.

2.3. Bedenin Dönüşümü Üzerine: Kadınlık Oyunu!

Periyodik kanamayla birlikte ilk fark edilen değişimin bedensel olduğu açıktır. Genç kızların göğüs, kalça ve diğer bedensel yapılarındaki değişimler, ruhsal olduğu kadar toplumsal olarak da kadını etki altına alan bir genişliğe sahiptir. Genç kızların özellikle cinselliklerini simgeleyen organları, kimi zaman utanma kimi zaman ise övünç kaynağı biçiminde ruhsal çatışmalarla karşımıza çıkmaktadır. Bu ruhsal çatışmaların yanı sıra yaşadığı toplumun kadın bedenine yüklediği normlar da bedenin görsel sunumuna tesir etmektedir. Tezin bu kısmında öncelikle, genç kızların ergenlikle başlayan bedensel farkındalık sürecine çeşitli folklorik uygulamalar bağlamında değinilecek daha sonra ise bedenin toplumsal açıdan sunumuna dikkat çekilerek birtakım saptamalarda bulunulacaktır.

Kızlar erkeklerden 1-2 yıl önce ergenlik dönemine girerler ve deri alt yağ dokusunun birikimin artması sonucu, omuzlar oval bir hâl alır, göğüsler büyür, göğüs uçları olgunlaşır (Kulaksızoğlu, 1995: 27). Genç kızların bu dönemde bedensel değişimlerine karşı gösterdiği tepkiler elbette çeşitli farklılıklar göstermektedir. Artık çocuk değildir ve gelişen bedeniyle ruhsal olarak da bir dönüşüm sürecine girmeye başlamıştır. Aslında âdet kanamasıyla yeni bir dönüşüm sürecine girdiğini kanıtlayan genç kızın ruhsal durumu, ergenlikten hemen önceki çocukluk döneminde kız çocuklarına yüklenen kalıplarla yakından ilintilidir. Dişilik doğasına ait rolleri daha çocukken oynadığı oyunlarla açığa çıkar. Dahası çocukken anlatılan masalların, kadınlık rolü üzerine hafızalara yerleştirdiği imgelerin yarattığı etkiler de azımsanacak kadar az değildir. Beauvoir, küçük kızların üreme işine pek meraklı olmalarına, bebeklerin lahana içinden çıktığına ya da leylekler tarafından getirildiği masalına bir süre sonra inanmadıklarına dikkat çekerken, üreme işine ilişkin ruhsal uzantıları küçük kızların yakalayamamakta olduklarına, burada babanın rolünü bilmediklerine ve kadınların birtakım şeyleri yiyerek gebe kaldığını sanmakta olduklarına da vurgu yapmaktadır (Beauvoir, 1974: 284). Bu bağlamda Beauvoir, bütün masallarda işlenen “ecelerin bir meyveyi ya da balığı yiyerek nur topu gibi bir kız ya da oğlan doğurduğunun

görülmesi” durumunu, kimi kadınların gebe kalmayla sindirim dizgesini birbirine bağlamasına yol açan bir tema olduğuyla ilişkilendirmektedir (Beauvoir, 1974: 284). Üreme işine ilişkin fizyolojik gerçeklerin varlığından bir haber küçük kızların, çocukken anlatılan leylek hikâyelerine kanmaları ya da oyuncak bebeklerini tıpkı anneleri gibi emzirmeye, altını bezlemeye hatta yastıkları kendi karınlarına yerleştirerek hamile taklidi yapmaya başlamaları sıklıkla karşılaşılan durumlar olmakla birlikte, tüm bunlar kız çocukları için yadırganacak bir durum da değildir. Bu durum bir bakıma, çocukken anlatılan peri masallarının etkisiyle ürüme işini hayal dünyasında zenginleştirerek oyunlarına yansıtan küçük kızların erkenden büyümek, kadın olmak, kadın gibi davranmak, giyinmek, süslenmek gibi davranışlara eğilim göstererek ergenlikle başlayan kadınlık rolüne ruhsal olarak hazırlandıkları geçişsel süreci göstermektedir. Ancak bu kadınlık oyunu kimi zaman ebeveynlerin sert tepkisiyle karşılık bulabilmektedir. Ergenlikten hemen önceki çocukluk döneminde, küçük kızların kadın rolünde oyun oynamalarına kısıtlama getirildiği görülmektedir. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin bu bağlamda aktardıkları şöyledir:

Aslen Tekirdağ-Çorlulu olan ve orada ikamet eden, 57 yaşında, ilköğretim mezunu KK4, konu hakkında şu anılarını paylaşmıştır:

Küçükken bebeklerimiz yoktu bizim. Yani böyle süslü püslü bebekler olur ya işte onlardan olmazdı bizim evde. Köylük yerde zaten öyle şeyleri bulamazsın. Bizde kendi akranlarımızla evcilik falan oynardık. Karı koca oyununu da kızlarla oynardık. Birimiz baba diğeri anne olurdu. Ben genelde hep anne olmayı isterdim. Böyle evdeki yastıkları alır karnıma sıkıştırır, hamile taklidi yapardım. Anneannem bir keresinde bizi oynarken yakalamıştı. Herhalde kırlentleri buruşturduk diye bize bağırdı. Ama sonra anneme “bunlar koca kız oldu! Ne abuk sabuk oyunlar oynuyorlar. Erkenden bir yerleri kalkmaya başlayacak” demişti. Genelde böyle “oran buran kalkmasın bu yaşlarda” falan derlerdi. Bizde gizlice oynardık evcilik oyunlarını. Yani çocukluk akli ne olacak yani oynuyorsak. Daha çocuğun nasıl yapıldığını falan bilmezdik ki! (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Aslen Kosovalı olan ancak İstanbul’da yaşayan 62 yaşında, ilköğretim mezunu KK1 ise “çocukken bile çocuk olamadığını” şu şekilde aktarmıştır:

Çocukken akrabalarımızın kızları bize geldiğinde annemin odasına gizlice girer, onun kıyafetlerini alırdık. En çok da sutyenlerin olduğu çekmeceleri karıştırırdık. Onları giyer, içine başka çamaşırlar doldurur, kendi aramızda gün yapardık. Şimdi söyleyince komik geliyor ama çocukken eğlencemiz bunlardı. Bebeklerimiz falan vardı ama biz annemizin kıyafetleriyle evcilik oynamayı daha çok severdik. Anneme yakalanmamak için kılı kırk yarardık. Annem beni bir keresinde fena tokatlamıştı. “Bu yaşta nelere özeniyorsun sen” falan diye

amma azar işitmiştim. Babama söylemekle tehdit ederdi annem genelde. Babamızdan çok utanırdık. Yani öyle koca kadın gibi taklit yaptığımızı babamlar görse ne yapardı Allah bilir. Yani işin kısası; çocukken ne sokağa salarlardı ne oyuncak alırlardı ne de evcilik oynamamıza izin verirlerdi. Evde oturup ev işi yapmaktan başka bir şey öğretmediler bize. Çocukken bile çocuk olamadık. Meğer çocukluktan başlamışız biz kadın olmaya (KK1, İstanbul: 2019).

İstanbul’da yaşayan, aslen Burdurlu olan, 59 yaşında, ilköğretim mezunu KK12 ise çocukken yaşadığı bir anısını şöyle aktarmıştır:

Küçükken, çocukların nasıl dünyaya geldiklerini çok merak ederdim. Annem de herkese söylendiği gibi “sizi leylek baba getirdi” falan diye uydururdu. Ama anneannem çok açık sözlüydü. Anneme çaktırmadan bize “babanla annen gece odaya gidiyorlar ya işte o akşam mercimeği fırına veriyorlar” diye anlatırdı. Mercimeği fırına vermenin hiçbir zaman gerçek mercimekle alakalı olmadığını anneannemin yaptığı el hareketiyle anlamıştım. Ertesi sabah banyo yapıyorlardı bir de. Anneannem böyle gusül abdesti falan nasıl alınır diye ablama anlatırken ben de hep dinlerdim. Yani çocuğun nasıl olduğunu az buçuk tahmin edebiliyordum. Bir keresinde oyuncak bebeğimi hamile bırakmak istemişim. Diğer bebeğimle onu öpüştürdüm. Sonra onlara banyo yaptırdım. Bunları yaparken annem beni meğer izliyormuş. “Sen niye yıkıyorsun onları” diye sorduğunda afallamıştım. Çocuğun nasıl yapıldığını bildiğimi annemin öğrenmesini istemiyordum. Annemin bana çok kızdığını, bebekleri elimden aldığını hatırlıyorum. Şimdi düşününce aslında tam olarak nasıl çocuk yapıldığını bilmiyordum. Ama diğer yaşlılarıma göre daha fazla şey biliyordum. Leylek hikâyelerine inanmıyordum (KK12, İstanbul: 2019).

Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerden elde edilen bilgileri irdelemek gerekirse; kadınlar arasında gelişen cinsiyete dayalı gözetim ve iletişim süreçlerinden bahsedilebilir. Örneğin; KK4’ün, çocukluk çağlarında evcilik oynamalarına karşı çıkan anneannesinden oynadıkları oyunları şikâyet ederken “erkenden bir yerleri kalkmaya başlayacak” şeklinde bir ifade duyduğunu aktarması, çocukluk çağlarından başlayarak kadınların gözetim altında tutulması gerektiğini öğütleyen bir yaklaşımı canlandırmaktadır. Benzer şekilde 62 yaşında olan KK1’in “çocukken ne sokağa salarlardı ne oyuncak alırlardı ne de evcilik oynamamıza izin verirlerdi. Evde oturup ev işi yapmaktan başka bir şey öğretmediler bize. Çocukken bile çocuk olamadık...” söylemiyle, ebeveynlerinin çocukken kendisine karşı tavırlarını “biz” diliyle aktarması, kaynak kişinin yaşı dolayımında eskiden kadınların daha baskıcı bir aile ortamında yetiştikleri kanısını doğrulamaktadır. Bu kanıya varmayı kolaylaştıran en başat unsur; kuşkusuz, eski dönemlerde bugününün internet zenginliği gibi tüm oyunları çocukların ayağına getiren bir ortamın var olmaması, çocukların oyun dünyasının sokaklarda, kendi akranlarıyla sınırlı kalmasından ileri gelmektedir.

Halbuki eski zamanlarda sokaklarda, bahçelerde geçen çocukluk, bugün pek çok ebeveynin şikâyet ettiği “internet bağımlılığı”ndan kurtulmanın sağlandığı bir araçtır. Ne var ki bu alan, ebeveynler tarafından —ve eski dönemlerde daha sık karşılaşılan— kız çocuklarına ev işi öğretmenin, erkek çocuklarla fazla samimi olmamanın yeğlenmesiyle gidilmesine “izin verilmeyen” bir “mekân” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki KK1’in “meğer çocukluktan başlamışız biz kadın olmaya” ifadesiyle değindiği gibi, “biz” diliyle genelleştirilen ve belli kalıplara göre şekillendirilen “kadınlık”, güncelde pek çok kadının yakındığı gözetim altında tutulmaya mahkûm edilen, ekonomik gelir sağlamasına izin verilmeyen, belli bir mekâna (eviçi) indirgenen, yaptığı iş değersizleştirilen kadın imajının, çocukluktan kalan mirası gibidir. Bu aynı zamanda kadının, erkeği her ne olursa olsun üstün gören, onu belli işlerden (ev işi) doğuştan başışık tutan ve böylelikle kendi zihninde de kalıplaşan kadın imajını besleyen bir olgudur. Dolayısıyla çocuklukta oynan kadınlık oyunu, aslında bu oyunların engellenmesinde başat olan algının gelecekte kadınlar için gerçek bir yaşam serüvenine yani edilgen olmaya hazırlık süreci niteliğindedir.

Bununla birlikte, derleme çalışmaları sırasında KK4’ün anneannesinden oynadığı evcilik oyununa karşı işittiği azar, kadınlar arasında gelişen iletişim dilini de işaret etmektedir. KK4’ün bu azarı, derleme çalışmaları sırasında farklı bir ifadeyle dile getirildiğini belirtmekle birlikte, cinsel bölgeleri tanımlayan terimlerin ebeveynler tarafından daha çocukluk dönemindeki kızlara yönelik açık bir dille kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Aslında bu durum, kadınların erkeklerin olmadığı bağlamlarda, cinsel bölgeyi ve cinselliği nitelendiren konuşmalara yaş farkı gözetmeksizin katılım sağladıklarını, buna karşın erkeklerin olduğu bağlamlarda daha örtük konuşmayı yeğledikleri sürecin ilk basamaklarını özetlemektedir. Öyle ki KK4 araştırmacıya, açık bir dille anneannesinden işittiği azarı aktarırken, cinsel bölgeleri nitelendiren kısımları sansürleme çabası gütmemiştir. Dahası bazı kadınların, cinsel birleşmeyi tanımlayan “el işaretleri” gibi davranış edimleri geliştirdikleri ve bunları çocuk yaştakilere dahi gösterebildikleri bulgusuna da erişilmiştir. KK12’nin, anneannesinden “mercimeği fırına vermek” deyiimi ile yaptığı “el hareketi”den cinsel birleşme kurgusunu çocuk yaşlarda anlıyor oluşu, kadınlar arasında gelişen cinsellikle ilgili iletişim aktarımını örneklendirmektedir. Ancak kadınlar arasında oldukça açık bir dille ilerleyen iletişime rağmen, kız çocuklarına oynadıkları oyunlar “ayıp” kavramıyla yasaklanmıştır. Bu durum, kadınlar arasında gelişen konuşma dilinin,

jargonların sadece kadınlar arasında kalabildiğini ve belki de bu nedenle konuşmaların dışarıya karşı duyurulmaması ilkesiyle kadının “ayıp” kavramını yaşam döngüsüne erkeğe oranla daha fazla yerleştirmesine kaynak oluşturmuştur.

Kaynak kişilerin aktardıklarından anlaşılacağı gibi, çocukken kızların oynadığı evcilik oyunları, anneleri tarafından erken yaşlarda kadın olmaya özenmeyle eş tutulmuş ve bu yüzden birtakım kısıtlamaları beraberinde getirmiştir. Aslında bu oyunlarda, annelerin kızlarına anne rolünü oynamaya özenmelerinden ziyade, anneliğin cinsellikle ilişkili olduğunu erken yaşlarda öğrenmelerine tepki gösterdikleri açıktır. Annelerinden gizlice evcilik oynayan küçük kız çocukları, cinsellikle ilgili meraklarını ergenliğe kadar hatta ergenlikte bile aile bireylerine açıkça belli etmeme edimini göstermektedirler. Bu doğrultuda ilk âdet kanamasıyla kadınlığa adım atan genç kızların periyodik kanama dönemlerine ilişkin olumsuz tavırlar benimsemeleri çocukluktan gelen utanma, yadırganma, gizlenme gibi ruhsal durumların bir yansıması olabilir. Oysa küçük kız çocukları Beauvoir’ın vurguladığı gibi “aybaşı rahatsızlıklarının ortaya çıkışından hemen önceki dönemde, henüz bedeninden tiksинmez; kadın olmaktan gurur duyar, göğüslerinin olgunlaşmasını sevinçle izler, ablalarının yanında memelerinin büyüklüğüyle övünür; bedeninde oluşan görüngülerin anlamını yakalayamamaktadır daha” (Beauvoir, 1974: 320). Bu övünç kaynağının, çocukluktan ergenliğe ilk adımları atan genç kızlarda, gelişen bedenlerine —özellikle cinselliği simgeleyen göğüslerine— ilişkin birtakım tecrübeler getirdiği söylenebilir. Bu tecrübelerin, bilimsel verilere ihtiyaç duyulmadan genç kızların anne ya da yakın akrabalarından yahut kendi akranlarından öğrendikleri pratikler olduğu açıktır. Konuyu aydınlatmak açısından derleme çalışmaları sırasında bazı kaynak kişilerin ergenlik dönemlerine ilişkin bedenleriyle ilgili “yapınca olduğuna inandıkları” uygulamalara değinmek yerinde olacaktır.

Tekirdağ’ın Çorlu ilçesinde yaşayan 36 yaşındaki kaynak kişi, genç kızlık çağlarında kendi akranlarıyla “göğüslerini büyütme” amacıyla yaptıklarını şöyle aktarmıştır:

Bir keresinde annemler evde yokken dayımın üç kızı yer sofrasının başına toplandı. Bende hemen yanlarına ilıştim. Büyük olan dayımın kızı on yedi yaşında falandı. Bana dedi ki “bak şimdi! Sofranın kenarına sanki kazayla olmuş gibi aniden memeni vuracaksın”. Ben tabi ne yapmaya çalıştığını anlamadan dediğini yaptım. Niye diye sorduğumda “böyle yapınca göğüsler kocaman oluyor. Hep böyle avuç içi kadar memelerin mi olsun” demişti. İleriki yaşlarımda ailedeki diğer kadınların bazen küçük memeli kadınlar hakkında

“yahu hiç mi masaya çarpmadın? Hiç mi kapıya değdirmedin?” diye konuştuklarını duyardım. Meğer böyle şeyler çok işe yarıyormuş. Benim de herhalde ondan göğüslerim kocaman kaldı. Ama o zamanlar annelere bu yaptıklarımızı söylemezdik. Dayımın kızı tembihlerdi bizi “sakın söylemeyin” diye (KK15, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Kastamonulu olan ve orada ikamet eden 47 yaşındaki kaynak kişiden de ergenlik çağında benzer amaçla yaptığı uygulamalar hakkında şu bilgiler edinilmiştir:

Ben çocukken bir an önce büyüme meraklısı bir kızdım. Anneme devamlı “ben ne zaman ablamlar gibi o sutyenlerden takacağım” falan diye sorular sorardım. Ne bileyim çocukken öyle şeyler giymek çok hoşumuza giderdi. Annemde bana “sen kirlen önce sonra bak ne biçim büyüyecek onlar... O zaman giyersin işte” diye söylerdi. İlk âdet gördüğümde on iki ya da on üç yaşlarımdaydım. Ama hâlâ göğüslerim büyümemişti. Ablam nereden öğrenmiş bilmiyorum ama bana şey derdi “göğüslerine kâse kapatınca o göğüsler büyüyor”. Ben de ona kandım. Bir gün akşam yemeğinden sonra bulaşıkları yıkamaya mutfığa gittiğimde aklıma geldi. Gittim koca bir kâse aldım, memelerime kapattım. En tuhafı bunu bana öğreten ablamınkiler büyümemişti. Anneme bu kâse olayını anlattığımda “boş boş şeylerle uğraşma. İki kap yemek yapmayı öğrenmeye çalışmıyorsun gidip abuk sabuk şeylere meraklanıyorsun” demişti (KK16, Kastamonu: 2019).

Ergenlik çağları başındaki genç kızların, kadın bedenine ilişkin bu düşünce yapıları ve bedenin gelişimine dair çeşitli uygulamaları, çocukluktan gelen “kadın olmak” merakıyla ilintilidir. Çünkü kimi kadınların çocukken oynadığı evcilik oyunları, anneleri tarafından engellenmiş, kadınlık rolü yapmalarına izin verilmemiştir. Bu durum kız çocuklarının zihninde kadınlığın gizemli bir duruma dönüşmesine sebebiyet vermiş olabilir. Ergenlikle birlikte genç kızların artık bedenlerinde kadınlığa dair izler taşımaları, çocukluk meraklarını kendi akranlarıyla bir pratiğe dönüştürmelerine olanak tanımıştır. Ancak bu da tıpkı çocuklukta oynanan evcilik oyunları gibi ebeveynler tarafından engellenmektedir. Hatta bu engellemelere korkutma aracı olarak eklemelerde ilave edilmiştir. Çoğu zaman annelerin yadırgamasıyla kadınlık hakkında olumsuz düşünce yapılarını daha çocukken zihinlerine yerleştiren kızların, ergenlik döneminde de kadınlık meraklarına yeni kısıtlamaların eklenmesiyle dikkatleri, ilgi alanları başka yönlere çekilmeye çalışılmıştır. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin doğdukları, büyüdükları, ikamet ettikleri yerleşim alanlarına bakılmaksızın hemen hemen hepsi çocukluk dönemlerinden başlayan ve ergenlikte daha çok şiddetlenen “denetim” mekanizmasından şikayetçi olduklarını belirtmişlerdir. Kaynak kişilere göre, çocuklukta çoğunlukla anneleri tarafından engellenen “kadınlık oyunu”, baba figüründen korkma gibi birtakım olumsuz duyguları beraberinde getirmiştir. Çünkü “babana söylerim!” yaklaşımıyla baskı altında olduklarını aktaran kaynak

kişiler, ileriki yaşlarında da “koca otoritesi”ne bağlı olma ve bu otoriteden “korkma” gibi edilgen kadın figürünü annelerinden miras almışlardır. Bazı kaynak kişiler, kendi çocuklarına böylesi bir tutumla yaklaşmadıklarını, bunun doğru bir şey olmadığını belirtirken, kendilerine o dönemlerde bütün kız çocuklarına yapıldığı gibi haksızlık yapıldığını da aktarmışlardır. Tam da bu nedenle, görüşme sağlanan kaynak kişilerin genelde “biz” dilini konuşmaları, toplumun kadına atfettiği rollerin daha çocukluktan başlayan bir serüven hâlinde kadınlarca da hissedildiğini açıkça göstermektedir. Çocukluk çağlarında, özellikle erkek kardeşi veya abisi olan kaynak kişiler, onlara kendilerine yapılan kısıtlamaların uygulanmadığını üzümlere anlatmışlardır. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin bu konu hakkındaki bilgi düzeyleri ölçülmek istenirken, ebeveynlerinin erkek kardeşlerine “hadi amcana göster”, “dayına göster bakım” gibi söylemlerle yaklaştıklarına ve kardeşlerinin de cinsel örgelerini rahatlıkla açığa çıkarttıklarına dair bilgiler edinilmiştir. Dolayısıyla çocukluk çağlarında bir tarafa (erkeklerle) “övinç” kaynağı olan, diğer tarafa (kızlara) “yasaklanan” cinsel uzuvlar, ileriki yaşlarda bir tarafın kendisine “iktidar” kaynağı, diğer tarafın ise “iffet” kaynağı bulduğu sosyal statüleri doğurmuştur. Ne tam kadın ne tam çocuk olan bu kızlar, çocukluktan başlayarak genelde eviçi işlerde kadınlık rolüne evrilmiştir. Aslında bu durum, kadının ait olduğu sosyal statüyü ve kadın folkloru ilişkisini Türkiye genelinde özetler niteliktedir. Kadının daha çok eviçi faaliyetlerde baskın olması, onun çocukluktan beri üstlendiği el işi, çeyiz, temizlik, yemek gibi rollerde kalıplaşmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda kadın folkloru araştırmalarının, kadının eviçi rolleri merkezine odaklanması da son derece olağandır. Annelerin yahut yakın akrabaların temizlik, yemek gibi eviçi işleri daha çocuk yaştaki kızlara öğretme arzusunu gerek çocukluk merakında gerekse ergenlikte “cinsellik, periyodik kanama” dönemleriyle alakalı bilgiler vermeye yeğlemesi, kadın olgusunun gelecekteki yaşam serüvenini biçimlendiren yegâne unsurlardır. Beauvoir’a göre, “bebekle oynamanın somutlaştırdığı umudun dışında, ev kadınlığı da küçük kıza kendini gösterme olanakları sağlar ve genç kızlığa büyük insan gibi giren kız çocuğu, erkenden köleleşip tatsız tuzsuz bir ömür sürmeye mahkûm olabilir” (Beauvoir, 1974: 285). Bu bağlamda kızların, çocukluk dönemlerinde kadınlığa ilişkin meraklarını gidermeye bozucu etki yapan davranışların varlığı bir yandan kadınlık, cinsellik, annelik gibi kavramlara; korku, endişe, kaygı gibi olumsuzluk beslenmelerine neden olmakta, diğer yandan kendilerine rol model olarak gördükleri annelerinden gizlice birtakım bilgileri

öğrenmelerine ve uygulamalarına sebebiyet vermektedir. Dahası kızların küçük yaşlardan beri kadınlığa ilişkin zihinlerine yerleşen davranış modelleri, kadının erkeğin gözetiminde ve korumasında rol alan edilgen bir konumda olduğu düşüncesini kalıplaştırmaktadır. Kadın doğasının gerçeği olan periyodik kanamanın da bu kalıplaşmış kadın figürünü daha gözlemlenebilir kıldığı tartışmasız bir gerçektir. Çünkü artık çocukluk dönemi bitmiş ve kadınlığa geçişin ilk basamağı tezahür etmiştir. Bu tezahürlerin ilk örneği, bedenin sunumu noktasında dikkat çekmektedir. İlk âdet kanamasıyla dönüşen kadın bedeni, genç kızların kendisinden çok aile fertlerini bedenin sunumu noktasında birtakım önlemler almaya itmiştir. Böylelikle kendi bedenini kendisinden bağımsız denetleyen, devamlı gözlendiği zanneden bir kadın figürü belirmeye başlar. Konuya açıklık getirmek açısından, genç kızların ergenlikle başlayan bedensel dönüşüm süreçlerine, giyim kuşam bağlamında kaynak kişilerin aktardıkları bilgilerle değinmek yerinde olacaktır.

Kastamonu'nun küçük bir köyünde doğup büyüdüğünü, yaşadığı bölge dışına çok fazla çıkma imkân bulamadığını aktaran, 67 yaşında, okuryazar KK3, “hanım hanımcık” olmak deyiminin kendi yaşam hikâyesindeki yerine şöyle değinmiştir:

Bizim buralarda kadınlar hep şalvar giyerler. Ben çocukluğumdan beri öyle gördüm öyle bilirim. Küçükken annemler bize çarşıdan pazardan kıyafet pek almazlardı. Aldıkları zamanda erkek kardeşimin de giyebileceği şeyler alırlardı. Böyle pembe, süslü püslü kıyafetler olmazdı. Ben de çocukluğumdan beri pantolon, büyük paçalı don falan giyerdim. Misafirlğe falan gittiğimizde de öyle giyinirdik. Aybaşı olduktan sonra babamlar, abimler kapanmamı istediler. Bende zaten kapanmak istemiştım. Tabi kapalı olunca öyle bacak aranı açan kıyafetler giyilmez. Annemlerin bana yeni şalvarlar diktiğini biliyorum. Çoğunlukla desenli, koyu renkli şalvarlardı. Zaten tarlada falan işe gittiğimiz için bize kolaylık sağlıyordu. Sonra 15 yaşlarımda bana görücü gelmişti. Babam görücüler gelmeden bir zaman önce bana “kızım böyle hanım hanımcık bir şeyler giy” demişti. Yani hanım hanımcık diye laf işittim ama öyle nasıl giyinilir bilmezdim. Meğer uzun entari gibi kıyafetler giyilince hanım hanımcık olunuyormuş. Tabi sus pus olmak da hanımlık ama efendi gibi giyinmek de gerekir. Çok da severim öyle giyinmeyi (KK3, Kastamonu: 2019).

Bir dönem İstanbul’da da ikamet ettiğini aktaran, ancak yaşamının neredeyse tamamını Tekirdağ’ın Çorlu ilçesinden geçirdiğini vurgulayan, 57 yaşında, ilköğretim mezunu KK4 ise bedenini, özellikle erkeklerden gizlemek için aldığı önlemleri şu şekilde aktarmıştır:

Biz küçük bir yerde yaşıyoruz. Burada yaşayan kadınların çoğu kapalı giyinir. Kocaları öyle istediği için. Genç kızlarda âdet görmeye başladın mı öyle

giyinirler. Çünkü âdetten önce daha çocuk sayılırsın ama aslında âdet olduğunda da çocuksun. Zaten kirli olduğun zamanlarda o göğüslerin hep daha fazla şişer. Elinden ayağından anlaşılır kirli olduğun. Bir keresinde on iki on üç yaşlarımda kirliyken bizim buradaki fırına gitmiştim. Üstüme böyle kalın bir palto almıştım. Eşarbımın uçlarını da göğüslerimin üstüne getirmiştim. Fırıncının oğlunu tanırım. Benle akran o da. Babası o gün bana “o maşallah koca genç kız oldun he” demişti. Aklıma hemen acaba göğüslerim mi göründü diye gelmişti. Beni oğluna isteyecek diye vallahi ödüm kopmuştu. Yani erken evlilik bizde çok yaygındır. Beni babamdan isteseler babam hayır demezdi. O günden sonra daha bol kıyafetler giymeye daha kapalı görünmeye özen gösterdim. Ama öyle giyince de daha kadın gibi oluyordum. Ben de eşarplarımı böyle pembeli renklerde takarak çocuksu bir hava vermeye çalıştım. On sekiz on dokuz yaşlarıma kadar hep yolda yürürken odun gibi yürümeye dikkat ettim. Gençler bana bakmasın, kimse beni oğluna istemesin diye kendimi saklamaya çalıştım (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Çocukluğunu memleketi Kastamonu’da geçirdiğini aktaran, daha sonraları İstanbul’a “göçtüklerini” ifade eden, 48 yaşında, lise mezunu KK14 ise yazları ikamete bağlı değişen giyim kuşam alışkanlıklarını şöyle aktarmıştır:

Biz Kastamonu’dan İstanbul’a yerleştiğimizde ben daha 10 yaşımıdaydım. Çocukken köyde giydiklerimi pek hatırlamam ama genelde köylü işi şeyler giyerdik. İstanbul’a geldiğimizde herkes gibi giyinmeye başladık. Ama bağımız bahçemiz hâlâ Kastamonu’da olduğu için oraya her yaz mutlaka giderdik. Babamda annemde beni, ablamı “orada doğru dürüst giyinin” diye hep uyarırdı. Babam zaten takıntılı biriydi. Rahmetli hep “kadınlar kadın gibi giyinsin! Ne öyle oğlan donu giyiyorsunuz” diye bağırır çağırırdı. Daha âdet görmeden önce de ben çok nadir pantolon giymişimdir. Hele köylük yerde asla giyilmez böyle dar pantolonlar. Erkekler çok bakarlar öyle daracık kıyafet giyen kadınlara. Köyümüzde basma etekler, lastik ayakkabılar falan giyerdik. Hiç unutmam fakirlik işte, bir keresinde okulun ilk günü o zamanlar İstanbul’a yeni gelmişiz tabi, okulda öğretmenler siyah ayakkabı giyilecek demişlerdi. Ben de siyah lastik ayakkabılarımı giyip okula gitmiştim. Kendi akranlarım değil ama öğretmenler bana kızmıştı. “Kızım bunları köyünde giy ama burada giyme” dediklerinde çok üzülmüştüm. Yani köylüyüz tabi öyle şehir bilmiyoruz. Annemler desen zaten böyle şeylerle ilgilenmezler. Oranı buranı göstermeyen, kalçalarını belli etmeyen kıyafetler olsun yeter onlar için. Annem şey derdi hep “erkeğin nefisini kaldıracak kıyafetler giyilmez!” O sebeple ben de ister istemez alıştım kocakarı gibi giyinmelere (KK14, İstanbul: 2019).

Kaynak kişiler, yaşadıkları sosyal çevrenin kurallarına uyum sağlayarak kendilerine uygulanan bedensel yaptırımları, giyim kuşamlarına yansıtarak gösterme eğilimdedirler. Bu durum çoğunlukla ergenliğin başlarında cinselliklerini ön plana çıkaran organlarına karşı övünç kaynaklarını, kapalı kıyafetler giyerek bastırma eylemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynak kişilerin tutumlarından anlaşılacağı üzere, bedensel uzuvlarına yönelik böylesi bir baskı hâli, kendi yaşlarına uygun

olmadıklarını düşündükleri ve kendilerini “kocakarı” gibi hissettiklerini açıkladıkları giyim kuşam ölçütlerini beraberinde getirmiştir. Derleme çalışmaları sırasında en dikkat çeken unsur, daha önce de değinildiği gibi; kadınlar arasında erkeklerin cinsel uzuvlarına yönelik gelişen dil özellikleridir. KK14’ün annesinden sürekli duyduğu “oranı buranı göstermeyen” kıyafet ölçütleri, kaynak kişinin görüşmeler esnasında kadınların cinsel bölgelerini nitelendiren bir dille ifade edilmiş ve annesinin de bu dili kullandığı aktarılmıştır. Aslında bu durum tıpkı daha önce de değinilen kadınlar arasındaki iletişimsel aktarımları gösterirken, aynı zamanda araştırmacının da kadın olması dolayımında bir iletişim rahatlığı da nitelendirmektedir. Pek çok kaynak kişi, derlemler sırasında günlük hayatta ve özellikle erkeklerin olduğu bağlamlarda böylesi kadın jargonlarını kullanmadıklarını, araştırmacının kadın olmasından dolayı daha rahat konuşabildiklerini vurgulamışlardır. Tez içerisinde birçoğuna yer verilemeyecek türden olan bu konuşmalar, araştırmacının neredeyse tüm kaynak kişilerde gözlemlediği ortak özelliklerden biridir. Kadınlar arasında “el işi” dolayımında “oya isimleri”ne dahi yansıyan bu adlandırmalar, başlı başına bir tez konusu oluşturacak mahiyettedir. Bununla birlikte, KK14’ün bağlamına göre değişen giyim-kuşam ölçütleri de son derece dikkat çekicidir. Kastamonu’ya mevsimsel aralıklarla gittiğini aktaran KK14, “hele köylük yerde asla giyilmez” vurgusuyla, Kastamonu ilinde sonradan yerleştikleri İstanbul’dan daha farklı giyim-kuşam ölçütleri benimsediğini dile getirmiştir. Aslında KK14 örneğinden hareketle bu durum, mekâna göre değişen giyim ölçütlerinin cinsiyet rolleri bağlamında da değişkenlik gösterdiği bir sorunsaldır. Şöyle ki günümüzde dahi erkekler için çok da fazla seçicilik gerektirmeyen giyim-kuşam ölçütleri, kadın cinsinde olduğu gibi mekâna göre baştan ayağı değişen bir zorunluluğu getirmemektedir. Bunda, dini buyrukların kadının bedensel uzuvları için daha fazla örtünmeyi gerektiren bir yönü olduğu kadar, toplumsal cinsiyet algısının kadını cinsel bir obje olarak nitelendiren ve bu nedenle de gözetim altında tutulması gerekliliğini meşrulaştıran bir yönü de vardır. Öyle ki derleme çalışmaları sırasında KK14’ün “annem şey derdi hep “erkeğin nefisini kaldıracak kıyafetler giyilmez!” ifadesiyle işaret ettiği tutum, kadının cinsel yönden erkeği tahrik eden bir doğası olduğuna ve bunu köreltmenin ancak kadının giyim-kuşam ölçütleriyle mümkün olabildiğine, yani denetimin kadın elinden de yönetilmesi gerektiğine vurgu yapan bir öğreti niteliğindedir. Dolayısıyla kadın cinsine “denetim altında” olmanın öğretildiği

tüm davranış biçimleri, kadının yerleşik imajları sahnelemesine de tanıklık ettirmektedir.

Netice itibariyle, kadın cinsine çocukluktan öğretilmiş “ayıp” kavramı, kaynak kişiler dolayımında kadınların ileriki yaşlarda zihinlerinde oluşturdukları “kadın” figürünü ve dolayısıyla bu figürün giyim kuşam ölçütlerini büyük oranda etkilemiştir. Öyle ki kaynak kişilerin genç kızlık çağlarında bedenlerini saklama girişimleri, bu etkilenmenin en somut örneğidir.

Beauvoir, 13 yaşlarındaki bir genç kızın entarisinden görünen iri baldırlarına takılan adamın kendisini görmesiyle yaşadığı sarsıntıyı şöyle yorumlamaktadır:

Küçük kız, vücudunun kendi denetiminden çıktığını, eskisi gibi en açık biçimde bireyselliğini dile getiremediğini hisseder; bedeni kendisine yabancılaşır, aynı zamanda başkaları tarafından bir nesne olarak yakalanır; sokakta, gözler üzerine dikilir, bedensel yapısı irdelenir; keşke görünmez insan olsam der, etten kemikten yapılmış bir nesne olmaktan etini göstermekten utanır (Beauvoir, 1974: 317).

Ergenlikle başlayan bedensel dönüşüm serüveni, kadınların giysilerinde iffetli olma gereksinimi getirmiştir. Çoğunlukla babalarının etkisinde kalan annelerin ve benzer görüşlere sahip çevrenin giysilere yüklediği anlam, genç kızların periyodik kanama dönemlerinde daha baskın hâlde karşımıza çıkmaktadır. “Çağdaş Kentte Beden Folkloru” başlıklı yüksek lisans tezinde, bedenin evrensel bir araç olduğuna değinen Selcan Gürçayır, bedenin kültür tarafından biçimlendirilerek kültürlerin kendilerini başka kültürlerden ayıran bir sınır görevi gördüğünü ve bu biçimlendirmenin yönünü bedenin ve beden uzuvlarının o kültür için ne anlam ifade ettiği ile ilgili yargıların belirlediğini aktarmaktadır (Gürçayır, 2007: 10). Konuya bu açıdan bakıldığı zaman, çevrenin kadın bedenine yüklediği anlam dizgelerinin, kadının giyim kuşam anlayışını şekillendirdiğini söylemek mümkün olacaktır. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin özellikle göğüs, kalça gibi bedensel uzuvlarına karşı örtülü giysilerle gizlenme şeklinde bir savunma mekanizması geliştirmelerinin altında, yaşanan çevrenin sosyoekonomik konumuyla ve dini inançlara karşı bağlılıklar olduğu kadar, çağdaş yaşama ayak uydurma adı altında kadını cinsel bir obje olarak sunan “moda” akımlarının da etkisinin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda öncelikli olarak dini inançların bedene yaklaşımı noktasında, kadının giyim kuşam tercihlerinin bağlantısına değinmek gereklidir.

İslam dininde bedenın uzuvlarına dair gerek korunması noktasında gerekse bu korumanın nasıl olması hususunda pek çok bilgiye yer verilmiştir. Bu hususlar kimi zaman kadının erkeğin gözetiminde bir nesneye dönüştüğünü iddia eden ve kadının erkeğe oranla daha aşağı konumda olduğunu savlayan eleştirilerle karşılık bulmuştur. Fatmagül Berktaş, İslamiyet'tin Hristiyanlıktaki gibi bir "ilk günah" kavramının yarattığı suçluluk duygusunun temelini atan ve bu konudaki toplumsal denetimi içselleştirmeye yarayan bir yöntemi benimsenmediğini, bu nedenle de bütün tek tanrılı dinlerin reddettiği zina sorununu *mekânı* sıkı bir biçimde denetleyerek çözmeye çalıştığını vurgulamaktadır (Berktaş, 2000: 151). Hristiyanlık ilk günahı, Havva'nın kendine engel olamayarak yasak meyveyi yemesi ve böylelikle ilk günahın Havva aracılığıyla cinsel ve şeytani kimlik kazanmasıyla açıklar (Tseëlon, 2002: 20). Hristiyanlıkta bahsedilen bu ilk günah olgusu, daha eski bir din olan Musevilikte de yer almaktadır. Bu bağlamda Tseëlon, konuya şöyle değinmiştir:

Musevi tefsirlerine göre, kadın hata yapan ve utanç duyması gereken bir varlık olduğu için cenazelere başı açık gidemez ve yine Musevi tefsirlerine göre, âdet görme yalnızca kadınlara özgü bir durumdur çünkü onlar (ölümlülüğe neden olarak) Adem'in kanını dökmüşlerdir ve hamuru kutsama görevi de kadınlarındır çünkü dünyanın hamuru (hallah) olan Adem'i baştan çıkaran kadındır (Tseëlon, 2002: 18).

İslam dininde ise Berktaş'ın da değindiği gibi, bu ilk günah mitleri yer almamaktadır. Bunun yerine, kadının erkeğin izzeti olduğu ve bu nedenle de erkeğin korumasında olması gerektiği anlayışı hâkimdir. İslam anlayışına göre kadın, kötülük için yaratılmış "şeytani" bir varlık değildir ancak kadın: vücudunun güzelliği, hislerinin nezaketi, gönlünün safiyet ve samimiyeti yüzünden istismar edilmeye, aldatılmaya ve böylece kıymet ve asaletini kaybetmeye müsaittir (Topaloğlu, 1970: 176-178). Bu sebeple kadın, korunmaya ihtiyaç duyan bir varlık olarak görülmüştür. İslam dininde, kadının özellikle örtünmesi gereken yerleri bazı ayetler ile açıklanmıştır. Bu ayetler ile kadının örtünmesi esas alınan uzuvlarına değinen Bekir Topaloğlu, şu bilgileri aktarmıştır:

Kadınlara örtünmesine dair Kur'an-ı Kerim'de birkaç ayet vardır. Peygamber efendimizin zevcelerine hitap eden ayetler de dolayısıyla bütün mümin kadınlara şamil olduğu kabul edilmektedir. "Ey Peygamber, zevcelerine, kızlarına ve müminlerin kadınlara dış elbiselerinden üstlerine giymelerini söyle. Bu onların tanınıp eziyet edilmemelerine daha uygundur". Bu ayet kadınların sokağa çıktıkları zaman örtünme tarzını beyan etmektedir. Örtünmeye dair üçüncü ayet en-Nûr suresinin 31. Ayetidir. "Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Zinetlerini açmasınlar. Bunlardan görünen kısmı (yüzler eller) müstesna. Baş örtülerini yakalarının üstünü kapatacak suretle

koysunlar...” Hz. Peygamber: “Allah buluğa ermiş kadının namazını baş örtüsüz kabul etmez” buyurdular. Başka hadisleri: “Kadın avrettir (örtülmesi gereklidir). Sokağa çıkınca şeytan onu daha cazip gösterir” (Topaloğlu, 1970: 187-189).

İslam dininde yer alan bu ayetlerden, kadının özellikle “avret” denilen cinsel organlarını simgeleyen uzuvlarını örtmekle yükümlü olduğunu ve bu yükümlülüğü dış mekân bağlamında hassasiyetle yürütmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda kadının ev dışı mekânlarda ona mahrem olan erkeklere karşı kendini gizlemek için birtakım örtülü kıyafetler giymesi gerektiği buyrulmuştur. Berktaş, İslami anlayışa göre kadının, iç mekân olan *harim*’e, yani yasak mekâna ait olduğunu ve bu mekânsal bölünmeye uygun olarak kadınların esas olarak aile içinde var olabildiğini vurgularken, örtünmenin Müslüman kadının dış dünyaya çıkışını sağladığını; çünkü örtünen kadının dışarıya da çıksa “içeri” de kalmakta ve mahrem dünyaya ait olduğunu hatırlamakta olduğuna dikkat çekmektedir (Berktaş, 2000: 151). Bu doğrultuda, dini buyruklara itaat eden kadınların ev dışı mekânlarda bedenlerini örtmeleri bir yandan bağlı oldukları dini kimliği tescillendirmekte, diğer yandan iradenin beden ile denetlenmesine izin vermekte olan bir işlev üstlenmektedir. Batılı yazar, Julie Marcus’un Türk toplumu bağlamında söylemlerini, Berktaş şöyle aktarmaktadır:

Marcus’a göre, Türkiye’de kadınlar âdet ve doğum olayı yüzünden bazı zamanlarda denetlenemez biçimde “kirli” olarak görülürler ve dinsel görevlerini tam olarak yerine getiremezler. Böylece, bedenini denetleyebilen erkeğin karşısında kadın, “denetimsiz” olan karşıt kutbu oluşturur ve bu farklılık, cinsiyete dayalı hiyerarşinin de temelini oluşturur. Buradan bir müminin kamusal, dinsel ve gündelik görevlerini yerine getirebilmesi için gerekli olan, bedeninin sürekli denetimini, ancak erkeğin yapabileceği sonucu ortaya çıkar (Berktaş, 2000: 155).

Derleme çalışmaları sırasında, kadınların çoğunun ilk olarak babalarının daha sonra ise kocalarının istekleri doğrultusunda belli ölçütlerle giydirildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Erkeğin bu istekleri genellikle kendi cinsine karşı kadını koruma mekanizmasıyla ilişkilidir ve bu koruma yaklaşımı, bedenin dışı sunumu noktasında işlevsel hâle gelir. Doğal olarak kadın da kendisini yabancı erkeklerden korumakla yükümlü olduğu mesajını giydiği kıyafetlerle vermektedir. Daha önce de değinildiği gibi, bedeni koruma yaklaşımında dini buyrukların etkisi oldukça fazladır. Kıyafetler ise dine dayalı buyrukları araçsallaştırma işlevini üstlenme görevini görmektedir. Konuyu örneklendirmek açısından aslen Tekirdağ-Çorlulu olan ve orada ikamet eden, 36 yaşında, lise mezunu KK15’in “oldukça yobaz” şeklinde nitelendirdiği kadın giyiminden bahsetmek yerinde olacaktır.

Bizim semtte kadınlar genellikle açık kıyafetler giyerler. Ben fazla açık saçık giyinmem. Ama giyinene de karşı değilim. Bir keresinde peçeli, kara çarşafli bir kadınla karşılaşmışım. Belli ki bizim buralara yabancıydı. Aslında başta çekindim sormaya ama sonra bir cesaretle yanına gidip niye yüzüne peçe taktığını sordum. Çünkü elhamdülillah ben de Müslümanım. Ama dinimizde peçe takma zorunluluğunun olmadığını biliyorum. O da bana dedi ki “sesimi yabancı erkekler duymasın diye peçe takıyorum”. Evet, kadının sesinin haram olduğunu ben de biliyorum. Ama artık bu devirde kadının sesinin haramlığı mı kalmış? Böyle söylemesine çok şaşmışım. Açıkça söylemek gerekirse bu davranış biçimi de bu kıyafet şekli de oldukça yobaz. Yani batıl inançlardan geliyor. Dinle hiç alakası olmayan bir şey (KK15, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Bir diğer kaynak kişi olan 57 yaşında, Tekirdağ-Çorlulu, ilköğretim mezunu KK4 ise daha önce peçe takıp çarşaf giydiği günlerini şöyle aktarmıştır:

Ben normalde yani evlenmeden önce türbanlıydım. Peçe falan takmaz, çarşaf giymezdin. Ama kocam aşırı baskıcı bir adamdı. Kızlarımı on iki on üç yaşlarında kapanmaya zorlamıştı. O dönemler bir buhran içindeydim. Çünkü yolda yürürken bile “gülmeyin, sesli konuşmayın, oraya buraya bakmayın” diye bizi hep rahatsız ederdi. Sonra yakın bir komşumun peçe taktığını görmüştüm. Bu bana bir kurtuluş yolu gibi geldi. En azından devamlı başımda sokaklarda sırtıma diyen bir adam olmayacaktı. Galiba o dönem içinde bulunduğum baskıdan dolayı peçe takmayı uygun gördüm. Zaten peçe gibi şeyler çarşafyla birlikte takılır. Sonra kendi kızlarımda sırf babalarının dırdırından kurtulmak için çarşafa girdiler. Ama sonraları onlar evlenince ben eskisi gibi normal tesettürlü giyinmeye başladım. Kocamda zaten artık laf etmeyi bıraktı (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Kadının çarşafa girme, peçe takma gibi topluma karşı yalıtılmış bedensel sunumları, kimi kaynak kişiler tarafından kendilerine yapılan baskıdan kurtulmanın bir yolu olarak görülürken, kimilerince de yobazlık olarak karşılık bulmuştur. Erkeğin aile fertlerinden olan kadınları arzulanmayacak şekilde biçimlendirme duygusu, dinle ilişkili olduğu kadar, modanın kadın bedenine atfettiği anlamlarla da yakından ilişkilidir. Aynı şekilde kadın içinde bu durum geçerlidir. Moda adı altında, kadın bedenini arzu nesnesine dönüştüren giyim tarzları, süslenme şekilleri toplum hafızasında kadın figürünün dönüşmesine neden olmaktadır. Özellikle büyük kent yaşamı içerisinde “modern” olmak adına geleneksel giyim tarzlarını hafızalardan silen bir akımın olduğu tartışmasızdır. Bununla birlikte, teknolojinin en ücra diye tabir edilen coğrafyalara bile yayılım gösterme hızı, geleneğini somut bir şekilde yaşatan toplumları da etkisi altına almaktadır. Tarihsel bir bağlam içerisinde giysilerin simgesel özelliklerini klasik, modern, post-modern şeklinde üç aşamaya ayıran Tseëlon, özellikle postmodern kültürel değişimin pek çok alanda olduğu gibi modaya da damgasını vurarak geleneği reddeden, kuralları gevşeten, bireysel farklılıkları ve

biçimlerin çeşitliliğini vurgulayan bir modanın ortaya çıkmasına neden olduğuna dikkat çekmektedir (Tseëlon, 2002: 195). Gerek kırsal gerekse kentsel yaşamda bedeni örten giysilerin ifade ettiği anlam, kişinin ait olduğu geleneğin simgesidir. Ancak moda akımlarının kadın özelinde kadını baştan ayağa değiştiren görsel sunumları, geleneğin ötekileştirilmesine, dolayısıyla dışlanmasına neden olmuştur. Simgeler düzenindeki üçüncü düzen olan (benzetim veya simülasyon) postmodern giysi kuralına değinen Tseëlon, benzetimin kodlanmış benzerlik ve farklılıklara dayanmakta olduğunu ileri sürmektedir (Tseëlon, 2002: 198). Bu kodlanmış benzerlik veya farklılık, kişilerin ait olduğu kültürel kodların bozulmasına ve tek tipleşmeye gitmesine sebebiyet vermektedir. Kişilerin giysilerle referans gösterdiği kültürel kodlar, artık ait olduğu kültürün sınırlarını aşmış ve kendisine yabancı olan bir kültürün yerleşmesine neden olmuştur. Yabancılaşma, tek tipleşme, kalıplaşma eğilimi, kadına özellikle aile fertlerinden olan erkeklerin yeni baskılar uygulama aracı olarak görülmüştür. Bu bağlamda derleme çalışmalarından, kadınların günümüzde eskisi gibi giyinmediklerine ve bu durumun aile fertlerinde nasıl algılandığına ilişkin bilgilere değinmek yerinde olacaktır.

Aslen Denizlili olan ve Denizli’de ikamet eden 58 yaşındaki kaynak kişinin, genç kızlık zamanında “süslenme merakına” dair aktardıkları şu şekildedir:

Eskiden annemlerden gördüğümüz gibi giyinirdik. Bayramlarda seyranlarda hep aynı kıyafetleri giyerdik. Öyle yeni, süslü püslü şeyler giymeزدik. Genç kızken ben çok severdim böyle televizyondaki kadınlar gibi giyinip süslenmeyi. Ama hiç öyle şeyler yapmadık. Babamızdan korkardık çünkü. Bir keresinde Almanya’dan gelen bir akrabamız böyle parfümler, allıklar, rujlar, kremler falan getirmişti. Ben de bayılırdım onlara. Artık buralara yabancılar (turistler) falan gelmeye başlayınca alışmaya başladık kadınların böyle süslenmelerine, açık saçık giyinmelerine. Bende bir kerecik o Almanya’dan gelen rujlardan sürmek istedim. Ama çok komik oldum. Yüzüme gözüme bulaştırdım. Annem gördü şey dedi “Üstün kalk gidelim diyor altın b.. yeme otur diyor”. Ben esmer olduğum için onların getirdiği şeyler bana uymadı. Esmerim ya o allık mı nedir krem gibi şeyi sürünce yüzüm beyaz boynum kapkara kaldı. Beni istemeye geldiklerinde böyle çok hafif bir ruj sürmüştüm. Babam beni görünce “bu ne böyle be! İyice kötü kadınlığa özendiniz. Sil şu suratına eşek şeyine dönmüşsün” demişti. Evlendiğimde kocamda izin vermedi süslenmeme. “Fahişeler süslenir” derdi hep. Allah korusun! Öyle görünmek istemem tabi. Ama artık alıştık böyle süse püse. Zamanın kızları giyiniyor, süsleniyor kimse karışmıyor öyle şeylere. Fazlası olmaz tabi. Öyle televizyonlarda ki gibi giyinsek hemen “Hayırdır komşu! Kocamı aramaya çıkıyorsun” derler (KK17, Denizli: 2020).

Bir diğerkaynak kişi olan KK1'in aktardıkları ise şöyledir:

Gençlik yıllarında insan meraklı oluyor her şeye. Böyle mankenler gibi olmak istiyorsun. Biz İstanbul'da yaşıyoruz ama öyle açık saçık hiç giyinmiyoruz. Yazları kısa kollu elbise bile giysek hemen annemler, babamlar, abimler laf söylerdi. Zaten erken yaşlarda kapanmıştım. On iki yaşımda ilk kapandığım zamanlarda yazın başımı açmak istemiştim. Babam hemen "kızım koca bulmaya çıkmış derler sana! Öyle şey olmaz" demişti. Düğünlere falan giderken süslenmek farzdır. Ama biz pek süslenmeyiz. Sadece daha derli toplu giyiniriz. Kendi köyümüze düğüne falan gittiğimizde benzer şeyler giyiyoruz. Eskiden annemler şalvarla düğüne giderlermiş. şimdi de giden var. Ama pek kalmadı gibi onlardan. Çok yaşlı olanlar giyiyor sadece. Genç kızlar fistan giyerler genelde. Bizim de öyle düğünlerde giydiğimiz iki parça elbisemiz vardır. Hep onları giyeriz (KK1, İstanbul: 2019).

KK14 ise şu bilgileri aktarmıştır:

Eskiden televizyon falan yok tabi... gazetelerden, dergilerden bakardık ünlülere. Ben onların resimlerini kesip saklardım. Çok fazla abartılı giyinen biri değildim ama süslenmeyi severdim. Babam köyde kalıyordu. Çoğunlukla kışları İstanbul'a gelirdi. Babamlar falan çok karışmazdı giydiğimiz kıyafetlere. Sadece aşırıya kaçmamızı istemezlerdi. Bence en önemli şey çevrenin etkisi. Bizim buralarda hep kendi köylülerimiz yaşar. Onlar çok yobazlar. Karılarını kızlarını pek salmazlar sokağa, pazara. Ben de genç kızken el işi kursuna giderdim. Oradaki kadınlar gibi süslenirdim. Hiç aklıma gelmez ama oldu işte. Mahallemizdeki bir köylümüz babama telefon açmış. Atmış tutmuş arkamızdan. Ben sonradan öğrendim onun dedikodu yaptığını. Güya kahvenin önünden geçerken adamlar bize bakıp şeylerini elliyorlarmış. İnsan babaya böyle şeyler söyler mi? Söylemiş işte cahil adam. Babam, kapı kapansa vay efendim eve adam mı aldınız diye kalkardı ayağa. Ben bu baskıdan dolayı kapanmıştım. Küçük kız kardeşim kara çarşıfa girdi. O hep Kur'an kursuna giderdi. Dünya işleriyle pek alakadar değildi zaten. Vallahi babam sırf o çarşıfa girdi diye evimizi onun üstüne yapmadıysa ben de bir şey bilmiyorum (KK14, İstanbul: 2019).

Daha önce giyim kuşam ölçütleriyle ilgili bilgilerin verildiği KK1'in görüşme esnasında bahsettiği şu husus ise "tek tipleşme" olgusunun din ile ilişkisi bağlamında oldukça dikkat çekicidir:

şimdilerde bakıyorum bütün kadınlar aynı şeyleri giyiyor. Eskiden işin bir asaleti vardı. Düğünlere giderken süslenilirdi, bayramlarda yeni kıyafetler giyilirdi. O günlerin özelliği hatırlanırdı. Namazında niyazında olup başı açık bir sürü kadın var. O Allah'la onların arasında elbet ama yolda yürürken görseniz o kadının Müslüman olup olmadığını anlayamazsınız. Boyunlarına bir haç takmadıkları kaldı. Müslüman kadın kendini belli etmeli. Ne demişler "davulla zurnayla duyuramadıktan sonra Müslümanlığın ne anlamı var". İnsanlar utanır oldu böyle kapalı giyinmelere. Hep bu televizyonların işi bunlar. Özeniyorlar gençler. İşte gel zaman git zaman huyumuz suyumuz gavura benzedi. Eskiden olsa yedi köy konuşur böyle giyinen kızları. şimdi gözümüz alıştı pek bir şey

demiyoruz. Desek de zaten geri kafalı, eski model demeye başlıyorlar (KK1, İstanbul: 2019).

KK1'in, giyim-kuşam ölçütlerine dair aktardığı görüşler, bugün hemen hemen her alanda tesirini gösteren küreselleşme olgusunun “tek-tipli” dünya yaratma çabalarına, giyim-kuşam ölçütleri dolayımında bir örnek niteliğindedir. Kaynak kişinin, yeni nesil için “bir şey demiyoruz... desek de zaten geri kafalı, eski model demeye başlıyorlar” vurgusuyla işaret ettiği nokta, eski-yeni kuşak çatışmalarını getiren kültürel değişimin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Bunun yanı sıra kaynak kişilerin aktarımından anlaşılacağı üzere hem kadınların hem erkeklerin giysi konusunda zihinlerine yerleştirdikleri anlamlar genelde teknolojinin tesiri altında kalmıştır. Giyinmenin, süslenmenin, makyaj yapmanın sadece ünlülere yahut fahişeler diye tabir edilen kadınlara mahsus olduğu görüşünün, erkekler tarafından benimseniyor oluşu; eşlerine, kızlarına, yakın akrabalarına hatta komşularına kadar, kadının sosyal yaşantısına kısıtlamaları getirdiği açıkça anlaşılmaktadır. Erkeğin bu görüşü bazı kadınlarca da destek bulmuş ve kendi kızlarına çeşitli dayatmaları getirmiştir. Ancak erkeklerde çoğunlukla modanın yarattığı kadın sunumları bu kısıtlamalara kaynak oluştururken kadınlar da dini buyrukların arzı daha baskın olmaktadır. Her ikisi de kadının sosyal bağlamdaki var oluşuna bir denetim mekanizması getirmektedir. Fatmagül Berktaş'ın, kadının örtünmeye, peçelenmeye zorlanmasının toplumu ve erkekleri kadın cinselliğinin olası yıkıcı sonuçlarından “korumak” için başvurulmuş önlemler (Berktaş, 2000: 156) şeklinde yorumlamasına karşın Tseëlon, peçe takmayı kadınların dış görünüşleriyle bir kurban hâline getirilmesi düşüncesine meydan okuma eylemleri (Tseëlon, 2002: 186) olarak tanımlamaktadır. Efrat Tseëlon, “Kadınlık Maskesi” adlı kitabında, Kahireli kadınlar tarafından yapılan peçe takma eylemine şöyle dikkat çekmektedir:

Batı değerlerinin kültürel sömürüsüyle, geleneksel ataerkil değerler arasına sıkışıp kalan eğitilmiş, çalışan orta-sınıftan kadınlar “Batılı giysileri bırakıp İslam’a uygun kapalı giysiler giyme” hareketini başlatmışlardır. Geleneksel görünümüne karşın, söz konusu peçe takma eylemi yeni göndermeler yapmaktadır. Bu peçeler, kadının isteği dışında dayatmayla taktığı bir şey olmayıp tam tersine onların özgür istemleriyle yaptıkları bir seçimi simgelemektedir (Tseëlon, 2002: 186).

Derleme çalışmaları sırasında bazı kadınların çarşafı beraber, peçe takma hakkındaki düşünceleri, aile baskısı ve dini emirlerin sentezi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bazı kaynak kişiler “kadın sesinin haram olduğu” düşüncesiyle peçe takma eyleminde

bulunurken, bazıları ise “baba otoritesine karşı gelmemek” adı altında maruz kaldıkları baskıya bir tepki niteliğinde peçe takma eylemini gerçekleştirmektedirler. Ancak her ikisinde de özgür iradenin varlığı değil, hâkim iradenin varlığı etkili olmuştur. Kadının dış dünyaya karşı bedensel sunumları, ait olduğu sosyal statünün göstergeleri konumundadır. Gerek genç kızlık çağında gerekse kadın yaşamının diğer evrelerinde, kadın cinsinin edilgen bir biçimde konumlandırılışı, çoğunlukla bedensel örtünmeler ile açığa çıkmaktadır. Kadın ve erkek farklılığının ancak sosyal düzlemde anlaşılabilir olduğunu savunan Cemal Bâli Akal, kadının farklılaştırıldığı için farklı olduğunu, kadının edilgenliğinin biyolojik bir olgu değil; dişi olmak gibi biyolojik bir durumu, kadın olmak gibi sosyal bir duruma dönüştüren ve ona edilgen olmayı öğreten toplum olgusu olduğunu ileri sürmektedir (Akal, 2005: 267). Beauvoir, “aybaşı rahatsızlığının genç kızlarda korku ve tiksinti uyandırmasına neden olan şeyin; onu alıp aşağı ve sakatlanmış bir insan kategorısına sokmasına” (Beauvoir, 1974: 329) bağlayarak, kadın ve erkek cinsinin eşitsizliğini biyolojik farklılıklara dayandırmaktadır. Bu görüşün aksini iddia eden ve Beauvoir’ın tezinin çelişkili olduğunu savunan Akal ise “kadını erkek karşısında güçsüz kılan şey, tabii durumu değil, her şeyden önce, varsayılan bu güçsüzlüğü ya da yeniden biçimlendirilmiş bedenini düşünme biçimidir; toplumun o bedeni düşündüğü biçimde” (Akal, 2005: 267) vurgusuyla, kadın erkek eşitsizliğini sosyal farklılıklara dayandırmıştır.

Sonuç olarak, kadının bedensel dönüşümü tıpkı periyodik kanamanın ilk başlangıcı gibi kendi iradesinden bağımsız bir şekilde ruhsal ve toplumsal ikilemin duvarlarına çarparak ilerlemektedir. Dinin, kültürün, toplumun, ailenin, geleneğin kuralları, kadın bedenine sınırlar çizmekte ve bu sınırları giyim yoluyla dışa vurma eğilimi göstermektedir. Aslında kadınların, çocukken gizli saklı annelerini taklit ederek merakla oynadıkları “kadınlık oyunu”, ileriki yaşlarda —çoğunlukla ergenlik çağında— toplumun kadın için ön gördüğü rol ile yaşam boyu süren bir oyuna dönüşmüştür. Kadının çocukluktan başlayan gözetim süreci salt koruma işlevinden ziyade, bedeni kontrol altında tutma edimini temel almaktadır. Böylelikle kadın, çocukluğundan başlayarak eviçi rollerde etken, ev dışı rollerde ise edilgen bir statüye sahip olmuştur. Kadın ve folklor ilişkisi bağlamında konuyu değerlendirecek olursak; kadının eviçi rollerinin folklor alanında azımsanamayacak kadar çok işlendiği söylenebilir. Çünkü folklorun temellerini oluşturan gelenek, kadınlık gibi önceden öğrenilen sonradan deneyimlenen bir döngü içerisinde nesiller boyu aktararak devam

etmektedir. Bu öğrenme de çoğunlukla periyodik kanamanın başlamasıyla birlikte, annelerin etkisi altında onları rol model olarak, baba otoritesi gözetiminde kontrollü bir biçimde eviçi rollerde gerçekleşmektedir. Ne var ki periyodik kanama, kadına gerek bedensel ve ruhsal gerekse sosyal açıdan sadece bir kadının deneyimleyebileceği folklorik alanlar yaratmış olsa da kadına yüklediği anlamlar neticesinde onu kısıtlayan, denetim altına alan ve eviçi rollerde kalıplaştıran bir tesire de sahiptir.

2.4. Bekâretin Kadın Yaşamındaki Yeri Üzerine

2.4.1. Bekâret Folkloru

Bekâret, ilk akla gelen anlamıyla kadın ve erkek arasında cinsel yolla bir ilişkinin kurulup kurulmadığına işaret etmektedir. Ancak bekâret terimi, kadınlar için “kızlık” kavramıyla eş değerlik arz etmesinden dolayı iki cins arasında (kadın ve erkek) cinsel birleşme olmadan da kadın doğası özelinde bir niteliğe çağrışım yapmaktadır. Türk Dil Kurumu sözlüğü bekâret terimini, “kızlık”, “safılık, temizlik, masumluk” (TDK, 2020: 62) kavramlarıyla tanımlamaktadır. İkinci anlam olarak kullanılan safılık, temizlik, masumluk her ne kadar dokunulmamış, bozulmamış bir durum için kullanılan ifadeleri belirtse de kadının iffet kavramına dolaylı yoldan atıfta bulunduğu bir gerçektir. Genellikle “kızlığı bozmak” kavramı, bekârete doğrudan bir gönderme yaptığı için bekâret kavramına da “bozulmamış” şeklinde bir kültürel yorum getirilmiştir. Dolayısıyla bekâret kavramı, salt bir cinsel birleşmeyi ihtiva etmenin yanı sıra kültürel yansımanın kadın iffetinde görünür kılındığı sosyolojik bir kavramı da yansıtmaktadır. Hanne Blank, “geçmişte olduğu gibi bugün de döneminin, dininin, çevresinin ya da ailesinin bekâret diye inandığı kuralı çiğneyen herhangi bir kadının, alay edilmeye, hor görülmeye, dışlanmaya, evlilikten menedilmeye veya evlatlıktan reddedilmeye maruz bırakılabileceği”ne vurgu yapmaktadır (Blank, 2017: 53). O hâlde bekâret kavramının, kadının sosyal yaşamına doğrudan müdahale etmenin meşru bir aracı olarak görüldüğü söylenebilir. O ya da bu biçimde olsun, kadınlık serüveni her daim denetim altında tutulmanın eşliğinde edilgen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Pek çok örneğin yanı sıra erkeğin bekâretini ispatlama ya da onu koruma gibi bir girişimi olmaması bu edilgenliğin bir tezahürüdür. Aslında denetim altına alınan başından beri kadının cinselliğidir ve bu cinselliğin ispatı bekâret kanıyla renklendirilir. Farklı toplumlarda kadın cinselliğinin denetim altına alınması kimi zaman ürkütücü sayılabilecek örneklerle karşımıza çıkmaktadır. Bazı kültürlerde

kadın cinselliğinin kontrolü genital bölgesine özel müdahalelerle gerçekleşmektedir. Cemal Bâli Akal, “İktidarın Üç Yüzü” adlı kitabında, her toplumda kadına yöneltilen bedensel şiddetin aynı ölçüde olmasa da bazı toplumlarda uygulanan klitoris kesiminin bu şiddetin uç noktasında olduğuna ama en iyi örneklerinden de biri olduğuna şöyle değinmektedir:

Kadın cinselliği şu ya da bu biçimde, tabii olandan soyutlanır, körleştirilir ya da özerk olmaktan çıkarılır, yeniden ama bu kez sosyal düzlemde yaratılır. Kısaca, kadın yeniden yaratılır. Hayatı yaratma işlevinde dizginler erkek elinde kalabilsin diye... Juan Goytisolo, Sir Richard Burton’dan, Nil vadisinde hâlâ sürdürülen bir inisiyasyon uygulamasını aktarır. Buluğa ermeden önce kız çocukların cinsel organlarının dudakları küçük bir aralık bırakılacak şekilde birbirine dikilir. Gelecekteki eş, evlilik gecesi bu engeli tabii gücüyle aşmaya çalışacak, beceremezse bir başka silahının, bıçağının yardımına başvuracak. Üstelik koca, eşinin yanından ayrılmak zorunda kaldığında ya da onun sadakatinden kuşkulanıyorsa, denetimindeki bu girişi aynı yöntemle kapatma hakkına sahiptir (Akal, 2005: 219).

Akal, bu şekilde erkek inisiyasyonuna da değinmektedir ancak hedefleri açısından birbirinden çok farklı olduklarını, “kurban, birincisinde geleceğin denetleyicisi, ikincisinde geleceğin denetleneni” (Akal, 2005: 219), vurgusuyla açıklamaktadır. Kadın sünneti örneği kadın cinselliğine, bekâretine dair belki çok aşırı bir uygulama gibi görünse de böyle bir uygulamayı tarihinin hiçbir döneminde benimsemeyen toplumların bile, fiziksel bir müdahale olmaksızın kadını gelenek yoluyla denetim altında tutma çabalarına ilişkin uygulamaları görülmektedir. Uygulamaların amacında tıpkı kadın sünnetinde olduğu gibi kadını denetim altına tutmak yatar. Bu bağlamda Türk coğrafyası örnek verilebilir. Türk soylu toplumlar için bekâretin ne derece önem taşıdığı pek çok farklı örnekte görülebilir. Bu örneklerin en fazla görünür olduğu alan ise tartışmasız folklordur. Halkbiliminde özellikle geçiş dönemi ritüellerinde sıkça karşılaşılan “bekâret kuşağı” ya da “gayret kuşağı” bağlama ritüelleri, evliliğin ilk gecesinden sonra gerçekleşen çarşaf görme âdeti, bekâreti ispatlamak adına silah atma geleneği ve bunlara yönelik yaptırımların örnekleri, bekârete verilen önemin halk kültürü içerisindeki en belirgin tezahürleridir. Bu örneklerle ilişkin bilgilere değinmeden önce, bekâretin kadınlar için ve yakın çevresi için ifade ettiği anlama ve bekârete verilen öneme dair irdelemelerde bulunmak yerinde olacaktır. Derleme çalışmaları sırasında kadınların bekâret kavramına ilişkin söylemleri bir bakıma, Türk coğrafyasının genelinde kabul görmüş inançları ispatlar niteliktedir. Dahası kadın ve folklor ilişkisine dair özgün bilgileri de içermektedir.

Aslen Kastamonulu olan ve Kastamonu’da ikamet eden, 60 yaşında, ilköğretim mezunu, medeni hâli: dul KK2 “bekâretin evlenme için ön koşul olduğuna” verdiği şu bilgiler doğrultusunda değinmiştir:

Küçüklüğümüzde böyle bâkirelik falan diye şeyler bilmezdik. Zaten âdet gördükten sonra daha önemlidir böyle şeyler. Kadınlar âdet görmeye başladın mı artık kendilerine dikkat edecekler. Öyle erkeklerle çocuk gibi oynama, gezme tozma olmaz. Allah korusun adın çıkar. Annemde hep şey derdi “fıstığını iyi koru”. Biz genelde oraya böyle fıstık, kuku gibi şeyler deriz. Eğer korumazsan evlenemezsin. Gerçi artık bunun pek önemi şehirlerde kalmamış. Kız oğlan kız bulunmaz Hint kumaşı mübarek. Eskiden yedi düvel konuşurdu böyle kız çıkmayan karıları. Çok da ayıplanır. Bence hâlâ önemli. Zaten günah böyle şeyler. İlk kocanla birlikte olacaksın. Başka türlü yakışık almaz (KK2, Kastamonu: 2019).

Aslen Giresunlu olan ancak ziyaret amacıyla İstanbul’a gelen 65 yaşında, ilköğretim mezunu, medeni hâli: evli, bir kaynak kişi ise bekâretin önemine dair “çocukluktan alıştırıldıkları” vurgusuyla şöyle değinmiştir:

Bizim büyük halalarımız, annelerimiz çocukluğumuzdan beri erkeklere ilişmememizi söylerlerdi. Hatta halamın bir sözü vardır: “Fıstıkla çükün arkadaşlığı olmaz”. Ee tabi doğru yani, ateşle barut yan yana gelir mi? Çocukken anneannemin evine giderdik. Onlar yaylada kalırlardı. Orada oğlan çocukları çoktu. Çobanlık falan öğreniyorlardı. Bir keresinde hiç unutmam bizim buralarda meşhur bir taş var Halime’nin Taşı, onun da kızlıkla ilgili bir hikâyesi var. Onu da anlatırım. Neyse biz o dağlık tepedeki Halime’nin Taşına tırmanmaya pek meraklıydık. Oğlanlarla toplaşır gizlice oraya giderdik. Yani bir şey yapmak için değil tabi ama eğlence olsun işte diye... Sonra anneannem bizi oradan dönerken yakalamıştı. Saçımızdan tuttuğu gibi “siz kukunuzu elletmeye mi gidiyorsunuz oraya? Açın bakım kontrol edeceğim sizi” demişti. Öyle korktuk ki anlatamam. Neyse anneannem bir şey yapmadı bize. Sadece anneme söyledi. Yani bize çocukluktan öğretiler böyle erkeklerden kendimizi korumayı. Bizde korkudan yanaşamazdık onlara (KK18, İstanbul: 2019).

Bir diğer kaynak kişi olan, 57 yaşında, aslen Tekirdağ-Çorlulu, ilköğretim mezunu, medeni hâli: evli KK4 ise bakire olmayan kızlar hakkında anlatılan şu bilgileri paylaşmıştır:

Biz gençliğimizden beri hamama çok gideriz. Hamam kültürü bizde çok yaygındır. Şimdi hamamda olunca eh tabi oraya uygun olarak kadınlar kendi aralarında konuşurlar. Benim en çok duyduğum, bâkire olmayan kızlarla ilgiliydi. Şimdi kadınların bazıları bâkire çıkmıyor ya! İşte onlar güya hamamda kaza geçirirlermiş. Hamam sıcak olduğu için taşa sürtünen kadınların kızlığı bozulmuş. Yani bunu nerden bilirler bilmiyorum ama o zamanlar çocuktuk biz hep böyle şeylere inanırdık. Hamamda pek durmazdık. Taşlara oturmazdık o yüzden (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Bu bağlamda yürütülen derleme çalışmaları sırasında, kaynak kişilerde gözlemlenen en başat bulgu; bekâretle ilgili oldukça fazla bilgi sahibi olmasıdır. Kaynak kişiler, konuyla bağlantılı sayısız hikâyeye aktarabilecekleri söylemişlerdir. Araştırmacıya göre; derleme çalışmalarında gözlemlenen bu husus, kadınların kendilerini ruhsal olarak bâkire olmayan kadınlardan daha üstün gördüklerini, bakireliğe dair öğrenilmiş bilgi düzeylerinin ne derece yüksek olduğunu kanıtlama çabalarından ileri gelmektedir. Derlemelerin gerçekleştiği ortamda, kaynak kişiler hariç başka kadınların yer alması da bu durumu pekiştirmektedir. Şöyle ki KK2'nin annesinin görüşme boyunca yanından ayrılmaması ve yakın komşularından birkaç kadının da görüşmelerin bir kısmına dinleyici olarak katılım göstermeleri, KK2'nin doğrudan anne öğretisinden gelen konuşmalara eğilim göstermesine neden olmuştur. Ancak bu durumu, KK2'nin tutumlarından yola çıkarak, kendi düşünceleri olmayan söylemler şeklinde değerlendirmek yanlış olacaktır. Aslında bu söylemler, kaynak kişinin yaşam boyu öğrendiği ve içselleştirdiği şahsi fikirleri olmakla birlikte, bunu kanıtlamanın da fırsata çevrildiği durumsallığı özetlemektedir. Benzer şekilde, KK18'in de akraba çevresinin görüşmeler esnasında yanında bulunması, kaynak kişinin bekâretle ilgili genel kabuller çerçevesinde aktarımlarda bulunmasına koştur oluşturmıştır. Özellikle KK18'in, bekâretle ilgili konuşmalara kendi yöresine dair anlatımlarla değinmek istemesi; doğduğu, yetiştiği çevrece benimsediği yaşam öğretilerini tıpkı KK2 gibi, ispatlama çabalarına bir diğer örnektir.

Aslında, kadınların hayatlarında önemli bir yer işgal eden bekâret olgusuna bağlı çeşitli efsanevi hikâyelere, memoralara inanmaları sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bu hikâyeler, kadınların çocukluktan beri gelen sakınma gerekçelerine kaynak oluşturma görevi üstlenmiştir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu sözlü anlatımlar, kadınlığa dair yazısız kuralların temel taşı olmuştur. Kadınların bekâret olgusuna dair bildikleri, güncelden çok, eski yaşanmışlıkların tesirini ortaya çıkartmaktadır. Diğer bir deyişle; bekâret, sonradan öğrenilen bir kadınlık olgusu değildir, aksine çocukluktan itibaren duyulan, bilinen bir olgudur. Periyodik kanamanın tersine bekâret kavramı, kaynak kişiler arasında oldukça fazla bilgi alışverişine bağımlı tutulmuştur. Buradaki gerekçe çok açıktır: Bekâret sosyolojik, dolayısıyla kültürel bir kavramdır. Toplumun bu husustaki değer yargıları, ön görüşleri kalıplaşmış bir düzlemde. Bu kalıplaşma kadın figürünün kuşkusuz değişmez rollerini içerir. Hanne Blank'a göre, “bekâret aynı zamanda dişidir. Erkek bedeni, öyle olduğu durumlarda bile hiçbir

zaman çoğunlukla bâkir değil, onun yerine “erden” ya da “bekâr” diye nitelendirilir ve bekâret erkeklerin değerine ilişkin ya da evlenilmeye uygun olup olmadıklarına ya da yaşamalarına izin verilip verilmediğine dair bir konu olmamıştır” (Blank, 2017: 55). Gerek bedensel yazgı gerekse töreler, genç kızı kadınlaştırma işini erkeğe yüklemektedir (Beauvoir, 1974: 416). Dolayısıyla bekâret açısından kadın, fizyolojik yapısı gereği daha edilgen bir konumdadır. Denetlenen olması da bu edilgenliğine bağlanmıştır. Kadın cinselliğinin erkek gözetiminde denetim altına alınmasındaki amaç; erkeğin kendi cinsi tarafından kadının cinsel arzu nesnesine dönüşmesine engel olmaktır. Bununla birlikte erkeğin kadını denetim altına alma yetkisi, ataerkil aile sisteminin bir getirisidir. Mualla Türköne, “Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü” adlı kitabında, çok uzun süre göçebe hayatı yaşayan Türklerin, yerleşik hayata da İslamiyet’e de ataerkil bir toplum olarak girdiklerine (Türköne, 1995: 76) dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Türköne, ataerkil göçebe Türk topluluklarının yerleşik kent hayatına geçişleri sırasında, kadının cinsel nesneye dönüşmesinin iki şekilde gerçekleştiği hususunu şöyle açıklamıştır:

Birinci şekilde, kadının tecriti olgusu ortaya çıkarken, ikinci şekilde, cinslerarası ilişkilerdeki serbestlik devam etmektedir. Ancak bu ikinci şekilde kadın, açıktan erkek toplumunun zevkine sunulur ve ortak bir mala dönüşmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, her iki şekilde de kadının cinsel nesne olarak algılanmasıdır. Serbest ilişkilerin hâkim olması, her zaman kadının özgürlüğü veya cinsel nesne olmaması anlamına gelmemektedir. Kadın aşağı statüde olduğu ve cinsel nesne olarak algılandığı sürece ve yerleşik kent düzeninde aksine serbest ilişkiler, onun daha çok kullanılması, aşağılanması ve zevk nesnesi olmasına yol açmaktadır. Kadının tecriti, çoğu zaman bu durumun tepkisel bir neticesi olarak ortaya çıkar ve bu da kadını, olumlu, üst statüye çıkarmak amacıyla değil, erkek toplumunu korumak adına yapılır. Böylece, bu tarzda da kadın cinsel nesne olmaktan kurtulmuş olmaz, sadece şahıs malı ve ortalıkta gözükmeyen bir nesne olur (Türköne, 1995: 188-189).

Dolayısıyla ataerkil toplum yapısı baba otoritesi gözetiminde kadının denetim altına olmasını esas almıştır. Bu da kadın ve erkeğin sosyal rolünü doğrudan etkilemektedir. Akal’a göre, “her kadın ya da erkek rolü ve her cinsel ilişki, kadının tarihi olarak alt edildiği ve bu sayede toplumun, erkek soyu ve ona bağlı kadın soyu olarak sürdürüldüğü bir güç ilişkisi çerçevesinde düşünülmelidir” (Akal, 2005: 273). Bu güç ilişkisinde kadın, kendine düşen görevler ile donatılmış ve bu rolleri benimsemiştir. Bunların örneğine özellikle bekâret hususunda, kadının benimsediği folklorik bilgiler doğrultusunda rastlanmaktadır. Kadınların bâkire olan ve bâkire olmayan kadınlar

ayrımına karşı tutumları, kaynak kişilerin aktardıkları bilgilerle daha anlaşılır olmaktadır.

36 yaşındaki KK15, genç kızlık çağlarında kadınların fiziksel yapısına bakarak bâkire olup olmadıklarına dair duyduğu bir bilgiyi şöyle aktarmıştır:

Bir keresinde bizim mahallenin kuaförüne gitmiştim. Sıramı beklerken eski bir arkadaşımın kuaföre girdiğini gördüm. Yanında bir kadın vardı. O kadını hiç tanımam. Arkadaşımın bir akrabasıymış. Sonra işimiz bittiğinde onlar benden erken kalkıp gittiler. Kuaförüm olan kadın çok gün görmüş bir kadındı. Yani böyle dediği çıkan kadınlardandı. Bana dedi ki “O arkadaşının yanındaki kız çoktan vermiş”. Tabi ben bir şok geçirdim. Çünkü o kız bir sonraki ay evlenecekmiş. Bende “sana mı söyledi? Nereden anladın?” dedim. O da bana “kızın kıcı yayılmış. Böyle kalça yapısı anca bir erkeğin altına yatınca olur” dedi. Yani ben hiç dikkat etmemiştim, kızın kalçalarına. Kalçadan bekâret testi yapanı da ilk defa gördüm. Sonra bana “o kız tekin değil! Onla pek muhatap olma” falan dedi. Bende zaten o kızı hiç görmedim bir daha ama ne yalan söyleyeyim arkadaşım bu durumu anlattım. Tabi onun akrabası olduğu için biraz tedirgin olmuştum. Ama o da ne dese beğenirsin “Valla kadın münecim mi ne? Nereden bilmiş kız olmadığı mı?” demesin mi! (KK15, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Aslen Giresunlu olan ancak İstanbul’da ikamet eden 63 yaşındaki KK19, kadınların bâkire olup olmadıklarını “hamur açma” şekillerine göre şöyle değerlendirmiştir:

Şimdi kız oğlan kız dedin mi onlar her yerde her şekilde kendini belli eder. Yemek yaparken bile anlaşılır onların hâinden tavrından. Mesela hamur mu yoğuracak, kız olanlar beceriksizdir. Hamuru evirip çeviremezler. Kadın olanlar ise, onlar maharetlidir. Böyle hamuru öyle kıvama getirirler ki hamur pamuk gibi olur. Kadın olanlar hamurun ne zaman açılma kıvamına geleceğini önceden kestirir. Kız olanlar bunu bilmez. Bana bir hamur getirsen vallahi anlaşılır onun kız elinden mi yoksa kadın elinden mi çıktığı. Kızların yaptığı sası olur. Kadınlarınki ise tam ağza layık olur. Eh kadın koca görmüş, bilir tabi hamurun nasıl tutacağını. Kocasına yatakta yaptığı muameleyi yapar gibi yemek pişirir (KK19, İstanbul: 2019).

Bir diğer kaynak kişi olan 65 yaşındaki KK18 ise kadınların “göğüs yapısından” bâkire olup olmadıklarını şöyle değerlendirmiştir:

Biz böyle oğlanlarımıza kız bakmaya gittiğimizde kızın bâkire olup olmadığını memelerine göz atarak anlarız. Zaten hamama götürülür kızlar. Orada daha iyi anlaşılır. Kız oğlan kız olanların memeleri küçük olur. Böyle deri topludur. Kız olmayanların memeleri sarkmış, pörsümüştür. Kız olanların memeleri langır lungur sallanmaz. Kıyafetlerden pek anlaşılmaz. Ama kadınsa eğer onun memeleri her daim anlaşılır. Erkek eli bir kere kadın memesine değdin mi o memeler artık eskisi gibi olmaz. Bir de meme uçlarından anlaşılır. Kız oğlan kız olanların meme uçları koyu renk olur. Evlenmiş kadınların meme uçlarındaki renk gitmiştir. Bu yolla da anlaşılır kız olup olmadığı (KK18, İstanbul: 2019).

Kaynak kişilerin, kendi cinslerine karşı bedensel yapılarından yola çıkarak bekâret teşhisinde bulunmaları, onların bekârete olan hassasiyetlerini göstermekle birlikte, kadınların bu amaçla geliştirdikleri pratikler de bekârete yönelik folklorik uygulamaları örneklendirmektedir. Türklerde önemli bir yere sahip olan “hamam” kültürünün, özellikle yeni evlenecek olan kadınlar için ikinci defa “görücüye çıktıkları” yer olması, kadınlar arasında gelişen uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Genelde kayınvalide ve yenge kadınlar tarafından, kendilerine gelin gelecek kızların fiziksel özelliklerine bakıldığı hamamlar, kadınlar arasında bir nevi bekâret testi ve bekâret kaybı gibi yerler olmasıyla da işlevsellik göstermiştir. KK4, kendilerinde çok yaygın bir gelenek olduğunu söylediği hamam kültürünün, “kızların bâkire olmadıklarına bahane uydurdukları” bir ortam olma özelliği kazandığına da değinmiştir. Görüşme esnasında, “eski hamamların kadın erkek karışık şekilde devir daim yaptıklarını ve bu nedenle de bâkire olmayan kızların hamamın sıcaklığını bahane ederek erkeklerin oturdukları taşlardan hamile kaldıkları” gibi bir duruma “uydurma” şeklinde değinen KK4, kendisinin de o dönemlerde böylesi hikâyelerden korkarak “hamamda çok fazla durmadığı”nı vurgulamıştır. Dolayısıyla hamamlar bu bağlamda, bâkire olmayan kadınlar için çeşitli anlatıların yaratıldığı bir ortam özelliği oluşturmaktadır. Aslında kaynak kişinin (KK4) bu anlatılara “uydurma” şeklinde değinmesi, bekâretin kaybının ve üremenin nasıl gerçekleşebileceğini aktaran bilimsel yazınlarla haklılık payı kazanmaktadır ki kaynak kişi de bu kaniya, ileriki yaşlarında kendi deneyimlerinden, bilgisinden yola çıkarak vardığını vurgulamıştır. Hamamın, bekâret konusundaki işlevselliğine değinen KK18 ise gelin adaylarının hamam ortamında özellikle “göğüs ucu” rengine göre bâkire olup olmadıklarını anladıkları pratiklerden bahsetmiştir. Göğüs yapısının “derli toplu”, uç kısmındaki rengin “açık” ya da “koyu” olmasına göre evlenecek gelin adayının bâkire olup olmadığına kanaat getirdiklerini aktaran KK18, konu hakkında bilgi verirken kendi genç kızlık dönemindeki fiziksel özelliklerinden bahsederek konuşmasını sürdürmüştür. Derleme çalışmaları sırasında KK18’de gözlemlenen en belirgin özellik —çoğu kaynak kişi de olduğu gibi— bekâretin fiziksel bir görünümüyle tescillendirilmesine bir “övünç” kaynağı olarak bakması ve bu durumu kendi bedeninden örneklerle açıklaması olmuştur. Bu da sadece kadın bedeniyle somutlaşabilen bâkireliğin yine kadın cinsi tarafından “yüceltilen” bir özellik kazanmasına sebebiyet vermiştir. Derleme metoduyla görüşme yapılan KK19’un ise “hamur açma” pratiğine göre kadınların

bâkire olup olmadıklarını yorumlaması, kadın cinsiyetiyle özdeş tutulan yemek pişirme alışkanlıklarına, kadınlar arasında birtakım işlevler yüklendiğini göstermektedir. KK19’un hamur açma pratiği bağlamında aktardıkları, cinsel birliktelik deneyimlemiş kadınların aynı zamanda da daha maharetli oldukları gibi bir savı, ne derece içselleştirdiğine örnek niteliğindedir.

Dahası kadınlar için bekâret salt fiziksel yapıdan ya da el işi maharetiyle uygulamalardan anlaşılan bir özellik göstermenin yanında, aynı zamanda evliliğe giden yolda da korunması gereken sosyal bir yapının yegâne simgesidir. Bu bağlamda, bekâretin simgesel temsiline ilişkin kaynak kişilerin aktardıkları folklorik bilgilere değinmek yerinde olacaktır.

58 yaşında, Burdurlu, okuryazar olan bir kaynak kişi köylerde, kadınların bâkire olup olmadığının şöyle teşhis edildiğini aktarmıştır:

Eskiden köylerde kız almaya gelin evine gidildiğinde atla gidilirdi. Tabi o zamanlarda arabanında çok fazla olmaması ata mecbur bırakmıştı. Kız evine gidildiğinde kız gelinlikle ata bindirilir. At eğer huysuzluk yapar, hırçınlık gösterir, böyle orasını burasını kaldırıp kızı üstünden atarsa, işte o zaman kızın bâkire olmadığı anlaşılır (KK20, Burdur: 2020).

Aynı ortamda bulunan ve yine Burdurlu olan 65 yaşında, okuryazar bir diğer kaynak kişi ise şu bilgileri vermiştir:

Eskiden gelin almaya atla gidilirdi. Ama şimdilerde araba kullanılıyor. Atın, kız olmayanları üstünden atması doğrudur. Şimdilerde kız alamaya arabayla gidilince eğer araba yürümezse kızın bâkire olmadığı düşünülür. Atın yerini artık araba aldı (KK9, Burdur: 2020).

Aslen Giresunlu olan ancak Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden 47 yaşında, ilköğretim mezunu KK21, “kınının tutmamasını” bekâretle şöyle ilişkilendirmiştir:

Kınının verdiği renk bellidir. Böyle koyu kiremit rengi, alaca kırmızı bir renk olmalıdır. Eğer evlenecek olan bir kıza kına yakıldığında bu renk tutmazsa o kız, kız değildir. Bazıları bu durumu saklamak için kınının içine şeker atarlar. Kına o zaman koyu renk tutar. Ama normalde kınının içine ılık sudan başka şey atılmaz. Yani düşünün kadınların bu yola başvurduğu bilinir. Genelde kınayı kaynalar hazırlar. O zaman içine şeker gibi şeyler atılmayacağı için kimse kimseyi kandıramaz da (KK21, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Bu bağlamda, derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin aktardıkları bilgiler, geçiş dönemi ritüellerinden olan “evlenme” pratikleriyle doğrudan ilintilidir. Gerdek gecesi, “çarşaf görme”, “silah atma” gibi, gelinin bakireliğine gönderme yapan pratikler, kadınlar arasında da gelişen farklı uygulamaları beraberinde getirmiştir. Aslında

kadınlar burada, bâkireliğin evlilikten önce “bozulmaması” kuralına aracı konumda işlev üstlenmektedir. Bu konuya, tezin ilerleyen bölümlerinde menopozla “tecrübeli” kadın imajı kazanan kadın kimliği bağlamında değinileceğini belirtmekle birlikte, kaynak kişilerin bekâret dolayımında duydukları, şahit oldukları anlatılara yer vermek faydalı olacaktır.

Bekâretin kadınlar için önemi, çoğunlukla bâkire olmayan kızlara uygulanan muamelelerle de ilişkilidir. Kaynak kişilerin bakireliğe yönelik folklorik uygulamalarının böylesine bir muamelenin engellenmesi adına yapılması, kuşaktan kuşağa yayılan aktarımların kadınlar üzerinde yarattığı etkiyle örtüşmektedir. Kuşaklararası deneyim birliği, kadının ileride karşılaşabileceği sosyal yaptırımlara bir koruma kalkanıdır. Kadınların, bâkire olmayan kadınlar hakkındaki tutumları, “korkutma” temalı hikâyelerin belleklere yerleştirilmesiyle çocukluktan beri süregelen ön yargıları kalıplaştırmıştır. Bu hikâyelerden bazılarını daha önce kaynak kişilerin aktarımlarıyla değinilmişti. Bekâret temalı benzer anlatımlarla ilgili farklı kaynak kişilerin aktardıkları ise bu hususta son derece dikkat çekicidir.

Aslen Giresunlu 63 yaşındaki KK19, bekâretle ilgili şöyle bir hikâye paylaşmıştır:

Bizim köyde kırmızı köprü adında eski püskü bir köprü vardı. Hâlâ vardır o köprü. Genç kızken köye gittiğimizde geceleri o köprüden sesler geldiğini duymuştuk. Annemlere söyledik. Meğer annemler bilirmiş o hikâyeyi. Hikâyesi şöyleymiş: Genç bir kız bâkire değilmiş. Evleneceğine yakın bunun öğrenilmemesi için bir dünya yol aramış. Ama nafile, bulamamış. Sonra yaşlı bir kadın ona rüyasında demiş ki “Git bir köprüden kurbağa tut! O kurbağanın bacaklarını kes. Sonra kanını al, ilk gece yatağına dök”. Kız kocakarının dediğini yapmış yapmasına ama o kurbağa dile gelmiş o sırada... Bağırılmış, haykırmış gerçeği “bu kız bâkire değil, günahına beni alet etmeye çalışıyor” demiş. Sonra bütün köylü, kızı o köprüde taşa tutmuş. Köprünün renginin kızın kanlarını kapatmak için kırmızıya boyandığını söylerler...Benim çocukluktan beri işittiğim kırmızı köprü hikâyesi bu (KK19, İstanbul: 2019).

KK19 gibi aslen Giresunlu olan KK21 ise bu hikâyeye bağlı olan bir inancı söyle aktarmıştır:

Şimdi bu kırmızı köprü hikâyesini ben böyle işitmedim yalan söyleyemem. Kocakarınların abartmasıdır diye düşünüyorum. Yani kurbağanın dile geldiği nerede görülmüş? Benim aynı köprüyle ilgili duyduğum şöyle bir hikâye var: Evlenecek olan bir kızı, bu köprüden geçireceklermiş. Herkes geçmiş gitmiş. Ama bu kız geçerken köprü aniden zangır zangır sallanmaya başlamış. Kız bâkire olmadığı için köprünün sallandığı söylenmiş. Kızı gelin diye almamışlar. Sonraları herkes gelinini gelin almadan önce bu köprüden geçirmeye başlamış. Valla bizde köprüden geçtik. Sallanma falan olmadı. Ben duydum bu hikâyeyi

ama köprüden geçerken sallanan bir kıza denk gelmedim (KK21, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

İki farklı kaynak kişinin verdikleri bilgilerden de anlaşılacağı üzere, varyantlarla derlenen “kırmızı köprü” adlı hikâye, sonuçları bakımından bâkire olmayan kızlara “ceza” yaptırımını olan bir işlevsellik göstermektedir. Birinci varyanttaki KK19’un bahsettiği hikâye, anlatılmasında yegâne bir gaye taşıyan “korkutma” temalı kadın anlatımlarına örnek niteliğindedir. Hikâyeye “kurbağanın konuşması” ve “gerçekleri anlatması” dolayımından bakıldığında, daha akılda kalıcı olması ve çocuk yaştaki kızlara anlatılması öğretisini taşıdığı için bir masal formunda işlevsellik gösterdiği açıkça görülmektedir. Şöyle ki bahsi geçen anlatıda, haksızlığa uğrayanların “intikam” alması, haksızlık yapanların ise sonunda bir “ceza” çekmesi, masal formunun kurgusal temasını hatırlatmaktadır. KK21’in aktardığı hikâyenin ikinci varyantında ise masal olma özelliğinden çok, bir olaya şahit olma vasıtasıyla öğrenilen “memorat” olma özelliğinin belirgin olduğu söylenebilir. Sonuçları bakımından her iki anlatıda da kadının bâkire olmasını yeğleyen bir öğreti vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, kaynak kişiler bahsi geçen “kırmızı köprü” anlatısının yanı sıra, bekâretle ilişkili daha pek çok anlatıyı da paylaşmak istediklerini belirtmişlerdir. Kaynak kişilerde özellikle bu kapsamda gözlemlenen en önemli bulgu, kadınların kendi aralarında konuştukları ve kendi deyimleriyle “dedikodu” olarak saydıkları anlatılara pek fazla değer vermedikleri, kendi köylerinden, ikamet ettikleri bölgeden, anne ve anneannelerinden duydukları, tanık oldukları anlatılara ve birtakım olaylara daha fazla güvendikleri olmuştur. Kaynak kişilerde gözlemlenen böylesi bir eğilim, elbette yaşadıkları kültürde kabul değeri yüksek düşünce yapılarından kaynaklanmaktadır. Sosyal yaptırımlar, toplumun geneline hâkim olan normların bir uzantısı niteliğindedir. Bu normlar; örf, âdet, anane, gelenek, görenekler ile bezeli, sosyal yaşamı düzenleyen işlevsel özelliktedir. Bu bağlamda Sedat Veyis Örnek’in, örfler üzerine yaptığı şu değerlendirme oldukça önemlidir:

Örflere karşı çıkma kimi toplumlarda yasaya karşı çıkmayla bir tutulur: hatta zaman zaman yasaların da üstünde tutularak katı ve bağışlanmaz bir tutumla birey cezalandırılır. Örneğin; cinsel namus anlayışına aşırı önem verilen toplumlarda bu çerçeve içindeki değerlerin şu ya da bu biçimde zedelenmesi ve örflerin öngördüğü davranış biçimiyle uyuşmaması, yasaya karşı işlenen suçtan daha ağır olarak kabul edilmektedir. Burada örfün dışına çıkan bireyin iç dünyasında yaratılan çöküntü ve eziklik duygusu yasal cezadan daha ağır bir yoğunluktadır (Örnek, 2000: 123).

Sosyal yaşamı düzenleyen geleneksel yaptırım modelleri kimi zaman psikolojik şiddete dayalı cezalandırmaları da kadın yaşamına getirmiştir. Bazı tarım toplumlarında kız (bâkire) olmayan gelinlerin, ailelerine geri gönderilebileceği (Güvenç, 1979: 280) gibi anlayış tarzı hâkimken, bazı bölgelerde de bâkire olmayan gelinlerin ya saçlarının sıfır numaraya vurulduğu ya da bir eşeğin sırtına ters bindirilerek baba evine geri gönderildiği (Çelik, 1995: 26) yönündeki tutumlar, Türk toplumunun bekâret yönündeki uygulamalarına örnek teşkil etmektedir. Bu uygulamaların şiddeti ne düzeyde olursa olsun her zaman kadını ikincil, aşağı bir statüye yerleştirmektedir. Bekâretin evlilik harici kaybı, gayrimeşru kayıp olarak nitelendirildiği için cezası da ağır sonuçlar doğurabilmektedir. Ancak bu cezalandırma biçimleri çoğu zaman Doğu toplumlarıyla özdeş tutulmuş ve adına “töre cinayeti” denilerek yanlış bir saptamada bulunulmuştur. Bu husustaki yanlış değerlendirmelere tezin ilerleyen bölümlerinde kısaca değinilerek, irdelemelerde bulunulacaktır.

Bâkire olmayan kadınların cezalandırılması hususunun ise sadece içine kapanık, küçük topluluklarda olmayacağına vurgu yapan Hanne Blank, Amerika’da gerçekleşen bir olayı şöyle aktarmıştır:

Bekâretini kaybetmesinin cezası olarak kadın hapse atılabilir, sakat bırakılabilir, kötürüm hâle getirilebilir, tecavüze uğrayabilir ve hatta öldürülebilir... Üstelik bütün bunlar bir söylenti uğrana bile olabilir. Böyle aşağılanmaların ve güya namus temizleyen cinayetlerin, ancak kadınlar konusunda baskıcı ve gerici dini geleneklerin hüküm sürüdüğü uzak diyarlarda da ya da çağdışı geleneklere bağlanmış, içine kapanık göçmen topluluklarda olduğunu sanmayın ve şu olayı hatırlayın: 2004 yılının Kasım ayında, Amerika’nın Alabama eyaletinin Birmingham kasabasında, on iki yaşındaki ilkökul öğrencisi Jasmine Archie’nin bekâretini kaybettiğini düşünen annesi, önce zorla çamaşır suyu içirerek sonra da boğarak kızını öldürmüştür (Blank, 2017: 53).

Dolayısıyla bekâretin önemine ve bekâretin kaybına dair tutumları, yalnızca Doğu toplumu ile ilişkilendirmek yanlış olacaktır. Bekâretin dişi olmak gibi nasıl evrensel bir cinsiyeti varsa, bekârete önem veren toplumların da bekâretin doğal olmayan yollarla kaybına yönelik yaptırımları o kadar evrensel olabilir. Kadını toplumdan soyutlama, kınama, ayıplama ve kimi zaman şiddet uygulama cezaları bunlara örnek sayılabilmektedir. Bu durum elbette gelenekle olduğu kadar dini inançlarla da yakından ilintilidir. Bu doğrultuda, dini buyruklarda yer alan cinsel meselelere kısaca değinmekte fayda vardır.

Dini emir ve yasakların, insanların sosyal yaşamına etki ettiği tartışmasız bir gerçektir. Sosyal yaşamı düzenleyen, denetim altında tutan dini buyruklar kuşkusuz kadın bedenine karşı birtakım denetim mekanizmalarını da içermesiyle toplum tarafından bir bütün şeklinde önemli yere sahip olmuştur. Musevilikte, Hristiyanlıkta, İslamda bu görüşü destekleyen pek çok kavram karşımıza çıkmaktadır. Musevilikte, âdet gören kadınların bu dönem içerisinde “kirli” sayılmalarından dolayı dinen noksan kabul edilmesi⁴, Hristiyanlıkta, “baştan çıkarıcı Havva” imgesinin, Kilise tarafından cinsiyetçiliği sürdürüp derinleştirmesinde en önemli silah olarak kullanılması⁵, İslam’da zina anlayışı, kadının bedeninin denetim altına alınmasına dinen meşru bir gerekçe getirmiştir. Fatmagül Berktaş, Hristiyanlıkta kadına özgürlük tanıyan “İsa’nın Nişanlısı Olmak” anlayışını şöyle aktarmaktadır:

Hristiyanlığın, İsa’nın sadık ve fedakâr zevce rolü ile baştan çıkarıcı Havva imgesi arasına sıkışıp kalmış kadınlara gerçekten yeni bir şey sunduğu açıktı: Bekâretini muhafaza edip kendini tanrıya adanmak, yani “İsa’nın nişanlısı” olmak. Böylece kadınlar, varolan ataerkil düzenin onları yalnızca biyolojik varlığa indirgemesine karşı çıkarak bunu aşan, hatta olumsuzlayan bir iç değerlilik iddiasında bulunma hakkına ve gene bu bağlamda, belli bir özerkliğe kavuşabiliyorlardı. Artık kadınlar için tek seçenek evlilik değildi; bekâretlerini koruyarak kendilerini tanrıya adayabiliyorlardı. “İsa’nın nişanlısı” olmayı dünyevi gelinliğe tercih edebiliyorlardı. Bakire, bekâretini korumakla ve onu tanrının emrine sunmakla, Havva’nın işlediği ilk cinsellik günahının sonuçlarını çekmekten kurtulmuş olur. Böylece gökyüzündeki efendi sayesinde, yeryüzündeki efendinin baskısından kurtulmak mümkün olur! (Berktaş, 2000: 99-104).

Hristiyanlıkta yer alan bu inançla ilgili, kadınların erkekler tarafından artık denetim altında tutulmasına gerek kalmadığı fikrinin kadınlarca benimsendiği açıkça anlaşılmaktadır. Ne var ki “İsa’nın gelini olmak” ile “kadın bedeninin denetim altında tutulması” anlayışına karşı çıkmak arasında bir çelişkinin olduğu da aşîkârdır. Çünkü kadın, bekâretini korumak, bedenini denetim altında tutmak işini erkeğin elinden alarak tanrıya adanmasıyla, kendi bedenini kendisinin denetlediği bir yola başvurmuştur. Denetimin yolu her ne kadar iki seçenekte farklıymış gibi görünse de amaç ve sonuç bakımında kadın bedeninin denetim altında tutulması gerekliliği sabit kalmıştır. İslam dininde ise böyle bir adanmanın yer almadığı, İslam’ın evliliği

⁴ Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, “Kadın Bedeninin Toplumsal Denetimi”, (2000), 97.

⁵ Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, “Dişil İmgelerin Çekiciliği”, (2000), 99.

destekleyen hadisleriyle anlaşılmaktadır. Topaloğlu, bu duruma farklı hadislerle şöyle değinmektedir:

“Kişi evlenmekle dinin yarısını tamamlamış olur, diğer yarısı için Allah’tan korksun”, “Size dininden ve huyundan memnun olduğunuz bir kimse kız istemeye gelince onu evlendiriniz. Eğer yapmazsanız yeryüzünde fitne ve büyük fesat zuhur eder”, “Ailesini seven ve çocuk doğuran kadınla evlenin. Ben (kıyamet gününde) sizin çokluğunuzla diğer milletlere karşı iftihar ederim” (Topaloğlu, 1970: 37-47).

Dolayısıyla evlenmek, çocuk dünyaya getirmekle ilgili İslam dininin buyrukları, Hristiyanlıkta kabul gören “İsa’nın gelini olmak” anlayışına ters düşmektedir. Böylelikle İslam dini, evlilik yoluyla her türlü zinanın engellenmesini öngörmektedir. Bu bağlamda, İslam dininin cinsellikle alakalı emir ve yasaklarına da değinmek gerekir.

İslam dini, cinselliğe işaret eden pek çok kıstası, kullarının uyması hususunda ayet ve hadislerle bildirir. İslamda cinselliğe ilişkin emir ve buyruklar, bekâretin evrensel olarak ifade ettiği dar alandan çok, daha fazla alanı içerisinde barındırmaktadır. En basit şekliyle bu alanlar, bekâretin kaybı gibi salt bir cinsel birliktelikten çok, vücudun çeşitli uzuvlarını denetim altında tutmayı buyurmaktadır. İslam dini, kadın ve erkeğin cinsi münasebetlerine meşruluk gelmediği sürece bu ilişkilerin her türünü “zina” olarak tanımlar. İslam ceza hukukunda zina; meşru bir akde dayanmaksızın yapılan haram bir birleşme olup bunu işleyen erkeğe zâni, kadına da zâniye denir (Aydın, 1988: 454). Topaloğlu, İslam dinindeki zina çeşitlerini şöyle aktarmaktadır:

İslam dini iki cins arasında şehveti kamçılayan açıklığı, birbirine bakmayı, dokunmayı, bir arada bulunmayı meneder. Çünkü göz, kulak, el... kalbe açılan pencerelerdir. Bunlar muhafaza edilmezse kalp daima meşgul olur. Kalp meşgul olunca da ut yerini muhafaza etmek güçleşir. Hz. Peygamber şöyle buyururlar: “Gözlerin zinası bakmaktır. Kulakların zinası dinlemektir. Dilin zinası konuşmaktır. Elin zinası yapışmak, tutmaktır. Ayağın zinası da yürümektir. Nefis ise sever, temenni ve arzu eder. Ut yeri de bunu ya yapar veya terk eder (Topaloğlu, 1970: 206).

Anlaşılabacağı üzere İslam dini, kadın ve erkeğin sadece cinsel organlarıyla birleşmelerini değil, vücudun diğer uzuvlarıyla —kimi zaman herhangi bir teması gerektirmeyen bakmak gibi— yapılan eylemleri de zina olarak nitelendirir ve bunların yapılmamasını emreder. Bâkire olmak mevzusu ise “İslam Peygamberinin ashabına bâkire ile evlenmelerini tavsiye etmesi, zira onunla ülfet etmenin, sevişmenin, onu

kendine bağlamanın daha kolay olacağını” belirtmesiyle (Topaloğlu, 1970: 46), evlenilecek kadında aranan vasıflar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

O hâlde, bekâretle ilgili mevzuların İslam dinine bağlı toplumlarda bu kaideler dikkate alınarak önem verildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Derleme çalışmaları sırasında kadınların dini buyrukların etkisi ile zihinlerine işleyen “günah” kavramının, bekâretle ilgili mevzularda eş tutulması bu durumu ispatlar niteliktedir. Bununla birlikte, Türk içtimai hayatında önemli bir yere sahip olan eserlerin, kadın ve onun cinsel denetimi hususunda söylem oluşturmaları da toplumsal olarak kadına karşı bakış açısını göstermektedir.

Mualla Türköne, “Kutadgu Bilig’de Kadın İmajı ve Arkaplanı” başlığı altında, Yusuf Has Hâcib’in kadınlara dair görüşlerini şöyle değerlendirmiştir:

Kadının aslı ettir, eti muhafaza etmeli, gözetmezsen et kokar”, “Bunlarda vefa yoktur”, “Kadının meyvesi zehirdir”. Görüldüğü gibi Yusuf Has Hâcib’e göre kadınlar güvenilirmez, vefasız, korkak, yalancı ve ikiyüzlüdür. Onların aslı ettir: yani akıl, irade, ruh yoksunudurlar. Kadının sürekli kilitli ve kontrol altında tutulması mecburiyeti, bu tanımın tabii neticesidir (Türköne, 1995: 191-192).

Bununla birlikte Türköne, Divânü Lügati’t- Türk’te kadın imajı ve cinsel ahlâka değinirken şu hususları aktarmıştır:

Divân’da ilk göze çarpan şey, erkeğe yiğitlik, cesaret ve erdemlilik özellikleri atfedilirken; kadınlar için bu değerler yerine, anlayış, sabır, olgunluk, sevimlilik, temizlik (ruh ve beden temizliği) ve güzellik değerlerinin ön planda olmasıdır. Eski Türkçede “kız” kelimesi, bugünkü anlamında başka “pahalı” anlamında kullanılıyor. “Kaling berse kız alır, kerek bolsa kız alır” atasözünün ilk kısmındaki “kız” bâkire, ikinci kısmındaki “kız” ise “pahalı” anlamında kullanılmıştır. “İyi başlık veren kız alır, gerekli olunca pahalı mal alır” anlamına gelen bu sözde, bâkireliğin yüceltildiğini, değer verildiğini anlıyoruz. Cariyeler için bekâret, aile kızlarında olduğu kadar önemli ve değerli değildir. “Ötlüg yinçü yerde kalmaz” (Delikli inci yerde kalmaz) atasözü, bâkire olmayan cariye’nin ortada kalmayacağını, ona elbette bir alan bulunacağını ifade ediyor. Kadınlar için yüceltilen, önem verilen iffet ve bekâret değerlerinin, erkekler için fazla önemsenmediğini görüyoruz. “Ot tütünsüz, yiğit yazuksuz bolmaz” atasözü, bu konuda erkeğe gösterilen hoşgörünün bir ifadesidir (Türköne, 1995: 201-203).

Sonuç olarak, kadın ve bekâret kavramları arasında dini buyrukların, geçmişten günümüze gelen tarihi kaynakların etkisinin oldukça fazla olduğu aşikârdır. Durum böyle olunca, kadınların bekâretle ilgili hususlarda kendi iffet ve namuslarına karşı çeşitli önlemler alması da son derece olağan karşılanmaktadır. Kaynak kişilerin aktardıkları bekâretle ilgili hikâyeler, memoratlar, anılar, duyumlar; dini emir ve

yasakların, gelenek ve göreneklerin kısacası; sosyal yaşamı denetleyen tüm kuralların birleşmesiyle kuşaklararası aktarımlar yoluyla günümüze kadar gelmiş bulunmaktadır. Gerek kaynak kişilerin bekâretle ilgili kulaktan kulağa yayılan aktarımları gerekse dinlerin kadın cinselliği üzerine söylemleri, bekâretin cinsiyetini kadın üzerinde temellendirdiğini açıkça göstermektedir. Kadını temel alan bekâret kavramının bu yolla, kadına yönelik bedensel, ruhsal, sosyal dönüşümleri etkilediği tartışmasız bir gerçektir. Bekâretini meşru olmayan yollarla kaybeden kadınların çeşitli cezalandırmalara çarptırılması, bekâretin evlilikle meşrulaştırılması kadın yaşamında başat rol oynamaktadır. Bu nedenle tezin bir sonraki alt başlıklarında, evlilik gibi yeni bir yaşama adım atacak olan kadının dönüşüm serüvenine ilişkin değerlendirmelerde bulunularak, kadın ve folklor ilişkisi düzleminde irdelemeler yapılması amaçlanmıştır.

2.4.2. Evliliğe Giden Yolda Kadın Olmak!

Evlilik en yalın anlamıyla, kadın ve erkeğin yaşamı paylaşması, yeni bir düzene adım atması, birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmesi şeklindeki ilişki biçimi olarak tanımlanabilir. Ancak evlilik kurumu, her ne kadar pek çok tanımda “yaşamı paylaşma” şeklinde bir ilkeyle karşılık bulsa da kadın ve erkeğin evlilik ilişkisinde yaşamı paylaşma edimi her zaman iki cins arasında farklı algılayış biçimlerine sahiptir. Eşlerin birbirlerine karşı sorumluluk ve yükümlülükleri arasında kadın ve erkeğin aynı oranda hayatı müşterek paylaşmadıkları açıktır. Beauvoir, evliliği; toplumun kadına hazırladığı yazgı olarak tanımlamakta ve genç kızların topluluğa karışmasının tek yolunun evlilik olduğunu vurgulamaktadır (Beauvoir, 1974: 11-14). Dolayısıyla evlilik kadın için baştan sona yeni bir yaşam düzeni yaratma serüveni olarak da tanımlanabilir. Çünkü erkeğin evlilik sonrası da devam eden alışıldık düzeninin aksine, kadının evlendikten sonraki hayatı, yeni bir aile düzenine alışma, yeni bir kimliğe bürünme şeklinde alışılmadık yaşam serüvenleriyle karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte evlilik, kadının bekâretini resmen tescillendirmesine ve yeni bir yaşam yaratmasına yani, doğum gerçekleştirmesine izin veren süreç şeklinde sosyokültürel bir tanımlı da işaret etmektedir. Bozkurt Güvenç, “İnsan ve Kültür” adlı kitabında, evliliğin amacına şöyle değinmektedir:

Evrensel olmamakla birlikte, toplumlar dışı ve erkek üyeleri arasında doğumla sonuçlanacak cinsel bir ilişkiye izin vermeden önce bir evlenme ya da nikâh töreni yaparlar. Nikâh töreninde simgesel olarak gelin ve güveye birbirleriyle evlenmek isteyip istemedikleri sorulur. Sorunun yanıtı aslında bellidir. Fakat

izin, evlenenlerden değil toplumdan, kadın ve erkeğin aile gruplarından alınmakta ve tanıklara imza ettirilmektedir. Törene gelin ve güvey olarak gelen adaylar, törenden karı-koca olarak çıkarlar. Törenin asıl amacı, evlenmiş kadının doğuracağı çocukların babasını önceden bilmek, çocuğun bakımını tüzel bir güvenceye bağlamaktır. Öyleyse evlilik, doğuma izin veren bir geçiştir (Güvenç, 1979: 279-280).

Dolayısıyla evlilik, toplum tarafından kadına atfedilen rollerin kurumsal bir düzen içerisinde yeniden tanımlanmasını sağlayan dinamik bir süreçtir. Kadının evlilik öncesinde korumakla yükümlü olduğu bekâretini evlilikle ispat etmesi ve sonrasında bu koruma edimini aile yaşantısında namus kavramıyla devam ettirmesi, evli kadın rolünün en belirgin özellikleri arasında yer almaktadır. Aslında bu durum, evlenmeden önce baba otoritesinde denetim altında olan kadının, evlendikten sonra koca otoritesine geçerek denetiminin başka bir kaynak ile devam etmesine karşılık gelmektedir. Evlilik sonrası kadına yönelik oluşan yeni tanımlar, bu denetimin el değiştirmesiyle somutlaşmaktadır. Evlilikle değişen kadın imajına bir sonraki bölümde değinileceğini hatırlatmakla birlikte, bu kısımda; öncelikle evlenecek olan kadın ve erkeğin evlendirilme esaslarına ilişkin sosyal bağlantının irdelenmesi amaçlanmıştır.

2.4.3. Evlenilebilecek Makul Adaylar

Toplumsal açıdan bir evliliğin gerçekleşmesi, ancak belirli şartların sağlanmasıyla mümkün kılınmaktadır. Bu şartlar arasında birinci kural; evlenecek olan kadın ve erkeğin seçimiyle ilintilidir. Türk toplumunda genellikle evlenmelerinde bir mahsur görülmeyen adaylar, aile yaşantıları birbirine denk yani, uyumlu kişiler arasından seçilmektedir. Türklerde aile kurumunun kökenlerine inen araştırmacılar, başlangıçta bugünkü anlamda bir ailenin bulunmadığı, karı-koca ve çocuklar arasında aile denemeyecek gevşek ilişkilerin olduğu, asıl bağlılığın klan üyeliği olduğu, akrabalık terimlerinin buna göre belirlendiği ve eski Türkçede “aile” kelimesini karşılan herhangi bir kelimenin bulunmadığı hususlarında birleşmişlerdir (Türköne, 1995: 174). Ancak bugünkü anlamıyla aile kavramı; kan bağı, soyun devamı gibi olguların yanı sıra, kültürel bağlamda benzer geleneklerin uyuşmasını da esas alan kurumsal bir yapıyı arz etmektedir. Carol Delaney, Ortadoğu-Akdeniz evliliğinin endogami yani iç evlilik ile evlenme tercihinin açıklarken, araştırma yaptığı Türk köy toplumlarında bu tarz endogami evlilik türüne sık rastlandığına da dikkat çekmektedir (Delaney, 2018: 126133). Delaney, iç evlilik durumunu içerisi-dışarısı ikiliğinde, tohum ve toprak simgesiyle şöyle açıklamaktadır:

İçerisi-dışarısı ikiliğinin kökeninde cinsellik ve soyun sürdürülmesi kavrayışları, yani rahim içindeki tohum-çocuk yatar. Kadın bedeni, içerisidışarısı, açık-kapalı ve yakın-uzak arasındaki ilişkilerin simgesel kuruluşunu sağlayan bir kaynaktır. Akrabalar ve köylüler tarafından korunan içerideki kadınlar, erkeğin tohumunu koruyacaklarından emin olunan kadınlardır. Dolayısıyla gelin mümkün olduğunca yakınlarda aranır (Delaney, 2018: 135).

Bu doğrultuda gelin olacak adaylar, yakın çevrede hatta akraba çevresinde gözlemlenen, onay almış kızlar arasından seçilmektedir. O hâlde, bekâret kavramıyla yakın çevre ilişkisinin bu doğrultuda paralellik gösterdiği söylenebilir. Çünkü daha önce değinildiği gibi, bekâret evlenmeye onay veren başat bir unsur olduğundan, bekâretinden emin olunan gelin adaylarına yönelim de beraberinde gelecektir. Buna ilaveten, bekâretin evlilik için önemi sadece —bekâret kanı gibi— kanıtlanabilir delillerle değil, aynı zamanda bekârete dolaylı yoldan eklenen birtakım durumlarla da ilişkilidir. Evlenecek kız adayının daha önce bir birlikteliğinin olmaması diğer bir deyişle; halk dilinde “adı çıkmış kız” statüsünde yer almaması, kadının bekâretine yönelik çıkarımları içermesinden dolayı tercih edilen, bilindik ailelere yönelimi gerektirmektedir. Amaçları bakımından farklı olsa da evlenecek olan erkek adaylarının da bilinen ailelerin soyundan gelmesi, “kız yabancı ele gitmesin” mantığına uygun bir düzlemde işlemektedir.

Bu bağlamda, derleme metoduyla yürütülen görüşmelerden kaynak kişilerin, evlenecek olan aday seçimleriyle ilgili aktardıklarına değinmek gerekir.

Aslen Sivaslı olan, Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden, 52 yaşında, evli, ilköğretim mezunu KK23, gelin olacak adayların için gerekli olan ön koşulları şöyle aktarmıştır:

Biz gelin bakmaya giderken zaten belli kişilerin evlerine gideriz. Öyle çarşıda pazarda görüp beğendiğimiz kızların evlerine pek gidilmez. En önemli şey kızıdan önce kızın ailesidir. Ailesi düzgün olmayan kızlara güven olmaz. O nedenle de eskiden beri ya uzak akrabalarından ya da yakın çevreden kız alınır kız verilir. Kız vermekte mühimdir. Sonuçta ele gidecek. O ailenin nasıl olduğunu da bilmek gerekir. Kızı iyi bakacaklar mı? Namuslarına sahip çıkacaklar mı? Bunları bilmeden kız alınıp verilmez. Ben de uzak akrabamla evlendirildim. Yani bizim dönemde pek karışmazdık biz, kiminle evleneceğimize. Babalarımız karar verirdi genelde. Ama böyle evlilikler, aileler birbirine yabancı olmadığı için daha uzun sürüyor. Karı-koca arasına girilmez deseler de aslında ailelerde evlendiği için mecburen evin içine karışıyorlar. Herkesin evi mahremi olduğu için dedikodu çıkmasın, laf söz olmasın diye çoğunlukla böyle yakınlar arası evlilik makbul sayılıyor (KK23, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Kastamonu’da yaşayan 87 yaşındaki, okuryazar KK13 ise “sarımsağı gelin etmişler” atasözüyle evlenecek kız adaylarını şöyle yorumlamaktadır:

Şimdi bizde, sarımsak çok kullanılır. Ondan mıdır bilmem anneannem hep bize “sarımsağı gelin etmişler kırk gün kokusu çıkmamış” derdi. Ben tabi eskiden bu sözü, sarımsağın çok koktuğu için kokan kadınlar alınmaz diye düşünmüştüm. Ama öyle değilmiş. Şimdi sarımsak gibi çok kokan bir şey gelin olunca kırk gün kokmuyor ya, işte gelinler de aynı sarımsak gibi evlendikten sonra kırk gün kendilerini belli etmezlermiş. Yani işin aslı, aileye alınacak gelinlerin huyunu suyunu bilmezsen eğer, başına çorap örülür. Sonradan kokusu çıkar onların. O yüzden gelinlik kızlara bakmaya gidilirken hep ailesi, kendisi belli olan evlere gidilir (KK13, Kastamonu: 2019).

Aslen Giresunlu olan, 65 yaşındaki KK18 ise “bekâret ile gelin adayı” arasındaki ilişkiye şu şekilde değinmiştir:

İlk defa evlenecek olan erkeklere kız bakarken pek tabi kız oğlan kızlara öncelik verilir. Erkeğin daha önce evlenmiş olması aslında çok önemli değildir. Ama kızların evlenmemiş olması gerekir. Şimdi oğlana adı çıkmış kızlardan bakılırsa o oğlanın ailesine de kötü gözle bakarlar. “Defolu mal mı aldın” diyen bile olur. Yani kadın mal değil tabi de yine de bir kızın namusu söz konusu oldun mu akan sular durur. Köylerde çeşme başına yalnız giden kızlara “fingirdemeye gidiyor” derler. Mesela adının çıkacağından korkan kızlar, çeşmeye analarıyla birlikte giderler. Anaları yoksa evdeki kardeşleri de olabilir. Böyle yalnız başına köyde dolaşan kızlara pek iyi gözle bakılmaz. Ev kızı olan, ev işi yapan, evden pek dışarı çıkmayan kızlar hiçbir şey görmedikleri için koca evine gidince de aç gözlülük yapmazlar (KK18, İstanbul: 2019).

Kaynak kişilerin aktarımların anlaşılacağı gibi, gelin adaylarının namuslu, ev işlerinden anlayan, aile kurmayı bilen, saygılı olmaları aranan özelliklerin başında gelmektedir. Derleme çalışmaları sırasında araştırmacının kaynak kişilerde gözlemlediği ortak özellikler; kaynak kişilerin “bizde” vurgusuyla, kendi göreneklerine göre anlatım yapmayı tercih etmeleridir. Kaynak kişiler, kendilerinin de benzer ölçütlere göre gelin adayı olduklarını ifade ederken, “bizde” dolayımında yöresel bazı referanslar vermeyi de ihmal etmemişlerdir. Örneğin; Kastamonu’da doğup, yetişen ve orada ikamet eden KK13’ün “bizde sarımsak ünlüdür” vurgusuyla “gelin” benzetimi yapması, kadınların yetiştikleri bağlam özelliğinden ileri gelmektedir. Bununla birlikte, kadınlar arasında “namus” kavramının, sadece “kadın”a özel gelişen bir kavram şeklinde algılanması da gözlemlenen diğer bulgular arasındadır. KK23’ün evlenilebilecek makul adaylar tanımlamasında “kıza iyi bakacaklar mı? Namuslarına sahip çıkacaklar mı?” vurgusu, denetim altında tutulması gereken bir kadın imajının yanında, ekonomik anlamda da “bakımı”, “geçimi” sağlanacak yani edilgen bir kadın imajını da tasvir etmektedir. Bu durum aslında, derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin kendilerini “ev hanımı” olarak tanıttıkları, ekonomik özgürlüğü olmayan pek çok kadın söylemine sadece bir örnektir.

Dahası kendi çabalarıyla ekonomik gelir sağlayan kadınlar dahi, “ev hanımı” statüsünü öylesine benimsemişlerdir ki bu durumun yankıları, ne kadar gelir sağlasalar da erkeğin aile içerisinde oynadığı rolden daha üstün olmaya yetmemiş bir statü konumunda hissedilir olmuştur. Dolayısıyla kaynak kişilerde gözlemlenen böylesi bir algı, evlenilebilecek kız adaylarının da “seçen” değil, “seçilen” taraf olma kimliğini kanıksatmıştır.

Bununla birlikte, eviçi ile meşgul olma durumu bir yandan gelin olacak kız adaylarının dış dünyayla iletişimini kopartarak eve bağlılığına, namının kötü anılmamasına yardımcı olmakta, diğer yandan evlilik çağındaki genç kızların üzerindeki baskıyı en aza indirgemeye araçsal bir yol oluşturmaktadır. Evlenilebilecek makul kız adaylarında aranan belli başı özellikler, kadın yaşamının seyri üzerine dönüşümler yaratmaktadır. Bu dönüşümler sadece bedenin dış dünyadan soyutlanması gibi koruma mekanizmalarını içermez; kadının ruhsal olarak içinde bulunduğu durumu kabullenmesi, sosyal yaşantısına bu ruhani durumunu yansıtması, kadının dönüşüm serüveninde eklenen baskın olgulardır. Cemal Bâli Akal, “kadın bedensel düzlemde nasıl sınırlandırılmışsa, bilinç düzleminde de öyle sınırlandırılmıştır” vurgusuyla, kadının içinde bulunduğu durum ve bunun doğuracağı sonuçlar hakkında tam anlamıyla özerk bir düşünce oluşturamayacağını vurgulamaktadır (Akal, 2005: 222-223). Akal, böylelikle kadın bedensel ve cinsel açıdan nasıl yaratılıyorsa, kendisini ve toplumunu düşünen bir varlık olarak da yaratıldığına değinmektedir (Akal, 2005: 223). Aile fertlerinin namusunu tescillendiren kadın figürü bu bağlamda, sosyal düzlemde yeniden yaratılmıştır. Toplumun gelin olacak adaylardan istediği özellikler de kadın formunun yeniden tanımlanmasına yardımcı unsurlar oluşturmaktadır. Evlenilebilecek makul adayların seçimiyle ilgili “yararlı müttefikler” benzetiminde bulunan Hanne Blank, konuya şöyle açıklık getirmektedir:

Egemen olan kurama göre, erkeklerin bakıp besledikleri çocukların babalıkları üzerinde daha çok denetim sahibi olmak için evlerine yalnızca bâkire kadın getirmeleri gitgide daha çok rağbet görmeye başlayınca, sonunda bu “erkekleri” ve aynı şekilde “kadınları”, kız çocuklarının cinselliğini denetim altında tutmaya daha çok dikkat etmeyi başlatmıştır. Böylece yararlı müttefikleri çekmek için kullanılan bir yem gibi kızları da sonunda diğer ailelerin ya da boyların erkeklerine daha cazip görünecektir (Blank, 2017: 79).

Gelin olacak kız adaylarının seçimiyle ilgili kıstaslar, bilindik çevrenin araştırılmasının yanı sıra akrabalar arası uygun aday seçimi ve aday kızın

doğurganlığıyla ilgili önemli hususları da içerir. Akrabalar arasındaki evlilik ilişkisi, yine pek çok açıdan yakın çevrede olduğu gibi “kızın yabancı ele gitmemesi”, “kızın namusunun bilinmesi” şeklinde kuralları esas almaktadır. Diğer taraftan doğurganlıkla ilgili kıstaslar, öncelikle kızın periyodik kanamasıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda kızların evlenmesi için bekâretin ön koşul olması durumunun, evlenmesi için periyodik kanamanın gerçekleşmesiyle doğru orantılı olmadığı saptanmıştır. Delaney, “âdet, bir kadının doğurganlığının işareti, bu nedenle de doğumun bir ön gereğidir ama evlilik için bir ön koşul değildir” vurgusunda bulunarak, Türkiye’nin belirli bölgelerinde uygulanan, yeni doğan bir kız ve bir erkek bebeğin ileride evlenmeleri için aileleri tarafından sözlü olarak anlaşıldığı “beşik kertmesi” âdetinin, âdet kanaması başlamadan evlenen kadınların varlığını etkilediğini aktarmıştır (Delaney, 2018: 121). Aslında beşik kertmesi âdeti bir bakıma, akrabalar arası gerçekleşen evlilik türlerinin de örneğini göstermektedir. Bu bağlamda evlilik öncesinde aileler arasında sözleşmeye bağlı olarak gerçekleşen beşik kertmesi âdetinden ve akraba evliliklerinden bahsetmekte fayda vardır.

Türkiye’nin özellikle Doğu bölgelerinde eski bir gelenek hâline gelen “beşik kertmesi” âdeti, pek çok açıdan gerek kamuoyunca gerekse o bölgede yaşayan toplum kitlelerince eleştirilerin hedefi olan sosyal bir problemi yansıtmakla birlikte, Doğu bölgesinde yaşayan halkı “bağnaz”, “geri kafalı”, “cahil” gibi tanımlamalarla yaftalayan ve ötekileştiren ulusal bir problemi de karşımıza çıkartmaktadır. Ancak beşik kertmesi âdeti her ne kadar sadece Doğu toplumuyla özdeşleştirilse de bu uygulamayı adını beşik kertmesi koymayarak farklı biçimlerde hayata geçiren birçok toplum yapısından bahsedilebilir. Kadın folkloru üzerine yürütülen saha çalışması sırasında, Doğu bölgesinde yaşamayan hatta o bölgeye dair hiçbir akrabalık ilişkisi bulunmayan kadın kaynak kişilerden, beşik kertmesi âdetine benzeyen evlilik âdetleri üzerine şu bilgiler kaydedilmiştir:

Aslen Bursalı olan ve yaşamı boyunca Bursa’da ikamet eden, 51 yaşındaki bir kaynak kişi şu bilgileri paylaşmıştır:

Ben ailenin en büyük kızıyım. Doğduğum sırada amcamın en büyük oğlu dört yaşındaymış. Babam amcama söz vermiş; “Eğer kızım olursa senin oğlanla baş göz ederiz” demiş. Amcamın da bu durum, pek hoşuna gitmiş. Ben on iki yaşında bunu ilk amcamın bize geldiğinde “hani benim gelinim” dediği zaman öğrenmiştim. Aslında bana şaka yapıyor sandım ama burası küçük bir köy ve okul çağında benim gibi amcasının ya da dayısının oğluna denk biçilen birçok

kız çocuğu var. Bu duruma ilk başlarda şaşımam ama sonra hemen alışmam herhalde benim gibi birçok kız var diye düşünmemden geliyor. Zaten üzerinde de pek durmamıştım. Biz de buna beşik kertmesi âdeti denmez. Yani beşik kertmesi, Doğuluların yaptığı bir şey. Biz doğulu değiliz ama beşik kertmesi gibi bizde de yaşları denk çocukların ileride evlenmeleri üzerine aileler sözleşiyor (KK22, Bursa: 2020).

Beşik kertmesi âdetine benzer şekilde evlilik yapan, aslen Kastamonulu 67 yaşındaki KK3'ün aktardıkları ise şu şekildedir:

Bizim buralarda kızlar erken büyüyor. Ben de yaşıma göre çok geliştirdim. Babam tarla, bağ, bahçe işleriyle uğraşıyordu. İşlerini ortak yaptığı bir arkadaşı babama, “kızını benim oğlana ver” demiş. Tabi buralarda bağ, bahçe işleri çok önemlidir. Babam da ortaklık bölünmesin diye beni on üç yaşında ortağının oğluyla evlendirdi. Ben evlendiğimde daha âdet görmemiştım. Kız yabancıya gitmesin diye akraba ya da tanıdık birileriyle küçük yaşta evlilik buralarda çok yaygındır (KK3, Kastamonu: 2019).

Görüldüğü üzere beşik kertmesi âdetine benzeyen aileler arasında evlilik sözleşmeleri, Türkiye'nin sadece Doğu bölgelerini kapsayan bir gelenek değildir. Dahası derleme çalışmaları sırasında görüşme sağlanan pek çok kaynak kişinin de tıpkı yukarıda örneklerine yer verildiği gibi, beşik kertmesi adıyla anılmasa da benzer uygulamalarla evlendirildiklerine dair bilgilere rastlanmıştır. Bunun yanı sıra beşik kertmesi âdetinden yola çıkarak günümüz medyasında “töre cinayetleri” adı altında yapılan haberler, sözlü hukuk kurallarının bütünü tanımlayan töre kelimesinin hafızalara yanlış tesir etmesine neden olmaktadır. M. Öcal Oğuz'un, “Yazılı Hukuk ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve Töre Cinayetleri” adlı makalesinde, “töre” kelimesinin ifade ettiği anlamın medya üzerinden yanlış yorumlanmasına getirdiği eleştiri son derece önemlidir. Oğuz, törelerin eski ve köylü toplumların giyim tarzını, evlerini veya kente uyum sağlayamayan kültürlerini ifade etmediğini vurgularken, medyada yer alan “töre cinayetleri” adlandırmasına da şu şekilde bir yorum getirmiştir:

Geniş toplum kesimlerinin küsme veya kınama ile geçiştirdiği birçok sözlü hukuk suçunun veya anlaşmazlığının küçük kapalı gruplar veya çeşitli nedenlerle suça meyilli hâle gelmiş marjinal kişiler tarafından orantısız güç kullanılarak şiddetle cezalandırılmasını *töre cinayeti* olarak adlandırmak, kültür ve hukuk bilgisizliğinin, her durum ve olayın istatistiklerle ve grafiklerle anlaşılabilirliğini sanan bir takım bilim insanlarının ve bu akıntıda sürüklenen yarı aydınların ortak yanılgısıdır. Töreler bizim bugün çağdaş kentli toplum olarak kamuoyu ve kamu vicdanı diye adlandırdığımız toplumsal sözlü mutabakatlardır. Unutmayalım ki onlar aracılığıyla sağladığımız yüksek düzeyli geniş uzlaşmalar daha sonra yazılı hukuka dönüşmektedir (Oğuz, 2012: 113).

Yakın veya uzak akrabalar arası evlilik veya bir menfaat karşılığında tanıdık birileriyle sözleşme usulü evlilik her ne kadar beşik kertmesi adını taşımayan evlilik türleri gibi görünse de sonuç olarak hepsindeki amaç; “kız yabancı ele gitmesin”, “aile düzeni bozulmasın” mantığı doğrultusunda gelişmekte ve ataerkil otorite sistemine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Oğuz’a göre, “günümüzde *töre cinayetleri* olarak adlandırılan cinayetlerin büyük çoğunluğu ataerkil otoriteye itaat etmemeye dayalı *gelenek ve görenek* alanında yer alan tercihlere yönelik olarak işlenmiş çoğu patolojik kişiliklerin eseri olan cinayetlerdir” (Oğuz, 2012: 112). Bu doğrultuda kişilik bozukluğu olan hastalıklı bireylerin suç işleme eğilimlerini “töre” adı altında dayatmaya çalışan zihniyetlerin, bir kültürün inşasında en önemli rolü üstlenen sözlü hukuk kurallarının toplamı olan “töre” kavramı hakkında düşmüş olduğu yanılgıyı tekrarlamamakta fayda olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte aileler arası sözleşmeye bağlı evlilik türleri, âdet gören veya görmeyen kızların yakın akrabalar ile evlendirilme geleneği sadece baba otoritesinin hâkim olduğu ataerkil aile düzeninde görülen evlenme pratiklerinden değildir. Bronislaw Malinowski “Vahşilerin Cinsel Yaşamı” adlı kitabında, Trobriand Adalarındaki erkek ve kadının aşk, evlilik ve kabile yaşantıları üzerine araştırma yaparken yerlilerin dilinde “vaypokala” yani “çocuklukta nişanlama” ile ilgili törensel âdetlere de değinmiştir. Hukuksal olarak soy oluş, akrabalık ve bütün toplumsal ilişkilerin yalnızca anaya göre belirlendiği ve çocuğa tek başına annenin hayat verdiği, çocuğun oluşumunda babanın hiçbir katkıda bulunmadığı düşüncesinin egemen olduğu Trobriand Adalarında, bir erkek oğlu doğar doğmaz eğer kız kardeşinin oğluyla ileride evlenebilecek yaşlarda bir kızı veya bir torunu varsa —yaş farkı iki, üç yılı geçmemek şartıyla— ya da on yıllık bir süre içerisinde kız kardeşi eğer bir kız çocuk doğurursa doğan kız çocuğunu müstakbel gelini olarak ister; kız kardeşte onun bu teklifini geri çevirmez (Malinowski, 1992: 94-95). Gerçek bir evlilik ile eş anlamlı olan “vaypokala” yani çocuklukta nişanlanma, anaerkil hukuk sisteminin egemen olduğu Trobriand Adalarında, törensel âdet olarak karşımıza çıkan yaygın bir geleneğin örneğini göstermektedir.

Biyolojik olgunluğa erişmeden ya da eriştikten hemen sonra evlenmek gibi sosyal statüyü kadın bedeni üzerinde belirginleştiren ilk âdet kanamasının, menopoza kadar sürecek olan periyodik kanamaların eşliğinde kadın yaşamına yeni bir soluk getirdiği tartışmasız bir gerçektir. Periyodik kanamanın evlenecek kız adayları için evlilikten önce kıstas alınmamasına karşın bekâretin önemli bir gerekçe olarak algılanması,

kadının evlilik sonrası konumunda kendi aile bireylerini de etkileyecek sosyal bir kural olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın bedeninin bekâret ölçütüyle denetimi, evlendikten sonra namusunun denetimiyle devam etmektedir. Evlendikten sonra denetimin başlaması, öncelikle bekâretin ispatlanmasıyla gerçekleşir. Burada dikkat çeken en önemli unsur, çocukluk döneminden itibaren baba otoritesinde denetlenen kadınların, evlilik öncesinde ve evliliğin hemen sonrasında kadınlar tarafından bir denetime tabii tutulmasıdır. Bu da bir bakıma kadının, erkek egemenliğine karşı gelmediğini ve kendini denetlenen konumda olmaya bir şekilde alıştırdığını göstermektedir. Dahası denetlenen olmaktan denetlenen olana evrilen kadın rolü, statü bakımından baskın kadın figürünü betimlemektedir. Kadının tecrübeyle edindiği bu statü, kadınlar arasında uygulanan birçok folklorik pratikle anlaşılır olmaktadır. Bu konu hakkındaki irdelemelere, olgunluk çağında “menopoz” dönemiyle değinileceğini hatırlatmakla birlikte, kadınlar için yeni bir yaşam serüveni oluşturan “evlilik”, “mekân” ve “doğum” hususuna ilişkin irdelemelerde bulunmak yerinde olacaktır.



3. KADINLIĞA GEÇİŞ: EVLİLİK, MEKÂN VE DOĞUM EŞİĞİNDE KADIN OLMAK

Evlilik, en basit tanımıyla bir erkek ve bir kadının aile kurmak adına hayatlarını birleştirdiği ilişki biçimidir. Ailenin toplumsal yapının temeli olması, bu birliği sağlayan evlenme olayına evrensel bir karakter kazandırmıştır (Örnek, 2000: 185). Dünyanın her yerinde evlilik kurumuyla ilgili düşünceler belirli kıstaslara bağlanmaktadır. Ancak toplumdan topluma her ne kadar farklı evlilik çeşitleri görülse de temelde anlayış yapısı aynıdır: müşterek bir hayat sürme anlayışı. Türk folklor araştırmacısı Sedat Veyis Örnek, evliliği insan yaşamının ikinci önemli geçiş dönemi olarak ele almaktadır (Örnek, 2000: 185). Halk arasında bu geçişin “meyvesi” olarak nitelendirilen çocuk da doğum gibi diğer bir geçişin en somut temsilidir ve doğum, kadının dişiliğini belki de en fazla tescillendiren bir olgu olmasıyla kadın yaşamında son derece önemli bir yer işgal etmektedir.

Tezin bu bölümünde, öncelikle periyodik kanamanın evli kadın imajı üzerinde etkilerine değinilerek, kadının yaşam serüveninde evlilik kurumuyla daha baskın hâle gelen iç ve dış mekân algısına dair çözümlemelerde bulunulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda, iç mekân ile dış mekân arasında farklılık gösteren kadın imajının giyim kuşam ve “koca otoritesi” ile irdelenmesi esas alınmıştır. Bununla birlikte, kadının yeni bir yaşam yaratma yetisi olan “doğum” başlığı altında, öncelikle kadınların doğurgan olup olmamaları hususunda “yerleşik” hâle gelmiş düşüncelerin genel seyrine, daha sonra kutsal annelik söylemiyle “kadının ikincil cins” olarak algılandığı sorunsal üzerine değinilerek, bu sorunsala ilişkin tespitlerde bulunulması hedeflenmiştir. İlerleyen bölümlerde ise doğacak çocuğun cinsiyetine dair folklorik uygulamalara ve günümüz çağdaş kentinde giderek yaygınlaşmaya başlayan küresel ölçekli cinsiyet partileri üzerine değerlendirmelere yer verilerek, aynı düzlemde geleneksel yeni doğan uygulamaları ile geleneksel olmayan küresel ölçekli yeni doğan uygulamalarına dair saptamalarda bulunulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda hedeflenen amaç; periyodik kanamanın, kadın yaşamının sadece bedensel ve ruhsal bağlamda değiştirmediğine, bu olgunun aynı zamanda kadın yaşamına sosyal alanda da dönüşümler getirebileceğine dikkat çekmektir.

3.1. Evli Kadın İmajı Üzerine

Kadın yaşamını ruhsal, bedensel ve sosyal açıdan dönüştüren hatta “kadın” kavramını dışı doğasına indirgeyen bir ölçüt aradığımızda, bunun mutlak olarak karşımıza evlilik kurumuyla çıktığını söylemek mümkündür. Evlilik, insanın doğduğu aile yaşantısından çıkarak yeni bir aile yaşantısına geçtiği önemli bir eşik olmasından dolayı gerek kadın gerekse erkek yaşamında bireysel dönüşümleri beraberinde getiren bir olgu durumundadır. Ancak evlilik her ne kadar iki cins için de birçok dönüşümü beraberinde getirmiş gibi görünse de bu dönüşümlerin kadın yaşamındaki izlerinin daha gözlemlenebilir olduğu açıktır. Çünkü kadınlık kavramı, çoğu toplumda evlilik eşliğinden sonra kadın cinsine eklenen bir olgu olarak görülmesinden kaynaklı, evliliğin kadınlık ile bağdaştırılmasına da olanak tanımaktadır. Bu durum elbette, toplumsal kültür bağlamında kadına dair yerleşik imajla yakından ilişkilidir. Türk kültüründe, kadın imajının evlendikten sonra aile birliğini sağlayan bütünleştirici bir rol üstlenmesi, toplumsal belleğin ortaklaşa yarattığı evli kadın imajıyla açıklanabilen bir olgudur. Öyle ki Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan atasözlerinde dahi kadına aile kurucu roller atfedilmesi, evli kadın imajının kalıplaşmasında ortaklaşa belleğin mirasını gösterir niteliktedir. Halk arasında en sık karşılaşılan “yuvayı dışı kuş yapar” atasözü gerek kadının yuva kurucu doğasına atıfta bulunması gerekse kadın ve erkeğin evlilik kurumunda üstlendiği roller bağlamında bir ön kabulü temsil etmesi sebebiyle oldukça önemli bir yere sahiptir. Aslında evlilik kurumu, kadın ya da erkek cinsiyetinin yeniden tanımlanmasından çok, yeni tanımlamaların iki cins eklenmesiyle tasarlanan sosyolojik bir yapılanmadır. “Evli barklı kadın”, “evli barklı erkek” kavramları cinsiyetten ziyade, halihazırda içinde bulunulan durumu belirginleştiren “imaj” betimlemeleridir. Ancak içinde bulunulan durumu tanımlayan bu imaj betimlemeleri, erkek cinsiyetine kadın kadar içini doldurma sorumluluğu getirmemiştir. Evli kadın imajına yüklenen sorumluluklar tıpkı bekâret kavramında olduğu gibi, toplumsal normlar eşliğinde cinsiyetin belli bir kalıba sokularak kimlikleşme sürecini özetlemektedir.

Tezin bu başlığı altında, evlilik kurumu ile değişen kadın imajına, kadına özgü durumların yani; kadınlık hâllerinin evlilik kurumundaki işlevselliğine, kaynak kişilerden edinilen bilgiler doğrultusunda değinerek, kadın ve folklor ilişkisinin evlilik eşliğindeki görüngüsüne dair saptamalarda bulunulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda

ilk olarak, periyodik kanama dönemlerinde kadınların ruhsal, bedensel ve sosyal açıdan yaşadıkları dönüşümlere, evli kadın imajının oluşması bağlamında değinmek yerinde olacaktır.

3.1.1. Periyodik Kanamanın Evli Kadın İmajına Etkileri

Beauvoir, evliliğin görevini; “kadını erkek özgürlüğüne karşı korumak olduğu” vurgusuyla tanımlar ve ona göre evlilik; “kadının cinsel yaşamına ahlaki bir saygınlık getireyim derken, aslında bu yaşamı kökünden silme ereğini gütmektedir” (Beauvoir, 1974: 26-28). Öyle ki genç kızların periyodik kanama dönemlerinden önce ya da hemen sonra halk arasında “baş göz etme” deyimiyle tabir edilen evlendirilme esasları, kadının korumakla yükümlü görüldüğü iffetine meşru olmayan yollarla zarar verilmesini engelleme ve kadının yaşam boyu denetlenme sorumluluğunu bir başka erkeğe devretme amaçlı meşru bir yolu içermektedir. Bu bağlamda öncelikle, kadınlara seçme özgürlüğünün verilmediği ve bu nedenle de kadınlarda bugün dahi derin bir iç çekişle “keşke”nin yarattığı izleri, derleme çalışmaları sırasında karşılaşılan evlendirilme hikâyeleriyle örneklendirmek yerinde olacaktır. Kaynak kişilerin “müstakbel eş adayları” ile tanışma hikâyelerinin, çoğunlukla baba otoritesinin hâkim olduğu ve kendilerine seçme özgürlüğünün verilmediği bir atmosferde yürütüldüğü söylenebilir. Ancak bazen baba otoritesinin yok sayıldığı durumlarda görülmektedir.

Aslen Burdurlu olan ve Burdur’da yaşayan 58 yaşındaki kaynak kişi, “kızın gönlü akarsu gibidir” vurgusuyla, “kaçarak evlenme” hikâyesini şöyle aktarmıştır:

Ben 16 yaşında sevdiğim adama kaçmak zorunda kaldım. Ama düşmanım olsa, gavur olsa kaçmasını tavsiye etmem. Kız kaçınca, sevdiği adam bile olsa kıymeti bilinmezmiş, ben bunu anladım. Beni tanımadığım, yüzünü görmediğim bir adamla evlendirmek istemişlerdi. Buna da kız kardeşim vesile oldu. Meğerse beni evlendirmek istedikleri adamın malı mülkü yok ya benim de mallarım ona kalsın, kimseye gitmesin diyerekten kız kardeşimin aklına girmişler. Kız kardeşim beni evlendirmek istedikleri adamın kardeşiyle evli olduğu için onların ailesi böyle bir plan yapmış. Baldızının aklına gir diyerekten. O yüzden halamın oğluna nişanlamışlardı beni ben de teyzemin oğluna kaçtım. Sevdiğim adam teyzemin oğluydu çünkü. Şimdi, kız gönlü nereye yöneltirsen oraya akarmış. Benim gönlüm teyzemin oğluna aktı. Eskiler, böyle kim kime yanarmış, kim kimi severmiş hiç dinlemezler. Büyüğünü bilsin, küçüğünü bilsin, saygılı olsun, kahvelerde konuşmasını bilsin diyerek damat seçerlerdi. Bir gün halamın damadının bakkal dükkanındaydım. Halamın damadı o gün “Hayırlı olsun eniştem” dedi. Öyle dediğinde ben de hüzünlendim. Ne oldu diye sorduğunda “benim gönlüm yok, ben başka birini seviyorum” dedim. O da “bak kızım benim

oğlum yok seni alacak kızım yok onlara verecek. Sevmiyorsan bu iş olmaz” dedi. Ondan önce de diğer enişteme “hayırlı olsun, kızı bitirmişsiniz” demişler. O da “bitirdik ama sormayın, oğlanın hiç gönlü yok” demiş. Oğlan demiş ki “ben kala kala o pirinç çuvalına mı un çuvalına mı kaldım” demiş. Sen olsan varır mısın şimdi bu adama? Ben zaten istemiyorum ki onu. O sevmiyor beni, ben sevmiyorum onu. Ben de sevdiğime kaçayım diye, ne edeyim de işi bozayım diyerek dönüyordum. Bir gün komşularımız aralarında halı dokuma pazarlığı yapmışlar. Boyuna halı dokuyorlar. Ben de oradaki yerden su doldurmaya gitmişim. Tabi halı dokuyanlar arasında görümcemde var. Sobaya odun atmak için şöyle bir doğrulduğumda görümcem “maşallah Allah sevdiğine tez zamanda kavuşursun” dedi. Ben de ağladım, “hiçbir zaman sevdiğime kavuşamayacağım” dedim. Sonra görümcem uyanık tabi, gitmiş sevdiğim adama durumu anlatmış. O da “ben de onu seviyorum ama o beni sevseydi o adama evet demezdi” demiş. Görümcem durumu izah etmiş yani zorla olduğunu. Sonra nüfus kâğıdımı falan yanına al dediler. Kaçacağız ya biz. Tabi şimdiki gibi o zamanlar neyin ne olduğunu bilmiyoruz. Niye nüfus kâğıdı istediler onu bile o zaman bilmiyordum. Daha 16 yaşındayım nerden bileyim böyle senin gibi anlatan da yok ki. Ben kaçtım ama kaçtığım gün benim bittiğim gün oldu. Yirmi bir yıl evli kaldık. Mallarım çoğunu bu adam yedi. Sonra ben yaşlanmaya başlayınca da genç bir kız buldu onu üstüme kuma getirdi. Boşanmadık ama onlar başka evde yaşıyorlar. Artık aynı evde yaşamıyoruz. Yani işin özü, kaçanın kıymeti bilinmezmiş (KK20, Burdur: 2020).

Aynı ortamda bulunan Burdurlu, 71 yaşındaki bir diğer kaynak kişi ise KK20’nin anlattığı evlilik hikâyesine ilişkin düşüncelerini ve evlilikle ilgili görüşlerini şu şekilde aktarmıştır:

Şimdi bu kızın gönlü, parlak olana yandı. Bunun sevdiği adam parlaktı. Onun parlaklığına kapıldı. Ben onun evlenmekten kaçtığı oğlanın akrabasıyım. O çocuk çok çalışkandı. Onların ailesi de çok çalışkandı. Gelinlerine bir şey öğretmeden hemen yaparlardı. İçlerinden geliyordu çünkü. İnsanın evleneceği adamın özü sözü bir olmalı. Ailesi iyi olmalı, atalarını saymalı. Bu kızın ablası düğününe bile gitmedi. Kaçarak evlendiği için. Kızın ailesi yanında olmazsa varacağı adam da gün gelir o kızın yanında durmaz. O yüzden evlenirken ailenin sözü dinlenmelidir (KK24, Burdur: 2020).

Aslen Kastamonulu olan 60 yaşındaki KK2 ise 13 yaşında evlendirilme hikâyesini şu şekilde aktarmıştır:

Ben evlendiğimde 13 yaşında yani, daha çocuk sayılacak yaşıydım. Öyle evlenme falan diye bir şey de düşünmezdim. Bizim köylülerden birinin oğluna beni sözlemişlerdi. Annemler hâlâ der ki “sen onunla evlenmek istedin”. Halbuki ben babamın baskısından kurtulmak için evet demiştim. Sürekli evde bize “içeri adam mı alıyorsunuz” diye laflar söylerdi. Benim çok zoruma giderdi. Annemde gariban ne yapsın, bari evini barkını bilsin diye bu işe onay vermişti. Son dakikaya kadar evlenmek istememiştim. Ama haklıymışım. Evlendikten sonra beni devamlı bahaneler uydurarak dövmeye başladı. Sürekli çalışıyordum. Hem kendi işimde hem onun işinde para kazanmaya başladım. Ama o parayı alır bir de üstüne beni döverdi. Ütünün fişiyle, elindeki çantanın sapıyla sürekli dayak

atardı. Aynı babamın anneme yaptığı gibi. Ben evlendiğimde âdet bile görmemiştim. Benim adımlı erkeğe çıkartmıştı o pis adam. Cahil işte, o yaşta bunların yeni yeni olacağını bile bilmiyordu. Ne denir ki böyle duruma. Anne baba cahil olunca küçücük çocuk ne yapsın ki! O evlilikte yürümedi zaten. Aradan yıllar geçince ben boşandım. Ama bir laf vardır “ön tekerlek nereye giderse arka tekerlekte oraya gider” diye. Ben de annemin kaderini hiç istemeden yaşadığımı kaldım. En güzel yıllarımı bir adam yüzünden heba ettiğime hâlâ durur durur ağlarım. Babamızdan ne gördük ki evlendiğimiz adam da ne bulalım. Adı çıkacaksa da kocasının evinde çıksın diye evlendirilen kadınlardan oldum. Suçu ona atmanın bahanesiydi bu. Sanki tabakla dağıtıyoruz namusumuzu elalemin adamlarına. Kadın oldun mu hep eksiksin zaten. Ne evde ne işte, varla yok arasında silik bir tip gibi kalıyorsun. O dönemler yaşadığım üzüntüler, ileriki yaşlarımda bana hastalık olarak geri döndü. Hiç kimseyi affetmiyorum bu yüzden (KK2, 2019: Kastamonu).

Aslen Tekirdağ-Çorlulu olan 57 yaşındaki KK4, evliliğin kendisinde hissettirdiği anlama ilişkin şu düşünceleri paylaşmıştır:

Şimdilerde, eskisi gibi evlenmeler yok. İyi ki de yok. Eskiden nikâhta adamın yüzünü görüyordun. Şimdi oynaşmadan kimse kimseye gitmez oldu. Ben 17 yaşında evlendirildim. Hiçbir erkekle o zamana kadar konuşmuşluğum yoktu. Ben o zamanki aklımla evliliği, kadının evde temizlik yaptığı, çocuk baktığı, kocasına yemek hazırladığı, başka erkeklerle hiçbir şekilde ne olursa olsun konuşmadığı bir şey olarak biliyordum. Ama evlendikten sonra oturduğumuz semtteki kadınların öyle olmadığını gördüm. Onlardan benim gibi olanlar vardı tabi ki ama çoğu çalışıyor, eve akşam geliyor, çocuklarını okuldan kendileri alıyor, alışverişlerini kendileri yapıyorlardı. Erkeklerin ünlü bir lafı vardır “babanın evinde de mi bunlar vardı” diye. Şimdi, baba evinde ne görüyorsan evlendiğinde de kocanın evinde aynı şeylerin olduğunu bilmek gerekiyormuş. Kocamda hep böyle söylerdi. Evlenince daha rahat ederim sanıyorsan yanılıyorsun. Çünkü evlendiğin adamın bitmeyen istekleri, insanı insan olmaktan çıkartıyor. Sonra kadınlar çok konuşuyor oluyor. Açıkça söylemek gerekirse, benim gibi kadınlar için evlilik, koca evinde hizmetçi olmaktan başka hiçbir şey değil (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Aslen Kastamonulu olan ve Kastamonu’da ikamet eden 47 yaşındaki KK16 ise evlendirilme gereğini “kızın adı çıkmış dokuza inmez sekize” deyimiyle şöyle aktarmıştır:

Ben evlendiğimde daha 15 yaşındaydım. Tabi bu yaş, evlilik için çok erken gibi görünse de bizim buralarda herkesin evlendiği yaştır. Kız kısmını erkenden evlendirmek hep gelenek olmuştur. Hele bir oğlanla adı falan çıkar diye öyle korkulur ki o kızı evlendirmek için cümle alem bir olur. Beni de yakın akrabalarımızdan biri oğluna istemişti. Şimdi, eve görücü geldin mi o kızın adı bir kere evlenecek diye çıkmaya başlar. Sonra babamlar oğlanın ailesiyle anlaşılamadılar. Beni vermekten vazgeçtiler. Ama adım o oğlanla anıldığı için dedikodu mahallede yürüdü gitti. Sanki ben oğlanla bir iş karıştırmışım. Halbuki oğlanın yüzünü bile görmemiştim. Derler ya “kızın adı çıkmış dokuza inmez sekize” işte ben tam öyle olmuşum. Dul karı muamelesi görüyordum resmen.

Ama işte bir süre sonra kocana alışıyorsun. Aynı baba evinde olduğu gibi ona da hizmetçi olmaya başlıyorsun. Sonra çoluk çocuğa karışınca zaten bütün dünyanın onlar olmaya başlıyor. Evlilik böyle şeylerle bir ömür sürüp gidiyor. Evlenince artık koca kadın gibi olduğun için sorumlulukların daha fazla olmaya başlıyor. Erkekler için bence evlilik güzel bir şey. Çünkü annelerinin yaptığı hizmeti karıları yapmaya başlıyor. Onlar için değişen bir şey yok. Ama kadınlar bir de kadınlık yapmak zorunda. Sevmediğin bir adama kadınlık yapmak gerçekten hiç istenecek bir şey değil. Ama dedim ya insan bir süre sonra alışmaya başlıyor (KK16, Kastamonu: 2019).

Derleme çalışmaları sırasında konu hakkında kendi yaşam öykülerinden örnekler veren kaynak kişilerde gözlemlenen en önemli detay; araştırmacıya öğretici bir tavırla yaklaşımları olmuştur. Çoğu kaynak kişi evliliğin iyiden çok, kötü yanları üzerinde durarak, özellikle erken yaşta ve tanımadıkları biriyle evlendirilmelerinden duydukları üzüntüleri aktarma tercihinde bulunmuşlardır. Evliliğin kötü taraflarına değinen kaynak kişiler, çoğunlukla evliliği “hizmetçilik” ile eş tutan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu yaklaşımın kaynağını ise çocukluktan başlayan eviçi işlerle örülü yaşam hikâyeleriyle örtüştürmektedirler. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin araştırmacıya, “sakın evlenme”, “evlilikten bir şey bekleme”, “evlilik erken yaşta mezara girmek” gibi olumsuz tutumlarla nasihat etmeleri de bir bakıma, kendi yazgılarından memnun olmayan kadınların başka bir kadına, aynı yazgıyı paylaşmama gayesiyle aktardıkları uyarıları göstermektedir. Bu da belli bir yaşam tecrübesi olan kadınların, hayatın daha başında olan bir başka kadına belki de yaşam boyu saklayacağı nasihatları miras bırakmıştır. Dahası bu nasihat dolu anlatımlar, bilhassa KK2’nin tüm bunların kendisine “ileriki yaşlarda hastalık olarak geri döndüğünü” belirtmesi gibi, kaynak kişilerin hayatları boyunca içlerine attıkları, kimseyle paylaşmadıkları yaşam öykülerini hiç tanımadıkları bir başka kadına (araştırmacıya) anlatarak onlara; paylaşarak rahatlama, özgürleşme imkânı da tanımıştır. Bu görüşmeler esnasında kaynak kişiler “kendimi psikologda gibi hissettim”, “daha anlatacak çok şeyim var”, “akşama kal! Kız kardeşim de anlatacak” gibi söylemler ile bir araştırmacının kaynak kişide en çok isteyebileceği tutumları sergileyerek rahatladıklarını, paylaşmaktan mutluluk duyduklarını hissettirmişlerdir. Bunun yanı sıra derleme metoduyla yürütülen çalışmaların bağlamsal özelliklerinden de bahsetmek gerekirse; KK2’nin annesine olan tavrı ele alınabilir. Görüşmeler esnasında kendisiyle de derleme yapılmasına izin veren KK13, KK2’nin annesidir. KK2’nin erken yaşta evlendirilmesine ilişkin yaptığı konuşmalar, annesinin de (KK13) yer aldığı bir bağlamda gerçekleşmiştir. 13 yaşında görücü usulü evlendirildiğini anlatan

KK2, annesinin bu olaya karşı çıkmayışını ağlayarak, sitemkâr bir tavırlar aktarmıştır. KK2'nin aktarımlarını dinleyen annesi ise benzer şekilde ağlayarak suskun bir tavır sergilemiştir. Araştırmacıya göre bu durumun nedeni; KK2'nin daha önce temasta bulunmadığı, herhangi bir yakınlığının olmadığı araştırmacıya, annesiyle ilgili olumsuz söylemlerden ileri gelmektedir. Öyle ki kaynak kişinin (KK13) ağlaması üzerine araştırmacının yanına yaklaşması ve KK13'ün araştırmacıya “bak görüyor musun beni suçluyor” şeklinde bir ifade kullanması, KK2'nin çocuk denecek yaşta evlendirilmesinden duyduğu üzüntüyü değil, kendisinin (KK13) bir yabancının (araştırmacı) yanında kızı tarafından suçlanmasından duyduğu rahatsızlığı betimlemektedir. Derlemenin bu kısmında, iki tarafın da (KK2 ile KK13) gerginleşmesinden dolayı kısa bir ara verilmiş ve daha sonra devam edilmesi talep edilmiştir. KK2, derlemeye kaldığı yerden devam etmeden önce araştırmacıya; “aslında annemi çok seviyorum. Ama insan belli bir yaşa geldin mi eskiler kafasına dank ediyor. Ağzımı tutamıyorum. Annem de az değil yani... Biliyor musun anneme köyde hep “godogoz Aliye”⁶ derlerdi. Biraz huysuz bir kadındır” şeklinde bir aktarımda bulunmuştur. Aslında burada araştırmacının —istemeden de olsa— yaptığı “teknik hata”, derlemelere kaynak kişi olan anne kızın uzun süren tartışmalarına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle, araştırmacılar tarafından derlemeye kaynak kişi olanların —bilhassa da belli bir olgunluğa erişmiş anne kızların— derlemenin gerçekleştiği ortamda aynı anda bulunmamalarına dikkat etmeleri tavsiye edilebilir.

Bunun yanı sıra kaynak kişilerden derlenen evlendirilme hikâyeleri bir bakıma, kendi yaşam öykülerinde yer alan ve hayat boyu sürecek olan evli kadın imajının başlangıç evresini özetlemektedir. Çünkü kaynak kişilerin evlendirilme esasları ve evliliğe karşı bakış açıları, onların baba otoritesinden koca otoritesine boyun eğme eğiliminin kökenlerini yansıtmakta ve bu yolla evli kadın imajının yaratılmasına temel oluşturmaktadır. Başlangıçta, evleneceği eş adayını seçme özgürlüğü tanınmayan kadınların, daha sonraki yaşam öykülerinde hayatlarını düzenleme özgürlüğünü de bulamamaları, kadının denetim nesnesi olarak düşünüldüğü bir zihinsel tasarım sürecinin sonucu şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte, kadınların erken hatta çocuk denilebilecek yaşta evlendirilme çabaları, kadın cinsiyetine doğuştan edilgen

⁶ Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin adları, talep etmeleri üzerine tez içerisinde kullanılmamıştır. KK2'nin ifade ettiği; annesi KK13 için köyde kullanılan “godogoz Aliye” lakabı, KK13'ün gerçek adı (Aliye) değildir.

olma vasfını gösterir niteliktedir. Kadının ergenlik çağıyla birlikte bedeninde yaşanan dönüşümleri evlenmek için uygun bir zaman olarak nitelendiren otorite biçimi, kadına özgü doğuştan varolan biyolojik özellikleri sosyal bağlamda evlilik ile güvence altına almayı amaçlamıştır. Kadınlığa özgü belirtileri kimi zaman bekleyerek kimi zaman ise beklemeden harekete geçen denetim mekanizmaları, kadın olmayı “iyi bir eş olma” fikriyle özdeşleştirerek kadının sadece meşru bir denetçi sayılan “koca adayı” ile sosyal yaşama katılmasını desteklemektedir. Evlenmeyle birlikte bu denetimi devralan koca adayları, çoğunlukla evlenene denk tanınmayan, kadın yaşamında yeni otorite sahibi güç mekanizması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Beauvoir, “evlilikte aranan şey, bireysel mutluluğu sağlamak değil, kadınla erkeğin cinsel ve iktisadi birliğini topluluk çıkarı doğrultusunda aşmaktır” vurgusuyla, toplumsal açıdan evliliğin, duygusal ya da cinsel bir heves üzerine oturtulamayacağını, ataerkil aile düzeninde “nişanlıların evlenene denk birbirlerinin yüzünü görmeme” biçimde ortaya çıkan evlenme geleneğiyle açıklamaktadır (Beauvoir, 1974: 25-26). O hâlde kadınların, evlenene denk eş adaylarını görmemeleri, erkek iktidarını toplum yararına ön kabullenmeyle tanımlarından gelmektedir. Böylesine bir kabullenişin, evliliğin sonraki aşamalarında erkek iktidarını cesaretlendiren ve kadın üzerinde hâkimiyeti güçlendiren bir olguya sebebiyet verdiği söylenebilir. Dolayısıyla evlilik, kadın edilgenliğini resmi bir kurum düzeyinde belirginleştirmeye yarayan araçsal bir işlev görevinde olagelmıştır. Pek çok araştırma, kadın cinsinin erkek cinsi karşısında edilgen olma durumunu, dişi doğasında varolan biyolojik etkenlere bağlamaktadır. Öyle ki periyodik kanama döneminde kadınların tehlike içinde oldukları kadar, etrafını da tehlikeye atan “kirletici bir cins” şeklinde algılanmaları ve bu nedenle de tabu nesnesi hâline gelmeleri, kadın doğasının biyolojik getirileriyle ilintili olgulardır. Çoğunlukla yabanılın kafa yapısında kana karşı duyulan korkuyla açıklanan âdet kanaması, günümüz toplum yapısında kadının ikincil konumda yer alması savıyla tartışma alanı yaratmıştır. Evelyn Reed, “Kadının Evrimi” adlı kitabında, “kirleten kadın” savının, yirminci yüzyıl insan biliminde büyük ilgi gördüğünü ve moda olduğunu belirterek, kadın insan bilimcilerin bile, konuyu bu şekilde ele alarak, aynı tanım ve savları kullanarak kongrelerde söylevler verdiklerine dikkat çekmektedir (Reed, 1982: 144). Reed’e göre, yabanıllık çağında “kirleten” cinsi temsil edenler analar değil; avcı ve et yiyenlerdi ve ataerkil düzen kurulduktan sonra bu tam karşıta dönüşerek insanlık tarihinde ilk kez görülen kadın aşağılanması haklı çıkarmak için suç kadının genelde

biyolojik yapısına ve özel olarak da “kirletici” kanına yüklendi (Reed, 1982: 145). Konuya “Cinsel Politika” adlı kitabından değinen Kate Millett ise kadınların âdet zamanlarındaki rahatsızlıklarının, kökende fizyolojik olmaktan çok psikosomatik, biyolojik olmaktan çok kültürel olduğunu kanıtlayan belirtilere değinmektedir ve ona göre; “ataerkil inançlar ve koşullar, kadındaki fiziksel benlik duygusunu öylesine zehirlenmektedir ki kadın fiziksel varlığını giderek gerçekten bir yük olarak görmektedir” (Millett, 1973: 85). Kadın doğasının biyolojik getirileri, ona evlenmeyle birlikte çeşitli rollerin baş kahramanı özelliğini atfetmektedir. Özellikle kadının eviçi rollerde baskınlığını yineleyen tüm öğretiler, kadının biyolojik varlığına göndermeler yapan bir niteliktedir. Halk arasında “kadın işi”, “kadınlık vazifesi”, “kadın kısmı” biçiminde farklı kavramlarla karşımıza çıkan tanımlamalar, cinsiyete göre belirlenen görev ve sorumlulukları, temelde biyolojik kökenden alan imaj betimlemeleridir. Bu doğrultuda, kadının eviçi sorumluluklarını ve yapmakla yükümlü görüldüğü kadınlık vazifelerini, evli kadın imajıyla tartışarak irdelemek yerinde olacaktır.

Kaynak kişilerin, evlendikten sonra dönüşen yaşam serüvenlerinde kuşkusuz en dikkat çeken olgu, evli kadına atfedilen eviçi yükümlülüklerle ortaya çıkmaktadır. Bu yükümlülüklerle eşlik eden periyodik kanama dönemleri ise kadınları bir yandan kadınlık vazifesinden alıkoymakla, diğer yandan gündelik yaşamın olağan akışına sektmeye uğratmakla karşımıza çıkmaktadır.

İstanbul’da ikamet eden 48 yaşındaki KK14, “periyodik kanama günlerinde ev işlerini kocasına yaptırmamanın verdiği mutluluğu” şu şekilde aktarmıştır:

Normal zamanlarda evin işi hep ben yaparım. Bilindik işler işte. Temizlik, yemek falan filan... hastalandığım zaman kendimi aşırı yorgun hissettiğim için bu işleri yapmak bana çok büyük bir yük oluyordu. Ben de o dönemlerimde çoğu işi kocama yaptırmaya başladım. Yani böyle söyleyince sanki onu kullanıyormuşum gibi oldu ama gerçekten rahatsız olduğum için böyle yapıyorum. Kocam mırın gırın eder bu zamanlara. “Sanki dünyada bir sen kadınsın” diye alay eder benle. Sihirli bir değneğim olsa ilk işim onun âdet olmasını istemek olurdu. O zaman anlardı. Oh erkeklik rahat tabi. Eve geldin mi her şey kurulu, hazır. Hizmetçi gibi kullanıyorlar bizi. Köle gelmişiz köle gidiyoruz. Bunlar evliliğin ilk başlarında tahammül edilebilir oluyor ama yaş ilerledikçe insanın dermanı kalmıyor artık. Kocamın laf ettiği şeyler, benim o dönemlerde sürekli hâlsiz oluşum, hasta gibi yatışımdır. “Evde böyle yatak kıyafetiyle gezen kadın, eve uğursuzluk getirirmiş” der bana hep. Sanki ben çok meraklıyım böyle gezmeye. Ben de intikamımı ona sofraya kurdurmayla, arada bir bulaşık yıkatmayla alıyorum. O da haklı aslında. Çünkü anasından böyle görmemiş ki... Köylük yerde zavallı kadınlar sabahın ilk ışığıyla tarlaya koşar

hatta kundaktaki çocuklarını bile yanlarında götürürlermiş (KK14, İstanbul: 2019).

İstanbul’da ikamet eden 51 yaşındaki bir diğer kaynak kişi olan KK8 ise periyodik kanama dönemlerinde, kayınvalidesinin sürekli onu kontrol etmesinden duyduğu rahatsızlığı şu şekilde aktarmıştır:

Ben kirlendiğim zaman çok ağrı çekiyorum. O nedenle gündelik işlerimi gereğinde yerine getiremiyorum. Daha basit yemekler yapmaya gayret ediyorum. Sonuçta en fazla bir hafta böyle geçiyor. Ama eşim kısacık zamanı bile beni kötölemek için bahane saymış. Gitmiş annesine “bu karı hiç iş yapmıyor” demiş. İnsan hiç karısı için böyle laflar eder mi? Annesi de zırt pırt bize gelmeye başlamıştı. “Oğluma iyi bakmıyormuşsun” diye arada laf sokardı. Halbuki hiç öyle bir şey yok. Ben arada bir restoranlardan ev yemeği siparişi alıp, haftalık mutfak masrafı ihtiyaçlarımı karşılıyorum. Böyle olduğunu bile bile işimi küçümsemeye kalkıyorlar. Bir de gün arkadaşlarından milleti benim evime toplamaya kalktı. Maksat, “bakın benim gelinimin evini bile ben çekip çeviriyorum, bir işe yaradığı yok” demekti. Ben bunu çok iyi anlıyordum. Sadece ayın belli dönemlerinde her kadının yaşadığı bir şeyi bu kadar büyütme niye? O kadın değil mi? İnan bana kadın olmanın en büyük zorluğu, evliken kirlenmek. Evli olmadığın zaman o dönemlerde ev işlerine yardımcı bulabiliyorsun ama evliken tüm sorumluluk sana kalıyor. Şansımız olsaydı zaten anamızın karnından erkek doğardık (KK8, İstanbul: 2019).

Kaynak kişilerin aktarımlarından ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, kadının gündelik yaşam öyküsü basit gibi görünen ancak onlar için büyük ehemmiyet taşıyan eviçi sorumluluklar düzleminde şekillenmektedir. Evli kadına düşen sorumluluklar, eviçi düzen kapsamında temelleşerek, kadının sosyal bağlamda yaşam alanını daraltmış ve kadının sadece eviçi roller kapsamında görünürlük kazanmasına yol açmıştır. Bu durum çoğu kadın için ruhsal bunalıma girme ve sosyal yaşamda birey olma özgürlüğünü kaybetme tehlikesini gündeme getirebilir.

Kadınların; temizlik yapma, yemek hazırlama gibi, günlük eviçi rolleri dikkate alındığında, bunları yapmaktan alıkoyan periyodik kanama sıkıntıları eviçi işlerin yapılamamasından ziyade, kadınların sadece kendilerini eviçi rollerde fark edebilen eşlerine ve diğer aile fertlerine karşı duydukları hayal kırıklıklarıyla belirginleşmektedir. Bu da kadının ruhsal bir çöküntü içine girmesine, kendisini değersiz hissetmesine neden olmuştur. Kadının ikincil konuma dair tüm biyolojik söylemler, bir bakıma kadının eviçi rollerde basmakalıp hâlini doğrular nitelikte olabilir. Çünkü eviçi sorumluluklar, kadının sanki doğuştan yapması gereken yetkinlikler olarak görülmüş ve bu şekilde varlığını “ev hanımı” rolüyle ispatlaması beklenmiştir. Dahası bu kalıplaşmış ev kadını rolü, kadınlar tarafından da

otomatikleşmiş bir yaşam serüveni gibi algılanır olmuştur. Evlilikte kadından beklenen “kadınlık vazifesi” yani; “cinsel ilişki” de tüm bu ruhsal bunalım içerisinde kadınlar için büyük bir külfet olarak algılanmış ve kendisine verilmeyen değerin, hak edilmeyen ödülü olarak düşünülmüştür. Millett, tarih boyunca kadınların büyük çoğunluğuna, erkeğin cinsel boşalımını sağlamak, çocuk doğurmak ve büyütmek gibi sadece hayvansal bir işlev yüklenmiş olmasından dolayı kadının, analık ve birkaç ayrıcalık dışında cinselliği, herhangi bir haz duymadan ancak beden işçiliği ile ev işlerinden meydana gelen kısıtlı bir yaşam angaryası olarak yaşadığına vurgu yapmaktadır (Millett, 1973: 187). Evliliğin kadınlar için ifade ettiği anlam, kocasının alışık olduğu aile yapısını tekrar etmekten öteye geçememekte ve onların taleplerini koşulsuz yerine getirme zorunluluğuyla hizmetçi olma vasfını kendi yaşam öykülerine ekleme biçiminde algılanmıştır. Evlilik kurumu kadın imajını, yaşamın bambaşka bir öznesi hâline getirmemiş, aksine ona çocukluğundan öğretilen alışagelmış rolleri daha baskın şekilde hissettirme alanı yaratmıştır. Bu durum, kadın cinsine çocukluktan beri eviçi rolleri benimseten otorite sisteminin, erkeği bu rollerden bağışık tutma edimiyle ilintilidir. Böylelikle kadın, çocukluk çağından bağışıklık kazandığı rolleri olgunluk çağında, evliliğin reçetesi gibi okumaya ve uygulamaya koşullanmıştır. Sheila Rowbotham “Kadın Bilinci Erkek Dünyası” adlı kitabında, “içinde insanların huzur bulduğu sevimli, mutlu ailenin ardında yatan çarpıcı gerçek, kadın emeğinin tüketildiğidir” vurgusunda bulunarak, işçinin emeğine verilmeyen gerçek değer ile kadının verdiği emeğe aynı nedenden dolayı değer verilmediğini kapitalist düzen sisteminde tartışmaktadır (Rowbotham, 1987: 113). Bu bağlamda kadının eviçi işlerle koşullanmış yaşamını, Rowbotham şöyle yorumlamaktadır:

Kendisini bütünüyle ev işine veren kadın, kendi değer duygusunu aramaktadır. Sürekli ortalığı derleyip toparlayarak, kendisine gereksinme duyulduğunu kanıtlar. Bu tutum, kocayı ve çocukları tuzağa düşüren bir tür iktidara dönüşebilir; o zaman da koca ve çocuklar, evi kendi hapishaneleri olarak görmeye başlarlar. Ama kadınların ev işinde ne tür bir değer bulduklarını kavramak önemlidir. Ne zaman ev işinin değeri azalsa, evlerine aşırı bağımlı olan kadınlar, kendilerini tehdit altında hissederler. Bir işe girip çalışmak bu konuda yararlı olabilir ama yeterli değildir; çünkü bütün kadınlar, kendi yansılarını ve imgelerini ailelerinde ve yuvalarında görmeye derinlemesine koşullanmışlardır (Rowbotham, 1987: 131).

Rowbotham’ın değindiği gibi, kadınların eviçi işlere böylesine adanmış oluşları, onların zihninde kodlanmış olan “kadının sahip olduğu değer” imgelemiyile ilintilidir. Belki de kadınlar, ruhsal açıdan kendilerini bu yolla değerli hissederek değer

ölçütlerine tehlike düşüren koşullara savunma mekanizması geliştirmeyi ummuşlardır ya da toplumun kadın imajına yüklediği ödevlerin çözüm anahtarını, eviçi rollere adanmışlıkla bulmayı hedeflemişlerdir. Tüm bu söylemler içerisinde, şunu belirtmek gerekir ki, kadının eviçi rollere koşullanmış durumunu asıl tehlikeye düşüren, kadın doğasının ayrılmaz parçası periyodik kanama dönemleridir. Kadının kendine özgürlük alanı yarattığı eviçi roller, periyodik kanamanın verdiği fizyolojik sıkıntılardan dolayı zayıflamaya başlayınca, kendini değerli hissettiren tek silah da kendine doğrulan bir tehlikeye dönüşmüştür. Kadın, değersizleştiğini yapamadığı ev işlerinde değil, ona yüklenen kadın imajının aşağılanmasıyla fark eder hâle gelir. Bu da kadının, biyolojik özelliklerine karşı bir “bela” olarak bakmasına sebebiyet vermiştir. Çünkü kendi cinsine özel kurgulanmış ev yaşamında oynadığı ev hanımı rolü, periyodik kanamayla sekteye uğrayınca, kendisinin “ikincil cins” olarak algılandığı şüphesi aile fertleri tarafından onaylanır olmaktadır. Günlük yaşamında sadece ev işi ile meşgul olan kadın, bu meşguliyeti önemsizleştiren, küçümseyen suçluyu kendi biyolojik özelliklerinde aramaya başlamıştır. Aslında eviçi kalıplaşmış roller içerisinde kadının periyodik kanama durumu, bir yandan kadınlığını ispatlayan biyolojik bir silah gibi düşünülmekte, diğer yandan tüm bu imgelemi alaşağı eden bir “bela” olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte, kadının kendini değerli hissettiği eviçi roller periyodik kanamayla değersizleştirilmeye başlayınca, kadın da ruhsal olarak “erkeğin yerinde olma” arzusuna kapılmış ve kendi bedeninden uzaklaşma eğilimi göstermiştir. Kaynak kişilerin “keşke erkek doğsaydım”, “şansımız olsaydı erkek doğardık”, “kadın olmak köle olmak” gibi söylemlerde bulunmaları, genelde periyodik kanama dönemlerinde karşılaştıkları “aşağılanma” duygusunun sözel anlatımları niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda kaynak kişilerde gözlemlenen en baskın özellikler, eviçi sorumlulukların sadece kadın işi olarak algılandığı, ev işlerinin “değersiz” bir iş alanı olarak görüldüğü, erkeğin dışarıda para kazanarak evin geçimini sağlamasıyla kendilerini onlara karşı ev işi yapmakla mükellef olan birer “hizmetçi” şeklinde algıladıkları yönünde sıralanabilir. Dolayısıyla tüm bunlar kaynak kişilerde, karşı cinse imrenme gibi bir tutum sergilenmelerini beraberinde getirmiştir. Kadının erkek karşısında kendini daha aşağı konumda hissetmesi durumunu psikanalitik kuram, kadının çocukluk döneminde yaşadığı “kamışa imrenme” edimiyle açıklamaktadır. Bu doğrultuda, eviçi roller ile kalıplaşan kadın imajının yarattığı ruhsal etkilere, psikanalitik bağlamda kısaca değinmekte fayda vardır.

Psikanalitik kuramın öncüsü Sigmund Freud, küçük bir kızın, bir kere erkek üreme organını gördüğü zaman, kendininkinden başka bir cinsin varlığını tanımayı reddetmeyeceğini, sırası geldiğinde erkek olma arzusuna götüren penis isteğine kapılacağını, “hadımlaştırılma kompleksi ve penis isteği” olarak açıklamaktadır (Freud, 2012: 50). Psikanalitik kuramcılar tarafından kamışa imrenme edimi olarak da nitelendirilen penis arzusu, kadının bu cinsel organa hiçbir zaman sahip olamayacağını anlamasıyla, öfke, doyumsuzluk, öç alma gibi duygulara kapılmasına sebebiyet vermektedir ⁷ . Horney, kız çocuklarının anneye özdeşleşmenin tam gücünü kullanarak kamışa yönelik oto-erotik narsistçe arzuyu geride bırakıp, kadının erkeğe (ya da babaya) yönelik arzusuna ya da nesnel çocuk (babadan) arzusuna geçebileceğini dikkat çekmektedir (Horney, 2017: 46). Horney’in değindiği bu geçiş, psikanalitik kuramda “çocuğun pozitif olarak bir ebeveyne bağlanırken diğeri ile rekabet hâlinde olması” (Freud, 1984: 126), durumunu anlatan “oidipus” kompleksiyle ilintilidir. Bu bağlamda erkek çocukları babayla rekabet hâline girerken, kız çocukları da anneye rekabet hâlinindedir ve küçük kız, babadan bir çocuk yapma arzusuna kapılmaktadır. Freud’a göre, insanın suçluluk duygusu oidipus kompleksinden gelmektedir (Freud, 1984: 126). Marvin Harris, “Yamyamlar ve Krallar - Kültürün Kökenleri” adlı kitabında, cinsel rollere ilişkin çağcıl kuramların, Freud’cu psikolog ve psikiyatristlerin egemenliği altında bulunduğunu vurgularken, Freud’cuların uzun bir süredir savaş ile cinsel roller arasında belirli bir bağlantı olması gerektiğini düşündüklerini ancak onların nedensellik eğilimini tersine çevirmekte ve erkek saldırganlığını savaştan türetecekleri yerde savaşı erkek saldırganlığından türetmekte olduklarına dikkat çekmektedir (Harris, 1994: 101). Bu bağlamda Harris, psikanalitik kuramın öne sürdüğü “oidipus” kompleksini şöyle özetlemektedir:

“Freud’a göre, erkek çocuklar aynı kadın üzerinde cinsel üstünlük kurmakta babalarıyla yarışır. Onlar mutlak bir erk’e sahip oldukları ve gerçekte ve düste cinsel organlarını kesip koparmakla tehdit eden rakiplerini öldürebilecekleri yolunda fanteziler üretirler. Freud ve Freud’çu psikodinamik kuramın temel senaryosu olan bu olaya Oedipus kompleksi adını verdi. Freud, genç kız için buna koşut ama temelden farklı bir travma tasarlamıştır. Başlangıçta bir kızın cinselliği de anasına doğru yönelmiştir ama bızırsal (phallic) aşamada kız

⁷ “Birçok çocuk ya da yetişkin kadın, geçici ya da sürekli olarak, kendi cinselliklerinin acısını çekerler. Kadınların ruhsal yaşamlarındaki kadın olmaya karşı çıkma tutumundan kaynaklanan belirtiler, bu kadınların küçük birer kızken duydukları kamış özlemine bağlanabilir. Temelde bu bağlamda yoksun olma düşüncesi pasif iğdiş edilme fantezilerine yol açarken, etkin fanteziler, göz dikilen erkeğe yönelik öç alma tutumlarından kaynaklanır” (Horney, 2017: 40).

çocuğu çok sarsıcı bir buluş yapar: o bir penisten yoksundur. Kız çocuğu iğdişlik durumundan anasını sorumlu tutar ve böylece babasıyla birlikte olmayı şiddetle istediği değerli organa sahip olduğu için sevgisini babasına çevirir. Ne var ki onun babasına ve öteki erkekler olan sevgisine bir kıskançlık duygusu karışmıştır. Çünkü onlar kendisinin yoksun olduğu bir şeye sahiptirler. Bu nedenle erkekler başkalarına karşı düşmanlıklarını açıklama yolları öğrenerek kendi Oedipus komplekslerini geliştirme gereğini duyarken, kızlar da bir penisten yoksun kalmanın boşluğunu bir alt statüyü benimseyerek ve (simgesel olarak yitirilmiş penisin yerini tutan) bebeklere sahip olarak doldurmayı öğrenmek zorunda kalırlar (Harris, 1994: 101-102).

Harris, oedipus kompleksinin öne sürdüğü bu senaryonun, düpedüz saçmalık olduğunu savlamaktadır. Harris'e göre saçma olan şey, oedipal durumun insansal kültürden değil de insan doğasından kaynaklandığı düşüncesidir (Harris, 1994: 102). Ona göre, iğdişlik korkularını ve penis kıskançlığını yaratan koşulların tümü, erkek egemenliği kompleksi içindedir ve bunlar, “erkeklerin silahlar üzerindeki tekelinde, kız çocuklarının öldürülmesinde ve erkeksel başarılar için pasif ödüller olarak yetiştirilmesinde, erkek erginliğine değin yoğun törenlerde, âdet gören kadınların törensel yönden kirliliklerinde, gelin bedelinde ve erkekleri kayıran pek çok kurumda” görülmektedir (Harris, 1994: 102). Psikanalizin ruh çözümlemesinde ortaya attığı böylesine bir kompleksin, nedensellik bakımından kökenlerini biyolojik olgulardan mı yoksa sosyolojik yapılanmalardan mı aldığı hususunda, çeşitli eleştirileri gündeme getirdiği açıkça anlaşılmaktadır. Bu bağlamda evli kadınların, kendilerini güçsüz ve yetersiz hissettikleri anda “keşke erkek olsaydım” gibi söylemlerini, salt biyolojik olgulara dayandırarak açıklamak yetersiz gibi görünmektedir. Çünkü kadınların “erkek gibi” olma istekleri altında yatan ruhsal yapılanma, erkeğin sahip olduğu cinsel organdan ziyade, erkek imajına yüklenen güçlü olma ve kadınsal sorumluluklardan bağışık tutulmayla ilintilidir. Tıpkı Akal'ın değindiği gibi, “penis özleminin kaynağında, doğrudan doğruya bu basit cinsel organ değil, onun tüm karmaşıklığıyla temsil ettiği ve onu böylesine önemli kılan bir sosyal üstünlük vardır” (Akal, 2005: 295). Dolayısıyla erkek imajının temsil ettiği cinsel rol kavramının; kadın imajını daha aşağı seviyede, basit işlerle donatılmış, niteliksiz olarak ön plana çıkarma eğrisi, iki cins arasında birinin diğerine üstünlük kurduğu iktidar mücadelesine dönüşmüştür. Öyle ki erkeğin cinsel açıdan yetersiz olma durumunun bile “güç” kavramına atıfta bulunan “iktidar”sız olmak” söylemiyle dile getirilişi, bir işi yapabilme gücü olarak tanımlanan iktidar olgusunu erkek özeline indirgeyen ve böylelikle erkeğe koşulsuz bir liderlik atfeden algının kültürel boyutudur. Konuya bu açıdan bakıldığında,

psikanalitik kuramın insan ruhunu biyolojik getirilerle ele alan tablosunun tartışmasız bir gerçek gibi ele alınabileceği fikri gündeme getirilebilir. Ancak psikanalitik kuramın öncüsü Freud'un en fazla eleştiri oklarını üstüne çektiği “sosyal ve siyasi olanı göz ardı etme” (Akal, 2005: 295) eğilimi, cinsiyet rolleri kavramında konun biyolojik getirilerden çok sosyolojik yapılanmalardan kaynakladığı düşüncesini bir kez daha desteklemektedir. Dahası Freud ve takipçilerinin, insan ruhunu salt biyolojik özellikler çerçevesinde ele almalarını ve bu olguyu nevrotik hastaların takıntılı edimleriyle örnekleyerek ispat etme çabalarını göz önünde bulundurursak, tüm toplumu hastalıklı bireyler olarak değerlendirme gibi yanlış bir saptamaya varmamız da kaçınılmaz olacaktır. Elbette insanın doğuştan getirdiği belli güdülerin varlığı inkâr edilemez bir boyuttur ancak bu güdüler, insanı diğer canlılardan ayırma özelliğini gösterdiği alanda, yani içine doğduğu kültür örüntülerinde açığa çıkmaktadır. Zira insan, sadece hayatta kalabilmek için bir yaşam sürmez; içine doğduğu kültürün kendisine biçtiği rolü yerine getirme gibi sosyal yaşam bağlarıyla örüntülü bir hayat sürmektedir. Bu bağlamda Benedict'in, “kökensei yeteneklerindeki büyük esneklik ve uyum eğilimi nedeniyle insanların çoğu kültürlerinin biçimiyle şekillenir ve onlar, içine doğdukları toplum güçlerince şekillendirilen plastiklerdir” (Benedict, 2000: 257) şeklinde yaptığı değerlendirme, insanın doğuştan getirdiği özelliklerin kültürle şekillenmeye hazırbulunuşluk hâlini özetler niteliktedir. Dolayısıyla kadın cinsiyetinin eviçi rollerde kalıplaşan imajı; yaşanılan coğrafyanın, kültürün, folklorun, kısacası, insan yaşamına anlam katan tüm sosyal dinamiklerin yarattığı sebep sonuç ilişkisiyle ele alınmalıdır. Bu doğrultuda, sosyal bağlamda kadın cinsiyetine yüklenen sorumlulukları daha iyi kavramak açısından, kadının evlendikten sonra daha baskın hâle gelen iç ve dış mekân algısına dair dönüşen kadınlık imajını irdelemek yerinde olacaktır.

3.2. Kadın ve Mekân İlişkisi

3.2.1. Eviçi Mekânda Evli Kadın İmajı

Beauvoir, “insan kadın doğmaz: kadın olur” (Beauvoir, 1974: 263) vurgusuyla, kadının toplumsal bağlamda yaratılan bir cins olma durumuna dikkat çekmektedir. Ona göre, “insan dışisinin toplum içerisindeki görünüşünü belirleyen biyolojik, ruhsal ve iktisadi bir yazgı yoktur; erkekle kadınsı, erkek denen iğdiş edilmiş cins arasındaki bu ürünü yaratan uygarlığın tümüdür” (Beauvoir, 1974: 263). Beauvoir'ın kadın cinsine gönderme yapan bu saptaması, kadının evlendikten sonra koca otoritesine

girmesi ve bu doğrultuda; iffetine, eviçi rollerine, sorumluluklarına karşı toplumun onayını alan davranış edimleri izlemesi, kadın cinsine sonradan —özellikle evlendikten sonraki evrede— eklenen imaj tasarımlarıyla doğru orantılıdır. Judith Butler, “Cinsiyet Belası” adlı kitabında, “Beauvoir’ın ileri sürdüğü, *kişi kadın doğmaz, kadın olur* iddiasında bir doğruluk payı varsa eğer, kadının kendisi oluşum sürecinde olan bir terimdir, başladığı veya bittiği söylenemeyecek bir oluş bir inşa edıştır” (Butler, 2010: 88-89) savıyla, konuyu toplumsal cinsiyet bağlamında tartışmıştır. Butler’a göre, “toplumsal cinsiyet bedenin tekrar tekrar stilize edilmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde tekrar edilen bir dizi edimdir” (Butler, 2010: 89). Toplumsal açıdan cinsiyet, tasarlanan bir olguysa o hâlde kadın cinsi de bir tasarım sürecinden geçme zorunluluğu taşımakta ve bu tasarıma doğru orantılı bir imaj benimsemektedir. Toplumsal kural mekanizmaları bir bakıma, evli kadının benimsemesi gereken davranış modellerini eviçi ve ev dışı mekân bağlamında koşullandırmış ve kadının bu yolla iffetine gelebilecek zararları en aza indirgemeyi amaçlamıştır. Toplumun evli kadına dair kurguladığı iffet anlayışı eviçi mekânda eve giren yabancı kişiler ile ölçülürken, ev dışı mekânda giyim kuşamıyla yarattığı imajla ölçülebilir olmuştur. Konuya açıklık geçirmek amacıyla, kaynak kişilerin evlendikten sonra değişen mekân algılarına, ilişkide bulundukları kişiler ve giyim kuşam ölçütleri bağlamında değinmek yerinde olacaktır.

Kastamonu’da ikamet eden 47 yaşındaki KK16, evlendikten sonra eviçi ve ev dışı mekânlarda “dul kadınlar” ile görüşmeyi neden kestğini şöyle aktarmıştır:

Anneannem evliliği yürümeyen kadınlarla annemin konuşmasını istemezdi. Ona göre bu kadınların nazarı çok değermiş. Ben evlendikten sonra etrafımda birkaç tane böyle dul kalmış kadına rastladım. Çoğu iyi kadınlardı aslında. Ama çocukluk psikolojisi herhalde onlarla bir yere gitmeye çekinirdim. Bir keresinde hatırlıyorum başıma şöyle bir olay gelmişti: Yan sokaktan kocası çok uzun zaman önce ölmüş bir arkadaşım vardı. Ben bu kadınla çocuklarımın vasıtasıyla tanışmıştım. Aynı okula gidiyordu çocuklarımız. Neyse, kadın bana iğne oyası örneklerini göstermişti. Onları bir pazarcı adama satmaya gidiyormuş her hafta. Bana da önceden işlediğim ama sandıkta sakladığım oyalarımı o adama satmaya götürmeyi teklif etti. Ben de kabul ettim. O hafta birlikte yola çıktık. Ben zannediyorum ki pazara gidiyoruz meğerse adamın iki sokak arkada evi varmış, kadın beni oraya götürüyor. Yani kötü bir niyet düşünmedim tabi ama yabancı bir adamın evine girmek bana doğru gelmedi. Sonuçta adam evde tek başına kalıyor. Kapıdan oyaları verdik. Sonra bu arkadaşım adamla öyle samimi öyle fıkır fıkır konuşmaya başladı ki ben yerin dibine girdim. Kendimi apartmanın camından atacaktım yani o kadar bunaldım. Bu arkadaşım evli olmadığı için hep böyle erkeklerle samimi konuşmuş, ben pek bilmiyordum o zaman kadar. Ama

sonradan böyle bir olayla öğrenince canım sıkıldı, bir daha görüşmek istemedim. Ne demişler, “kiminle konuştuğuna kiminle arkadaşlık ettiğine dikkat et, bülbül güle karga çöplüğe götürür”. Ben de onunla arkadaşlığı kestim. Ama şu bir gerçek ki bazı kadınlar dul kalınca azıtıyor. Çoğu erkek karısının dul kadınlarla görüşmesini bu yüzden istemiyor. Ben de ne evime davet ediyorum ne de dışarıda onlarla görüşüyorum (KK16, Kastamonu: 2019).

Aynı kaynak kişi (KK16) —görüşmelerin eşi tarafından sekteye uğratılmasından sonra— komşusuna yardım amacıyla evine bir gittiği gün, diğer komşularının onu nasıl yadırgadığını ise şöyle aktarmıştır:

Bizim buralarda komşuluk hem çok iyi hem de çok kötüdür. Kötü olması, dedikoducu insanların çok olmasından dolayı. Bir keresinde ben de bu dedikodulardan nasibimi aldım. Tam evimizin karşısında oturan Arif amca, yaylaya gideceği zaman benden çiçeklerini o yokken sulamamı istemişti. O nedenle evinin anahtarını bana vermişti. Ben de o gittikten birkaç gün sonra çiçekleri sulamaya onun evine gittim. Arka balkondaki çiçekleri sularken karşıdan bir pencere açıldı. Bir kadın çıktı. Kadını birkaç kere gördüm ama samimiyetim yoktu. Bir sofraya bezi gibi bir şey silkeliyordu. Bana dedi ki “Arif amcam evde yok mu?” ben de dedim “hayır, yaylaya gitti, bana çiçekleri sulamam için anahtarı verdi”. Şimdi, bunda ne var diyeceksin. Ama kadının imalı söyleyiş tarzını bir görsen, ne demek istediğini anlarsın. Sonra arkasından kaynanası mı ne bilmem biri çıktı. Neyse, ben de artık çok dikkat etmeye başladım. Dışarda, evde öyle yabancı erkeklerle konuşmak, kocanı aldatmak sayılıyor. Kadın oldun mu, adın doğuştan bilmem ne olarak geçiyor. Kadın olmak çok zor. Hele evlenince namusuna bir zarar gelir diye insan bin kat daha fazla korkuyor (KK16, Kastamonu: 2019).

Derleme metoduyla yürütülen görüşmeler esnasından, Kastamonu’da yaşayan 47 yaşındaki KK16’nın, sürekli bir tedirginlik hissettiği gözlemlenmiştir. Kaynak kişinin böylesi bir tedirginlik hissetmesi, görüşmelerin gerçekleştiği KK16’nın evinde eşinin de bulunmasından kaynaklıdır. Kaynak kişi, eşinin konuşmaları duymaması gayesiyle, oldukça kısık bir ses tonuyla görüşmeyi sürdürmüştür. Araştırmacı, KK16’nın eşinin, mutfak tarafına yakın bir odada gerçekleşen görüşmeleri bir nebze de olsa dinleyebilmek için sürekli mutfak ziyareti ettiğini ve görüşmelerin yapıldığı odaya “çay ister misiniz?” şeklinde bir teklifle gelerek, yine görüşmeleri dinlemek için bahaneler ürettiğini gözlemlemiştir. Bu durumun kaynağı, kaynak kişinin (KK16) eşi tarafından bir dönem sürekli fiziksel şiddete maruz kalmasında yatmaktadır. Derleme çalışmaları sırasında farklı kaynak kişilerde de rastlanan benzer durum, bazen derlemelerin eş dolayımından sekteye uğramasına sebebiyet vermiştir. Ancak KK16 ile yapılan görüşmelerde eşinin, birkaç denemeden sonra kulak misafiri olma isteğinden vazgeçmesi, böylesi bir dezavantajı getirmemiş sadece derlemelerin kesik

bir şekilde kaydedilmesine neden olmuştur. Bununla birlikte, evliliğinin ilk dönemlerinde eşi tarafından şiddete maruz kaldığını aktaran KK16, geçmişte eşiyle evlenmesine neden olduğunu düşündüğü eğitim noksanlığını, ileriki yaşlarında telafi etmeye çalıştığını ve bu nedenle açık öğretimden lise sınavlarına hazırlandığını aktarmıştır. Kaynak kişide gözlemlenen bu azim, son derece takdir edilesi bir durumdur.

Bunun yanı sıra görüşmeler esnasında KK16, eşinin bir süre sonra evden ayrılması üzerine, eşi tarafından maruz kaldığı “kıskançlık” kompleksine ilişkin, yaşadığı problemleri şöyle aktarmıştır:

Karşı evin penceresinden bizim evin içini çok rahat görebiliyorsun. Bizim adam da bunu bildiği için kalın yünlü perdeler taktırmıştı evlenirken. Dört tane perdemiz var bir kornişte. Hepsi de çok kalındır. İçeriye görmek pek mümkün değil gördüğün gibi. Gündüzleri tül kalır sadece ama o da zaten normal tül perdelerle göre daha kalın. Akşama doğru bütün perdeler kapanır. Çamaşır ipi balkonun tavanından sarkıyordu. O iple balkonun tırabzanı arasına büyük bir çarşaf gerdi. Dışardan görünmesin diye. Sonra baktı ki kışın işe yaramıyor, balkonu pimapenle kapattırdı. Camlarını buzlu cam yaptırdı. Ben zaten kendini bilen bir kadını, milletten bana ne! Onlar konuşurlar ancak. Ama işte evde huzur bozulmasın diye maalesef kocan ne derse uymak zorunda kalıyorsun. Benim babam bu kadar kıskanç bir adam değildi. Ama eşim çok fena. Bizim evimiz bahçeliydi, bahçede eş dostla çay içer, sohbet ederdik. Evlenince o günleri arar oldum. Eşim bizim evin bahçesi olduğunu bildiğinden beni oraya da pek yalnız yollamaz... Ona göre “kocaya hasret kalanlar camdan ayrılmazmış” (KK16, Kastamonu: 2019).

KK16, Kastamonu’nun daha şehirleşmiş bir ilçesi olan Cide’de ikamet etmektedir. Kastamonu coğrafyasıyla uyumlu olmayan binaların sıklıkla yer aldığı bu bölgede, balkonu kapalı olan birkaç evden biri de KK16’nın evidir. Eşinin baskısı yüzünden kapanan balkon, KK16’nın “nefes almak için tek yerimdi” dediği ve balkonun kapanmasıyla “hapishane tamamlandı” şeklinde, sitemini dile getirdiği bir mekândır. Aslında KK16’nın bu sitemi, şehir hayatında çoğu kadın için yakınılan bir durumu hatırlatmaktadır. Şaşırtıcı olan, böylesi bir yakınmaya Kastamonu’da —KK16’nın evinde— rastlanmasıdır. Bu durum bir bakıma, köy yaşantısının daha şehirleşmiş olan mekânlarında kadınların eşleri tarafından baskı altında tutulduğu bir sorunsal işaret etmektedir. Elbette buradaki şehirleşme, tıpkı KK16’nın eşinde olduğu gibi “kıskançlık” adı altında bir bahane aracı olarak kullanılmıştır. Ancak görüşme sağlanan kaynak kişilerin köyde ikamet edenlerinde, köyün daha şehirleşmiş olan mekânlarına ziyaretler hep daha bir önlem almayı, daha fazla örtük giyinmeyi

beraberinde getirmiştir. Kaynak kişiler, bu şekilde mekâna göre değişen giyim-kuşam ölçütlerini “derli toplu” giyinmek şeklinde açıklamışlardır ve aslında onların deyimiyle “şehre inmek” aynı zamanda “güzel” giyinmek anlamına gelmektedir. Bu güzellikten kasıt, araştırmacının izlenimlerine göre; köyde giyilen “basma etek, şalvar, entari” gibi giyeceklerin üzerine, vücut hatlarını belli etmeyen uzun bir pardösü geçirmektir. Kaynak kişiler, bu tarz pardösüleri “şehre indiklerinde” giyindiklerini, köyden köye ziyaretlerde tercih etmediklerini aktarmışlardır. İlk bakışta tıpkı kaynak kişilerin dile getirdiği gibi pardösü “derli toplu” olmanın bir aracıları gibi görünürken, aynı zamanda vücut hatlarını da belli etmeyen bir işleve sahiptir. Köy merkezlerinde ya da köyün daha şehirleşmiş, daha gelişmiş kısımlarında kaynak kişilerin “erkek nüfusunun daha fazla olduğunu” belirtmeleri, özellikle eş otoritesinin mekâna bağlı olarak, kadında görmek istediği giyim-kuşam ölçütlerinin belirleyici olmuştur. Dolayısıyla bu ölçüt, kadınlarında mekâna bağlı alışkanlık biçimlerini büyük oranda etkilemiştir.

Kastamonu’da ikamet eden 67 yaşındaki bir diğer kaynak kişi “dört duvar arasında bir erkekle bir kadın yalnız kalmaz” söylemini şu şekilde aktarmıştır:

Şimdi, sana helal olmayan bir kadınla bir erkeğin aynı yerde bulunması doğru değildir. Ateşle barut bir arada durmaz. Dursa bile laf olur, söz olur, yakışık almaz. Dinimizde de zaten nikâh düşen iki insanın dört duvar arasında yalnız kalması uygun değildir. Akriban bile olsa, yalnız kalmayacaksınız. Bundan gerisi boş laftır. Adın çıktın mı bir kere sen ömrü billah uğraşsan da temizleyemezsin o lekeyi. Ahlâksız insan çok etrafta, sen kendini bileceksin elbet ama eşeğini de sağlam kazığa bağlayacaksın. Öyle hoppa kızlar gibi bir boncuk ona bir boncuk diğerine olmaz öyle şeyler. Kadının iffeti, namusu, toprak altına girene kadar ailesinin de namusu, şerefidir. Ona bir zeval geldin mi bütün aile etkilenir. Kendini düşünmüyorsan çocuklarını düşüneceksin. Sana laf gelmesi onlara da laf gelmesi demektir. Benim hiç çocuğum olmadı ama ben de önce kendimi, sonra ailemi düşünerek hareket ederim (KK3, Kastamonu: 2019).

Kaynak kişilerden buraya kadar edinilen bilgiler, kadının eviçi mekânlarda kendi cinsleri dahil, kimlerle iletişim hâlinde olmaması gerektiğini ve koca otoritesi, mahalle baskısı altında hane halkından olmayan kişilerle iletişimin hangi şartlar altında yürütülmesi gerektiğini özetlemektedir. Bu bağlamda kaynak kişilerde gözlemlenen en önemli detaylar, “namus”, “iffet” gibi söylemlerin sadece kadının korumakla yükümlü olduğunu düşünmelerinde yatmaktadır. Özellikle KK16’nın “kıskançlık” adı altında, eşinden bir dönem sürekli şiddet gördüğünü ve psikolojik destek almak zorunda kaldığını aktarması, kadınlarca istenmeyen (psikolojik ve fiziksel şiddet gibi)

durumlara karşı koca otoritesinin tanınmasıyla paralellik göstermektedir. Bununla birlikte, daha önce aktarımlarına yer verilen KK16'nın “dul kadınlar” ile görüşmek istemediğini “anne” ve “anneanne”den gelen davranış biçimleriyle benimsemiş oluşu da kadınlar arasında kendi cinslerine olan güvensizliğin bir örneği niteliğindedir. Aslında bazı kadınlara yönelik önlem almayı güden böylesi davranış biçimleri, çoğunlukla kadının içinde bulunduğu medeni duruma atıfta bulunmaktadır. Şöyle ki herhangi bir otoriteye (koca ya da baba otoritesi) maruz kalmayan kadınlar, denetim altında da olmadıkları düşünülerek denetim altında olan kadınlarca kendilerini tehlikeye attıkları öngörülmektedir. Dolayısıyla bu davranış biçimi temelde “denetim altında” olmaya bağımlı bir cins tanımlamasının kadınlarca özümsemişliğini işaret etmektedir. Kaynak kişilerden gözlemlenen bulgular neticesinde, kadınların her daim “namus” söyleminin baş rolünde oynayan bir cins şeklinde kendilerini algıladıkları ve eviçi mekânda dahi bu algıya itaat ettiklerini gösteren davranış biçimleri benimsedikleri saptanmıştır. Öyle ki kaynak kişilerden KK3'ün “kadının namusu, iffeti toprak altına girene kadar ailesinin de namusu, iffetidir” vurgusuyla değindiği gibi, sadece kadına özel bir tanımlama sayılan “namus”, “iffet” söylemlerinin tıpkı bazı erkeklerdeki gibi kadınlarca da tekrarlanmasından öteye gidememekte olduğu açıkça görülmektedir. Dahası bu tekrarlamaların, derleme çalışmaları sırasında daha pek kadın tarafından benimsendiğini belirtmekle birlikte, tez içerisinde derleme kayıtlarına yer verilen kaynak kişilerin görüşmeler esnasında aynı evde ancak bir başka odada bulunan eşlerinden korkarak daha “kısıp” bir ses tonuyla konuşmayı yeğledikleri gibi, iletişimsel boyutta kendilerini kısıtladıkları bulgusuyla da somutlaştığı söylenebilir. Bu doğrultuda evli kadınların, iffetlerine gelebilecek tüm saldırıları önlemeye yönelik tedbirlerle örölmüş eviçi mekân algılarının olduğu açıkça görülmektedir. Kadınların eviçi mekânlarda iffetlerine olumsuz yönde etki edebilecek olgular, çoğunlukla iffet anlayışına uygun olmayan kadınlarla iletişimi kesmekle ya da dört duvar arasında yabancı bir erkekle bir arada bulunmamakla engellenmeye çalışılmıştır. Bu tedbirlerde başat rol oynayan mahalle baskısı, evli kadın imajının uyması gereken kuralları mekâna indirgeyerek gidilmemesi gereken yerlerin haritasını çıkartma işlevini üstlenmektedir. Mahalle baskısının kadın iffetine yönelik böylesine bir işlev üstlenmesi, iffeti olumsuzlayan söylemlerin “duyurulması”, “yayılması” noktasında, evli kadın için bir tehlike arz etmektedir. Halk arasında bu duyuru ve yayılmanın eş anlamlısı çoğunlukla “dedikodu” biçiminde olumsuz bir durumun

habercisidir. Dedikodunun pek çok farklı konuyla ilişkili olabileceğini belirtmekle birlikte, evli kadınlar için genelde iffetlerine göndermelerde bulunarak aleyhine işlediklerini söylemek mümkündür. Halk arasında “evli barklı kadınsın”, “evli kadına yakışmaz”, “kadının yeri kocasının yanındır” biçiminde karşımıza çıkan söylemler, bazen doğrudan bazense dolaylı yoldan kadına iffeti hususunda uyması gereken kuralları ve bu kurallarla çizilen evli kadın imajını hatırlatmaktadır. Dolayısıyla toplumsal kural bağlamında oluşan bu söylemlerin aksini işaret eden bir kadın imajı, kadının aleyhine işleyen “kınama”, “ayıplanma”, “iletişimi kesme”, “ötekileştirme” gibi olumsuz durumları da beraberinde getirecektir. Derleme çalışmaları sırasında bazı kaynak kişilerin tıpkı bazı erkeklerde olduğu gibi; kadının sadakatsizliğine, güvenilmeyen bir cins olduğuna dair fikre kapıldıkları da söylenebilir. Ancak bu söylemlerin çoğu, bir kaynak kişinin belirttiği gibi; “bu devirdeki kadınların sırtında sopası eksik” gibi bir ifadeyle, kadına şiddeti meşrulaştıran bir söylem oluşturmasından ve araştırmacının da bir kadın olmasından dolayı tez sınırları dışında bırakılmıştır. Bazı kaynak kişiler ise “şimdiki kadınlar” vurgusuyla, günümüzdeki genç kuşak kadınlarının “açgözlü”, “ata saymaz”, “ana sözü dinlemez” olduklarına dikkat çekmişlerdir.

Örneğin; Kastamonu’da yürütülen derleme çalışmaları sırasında 87 yaşındaki KK13’ün “dünyanın doyuramadığını anası, kocası nasıl doyursun” vurgusuyla değindiği gibi, günümüz kadınlarının “açgözlü” olduklarına dair düşünce besleyen kaynak kişilere rastlanmaktadır. KK13, bu deyimini “anneden gelen öğreti” bağlamında açıklamış ve “kadınların koca elinde ezilmemesi için annelerini dinlemeleri gerektiğini” vurgulamıştır. Bu bağlamda KK13, araştırmacıya şu hikâyeyi aktarmıştır:

Çok açgözlü bir kız varmış. Anası bu kızın aç gözlülüğünden bıkmış usanmış. Doymak bilmez, döşek çürüten huyluymuş. Fakir kadın bu kızına hep “kızım bugün var yarın yok. Kısmetinde olana razı ol. Azı karar çoğu zarar” dermiş ama ne fayda. Dünyanın doyuramadığını anası nasıl doyursun! En sonunda anası kahrından ölmüş. Kız büyümüş evlenmiş... Evlenmiş evlenmesine ama huyu aynı kalmış. Evde yemediği bir yatak yorgan kalmış. Bu kadının kocası onun çok açgözlü olduğunu iyi bilirmiş. O da bıkmış. Adam bir gün kalkmış “dur ulan ben şu karıyı bir deneyeyim” demiş. Çarşıdan bir büyük pastırma kapmış, eve getirmiş. Pastırmayı gören kadının gözleri büyümüş. Adam bunu görünce hemen yatmış aşağıya ölü taklidi yapmış. Kadın içinden düşünmüş “şimdi adam öldü yetişin desem, pastırmayı yiyemem. O hâlde önce şu pastırmayı halledeyim bir güzel” demiş. Karı bir pastırma yemiş, bir bağırmış: “kocam öldü komşular

yetişin” demiş, bir pastırma yemiş bir bağırmiş: “kocam öldü komşular yetişin” demiş, bir pastırma yemiş, bir bağırmiş: “kocam öldü komşular yetişin” demiş... iyice susayan kadın bir bardak su alayım demiş. Şöyle bir yeltenirken adam ayılmış, demiş ki: “pastırma yedim su getirin, kocam ayıldı yetişin”. Ee, kalkınca karyı bir güzel kalaylamış” (KK13, Kastamonu: 2019).

KK13, aktardığı bu hikâye örneğinden ders çıkartılması gereken öğretiyi: “kadın dediğin bir yer bin arttırır” söylemiyle dile getirmiştir. Bununla birlikte “her kadın değil tabi, ama bazı arsız kadınlara her şey müstahak” sözleriyle de öğretinin kime gitmesi gerektiğini işaret etmiştir. 87 yaşındaki kaynak kişinin hayat tecrübesi son derece kayda değerdir. “Aç gözlülüğün insana mutluluk vermeyeceğini”, “aza kanaat getirmenin mutluluk getireceğini”, “kadınların da erkeklerin de bunları kulaklarına küpe etmesi gerektiğini” vurgulayan KK13, eskiden yaşadığı yokluk dönemlerinde iki kardeşinin açlıktan öldüğünü, kendisinin bir lokma ekmek yerken bile hep onları düşündüğünü aktarmasıyla, aslında bu hikâye örneğindeki “açgözlülük” dolayımından “şimdiki kadınlar yokluk nedir bilmiyorlar” söylemiyle, genç kuşağa atıfta bulunmaktadır. Kendisinde hayat tecrübesi bağlamında öğrenilecek pek çok şey barındıran KK13, “kadınlarında aynı erkekler gibi giderek sadakatsiz olmaya başladıklarını”, “bazen annenin de verdiği öğretilerin kadınlara işlemediğini” araştırmacıya da belletme gayesine bürünmüştür. Araştırmacıya göre; kadınlar tarafından kadınlara yönelik öğretiler oluşturan tüm bu söylemler, “öteki”, “şimdiki”, “dışarıdaki” kadın, diye tabir edilen ve yaşam alışkanlıkları “evdekine” uygun olmayan kadınların ortak söylemidir.

Fahriye Özbay, kaleme aldığı “Evlerde Ev Kızları- Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler” adlı makalesinde, Davidoff’un on dokuzuncu yüzyılın başında İngiltere’de kapitalizmin gelişmesiyle birlikte bugün kullandığımız anlamda sınıf, cinsiyet, ev kadını, cinsellik gibi kavramların oluşumunu anlatırken *öteki* kadın deyiminin o dönem içindeki anlamını sorguladığına şöyle değinmiştir:

Davidoff’a göre kapitalizmle birlikte orta sınıf ve işçi sınıfı; erkeklik ve kadınlık gibi kavramlar *kültür ve doğa* anolojisi ile açıklanmaya başlanmıştır; erkekler bir kültürün medeniyetin ürünü iken, kadınlar doğaya daha yakın, işlenmemiş, ham yaratıklar olarak tanımlanmışlardır. Doğal olan, aynı zamanda verilmiş olan, olduğu gibi kabul edilen anlamını da içermektedir. Karı ile koca arasındaki eşitsiz ilişkilerin pazar ekonomisinin geliştiği yeni düzen içinde de sürmesine yardımcı olan bu analogi, ikili kadın tiplemesine de yaygınlaştırılmıştır. Kadınlar basitçe “hanım” ve “kadın” olarak iki kategoride gruplandırılmıştır. Kültürlü, orta sınıf kadını “hanım”, doğaya daha da yakın olan *ötekiler* ise sadece “kadın” dır. Bu ikinci gruba girenler özellikle cinsel açıdan kendilerini denetleyemezler.

Dolayısıyla, bir cinsel nesne olarak görülmeyi hak ederler. Özetle, Davidoff'un ele aldığı biçimde *öteki kadın*, hem cinsel haz aracı -cinsel nesne- olarak kullanılan, hem de emeğinin sömürüldüğü kadınlarıdır (Özbay, 2012: 1-2).

Özbay'ın aktardığı gibi “öteki kadın” kategorisine girenler genelde cinsel yönden erkeği cezbeden ve toplum tarafından cinsel obje olarak görülen kadın imajını tasvir etmektedir. Bu bağlamda genelde özgür kadın imajıyla karşımıza çıkan, çalışan, emek harcayan ve böylelikle ekonomik bağımsızlığını ilan eden öteki kadınlar, ev dışı mekânda cinsel nesne olmaya bağımlı tutulmuşlardır. Çalışmayan, evli kadınlara genelde “ev hanımı” şeklinde bir statü atfedilmesi ise öteki kadın diye tabir edilen kadından mekânsal olarak ayrıldığını, dolayısıyla cinsel nesne biçiminde algılanmadığını göstermektedir. O hâlde iffet kavramının, eviçi ve ev dışı alanda birinin diğerine yeğlendiği kadın imajıyla mekânsal ölçütlerde şekillendiğini söylemek mümkündür. Ancak kaynak kişilerin ev hanımı rolüyle eviçi mekânlarda da iffetlerini korumaya yönelik önlem almaları, kadının sadece ev dışı mekânda cinsel nesne olarak algılanmadığı sonucunu gündeme getirmektedir. Bu durum, kadın iffetinin mekâna indirgenmediği diğer başat unsur olan koca otoritesiyle yakından ilintilidir. Erkeğin aile reisi vasfıyla hane içi fertleri koruma yaklaşımı, evli olduğu kadın üzerinde daha yoğun hissedilmektedir. Kaynak kişilerin sıklıkla eşlerinden yakındıkları husus, “kıskançlık” adı altında “güvensizlik” ile tanımlanmıştır. Evlilikte ortaya çıkan güvensizlik, çoğu erkek tarafından kendi cinslerine karşı duyulan güvensizlikle haklı çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu da daha önce değinildiği gibi; Beauvoir'ın “evliliğin görevi, kadını erkek özgürlüğüne karşı korumak” (Beauvoir, 1974: 26) savıyla paralellik göstermektedir. Erkeğin kadına karşı güvensizliği ve kadının bu güvensizliğe boyun eğişi, pek çok araştırmacı tarafından efsaneler, mitler ile açıklanmaya da çalışılmıştır. Kate Millett, “mit, çoğunlukla önerilerini ahlâka ya da kökensel kuramına yasladığı için propaganda düzeyinde büyük bir aşamadır” vurgusuyla, kadından gelen kötülük kavramının edebi bir evreden geçerek büyük etkenliği olan birer ahlâkî kanıtlama niteliği kazandığına, Batı kültüründe yer alan “Pandora'nın Kutusu” miti ve “Cennetten Kovuluş” hikâyesiyle değinmektedir (Millett, 1973: 91). Bu doğrultuda Millett, mit ve hikâyelerde kadının cinsellikle suçlanma ve aşağılanma savını şöyle açıklamıştır:

Pandora miti, kadını cinselliği yoluyla suçlayan ve kadın ırkının hâlâ sonuçlarına katlandığı ilk günahı işlediği için haklı olarak cezalandırıldığını belirten Batı mitolojisinin en önemli iki yapıtından biridir. Bu mitte, dinsel tören, tabu ve

mana yerini ahlâka bırakır. Mit, cinsel tarih konusunda da resmi önerilerde bulunur. Erkek kadının getirdiği nesneyi (vulva ya da kızlık zarı, Pandora'nın kutusu) açmakla merakını gidermiş olur. Ne var ki tanrı babanın eliyle ölüm ve günah sonrası yaşamın getirdiği belalarla cezalandırılır. Yaş ya da toplum içindeki yerleri aşarak erkeklerin birbirlerine rekabet etmesi, özellikle güçlü baba ile ona rakip oğlu konusundaki ataerkil görüş, bu mitte kadının aşağılanması yanı sıra yer almaktadır. Cennetten Kovulma miti de aynı temanın daha geliştirilmiş biçimidir. Judais-Hristiyan düşlemesinin ana miti ve bu nedenle de bugünkü kültürel kalıtımımızın temeli olduğu için bu hikâyeyi hâlâ övgülemekte, gerçek inancını yitirdiği hâlde duygusal bağını sürdüren günümüz rasyonel çağında bile büyük gücünü kabullenmek zorundayız (Millett, 1973: 93).

Millett'e göre, "insan acılarının bilgisinin ve günahının nedeni olarak kadının mitolojide yer alması, bugün de cinsel tutumun temelini meydana getirmektedir" (Millett, 1973: 93). Pandora miti ve Cennet Kovulma hikâyesi ilk bakışta, kadın cinsinin ilk günahı işleyen ve bunun için erkek cinsinden farklı, yani "öteki" cins olma zorunluluğunu belleten bir yapıya sahip gibi görünse de aslında kadının cinsel bir nesne olarak erkeği kışkırtan ve dolayısıyla tahrik edici yapısı sonucu tehlikeli bir cins biçiminde sadakat yoksunu, güvenilirmez oluşunu da imgelemektedir. Dahası kışkırtıcı cins olarak tasvir edilen kadın imajı, baba otoritesinden koca otoritesine aktarılan ve bu yolla cinselliği denetlenen bağımlı kadın figürünü de karşımıza çıkartmaktadır. Beauvoir, kadının erkeğe bağımlı oluşunun pek çok kaynak tarafından desteklendiğini, erkeklerin kaynatıp kotardıkları dinlerin de bu egemenlik isteğini yansıtmakta olduğunu savunur⁸. Ona göre, "Havva Anamızla, Pandora'yla ilgili efsanelerden kendi görüşlerini destekleyen silahlar çıkartmışlardır" (Beauvoir, 1974: 26). Batı kültüründe, Pandora miti ve Cennetten Kovulma hikâyeleriyle kadının suçlanmasına, aşağılanmasına, güvensiz imajına kısacası, ikincil konumuna rastlanılan anlatıların yanı sıra Doğu kültüründe, kadının sadakatsiz imajına dikkat çeken "Binbir Gece Masalları" karşımıza çıkmaktadır. Binbir Gece Masalları'nın menşei hakkında pek çok farklı kaynak gösterilmiş olsa da çoğunlukla bu masalların İran, Hint, Arap kaynaklı olduğu ileri sürülmektedir⁹. Arapça asıl adı *Elf Leyle* ve *Leyle* olan bu masallar, "çerçeve" tipinde ve tekniğinde bir külliyyattır ve bu külliyyatın çerçevesini teşkil eden

⁸ "Yasa koyucular, din adamları, felsefeciler, yazarlar, bilginler, kadının bağımlılığının Tanrı'nın hoşuna gittiği gibi, yeryüzünde de çok yararlı olduğunu gösterebilmek için canlarını dişlerine takmışlardır" (Beauvoir, 1974: 25)

⁹ Binbir Gece Masalları'nın menşei hakkında ayrıntılı bilgi için, Süleyman Tülücü'nün "Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)"adlı makalesine bakılabilir.

ana vakanın içine tarihi vesileler ile başka hikâyeler sokulur (Tülücü, 2004: 3). Çerçeve hikâye, iki kardeş hükümdarın evli oldukları eşlerinin onları aldatması üzerine teselli bulmak için ava çıktıkları sırada bir ifritin (cinin) sandığa sakladığı güzel bir kızın iki kardeşi tehdit ederek kendisiyle birlikte olmaya zorladığı ve bunun sonucunda iki kardeşin bütün kadınların sadakatsizliğine inandığı, büyük kardeş olan Şehreyâr'ın bu olaydan sonra her gün bir genç kızla evlenip ertesi gün onu öldürmesiyle devam eden zulmüne son vermek için Şehrezât adında bir genç kızın kendini feda ederek iş birliği yaptığı kardeşine (Dunyâzâd) her gece bir masal anlatması ve bu masalı her gece en heyecanlı yerinde bitirerek ertesi güne sağ çıkmayı amaçladığı, böylelikle binbir hikâyenin anlatıldığı ana vakadan oluşmaktadır¹⁰. Masalın ana vakasından anlaşılacağı üzere; kadının aldatan yani kocasına ihanet eden, sadakatsiz bir cins olduğu gerekçesiyle bedel ödemesi, sadece sadakatsiz kadını değil tüm kadın cinsini etkileyen bir unsur olmuştur. Elbette toplumun kadına ya da erkeğe atfettiği imaj tasarımlarını, masal anlatılarıyla ya da asırlar boyunca aktarılacak gelenekler, mitler ile toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında değerlendirmek ilk bakışta akla yatkın gibi görünmeyebilir ancak bu anlatıların tamamen hayal ürünü olmadığı, oluştuğu atmosferden bağımsız bir şekilde işlevsellik kazanmadığı, anlatıların içerisinde yer alan folklorik unsurlarla anlaşılmaktadır. Melek Özlem Sezer'in "Masallar ve Toplumsal Cinsiyet" adlı inceleme kitabında değindiği gibi, "masal, kaynağını her ne kadar bireysel arzulardan almış olursa olsun, son döneme kadar daha çok halk anlatı geleneğine dayandığı için yaşamaya devam etmesi toplumsal kabule bağlıdır ve bu nedenle de farklı ideolojilerdeki masalların popülerleşmesi oranlarını karşılaştırmak, ortalama kültürün neleri bünyesine alıp nerede direnç gösterdiği izleme olanağı verir" (Sezer, 2012: 15). Dolayısıyla nesiller boyu aktarılacak gelenekler içerisinde yer alan imaj betimlemelerini; kültürden, gelenekten, örften, âdetten kısacası folklordan, bağımsız bir şekilde değerlendirme lüksümüz olmamaktadır. Bununla birlikte, masallarda yer alan mekân tasarımlarının da kadına yönelik toplumsal imajın oluşmasında etkili olduğu söylenebilir. Evrim Ölçer, kadın kimliğinin oluşumu ve dönüşümü üzerinde "ara mekân" olarak "kapı" ve "pencere"nin önemli bir etkiye sahip

¹⁰ Binbir Gece Masalları'nın ana vakası için, Ziyat Akkoyunlu'nun "Arapça Kaynaklarından Binbir Gece Masalları ve Türk Masallarına Tesiri" (2012: 3-6) adlı kitabına ve Süleyman Tülücü'nün "Binbir Gece Masalları Üzerine" (2004: 3) adlı makalesine bakılabilir.

olduğunu vurgularken, bu ara mekânın evli kadınlar için nasıl bir tehdit unsuru oluşturduğuna verdiği masal örneğiyle şöyle değinmiştir:

Öncelikle evli bir kadının pencereyle olan ilişkisi irdelendiğinde karşılaşılan, bu ara mekânın, özelde kadına geneldeyse aile bütünlüğüne yönelik nasıl bir tehdit oluşturduğunun belirtilmesinde fayda vardır. Evli bir kadın pencerenin önünde gereğinden fazla vakit geçirirse, bu onun dış dünyanın tehlikelerini içeri davet etmesi anlamına gelmektedir. “Balık Kız” (Sakaoğlu, *Gümüştane ve Bayburt...* 305) masalı bu bağlamda okumaya uygun bir metindir. Masalda padişah, yoksul balıkçının güzel karısını pencereden görerek âşık olur. Anlatıcı bu durumu şöyle dile getirir: [K]adın kısmı kör olur, derler; bu kız pencereden bakarken Arap atlar koşulu yaylısı ile oradan geçen padişah bunu gördü. Fakat kız görüldüğünün farkında değil. Padişah bu kıza yandurdu. Hemen atları çevirtti, lalasını çağırttı: “Lala git filanca numaralı evde kim oturuyor, öğren. Eğer o kadının kocası varsa kellesini vurdurt, o karyı bana getir. Ben o karyı alacağım”. Burada dil düzleminde ifadelendirilişinden de görüleceği gibi, kadınların pencerelerin önünde de aile bütünlüğünü korumak adına iffetleri konusunda dikkatli davranmaları gerektiğinin altı çizilmektedir. Ev içindeki kadın, dış dünyaya tam anlamıyla açılmayan bu ara mekânda dahi iffetini korumakla yükümlüdür (Ölçer, 2003: 43-44).

Kadının iffetini, ara mekân olarak pencerelerden dahi gözetmesi gerekliliğini aktaran Ölçer’in bu doğrultuda vermiş olduğu “Balık Kız” masalı örneği, KK16’nın aktardığı gibi, eşinin kıskanma gerekçesiyle evin balkonunu buzlu pencereler ile kapattırması ve evin diğer pencerelerini kalın perdeler ile örttürmesi örneğiyle benzerlik göstermektedir. Bu doğrultuda kadın iffetinin masallardaki görünürlüğüne, gerçek hayatla eş değerlik göstererek mekâna bağlı işlevsellik kazandığı söylenebilir.

Buraya kadar evli kadın imajının eviçi mekân bağlamında nasıl bir görünüm kazandığına; kadın yaşamını kökenden etkileyen periyodik kanama, eviçi sorumluluklar, evli kadına dair kalıplaşan imajlar bağlamında kaynak kişilerin yaşam öykülerinden derlenen bilgiler ve bilimsel yazında kadınlığa dair yapılan araştırmalar eşliğinde ortaya çıkan bulgular doğrultusunda değinilmiştir. Bir diğer alt başlıkta ise evli kadın imajının ev dışı mekân bağlamında nasıl bir dönüşüm geçirdiğine değinilerek, çeşitli irdemelerde bulunulması amaçlanmıştır.

3.2.2. Dış Mekân ve Evli Kadın İmajı

Evli kadınların ev dışı mekâna açılan kapıları, çoğunlukla belirli kıstaslara bağlanarak mümkün olmuştur. Dahası dış mekâna açılan kapının koşulları, sadece evli kadınlar için değil, ergenlik çağında genç kızlığa adım atan tüm kadın cinsi için de geçerli olmuştur. Tezin daha önceki bölümlerinde, evlenmeden önce genç kızların sosyal

bağlamda yaşantılarının nasıl bir görünüm seyrettiğine, baba otoritesi altında çeşitli baskılara maruz kalarak hangi koşullara uyması gerektiğine değinilmişti. Bu başlık altında ise evlendikten sonra koca otoritesi altında olan kadınların, dış dünyaya açılma koşullarına “giyim kuşam” ölçütleriyle değinerek, beden ve iffet kavramına yönelik yaygın algının irdelenmesi amaçlanmıştır.

Kadının bedensel görünümünde yaşanan dönüşüm serüveni, kuşkusuz evlendikten sonra daha belirgin hâle gelen giyim kuşam ölçütleriyle izlenebilir olmuştur. Salt bir bakış açısıyla giysinin yarattığı etkiyi kavrayamamak ya da herhangi bir etki yaratmadığını düşünmek yahut giysiyle verilmek istenen mesajı yakalayamamak olası bir durumdur. Ancak giysinin insan ruhunun bir ön izleği olduğunu düşünecek olursak ve evli kadınlar için tercihten ziyade, bir koşulun bedende sergilendiği mesaj şeklinde ele alacak olursak, giysi bu mesajın en kolay “aracı” biçiminde karşımıza çıkacaktır. Giysi, bir bakıma içinde bulunulan ruhani durumu açıklamamanın en kestirme yolu olarak da düşünülebilir. Tıpkı Elias’ın vurguladığı gibi “giysi denir bazı yerlerde, bedeninin bedenidir. Giysiye bakılarak ruhun durumu anlaşılabilir” (Elias, 2000: 166). Dolayısıyla kişinin içinde bulunduğu ruh hâlini, sosyal bağlarını, dini görüşlerini kısacası; yaşamla bağdaşık tüm insani görüngülerini yansıtmaya aracı olarak “giysi” önemli bir olgudur. Kadın bedeninin dış dünyaya açılan görüntüsü de yine giyside verdiği mesaj ile ya da bedeninde oluşan değişiklikler ile anlaşılır olmuştur. Kadının bedeninden öte bir kimlik olmadığını vurgulayan Akal, bu bedenle sürekli oynanarak, yeniden biçimlendirilerek kadına kimlik verildiğini, bazı toplumlarda çok “köktenci” sayılabilecek uygulamalar ile örneklendirmiştir (Akal, 2005: 218). Akal, Mossiler’de evli genç kadının memelerinin ilk doğumdan sonra, pamuk ayıklamaya yarayan demirlerle aşağıya çekilmesi ve böylelikle kadının artık, sarkık süt torbalarıyla doğurgan kadın olarak damgalanmış olması durumunu, kadına yöneltilen bedensel şiddetin sosyalleştirilmiş özelliği olarak açıklamaktadır (Akal, 2005: 219). Bu ritüel, her ne kadar kadın bedenine uygulanan biçimlendirmenin aşırı bir örneği gibi görünse de kişinin bedeniyle sosyal bağlamda hangi statüyü temsil ettiğini gösterebilme olanağı sunması ve toplumun bedene yüklediği manayı algılamamızı kolaylaştırması açısından oldukça dikkat çekici bir örnektir. Bedenle ilgili görsel dönüşümler sadece şiddete meyleden ya da kişiyi ait olduğu zümreye göre yeniden biçimlendiren zorunlu uygulamalar değildir. Bunlar aynı zamanda kişinin “istek”, “beklenti” gibi umutlarıyla birlikte “hüzün”, “yas” gibi içinde bulunulan durumunu da niteleyen folklorik

sunumları açığa çıkartmaktadır. Ali Rıza Yalman'ın Yörük kültürünün izlerini sürdüğü “Cenupta Türkmen Oymakları” adlı iki ciltlik kitabında yer alan “baş tuvaletleri” şeklinde belirttiği saç aksesuarları, kadınların bir yandan isteklerini ve üzüntülerini belirtmeye yarayan işlevsel özellik gösterirken, diğer yandan içinde bulundukları “medeni durumu” da araçsallaştıran nitelikleri imgelemektedir. Yalman, dul kadınların “evlenebilecek dullar” ve “evlenemeyecek koca karılar” şeklinde iki kısma ayrıldığını ve evlenmemeye karar veren dulların zilif tuvaleti yapmayarak, bunu ilk olarak başlarına kara örtü örtterek belirttiklerini, daha sonra ziliflerini bir daha kesmeyerek kulaklarının üzerinden enselerine doğru uzatmak suretiyle saç demetine karıştırdıklarını aktarmıştır (Yalman, 1977: 343). Bununla birlikte Yalman, bir dul kadın evlenmek zorunda kalırsa onun ilk olarak ziliflerini keseceğini ancak başındaki kara örtüyü yeniden evlenene kadar takmak zorunda olacağını, eğer zamanından önce ya da isteyeni çıkmadan önce bu örtüyü başından atarsa oymaklar arasında büyük bir dedikoduya sebep olacağına da dikkat çekmiştir (Yalman, 1977: 344). Görüldüğü gibi, kişinin içinde bulunduğu ruh hâli, bedensel uzuvlar ile oynanarak veya uzuvlarını örten giysiler, aksesuarlar ile sembolleşerek belirgin hâle gelmektedir. Dahası bu sembolleşme ile kişi, ait olduğu toplumun kendisinden beklediği imaj tasarımlarına karşılık vermiş olmaktadır. O hâlde giysi; kişinin ruh hâlini, değer yargılarını, toplum normlarını kendi bedeninde sergileyebildiği “sözsüz iletişim” aracıdır. Özellikle kadın iffeti hususunda başat rol oynayan giysi, iffetin ölçüm değeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tseëlon, “Giyside İffet” başlığı altında, giysilerin kişiyi tanımlamalarının yanı sıra, onu belirli bir toplumsal sınıflandırmanın parçası hâline getirmekte ve dikkati vücuda çekmekte olduğuna vurgu yapmaktadır (Tseëlon, 2002: 47). Ona göre; kişi ister topluma ayak uydurmak istesin ister bireysel bir ifadede bulunmak, giysiler söz konusu olduğunda her zaman cinsel boyut mevcuttur (Tseëlon, 2002: 47). Öyleyse cinsel nesneye dönüşme olasılığı, giysiyle mümkün kılınmış gibi görünmektedir. Yaşam boyu cinselliği denetlenen kadın için böylesi bir cinsel objeye dönüşmek, iffet algısını giysiyle temsil etmesi dolayımında engellenmiş olmakta ve kadının dış mekândaki sosyalleşme sürecini ancak iffetli giysiler ile mümkün kılmaktadır. Kadının medeni durumuna bakılmaksızın giydiği kıyafetler ile sosyal bağlamda verdiği mesaj, yaşadığı çevrenin zihniyetinde tasarladığı imaj tasarımına karşılık gelmekte ve ancak o şekilde algılanabilir olmaktadır. Kadın aslında dış mekânda, kendisinden çok başkalarının onu görmek istediği ölçütte giyinmeye kodlanmıştır.

Tseëlon'un değindiğı gibi, “kişinin kendisi ve görünüşüyle ilgili hislerini etkileyen şey belki de izleyicinin türünden çok, o izleyicinin yaratmış olduğu atmosferdir ve asıl önemli olan şey söz konusu atmosferin, kişiyi destekleyici mi yoksa yadsıyıcı bir atmosfer mi olduğu ya da o atmosferin kişide görünürlük mü yoksa görünmezlik hissi mi yarattığıdır” (Tseëlon, 2002: 71). Tseëlon'un bahsettiğı atmosfer, kişinin “kısıtlanmış” ya da “özgür” hissetmesine neden olan, yakın arkadaş çevresinin, ailesinin veya kocasının yarattığı “arka sahne” olgusuyla ilintilidir ¹¹. Bu arka sahne, evli kadınlar için evli olmayan kadınlara göre daha belirgin imaj yaratımlarını beraberinde getirmiştir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; evli kadının eviçi rollerini betimleyen “ev hanımı” imajı, ev dışı alanda hangi mekâna ait olduğunu görmemizi kolaylaştırmaktadır. Bu görüngüyü kolaylaştıran unsur, elbette kadının ev hanımı rolünü sembolleştiren giyim kuşam pratikleriyle ölçülebilir olmuştur. Bu bağlamda, kaynak kişilerin evlendikten sonra eşlerinin talepleri doğrultusunda dış mekânda nasıl giyindiklerine dair elde edilen bulgulara değinmek ve bu bulgulardan çıkan sonuçları irdeleyerek çeşitli saptamalarda bulunmak yerinde olacaktır.

Aslen Konyalı olan ancak İstanbul'da ikamet eden 45 yaşındaki KK25, dışarıya çıkarken eşinin kendisine zorla “ferace” giydirdiğini şöyle aktarmıştır:

Ben genç kızlığımdan beri zaten kapalıyım. Ama normal tesettürde kıyafetler giyerim. Evlendikten sonra eşim bana bir sürü ferace aldı. İlk defa bu kıyafeti o zaman görmüştüm. Bir de benim bedenimden iki kat daha büyüktü feraceler. Kocamın annesi de böyle giyinir. Şimdi ben gencim, neden böyle kocakarı kıyafetleri giyeyim ki? Giymek istemedim ama eşim “elalemin ağzı torba değil büzesin, millet orana burana mı baksın istiyorsun, evli barklı kadınsın artık doğru düzgün giyin” derdi. Öyle giyinince daha namuslu olunuyormuş. Tabi, ferace tüm vücut hatlarını kapattığı için daha namuslu gözüküyorsun. İşin komiğı şu, kocamla yolda yürürken o hep açık saçık kadınlara bakar. Hem bakar hem de ağza alınmayacak laflar söyler. Sürekli elin kadınlarının kıyafetlerini eleştirir. “Bunlar aranmaya çıkmış, evdeki az gelmiş dışardakine göz dikmiş” falan diye laflar söylerdi. Ben dışarıya çıkarken oldukça fazla dikkat ederim. Eskiden de dikkat ederdim ama evlendikten sonra daha fazla dikkat etmeye başladım. Zaten evli barklı kadına çok aşırı kıyafetler giymek yakışmaz. Ailemin yanına giderken, dışarıya alışverişe giderken genelde aynı kıyafetleri giyerim (KK25, İstanbul: 2019).

¹¹ Kadınların dış görünüşleri ile içinde bulundukları atmosferin bağlantısını anket yöntemiyle inceleyen Tseëlon'un, *Kadınlık Maskesi* adlı kitabında “Tanıdık İzleyici” bölümüne bakılabilir (Tseëlon, 2002: 69).

Aslen Tekirdağ-Çorlulu olan ve Tekirdağ-Çorlu'da ikamet eden 36 yaşındaki KK15 ise tesettürlü olmadığı hâlde denize girmek için kocasının zoruyla “haşema” giydiğini şöyle aktarmıştır:

Ben tesettürlü değilim. Ama tesettüre yakın giyinirim. Sadece başımı örtmüyorum. Eşimin ailesi de benim gibi, benim ailemde. Bir keresinde Muğla'da evleri olan kocamın akrabalarının yanına tatile gitmiştik. O zaman evlendiğimde ilk tatile çıkışımdı. Ee tabi tatilde denize girmek istiyorsun. Benim amacım genç kızlar gibi güneşte bronzlaşmak değil sadece sıcak havada biraz serinlemektir. Ben de denize girmek istediğimi söyledim. Eşim ancak haşema giyersen denize girebilirsin dedi. Şimdi, ben kapalı değilim ee ne diye haşema giyeyim? Normal bir mayo alıp öyle girecektim. Kocam ısrar kıyamet söyleyince ben de mecburen bir haşema aldım. Hatta haşemayı aldığım satıcı çocuk, kime alıyorsunuz diye sordu. Yani kapalı değilim ama haşema giyiyorum! Ben de utancımдан ablama alıyorum dedim. Neyse öyle böyle haşemayla da olsa denize girdim. Hatta oradaki kadınlar bana “biz seni haşemayla denize girince kapalı sandık” demişti. Bende “kapanacağım şimdilik kendimi alıştırıyorum” diye uydurmuştum mecbur. Ama bence kocam, akrabalarına gösteriş yapmak için öyle davrandı. “Bakın ben karımı nasıl kolluyorum, nasıl ona laf geçiriyorum” demek için yaptı. Çünkü akrabalarının eşleri denize girmedi sadece kocaları girmişti. Neyse bari en azından ben girebildim. O zaman denize girişim son oldu. Aradan kaç yıl geçti ben denize falan girmedim (KK15, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

KK16 ise evlenmeden önce giydiği kıyafetlerini evlendikten sonra yeni evine götürmesiyle ilgili yaşadığı sorunu şöyle aktarmıştır:

Benim evlenmeden önce de giydiğim kıyafetler ne açık ne de tam kapalıydı. Böyle diz altı etekler, bol pantolonlar falandı. Evlendikten sonra evde kalan kıyafetlerimi bir bavula koyup yeni evime götürdüm. Daha bavulu açıp yerleştirmemiştik. Evde yokken kocamla kayınvalidem bavulu açmış. Eve geldiğimde kıyafetler yatağın üstünde seriliydi. Ben de yerleştirmeye başladım. Sonra kocam içeri geldi “bunlar çok açık saçık. Böyle şeyler giyilmez artık. Aybaşında birlikte alışverişe gider, sana yeni kıyafetler alırsın. Böyle hanım hanımcık şeyler” dedi. Ben şaşırdım tabi. Evlenmeden önce beni bu kıyafetlerle görmüştü, ailesi de görmüştü. Şimdi ne değişti? Meğerse kayınvalidem biraz doldurmuş bunu. Evli barklı kadın böyle giyinmez falan demiş. Hatta tesettüre girsin bile demiş. Kocam ailesinin çok etkisinde kalan bir adam. Evlendikten kısa bir süre sonra bana kapanmam için baskı yaptı. Yani ben karşı değilim kapanmaya ama biri söyleyince onu yapmak ne kadar doğru? Dinen böyle bir şey ne kadar geçerli olur? Sonuçta senin gönül rızan yok. Kocam beni pek ikna edemeyince bu seferde dışarı çıkarmaz oldu. Normalde de zaten pek çıkmıyorum. Ev hanımıyım netice de en fazla komşuma gidiyorum, pazara gidiyorum. Onlara da laf söylemeye başladı. Sonra bu baskıdan kurtulmak için kapandım. O zaman kocam rahatladı. Beni de biraz olsun rahat bıraktı (KK16, Kastamonu: 2019).

Kaynak kişilerin aktardığı bilgilerden, kadınların dış mekânda değişen giyim ölçütlerinin çoğunlukla koca otoritesi bağlamında şekillendiği söylenebilir. Bu doğrultuda öncelikle, kadınların evlendikten sonra giyimlerine eşleri tarafından müdahale edilerek yeniden biçimlendirildiği, daha sonra kadınların bu müdahaleye zorunlu olarak itaat ettikleri ve böylece evli kadınların, toplumda “ev hanımı” şeklinde tarif edilen imajı, giydikleri kıyafetlerle sergileyerek, yaşadıkları çevreden “onay” kazanmaya çalıştıkları sonucuna varılmaktadır. Aslında kaynak kişilerde gözlemlenen diğer bulgulara bakmak gerekirse; her ne kadar eşlerinin baskısı altında giyim kuşam ölçütlerini değiştirmek zorunda kaldıklarını belirtmiş olsalar da kendilerinin de bu “namus”, “ıffet” gibi söylemleri kadın bedeninde yansıtma çabalarına “tesettürlü değilim ama tesettüre yakın giyinirim” (KK15), “evlenmeden önce de giydiğim kıyafetler ne tam açık ne tam kapalıydı” (KK16), “evli kadına çok aşırı kıyafetler giymek yakışmaz” (KK25) şeklinde aktarımlarla, daha önceden alışkanlık kazandıkları ve bu alışkanlıklara uygun bir kadın imajında olduklarını ispat etme çabası içine girdikleri söylenebilmektedir. Bu bulguların yanı sıra kaynak kişilerin genelinde, eşlerinin evlendikten sonra değiştiği noktada ortak bir kanaate vardıklarını söylemek de mümkündür. Bu kanaat bazı kaynak kişiler tarafından, erkeğin özellikle kendi ailesine, karısının üstünde otorite kurduğunu ispatlama ya da çevreye karşı gösteriş yapma gibi öykünmeler olarak algılanmaktadır. Aslında bu noktada en önemli olan soru, tüm bu otorite baskısının altında gözetilen şeyin, kadının iffeti mi yoksa erkeğin iffeti mi olduğu sorunudur. Belki de kadının korumakla yükümlü olduğu iffetine, erkeğin bunu nasıl yapması gerektiğini öğretmesinde yatmaktadır sorun. Ancak her ikisinde de ne erkeğin ne de kadının neyi koruduğu tam anlamıyla açığa çıkmamaktadır. Bir yandan kendi otoritesini korumaya çalışan erkek imajı bunu, karısının giyim kuşamıyla ifade etmeye çalışırken, diğer yandan bu yükümlülüğü yerine getiren kadın imajı, gönül rızası olmadan korku edimiyle bu duruma boyun eğmektedir. O hâlde erkeğin iktidar, kadınınsa korku eşliğinde iffeti giyside tanımlama çabaları; özgür iradede çok, zorunluluğun getirdiği bir eğilim biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Eğer erkekler açısından gerçekte korunan şey, kadının sadece kısırtıcı bir cins gibi görünerek erkek cinselliğine karşı korunması olsaydı, kadınların kendi cinsleriyle hatta kendi akrabalarıyla olan ilişkilerinin kısıtlanması gibi bir durum da söz konusu olmazdı. Kadınlar için ise gerçekte korunan şey kendi iffetleri olsaydı, kocalarının talepleriyle dış görünüşlerini değiştirmeye ve

bunu sosyal bağlamda açıklarken dini bağlılıklarıyla sansürlemeye kalkıştıkları bir durum ile karşılaşılmazdı. Bu doğrultuda kadın için de erkek için de korunan şeyin, iffetli olmanın dış dünyada onay aldığı “kılığı” sürdürmek olduğu sonucuna varılabilir. İffet, birey için değil toplum için korunan bir değer biçimde olagelmıştır ve bu koruma görevini, ataerkil toplumda otorite sahibi erkeğin üstlenmesi yeğlenmiştir. Carol Delaney, konuya “neden bazı erkekler bazı kadınları korumak zorundadır?” sorusuyla açıklık getirmeye çalışmaktadır. Delaney, içerisi dışarıyı ilişkisine değinirken, dışarıdakilerin kadınların isimlerini lekeleyebilecek oldukları için şüpheyi yaklaşılacak diğer erkekleri temsil ettiğine, tehlikede olan şeyin ise erkeğin namusu olduğuna ve bunun da tohumun taşıyıcısı olacak kadınların değerine bağlı olduğuna dikkat çekmektedir (Delaney, 2018: 135).

Bu bağlamda Delaney, kadının iffetiyle ilgili dışsal sınırlamaları şöyle aktarmıştır:

Kadının değeri, evlendikten önce bekâretine, evlendikten sonra da sadakatine bağlıdır; bu da davranışlarında ve giyiminde toplumsal namus koduna uymasıyla belli olur. Kadının iffeti, içsel niteliklerin gelişimiyle değil, dışsal olarak saptanan sınırlamalarla sağlanır. Kadının kendini sınırlama gücüne sahip olmadığına inanıldığı için, önlemlerin dışarıdan alınması gerekir. Mernissi, Arap kültüründe kadın cinselliğinin doymak bilmez olduğunu, bu nedenle sınırlanması gerektiğini ileri sürer; eğer bu doğruysa, dışsal sınırlamalar kadınları kendilerinden korumanın bir yolu olarak yorumlanabilir. Türkiye’de ise tersine, kadının kapatılması erkek cinselliğinin denetim altına alınmasının bir yolu olarak düşünülür. Örneğin saç, özellikle erotik olarak kabul edilir. Saçın erkeklerde denetlenemez cinsel arzuyu tetiklediği düşünülür. Kadın cinselliği başı boştur ama doymak bilmez olarak görülmez; aslında kadının kendi cinselliğinin öznesi olup olmadığı bile tartışma götürür. Kendisine bakılırsa, hiçbir direnci yoktur; erkeklere açıktır. Dışarıdan dayatılan sınırlar onun tek koruyucusudur. Örneğin, bir kadınlar bir erkeğin yirmi dakika yalnız kaldıklarında cinsel ilişki kuracakları düşünülür; bu da boşanma nedenidir (Delaney, 2018: 61).

Bununla birlikte Delaney, Türk köy yaşamında bir kızın yakın akrabaları dışında bir erkekle konuşur ya da onun bakışlarına maruz kalırsa kirlenebileceğini, adının çıkabileceğini belirterek, sanki erkekten uzanan fiziksel bir şeyin, bakışla geçebileceğine ve bu nedenle kadının suçlanacağına, adını korumak için kızın kendi kapalılığını, başını örterek, geniş şalvarlar giyerek, bakışlarını yere indirerek sağlaması gerektiğine ve evlenene dek bu durumun sürdürülmesi gerekliliğine, evlendikten sonra ise ancak kocasının onu açma hakkına sahip olarak kadının ne zaman nerede açılacağına karar verdiğine de dikkat çekmektedir (Delaney, 2018: 63). Delaney’in kadın iffetine dair, Türk köy yaşantısından gözlemlediği olgular bir

bakıma; kadının fizyolojik özelliklerine bağlı sınırlamalar şeklinde değerlendirilebilir. Kadın saçının cinsel bir haz aracı olması ve bu nedenle örtülmesi gerektiği, vücut hatlarını belli etmeyen bol kıyafetlerin (şalvar gibi) kadın bedeninin cinsel çekiciliğini en aza indirgemesi gibi, kadın iffetinin fiziksel görünüm ile sınırlarının çizildiğini görülmektedir. Delaney'in tüm bu aktarımlarından ortaya çıkan sonuç; kadının evlenene kadar kendi iffetini evlendikten sonra ise kocasının iffetini korumakla yükümlü tutulduğudur. Öyleyse, evli kadının ancak belirli giysiler ile dış mekânda var oluşu, erkeğin namusunu korumayla doğru orantılı bir seyir izlemektedir. Evli kadınların dış dünyaya açılan kapıları giyim kuşam ölçütleriyle mümkün olurken, erkeğin böylesi bir sınırlamaya tabii tutulmadığı açıktır. Aslında böylesi bir ayrıklığın nedeni, eviçi rollerde kadın, ev dışı rollerde erkek egemen bir iş bölümünün olmasıyla açıklanabilir. Kate Millett, “toplum içindeki yer, ruhsal yapı ve cinsel rol, her iki cins içinde sonsuz psikolojik etkileri olan değer sistemleridir” vurgusuyla, ataerkil evlilik biçimiyle iş bölümü ve çalışma katları çerçevesindeki aile yapısının, bu değer sistemlerinin kabulünde önemli rol oynadığını ve erkeğin üstün ekonomik durumu ile kadının ekonomik güçsüzlüğünün de bu etkide büyük payı olduğunu ifade etmektedir (Millett, 1973: 96). Dolayısıyla erkeğin dış mekânda çalışarak ekonomik gelir elde etmesinin, iç mekânda “ev hanımı” rolündeki kadının üstünde otorite kurmasına nedensellik oluşturduğu söylenebilir. Ancak bu nedenselliğin tersine dönmesi, yani kadının dış mekânda çalışarak ekonomik gelir elde etmesi, söz konusu ataerkil toplumlardaki otorite sisteminin kadın lehine dönüştüğü sonucunu getirmemektedir. Bu ancak kadının cinsel bir nesne olarak algılanmadığı, “dişiliğini” kaybettiği savlanan “menopoz” evresi ile mümkün hâle gelebilmiştir. Öyle ki derleme çalışmaları sırasında koca otoritesini içselleştiren kaynak kişilerin “kıskançlık” adı altında gerek giyim kuşamlarını gerekse sosyal ilişkilerini düzenleme ölçütlerinin genelde 20 ile 30 yaşlarına denk gelen evreleri kapsaması, kadın cinsinin belli bir yaş sınırına göre “cinsel obje” olarak algılandığı kanısını destekler niteliktedir. Ancak koca otoritesinde gelişen ve gençlik çağlarında kadına uygulanan bu ölçütün, kadınlar için ileriki yaşlarda, bir yaşam felsefesi hâline dönüştüğü de söylenebilir. Bu felsefeyi; kendinde olanı bir başkasında göremeyen kadınların, “dışarıdaki kadına” bakış açılarında okumak mümkündür.

Kadın yaşamında dönüştürücü bir güce sahip olan “doğum” evresi ise pek çok açıdan, kadının yeni bir yaşam yaratma hikâyesini, kadının aleyhine işleten yaygın savları

gündeme getirmiştir. Bu bağlamda bir sonraki alt başlıkta, doğurganlığın kadın yaşamındaki yeri üzerine irdelemelerde bulunması amaçlanmış ve böylelikle doğum ile başlayan, yaşam boyu devam eden “annelik” söyleminin gerek ruhsal gerekse bedensel ve sosyal dönüştürücülüğü çerçevesinde kadın yaşamına kattığı anlam üzerine incelemeler yapılması gerekli görülmüştür.

3.3. Kadının Yeni Bir Yaşam Yaratma Yetisi: Doğum

Doğum, kadın yaşamının kuşkusuz en önemli ve en özel alanı olmasıyla başta mitoloji olmak üzere pek çok araştırma dalının konusu olmuştur. Belki de bu durumu tetikleyen olgu, kadın cinsini erkekten periyodik kanamadan sonra ayıran en somut ve en tatmin edici delil olmasıyla ilintilidir. Joseph Campbell’ın “İlkel Mitoloji – Tanrının Maskeleri I” adlı kitabında değindiği gibi “aybaşı kanından korku, âdet dönemlerinde kadınların yalıtılması, doğum ritleri ve insan doğurganlığıyla ilişkilendirilen bütün büyüsel söylem, bu konunun insan imgeleminin ana ilgi alanlarından biri olduğunun kanıtlarını verir” (Campbell, 2019: 70-71). Dolayısıyla insanın evreni anlama mücadelesi, “rahimden doğuş” imgesi gibi anlatılarla yeryüzündeki tezahürler arasında mantıklı bir bağ kurma arayışıyla şekillenmektedir. Bu tezahürlerinden mantıksal bir bağ kurma arayışını, “Kadın ve Toprak” simgesinin iç içe geçtiği kuram ile okumak mümkündür. Söz konusu kuramda toprağın verimliliği, üretkenliği, doğurganlığı ile kadının fizyolojik yetisi arasında kozmik bir bağ kurulması yatmaktadır. Mircea Eliade, “Kutsal ve Din – Dışı” adlı kitabında “Terra Materi” veya “Tellus Materi” şeklinde değindiği Toprak Ana imgesini, tüm canlıları doğuran bir imge şeklinde açıklamaktadır ve Eliade bu imgeye, Homeros’un ilahileri içinde yer alan *Toprağa İlahi*’de “Ben Toprağın türküsünü söyleyeceğim, sağlam temellere sahip evrensel ananın, var olan her şeyi üzerinde besleyen saygıdeğer kadın atanın türküsünü...” sözleriyle rastlanmanın mümkün olduğunu belirtmektedir (Eliade, 2019: 123). Kadınla toprak arasında mistik bir dayanışma olduğunu vurgulan Eliade, dışı doğurganlığının Terra Materin, Toprak Ananın, evrensel Genitrixin, doğurucunun doğurganlığı şeklinde bir modeli olduğuna da dikkat çekerken, bazı dinlerde Toprak Ananın tek başına, bir babanın yardımı olmaksızın gebe kalabileceği tasavvuruna da rastlanabileceğini ve bu durumun Toprak Ananın kendine yeterli oluşunun, bereketinin mitsel bir ifadesini göstermesiyle vurgulamaktadır (Eliade, 2019: 128-129). Eliade, “Anaerkillik” olarak bilinen toplumsal ve kültürel görüngü de gıda

bitkileri ekiminin kadın tarafından keşfedilmesine bağlandığını, bu bitkileri ilk ekip yetiştirenin kadın olduğunu ve bu nedenle toprağın ve mahsulün doğal sahibi hâline gelerek kadının büyüsel-dinsel kerametlerinin kozmik bir model olarak “Toprak Ana” figürü ile var olduğuna değinmektedir (Eliade, 2019: 129). Bu bağlamda yazar, “insan ananın Büyük Toprak Ananın temsilcisinden başka bir şey olamaması” durumunun sayısız âdete yol açtığına dünyanın hemen her yerinde rastlanan “toprakta doğurma” ritüelini hatırlatarak örnek verirken, bu âdetin dinsel manasının da “*yavrulama ve doğurma, Yeryüzü, Toprak* tarafından gerçekleştirilmiş örnek bir eylemin mikrokozmik versiyonları şeklinde insan ananın, Toprağın bağrından yaşamın belirmesini sağlayan bu ilk eylemi taklit etmekten başka bir şey yapmamakta” (Eliade, 2019: 126) olduğu gerçeğiyle anlaşılabilir kılındığını vurgulamaktadır. Eliade’nın bahsettiği örnek bir eylemin mikrokozmik versiyonlarına atıfta bulunan taklit etme ve yinelemeleri, Türk mitolojisinde de okumak mümkündür. Adem Koç’un “Şifa Ocaklarında Kozmogoninin Kültürel Sürekliliği” adlı makalesinde, “Türk kültüründe üretici rahim toprak sembolü, şeklinde tekrarlamalar her türlü yarık ve derinliğin Türk mitolojisinde yeni bir doğuşun başlangıcı” (Koç, 2016: 176) vurgusuyla değindiği gibi, böylesi bir anlam kazanma, kültürün “üreme” konusunda yarattığı imgelemin tezahürleri niteliğindedir. Doğumun kadın fizyolojisine özgüllüğü, belirli nesnelerin de rahmi temsil etmesini doğallaştırmıştır. Bu köktenci yaklaşımı, “Yakutlar’da doğum esnasında kiler, ev ve sandıkların açık bırakılmasında (İnan, 2017: 161) ya da Freud’un düşlerde gizli düşüncelerin kılık değiştirmiş hâlini tanımlarken sıraladığı; kutu, sandık, dolap ve fırınların kadın rahmini temsil ettiği simgecilik arayışında (Freud, 1992: 83-85), bir egemenlik simgesi olarak “Tohum ve Toprak” metaforunda (Berktaş, 2000: 57) bulmak mümkündür. Ne var ki sadece dişi doğasına özgü “doğum yapma” yetisinin ve bunu sağlayan “rahim” imgeleminin kadın cinsine aynı özgüllükte değer biçtiği mümkün olmamıştır. Şöyle ki tohum ve toprak metaforunda, dölleyici güç erkek olarak tohumu simgelerken, onun ekildiği toprak kadın rahmini yani edilgen taşıyıcılığı simgelemektedir. Berktaş, kadınların ana olarak kutsallığının tarımın bulunmasıyla birlikte önemli bir ölçüde arttığını ve artık toprağın verimliliğinin kadın doğurganlığına bağlandığını Ana Tanrıça kültüyle (Berktaş, 2000: 45) açıklarken, toprağın tarım henüz bilinmeden önce bile yaşamın kaynağı olarak görüldüğünü ve insanların ihtiyacı olan her şeyi sunan dişil madde olarak algılandığına da dikkat çekmektedir (Berktaş, 2000: 58). Ancak Berktaş, ataerkil sistemlerde toprağın Ana

Tanrıça ve onun cisimleşmesi olan kadınla kurulan olumlu ve kuşatıcı anlamının kaybolurken, bunun yerini toprağın ve kadın bedeninin cansız madde ile özdeşleştirilip yaratıcılıktan yoksun bırakılmasının aldığını vurgulamakta ve bu durumun benzerliğini de Pandora mitosundaki Pandora sözcüğünün uğradığı değişimle şöyle örneklendirmektedir:

Pandora mitosundaki Pandora sözcüğünün en eski zamanlarda “bütün iyiliklerin anası” şeklindeki anlamının, sonradan ataerkillik altında içerik değişikliğine uğrayarak “bütün kötülüklerin anası” anlamını alması gibi, bir zamanlar her şeyin yaratıcısı olan toprak (ve kadın bedeni) sonradan yalnızca erkeğin “can veren tohumu”nu taşımaya yarayan bir araca dönüştürülür (Berktaş, 2000: 58).

Berktaş’ın Pandora miti ile verdiği değişim örneğinin benzerine, Türk mitolojisinde “Umay Ana” mitiyle rastlamak mümkündür. Birol Azar, “Ulu Ana’dan Albastıya Değişim/Dönüşüm Sürecinde: Umay” adlı makalesinde, Türk halk inançlarında yer alan mitolojik öğelerin değişim ve dönüşümlerinden bahsederken, Moğolca’da anlamı “rahim”; Tunguzca’da ise “Omo-umo” kökünden “yumurtlamak” anlamına gelen Umay’ın kadınların ve çocukların koruyucusu olarak bilinen kimliğinden zamanla sıyrılarak, halk arasında “Hal anası”, “Al karısı”, “Albastı” diye adlandırılan, yeni doğum yapan kadınların ve çocukların düşmanı olarak kara iye konumuna gelmiş “Kara Umay”dan başka bir varlık olmadığına dikkat çekmektedir (Azar, 2019: 4). Adem Koç ise “Umay’ın başlangıçta tanrıça, insanlığın üremesinin kadınlık yönünü temsil ederken sonraları bebeklerin ve doğum yapan kadınların koruyucu iyesi tasavvuruna dönüştüğünü” (Koç, 2016: 176) belirterek, Umay’ın iyilik ve koruyuculuk özelliğini kaybetmediği bir yöne dikkat çekmektedir. Yaratılışa ilişkin kuram ve simgeleri Türk köy toplumunun değer sistemlerinde araştıran Carol Delaney ise tohum-toprak kuramıyla kadının alıcılığı yüceltilirken yaratıcılığının yok sayılmakta olduğunu belirterek, bu kuramın sadece kadınlarla erkekler arasındaki ilişki ve fizyolojik yeniden üretimle sınırlandırılmaz olduğuna, bunun aynı zamanda evrenin temel bir yönüne de işaret ettiğine şöyle vurgu yapmaktadır:

Yaratıcı gücün Tanrı’ya yansıtılmasıyla bu güç görünmez ve her yerde hazır ve nazır hâle gelir; evreni harekete geçiren bir güçtür bu. Erkeklerle Tanrı arasında kurulan yapısal ve simgesel benzerlik nedeniyle erkekler bu gücü paylaşırlar; sonuçta erkeklerin egemenliği doğal ve varlığın düzenine uygun görünür. Bu benzerlik, ataerkillik sistemin arkasındaki gücün parçasıdır; çünkü sadece erkeği değil, “baba” olarak erkeği yüceltir. Bence ataerkillik de budur. Ataerkillik teriminin başka erkek egemenliği sistemleri için kullanımı bana entelektüel açıdan dikkatsiz gibi geliyor, çünkü “baba” sözcüğü anlamını evrensel olmayan

bütün bir yaratılış inançları sisteminden alıyor. Tanrıların yerinin ve rolünün her kültürde aynı olduğunu varsayamayacağımız gibi, erkek ve kadının biyolojik yeniden üretimdeki rolleriyle evrensel olarak tanımlandıklarını da kabul edemeyiz. Her bir kültürde dünyanın nasıl bölündüğünü, nasıl varolduğunu, erkek ve kadının ne anlama geldiğini, hayatına nasıl başladığını bilmemiz gerekir (Delaney, 2018: 55).

Delaney'in tohum-toprak kuramına ilişkin oluşan düşünce sistemine kültürel anlamda dikkat çektiği gibi, üreme hususuna ilişkin — birinin diğerine göre edilgen olduğu — cinsiyetçi önem algısına ve bu doğrultuda yeni bir yaşam yaratma yetisinin kadın cinsine yüklediği anlama, kadının hayatını idame ettirdiği kültür coğrafyasıyla yanıt aramak gerekir.

Tez araştırmasının bu kısmında, öncelikle kadının yeni bir yaşam dünyaya getirmedeki rolüne ilişkin görüngüleri, kadın cinsine yüklenen “doğurgan olma ve olamama” sorunsalı üzerinden tartışarak, Türk kültüründe ve folklorunda doğurganlığa dair kadının ne ölçüde önem kazandığına ve bu önemin kadına bedensel, ruhsal ve sosyal bağlamda nasıl bir dönüşüm sunduğuna gerek alanında yapılan çalışmalar ile gerekse derleme metoduyla kaynak kişilerden elde edilen bilgiler doğrultusunda değinerek çeşitli irdelemelerde bulunulması amaçlanmıştır.

3.3.1. Doğurganlığın Kadın Yaşamına Kattığı Anlam Üzerine

Tıpkı Delaney'in vurguladığı gibi “bebeklerin sadece kadın bedenlerinden geldikleri doğrudur (en azından zamanımızda) ama bu gerçekliğin önemi ve yaşanan süreç, belirli toplumların bilincinde ve etkinliklerinde farklı biçimlerde anlaşılır, simgelenir ve temsil edilir (Delaney, 2018: 45). Elbette, yeni bir canlı dünyaya getirmede kadının bedensel olarak üstlendiği doğal eylemin gerçekliği kadar, bu eylemin mümkün olabilmesi için erkek bedeninin üstlendiği eylemin gerçekliğini de göz ardı etmemek gereklidir. Ancak her iki cins için de geçerli olan bu gerçekliğin aynı oranda iki cins de üstünlük tanımadığı iddia edilebilir bir sorunsaldır. Dolayısıyla bu gerçekliğin temsil değerini yücelten veya alaşağı eden kültürel süreci doğru anlamak gerekir. Bu bağlamda, öncelikle “anaerkil” ve “ataerkil” gibi cinsiyete göre biçimlenen kültür evrelerinden bahsederek ilerlemekte fayda vardır.

Robert S. Briffault “Analar” adlı kitabında, köktenci bir yaklaşımla kadının doğadaki, toplumdaki ve çağdaş toplumdaki yeri üzerine incelemelerde bulunurken¹², anaerkil toplum yapısının bir cinsin diğer cins üzerine egemenlik kurması temeline ya da ilkesine dayalı olmadığını, toplumsal örgütlenmenin aşağı evreleri bağlamında tartışmaktadır (Briffault, 1990: 209). Briffault’a göre, ilkel insanlık âlemi, egemenlik düşüncesine tümüyle yabancıdır; kültürün bu evrelerinde, ayrıcalıklı hak, yalnızca belli kişilere tanınan hak diye bir şey yoktur ve dolayısıyla dişi egemenliği ve ana-hukuku, ataerkil öncesi toplumsal düzenin anayanlı yapısının belirleyici özelliği olarak ele alındığında, ataerkil toplumun ilke ve fikirleri, kendileri hakkında hiçbir şey bilmeyen bir toplumsal varlık biçimine uyarlanmaktadır (Briffault, 1990: 210). Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; Briffault, toplumsal kökenlerin anaerkil olduğu yolundaki kuramlara yöneltilen şiddetli itirazların, kısmen de olsa “anaerki” teriminden kaynaklı olduğunu vurgulayarak, tıpkı ataerkil sözcüğünün baba tarafından yönetilme anlamına geldiği gibi anaerki sözcüğünün de bu bağlamda ana tarafından yönetilme anlamına geldiği ve böylece toplumsal örgüt tipinin birinin diğerine cins açısından egemenlik uygulayarak ayrıldığı düşüncesinin bir yanlış anlamadan ibaret olduğunu aktarmaktadır (Briffault, 1990: 208). Briffault, bu savını cinsiyete dayalı iş bölümüyle şöyle desteklemektedir:

Kadınların ağır işlerde çalıştığı durumlarda, köle konumunda ve baskı altında oldukları yargısına varılmıştır. Bundan daha büyük bir yanlış anlama olamaz. Gerçi, ilkel toplumlarda cinsler arasındaki iş bölümünün, en sürekli ve en sıkıcı yükümlülükleri kadınlara yüklenmektedir, ama ataerkil toplumlarda görüldüğü türden bir erkek üstünlüğü olasılığını ortadan kaldıran da özellikle bu olgudur. Buradaki durum, ataerkil toplumlardakinin tam tersidir; kadın, ekonomik olarak üretkenliğini sürdürdüğü sürece, eksiksiz bir ataerkil üstünlüğün sağlanması mümkün olmamıştır. İlkel kadın, yaptığı işlere karşı değil, bu işleri yapması nedeniyle bağımsızdır. Bir genelleme yapacak olursak, işlerin büyük çoğunluğunu kadınların yaptığı toplumlarda, kadınların konumu en bağımsız düzeye ulaşmış, etkileri daha büyük olmuş, bu toplumlarda kadınlar söz sahibi olmuşlardır; işlerin köleler tarafından yapıldığı, kadınların bomboş oturduğu toplumlardaysa, kadınlar, kural olarak cinsel köle denilebilecek konumdadırlar. İş yapmakta olan, büyük emek harcayan, bu yazgısından dolayı da kendisine acınan kadın, evinin gerçek anlamda yöneticisi olabilir (Briffault, 1990: 219).

Briffault’un cinsiyete dayalı iş bölümüne benzer şekilde yaklaşan Evelyn Reed ise insanı hayvandan ayıran en temel özellik olan toplumsal emeğin, başlangıçta

¹² Robert Briffault hakkında ayrıntılı bilgi için, *Analar* adlı kitabın “Çevirmenin Önsözü” kısmına bakılabilir (Yeğin, 1989: 9-13).

çoğunlukla kadınların elinde olduğu düşüncesini, ilk çiftçinin ve sanayicinin, ilk doktorun, ilk hemşirenin, ilk sanatçının ... kadınlar olmasıyla örneklendirerek, kadının çalışmasının “sıkıcı ve ağır” olmaktan ziyade son derece yaratıcı olduğuna, onun yaptığı işin en azından insan türünü yaratmış olduğuna vurgu yapmaktadır (Reed, 1982: 177). E. Sidney Hartland’ın gözlemlerine göre; bazı ilkel dillerde “ana” sözcüğünün “üretici-yaratıcı” anlamına geldiğini aktarması, Reed’e göre, toplumsal örgütlenmede, anaerik dönemin özünü çok iyi açıklamakla birlikte, kadının yalnızca *yeni bir yaşamın yaratıcısı* yani *biyolojik ana* konumunda olmadığını, yaşamın gerekliliklerinin ilk üreticisi olarak, *tüm toplumun anası* olma özelliğini taşıdığını da yansıtmaktadır (Reed, 1982: 177). Reed’in bahsettiği bu özellik, Eliade’nin kozmik üretkenlik savıyla genişletilebilir. Daha önce de değinildiği gibi, kadınla toprak arasında mistik bir dayanışma olduğunu (Eliade, 2019: 128) vurgulayan Eliade, ekili tarlanın verimiyle kadının üretkenliği arasında bir özdeşleştirmeye pek çok uygarlığın inancında rastlanabileceğini, ancak yeryüzü anayla onun insan temsilcisi kadının her ne kadar bu inanışta baskın rol oynasa da pek de etkili olmadığını vurgulayarak, burada sözü edilenin yalnızca kadın ya da yeryüzü olmadığına, insan ve tanrı olduğuna, üretkenliğin de kutsal bir evliliğe bağlı olduğuna dikkat çekmektedir (Eliade, 2017: 286). Tarımın, kadınların buluşu olduğunu doğrulayan Eliade, kadının öteki kozmik üretkenlik merkezleriyle (yer-ay) de ilişkide olduğu için bir süre sonra üretkenliğe sahip olma ve dağıtma becerisi edindiğini ve kadının tarımı buluşundaki rolünün öneminin de bu olduğunu vurgulamaktadır (Eliade, 2017: 287). Bazı toplumların tarım konusunda hâlâ kadını ön planda tuttuklarını da belirten Eliade, bu savını; “Uganda’da kırsal bir kadının bahçe için tehlikeli kabul edildiği ve kocasının tamamen ekonomik nedenle karısından boşanmak isteyebileceği” örneğiyle desteklemektedir (Eliade, 2017: 287). Dolayısıyla kadının ekili yer ile arasındaki dayanışma, onun biyolojik yetisi olan doğurganlıkla da doğrudan ilişkilidir ve bu ilişki ataerik sistemde de görülmektedir. Briffault, başlangıçta kırsal yaşam süren, hayvancılıkla geçinen toplumlarda, toprağı işleyen kadınların ekonomik gücünü ve önemini arttırmak yerine, kümes ve sürü hayvanı sahiplerinin zaten var olan üstünlüğünü arttırmak yönünde ilerleyen sürecin yaşandığını ve bu nedenle, çok keskin çizgilerle belirlenmiş ataerik toplum tiplerinin ortaya çıktığını aktarmaktadır (Briffault, 1990: 280). Ona göre, tarımın yarattığı büyük ekonomik devrimin, dönüştürmüş olduğu eski çağ toplumlarında anaerik niteliğin bir süre için önemli kılındığı, öne çıkartıldığı

görülürken, son çözümleme de bunun tersine gerçekleşmiş olduğu ve böylece kadının baş üretici olmak yerine ekonomik açıdan üretken olmayan, muhtaç, bağımlı hâle gelen işsiz kadın rolüne büründüğünü sonucuna ulaşılmaktadır (Briffault, 1990: 282). Bununla birlikte Briffault, ataerkil toplumlarda “yasal” kadın eşin, her şeyden önce yasal bir kalıtıcının anası olabilecek kişi anlamına geldiğini, kısır eşin yasal sayılmayarak, bütün kültürlerde boşanabilir kişi olduğunu ve ataerkil ilkeyle bağdaşmayan, babaya bir ardıl vermeyen evliliğin, “fahişeliğin kardeşi” sayıldığını da aktarmaktadır (Briffault, 1990: 288). Böylece, yerleşik uygar toplumda, kadına tümüyle yeni bir işlev yüklendiğini işaret eden Briffault, tarım ekonomilerinde iktisadi gücünü yitiren kadının, yalnızca “cinsel” değerinin kaldığını vurgulamaktadır (Briffault, 1990: 288). Dolayısıyla, toplumların geçirdiği iktisadi evrim, cinsler arasında iş bölümlerinin önemini etkileyerek, birinin diğerine ekonomik anlamda üstünlük kurduğu egemenlik sistemini ortaya çıkartmıştır. Dahası toplumların kültürel bağlamda geçirdiği bu evrim çizgisinde, kadının ikincil planda kalarak sadece cinsel nesneye dönüştüğü ve ancak biyolojik yetisi olan doğurganlık ile işlevsellik kazandığı sonucuna da ulaşılmaktadır. Aslında bu dönüşüm, kadının doğum yapabilme yetisinin, ona ikincil cins olması savını da etkileyen süreci tetiklemiştir. O hâlde, doğurganlığın kadın yaşamına “ikincil cins olma tehlikesi” kattığı süreci tartışmak yerinde olacaktır.

Kadının doğum yapabilme yetisi pek çok araştırmada, onun ikincil bir cins olmasıyla doğru orantıda ilerleyen bir süreci ön görmektedir. Berktaş, kadınlar ve erkekler arasında sadece biyolojik olarak değil, ihtiyaçları, yetenekleri ve işlevleri bakımından da farklılıklar olduğunu savunurken bu durumu, erkeğin “aşkın” etkinliklerde kadının ise “içkin” etkinliklerde uğraşmalarıyla desteklemektedir (Berktaş, 2000: 26-27). Berktaş’a göre, “erkekler ölümsüz kültür ürünleri yaratırken, kadınlar ölümlü bedenler yaratmakla daha “aşağı” bir iş yapmış olurlar” (Berktaş, 2000: 27). Beauvoir ise “zanaatçının, eylem adamının aşkınlığında bir öznellik yatarken, yarının anasında özne-nesne karşıtlığı yok olmuştur” (Beauvoir, 1974: 152) vurgusuyla, Berktaş’ın tanımladığı “aşağı” iş durumuna benzer şekilde değinmektedir. Beauvoir’a göre, kadının eskiden cinsel bir nesne olan memesi analıkla birlikte artık açıkça ortaya çıkartılabilir bir yaşam kaynağına dönüşmüştür ve kendini olmuş bitmiş bir değer, bir kendinde varlık sanmaktadır (Beauvoir, 1974: 153-154). Beauvoir, kadının içine düştüğü bu durumu salt bir yanılsama olarak görür; çünkü gerçekte çocuğu kendisi yapmamakta, çocuk onda oluşmaktadır; eti yalnızca yeni bir et doğurmaktadır: yeni

bir varoluş yaratma olanağından yoksundur (Beauvoir, 1974: 154). Bu doğrultuda, her iki görüşte de eğer bir haklılık payı var ise o hâlde kadının çocuk doğuramaması yani bu yetiden yoksun olması, onun ikincil cins olma tehlikesini ortadan kaldırmış mı olacaktır sorusu gündeme getirebilir. Diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse, erkeğin sınırlarını aşabilme kabiliyetine karşın, kadının kendi sınırları içinde oluşunun çocuk doğurma kabiliyeti ile tıpkı Beauvoir'ın tasvir ettiği gibi “karnını şişiren bu yavruyla doğanın tuzağına düşen kadın, artık bir kuluçka makinesi, bir yumurta, bir sümüksü madde deposu, edilgin bir yaşam aracı” (Beauvoir, 1974: 152) hâline dönüşmüş olması ona, yeni bir yaşam dünyaya getirme de ayrıcalık değil, bilakis edilgin bir yaşam sürmesine yeni bir işlev kazandırmış olacak ve dolayısıyla bunu —çocuk doğurma yetisinden yoksun oluşu gibi— tersini düşünmek de kadının yüceltilmesine aracılık eden bir kabule hizmet edecektir. Ne var ki toplumsal kabulleri düşündüğümüzde bu varsayımın geçerli olmadığını söylemek mümkündür. Dahası sadece toplumsal kabulleri değil, birey olarak kadının da içinde bulunduğu folklorik pratikleri de göz önünde bulundurduğumuzda, bu tersine işleyen varsayımın geçerliliğinin olmadığı görülebilir. Şöyle ki Sedat Veyis Örnek'in “Türk Halk Bilimi” adlı kitabında, “doğum-evlenme-ölüm” gibi hayatın üç önemli geçiş döneminden ilki olan doğumun, mutlu bir olay olarak kabul edilmiş olması ve “çocuk ailede ocağı tüttürür” sözünün, toplumun bu konudaki değer yargısını açığa vurması” (Örnek, 2000: 131) şeklinde değindiği gibi, Türk kültüründe doğumun ve dolayısıyla kadının doğurganlığının ne derece mühim bir meseleye dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, kısır kadının doğuramadığı için yakınlarınca küçümsenmesi ve aynı biçimde erkeğin de çevreden gelen baskıyla “erkek yerine konmaması” durumunun toplumsal ve ruhsal bir eziklik duymasına sebebiyet verdiği de belirtilmektedir (Örnek, 2000: 132). Daha önce de vurgulandığı gibi, kadının doğal kabiliyeti olan doğurganlığı ve bu kabiliyetin önemini sadece toplumsal kabuller ile değil, aynı zamanda kadının içinde bulunduğu folklorik pratiklerle de somutlaşmaktadır. Bu folklorik uygulamaların sayısız türde çok olduğunu belirtmekle birlikte, “en başta yeni evlenen genç bir kadının gerdekten önce gerdek yatağında bir oğlan çocuk yuvarlamak veya kucağına bir oğlan çocuk vermek” (Boratav, 2016: 165) gibi, doğurganlığın ne derece önemli olduğuna cinsel münasebetten evvel başlayan halk bilimsel uygulamalarla da başlanabilir. Dahası evlendikten sonra çocuk sahibi olmayan kadınların, çeşitli metotlar ile arayışlara girmeleri de bu bağlamda örnek olarak ele alınabilmektedir. Boratav, “100 Soruda

Türk Folkloru” adlı kitabında, kadının evlendikten sonra kısırlık kuşkusuna düşmesi ile bu sebebi gidermek için çeşitli çarelere başvurduğunu *Olağanüstü güçlerden yararlanmalar ve çeşitli büyülik işlemler, Akılcı-gerçekçi “ilaç” ve “onarım” tipinde işlemler* (Boratav, 2016: 165) şeklinde, iki bölümde incelemiştir. İlk bölümde yer alan işlemlerin “yatır ziyaretleri” biçiminde şekillendiğini aktaran Boratav, kutlu sayılan yerlerin (ılıca, kaynak, değirmen oluğu...) suyundan içmek, oradan alınan herhangi bir şeyi (toprak, böcek...) yutmak veya oraların suyuyla yıkanmak gibi girişimlerin yatır ziyaretlerinden farksız olduğunu vurgulayarak, bu yöntemlerle kadının, döl sahibi olma yeteneğini, vücuduna kattığı veya dokundurduğu o maddeler ile sağlayabileceğine inandığını aktarmıştır (Boratav, 2016: 166). İkinci bölümde yer alan işlemlerde ise çocuk sahibi bir kadının avucundan su içmek, doğum sancısı çeken bir kadının ısırdığı elmayı yemek, yeni doğum yapmış bir ananın çocuğunun “son” u (: “eş” i) üzerine sıcaklığı oturmak gibi pratikleri sıralayan Boratav, bu yolla döl verme yeteneği olan kadınların gücünü kısır olana geçirme ilkesine dayandırdıklarını belirtmektedir (Boratav, 2016: 166). Bununla birlikte Abdülkadir İnan, Şamanist ve Müslüman Türkler’in evlenme törenlerinden bahsederken, çocuğu olmayan Yakut kadınlarının mukaddes bir ağacın dibinde, ak boz at derisi üzerinde, “yer sahibi” (an daydı iççite) ne yalvardıklarını, ağlaya sızlaya dua ettiklerini, bu duadan sonra çocuk sahibi olanların ise bu çocuğun Tanrıdan, yer ağaçları ruhları tarafından verildiğine inandıklarını aktarmaktadır (İnan, 2017: 160). İnan, doğurganlığın ne derece mühim olduğuna Manas Destanından da örnek verirken, bu bağlamda Yakup Han’ın hatununun kısırlığından şikâyet ederken söylediği şu sözlere dikkat çekmektedir: “Bu Çırcı’yı alalı ön dört yıl oldu. Bir çocuk koklayamadım, öpemedim. Bu hatun mezarlı yerleri ziyaret etmiyor, elmalı yerlerde yuvarlanmıyor, kutlu pınarlar yanında gecelemiyor” (İnan, 2017: 160). Boratav’ın ve İnan’ın aktarımlarından da anlaşılacağı üzere, kadının doğum yapabilme yetisi için başvurduğu çeşitli metotlar, doğurganlığın mühim bir mesele olduğunu gündeme getirmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken diğer önemli husus —günümüzde her ne kadar yerini “türbe ziyaretlerine”, “büyüsel kabiliyetleri olduğu düşünülen hocalara” bırakmış olsa da— halk bilimsel uygulamaların kısırlığa “çözüm” üretmesi bağlamında dayanak noktasını, kültürel dinamiklerden ve bu doğrultuda oluşan sembollerden aldığı hususudur. Diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse; en eski uygarlıklardan gelen ve Anadolu’ya kadar yaygınlıkla devam eden folklorik pratikler, kaynağını Türk inanç sistemleri

doğrultusunda tasavvur edilen ve bu tasavvurdan hareketle eylemlere dönüşen tekrarlamalardan almaktadır. Özellikle, kadının doğurganlığıyla ilişkilendirilen çeşitli sembollerin bağlı olunan inanç ile insanlar arasında bir aracı, bir araç vazifesinde tasavvur edilerek fayda sağladığı düşüncesi, bu tekrarlanan eylemlerde önemli bir yer işgal etmektedir. Pervin Ergun, “Türk Kültüründe “Kavaktan İnen Gelin” Motifi” adlı makalesinde, Türk mitolojisinde üç âlemi (cennet- orta dünya- cehennem) birleştiren hayat ağacının yeryüzünde pek çok ağaç tarafından sembolize edildiğine değinirken, bu ağaçlardan birinin halk arasında çınar karşılığında kullanılan ve birçok fonksiyonu olan kavak ağacı olduğuna dikkat çekerek, mitlerden günümüz geleneklerine kadar yaşamaya devam eden “kavaktan inen gelin motifinin” izlerini aramaktadır (Ergun, 2010: 187). Bu doğrultuda Ergun, kadının ve çocuğun kutu ile kavak arasında çok büyük bir ilgi olduğunu vurgulayarak, kavak ağacının çocuk dileği için Tanrı’ya dilek dilenen kutlu mekân sembolü biçiminde karşımıza çıktığını, “bir Çuvaş efsanesinde kavak ağacından kesilen daldan yontularak yapılan bebeğin canlanmasının anlatıldığını ve böylelikle mucizevi dönüşüm sağladığı için kavak ağacının mutluluk sembolü olduğu” örneğiyle desteklemektedir (Ergun, 2010: 188). Türk kültüründe yeme içme faaliyetlerinin sıradan bir eylemden ibaret olmadığına değinen Sadi Kılıç ve Ali Albayrak, “İslamiyetten Önce Türklerde Yiyecek ve İçecekler” adlı makalede, toplumun bağlı olduğu inanç sistemlerine göre şekillenen gıda tüketimlerini incelemişlerdir. Bahsi geçen makalede, Türklerin bitkisel gıda olarak kullandıkları sebze ve meyvelerden bazılarının hem önemli bir besin maddesi hem de simgesel bir anlama sahip olduğu belirtilirken, özellikle elma ve ağacının doğurganlık olayı ile ilintili bir şekilde işleve sahip olduğuna, bundan dolayı da Kazak Türklerinde kısır kadınların hamile kalabilmek için bir elma ağacının dibinde yuvarlanmak gerektiğine dair inanışlara yer verilmiştir (Kılıç ve Albayrak, 2012: 713). Bunun yanı sıra hiç çocuğu olmayanların da pir veya dervişin verdiği bir elmayla hamile kaldıklarına ve böylece birçok kahramanın dünyaya geldiğine (Kılıç ve Albayrak, 2012: 713) vurgu yapılarak gerek kültürün yiyecek ile doğurganlık arasında kurduğu bağlantıya gerekse efsanevi özelliklerle bezeli kahramanların doğum motiflerine ilişkin atıfta bulunulmuştur. Destan kahramanlarının doğum motifleriyle ilgili incelemelerde bulunan Fahriye Ceferova ise “Azerbaycan Aşk Destanlarında Elmadan Doğuş Motifleri” adlı makalesinde, kahramanın farklı kılınması için mucizevi bir şekilde dünyaya geldiğine (Ceferova, 2009: 33) çeşitli destan örnekleriyle değinmiştir. Bu

bağlamda, elmadan doğuş motifinin rastlandığı Tahir ile Zümre destanını inceleyen Ceferova, hiç çocuğu olmayan Ahmed vezirin ve Hatem sultanın bir dervişin verdiği elmayı yiyerek çocuk sahibi olduklarına dair bilgileri, destan metninden örneklerle aktarmıştır (Ceferova, 2009: 33-34).

Tüm bu bilgilerden ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, doğurganlığın kadın yaşamındaki önemi ne derece mühim ise doğurgan olamamanın da ne derece mühim bir meseleye dönüştüğünü açıkça söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, doğum hadisesi sadece kadını değil, erkeği de içine alan sosyal bir dönüşüm gücüne sahiptir. Doğum, her ne kadar türe özgü biyolojik bir eylem olsa da doğurganlık, sosyal bir süreci işaret etmektedir. Ancak bu sürecin sonuçlarını, kadın ve erkek cinsi bağlamında doğru okumak gerekir. Şöyle ki sadece kadına özgü bir eylem olan doğum yapabilme yetisi, bu yetiden yoksun oluşu da yine sadece kadına yükleyerek doğurganlığı erkek cinsinden bağışık tutan sosyal bir mekanizmayı ortaya çıkartmaktadır. Diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse; biyolojik bir olgu olan doğum yetisinden yoksun olma, kadın cinsini sosyal bağlamda kısırlıkla suçlayan bir durum iken, erkeğin böylesi bir suçlamadan biyolojik olarak sorumlu tutulmaması ya da bunun pek de sorgulanmaması, doğurganlığın sadece biyolojik bir yeti olarak ele alınmadığını gündeme getirmektedir. Bununla birlikte, kadının doğurgan olabilme adına girdiği tüm arayışlara karşın, erkeğin böyle bir arayışta olmaması da halkbilimsel pratiklerle okunabilen sosyal bir süreci işaret etmektedir. O hâlde, kadının doğum yapabilme yetisinin ona “ikincil bir cins” olma sonucu getirdiği yönündeki savlar, kültürel bağlamda düşünüldüğünde geçersiz gibi görünürken, kadının çocuk bakımıyla örülü yaşam döngüsüne karşın, erkeğin aşkın işlerle uğraşması, bu savların geçerlilik yönünü de düşündürmektedir. Bu bağlamda, ilk olarak çocuk doğurmanın kadın yaşamında nasıl bir anlam ifade ettiğini kaynak kişilerden edinilen bilgiler doğrultusunda irdelleyerek, doğum yapabilme yetisinin ve bu yetiden yoksun oluşun kadına gerek sosyal bağlamda ne gibi dönüşümler sunduğunu gerekse bu dönüşümün folklorik görselde nasıl işlevsellik kazandığını aktarmak yerinde olacaktır.

Türkiye’nin farklı bölgelerinde yaşayan ve evlendikten sonra hiç çocuk sahibi olamayan kadınlar ile uzun bir süreden sonra çocuk sahibi olan bir grup kadınla derleme metodu kullanılarak yapılan görüşmelerden şu bilgiler edinilmiştir:

Aslen Kastamonulu olan ve Kastamonu’da ikamet eden 60 yaşındaki KK2, uzun bir dönem çocuğu olmadığını ve hem eşinin hem de kayınvalidesinin bu duruma nasıl yaklaştığını şöyle aktarmıştır:

Biz evlendikten sonra 6 yıl boyunca çocuğumuz olmadı. Tabi İstanbul’un merkezinde oturan bir sürü akrabamız olduğu için birçok kaliteli hastaneye kontrole gitme imkânım oldu. Ama doktorlar herhangi bir sorun olmadığını söylediler. O dönemde eşimin de kontrole gelmesini söyledi doktorlar. Eşim bir bahane uydurup gelmiyordu ama. Şimdi, onun adı kısır diye çıkınca bütün öfkesini gelip eve yansıtacak. İşin bir de böyle bir tarafı var. Ama diğer taraftan belki benim hiç kusurum yokken kısırlıkla ben suçlanıyorum. Kim istemez çocuk sahibi olmayı? Yani evlilik tabi ki birbirini seven iki insan arasında kuruluyor ama sonuçta o evde çocuk yoksa bir süre sonra eşler birbirine düşer oluyor. Bunun birçok örneğini gördüm. Kadın için daha da önemli bir şey bence. Mesela benim kaynanam çocuğum olmadığı dönemlerde bana sürekli okunmuş yiyecekler, akarsudan alınmış su falan getirirdi. Ama oğluna böyle şeyler yesin diye getirmezdi. Onun çocuğu da evlendikten 4 yıl sonra olmuş. Demesine göre, bana getirdiği şeyleri yiyince çocuk sahibi olmuş. Neyse benim o 6 yıl içinde denemediğim şey kalmadı. En sonun da çocuk sahibi olduk. Ama tıbbi bir tedavi görmedim. Yani Allah yüzüme baktı (KK2, İstanbul: 2019).

Annesi Karadağlı, babası ise Sivaslı olan ve eşinin memleketi Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden 52 yaşındaki KK23, uzunca bir dönem çocuğu olmamasından dolayı yaşadığı ruhsal sıkıntıları ve bu sıkıntıları giderme arayışını, anne tarafının memleketi olan Karadağ’da “Ayşe ebe” adındaki şifacılık özellikleriyle ünlü bir kadından aldığı tavsiyeler ile şöyle aktarmıştır:

Ben evlendikten 9 yıl sonra çocuk sahibi oldum. Şimdi bizim oralarda “erken kalkan yol alır erken evlenen döl alır” diye bir söz vardır. Ben de erken evlendim aslında ama 9 yıl boyunca çocuk sahibi olamadım. Eşim bu konuda başlarda çok sıkıntı yaratmıyordu ama sonraları kardeşlerinin çocukları olmaya başlayınca sorunlar da başladı. Çok doktor gezdim, bazen eşimde benimle gelirdi. Birkaç operasyon da geçirdim. Tüplerimi bir ilaçla temizletmiştim. Öyle bir yöntem vardı. İlaçla temizliyorlar. Ama ondan da sonuç çıkmadı. Bizim oralarda yani Karadağ’da Ayşe Ebe diye bir kadın vardı. Tabi o zamanlar çok yaşlanmıştı. Son çare annemle ona gittik. O da birtakım ilaçlar hazırladı. Bana yapmam gereken bazı şeyler söyledi. Mesela yeni doğmuş bir bebeğin yüzündeki beyaz pamukçuk gibi tortuları karnıma sürmem gerektiğini, bir bahçeye çiçek dikmem gerektiğini söylemişti. Yani hatırladıklarım bunlar. Her şeyi yaptım, denedim. Çocuğum olmadan bir sene önce artık her şeyden vazgeçmiştim ki bir oğlum olacağını öğrendim. Bu 9 sene de her şeyi üstlenen, tüm hakaretleri yiyip yutan hep ben oldum. Özellikle eşimin ailesi, çok baskı yapıyordu. Sanki ben istedim böyle olmasını. Çocuğum olduktan sonra da evlatlık olayını ortaya attılar. Güya biz kimseye söylemeden evlat edinmişiz. Onlar köyde oturdukları için beni hamile görmemişlerdi. Ee o zamanlar ha bire git gel de yapılmıyor. Anca çocuğun kırkına geldiler. Daha ne iftiralar attilar ne... Ayşe Ebenin eli de uğurlu geldi

aslında. Gerçekten onun adı hep kısır kadınları tedavi etmekle bilinirdi (KK23, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Aslen Manisalı olan ancak evlendikten sonra İstanbul’da ikamet etmeye başlayan bir diğer kaynak kişi ise, çocuğu olamamasının nedenini “ağaç kesme” gibi halkbilimsel bir inanç çerçevesinde şöyle aktarmıştır:

Aslında benim çocuğumun olmaması benden kaynaklanan bir sorun değildi. Benim ilk eşimden bir kızım var çünkü. Bu evliliğimden ise çocuğum olmadı. Bahar zamanı, bir yakınımızın vasıtasıyla eşimin köyünde (Denizli) yaşayan bir şifacıya gitmiştim. Adı sanı çok bilinen bir adammış. Derdimi anlattığımda, bana geçmişimle ilgili sorular sormaya başlamıştı. En ilginç ise eşimin ailesinden birinin zamanında bir ağaç kesmesiyle ilgili oldu. Bu niye sorduğunu anlayamamıştım. Ama sonra aklıma anneannemin “ağaç kesenin soyu kururmuş” sözü geldi. O şifacı amca da eşimin ya da onun yakınının meyve veren bir ağaç kesmiş olabileceğini, bundan dolayı çocuğunun olmadığını söyledi. Eşime durumu söylediğimde bana gülmüştü. Ama sonra çok merak ettim ve biraz araştırınca eşim doğduktan sonra babasının evin önünde duran bir ağacı kestiğini öğrendim. Mesela benim eşim tek çocuk, ee dolayısıyla ondan sonra hiç çocuk olmadığı için benim de aklım buna yattı. Ne yapmam gerektiğini sormaya başladım. O şifacı amca hiçbir şey yapamayacağımızı, Allah’tan umut kesilmeyeceğini söyledi. Yani bunu duyunca yıkıldım. Ama ben yine de her pikniğe gittiğimizde bir fidan dikiyordum. Belki dedim, böyle yapınca bir mucize olur. Artık 39 yaşındayım, 15 senedir çocuğumuz da olmadı. Demek, bunda da varmış bir hayır. Eşim de zaten durumu kabullendi. (KK26, İstanbul: 2019).

Aslen Kayserili olan ve İstanbul’da ikamet eden 51 yaşındaki KK8’de, KK26’ın aktardığı “ağaç kesme ile soyun kuruyacağı” yönündeki inanca benzer şekilde şu bilgileri aktarmıştır:

İstanbul’a ilk gelin geldiğim de bahçesinde kocaman incir ağacı olan bir apartman dairesine taşınmıştık. Biz birinci katta oturduğumuz için incir ağacının bütün dalları evimizin balkonundan içeriye giriyor ve yazın bir sürü sinek eve dadanıyordu. Eşim bu duruma çok kızardı. Birkaç defa ağacı budadık. Ama fayda etmedi. İncir koparmak isteyenler de ağaca tırmanıyor, evin içine bakıyorlardı. Zaten bir söz vardır “ocağıma incir ağacı diktin” diye, nasıl olurda bir yerleşim yerinde incir ağacı olur, akıl sır erdiremedim. Benim babam eski çiftçidir. Hep der “kızım böyle ağaçlar, hane etrafına dikilmez, uğursuzluk getirir” diye. Eşim de aynı görüşteydi. Bir gün ben evde yokken eşim eline bir testere almış ağacı kökünden kesmeye çalışmış. Allah’tan başaramamış. Çünkü ağaç kesenin soyu kururmuş. Benim iki çocuğum var, istemem onların çocuğunun olmamasını. Eve gelip durumu öğrendiğimde eşim bana “saçma sapan konuşma” demişti. Sonra vazgeçti zaten. Orası bize, babamın dediği gibi hiç uğurlu gelmedi. Eşim iflas etti. Pek çok komşumuz da o apartmandan taşındı (KK8, İstanbul: 2020).

Aslen Kastamonulu olan ve orada ikamet eden 67 yaşındaki KK3 ise, çocuğu olmamasından dolayı eşinin akrabalarının kendi çocuklarını ona yaklaştırmaması yönündeki inançtan şöyle bahsetmiştir:

Benim hiç çocuğum olmadı. Bu nedenle eşimden ayrıldım. Daha doğrusu o benden ayrıldı. Yani sebep belli zaten; çocuğum olmuyor diye boşandık. Evlendikten bir ya da iki yıl sonra hemen herkes çocuk bekler. Sadece bizim oralarda değil, genelde de durum böyledir. Bir süre sonra çocuk olmayınca adın kısıra çıkmaya başlar zaten. Ama hiç erkekte kusur aranmaz, kusur hep kadındadır. O dönemler benim çocuğum olmuyor diye bana yapmadıkları kalmamıştı. Beni fırına soktular. Ne bileyim çocuk oluyormuş öyle fırına sürülünce. Hatta kaynanam ben daha nişanlıyken “bu kızın beli çocuk taşımaz” gibi şeyler söylüyordu. Eski kadınlar çok uyanık olur bu konularda. Neyse, o dönemler eşim akrabaları, benim akrabalarım bazen bize gelirlerdi. Onların çocukları vardı tabi. Bir keresinde büyük görümcemin yeni çocuğu doğduğunda kırk uçurmasına gitmiştik. O zaman anlayamadım ama sonra anlattılar bana. Nedense geleceğimiz gün benim gelmemi istememişti. Tabi bunu açıkça söylemedi. Kocasına söylemiş meğerse. O da benim eşime söylemiş. Çocuğum olmadığı için haset yaparım da yeni doğan çocuğa nazarım değer diye beni istememişler. Sonra, eltimin bir kızı oldu. Eve çocuk görmeye gideceğimiz de kaynanam bana “sen çocuğa çok ilişme” dedi. Ben de acaba çocuk hasta falan mı diye düşündüm. Meğer, o da benim nazarım değer diye düşünmüş. Hatta çocuk, biz gittikten bir hafta sonra falan sarılık olmuştu. Eltim, ben geldiğim için çocuğun sarılık olduğunu söylemiş (KK3, Kastamonu: 2019).

Burdur’da yaşayan bir grup kaynak kişi (KK9: Yaş: 65, KK20: Yaş: 58, KK24: Yaş: 71) ile yapılan görüşmelerde ise çocuğu olmayan kadınlara “Çömlek vurma” gibi halk hekimliği bağlamında uygulanan şu metotlar kaydedilmiştir:

Çocuğu olmayan kadınlara “karnını çekirme” uygulanır. Mesela, Rabbim tarafından bazı kadınların rahmi aşağı eğri olurmuş. Onu kocakarılar bilir. Böyle asıla asıla çölmeyi (çömlek) vururlar. Çölmek, toprak testi demek oluyor (KK9). Benim evlendikten sonra 2 yıl çocuğum olmadı. Hacı Ayşe Ana bana bunu uyguladı da öyle oldu. Doktorlar bilmiyor bunları. Bana da bir Hacer Ana vardı, o çömlek vurdu. Üç gün üst üste bana çömlek vurdu. Önce bir bezi ıslatıp karnıma sardılar, sonra gaz yağına bandırılmış çaputu onun üstüne koydular; göbek deliğinin tam üstüne. Sonra ateşi yakıp üstüne hemen çömleği koydular. Onun havasıyla karnım buharı içine çekti, gitti. Asılıyor böyle, rahmin ağzını açıyorlar. Böyle birkaç saat bekliyorsun. Kocanla aynı yerde yatmayacaksın iki gün dedi. İki gün boyunca böyle üst üste aynı şeyi yaptı, gitti. Üçüncü gün, karnım oldu böyle bir çorba; yumuşacık oldu. Üçüncü gün de aynısını yaptı, ayaklarını hiç yere koyma dedi. Böyle yukarı, yükseğe dikip yat dedi. Benim oğluma o gün kaldım. 5 sene çocuğum olmamıştı, doktora da gittik, tedavi de gördük aslında (KK24). Ben 13 yaşında gelin oldum. Doktorlar, “bunun bir şeyi yok, rahim küçük, biz bir şey yapamayız” dediler. Benim adamınkiler o zamanlar durmadı tabi. Beni Çavdırılı’da bir yere götürdüler. Oradaki kadın böyle burgu gibi çaputlar sokup duruyordu. Böyle pıt pıt bir şeyler patlatıyormuş. Kadın dedi ki “kızlık zarı yedi kat olur, ilki bozulur ama diğerleri

bozulmadığı için çocuk olmaz”. Beni böyle o gün iki kadın zor tuttu. Bacaklarımı tutup, içeriden böyle etleri pıt pıt kopardılar. Ne kadar tehlikeli bir şey. Şimdiki aklım olsa asla yapmam. Bir de bunları yapıp orada yere yatırıyorlar. Ben kusa kusa öldüm o gece. Zemheri soğuşunda yerde, Çingene evi gibi pis bir evde yatıyorsun. Benimkiler kızdı beni öyle görünce “ölecek bu ne diye getirdiniz” dediler. Kaynanam boyuna zorluyordu ama o getirdi. Oralarda o zamanlar öldüm öldüm dirildim de bir daha yalvardım beni götürmeyin yine diye. Sonra kaynım, böyle bir astar bir de bal aldırdı. Böyle bin türlü baharatla balı o astarın içine sıvadılar. Karnımın üstüne kaput gibi sardılar. 15 gün böyle bekleyecek, gece çıkarsa sabahına yine saracaksınız dediler. 6 ay içinde çocuk olabilir dendi. Belki onun da faydası olmuştur. Doktora falan yine gittik ama yine her şey temiz çıktı. En son dediğim gibi Hacer Ana çömlek vurdu, benim oğlana o zaman kalmışım (KK20), (KK9, KK24, Budur: 2020).

Daha önce uzun yıllar boyunca çocuk sahibi olamadığını belirten KK2’nin, rüyasında “tohum yuttuğunu” görmesiyle, bu eylemi uyandıktan sonra tekrar ettiğini ve kısa süre sonra hamile kaldığını aktardığı inanç ise şöyledir:

Rüyamda bir ağaç gördüm. O ağaç, öyle bir ağaçtı ki dalları göklere uzanıyordu. Bembeyaz bulutlar, masmavi bir gökyüzü, sapsarı bir güneş... Sonra ağaç birden yok oldu. Gökten, nur tanesi gibi tohumlar yağmur misali yağmaya başladı. Bir tanesi, avucuma düştü. Onu aldım ve yuttum. Sabah, öyle huzurlu uyandım ki içim içime sığmıyordu. Rüyamı hiç kimseye anlatmadım. O gün, evde rutin işlerimi yapıyordum. Bütün işlerim bittikten sonra balkondaki çiçeklerimi sulamaya gittim. Aynı rüyamda avucuma düşen tohum gibi, çiçeklerden birinin dalından kopan tohum, avcumun içine düştü. Niye yaptım bilmiyorum ama o tohumu yuttum. Sanki, aynısını yaparsam güzel bir şey olacaktı. Bunu hamile kalmak için yapmamıştım. Yani, aklıma böyle bir niyet gelmedi. Ama, beni mutlu edecek şey, çocuk sahibi olmaktı. Belki de bu niyetle o tohumu yutmak istedim. İki ay sonra hamile olduğumu öğrendim (KK2, Kastamonu: 2019).

Kaynak kişilerin aktarımlarından ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında ilk olarak, çocuk sahibi olma yolunda birçok arayış içine girdikleri söylenebilir. Bu arayışın temel kaynağı ise evliliğin çocuk ile özdeşleştirilmesinden ileri gelmektedir. Şöyle ki derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin, altı ya da dokuz yıla aşkın bir süre boyunca çocuk sahibi olamamaları, onlar için evliliğin “mantıksız” bir anlam kazanmasına sebebiyet vermiştir. Aynı durum, hiç çocuk sahibi olmayan kaynak kişiler içinde geçerlidir. Çocuk sahibi olamayan KK3’ün, evliliğinin bitme gerekçesini “çocuğum olmadığı için” vurgusuyla aktardığı gibi, biyolojik yetersizliğin kimde olduğuna bakılmaksızın çocuk sahibi olamamanın sonuçları genelde evliliğin sonlanmasına kadar varan ciddi problemleri beraberinde getirmiş ve bu probleme neden olan kişi çoğunlukla “kadın” cinsi ile özdeşleştirilmiştir. Böylesi bir algıya, derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin çocuk sahibi olmak için pek çok yönleme giriştikleri

bulgusuyla da varılabilmektedir. KK3 ile yapılan görüşmede çocuğunun olmaması hususunda eşinin herhangi bir problemi olup olmadığı sorusuna, bu konu hakkında bilgisinin olmadığı biçiminde yanıt vermesi, günümüz Türkiye’inde dahi çoğunlukla erkeğin biyolojik yetersizliğinden çok, kadının kısırlığına yönlendirme yapıldığı algısını bir kez daha doğrulamaktadır ki bu durum, kadın cephesinden de —eğitim, yaş, aile, sosyal çevre ve diğer pek çok kaynaktan gelen— yetersiz bilgi nedeniyle destek bulmaktadır. 67 yaşındaki KK3’ün herhangi bir örgün ya da yaygın eğitim görmemiş, etrafındaki kişilerden yardım vasıtasıyla az derecede okuryazarlık kabiliyeti kazanması, bu sorunsalın sadece bir örneğini nitelemektedir. Ne var ki çocuk sahibi olamama sorunsalının genelde kadının biyolojik yetersizliğine yakıştırılması, salt bir eğitim süreci ya da yaşanan coğrafya ile sınırlı kalmamıştır. İstanbul’da ikamet eden 51 yaşındaki KK8’in devam etmemiş olsa bile üniversite girişli olması ile yine İstanbul’da ikamet eden 39 yaşındaki ilköğretim mezunu KK26’nın eğitim durumları ve ikamet ettikleri il düşünüldüğünde, çocuk sahibi olamama sorunsalının yalnızca yaşanan coğrafya ve eğitimle sınırlı kalmadığı bir kez daha gündeme getirilebilmektedir. Dahası her iki kaynak kişinin (KK8, KK26) çocuk sahibi olmalarına rağmen, “ağaç kesme” ile “soyun kuruyacağı” arasında halkbilimsel bir inanca sahip olmaları da oldukça dikkat çekicidir. Derleme çalışmaları sırasında aynı halkbilimsel inanca sahip olduğu saptanan KK8 ve KK26’nın, eşleri tarafından bu inanca “alaycı” bir tavırla yaklaşıklarını aktarmaları ise erkek cephesinde çocuk sahibi olamama sorunsalının katıksız bir şekilde kadına yaftalandığı savını yinelemektedir. KK26’nın ilk evliliğinden bir kızı olduğunu ancak şu anki evliliğinden çocuk sahibi olmadığını aktarması, her ne kadar “eşim de durumu kabullendi” vurgusuyla devam etse de aslında kaynak kişi derleme çalışmaları sırasında, eşinin bu durumu kendi tabiriyle “ört bas” etmeye çalıştığını ve eşi tarafından genelde “ilk doğumundan kaynaklanan problemlere” gönderme yapıldığını belirtmesiyle, bu durumun pek de kabul görmediğini işaret etmiştir. Bununla birlikte ikinci eşinden çocuk sahibi olamayan KK26’nın, eşinin memleketi olan Denizli’ye “çare” aramak için gittiğini aktarması da kadın cinsinin doğurganlık yetisine sahip olsa dahi halkbilimsel inanç ve uygulamalarda baş rol oynadığı sonucunu gündeme getirmektedir. Aslında eğitim seviyesi, yaş sınırı, ikamet yeri bakılmaksızın kaynak kişilerin çoğunda rastlanan bu durum, kadınların kozmik bağ ile ilintili düşünsel sisteme daha yatkın bir cins olmalarıyla da görünürlük kazanmaktadır. KK8 ve

KK26'ın, “ağaç kesme” eylemi ile “soyun kuruyacağı” yönünde bir inanca sahip olmaları, insanın evrenle kurduğu bağlantıya birer örnektir. Eliade, bitkilerin taşıdığı birbirinden farklı anlamlar arasında yakın bir bağ olup olmadığını ve bu yakınlığa bağlı olarak farklı bağlamlardan herhangi birinde taşıdıkları—kozmozolojik, mitolojik, teolojik, ritüel, ikonografik, folklorik—değerin ne olduğunu sorgularken, bu tutarlılığın, nesnenin gerçek doğasının zihnimize soktuğu bir şey olduğu kanısında yoğunlaşır (Eliade, 2017: 296). Eliade, “Kozmosta bir ağaç biçiminde tecelli eden Tanrı, aynı zamanda yeniden doğuşun ve ölümsüz hayatın kaynağıdır” vurgusuyla, insanın bu kaynağa dönme girişimlerini ölümsüzlüğün güvencesi olarak değerlendirmektedir (Eliade, 2017: 309). Bu noktada, insan soyunun bir ağaçtan doğduğu mitini hatırlatan Eliade, bir ağaç ne kadar meyve verirse, kadının da o kadar çok çocuğu olacağı, kısır kadınların evlat edinerek ağacın meyve vereceğine ve meyvelerin de onları doğurgan kılacağına inandıkları halk inançlardan bahsetmektedir (Eliade, 2017: 331-332). Eliade, tıpkı tarım ve kadın arasındaki dayanışma gibi, ağacın büyümesiyle insanın büyümesi arasında da mistik bir dayanışma olduğunu, evrensel halk inanışlarıyla açıklamaktadır. Kimi zaman bu dayanışmanın halkla ağaç arasında da olabileceğini belirten Eliade, Papular'ın bir ağacı kestiklerinde kendilerinin de öleceğine inandıklarını, öteki Altay halklarında ise şamanın yaşamının bir ağaca bağlı olduğunu aktarmaktadır (Eliade, 2017: 335). Eliade, tüm bu inanışların altında bir yaşantı ve nihai gerçeği, hayatın kaynağını, tüm bu biçimlerin çıktığı rahmi ifade eden bir kuramın olduğunu belirtmektedir (Eliade, 2017: 336). Ağaçla ilgili inanışlara değinen Frazer, Doğu Afrika'da her ağacın özellikle hindistancevizi ağacının bir ruhu olduğunu, bir hindistancevizi ağacının yok edilmesine ana katilliği gözüyle bakıldığını vurgularken, bu durumu; “ana nasıl çocuğuna hayat ve besin verirse, o ağaçta aynı şeyi insanlar için yapar” nedenselliği ile açıklamıştır (Frazer, 2017: 48). Benzer inanışlara Türk mitolojisinde de rastlamak mümkündür. Metin Ergun, “Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları” adlı makalesinde, mitolojik dönem Türk düşüncesinde kutsal ağacın, Tanrı'ya ulaşmanın bir yolu olarak görüldüğünü ve zamanla Türk'ün düşüncesinde, Tanrı'nın somut bir görüntüsü olarak algılanmaya başlandığını, “tanrısallık” niteliği kazandığını aktarmaktadır (Ergun, 1998: 72). Bununla birlikte Ergun, Türk düşüncesinde, Tanrı değil ama tanrısallık olarak kabul edilen kutsal ağacın, ileri dönemlerde Tanrı'yı sembolize etmeye de başladığına dikkat çekmektedir (Ergun, 1998: 73). Daha önce de değinildiği gibi, Pervin Ergun'un

“Türk Kültüründe “Kavaktan İnen Gelin” Motifi” adlı makalesinde, kavak ağacı mucizevi bir dönüşüm sağladığı için kadının ve çocuğun kutu ile kavak arasında — çocuk dileği için Tanrı’ya dilek dilenen kutlu mekân sembolü gibi— büyük bir ilgi bulunmaktadır (Ergun, 2010: 188). Dolayısıyla kaynak kişilerin “ağaç kesenin soyu kurur” inancı doğrultusunda endişe duymaları, ağaca yönelik kutsallık atıfları düşünüldüğünde son derece olağan bir neticedir. Bunun yanı sıra, kaynak kişilerin şifalı otlar, bitki ve tohumlar aracılığıyla hamile kaldıklarına dair inançlara da rastlamak mümkündür. KK2’nin kayınvalidesi aracılığıyla kendisine, pek çok şifalı ot yedirildiğini, rüyasında tohum yuttuğunu ve bu şekilde hamile kaldığını ve benzer şekilde KK20’nin, KK24’nin de bin çeşit karışım dediği otların kendilerine doğurganlık özelliği kazandırdığı yönündeki inançlar, bu bağlamda örnek olarak ele alınabilir. Eliade, bazı otların büyüsel erdemlere ve iyileştirici güçlere sahip olduklarına inanılmasının dayanağını, gökten gelen bir bitki mitinden ya da ilk kez bir tanrı tarafından topladıkları olgusuna bağlamaktadır (Eliade, 2017: 325). Eliade, tükenmez bir yaşam kaynağı olarak görülen bitki düzlemiyle, insanın düzlemi arasında sürekli bir akış olduğunu vurgularken; “insanlar aynı bitkisel rahimden çıkan biçimlerden başka bir şey değildir” savıyla da insanın yeni bir bitki kipliğinin geçici görünümü olduğuna dikkat çekmektedir (Eliade, 2017: 332). Eliade’nin bahsettiği bu düzlem değişikliği, insanın evrenin rahminde yeniden bütünleşmesiyle yeniden tohum durumuna gelerek “üretken” tohumlar almasıdır ve bu aslında, ölüm olgusunun da bir kiplik değişim olarak, bir düzlemde ötekine geçişi sağladığı (Eliade, 2017: 332) sonucunu gündeme getirmektedir. Kaynak kişilerin doğurganlık özelliği kazanmak için şifalı otlara yönelmeleri/yönlendirilmeleri, belki de bitkilerin sonsuz yaşam kaynağı olmasından dolayı, üretkenliğini temas eden ile paylaşmasıyla ilintilidir. Bunun yanı sıra KK2’nin rüyasında tohum yutmasıyla, aynı eylemi gerçek hayatta tekrarlaması ve bundan dolayı hamile kaldığına inanması, Eliade’nin aktardığı gibi “bir tohum yutmak ya da bir çiçeği koklamak suretiyle gebe kalma temasının halk masallarında yaygın olarak korunduğu” (Eliade, 2017: 334) bilgisiyle benzerlik göstermektedir.

Özetlemek gerekirse, kadının yeni bir yaşam yaratma yetisi tıpkı doğanın kendini yenileme gücü ile benzeşerek, üretkenliğin kadın bedeni üzerinden devam etmesine gönderme yapmakta ve bu sonsuz üretkenlik, doğayı taklit ederek belirli eylemlerin tekrarlandığı folklorik uygulamalarda açığa çıkmaktadır. Bu nedenle de kadının yeni

bir yaşam yaratma yetisinden yoksun olması, doğaya karşı işlenmiş bir suçun sonucu gibi belleklerde yer alırken, bu yetiden yoksun oluşun çareleri de yine doğadan ilham almayla tezahür etmiş olabilir. Toplumların uygarlaşma sürecinde kutsallık atfettikleri mitolojik örüntülerin de bu tezahürleri etkilemiş olduğu tartışmasızdır. Eliade, mit ve ritüel örüntülerinde yerin her zaman ön planda olduğunu, yerin sınırsız üretim gücüyle anlamlandırırken, bu üretkenliğin zamanla Yeryüzü Ana'dan Tahıl Ana'ya dönüşmüş olduğunu ancak tanrısallık göstergelerinin hiçbir zaman Ana figürü ya da Dışı figüründen bağımsız olmadığını vurgulamaktadır (Eliade, 2017: 290). Ona göre, yer canlı varlıkların yaşam kaynağıdır, sürekli üreten bir rahimdir ve dinsel yapı ne olursa olsun her zaman aynı temaya rastlarız: *anneliğin kaderi, tükenmez yaratıcılık gücü* (Eliade, 2017: 291). İlk kez Eliade tarafından kullanılan “hiyerofani” yani kutsalın tezahürü, belki de anneliğe yüklediği imgelem ile kadını, yeni bir yaşam dünyaya getirmenin tek koşutu olarak gören toplumsal algıyı da beslemiştir. Bu bağlamda, doğurgan olma ya da olamama yetisinde sadece kadını sorumlu tutan düşünce sistemine değinmek gerekir.

Kadınların evlendikten sonra çocuk sahibi olamamaları, onlar için ruhsal bir sıkıntıya neden olmakta ve bu sıkıntının kaynağı, kadınların kendilerinden ziyade, genellikle yakın akraba çevresi tarafından ortaya çıkan söylentiler ile oluşmaktadır. Kadınların çocuk sahibi olamamaları neticesinde içine girdikleri ruhsal sorunların, eşlerinin yapıcı olmaktan çok yıkıcı davranışlarıyla da daha fazla büyümekte olduğu ve aile kurumunun bozulmasına kadar ileri gittiği de söylenebilir. Çocuk sahibi olmayla ilgili pek çok arayışa giren kaynak kişilerin, bilhassa eşlerinin bu konu da hiçbir arayış içinde olmadıklarına, olsalar bile bunun üstüne yeteri kadar eğilmediklerine vurgu yapmaları, daha önce de değinildiği gibi toplumsal olarak erkeklerin sanki biyolojik yetersizlikten bağışık tutulmuş şekilde algılanıyor olmalarıyla ilintilidir. Günümüz toplumunda her ne kadar tıbbi müdahaleler ile doğurganlığa ilişkin çözüm odaklı arayışların, kadın-erkek fark etmeksizin yürütülebileceği yönünde bir farkındalık, bir olağanlaşma süreci yaşansa da erkeklerin bu konuda hâlâ çekimser davranışlar sergilemeye devam etmeleri, sosyal baskının erkek cephesinde ne derece etkili olduğunu göstermekte ve dolayısıyla bu baskının psikolojik idaresini tümüyle kadına yükleyen bir yön saptırmanın yaşandığı neticesini gündeme getirmektedir. Aslında, erkeğin doğurganlığa biyolojik olarak sağladığı katkının bu derece göz ardı edilmesini ya da diğer bir deyişle; doğurganlığa yetkin olamamanın sorumluluğunu tamamen

kadına yüklemeyi ön gören bir kabullenişin tezahürlerini, tarihsel süreç bağlamında da okumak mümkündür. Bu doğrultuda Dede Korkut kitabında, çocuk sahibi olmayla ilintili düşünce sistemi örnek olarak ele alınabilir. Mehmet Kaplan, Dede Korkut'ta yer alan birinci hikâyenin çocuk sahibi olma hususunu çok iyi anlattığını belirterek, bu hikâyede Hanlar Hanı Bayundur Han'ın verdiği büyük ziyafetlerde, Beyleri sahip oldukları çocuğa göre nasıl ağırladıklarını şöyle aktarmıştır:

Kimün ki oğlı kızı yok kara otağa kondurun; kara keçeyi altına döşen, kara koyun yahnısından önüne götürün, yerişe yesün, yemezise tursun gitsün. Oğlı olanı ağ otağa; kızı olanı kızıl otağa kondurun. Oğlı kızı olmayanı Allah Taala kargayubdur, biz dahi kargaruz, bellü bilsün (Kaplan, 1951: 102).

Kaplan'ın aktardığı gibi, Dede Korkut'ta, çocuk sahibi olmayan beylerin Allah katında makbul görülmediği ve benzer şekilde toplum içinde de beddua alacağı yönünde bir inancın hâkim olduğu açıkça görülmektedir. Mualla Türköne, Dede Korkut hikâyelerinde çocuğu olmayan erkeklerin hor görüldüğü gibi, kısır kadınların da alaya alındığını, küçümsendiğini hikâyelerde adı geçen Kısırca Yenge lakaplı bir kadından bahsedilmesiyle desteklemektedir (Türköne, 1995: 210). Bu bağlamda Türköne, nişanlısı Banu Çiçek'in düğününde gelinin oyuna kalkmasını isteyen ozan kılığındaki Beyrek'in kendisini yanıltmak için oyuna kalkan Kısırca Yenge'ye söylediği şu sözleri aktarmıştır:

And içmişim, kısır kısrağa bindiğim yok

Karavaşa vardığım yok

Öküz ardında sarvanlar sana bakar

...

Onların yanına vargil

Muradını onlar verir, belli bilgil (Türköne, 1995: 210).

Bununla birlikte Türköne, çocuğu olmayan Dirse Han'ın, karısına “senden midir benden midir?” diye sorduğunun görülmesini, Türk toplumunda bugün dahi çoğu yerde çocuk olmamasından hemen kadının sorumlu tutulması karşısında Dirse Han'ın bu davranışının oldukça dikkat çekici olmasıyla ilişkilendirirken, buna rağmen Dirse Han'ın şölende uğradığı hakaretin acısını karısından çıkartmakta, ona tehditler yağdırmakta olduğunu da aktarmıştır (Türköne, 1995: 210). Dede Korkut'ta doğurganlığa dair kadın ve erkeğe göndermelerin rastlanması, soyun devam etmesi

bağlamında doğurganlığın önemini vurgulayan örnekler olmakla birlikte, çocuk sahibi olmanın mühim bir mesele olduğunu toplum hafızasına Oğuz Türklerinin bilinen en eski epik destansı hikâyeleriyle yerleştirmesi bağlamında da oldukça önemlidir. Dede Korkut hikâyelerinde çocuğu olmayan kadınların ve erkeklerin hakarete uğramasını, sürekli nüfus kaybı yaşanan göçebe toplumda doğurganlığın önemli olması ve savaşların kazanılmasının sayıca üstünlüğe bağlı olması (Türköne, 1995: 210) ile ilişkilendirmek, bir bakıma toplumsal durumun düşünce sistemine etkilerini göstermektedir. Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse; hikâyelerde dönemin konjonktürünü anlamamızı sağlayan bilgilerin yer alması, doğurganlığa ilişkin önemin de kaynağını görmemizi kolaylaştırmaktadır. Ancak, hikâyelerde çocuk sahibi olamayanlara yönelik her iki cinsi de hedef alan olumsuz söylemlerin varlığı dikkat çekse de netice itibarıyla bu olumsuzluğun kaynağının kadına yüklenmekte olduğu da bir gerçektir. Şöyle ki Kaplan, Dede Korkut kitabında atalar sözü olarak “kalabalık korkutur” fikrinin zikredilmesini, düşmana ne kadar çok gidilirse zaferin o kadar iyi sağlandığı yönünde inancın olmasını, bu toplulukta çocuğa verilen değeri izah eden düşünce sistemi olarak açıklamakla birlikte, “çocuk ölenin yerini alır” biçiminde oluşan zarureten dolayı da göçebe hayatında, kadında aranılan ikinci değer “çocuk doğurma kabiliyeti” olduğunu aktarmaktadır (Kaplan, 1951: 102). Göçebe yaşamın konjonktürü ile kadına atfedilen bu değer bir bakıma, Briffault’un değindiği gibi “eskiden üretici olan kadının, iktisadi değişim ile artık bu üreticiliğinin elinden alınması ve ona sadece cinsellik gibi bir değer bırakılması” (Briffault, 1995: 278) savıyla tartışılabilir. Briffault, hiçbir ayrım tanımaksızın, var olan bütün kırsal toplumların çok keskin bir şekilde “ataerkil”, dahası büyük ölçüde “çokeşli” olduğuna vurgu yaparken, Doğunun çok eşli toplumlarının, geniş çaplı tarımı bilmeyen, ancak kırsal yaşantı süren göçebe halkın torunları olduğunu aktarmaktadır (Briffault, 1995: 279). Briffault, göçebe halkın torunları olarak nitelendirdiği, kırsal yaşam süren Doğu toplumları ile kendi topraklarını ekip biçen, toprak sahibi Batı toplumları arasında, cinsler arası ilişki bağlamında kültürel bir farklılık olduğunu savunurken, bu durumun belki de iki kültür tipini birbirinden ayıran en önemli özelliklerin de gelişmesine neden olduğunu iddia etmektedir (Briffault, 1995: 289). Ona göre, “Doğu toplumunda kadın, genellikle lüksü ve şehveti çağrıştırırken, Batı toplumunda tek eş olan kadının, yasal kalıtıcıları doğuran, yetiştiren kişinin erdemli olduğunu vurgulayan ve onaylayan bir ahlaklılık anlayışı gelişti ve Doğu insanı bu ahlaka tamamen yabancıydı” (Briffault,

1995: 289). Ancak, Türk medeniyetinin ilk devreleri olarak nitelendirilen İslamiyet'ten önce ve göçebelik devrinde, böylesi bir Doğu kadını tasviri görülmemiştir. Mehmet Kaplan, Dede Korkut kitabında birinci devreye (İslamiyet öncesi ve göçebelik) ait kadın tipinin birçok özelliklerle tasvir edildiğini aktarmaktadır. Kaplan, Dede Korkut'ta kadının, yerleşik medeniyet, köy ve şehir edebiyatlarında olduğu gibi, bir haz ve aşk mevzusu olmadığına dikkat çekmekte, göçebeliliğin köy ve şehir hayatının sağlamış olduğu emin ve statik bir boş zamana elverişli olmamasından dolayı aşk duygusuna rastlanmadığına vurgu yapmaktadır (Kaplan, 1951: 99). Aksine, bu devrede kadının Alp tipine yaklaşmakta olduğu, erkek gibi ata binip ok attığı, kılıç kullandığı, icabında düşmanla kahramanca savaştığı tasvir edilmektedir (Kaplan, 1951: 99). Dolayısıyla, Briffault'un Doğu toplumundaki kadın tasviri, Türk medeniyetinin göçebelik devrine değil, Kaplan'ın ifade ettiği gibi "yerleşik ve İslami kültür çevresine dahil olduktan sonraki devrine" (Kaplan, 1951: 99) denk düşmektedir.

Sonuç olarak, toplumun içinde bulunduğu durumsallık, bir yandan kadının doğurgan olmasının önemini nitelerken, diğer yandan bu önemin kadını ikincil konuma yerleştirdiğini savlayan düşünce sistemini de beslemektedir. Aslında, sosyal bilimcilerin "kadın cinsinin doğurganlık özelliğiyle ikincil plana atıldığı" yönündeki savları, tıpkı daha önce de vurgulandığı gibi, doğurganlığın sosyal bir süreç olmasıyla diğer bir deyişle; doğurganlığın sadece biyolojik bir yetiden ibaret olmamasıyla ilintilidir. Dolayısıyla, doğurganlığın toplumlarda ifade ettiği anlamı, diğer bir ifadeyle; yeni bir yaşam yaratma yetisinin kadın yaşamına kattığı anlamı, toplumun geçirdiği medeniyet devirleri düzleminde ya da "Anaerkil", "Ataerkil" gibi toplumsal düzen ve buna dayalı gelişen geleneksel düşünce sistemi merkezinde aramak gerekir.

Buraya kadar, doğurgan olmanın kadın yaşamına ve dolayısıyla toplumsal yaşamına kattığı anlam dizgesini gerek mitolojik gerekse folklorik tezahürler bağlamında tartışarak, doğurganlığın sadece biyolojik bir süreç olmadığına değinilmiştir. Dahası yaşanan bu süreçte, kadının çocuk doğurma yetisiyle ikincil bir cins olma savı da toplumsal kabuller bağlamında ele alınarak, bu yetiden yoksun oluşun ruhsal, bedensel ve sosyal olarak kadında erkeğe oranla daha fazla baskı yarattığı sonucuna ulaşılmış ve dolayısıyla doğurganlık yetisiyle ikincil cins olma savının toplumsal düzlemde geçerli olmadığına dikkat çekilmiştir. Aslında doğurganlık yetisiyle ikincil cins olma tehlikesi, kadının biyolojik varlığından ziyade, sosyolojik varlığını tehlikeye atan bir

süreçtir. Bu bağlamda bir sonraki alt başlıkta, biyolojik yetkinliğini somut bir şekilde gösteren, yani çocuk sahibi olan kadınların nasıl bir rol üstlendiklerine “anne” olmanın ifade ettiği sorumluluklar ile değinerek, ikincil cins olma savı üzerine irdelemelerde bulunulması amaçlanmıştır.

3.3.2. İkincil Cins Olma Yolunda: Toplumsal Cinsiyet, Kadın ve Kutsal Annelik Söylemi

“Ana tanrıçalar, toprak gibi verimli yer tanrıçalarıdır, dünyaya yeni bir canlı getirir, onu beslerler ve işte kadının bu temel gücü, yeni bir yaşam yaratma gücü, erkekleri hayranlıkla doldurmaktadır” vurgusunu yapan Horney’e göre, sorunların ortaya çıktığı nokta, tam da bu noktadır (Horney, 2017: 130). Horney, bir insanın sahip olmadığı yetenekleri, bir başkasında görüp, beğenmesini ve imrenmesini içerleme, kırgınlık olmaksızın koruyup sürdürmesinin insan doğasına aykırı olması ile açıklarken, bir erkeğin yeni bir yaşam yaratmadaki bir anlık önemsiz katkısının, onun için, kendince yeni bir şeyler yaratmaya yönelik çok güçlü bir güdülenme olduğunu ve böylece erkeğin gurur duyacağı şeyler yarattığını, kültürümüzün tepeden tırnağa erkeklik damgası taşıması vurgusuyla örneklendirmektedir (Horney, 2017: 130). Horney, erkeğin tüm başarı ve doyumuna karşın doğanın kadınlara armağan ettiği bir şeyin yerini asla dolduramayacağını ve bu nedenle de erkeklerde kadınlara yönelik derin bir içerlemenin belirgin tortusunun kalmış olduğunu, bu içerlemenin zamanımızda da erkeğin, kadınların kendi iş alanlarını ele geçirme tehlikesine karşı sergilediği kuşku dolu savunma oyunlarında açıkça görüldüğünü, böylelikle gebeliği ve çocuk doğurmayı küçümseyen erkeklerin kendi örgelerine gereğinden fazla önem verme eğiliminde olduklarını savunmaktadır (Horney, 2017: 130-131). O hâlde, kadının ikincil cins olması yolunda, iktisadi bir gerekçe yatmaktadır: biyolojik yetkinliğin ekonomik gelir elde etmeye dezavantaj sağladığını öngören bir gerekçe... Ev içi iktidar ilişkisinde, ekonomik gelir sağlamanın ne derece önemli olduğuna ve bu önemin pozitif yönde ilerleyen geri dönütünün kadın cinsine daha az avantaj sağladığına daha önce değinilmişti. Bu bağlamda, Aksu Bora’nın “Kadınların Sınıfı – Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası” adlı kitabında, Kandiyoti’nin “erkeklerin ailenin geçiminden, kadınların ise evin, erkeklerin, çocukların bakımından sorumlu oldukları iş bölümünü öngören” ataerkil pazarlık modelini (Bora, 2005: 100) hatırlatmakla birlikte, Bora’nın görüşme yaptığı “ev hizmetlisi” kadınların tutumlarında, toplumsal cinsiyet algısına ilişkin bir değişimin olup olmadığını

sorgulaması, bir bakıma iktisadi gücün aile yaşantısına ve dolayısıyla kadın yaşamına ne ölçekte katkı sağladığını görmemizi kolaylaştırmaktadır. Bahsi geçen kitabında Bora, görüşme yaptığı ev hizmetlisi kadınların neredeyse tamamının kocalarının işsiz ya da düzensiz çalışmalarına rağmen, kadınların bu durumu geçici bir durum olarak algılama eğiliminde olduklarını, evin tek geçim kaynağını sağlayan kadınların “yuvayı yapmak” gibi bir sorumluluğu da yerine getirirken, aile içerisinde önemli kararlarda son söz sahibinin yine kocaları olduğu şeklinde çeşitli izlenimlerini aktarmaktadır (Bora, 2005: 101). Tüm bu algılama ve anlamlandırmaların, bir “uyumlaştırma çabası” ile sonuçlandığını vurgulayan Bora’ya göre, “kadınlar “norm”al olarak erkeğin üstlenmesi gereken rolü yerine getirdiklerinde, bunu çeşitli biçimlerde telafi etmeye çalışıyorlar: Geri çekilerek, kendi kazançlarını “harçlık” olarak nitelendirerek, erkeğin aile reisliği rolünü daha çok vurgulayarak” (Bora, 2005: 101). Bora, böylesi bir algıdan “kadınların evi geçindiriyor oluşu, norm dışı bir durum olarak algılanıyor ve buna bağlı olarak, hayatlarında geleneksel kadınlık rolleri ile ilgili pek bir değişme görünmüyor” (Bora, 2005: 101) sonucuna varmaktadır. Bu değişmezliği tetikleyen diğer bir döngü ise kuşkusuz “annelik” kavramıyla karşımıza çıkmaktadır. Toplumun anneliğe verdiği kutsal anlam, kadını kendi bireyselliğini unutan daha doğrusu unutturan yeni bir adanmışlık nesnesine dönüştürme eğilimini gündeme getirmektedir. Nasıl ki evlendikten sonra eviçi işlerle örülü adanmışlık kadın cinsine, evliliğe ve eşine karşı sadakatini göstermenin bir koşutu gibi algılanıyorsa, benzer şekilde yeni bir canlı dünyaya getirmenin tüm sorumluluğu da anneliğe adanmışlığının bir göstergesi olarak kabul görmektedir. Bu da “gebeliğin kadın için tek başına oynan bir dram olduğu” (Beauvoir, 1974: 152) savını yineletebilmekte ve ikincil cins olma düşüncesini besleyebilmektedir. Ancak kadının ikincil cins olması, biyolojik yetkinliğin somut bir tezahürü olan doğurma eylemiyle değil, anneliğin soyut kavramı olan güdülenmeyle ilintilidir. Badinter, “Kadınlık mı? Annelik mi?” adlı kitabında “çocuk sahibi olma arzusunun, sürüngen beynimizin derinliklerinden, varlık nedenimiz olan “soyu devam ettirme” içgüdüsünden, doğduğunu” belirtirken, doğum kontrol gibi seçme şansının varolmasıyla birlikte, bu konuda artık farklı görüşlerin ortaya atılmakta olduğunu ve içgüdüden ya da evrensel arzudan söz etmenin mümkün olmadığını da işaret etmektedir (Badinter, 2017: 17-18). Dolayısıyla artık seçme şansının olduğu çocuk doğurma eylemini, kadınların çocuk doğurmaya olan arzularıyla değil, bu tercihin yaşam öykülerine kattığı anlamlar vasıtasıyla tartışmak gerekir. Çocuklu kadının

yaşam öyküsüne dahil edilen ikincil cins olma savı da kuşkusuz bu tercihin getirdiği “annelik” kavramıyla ilintilidir. Öyle ki “annelik içgüdü” kavramının bu kadar yaygınlaşması, belki de kadını ikincil cins yapmanın en doğal ve en meşru gerekçesini, biyolojik donanım atıfta bulunarak akılcı hâle getirmenin bir aracıdır. Ne var ki bu durum, kadınların sadece içsel gücüyle pekiştirilmemiş, aile kurumu gibi toplumsal mekanizmaların formüle edilmesiyle de mümkün olmuştur. Davidoff, “Feminizm Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet” adlı kitabında, tıpkı evin kadınlıkla ilişkilendirildiği gibi, ücretli emeğin de bir tür erkekliğin parçası olarak şekillendirilmiş olduğu aile yuvası kavramından bahsetmektedir (Davidoff, 2016: 106). Bu kavrama göre, erkek aile reisi olarak, kadınların ve küçük yaştakilerin geçimini sağlayan kişidir ve dolayısıyla erkeklerin bir emek pazarında, kadınların bir evlilik pazarında çalışması beklenmektedir (Davidoff, 2016: 106). Davidoff’a göre; ev, her şeyden önce yapısından merkezi bir yer tutan, o temel ilkedden, yani aileden bağımsız düşünülemez ve aile yoluyla “kadın” ve “çocuk” kategorileri, emeği ve kişiliği yalnızca “erkek” kategorisi yoluyla tanımlanabilen zayıf, bağımlı varlıklar olarak oluşturulmuştur (Davidoff, 2016: 107). Aile içerisinde para kazanan, evi geçindiren kadın figürü, her ne kadar ekonomik açıdan özgür gibi görünse de durumun böyle algılanmadığı, aile reisi olarak erkeğin para kazanmadan da eviçi konumunu güçlü tutmasıyla açıklanabilirken, yeni bir ferdin aileye katılmasıyla da kadının bağımlı kimliğinin daha fazla hissedilir olduğu görülmektedir. Artık kadından beklenen şey, kayıtsız şartsız çocuğuna adanmışlığını gösterdiği annelik rolüdür ve dolayısıyla bu görevi yerine getirirken aile geçimini sağlayan erkek egemen rolü kanıksamıştır. Kadının eviçi ile örülü düzenine çocuk bakımı gibi bir sorumluluğun yüklenmesi, kadının kendisini daha fazla emek harcayan, daha fazla özverili taraf olan bir model biçiminde algılamasını desteklememiş, bilakis aile içerisine dahil olan fert sayısının ve bu fertlere karşı sorumluluğun artmasıyla erkeğin dış dünyada harcadığı iş gücü emeğinin daha fazla yüceltmesini akla uygun hâle getirmiştir. Davidoff’a göre, yaşamlarının belirli dönemlerinde çeşitli fizyolojik süreçler geçiren kadınların toplumsal konumları muğlaktır ve Davidoff, bu muğlaklığı şöyle değerlendirmektedir:

Kadınlar, fizyolojik süreçlerle (âdet görme, çocuk doğurma, emzirme) daha uzun bir süre boyunca daha fazla ilişkili olduğundan, doğaya erkeklerden daha yakın oldukları düşünülmektedir. Ayrıca, onlar, toplumun içine alacağı, yeni, konumu belirsiz bireyler doğurmaktalar. Genellikle, küçük çocukların bakımıyla görevlendirildiklerinden, yaşamlarının daha büyük bir bölümünü

toplumsallaşmamış ve bundan dolayı “medenileşmemiş” güçlerle geçirirler. Erkekler kişi olarak görülmektedir. Fakat kadınların konumu, erkek olmayan, ancak toplumun kültüründe belli bir rol alan, aynı derecede bilinçli varlıklar olmalarından dolayı muğlaktır. Yine de kadınlar doğa ile kültür, çiğ ile pişmiş arasındaki “dolayımlayıcı eyleyici” olarak yaptıkları işlerle etkin varlıklardır (Davidoff, 2016: 150).

Davidoff’un bu değerlendirmesi, temizlik ritüelleriyle ilgili olan sınırların çizilmesiyle ilintili olarak, her yerde ve tüm zamanlarda, bu sınırları korumayla ilgili “esas” işlerle kadınların erkeklere oranla daha fazla ilgili olmalarının nedenini açıkça göstermekte ve kadınların uğraş alanlarıyla uzamsal olarak kısıtlı eylem alanlarına hapsedilmeleri sonucunu da gündeme getirmektedir (Davidoff, 2016: 149-150). Davidoff, bu fiziksel ayrımın, sistemin ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini belirtirken, bu özelliğin, antropologlar tarafından çoktandır fark edilmiş olmasına rağmen, hâkim sosyolojinin birçok temsilcisi tarafından göz ardı edilmiş olmasına dikkat çekmektedir (Davidoff, 2016: 151). Ona göre, fiziksel görünmezlik aynı zamanda toplumsal görünmezliktir ve kadınların faaliyetlerinin sistemli olarak sosyolojik ve diğer incelemeler dışında bırakılmasının nedenlerinden biri de budur (Davidoff, 2016: 151). Aslında, kadının toplumsal konumu üzerine yapılan bu savlar bir bakıma, kadının biyolojik özelliklerine de göndermelerde bulunmaktadır. Şöyle ki Özarslan’ın “âdet kanamasının, genellikle toplumda kadının ikincil ve bağımlı konumunu sürdürmek amacındaki tüm akımların sarıldıkları başlıca olgu” (Özarslan, 2004: 92) olması savı ile” birçok toplumda bedensel maddelerin sınırları ihlal eden maddeler olarak görülmesi ve bu yüzden de çok tehlikeli sayılmasını vurgulayan Davidoff’un, böylesi kirleten maddelerle uğraşanların kendileri de kirletici olmalıdır” (Davidoff, 2016: 151) biçimde aktardığı sav, kadının biyolojik özellikleriyle toplumsal konumunu belirleyen ve dolayısıyla kadının, biyolojik gerekçeler ile ikincil cins olmasını sağlamlaştıran dayanağı gündeme getirmektedir. Öyleyse kirleten kadın savı, kirli olan şeyleri ki buna çocuk bakımı da dahil, kadının uğraş alanı olarak gören, kadının eylem alanını erkeğe oranla daha az ama daha keskin sınırlarla çizen ve böylece kadının ikincil konumda olmasını akla uygun hâle getiren bir araçtır. Dahası kadını böylesi bir sınırlamaya tabii tutan biyolojik dayanak noktası, kendine yine biyolojik bir referans kaynağı olarak “annelik” kavramını almasıyla, kadının kısıtlanmış yaşam alanını meşrulaştıran ve “yücelten” bir akımı da akılcı hâle getirmiştir. Çoğu kadının, anneliğin sorgulanmasına kabul edilemez bir davranış biçiminde yaklaşması, sadece anneliğe adanmış kadın kimliğinin başarılı bir tezahürüdür. Aslında, kadının ikincil cins

olmasının altında yatan temel nedenlerden biri de işte bu adanmışlık ve kanıksamadır. Badinter'e göre, "natüralizmin, bir hayli zayıflamış olan annelik içgüdüğü kavramına yeniden saygınlık kazandırarak ve kadın mazoşizmini ve fedakârlığını överek tekrar güç kazanması, kadın özgürleşmesinin ve cinsiyet eşitliğinin önündeki en büyük tehlikelidir ve bu binlerce yıllık felsefenin yandaşları, gelenekleri diledikleri yönde geliştirmek için eşsiz bir silaha sahiplerdir: annenin suçluluk duygusu" (Badinter, 2017: 172). Bu doğrultuda, kadınların çocuk sahibi olmalarıyla, yaşamlarında nelerin değiştiğini, çocuk sorumluluğunun ve annelik görevinin kadınlarca nasıl algılandığını öğrenmek adına kaynak kişilerden elde edilen bilgileri irdelemek yerinde olacaktır.

İki çocuk sahibi olan 47 yaşındaki KK21, yirmili yaşlarında ilk çocuğu doğduktan sonra rutin işlerinin kendisine daha fazla yük olmaya başladığını ve bu nedenle bunalıma girerek, psikolojik destek gördüğünü şöyle aktarmıştır:

Ben, hiç iş hayatında bulunmadım. Çocuğum olmadan önce de ev hanımıydım. Ailemden uzakta yaşadığımız için, çocuğum doğduğunda bana fazla destek olamayacaklarını biliyordum... Neyse, çocuğum doğduktan sonra ilk 4-5 ay hiçbir sıkıntım olmadı. Ama daha sonra çocuk dillenmeye, emeklemeye başlayınca hayatım karardı resmen. Paranoyak olmuştum. Evimiz en üst katta olduğu için, en çok korktuğum şey, pencereden düşmesiydi. Her gün aynı şeyleri yapmak bana artık daha fazla yük olmaya başlamıştı. Aslında, çocuğum olmadan önce de evin temizliğini, yemeğini, mutfak alışverişini ben yapıyordum ve bu bana çok sıkıcı gelmiyordu. Ancak, çocuk olunca uykusuzluk, onunla ilgilenmek için sarf ettiğim enerji beni aşırı sinirli, takıntılı bir insan hâline getirdi. Eşimle zaten çok konuşmazdık, çocuktan sonra hepten konuşmaz olduk. Ben kendimi çok sorguladım. Acaba dedim, ben anne olmak için çok mu acele ettim? Eşimin akşamları çocuğu sevmekten başka hiçbir katkısı yoktu. Hiç bilmem, bir kere bile altını değiştirdiğini. Kendisine sorsan "ben bütün gün dışarıda gezmiyorum, eve ekmek getiriyorum" der. O konuda haklı ama. Yani evin de geçimini sağlamak gerekiyor. Zaten erkeklerin becerebileceği bir iş değil, çocuk bakmak. Kendi annem değil ama eşimin annesi durumu fark etti. Beni psikoloğa götürdü. O süreç, bana biraz iyi geldi. Ama, uzunca yıllar ilaç desteğiyle tedavi görmeye devam ettim. Aslında, doktorun teşhisi doğrudu. Paranoyalığımanın sebebi, çocuk değildi: eşimin dışarda olup, başka kadınlarla da iletişime geçtiğini düşünmem ve benim evde devamlı aynı işleri yapıp durmamdı (KK21, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Üç çocuk sahibi ve 36 yaşında olan KK15 ise doğum izni bittikten sonra işe dönmek istemesiyle, çocuğunu bakıcıya emanet etmek istemesinin aile içerisinde ve yakın çevresinde nasıl bir gerilim yarattığını şöyle aktarmıştır:

Ben, uzun yıllardır bir firmada çalışıyordum. Doğum yaptıktan sonra, kısa bir dönem çalışmama ara verdim. Daha sonra doğal olarak işime geri dönmek istedim. Zaten izin süremde bitmişti. Eşim, bunu gayet iyi biliyordu ama nedense

o dönemde işe geri dönmemi istemedi. Çocuğa kim bakacak diye beni tedirgin ediyordu. Halbuki bunu daha önce konuşmuştuk. Yani, bir bakıcı ayarlamıştık. O, bana televizyondaki bakıcı şiddetlerini örnek veriyordu. Aslında, bunlar eşimin kendi düşünceleri değildi: ailesi ve yakın çevresinin düşünceleriydi. Eşim yetmezmiş gibi bir de benim yakın çevremden aynı tepkiler yağmaya başladı. “Çocuğa annesinden başka kimse bakamaz!”, “sen nasıl annesin”, “millet ne der”, falan filan diye bir sürü laf söyleyen oldu. Yani hem kendi vicdanım hem de etrafımdaki insanların tepkilerinden etkilenmem, işi bırakmama sebep oldu. Tabi, yıllar geçince de artık eskisi gibi olmuyorsun. Tekrar işe dönmek imkânsız gibi bir şey oluyor. Ben de ev hanımı oldum. Zaten iki çocuğum daha oldu. Yani artık mesleğim, çocuklarıma annelik yapmak (KK15, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

57 yaşında, iki çocuk sahibi KK4 ise çocuk bakma konusunda erkeklere ve dolayısıyla eşine güvenmediğini, bu nedenle çocuk bakımıyla ilgili tüm yükü kendisinin üstlendiğini şöyle aktarmıştır:

Çocuk bakmak tamamen kadın işi. Bunun aksi zaten düşünülmez. Ben de böyle olduğunu düşünüyorum. Hiç bebek bezi elinde gezen, biberonla dolanan, bir yandan da temizlik yapan erkek gördün mü? Yani görsek bile, kılıbık deriz herhalde. Zaten erkeklerin böyle bir yeteneği de yok. Onlar kim... çocuk bakmak kim... Benim ilk çocuğum doğduğunda, eşim biraz heves etmişti, altını falan bezleme işine. Onlara pek karışmadım ben de. Dedim, boşver yapsın. Ama, çocukla ilgilenme kısmına karıştım. Bir keresinde, daha o zamanlar benim çocuk 1 yaşındaydı, camdan baktırmak istemiş. Kıyameti kopardım. Çocuk bu, ya bir anda çırpınıp da aşağıya düşse. O zaman hesabını kim verecek? Ben, kendim baktırıyorum tabi, camdan, balkondan ama onunla ben bir değiliz. Annelik refleksi diye bir şey var. Kadınlar, anlar. Erkeklerin, bir gözü orda, biz gözü bir yerde. Çocukla ilgilenemiyorlar ki! Erkekler, zerre kadar anlamazlar çocuk bakımından. Allah vergisi, tüm kadınlar doğuştan birer annedir. O yüzden, hiçbir kadın çocuğunu güvenle bir başkasına, eşi bile olsa emanet edemez (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019)

60 yaşında, tek çocuk sahibi olan KK2 ise küçük yaştaki çocuğunun bir ev kazasında yandığını ve bundan dolayı anneliğinin sorgulandığını dönemi şöyle aktarmıştır:

Kışları yaza hazırlık olsun diye, kazan kazan konserve hazırlardık. Yine bir yaz günüydü. Evde kimse yoktu. Ben de reçel kaynatmak istedim. Ama mutfak çok dar olduğu için, salonun ortasında bir piknik tüpünün üstünde kaynatıyordum. O zamanlar, benim kızım yeni emeklemeye başlamıştı. Ona, bir yürüteç almıştık. Evin içinde yürüteçle geziyordu. O an birden telefon çaldı. Bende telefona bakmaya yöneldim. Çok kısa süre de telefonu kapattım ama arkamı döndüğümde yürüteç boştu. Meğer, kızımın yürüteci halının saçaklarına takılmış, çocuk kaynayan kazanın içine düşmüş. Aklım yerinden oynamıştı. Ne yapacağımı şaşırdım. O an refleksiyle kaynayan kazanın içinden çocuğu kurtardım. Ama nasıl bağıryorum, yer yerinden oynadı. Üst komşum, sesime aşağı indi. Hemen apar topar hastaneye gittik. O günü hiç unutmam. Ben hastanede odaya girememiştim. Komşum, kızıyla birlikte müdahale odasındaydı. Doktorun söylediği şu sözü hatırlıyorum: “Sen ne biçim bir annesin, hiç mi ilgilenmedin, bu çocuğun hâli ne böyle? Diye bağıryordu. Komşum, “çocuğun annesi ben

değilim, o korkudan içeri giremedi” dedi. O an hastane camından atlamayı düşündüm. O kadar üzgün ve suçlu hissediyordum ki ölsem yeriydi. Bir yandan çocuğuma üzüliyorum diğer yandan akşam eve gidince ne hesap vereceğim onu düşünüyorum. Sanki, ben isteyerek yapmıştım. Herkes bana hücum etti. Aylarca, kızım tedavi gördü. Çok şükür, iyileşti. Yüzünde, vücudunda hiçbir iz kalmadı. Kazandaki reçel daha yeni kaynamaya başlamıştı çünkü. Ama o günden sonra ne annem ne eşim bana hiç güvenmediler. Çocuğum 5 yaşına girdiğinde, anneme anne demeye başlamıştı. O kadar benimsemiş ki beni yanında istemiyordu bile. İşin kötüsü, kızım şimdi 30 yaşında ve iki torunum var. O da bana o günlerden anlatılanların acısını yaşıyor. Daha bir kere bile torunlarımı bana emanet etmedi ya da ben öyle alınganlık yapıyorum. Çünkü, o dönemlerde bana o kadar çok laf söylendi, anneliğime o kadar çok hakaret edildi ki anlatamam. Yani, anne olunca en ufak bir kabahatte sen suçlusun ama baba olunca işler değişiyor (KK2, Kastamonu: 2019).

Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden ve üç çocuk sahibi olan 38 yaşındaki KK27, çocuk sahibi olduktan sonra çalışmak istediğini ancak işverenlerin çocuklu bir kadın ile çalışmak istemediklerini söylemeleri üzerine yaşadığı sorunları şu şekilde aktarmıştır:

Oğlum, 3 yaşına gelene kadar çalışmadım. Zaten çalışmak da istemedim. Ama sonra maalesef ekonomik nedenlerden dolayı iş arayışına girdim. Pek çok işyeriyle görüşme yaptım. Birkaç tanesi bana geri dönüş yaptı. Fakat onlarda çocuklu olmamı sorun olarak gördüler. Çocuğumun düzenli bir kreş hayatı var dememe rağmen, ikna olmadılar. Genelde işverenler “çocuğunuz ilköğretim ya da lise de okuyor olsaydı sizi kaçırmazdık” diye söylerlerdi. Ee tabi, çocuk büyük olunca anneye bağımlılığı biraz azalıyor. Ama benim oğlum daha 3 yaşında olduğu için sürekli izin isteyeceğimi düşündüler herhalde. Ben de işveren olsam belki ben de öyle düşünürdüm. Benim 6 aylık çocuğu olan ve çalışan pek çok arkadaşım var. Ama sen bir de git onlara sor. Gerçekten çok zor bir süreç. Ya babanın kendi işi olmalı ya da evde bakıcı olmalı. Mesela bir arkadaşımın eşi, kendi işyerini işletiyor. Onun için, çocuğa bakmak sorun olmuyor. Babası da rahatlıkla doktor kontrolüne ya da parka eğlendirmeye götürebiliyor. Ani bir problem olduğunda, babası hemen müdahale edebiliyor. Ama benim böyle bir şansım yok. Eşim de bir işverenin altında çalışmak zorunda ben de. Doğal olarak kimsenin keyfi izin alma hakkı yok. Zaten çok küçük yaşta çocuğu olan kadınların, anneleri bakıcı olursa ancak çalışabiliyor ya da maddi durumu imkân veriyorsa eve bakıcı alıyorlar. Yani sonuç olarak, çocuğum olduktan sonra çok istememe rağmen, işe giremedim. Ee aradan yıllar geçince de zaten tekrar bir işe girmek imkânsız hâle geliyor (KK27, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Kaynak kişilerin aktarımlarından anlaşılabileceği gibi, kadınların annelik rolü, toplum tarafından tanımlanmış bir “anne” kalıbı üzerine oturtulmuştur. Toplumca tanımlanan anne figürü, emzirme döneminden başlayarak, çocuğun yaşam boyu tüm fizyolojik ve sosyal etkinliklerini üstlenmeyi —buna, çocukların ileride topluma yeni bireyler kazandırması da dahil— öngören bir bağımlılık biçimidir. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerde gözlemlenen en önemli bulgu, “çocuk bakmanın kadın işi”

olduğunu savunan algıda yatmaktadır. Tıpkı doğum yapma yetisinin kadına özgü bir yetenek olması gibi, çocuk bakma işinin de kadın doğasına özgü bir yetenek olduğunu savlayan kaynak kişiler, bu doğrultuda eş dolayımından erkeklere, çocuk bakım işini “güvensizlik” gerekçesiyle vermediklerini vurgulamışlardır. Aslında kaynak kişiler, çocuk bakımına ayırdıkları zamanda gündelik işlerinden, ekonomik kazanç elde edememekten, ruhsal bunalımlardan şikâyet ederken, araştırmacıya her defasında “anne” olmanın “kutsal” bir olgu olduğunu da vurgulayarak, kadının çocuk bakma işine adanmışlığını inkâr edilemez, edilse bile yaygınlık kazanamaz bir dayanak noktasına vardırılmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla kaynak kişilerde gözlemlenen böylesi bir eğilim, erkek cinsine çocuk bakma görevi tanımayan ve bunu kadının doğasına bağlayan süreci beraberinde getirmiştir. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin, çocuk sahibi olmayan araştırmacıya dahi sürekli anneliğin içgüdüsel bir mesele, kutsal bir olgu olduğunu hatırlatmaları, konunun kadınlarca ne derece içselleştirildiğini somutlaştırmaktadır.

Merin Sever, “Kadınlık, annelik, gönüllü çocuksuzluk: Elisabeth Badinter’den Kadınlık mı Annelik mi?, Tina Miller’dan Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler ve Corinne Maier’den No Kid Üzerinden Bir Karşılaştırmalı Okuma Çalışması” adlı makalesinde anneliği, genellikle duygularla ilişkilendirilerek kurgulanan bir rol tanımı, içgüdüsel bir bağ şeklinde tanımlamaktadır (Sever, 2015: 73). Kadınların hamilelik sıkıntılarına, çocuk bakımına, “annelik içgüdü” yardımıyla katlandıklarını aktaran Sever, bu içgüdü’nün kadına içkin olmasından dolayı, çocuğun bakımından öncelikle annenin sorumlu olduğunu, bebeği içinde taşıyan ve beslemek için göğüsleri olan tarafın kadın olması (Sever, 2015: 73) gibi, biyolojik bir gerekçeyle açıklamaktadır. Elbette bu durum, kadın doğasının biyolojik bir gerçeği ve sınırları çerçevesinde son derece olağandır. Ne var ki anneliğin bu olağan seyrini bozan ve belki de kadını sosyal bir varlık olarak erkek cinsinden en keskin çizgilerle ayıran, toplumsal koşullanmaya ayak uyduran bir “annelik” tanımında yatmaktadır. Diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse; annelik kavramı, biyolojik delillerle birlikte, sadece dişi cinsinin deneyimleyebileceği özel bir alandır ki buna, insan ırkı özelinden bakıldığında “kutsal” bir anlam yüklenerek yüceltilen bir değer şeklinde toplumsal bir kavramı da içermektedir. Dolayısıyla insan ya da hayvan fark etmeksizin özünde, korumacı bir güdü ile fedakâr bir yaklaşım yer aldığı için annelik, dişi doğasında koşullanmış bir kavram olarak belirmektedir. Ancak, bu koşullanmanın insan ırkı için ayırt edici

özelliği, anneliğin süreğen bir kadın rolü tanımına bürünmesi ve toplumsal cinsiyete yüklenen anlamlar ile açığa çıkmaktadır. Briffault, insan ırkı için, anne ve bebek arasında yaşanan süreğen ilişkiyi “toplumsal içgüdü” şeklinde şöyle tanımlamaktadır:

Daha yüksek yaşam biçimlerinde “toplumsal içgüdü” diye anılan şey, bebekliğin getirdiği bağımlılık ortamında meydana gelen gelişmenin sonucudur; ana bakımına, anasal davranışlara yanıt oluşturan bir durumdur. Ancak, hiçbir hayvan türünde, bu bağımlılık durumunun süresi, belli bir kümenin üyeleri arasında sürekli bir bağ oluşturmaya yetecek kadar uzatılmamıştır. İnsan türünde, yabanıl ırklarda bile, bağımlı bebeklik süresi, insanın en yakın hayvan akrabalarında görülen bağımlılık süresinin iki katıdır. Bu farklı durum, anayla yavru arasındaki ilişkiyle, aynı karından doğma insanlar arasındaki kısa süreli, kalıcı olmayan ilişkiyi, kolayca sürekli hâle gelen bir ilişkiye dönüştürmektedir. İnsan yavrusu daha olgunlaşmadan, bağımlılıktan kopmadan, kümeye yeni üyeler, kendisinin sürekli ilişkide bulunacağı kimseler katılır. İlişki, yavrunun doğasının, bir temele oturmuş gerekliliği hâline, bu üyelerle arasındaki bağ ise sürekli bir bağ hâline gelmiştir. Yavru, artık soyutlanmış bir hayvan bireyi değil, bir toplumsal varlıktır (Briffault, 1990: 90-91).

Briffault, insan ırkının ve toplumun ortaya çıkmasındaki bu tayin edici etmenlerin, analık güdülerinin işleyişine bağımlı olduğunu belirtirken, diğer yandan bu etmenlerin, anaya bağlı şekilde kurulmuş olan hayvan ailesindeki olumlu etkinliklerin de sonucu olduğunu vurgulamaktadır (Briffault, 1990: 91). Aslında bu tanımlama, yani annelik güdüsü, kadının insan ırkını toplumsal bir evreye dönüştüren biyolojik donanıma sahip olduğu üstün bir niteliğini özetlerken, toplumların geçirdiği iktisadi değişim ile —tıpkı anaerkil devirden ataerkil örgüt yapısına geçişte yaşandığı gibi— kadının sosyal yaşam alanını kısıtlamaya, biyolojik özelliklerinin gerekçe gösterildiği tersine bir döngüyü ve böylece kadının ikincil, bağımlı bir cins olmasını öngören düşünce yapısını sağlamlaştırmıştır. Bu yapı her şeyden önce kadını, eve bağlamanın, itaatkâr ve kanaatkâr olmasının meşrulaştırıldığı sistemli bir kurgudur. Dahası bu kurguya — kimi zaman yakınma, ruhsal sorunlar yaşama gibi olumsuz eklentiler olsa da— kadınların da gönüllü taraf oldukları söylenebilmektedir. Şöyle ki derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerde, anneliğin her koşulda kayıtsız şartsız özverili olmak, tüm olumsuz koşullara rağmen sorumluluktan kaçınmamak şeklinde, adanmışlık göstergelerini ön plana çıkartmak istedikleri saptanırken, görüşmeler esnasında anneliklerinin sorgulanması hususuna da tahammül edemedikleri gözlemlenmiştir.

Burada şunu belirtmekte fayda vardır: Araştırmaya alınan bu tezin, bu başlığı altında “annelik” kavramının ve bu kavrama atıfta bulunan davranış edimlerinin sorgulanması ya da eleştirilmesi değil, “annelik” gibi kutsal bir kavram ile kadın cinsinin; bağımlı,

retken olmayan, yetkinlik yoksunu şeklinde eve baēlı olmasını n gören tanımlamaların ve anneliēin tüm yükünü sadece kadına ykleleyen, böylelikle kadının profesyonel hayattan soyutlanmasını besleyen annelik tanımlamasının, kadını ikincil cins olma tehlikesine gtrdēēu sorunsalın ve toplumsal cinsiyet algısının kadın lehine işleyen yönlerinin irdelenmesi hedeflenmiştir. Dolayısıyla annelik figürü kullanılarak, kadının baēımlı kimliēini meşrulaştırma fikrini tartışmak ve kadının ikincil cins olma tehlikesine karşı çözüm odaklı bir yaklaşım getirmek yerinde olacaktır.

Kadının ikincil cins olma meselesi ilk evrede; periyodik kanamanın kirletici olduēu düşüncesiyle, kadın bedeninden diēer kişi ve nesnelere bulaşıcı bir hastalıkmış gibi kötü etkiler yarattıēı varsayılan söylemler doērultusunda biyolojik temelde tartışılmıştır. Bu söylemler eřliēinde, kanamanın yarattıēı düşünülen kötü etkilerden korunmanın önlemi, kadınların yalıtılmasına dayalı n görüler ile yaygınlık kazanmıştır. İkinci evrede ise; cinsiyete dayalı iş bölümünün iktisadi gelişmelerle birlikte deēiřtiēini ve kadının artık üretici olmaktan çıkarak eve baēımlı, tüketicici bir konumda yer aldıēını n gören gelişmeler ile toplumsal ve kültürel boyutta tartışılmıştır. Her iki evrenin farklı temelde, kadının ikincil cins olma meselesini ele aldıēı düşünülse de sonuçta, kadının yeni bir yaşam yaratma yetisi, yani doēum yapabilme kabiliyeti, konunun hem biyolojik hem de sosyolojik gerekçelere dayandırılarak tartışılmasına olanak tanımıştır. Çünkü kadının biyolojik doēasının, iktisadi dönüşümlerden baēımsız bir şekilde olaēan seyrinde devam etmesi ve buna, anne olma gibi biyolojik bir zelliēin de eklenmesi, ilk evrede biyolojik temele dayandırılan ikincil cins olma meselesinin, iktisadi deēiřimlerle daha akılcı bir temele dayandırılmasını zorunlu kılmıştır. Konuya, günümüz toplum durumundan bakıldıēında, ekonomik gelir saēlamanın yaşamın devam etmesi için kaçınılmaz bir gerçek olduēunu ve bu durumun aile kurumu içinde iş bölümünü etkilediēini hatırlamak yeterli olacaktır. şöyle ki bireylerin geçimlerini saēlayabilecekleri bir iş kolunda düzenli olarak çalışma zorunluluēu, yaşamlarına yeni bir aile kurma isteēinin de eklenmesiyle daha fazla gelir elde etme sorumluluēunu beraberinde getirmiş ve dolayısıyla bu sorumluluk aile fertleri arasında iş bölümü yapma fikrini gündeme getirmiştir. Bu iş bölümü başlarda, özellikle büyük kent yaşamında, cinsiyet farkı gözetmeksizin sürdürülen müşterek bir ilişi iken, aileye yeni fertlerin dahil olmasıyla kadınlar için artık eviçi konumlandırmaya dnşmştir. Diēer bir deyişe ifade etmek gerekirse; ilk başlarda ekonomik kaygılardan dolayı kadınında çalışma yaşamında yer

alması ve aynı zamanda eviçi sorumluluklarını da yerine getirmesi makul görülürken, yeni bir ferdin dünyaya gelmesiyle kadın yaşamına “anne” figürünün dahil olması, eviçi sorumluluğunu arttırmış ve artık kadının iş yaşantısından soyutlanmasının kayda değer bir gerekçeye bağlanması fikrini kolaylaştırmıştır. Aslında bu durum, kadının bağımlı kimliğinin tanımlandığı, cinsiyete dayalı iş bölümünün genel örüntüsüdür. Rowbotham, “erkeklerin ve kadınların, toplumsal ilişkiler yapısının farklı noktalarında yer aldıkları anlamına gelen cinsel iş bölümü” (Rowbotham, 1987: 102) tanımlamasını, kapitalist düzen bağlamında tartışmaktadır. Ona göre, kapitalist düzende toplumsal iş bölümü, meta üreticilerine bakma görevini büyük ölçüde kadınlara vermiştir; kadının evde çocuk doğurmak ve erkeklerle çocukları besleyip büyütmek için harcadığı emek, meta üretiminde ne kadar kadın emeğinin harcanabileceğini belirler (Rowbotham, 1987: 102). Bu durum bir bakıma, dış üretimin devam etmesi için, eviçi sorumluluk faaliyetlerinin de süreklilik arz etmesini ve böylelikle yeni üreticilerin iş gücü piyasasına kazandırılmasının sağlandığını ön gören sistematik düzenin işleyişidir. Rowbotham, ailede kadının gerçekleştirdiği üretim sonucunda, erkek ve kadın rollerinin ayrılmasını hem maddesel hem de ideolojik bakımdan, kapitalizmin korunup sürdürülmesinin bir gereği olarak görmektedir (Rowbotham, 1987: 105). Böylelikle, erkeklerin çalışma dünyası için, kadınların ise aile için yetiştirildiği, cinsel iş bölümü farklılığı belirginleşerek, kadının, erkeğin kazancına bağımlı olduğu ve mahrem dünya olan aile sorumluluğunu yüklendiği durum ortaya çıkmaktadır (Rowbotham, 1987: 105). Aslında bu oluşum, tıpkı Briffault’un değindiği gibi, “mülkiyetin kadın soyundan el değiştirmesi nedeniyle geleneksel olarak toprağın sahibi olma durumlarının tuzağa düşürülmüş” (Briffault, 1990: 281) olduğu durumsallıkla benzeşmektedir. Bir zamanlar kadının buluşu olan tarımın ve toprağı işleme faaliyetlerinin, yaşanan değişimlerle birlikte erkek eline geçmesinde olduğu gibi, sanayileşme sürecinde de erkeğin meta üretiminin bir parçası hâline gelmesi, kadının yeni üreticiler doğurması için eve gönderilmesi fikrini gerekli kılmıştır. Serbest piyasa ekonomisinde, erkek egemen söylemin günden güne yaygınlık kazanarak kadını eviçi alana itmesi, kadına tek yetkinlik alanı olan anneliği bırakmış ve böylece toplumsal konumda kadının yeri, yüceltilen değer şeklinde “annelik imgelemi”ne indirgenmiştir. Bu durumun neden ve sonuçlarını, belki de en

ayrıntılı ve güncel biçimde ele alan Merin Sever, karşılaştırmalı okuma çalışmasında¹³, bir yandan son derece bireysel gözüken anneliğin, diğer yandan toplumsal ve ekonomik bir yanı da olduğunu şöyle aktarmaktadır:

Genel görüş, yerleşik hayata ve tarımsal üretime geçilmesiyle birlikte toplum yapısının kompleksleştiği ve işbölümünün arttığı; bu esnada da kadınların özel alana itilerek ücretsiz eviçi emek grubu olarak kodlandığı yönündedir. Klasik ataerki eleştirisi bu sistemdeki kadınların ezilişini tespit eder, ancak bazı kadınların diğer kadınlardan yukarıda, bazılarının daha aşağıda olduğunu gözden geçirir. Örneğin anne olan kadınlar, bu toplumun hiyerarşi skalasında babalardan aşağıda, ama çocuksuz kadınlardan yukarıdadır (Sever, 2015: 74).

Sever'in dikkat çektiği hiyerarşi skalası, çocuk sahibi olanların üst de olmayanların alt da kaldığı gibi, kadınlar arasında bir üstünlük gösterirken, "anneliğin" her daim erkek cinsine karşı alt da kaldığını ve kadının ikincil cins olduğunu vurgulayan da bir sınıflandırmadır. Bununla birlikte Sever, modern devletin ulus-devlet formunda yaşamasının, anneliğe yüklenen anlamları da görevleriyle birlikte artırmış olduğunu belirtirken, "modern ulus-devlet, makbul vatandaşlar yaratma sürecinde anneleri de aktif göreve çağırmış, hatta kadınlar için vatanseverliği "iyi annelik"le eş tutmuştur" (Sever, 2015: 74) vurgusunda bulunur. Böylece anneliğin hem politik hem de bireysel boyutta ele alındığı görülürken, modern devlet formunda yeni bir tanım olarak "modern anne" kuramının da ortaya atıldığı gündeme getirilebilir. Bu bağlamda Sever, geleneksel anne kodları olarak iyi anne tanımında kullanılan fedakâr, şefkatli anne formuna, "modern makul anne" tanımlamasının da eklenerek, modern annenin omuzlarına daha fazla yük bindirildiğini savunmaktadır (Sever, 2015: 74). Modern anneden beklenen şey, çocukları, çağın gelişimine uygun yetiştirmesi ve desteklemesi, aynı zamanda kariyerine devam etmesi, kişisel bakımını ihmal etmemesi gibi, gerçeklik sınırlarını aşan beklentiler olmakla birlikte, tüm bunları yaparken, çocuklarına bakmak için profesyonel destek alması (kreş, dadı, vs.) da çocuğuyla yeterince ilgilenmediğine yorulmaktadır (Sever, 2015: 74-75). Bu durum, derleme çalışmaları sırasında, anne olmadan önce iş hayatında bulunan kadınların da sıklıkla yakındığı bir sorunsaldır. Dahası bu sorunsal sadece çalışma hayatı olan kadınların değil, ev hanımı olup; çocuk bakımından, gündelik ev işlerinin monotonluğundan ruhsal sorunlar yaşayan kadınların da gündemindedir. Ne var ki çocuğa sadece

¹³ Sever, Merin. "Kadınlık, annelik, gönüllü çocuksuzluk: Elisabeth Badinter'den Kadınlık mı Annelik mi? Tina Miller'dan Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler ve Corinne Maier'den No Kid üzerinden bir karşılaştırmalı okuma çalışması." *Fe Dergi* 7.2 (2015): 71-86.

annesinin bakabileceği yönündeki geleneksel akım öylesi bir hâl almıştır ki bundan muzdarip olan kadınların bile, aksini düşünme fikri “kötü anne” imajıyla eş tutulmuş ve dolayısıyla şikâyet konusu olmamıştır. Kadının ikincil cins olması yönündeki iddiaların en büyük dayanağı —daha önce değinildiği gibi— belki de bu kanıksamadır. Badinter’in deyiimiyle; “her ne kadar kitlesel bir eve dönüş varsayımı söz konusu olmasa da suçlayıcı söylem akıllarda yer etmektedir. Kadınlar bir annenin her şeyini, sütünü, zamanını ve enerjisini çocuğuna vermesi gerektiğini yoksa bunun bedelini daha sonra çok ağır ödeyeceğini defalarca duyuyorlar. Giderek daha fazla sayıda kadının bu engel karşısında geri çekilmesi kaçınılmazdır” (Badinter, 2017: 172-173). Bunun yanı sıra Badinter’in, “kadınları erkeklerden daha kötü etkileyen kitlesel işsizliğin, anneliğin tekrar ön plana çıkmasına da etkisi olmuştur” (Badinter, 2017: 10) söylemiyle dikkat çektiği gibi, dönemsel olarak yaşanan “işsizlik sorunu” neticesinde “yüceltilen annelik” tanımlamalarının bir devlet politikasına dönüştürüldüğü de gündeme getirilebilir. Sever, bu politikaların Türkiye izleğini şöyle aktarmaktadır:

AKP hükümetleri, yaşlı nüfusu “besleyebilecek” genç bir nüfus istiyor, doğurganlık oranlarını arttırmaya çalışan bir politika izliyor. Genç nüfusun fazlalığı işsizlik sorununu artıracığı için, kadınları eve geri göndererek emek piyasasını rahatlatmayı planlıyor. Zaten kadınlar hem çocuk bakımı hem de yaşlı bakımı için birincil emek kaynağı olarak görülüyor (Sever, 2015: 78).

Sonuçta, Sever’in dikkat çektiği gibi, annelik yalnızca bireysel bir meseleye indirgenemez ve anne olarak yüceltilmeyi memnuniyetle karşılamak, sürekli olarak annelik üzerinden yapılan “vatan, namus, milletin anası” söylemlerini de beslemek anlamına gelmektedir ki kadınlara annelik üzerinden biçilen bu kurgu, önce kadınları değersizleştirir (Sever, 2005: 76). Çünkü kadının, artık bireysel yani, “kadın” kimliği değil, “anne” kimliği vurgulanmakta ve bu statü üzerinden değer biçilmektedir. Bu bağlamda, kadının profesyonel hayattaki yerini sorgulayan Elisabeth Badinter’in “Kadınlık mı? Annelik mi?” adlı kitabında, bu ikilemin kadınlar için yarattığı tehditlerin ayrıntılarına değinmek faydalı olacaktır.

Badinter’e göre “anne” kimliği kadının dünyevi zevklerden vazgeçmesi gibi olumsuz bir durumu beraberinde getirmektedir. *Annelik ve Çilecilik* başlığı altında, kadının gebe kalmadan önce yaşadığı özgürlüğün yerini, gebelikle birlikte sorumluluğa bıraktığına Èliette Abécassis’in söylemiyle vurgu yapan Badinter, eleştiriye açık “özgürlük” tanımlamasını şu şekilde aktarmaktadır:

Annelik sorumlulukları çocuğa gebe kalındığı anda başlar. O andan itibaren tek bir sigara (ya da esrarlı bir sigara) içmesi ya da bir yudum alkol alması bile “kesinlikle önerilmez” ... Bir doğum günü kutlamasında bir kadeh şampanya içecek olanın vay hâline! Èliette Abécassis, “hamile olmak din adamı olmaktan pek farklı değil” der: “Benim için en zoru alkol almayı bırakmaktı. Eşim aniden kaşlarını çatarak bana bakarken, suçluluk duygusuyla kıvranarak bir damla içmek bile imkânsızdı... Alkolün yerine başka bir şey koymaya çalıştım: gazoz, alkolsüz bira, havuç suyu ama hayır, onun yerini hiçbir şey tutmuyordu. Kayıtsız şartsız zorunluluk üstüme çullanmıştı: adeta satır kadar keskindi. Başka birinden sorumluydum.” Bu metin, anne-olmama hâline özgü zevklerin, özgürlüğün ve aldırılmazlığın sonunu bildiren bir çan gibidir. Tıpkı rahibe olan dindar kadın gibi, geleceğin annesi de artık başına buyruk olamaz (Badinter, 2017: 70-73).

Badinter’in aktarımındaki özgür-kadın tanımlamasının eleştiriye açık olması, kuşkusuz alkol ve sigara tüketimine ilişkin söylemlerinden kaynaklanmaktadır. Aslında bu durum, özellikle alkol tüketimiyle ilgili *özlem*, kültürel bir olgu, alışkanlık biçimi olmakla birlikte, sigara tüketimi ve aşırıya kaçan alkol alımı, başta sağlık açısından son derece tehlike arz etmektedir. Dolayısıyla sağlık açısından tehlike oluşturan zevklerin, alışkanlıkların, bağımlılıkların “annelik” olgusuyla bırakılmasını ya da ara verilmesini “çilecilik” gibi bir yaklaşımla değerlendirmekten ziyade, “vesile” gibi olumlu bir yaklaşımla ele almak daha doğru olacaktır. Bununla birlikte Badinter, kadınların “annelik” ile eve bağımlı, çocuğa adanmış kimliğinin “biberon” vasıtasıyla değiştiğini, ancak bunun kısa süre devam ettiğini; “anne baba arasında iş bölümü olabileceğine dair bir ümit yaratan biberona övgüler düzülen günler geride kaldı!” (Badinter, 2017: 103) vurgusuyla değerlendirmektedir. Ona göre bu durum, yani biberonla anne gibi babanın da bebek emzirebilmesi hem istenen hem de istenmeyen bir durumdur. Şöyle ki “bebeği biberonla beslemek, yıkamak, bezini değiştirmek gibi bütün “kadınsı” işler, erkekler tarafından yapılabiliyor, üstelik erkekler bu durumu, erkekliklerine bir tehdit olarak görmüyorlar” değerlendirmesinde bulunan Badinter, bir bebeğin, iki annesi olmasını değil, annesinin kolları arasında kıvrılıp, babasının koruyucu varlığıyla her ikisini birden kucakladığını hissetmek istediğini vurgulayarak, babaların annelik taslama eğilime “gülünç ve saçma” eleştirisinde bulunmaktadır (Badinter, 2017: 103-104). Badinter’e göre, erkeklerin biberonla bebek besleme ve böylelikle biraz annelik taslama eğilimlerine, bunun gereksiz bir durum olduğunu söyleyerek itiraz etmek gerekir ve yine Badinter’in aktarımıyla, “biberon, akşamları babayı sakinleştirmek için verilebilir” (s. 104). Patriarkal çift modelinin yeniden canlanmasıyla, bebeğin yeniden sadece anneye ait bir mesele hâline geldiğini belirten Badinter, annelere artık kalan tek şeyin mesleki hırslarına veda etmek olduğunu,

dahası ikinci çocuğun doğmasıyla annenin eve “kesin dönüş” yaptığını savlamaktadır (Badinter, 2017: 105). Aslında, Badinter tüm savlarıyla, kadın figürünün hem iyi bir anne hem de kariyer sahibi bir iş kadını olamayacağını, yaşanan süreçlerin çoğunlukla kadını “eve gönderen” biçimde geliştiğini ve bu nedenle konumunun belirsiz olduğunu aktarmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Badinter, çocuk bakımıyla ilgili tüm meşakkatli süreçlerin kadına yüklendiğini ve bunun anneler için ciddi bir toplumsal baskı yarattığını düşünmekte ve yaşanan bu kadın-anne ikilemine; toplumsal, ekonomik ve politik bir okumayla yaklaşmaktadır. Çocuk bakımıyla, yetiştirilmesiyle ilgili tüm yükümlülüğün kadın cinsi üzerinden anneliğe yüklenmesi, günümüz Türkiye’inde de oldukça fazla destek görmektedir. Serpil Sancar, “Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti- Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar” adlı kitabında, feminist bir tarih okuması sunarken, aynı zamanda Türkiye’de ulus-devlet sürecinde kadınların nasıl bir rol üstlendiklerini de kapsamlı bir şekilde tartışmaktadır. Elbette burada, bu kapsamlı çalışmanın detaylarını vermek mümkün değildir ancak; Türkiye’de yaşanan politik süreçler ile kadınların nasıl bir rol üstlendiklerini, nasıl algılandıklarını, yaşanan sürecin kadınlara, dolayısıyla annelere ne getirdiğini, toplumsal cinsiyet bağlamında kadın figürünün işgal ettiği yeri anlamak açısından kısaca bilgi vermekte fayda olduğu düşünülmektedir.

Ulusallaşma sürecinde, dişil imgelerin ön plana çıktığına değinen Sancar, bu imgelerin, çoğu zaman tutarlı bütünlükler ve uyumlu sürdürülebilir stratejiler içermediğini savunmaktadır (Sancar, 2017: 64). Ona göre, ulusun biyolojik ve kültürel yaratıcısı olan “doğurgan diş” imgesi ile ırkçı söylemlerin, kadınları basit bir kuluçka makinesine indirgeyen “kadın düşmanı” yaklaşımları çelişkilidir (Sancar, 2017: 64). Çünkü, ulus inşası kadınları hem sembol hem de düzenleme aracı ve pasif politika nesnesi olarak tanımladıkça, bu kadar ortaya getirilen kadınlar aynı zamanda aktif siyasal özne olmayınca, önemli bir çatışma alanı oluşur (Sancar, 2017: 64). Bu bağlamda, kadınlara özel alan olarak —her ne kadar dişil imgelem ortaya atılsa da— sadece eviçi ile örülü bir alan bırakıldığı ve sonuçta, kadın ve erkek rollerinin hiyerarşik olarak ayrıldığı söylenebilmektedir. Bununla birlikte Sancar, Türk modernleşmesinin Batı ile özdeşleşme ve Batı ile farklı olma çelişkisi içinde şekillenmiş olduğunu aktarırken, Türk modernleşmesinin ana dokusuna damgasını vurmuş olan milliyetçi düşüncenin, Batı’dan farklarını çarpıcı imgelerle sabitleme aracı olarak kullandığına da dikkat çekmektedir (Sancar, 2017: 126). Ona göre, Batı

gibi olmak için Batı'dan farklı olma arzusunun Türk milliyetçilerinin zihniyetinde, cinsiyetlenmiş anlamlarla birlikte kurulduğu ve dolayısıyla Batı ile özdeşleştirilen bilim, teknoloji ve buna göre şekillenen modern ulus, devlet ordu —kısacası, evrensel akla ve güce dayalı dünyanın gerekleri— “eril” nitelikte, Batı'dan farklı olarak milli kültür dünyasının —dini inançlar, gelenekler, kültürün göstergesi olan giysiler— ise “dişil” olanı sembolize eder nitelikte olduğu belirtilmektedir (Sancar, 2017: 126-127). O hâlde, erken dönem Türk modernleşmesinde yaşanan bu sancılı süreç, kadının ikincil cins olarak algılanmasını beslemiş olabilir. Şöyle ki Batı'dan farklı olma savaşı için milli olanı ön plana çıkartma girişimleri, tıpkı Sancar'ın değindiği gibi, kadını bilimsel gelişmelerden soyutlayarak, erkeğin daha akılcı kadının ise daha pasif işlerle donatılmasını ve böylece Batı'dan farklı olmanın kadın üzerinden kurgulandığı bir stratejiyi temele almaktadır. Dolayısıyla kadına tayin edilen eviçi mekân ve ulusa hizmet etmesi için yeni müttefikler yetiştirme arzusu, kadının üretim faaliyetlerine katılma aracını “annelik” rolüyle yücelttiği için kadının aşkın işlerle meşgul olmasını sekteye uğratmıştır. Dahası yaşanan bu gelişmeler, kadınların siyasal hak arayışlarını da etkileyen bir süreci başlatmıştır. Sancar, kadınların siyasal haklarını en sistemli ve bilinen araçlarla Türk Kadınlar Birliği (TKB) etrafında toplanan kadınlar tarafından savunulduğunu vurgularken, TKB'nin ve kadınların siyasal hak taleplerinin bastırılmasının ertesinde “kadın haklarının başka ülkelerdeki gibi mücadele ile alınmadığı, tersine mücadelesiz iktidar tarafından verildiği” görüşünün yaygınlaşmasına da değinmektedir (Sancar, 2017: 177). Bu bağlamda Sancar, dönemin yaygın söylemlerine şöyle yer vermiştir:

Ahmet Ağaoğlu bile, Cumhuriyet gazetesinde “Türk kadının Batılı kadından üstün yanı Batılı kadın gibi siyaset sahnesinde militanca yer almayışıdır” diyor. Kadınların haklarını kendi mücadelelerine değil devlete borçlu olduklarına dair egemen hâle gelen siyasal görüş, siyasal yapılarda erkeklerle birlikte siyaset yapan kadınların “katılımcı ama sessiz ve edepi” rolüyle sınırlandırılmasını meşrulaştırıyor. Kadınların annelik ve aile işlerini unutmaması gerekiyor. Örneğin; Mümtaz Faik Fenik, “kadınla erkeğin artık eşit hâle geldiğini ve feminizm gibi garip düşüncelerin Türkiye’de savunulmaması gerektiği”ni söyler. TKB'nin kadın hakları mücadelesine artık gerek kalmadığı ileri sürülüyor. TKB'nin ev sahipliğinde 18 Nisan 1935'te Türkiye’de toplanan Uluslararası Kadın Kongresi ardından bu tür uluslararası faaliyetler sakıncalı olup ayrılık yaratacağı endişesi ile kapatılıyor. 1940'lara gelindiğinde ise artık kuruluş ve savaş dönemi bitmiş olduğu ve kadınlara ev dışında gerek olmadığı düşünülerek kadınlar eve geri çağırılıyor (Sancar, 2017: 177).

Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere; Türkiye siyasetinde, kadın haklarını savunan ve kadınlar için “eşitlik” arayışında bulunan yapılanmaların, “militan” gözüyle ele alındığı ve böylece dışlanma politikası izlendiği süreç yaşanmıştır. Dahası bu süreç sadece kadınları eve çağırma ya da kadın haklarını siyasal yapılanmalar ile savunma imkânını elinden alma politikasıyla devam etmemiş, Cumhuriyet’in öncü kadınları olarak bilinen kadınları da gözden düşürme politikalarıyla hız kazanmıştır. Bu durumun örneğini Halide Edip üzerinden veren Sancar, kadınların iktidar mücadelesinde bile “cinsel malzeme” olmalarının engellenemediği (Sancar, 2017: 170) sorunsalına, dikkat çekmektedir. Sancar, dönemin gazetelerin çıkan yazılarda Halide Edip’in şöyle eleştirildiğine yer vermiştir: “Bayan Halide Edip, Atatürk’e yol gösteriyor, elinin hamuruyla erkek işine karışacağına, edebiyatla ve o güzelim romanlarıyla meşgul olsaydı herhalde daha iyi yapar, memleket ve millete daha faydalı olurdu” (Sancar, 2017: 170). Bunula birlikte Sancar, “Milli mücadelenin Onbaşı Halide’si gitmiş yerine, siperlerde askerlerle yatan Halide gelmiş sanki” sözleriyle, Halide Edip’in ciddi saldırılara maruz kaldığını, iffetinin sorgulandığını, cadı ilan edildiğini vurgulamaktadır (Sancar, 2017: 170). Sancar, Halide Edip’e yapılan bu eleştiriler ve sürgün yıllarından sonra, 1950’de çok partili dönem ile Demokrat Parti kadrolarından aday gösterilmesinin ve bağımsız milletvekili seçilmesinin, geç gelen ve sembolik sayılan bir durum olduğunu belirtirken, bunu aynı zamanda Cumhuriyet’in kadın devrimi alanında bir gelişmesi olarak da değerlendirmemekte aksine öncü kadınların siyasal çatışmalarda ilk harcanan kesim olduğunu ve Türk modernleşmesinin cinsiyetçi boyutunu kanıtladığını iddia etmektedir (Sancar, 2017: 172).

Kadınların Türk siyasetinde erkekler gibi ya da Batı kadınları gibi yer almaları makul karşılanmamış, *elinin hamuruyla erkek işine karışma* söylemleri kadınları, en iyi bildikleri iş sanılan alanlara ve dolayısıyla eviçi mekâna indirgemıştır. Türk modernleşmesi Sancar’ın değindiği gibi; erkeklerin modern bir ulus-devlet, kadınların modern aileler/yuvalar kurmak ve modern nesiller yetiştirmek için seferber oldukları bir modernlik anlayışı temeline oturtulmuş ve böylece Türk modernleşmesinin öncü kadınları, toplumun aileden ve annelikten başlayarak inşasının mimarları olmuşlardır (Sancar, 2017: 192). Artık, siyasal hayattan örgütleriyle birlikte dışlanan “kadın hakları söylemi” yerini modern gündelik kent yaşamını haneden, evlilikten, çocuk yetiştirme tarzından başlayarak inşa etmeyi modernleşme olarak tanımlayan yeni bir

“Türk kadını söylemi”ne bırakmış ve bu söylemde yer alan modern Türk kadını, kendi kişisel özgürlüklerinin peşinde koşan bir “bencil” değil, ailesi, ulusu için varolan bir “kolektif özne” konumuna yerleştirilmiştir (Sancar, 2017: 208-209). Türk siyasetinde yaşanan bu gelişmeler, günümüz Türkiye şartlarında —kadınların da artık erkekler kadar siyaset sahnesinde yer alması gibi— değişim göstermiş olsa da kadınların yaşam alanına yönelik biçtiği “annelik” algısını ve bu algının yarattığı, bireysel gelişimden uzak kadınlık yazgısını miras bırakmıştır. Konuya bir başka açıdan bakacak olursak; Batı’dan farklı olmanın yolunu kadın denklemi üzerinden kuran, kadının eve gönderilmesini savlayan ve ulus-devlet sürecine yeni müttefikler yetiştirmesini doğrulayan geçmiş dönem politikaları ilk bakışta; kadının siyaset sahnesinden uzak eviçi ile örülü düzeni düşünüldüğünde, folklorik alanlara yönelimini ve bu doğrultuda yetiştireceği çocuklara “aktarım” sağlama olanağını destekleyen bir politika gibi gözükebilir. Fakat, modernleşme adı altında yaratılan kadın söylemi, kadının halk bilgisine yönelik faaliyetlerini beslememiş, aksine geçmişe dair yaşanmışlıkları, bilgi ve deneyimleri unutturan, hor gören bir modernleşme sürecinin nesnesi yapmıştır. Daha önce de değinildiği gibi, Oğuz’un aktarımıyla; Türk insanı, kendi modernleşmesinin önünde halk kültürünü engel olarak görmüş ve bu *redd-i mirasçı* tutumuyla, modernleşme ve teknolojik gelişme süreçlerini yakalayabileceğini sanmıştır (Oğuz, 2013: 59). Bu tutum, Batılı kadından farklı olarak eve gönderilen Türk kadını imgelemine de etkilemiş ve dolayısıyla modernleşmenin eviçi araçları rolüyle kadınların, gelecek nesilleri yetiştirmeleri beklenmiştir. Böylesi bir atmosferde, geleneksel halk bilgisine dayalı bir yaşam tarzı ötelenirken, gelenekselin aktarıcısı olan kadınlar da “cahil” ve “köylü” kadın söylemiyle dışlanmıştır. Sancar, Osmanlı-Türk modernleşmesinin, bir yandan kadınların giderek artan kamusal katılım ve görünürlüklerini disipline etmeye çalıştığını, diğer yandan “geçmişten kopmak” ve “yeni bir kadınlık” yaratmak arasında bir tarz geliştirdiğini vurgularken, bu durumun açıklamasını, Elif Ekin Akşit’in “1880’lerden itibaren “cahil kadın-cahil anne” söyleminin geliştiğini ve cahil annenin dışlanması gereken bir kadınlık olarak kabul edilmeye başlandığı” (Sancar, 2017: 211) söylemiyle aktarmaktadır. Bu bağlamda Sancar, modernleşmeyle birlikte kadınlık bilgilerinin kuşaktan kuşağa gerekli dönüşümü yaşamadan yok olmasının, bugünün kadın kuşaklarına ödettiği bedeller üzerinde düşünmek gerektiğine dikkat çekerek, durumu “ebelik” örneğiyle şöyle açıklamaktadır: “Ebelik, bir kadın işi iken artık doktorun yanında bir aksesuara

dönüşmüştür. Yani modernleşmenin yarattığı “yeni kadınlık” karşılığında öte yandan “yok olan kadınlık”tan da bahsetmek gerekir” (Sancar, 2017: 212). Aslında, kadına bırakılan tek yetkinlik alanının “kutsal annelik” olduğu, ortaya çıkan sonuçlar bakımından yinelenenmektedir. Politika, ekonomi, eğitim ve diğer pek çok alanda ne kadar değişim ve gelişim yaşanmış olursa olsun, bugünün Türkiye izleğinde kadına “annelik” tanımlaması üzerinden yapılan konumlandırma, kadınların bireysel kimliğini ötelemeye devam etmektedir. Dahası annelik üzerine kurulan bu kadın tanımlaması, kadınlarca da özümsemenin bir değer olarak algılanmaktadır. Derleme çalışmaları sırasında, eğitim seviyesi yüksek, düzenli iş yaşantısı ve kariyeri olan kadınların dahi, çocuk sahibi olduktan sonra iş hayatını bırakmayı tercih etmeleri — her ne kadar çoğunluğu çevre baskısı kaynaklı olsa da kendi kişisel tercihlerinin de olduğunu belirtmeleri dolayımında— bahsi geçen özümsemenin kanıtı niteliğinde gündeme getirilebilir. Tıpkı, Bandinter’in değindiği gibi “her kültüre, dönemine göre değişebilen ideal bir annelik modeli hâkimdir. Bilerek ya da bilmeyerek bütün kadınlar bu modelden etkilenir. Onu olduğu gibi kabul edebilir ya da etrafında dolanabilirsiniz, müzakere edebilir ya da reddedilirsiniz, ama son kertede kendinizi hep bu modele göre belirlersiniz” (Bandinter, 2017: 119). Bununla birlikte Sever, eğitilmiş kadının da “çalışmayan anne” imgesine karşı bir rahatsızlık duyduğunu aktararak, aynı kadının hayallerine veda etmeyip, çocuğunu kendi emeğiyle büyütmediği takdirde, etkili bir toplumsal silah olan “ilgisiz anne” suçlamasıyla karşılaşacağını ve üstüne yıkılan işler yüzünden kariyerine de istediği kadar hızlı devam edemeyeceğini bildiğini vurgulamaktadır (Sever, 2015: 79). Sever’e göre bu durum, çocuk bakımı ve ev işlerini kadının üzerine yıkarak onun başka alanlarda başarılı olmasını engelleyen ikiye bölünmüş toplum düzenine işaret etmektedir (Sever, 2015: 79). Dolayısıyla kadınların ister kendi tercihleri isterse çevre baskısı yüzünden kariyerlerine ara ya da son vermeleri, anneliğin yüceltilen bir kadın tanımlaması olmasından ileri geldiğini tekrar ettirmektedir. Aslında bu duruma, güncelde yaşanan kariyer politikalarının — bunlardan en bilineni “cam tavan” sorunudur— neden olduğu da söylenebilir. Şöyle ki kaynak kişilerden KK27’nin deneyimlerini de göz önünde bulunduracak olursak, Türkiye’de kadınların çocuk sahibi olmaları hatta durumu daha da ileri götürerek, medeni hâllerinin evli olması bile kadınların kariyer yapma fırsatlarını elinden almaktadır. Sever’in dikkat çektiği gibi, kadınların anne olması işe alınmada ve yükselmede hep negatif bir etken olarak öne çıkmaktadır ve sonuç olarak, çocuklara

karşı öncelikli sorumlunun anne olduğunu bilen işverenler, annenin çocuklarıyla ilgilenabilmek için işteki performansından çalacağı düşüncesindedirler (Sever, 2015: 79). Corinne Maier “Çocuk Yapmamak İçin 40 Neden” adlı kitabında, konuya “anne olmak para kaybetmek demektir” vurgusuyla şöyle değinmektedir:

Kuşkusuz tüm dünya Fransız kadınına imrenir (kreşler, devlet tarafından yapılan yardımlar, cömert annelik izni...) ama kadın ile erkek arasındaki ücret farkı ortalama %27’dir. Anne olmak, para kaybetmek demektir. Evin annesi çocuklarıyla geçirdiği, yemek hazırlamak, elektrikli süpürgeyle evi süpürmek, aptalca fabllar ezberletmek için harcadığı zamanı artık çalışarak geçirmemektedir... Ünlü “cam tavan” onların sorumlu mevkilere gelmesini engeller ve bu mevkiler bir avantaja sahiptir: Hiyerarşide ne kadar yukarı çıkarsanız, üzerinizde o kadar az budala olur. “Başarı olmuş” kadınların biyografilerinde, sahip oldukları çocuk sayısının mutlaka belirtilmesine şaşmamalı. Yaşamlarını ilgi çekici bir şeye dönüştürmek için aştıkları engellerdir onlar... Dolayısıyla annelik genellikle, gelecek beklentisi ve terfi umudu olmayan kısmi zamanlı iş ile eşanlamlıdır (Maier, 2015: 101).

Aslında Corinne Maier, cüretkâr bir dille; kadınların tuzağa düşürüldüğünü ve hem iyi bir anne hem de iyi bir iş kadını olunamayacağını, ebeveyn olmanın birey kimliğini yok ettiğini ve tek çözümün “doğum kontrol” olduğunu vurgulamaktadır. Maier’in, “ebeveyn” söylemi, her ne kadar iki cinsi de içine alan bir süreç olsa da yazara göre, bu sürecin çoğunlukla kadınlar cephesinde daha ağır geçtiği rahatlıkla okunabilmektedir. Şöyle ki Maier, kariyere yönelik çocuklu olma sorunsalını kadın-erkek düzlemi üzerinden birinin diğerine göre daha fazla avantaj sağlamasıyla da değerlendirmektedir. “Bana kimse önceki nesillerin erkeklerine göre evle daha fazla haşır neşir olan “yeni babalardan” bahsetmesin” vurgusunda bulunan Maier, bir yandan erkeklerin bez değiştirmeyi, biberon içirmeyi bildiklerini doğrularken, diğer yandan bu durumun onların kariyerlerini feda ettikleri anlamına gelmediğine de dikkat çekmektedir (Maier, 2015: 102). Ona göre, bu durumun kanıtı; erkeklerin baba olduklarında, mesleki faaliyetlerini arttırmalarında, kadınların aksine kendilerini işlerine daha fazla adamalarında yatmaktadır ve çalışmalar, parlak kariyere sahip erkeklerin genellikle çocuklu aile babaları olduğunu gösterirken, daha başarılı kadınların genellikle çocuksuz kadınlar olduğunu göstermektedir (Maier, 2015: 102). Maier’in bu tespitlerinde pek çok haklı nokta olduğunu vurgulayan Sever, bu savını; “Türkiye’de çalışan erkeklerin ev işleri ve çocuk bakımına ayırdıkları toplam süren günde ortalama 43 dakikayken, çalışan kadınların ev ve çocuklarıyla günde ortalama 4 saat 3 dakika ilgilendikleri” şeklinde sayısal veriler ile somutlaştırmaktadır (Sever,

2015: 79). Bu bağlamda, ebeveynlik yükünün esas omuzlayıcı olan kadınların pek çok olumsuz (depresyon, yetersizlik, değersizlik) durumla karşı karşıya kaldıklarını belirten Sever, anneliğin sürekli vurgulanmasının “kadın” kimliğini unutturmasına da sebep olabileceğine dikkat çekmektedir (Sever, 2015: 79-80). Ona göre, toplum nazarında annenin kadınlığı anneliğinden sonra gelmektedir ve tüm bunlar, kadının “annelik” dışında vasfı yokmuş gibi hissetmesine sebep olabilir (Sever, 2015: 80). İronik bir şekilde, bir yandan annelik kadının kendisini gerçekleştirmesinin en önemli adımı olarak görülürken, anne olmak kişinin kendini tamamlaması bir yana, kendisini gerçekleştirmesine bile engel olabilmektedir (Sever, 2015: 80). Yinelemek gerekirse; kadın kimliğinin ötelenmesi ve kadının ikincil cins olarak algılanmasının altında, kadının biyolojik özelliğinden ziyade, anneliğin ifade ettiği toplumsal anlam ve bu anlama adanmış kadın tezahürleri yatmaktadır. Tıpkı Maier’in vurguladığı gibi “yakın zamana kadar kadınlar insanlığın kültürel tarihinde çok küçük bir yere sahip olmuşsa, bunun nedeni basit bir şekilde pis iş, acı içinde doğurmak ve veletleri yetiştirmek işinin kadınlara yığıldığındandır” (Maier, 2015: 99). Daha önce de belirtildiği üzere, Beauvoir “zanaatçının, eylem adamının aşkınlığında bir öznellik yatarken, yarının anasında özne-nesne karşıtlığı yok olmuştur” (Beauvoir, 1974: 152) vurgusuyla, kadının ikincil cins olmasına atıfta bulunmaktadır. Maier, annelik yoluyla “yaratma”nın herkesin yapabileceği bir şey iken kimilerinin daha fazla çaba gerektiren yollarla kendilerini ifade etmeyi tercih ettiklerini “Hannah Arendt, Simone Weil, Marguerite Yourcenar ya da Simone de Beauvoir” gibi isimlerin çocuk sahibi olmamalarıyla örneklendirir ve ona göre; “Beauvoir için çocuk sahibi olmamak bir tercihti çünkü aynı anda hem bir entelektüel hem de iyi bir anne olunamayacağını düşünüyordu” (Maier, 2015: 99). Kadınların bir yandan tıpkı erkekler gibi aşkın işlerle meşgul olarak kariyer yapmalarının, diğer yandan iyi bir anne olmalarının imkânsız görüldüğü yönündeki bu savlar, günümüzde yavaş yavaş kırılmaya başlamış olsa da bunun altında yatan temel neden genelde ekonomik kaygılardan kaynaklanmakta ve kadın kimliğinin annelik kimliğinden önce geldiği gibi bir algıyı zayıflatmamaktadır. Dahası bu durum çoğunlukta çalışan kadınları nitelerken, aynı zamanda ev hanımı statüsündeki kadınları da içine almaktadır.

Kadının önce bir “birey”, sonra “kadın”, daha sonra “anne” olduğu unutulmamalı ve annelik üzerinden bir kadın tanımlaması politikalarından vazgeçilerek, kadının tek yetkinlik alanının çocuk bakımı ve eviçi işler olduğu yönündeki görüşler

meşrulaştırılmamalıdır. Konuyu Türkiye özelinden ele alacak olursak; geçmiş dönem politikalarının Türk kadınına neleri miras bıraktığını yeniden düşünmek gerekir. Diğer bir deyişle; ulusal süreçte yaşanan değişim ve gelişimlerin sonucu olarak kadına atfedilen konumlandırmaların, bugünün kadınlarına ne gibi artılar ve eksiler getirdiğini tekrar okumak gerekir. Ne var ki güncelde, böylesi bir geriye dönük ders çıkartma yapılmamakta ya da yeni atılımlarla mevcut durumu iyileştirme çabaları yetersiz kalmaktadır. Bugünün Türkiye’inde kendini her alanda ispatlamış kadınların dahi, davranışlarında en ufak bir olumsuzluk gözlemlendiğinde, öncelikli olarak “cinsellikleri” ile başlayan karalama kampanyaları sürdürülmektedir. Özellikle, gündemi en fazla meşgul eden “kadına şiddet haberleri” bu karalama kampanyalarının aynı temada devam ettirildiği başat örneklerdir. Dahası bu örneklerle, kadın-anne özdeşleştirilmesi de eklenmektedir. Şöyle ki kadının cinselliği, bir yandan kadın cinayetlerinde “namus” adı altında “meşru” görülen bir gerekçeye dayandırılarak dile getirilirken, diğer yandan iffet ve sadakat sorgulaması da kadının “kutsal anne” söylemiyle yargılandığı bir temada tezahür etmektedir. Her iki örnekte de gerekçeler hangi tema altında işlenirse işlensin, kadın kimliği “cinsellik ve annelik” konumlandırmasıyla sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte, kutsal annelik söylemi öylesi bir “akıma” dönüşmüştür ki kadına yönelik şiddet haberlerinde bile, vicdanları rahatlatmak için atılan başlıklarda bu akım hissedilmektedir. Dolayısıyla, sözde “namus” adı altında işlenen kadın cinayetlerinin kamuoyunca “Analar ölmesin!”, “Bir anneye bu yapılır mı?” manşetleriyle gündeme getirdiği “kutsal annelik” konumlandırmasını, kadın cinsine ne avantaj sağlandığı bağlamında tekrar sorgulamak gerekir. Elbette bu sorgulamayı, bu tez başlığı altında detaylı bir şekilde ele almak mümkün değildir. Ancak, şunu belirtmek gerekir ki “kadın-anne” özdeşleştirilmesi kadına, eğer bir avantaj sağlamış olsaydı, diğer bir deyişle; anneliğin kadın cinsine özgü kutsal bir yetkinlik olduğu “sözde” kalmayıp gerçekten de topyekûn içselleştirilen bir meziyet şeklinde algılanmış olsaydı, bugün sıklıkla duyduğumuz “kadın cinayeti” haberleri zaten varolmazdı yahut annelik üzerinden yapılan bir kadın tanımlaması kadını kurtarıcı olsaydı, şiddete karşı kendini savunduğunda tıpkı şiddeti uygulayanlarda olduğu gibi “iyi hâl”, “kravat” indirimi benzeri bir avantajı da kadına armağan etmiş olurdu. Ne var ki güncelde böylesi bir durum söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla yüzeysel bir incelemeden ziyade, sorunların asıl kaynağına inerek çözüm arayışlarında bulunmak önemlidir ki bu sadece yasalarla değil, aynı zamanda

toplumsal düşünce sistemiyle de farkındalık yaratmalıdır. Çünkü, sebebi her ne olursa olsun kadına şiddet uygulayanın ilk savunma silahı olan “namus” söylemi, şiddetin gerekçesini meşrulaştırma fikrini, toplumun hafızasına yerleştirdiği “kadın” tezahüründen almaktadır. Böylelikle, kendini haklı göstermenin denklemini, toplumsal bir “kadın normu”nda kuran söylemler yinelenenbilmekte hatta kadını “cinsellik-annelik” tanımlamasıyla sınırlandıran ve yargılamasını bu tanımlamayla denetleyen algılarca da destek bulabilmektedir. Öyleyse, kadın kimliği üzerine yapılan “cinsellik”, “annelik” tanımlamalarını başta, bir toplum meselesi hâline getirerek yeniden düşünmek ve suçlunun kendini haklı çıkarmaya çalıştığı “namus” kavramını sorgulamak gereklidir.

Bugün siyasetin, ekonominin, iktisadın, eğitimin ve toplumun kendine sorması gereken soru, kadını bilime dayalı üretim faaliyetlerinden uzaklaştırarak sadece eviçi ile sınırlandırılan ve annelik ile tanımlayan mekanizmanın kime, ne fayda sağladığı olmalıdır. Kadını akla dayalı yetkinliklerden uzaklaştırmanın kadını ikincil plana ittiğini göz önünde bulunduracak olursak, bunun kadına fayda sağlamadığı aşikârdır. Kaldı ki günceli takip etmeyen ya da takip etme fırsatı sunulmayan, tüm zamanını eviçi işler ile harcayan bir kadının, yüceltilen annelik göreviyle nasıl bir çocuk yetiştireceği de manidardır. Dahası bu sorunsal sadece “ev hanımı” statüsündeki kadınlar ile sınırlı değil, aynı zamanda hem çalışmak zorunda olan hem de asli vazifesi annelik olarak tanımlanan kadınlar için de geçerlidir. Daha önce de değinildiği gibi, çalışan bir anne için de başta “annelik” görevinin yerine getirilmesi içselleştirilen bir olgudur. Dolayısıyla, çalışan anneler için insanüstü bir çaba, çalışmayan anneler için ise içine kapanık, sıradanlaşmış bir yaşam tarzı sunan “iyi anne” tanımlaması gerek gelecek nesiller için gerekse kadın kimliği için ciddi bir problem oluşturmaktadır. M. Öcal Oğuz, “Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi” adlı kitabında, *Ana Dili’nden “Kreş Dili’ne Eğitimde Uygulama* başlığı ile kulaktan kulağa veya kuşaktan kuşağa aktarılarak üretilen ve yaşatılan, gelecek kuşaklara devredilen kültürel mirasın aktarımının, hız kazanan kentleşme ve çalışma hayatına geçişle birlikte zorlaşmakta hatta imkânsızlaşmakta olduğunu savunmaktadır (Oğuz, 2013: 100). Bu bağlamda Oğuz, “çocuk da yaparım kariyer de” reklamlarında olduğu gibi “çalışan anne” rollerinin ortaya çıkmasıyla, çocukla geçirilen zamanın azalmakta olduğunu ve böylesi bir ortamda ana dili ve bu dille aktarılan kültürden ne kadar söz edilebildiğini (Oğuz, 2013: 100) şöyle sorgulamaktadır:

Doğdu görmeye gitmeyi ve gözün aydın demeyi veya yas almaya gitmeyi ve mekânı cennet olsun demeyi kim öğretecek? Hediye dağıtan Noel Baba'nın yanı başında bolluk ve bereket getiren Hızır'dan kim söz edecek? Ölümüne aşkın sembolü olan Romeo'dan söz edilirken, çektiği bir “ah” ile yanan Kerem'in, külüngü havaya atıp başına altına tutan Ferhat'ın, Arzu için ölen Kamber'in hikâyesini kim anlatacak? Eskiden hiçbir kreş eğitimine, hiçbir okul programına gerek duyulmadan ana dilini çocuğuna öğreten anne tarafından sözlü kültür hem sözel hem görsel hem de uygulamalı olarak öğretiliyordu. Bugün Türkçe öğretimi kreşin, okulun sorumluluğundadır, kimse bu sizin ana diliniz eğitimi gerekmez demiyor. Aynı şekilde somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilmesi için başta Millî Eğitim Bakanlığı olmak üzere özel veya resmî olsun okul öncesine yönelik eğitim veren kurumların annelerin boşalttığı bu alanı aynı duyarlılıkla ve müfredatla doldurması gerekmektedir (Oğuz, 2013: 101).

Oğuz'un kültürel mirasın aktarımı bağlamında değindiği bu sorgulama ve kadınlar üzerinden vurgu yaptığı aktarıcı kimlik tanımlaması salt bir bakış açısıyla; kadını “eve çağıran”, üreticilik görevlerini “çocuk doğurma ve bakımı” ile sınırlandıran bir seyri sunuyormuş gibi görünebilir, ancak “hızla artan kentleşme”, “zaman fakiri anne”, “çalışan anne olgusunun yanında bir de baba” eklemesinde bulunan (s. 100103) Oğuz, aslında; “çağdaş kentin üretim ve tüketim biçimleri, küresel ve popüler denilen iki alanın yok edici kıskacında insanlığın çok kültürlü doğasını bozmaktadır” vurgusuyla, başta eğitim kurumları olmak üzere kitle iletişim araçlarının, müzelerin somut olmayan kültürel mirasın çağdaş kent içinde yer almasını sağlayacak yaklaşımlar getirmede rol üstlenmelerini, devlet, sivil toplum, özel sektör tarafından desteklenmelerini (Oğuz, 2013: 104) öngörerek, kültürel mirası gelecek nesillere aktarıcı olan “aktör”leri sadece kadınlarla sınırlandırmamakta, aynı zamanda topyekûn bir mücadeleyle çözüm arayışında bulunmaktadır. Öyle ki günümüzde kitle iletişim araçlarıyla yaygınlaşan ve ulusal kültür kodlarını unutturan küresel kültür unsurları sadece çocukları etki sahasına almamakta, aynı atmosferi paylaşan kadın-erkek fark etmeksizin tüm toplumu kapsamaktadır. Dolayısıyla böylesi bir atmosferde çalışan ya da çalışmayan annenin çocuk yetiştirme kimliği de etkilenmekte ve belleklere yerleştirilen beğeni talepleriyle gelecek nesillere ulusal kültür aktarımı imkân dahilinde olamamaktadır.

Bu doğrultuda, konuyu aydınlatmak adına hem çocuklu olup çalışma hayatını devam ettiren hem de çocuklu ancak çalışmayan kadınların yer aldığı bir karşılaştırma grubu oluşturularak, günümüz annelerinin geleneksel halk bilgisi bağlamında çocuklarına ne düzeyde aktarım sağladıkları sorgulanmıştır. Sorgulama da esas alınan halk bilgisi unsurları; *çocuklara anlatılan masallardan, destanlardan, halk hikâyelerinden,*

çocuklara öğretilen oyunlara ve oyuncak seçimiyle ilgili tercihlere, özel günlerle ilgili farkındalık ve katılım düzeylerine gibi gerek anlatı gerekse uygulama ölçekli unsurlardan seçilerek irdelenmiştir. Araştırmanın bu kısmında, odak grup çalışmasının tercih edilmesi gerek derleme çalışmalarında zamanı iyi değerlendirme ilkesinden gerekse farklı uğraş alanlarına sahip kaynak kişilerin ulusal miras aktarımında üstlendikleri rol kavramına ilişkin farkındalık düzeylerinin ölçülmek istenmesinden ileri gelmektedir. Bunun yanı sıra kaynak kişilerin, özellikle çalışan anneler grubunun çalışma saatlerine uygunluk da göz önünde bulundurularak, araştırmacı tarafından önceden belirlenmiş yönergeler ile nitel veri toplama tekniğinin tercih edilmesi görüşmelerin seyri açısından daha elverişli görülmüştür. Böylesi bir araştırma metodunu oluşturan incelemeler sayesinde, periyodik kanamayla başlayan kadınlık hâllerinin, annelik ve çocuk bakımı gibi görevlerle kadını sosyal bağlamda nasıl bir konuma yerleştirdiğini de sorgulamak hedeflenmiştir.

1. Grup çalışan anneler, 2. Grup çalışmayan anneler şeklinde oluşturulan, toplam 8 kaynak kişinin yer aldığı ve her kaynak kişiye aynı soruların yöneltildiği bu araştırmadan şu bilgiler derlenmiştir:

1.Grup: Çalışan anneler

Çalışan anne (1): Aslen Adanalı olan ve İstanbul’da ikamet eden 34 yaşındaki KK28, iki çocuk annesidir ve eğitim düzeyi ön lisanstır. Kaynak kişi, özel bir firmada yönetici asistanı olarak görev almaktadır. Derlemenin gerçekleştiği ortam, KK28’in çalıştığı iş yeridir. Kaynak kişiden konu hakkında şu bilgiler kaydedilmiştir:

Oğlum 7 yaşında, kızım 5 yaşında. Çalıştığım için çocuklarla hafta içi pek vakit geçiremiyoruz. Oğlum, ilköğretime gidiyor. Okul çıkışında annem alıyor okuldan, bizim eve getiriyor. Ben gelene kadar o ilgileniyor. Kızımı kreşe verdim. Vakit buldukça çocuklarımla zaman geçiriyorum elbette. En çok hafta sonları, AVM’ye falan gidiyoruz. Çocuklar için etkinlik yapan bazı AVM’ler var. Buz pateni, dinozor gezileri, kayıkla geziler falan gibi şeyler oluyor. Çocuklar bayılıyor böyle şeylere. Açıkçası hafta içi hiç ilgilenemediğim için mecburen hafta sonları ya da izin günlerinde onların her istediğini yapmaya çalışıyorum. Tema Park gibi eğlence yerlerine de götürüyorum. En sevdikleri yemekler hamburger, makarna, dondurma falan... Çocuklar evde olunca yemiyorlar bunları. Anca dışarı çıkınca. Vallahi evde yemek yedirmek için kırk takla atıyoruz. Hafta içi okuldan dönüşte anneannesinde zaman geçiren oğlum, mecburen anneannesinin takip ettiği programlara bakıyor. Akşam eve gelince bana anlatıyor. Annem tabi ki çocuk kanalları da açıyor ama oğlumun bir eli tablette bir gözü televizyonda olduğu için kadın da ne yapsın bütün gün çocuk kanalı izlemek istemiyor. Yoksa annem asla kendi hevesi için oğlumun kırırmaz.

Ben oğlumun huyunu bildiğim için bir şey söylemiyorum zaten. Kızıma Kül Kedisi, Pamuk Prenses, Kurbağa Prens gibi masalları anlatıyorum. Kız çocukları masal dinlemeyi çok seviyor. Hatta, masaldaki prenses kıyafetlerini bile istiyorlar. Oyuncalarını genelde orijinal Disney oyuncaklarından alıyorum. Dini bayramlarda, el öpmeyi oğluma da kızıma da tabi ki öğrettim. Daha doğrusu anneannesi öğretti. Yılbaşı'nda falan genelde evde oluruz. Kukuleta şapka alırım mutlaka. Babası bir keresinde yapay çam ağacı almıştı. Tabi, bunlar bizim bayramımız değil ama maksat eğlence olsun. Hep birlikte ağacı süslemiştik. Nevruz ve Hıdırellez'i hiç kutlamadık. Televizyonlarda da pek görmedim kutlandığını. Ad olarak duydum ama tam olarak ne olduğunu bilmiyorum (KK28, İstanbul, 2019)

Çalışan anne (2): Aslen Gümüşhaneli olan ve İstanbul'da ikamet eden KK29, iki çocuk annesidir. 32 yaşındaki kaynak kişinin eğitim düzeyi lisedir. Evinin yakınında bulunan bir restoranda ön muhasebeci olarak çalışmaktadır. Kaynak kişi, derlemeye katılmak için iş yerinden —mola saatinde— ayrılarak araştırmacıyı evine kabul etmiş ve görüşmeler kaynak kişinin evinde gerçekleşmiştir. Kaynak kişiden konu hakkında şu bilgiler derlenmiştir:

İki çocuk annesiyim. Sabah işe giderken birini kreşe, birini okula bırakıyorum. Eve dönüş işini annem yapıyor. Saatler uymadığı için çocukları eve ben getiremiyorum. Çocuklarım 6 aylık olana kadar ben ilgilenmişim. Sonra işe devam ettim. Annem bir süre ilgilendi. Büyüdüklerinde masal, hikâye falan pek anlatmadım. Annem biraz korkunç hikâyeler anlatıyor. Genelde yemeğini yemeyen çocukları cadılar yemiş, tabağında yemek bırakanların kulakları büyürmüş gibi şeyler söyler çocuklara. Tabi, bunlar yemek yesin diye. Çok fazla ödevi oluyor kızımın, onları birlikte yapıyoruz. Vakit buldukça yani internetten vakit buldukça, resim yapmaya çalışıyoruz. O nedenle pek çok değişik boyama kitabı aldım. Genelde, prenses resimleri, şato resimleri, kurbağa resimleri, tavşan resimleri gibi şeyler var kitaplarda. Maşallah benim kızım, hepsinin masalını ezbere biliyor. Kızım en başından beri, özel okulda okuyor. Özel okul tercih etme sebebim hem eğitim kalitesi hem de ilgi alanının fazla olmasıydı. Okulda uygulamalı etkinlikler yapılıyor. Ama özel okullarda maalesef aşırı etkinlik yapıldığı için masrafları da çok oluyor, çocuklarda o dünyadan çıkmak istemiyorlar. Mesela benim kızım okuldaki bir etkinlikte Pamuk Prenses rolünü oynamıştı. Kostümünü internetten hazır aldık. Öyle çok hoşuna gitti ki evde bile onunla geziyordu. Sonra Karlar Kraliçesi, Barbie elbisesi falan derken bir sürü istekleri olmaya başlıyor. Zaten çocuklarla vakit geçirmeye zamanımız olmadığı için mecburen hafta sonları ve tatillerde onların emrine amade yaşıyoruz. TRT Çocuk kanalını pek izlemiyor benim çocuklarım. Oğlum araba hastası, kızım yemek takımı, Barbie bebek hastası. Oyuncaklarını hep öyle alıyoruz. Özel günlerde çok aktivite yapmayız. Bayramlarda ilk gün el öpmeye gideriz mutlaka. Kızımın okulunda, oğlumun kreşinde Yılbaşı gününe özel parti yapıyorlar. Sadece o zamanlarda özel kıyafetler alıyoruz. Çekiliş yapılıyor, herkes birbirine hediye alıyor. Nevruz ya da Hıdırellez kutlamayız. Yani, açıkçası o günlerde ne yapıldığını ben de bilmiyorum. Annem biraz bilir. Mesela, yumurta boyanıyormuş. Ama okullarda hiç böyle aktiviteler yapılmadığı için çocuklar da

biz de bilmiyoruz. Nevruz'u haberlerde birkaç defa görmüştüm. Kutlama şeklinde şenlikler yapılıyordu. Ama mesela genelde bunu Doğulular yapıyor. Ben bu haberleri gördüğümde zılgıt ve halay çekildiğini görmüştüm. Yılbaşı bayramı olduğunu şimdi duydum. Yani ben tek Yılbaşı'nı 1 Ocak olarak biliyorum. Ne kadar çok şey bilmiyormuşuz. Çocuklar da bilmiyor tabi. Buralarda da keşke senin dediğin gibi (Ankara'daki geleneksel kültürün uygulamalı olarak gösterildiği) müzeler olsa keşke! (KK29, İstanbul: 2019).

Çalışan Anne (3): Aslen Trabzonlu olan ve İstanbul'da ikamet eden 36 yaşındaki KK30'un eğitim düzeyi lisedir. Tek çocuk sahibi olan kaynak kişi, bir tekstil atölyesinde depo sorumlusu olarak görev almaktadır. Derleme çalışması kaynak kişinin işyerinde gerçekleşmiştir. Konu hakkında kaynak kişiden şu bilgiler derlenmiştir:

Tek çocuk annesiyim. Şu an kızım 9 yaşında. 2 yaşına gelene kadar çalışma hayatına ara verdim. Sonra çalışmaya başladım. Annemler memlekette kaldıkları için aynı şekilde kayınvalidemler de mecburen çocuğu kreşe yazdırmıştım. Normalde ben de pek taraftar değilim. Bir çocukla mutlaka anne ilgilenmelidir. Kızım okula başlayana kadar, kreşe devam etti. 5 yaşında anasınıfına başladı. Orada daha fazla şey öğrendi. Mesela, masalları, fıkraları, hikâyeleri ilk defa okulda gördü. Benim açıkçası pek ilgim ve bilgim olmadığı için, öyle aman aman masal anlatmazdım. En fazla Sindirella masalı anlatırdım. Ee zaten okulda da onları öğretiyorlar. Ama bence yanlış. Çünkü, çocuklar aşırı derece de kıyafet ve oyuncak bağımlısı oluyorlar. Bir araba parası kadar oyuncaklara para vermişliğimiz var. Öyle, bez bebek falan hiç ilgi alanları değil. Onlar senin dediğin gibi daha sağlıklı aslında... Bir gün okulda, parti düzenlenmişti. Partinin konseptini bize bırakmışlardı. Öğretmenler fikir olsun ve eğitici olsun diye masal kahramanları temasını uygun gördü. Kızların tamamı prenses kıyafetiyle, erkeklerin tamamı prens kıyafetiyle okula geldi. Ama öyle güzel öyle güzel olmuşlardı ki bakmaya doyamadık. Çocuklar çok mutlu olduğu için, sonra benzer bir parti daha yapıldı. Bu sefer, öğretmenlerin seçtiği kahramanlar kılığında okula gelinecekti. Nasreddin Hoca, Keloğlan, Bebe Ruhi falan bunlardan seçmece yapılmıştı. Ama orada da şöyle bir sorun oldu: Erkeklere Keloğlan, Nasreddin Hoca, Bebe Ruhi rolleri verilirken, kızlara zevce rolü verildiği için bazı veliler öğretmenlere kızmıştı. "Kızlara böyle kıyafetler giydirilmez, bunlar çağdışı" diye bir sürü veli çocuğunu etkinliğe göndermedi. Ben dahil sadece birkaç veli kızını etkinliğe gönderdi. Ama kız çocuklarına etkinlikte çok rol verilmediği için kızlar da çok sıkılmıştı, hiç eğlenmemişlerdi. Prensес kıyafetlerini daha çok sevdiler. Özel günlerde ise öğretmenler animasyon gösterileri yapıyorlar. Sadece Yılbaşı gününe özel oluyor. Noel Baba kostümlü birileri okula getiriliyor, hediye dağıtıyor. Hafta sonlarımız, bazen evde bazen dışarıda geçiyor. AVM'lere falan da tabi ki sıklıkla uğruyoruz. Genelde yemeğimizi buralar da yeriz. Ödevlerini vaktinde yaptığında, hafta sonu Hamburger gibi yemek ödülleri veriyorum. Hıdırellez ya da Nevruz gibi günler de hiç etkinlik yapıldığını görmedim. Etrafımda farklı okullarda okuyan çocukların da böyle etkinliklerde yer aldığına şahit olmadım. Ben Nevruzu genelde, terör örgütünün bayramı olarak biliyorum. Yani, onlar kutlamıyorlar mı? Okulda niye Nevruz kutlansın ki! (KK30, İstanbul: 2019).

Çalışan Anne (4): Aslen Sivaslı olan ancak Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden KK31, 33 yaşında, iki çocuk annesidir. Kaynak kişinin eğitim düzeyi lisedir. Tekirdağ’da bulunan bir fabrikada ustabaşı olarak görev alan KK31 ile yapılan görüşmeler iş yerinden izinli olduğu bir günde, kendi evinde gerçekleşmiştir. Kaynak kişi konu hakkında şu bilgileri aktarmıştır:

2 erkek çocuk annesiyim. Çocuklarım ilk doğduklarında 3 ay boyunca ben ilgilendim. Sonra işe devam etmek zorunda kaldığım için annem ilgilenmeye başladı. Büyüdüklerinde ben ilgilenemediğim için, işin masraf kısmını devraldım. Eğitici oyuncaklar, masal kitapları, boyama kitapları her şeyi eksiksiz alırım. Annem, evde çocuk kanalları açınca babam kızıyor. “Hep bunları mı izleyeceğiz” der. Genelde, haber kanalları izlenir bizim evlerde. Babam fanatik gibi parti tutar. Çocukları bile etkinlik olsun diye mitinglere götürür. Şimdi, benim eşimle babamın tuttuğu parti farklı olduğu için evde bu yüzden de kavg çıkıyor. Babam çoğunlukla kendi partisinin marşlarını söyletiyor, eşim de kendi partisinin. Çocuklar, masaldan çok siyaset biliyorlar. Benim çocuklarım devlet okuluna gidiyor. Oralar da pek fazla etkinlik yaptırmıyorlar. Eve geldiklerinde okuldan çok sıkıldıkları için hemen telefona, tablete saldırıyorlar. Aslında, okullarda böyle çocukların eğleneceği etkinlikler yapılsa belki bu kadar telefona bağımlı olmazlardı. Gerçi özel okullarda okuyan çocuklarında internet bağımlılığı var. Çocukların oyuncaklarını genelde Harry Potter serisinden alıyorum. Onun hastası benim çocuklar. Evde küreler, asalar, pelerinler ne ararsan var. Hatta filmi izlerken, sesini kısıp karşılıklı konuşmaları kendileri seslendiriyorlar. Ezbere biliyorlar yani. Yılbaşı günü mutlaka eğlence yaparız. Çocuklar o gün bile maalesef telefonları, tabletleri ellerinden bırakmıyorlar. Hepsinin gözü şaşmış oldu. Vallahi bu devirdeki çocukların hepsi geriden geliyor. Sen ne yaparsan yap, kökten bir çözüm bulunmadıkça durum değişmez. Ya tamamen ülke genelinde internet yasaklanacak ya da buna bir sınırlama getirecek yeni uygulamalar alınacak. Biz yapınca olmuyor, çocuklar kıyameti kopartıyor. Hıdırellez gününü isim olarak sadece duydum ama ne olduğunu bilmiyorum. Nevruz’u da aynı şekilde ama Nevruz benim bildiğim Kürtlerin kutladığı bir bayram. Haberlerde ateşten atladıklarını, halay çektiklerini görmüştüm. Genelde olaylı geçiyor galiba (KK31, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

2. Grup: Çalışmayan anneler

Çalışmayan anne (1): Aslen Erzurumlu olan ancak Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden, 38 yaşındaki KK27’nin eğitim düzeyi lisedir. Üç çocuk annesi olan KK27’den, hiç çalışma hayatında olmadığı bilgisi edinilmiştir. Ev hanımı olan kaynak kişi ile yapılan görüşmeler, kendi evinde gerçekleşmiş ve kaynak kişi konu hakkında şu bilgileri paylaşmıştır:

3 çocuk annesiyim. Gündüzleri ev işleriyle uğraşırken, oyalansınlar diye televizyon açıyorum. Ama çocuk kanallarına fazla ilgi göstermiyorlar. O yüzden ben de tablet aldım. Oradan çizgi film açıyorum. En sevdikleri çizgi film Şirinler. 6 yaşındaki oğlum daha yeni okula başladı. Okula başlamadan önce ikisine de

bakmak biraz zor oluyordu. Yani, öyle masal anlatmaya, hikâye anlatmaya vakit bile kalmıyordu ki! Akşam yemeği hazırla, evi temizle, ütü yap, çocukların oyuncaklarını topla derken vakit geçiyordu. Zaten onların da hiç ilgisini çekmiyordu. Tabletten çizgi film açmadan yemek yediremiyordum. Hâlâ öyleler. Bir yandan büyük oğlumun derslerini yaptırıyorum, diğer yandan kızıma ilgi gösteriyorum bir de ortanca oğlumun ödevleriyle boğuşuyorum. Akşamları her birine ayrı yemek hazırlıyorum. Birinin sevdiği bir yemeği diğeri beğenmiyor çünkü. Bir de böyle bir problemimiz var. Ev işi hiç bitmez derler ya işte çocuklu olunca o işler iki katına çıkıyor. Evde boş zamanlarımız da bile çocuklarla iletişim kuramıyoruz. Onların tek arkadaşı internet maalesef. Özel günlerde bir etkinlik yapmıyoruz. Zaten hepsine ayrı ayrı hediye alsak dünya para eder. O yüzden böyle alışkanlıklarımız yok. Nevruz ve Hıdırellez'i biliyorum. Hıdırellez'i çocukken, köyde kutlardık. Dilek ağacına elbisemizden bir parça keser, bağlardık. Çok güzel eğlencelerimiz vardı. Mesela benim dedem, köyün çocuklarını toplar, bütün köy boyunca arkasından yürütür, o sırada da fıkralar, hikâyeler, bilmece anlatırdı. Ama şimdiki çocukların böyle bir isteği yok. Zorla yollamaya kalksan ağlarlar hemen. Bilgisayarı her şeye tercih ediyorlar. Nevruz'u Kürtlerin kutladığını biliyorum. Haberlerde böyle maskeli adamlar, polisle taşlı sopalı kavga ederler falan, ben öyle şeyler hatırlıyorum. Yani, Nevruz'la ilgili pek bilgim yok. Babam hâlâ hayatta. Ama o da bir bilgisayar meraklısı oldu (KK27, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Çalışmayan anne (2): Aslen Tekirdağ-Çorlulu olan ve orada ikamet eden KK32, 36 yaşında ve dört çocuk annesidir. Kaynak kişinin eğitim düzeyi ilköğretimdir. Önceden kısa bir dönem çalışma hayatında bulunduğunu aktaran KK32, derlemenin gerçekleştiği dönemde ev hanımı olduğunu belirtmiştir. Yukarıda bilgileri verilen KK27'nin yakın arkadaşı olan KK32 ile yapılan görüşmeler, aynı ortamda bulunan KK27'nin evinde gerçekleşmiştir. Konu hakkında kaynak kişi, şu bilgileri paylaşmıştır:

Ben 4 çocuk annesiyim ve ev hanımıyım. Gerçekten aşırı zor bir şey, 4 çocukla ilgilenmek. İlk zamanlar annemle kayınvalidem yardımcı oldular. Sonra büyüünce, ee ben de ev hanımı olunca tüm işler bana kaldı. İkiz kızlarım pek meraklı prenses kıyafetlerine. Her kız çocuğu gibi onlarda çok seviyorlar. Ama 4 çocuk olunca hepsine birden kıyafet almak masraflı oluyor. İstediklerini hâliyle alamıyoruz. Ben genelde çok özenmesinler diye tavşan, ceylan masalları falan anlatırım. Hansel ile Gretel masalarını da anlatıyorum. Ama bunların hikâyesini biraz değiştirerek anlatıyorum. İşte, annelerini üzerlerse çocukların başına kötü şeyler gelir, çocuklar okuldan kaçıp gezmeye giderlerse kötü insanlar onları kaçırsın gibi şeyler ekliyorum. Hikâye de olmayan bazı şeyleri ekliyorum ki yapmasınlar diye. Ama çocuklar pek dikkat etmiyorlar. Zaten tam akılları başında değil hiçbirinin. Çocuklar inanılmaz bir şekilde interneti kullanmayı biliyorlar. Hatta babam internetle bir sorun yaşadığında hemen benim oğlumu çağırıyor. Erkek çocuklarıma da silah falan gibi oyuncaklar asla almıyorum. Zaten artık onlar büyüdüğü için tek oyuncakları telefon, tablet, bilgisayar. Hoş, kızlar küçük ama onların da en sevdiği oyuncaklar yine tablet, telefon... Biri sokağa çıkmak istiyor, diğeri parka gitmek istiyor. Evde kafayı

yiyecek duruma geliyorum. Sokaklar çok tehlikeli. Köy yeri olsa bile bu devirde çocuklar sokağa bırakılmaz. He bir de ağlama krizleri olur, bütün çocukların. Ödevleri zor oluyor. Mesela benim oğlumun öğretmeni bir ödev vermişti. Yaratıcılığınızı kullanarak geri dönüşüm ürünleriyle nesneler yapın demişti. Ben daha geri dönüşümün tam ne olduğunu bile bilmiyordum. İnternette hemen açıp baktım. Ama o kadar uzun süreli bir iş ki nasıl vakit bulup da yapacaktım. Tüm günümüzü alacaktı. Komşunun üniversiteye giden bir kızı var. Ona danıştım. Allah razı olsun ilgilendi. Dediğim gibi, böyle ödevler geliyor, ben bütün gün evde çocuklarla ilgilendiğim için neyi nerden alacağı mı bile tam bilmiyorum. Hıdırellez'i biliyorum. Dilek ağacına falan bir şeyler asılıyor. Nevruz'u da genelde Doğulular kutluyor. Böyle haberlerde Nevruz ile ilgili genelde eylemleri falan görürdüm. Şu ara pek görmüyorum ama. Eskiden çok olurdu. Yani, en fazla hatırladıklarım bunlar. Benim annemler, babamlar yaşlı ama sorsan onlar da Nevruz'u Kürt bayramı diye hatırlarlar. Belki de bu yüzden hatırlamıyoruz. Şimdi, Nevruz'da "ben Nevruz kutlamaya gidiyorum" desem millet ne der? Senin dediğin gibi, Ankara'daki gibi uygulamalı bir müze Türkiye'nin her yerinde olsa, çocuklara böyle etkinlikler yaptırırsalar daha doğru olur (KK32, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Çalışmayan anne (3): Aslen Ordulu olan ve İstanbul'da ikamet eden 31 yaşındaki KK33, ev hanımıdır. Kaynak kişinin eğitim düzeyi lisedir. Tek çocuk annesi olan KK33 ile yapılan görüşmeler kaynak kişinin kendi evinde gerçekleşmiştir. Konu hakkında kaynak kişi, şu bilgileri aktarmıştır:

Tek çocuk annesiyim. Bir kızım var. Şu an 10 yaşında. Ben, kızım 3 yaşına gelene kadar kendim bakmaya çalıştım. Sonra işe başlayacağım düşüncesiyle kızımı kreşe yazdırdım. Bir süre iş bulmak için uğraştım. Sonra bulamayınca vazgeçtim. Kızıma bebekliğinden beri çok güzel bakarım. Her anne gibi... Genelde sağlıklı bir yaşam sürmesi için özen gösteririm. Televizyon, bilgisayar, internet... bunların hiçbirine alıştırmamaya gayret ettim. Kreşten alınca düzeni bozulmasın diye aynı kreş eğitimini evde kendim uyguladım. Oradaki öğretmene danıştım. Bana bir sürü masal kitabı, boyama kitabı falan önerdiler. Hepsini aldım. Külkedisi, Pamuk Prenses, Kırmızı Başlıklı Kız, Çirkin Ördek Yavrusu gibi bir sürü masal kitabımız var. Nardaniye Hanım masalını şimdi ilk defa senden duydum. Yani, masal olsun da benim için halk masalı, Türk masalı fark etmez. Benim kızım hepsine bayılır. En sevdiği şey masal dinlemek. Öyle güzel masal anlatıyor ki öğretmenleri okulda dersin bitimine son 10 dakika kala, kızımı masal anlatsın diye tahtaya çıkartıyor. Benim ona okuduğum masalları anlatıyor. Ben de onun bu hevesini daha çok geliştirmesi için masal aksesuarları tasarlıyorum. Dışarıda bulması biraz zor oluyor. İşte, cadı şapkası, sihirli asa, kraliçe tacı gibi şeyler yapıyorum. Bir ara televizyon da laklak oynacağını gördü. Ona özendi. Biz çocukken oynardık laklak. Şakşak da denirdi. Ama ondan hemen sıkıldı. Pek oynamadı. Tabi ki internete arada sırada giriyor. Ama bağımlı değil. Yılbaşı'nda çok eğleniriz. Genelde evde oluruz ama birlikte yemek hazırlarız, böyle bir sürü hediye falan alır, onları paketleriz. Nevruz, Hıdırellez kutlamalarını bilmiyorum. Ad olarak mutlaka duymuşumdur ama tam ne olarak ne yapıldığını bilmiyorum. Hıdırellez'i sanki Hristiyanların bayramı diye hatırlıyorum. Yani, şimdi öğrendim ne olduğunu. Nevruz, sanırım bahar

bayramıydı. Teröre destek veren parti liderlerinin ağzından duymuştum. Haberlerde falan protesto, açlık grevi falan yapılıyordu herhalde o gün. Onu da şimdi öğrendim ve çok şaşırdım. Ama onlarla ilgili bir etkinlik görmediğim için kızıma sadece ne olduklarını söyleyebileceğim. Ee okulda da görmüyor ki çocuklar, nerden bilecekler! (KK33, İstanbul: 2019).

Çalışmayan anne (4): Aslen Balıkesirli olan ancak İstanbul'da ikamet eden KK34, 37 yaşında ve iki çocuk annesidir. Hiç çalışma hayatında olmadığını belirten kaynak kişinin eğitim düzeyi ilköğretimdir. Ev hanımı olan KK34 ile yapılan görüşmeler, kaynak kişinin kendi evinde gerçekleşmiştir. Konu hakkında KK34 şu bilgileri aktarmıştır:

Ben, ev hanımıyım ve 2 çocuk annesiyim. Bir kızım bir de oğlum var. Oğlum 13 yaşında kızım 8 yaşında. Hiç çalışma hayatım olmadı. Çocuklarımla bebekliklerinden beri hep ben ilgilendim. Annem vefat ettiği için bir yardımcım yoktu. Kayınvalidem de ben evlenmeden önce vefat etmiş. Yani çocuklarımla anneanne ve babaannesi yok. Burası küçük bir yer olduğu için öyle özel okul ya da kreş gibi şeyler pek olmuyor. Olsa da uzakta var. Evde olunca tabi çocuklarla ilgilenmek daha kolay oluyor. Çalışan anneler daha çok zorlanıyor. Ama çocuklar büyüyünce dertleri de maalesef büyümeye başlıyor. Onlara yeterli olamamaya başlıyorsun. Mesela okul çağında geldiklerinde, arkadaşlarından gördükleri şeyleri yapmak istiyorlar. Her çocuk bu devirde internet bağımlısı olarak doğuyor. Çocuklara internet kısıtlaması koyunca, resmen açlık grevi yapmaya başlıyorlar. Ağlama krizleri... onları hiç söylemiyorum bile. Her yerden duyuluyor, insan bütün komşularına rezil oluyor. Eminim, kadın evde çocuklarını dövüyor falan diyorlardır. Bir uçtan bir uca ağlaya ağlaya, bağıra çağıra zıplayarak deliriyorlar. Ev hanımları en çok çocukları okul çağına gelince zorlanıyor. Çünkü okulda öğretilen çoğu şeyi bilmiyoruz. Doğal olarak çocuklara da yardımcı olamıyoruz. Çalışan anneler bu konuda daha bilgili. Tabi, biz küçük yerde yetiştiğimiz için çok fazla bilgili olamıyoruz. Bizim zamanımızda da böyle şeyler yoktu. Bir keresinde oğluma öğretmeni fabl yazma ödevi vermişti. Belirli hayvan isimleri, alet isimlerini kullanarak, bir fabl yazılacaktı. Ben, babasından rica ettim ama o da anlamadı. Böyle bir sürü ödev olmaya başlayınca, bizde okuldaki velilerle bir WhatsApp grubu kurduk. O grubun yöneticisi, en bilgili olanımız bir velidir. Lise mezunu bir kadın ama inanılmaz bir kabiliyeti var. Çok yaratıcı fikirler sunuyor. Mesela o hem çalışıyor hem de 3 çocuğuna bakıyor. Neyse, okuldan ödev verildiğinde bu grup sayesinde bilgi alışverişinde bulunuyoruz. Gerçekten hayat kurtarıcı bir şey. Yani, bizim bilmediğimiz her şeyi grup yöneticisi anlatıyor. Örnek fotoğraflar falan atıyor. Hatta Hıdırellez'de yumurta boyama etkinliğini de onun sayesinde yapmıştık. Herkes farklı renklerde yumurta boyadı, sonra avuçlarının içinde önce yumurtaları gösterdiler sonra arkalarına alıp yerlerini değiştirdiler. Yumurtanın renklerini tahmin etme oyunu yaptılar. Kazanan yumurtasını karşı tarafa verdi. En çok yumurta toplayanın dileği kabul olacak demiştik. O gün çok eğlenmişti çocuklar. Aynı Yılbaşı çekilişleri gibiydi. Nevruz ya da Hıdırellez'de tam olarak ne yapılır ne için yapılır pek bilmiyorum. Hıdırellez'in eski bir bayram olduğunu biliyorum ama niye kutlandığını bilmiyorum. Yumurta boyandığını da biliyorum, zaten söylemiştim çocuklarımıza da böyle bir etkinlik

yatırmıştık. Nevruz’un bahar bayramı olduğunu televizyondan öğrenmişim. Ben Arap bayramı diye biliyordum. Ama o galiba Arap Baharı idi. Genelde olaylar çıkan bir gün şeklinde haberlerde gördüğüm için, o gün bir etkinlik olduğunu ya da yapıldığını bilmiyorum (KK34, İstanbul: 2019).

Her iki grubun da aktarımlarından anlaşılacağı üzere, günümüz anneleri, teknolojinin çocuklara verdiği sonsuz dünyanın yerini dolduramamaktan şikâyet etmektedirler. Aslında çoğu annenin aktarımından, bir yandan bu durumu şikâyet ederken, diğer yandan işlerini kolaylıkla yapabildikleri için teknolojiye minnettar bir ruh hâline büründükleri de anlaşılmaktadır.

Çalışmayan anneler grubu özelinde gözlemlenen bulgulara değinecek olursak; bu grupta yer alan anneler, bebeklik çağında çocuklarına çalışan annelere nazaran daha fazla ilgi gösterebildiklerini vurgularken, okul çağında, çalışan annelerin çocuklarıyla daha fazla ilgili olduklarını ve daha bilgili, bilinçli davranabildiklerini iddia etmektedirler. Bu iddiaların altında yatan temel nedenlerden biri, başta eğitim seviyesi, diğeri ise çalışan annelerin vakit darlığından doğan “alternatif” çözüm arayışlarına yönelme eğilimleridir. Çalışmayan anneler grubunda eğitim seviyesi daha alt düzey olan kaynak kişiler, çocuklarının günden güne artan ödevlerine yardımcı olamamaktan şikâyet etmekte, çareyi daha eğitilmiş ve bilgili kişilerin yardımına ya da teknolojiye başvurarak çözmekten muzdarip olduklarını yinelemektedirler. Bununla birlikte, aynı grupta yer alan ancak eğitim seviyesi daha yüksek düzeyde olan bazı anneler de çocuklarının özellikle yaratıcılığa dayalı ödevlerinde, istenilen materyallere erişememekten ya da nereden erişileceğini bilememekten, ev işlerinin yoğunluğundan ödevlere yeteri kadar yardımcı olamamaktan ve istenilen yaratıcılığı çocuklarına yeterli düzeyde aşılayamamaktan yakınmaktadırlar. Bununla birlikte, bu grupta yer alan kaynak kişilerin derleme çalışmaları sırasında araştırmacıya sürekli olarak; “babamız bizi okutmadı”, “erken evlilik çok kötü bir şey”, “eğitilmiş kadının hâli bir başka”, “ben çocukları okutacağım” gibi söylemlerde bulunmaları; kadınların yeteri kadar eğitim görememekten ailelerini suçladıkları, kendi yaşam öykülerini çocuklarında görmek istemedikleri ve bu nedenle de okumaya yönelik derin bir içleme hissettikleri kanısını doğurmuştur. Aslında bu durum, tez araştırması boyunca çalışma hayatında bulunmayan, eğitim seviyesi düşük, erken yaşta evlenen pek çok kaynak kişinin ortak söylemidir. Kaynak kişilerde gözlemlenen böylesi bir ortak kanaat, çoğu kaynak kişi tarafından araştırmacının yaptığı işe “hayranlık”, “imrenme” ve “keşke!” söylemi gibi tutumları da beraberinde getirmiştir. Bunun yanı sıra kaynak

kişiler görüşmeler esnasında “çok hevesli”, “çok mutlu” olduklarını ve “daha fazla konuşmak” istediklerini de bildirmişlerdir. Araştırmacı açısından oldukça olumlu seyreden bu tablonun nedeni; belki de kadınların “ilk” defa soran değil, “soru sorulan” tarafta olmalarından, kişisel “deneyim bilgileri” ışığında bilimsel bir araştırmaya kaynak kişi görevinde bulunmalarından ve tüm bunlardan hareketle kendilerini “değerli” hissetmelerinden kaynaklıdır. Dolayısıyla tam da bu noktada, bir kadın araştırmacı olarak, kadın folkloru üzerine saha çalışması yürütmenin gerek araştırmacıya gerekse kaynak kişiye fayda sağladığını ve halkbilimi alanına yeni veriler kazandırdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Çalışan anneler grubu özelinde elde edilen bulgulara değinecek olursak; okul çağında olmayan çocuklarını genel kreşe verdikleri, okul çağında olanları ise genelde özel okula göndermeyi tercih ettikleri, çocukların okuldan eve dönüşlerinin anneleri vasıtasıyla sağlandığı ve eviçi ortamda çoğunlukla anneanneleriyle vakit geçirdikleri şeklinde bilgilere ulaşılmıştır. Bu grupta yer alan annelerden bazıları, küçük yaştaki çocuklarını bırakacak yer bulamadıkları için kreşe vermek zorunda olduklarını, bazıları ise çoğunlukla ekonomik nedenlerden dolayı annelerine emanet ettiklerini aktarmışlardır. Okul çağında olan çocuklarını ise özel okula gönderme tercihlerini, özel okullarda çocuklara daha fazla ilgi gösterilmesi, velilerle sıklıkla iletişime geçilmesi dayanağıyla açıklayan çalışan anneler grubu, böylelikle çalışma hayatından kaynaklanan zaman sorununu telafi etmeye çalıştıkları da belirtmişlerdir. Ancak, bu grupta çocuğunu özel okula ya da kreşe gönderen annelerin sıklıkla yakındıkları sorun, okullarda aşırı etkinlik faaliyetleri düzenlenmesi ve bu nedenle çocukların günden güne isteklerinin artması yönündedir. Etkinliklerde, kullanılan giysi ve objelerin (masal teması bağlamında kullanılan kıyafet ve objeler gibi) günlük hayatta da çocukları etkilediğini aktaran bu grup anneleri, çocukların oynadığı oyuncakların da doğal olarak bu etkilenmenin sonucunda aynı temadan seçilerek alındığını belirtmişlerdir. Genelde, oyuncakların Disney Masal Kahramanı temalı alındığını aktaran anneler, özellikle kız çocuklarının kıyafet seçimlerini de yine aynı temadan talep ettiklerini belirtmişlerdir. Bu da çalışan anneler grubunda, çocukların uygulama ve oyuncak seçimlerinin küresel olandan daha fazla etkilendiğini sonucunu gündeme getirebilir. Çalışmayan anneler grubunda gözlemlenen bulgulara benzer şekilde, çalışan anneler grubu özelinde de araştırmacı açısından oldukça olumlu ilerleyen çalışma ortamı sağlandığı söylenebilir. Ancak bu gruptaki bazı kaynak kişilerle iş

yerinde gerçekleşen derleme çalışmalarının, iş yeri yönetmeliği tarafından kısıtlı bir saat dilimini içeriyor olması, araştırmanın hızlı bir şekilde yürütülmesi gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Derleme çalışmaları sırasında karşılaşılan bu dezavantajın haricinde, kaynak kişiler tıpkı çalışmayan anneler grubunda olduğu gibi oldukça “istekli” bir şekilde çalışmaya katılmak istediklerini belirtmişlerdir. Dahası bu gruptaki kaynak kişiler, iş arkadaşlarının da konuşmak istediklerini ve araştırmacıya, “periyodik kanama, doğum, evlilik, menopoz” gibi konular hakkında kendi ailelerinden, yakın çevrelerinden daha fazla kaynak kişi sağlayabileceklerini de aktarmışlardır. Böylesi bir olumlu tablo, derleme çalışmaları sırasında bir araştırmacının en fazla zorlanacağını düşündüğü “periyodik kanama, doğum, evlilik, menopoz” gibi konular hakkında daha detaylı bilgi toplama sürecini de olumlu yönde etkileyebilmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki; bu tez çalışmasını yürüten araştırmacının başlarda en tedirgin olduğu konu olan bu sorunsal, araştırmacının yetkinliği sayılabilecek “ikna kabiliyeti”, “akıcı konuşma”, “samimi bir dil tercihi”, “ortama uyum sağlama” gibi özelliklerden dolayı, kolaylıkla üstesinden gelinebilen olası problemleri en aza indirmiştir. Bu nedenle derleme çalışmaları sırasında, çalışan anneler grubundan bazı kaynak kişilerin gönüllü olarak araştırmacıya kaynak kişi sağlama teklifleri kibarca kabul edilmemiş, daha açık bir ifadeyle; buna ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak araştırmacı tarafından, bu teklifle gelen kaynak kişilerin iletişim bilgileri alınmış ve olası bir problemde kendilerine danışılmak istenmesi için yedek kaynak kişi listesi oluşturulmuştur. Bu da saha çalışması yapan bir araştırmacının; sağlık problemleri, ulaşım sorunu, iletişim sıkıntısı yaşayabilen hedef kaynak kişiler haricinde, yedek kaynak kişi listesi de oluşması zorunluluğunu hatırlatmakta ve görüşülen kaynak kişilerin —kaynak kişi önerisi gibi— olumlu yaklaşımlarını bilimsel bir araştırmanın sekteye uğramaması adına fırsata çevirmeye olanak tanımaktadır.

Kaynak kişilerden elde edilen bulgular neticesinde ulusal kültüre dair aktarıcı kimlik sorgulamasına değinecek olursak; çalışan annelere göre çalışmayan anneler grubunun, sosyal yaşam alanları daha zayıf olduğu için etkinlik ve uygulama alanında küresel kültür unsurlarına eğilimlerinin daha az olduğunu, sözlü kültür aktarımlarının ise küresel olandan benzer ölçekte etkilendiğini söylemek mümkündür. Aslında bu durum, bir tarafın “gönüllü” diğer tarafın “zorunlu” olmasıyla da ilgili bir sorunsaldır. Şöyle ki çalışan anneler grubunda yer alan çoğu kaynak kişi, çocuklarıyla yeteri kadar

sosyalleşme zamanı bulamadıkları için AVM gezileri, lunapark eğlenceleri, animasyon gösterileri, fastfood yiyecek ödülleri gibi, paket programlara ve uygulamalara daha fazla yöneldiklerini açıklarken, okulda çocukların katıldığı Yılbaşı aktivitelerini, Masal Kahramanı temalı tiyatro etkinliklerini okul dışında da sürdürmeye devam ettiklerini aktarmışlardır.

Dolayısıyla çocuklarının oyuncaklarını, Disney çizgi film kahramanlarından, masal metinlerinde sıklıkla adı geçen peri kıyafetleri, kraliçe taçları, sihirli asalar gibi objelerden seçerek oluşturduklarını aktaran çalışan anneler grubu, masal anlatımlarını da yine Andersen Masalları ve Disney Masallarından seçerek okuduklarını belirtmişlerdir. Çalışmayan anneler grubunda yer alan kaynak kişiler ise sosyal hayatlarının neredeyse tamamını çocuklarla aynı atmosferde geçirdikleri için ev dışı etkinliklere fazla eğilim göstermediklerini, bunun maddi açıdan sıkıntı doğurabileceğini ve çocuklarda alışkanlık hâline gelebileceğini düşündükleri için zorunlu okul etkinlikleri haricinde ev dışı ortamlar da eğlenmeyi, özel günlerde farklı aktiviteler yapmayı tercih etmediklerini aktarmışlardır. Eviçi işlerin rutinliğinden çocuklara yeteri kadar zaman ayıramadıklarını belirten bu grup anneleri, evi temizlerken, yemek hazırlarken, çocuklara yemek yedirirken; tablet, telefon ve bilgisayar gibi teknolojik aletler vasıtasıyla çocuklarını eğlendirdiklerini ve böylece daha rahat ev işi yapabildiklerini vurgulamışlardır. Dolayısıyla çocuklarının en çok sevdiği oyuncakların da teknolojik aletler olduğunu aktaran çalışmayan anneler grubu, sözlü anlatımların aktarım sürecinde de yine teknolojiye dayalı bir görev üstlendiklerini belirtmişlerdir. Çoğunlukla Disney Masallarını, internet vasıtasıyla çocuklarına izleterek aktardıklarını belirten bu grup anneleri, çocuklarının sürekli evde olmasından dolayı internet bağımlısı hâline geldiklerini belirtmekte ve bu sorunun günümüz çocuklarının tamamı için geçerli olduğunu iddia etmektedirler. Dahası çocuklarını internet ortamından uzaklaştırma çabalarının, ağlama krizleriyle, yemek yememe eylemleriyle sonuçlandığını ve bu nedenle sürekli gürültü şikâyetiyle komşularına mahcup olduklarını belirten bu grup anneleri, çocuklarına yemek yedirebilme ve böylesi gürültü şikâyetleriyle karşılaşmamak adına, çocukların internetle olan ilişkilerine sınır getirmediklerini de aktarmışlardır. Dolayısıyla tüm bu bulgulara dayanarak küresel kültür unsurlarıyla çocuk yetiştirme edimleri, çalışan anneler için iş hayatının verdiği zaman darlığından kaynaklı “vicdan rahatlatma” güdüsüyle kısa yollu paket programlara başvurma ve okul etkinlikleri göz önünde

bulundurulduğunda “zorunlu” bir durum, çalışmayan anneler için ise ev işlerinin rutinliğinden kaynaklı zaman darlığı gibi bir gerekçe öne sürülse de “gönüllü” tercih olarak ele alınabilmektedir. Ancak burada şunu belirtmekte fayda vardır: Her iki grup annelerinin de çocuklarına küresel kültür eğilimli aktarım süreçleri, “bireysel” tercihlerden ziyade, “koşullar” dolayımında gelişen tercihlerden meydana gelmektedir. Şöyle ki çalışan anneler grubunda yer alan kaynak kişilerin, küçük yaştaki çocuklarını kreş yerine ailelerinin yanına bıraktıklarını ve çocukların anneanne ve dedelerinin yanında kaldığı süre boyunca televizyon, internet, telefon, tablet aracılığıyla zaman geçirdikleri yönünde aktarımları düşünüldüğünde, çocukların teknolojiye ve dolayısıyla küresele olan bağımlılıklarının birincil etken olarak annelerin “bireysel” tercihlerinden ya da kolaya kaçma edimlerinden kaynaklanmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde çalışmayan anneler grubunda yer alan kaynak kişilerin de ev işlerinden arta kalan boş zamanlarda dahi çocuklarıyla iletişim kurmakta, birlikte aktivite yapmakta zorlandıklarını belirtmeleri ve çocuklarına internet kısıtlaması koyduklarında bunun ağlama krizleriyle sonuçlandığını aktarmaları göz önünde bulundurulduğunda, çocukların küresele olana bağımlılıklarının, annelerin gönüllü ya da bireysel tercihlerinden kaynaklanmadığı sonucunu gündeme getirmektedir. Kaldı ki iki farklı grupta yer alan annelerin çoğu, çocuklarının bu derece internet, tablet, televizyon, telefon bağımlılıklarından yakınmakta ve günümüz çocuklarının neredeyse tamamının aynı bağımlılığı sürdürdüğünü belirtmektedirler. Dolayısıyla annelerin bu söylemi, günümüzde yaşanan teknolojik gelişmelerin yarattığı “koşul”lar gerçeğini yinelemektedir. Bununla birlikte, iki farklı grupta yer alan annelerin diğer “ortak” söylemlerine dair gözlemleri aktaracak olursak; bazı kaynak kişilerin, Hıdırellez ve Nevruz gibi ulusal kültüre dayalı bayramları sadece ad olarak duydukları, bazılarının ise —Nevruz’un bir terör örgütü bayramı şeklinde bilindiği gibi— yanlış ya da kısmen hatırladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Kaynak kişilerin, Nevruz ve Hıdırellez’i duymamaları veya deneyimlememeleri, bir yandan küresel olanın ulusal olanı hafızalardan sildiği “tarihi” bir sürecin kalıntısını özetlerken, diğer yandan yanlış ya da kısmen hatırlamaları da —özellikle Nevruz bağlamında— basın-yayın organlarının haberleri neticesinde oluşan kitlesel algının yarattığı bir sorunsal şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda Nevruz özelinde kısaca bilgi vermek gerekirse; bu bağlamda yapılan bazı araştırmalar, Nevruz’un nereden geldiği, hangi millete ait olduğu gibi kökenlere dayalı

bir şekilde yürütülürken, bazıları basın-yayın organları gibi kitle iletişim araçları vasıtasıyla Nevruz'un medyada nasıl yansıtıldığı üzerine incelemeler kapsamında yürütülmüştür. Kaynak kişilerin aktarımları ve günümüz kitle iletişim araçlarıyla olan bağlılık düşünüldüğünde, ikinci olarak verilen Nevruz araştırmalarından bahsetmekte fayda vardır.

Şule Yüksel Özmen, "Türk Basınında Nevruzun Bağlamsal İzleri" adlı çalışmasında, basın-yayın organlarında Nevruz ile ilgili haberlerin *kutlama, siyasi, eylem ve terör* kapsamında niteliklerine ilişkin bulgulara dayalı bir araştırma yürütmüştür (Özmen, 2017). Bu bağlamda Özmen, *Ulusal Güvenlik Sorunu Olarak Nevruz* başlığı altında, Nevruz'un ulusal güvenlik sorunu olarak ele alınmasının nedenini, PKK terör örgütünün kurucularından Mazlum Doğan'ın 1982 yılının Nevruz gününde intihar etmesi neticesinde bu durumun pek çok protesto ve isyana sebep olmasıyla, 1984 yılında PKK terör örgütünün sistematik olarak saldırılarına Nevruz günü başlamasıyla ilişkilendirmiştir (Özmen, 2017: 876). Özmen, "PKK eylemlerinin başlaması, güvenlik güçlerinin PKK terör örgütüyle mücadelesi, Kürtlerin Nevruzu bir özgürlük günü olarak benimseyip bugünü bu çerçevede kutlamak istemeleri ve bu kutlamaların eylem, protesto, kimi zaman çatışma içermesi" nedeniyle, Nevruzun ulusal güvenlik sorunu hâline geldiğini aktarmıştır (Özmen, 2017: 877). Gazetelerde haber değeri açısından "olumsuz haber iyi haberdur" algısının hâkim olduğunu vurgulayan Özmen, bu nedenle Nevruzun da gazete manşetlerine genellikle olumsuz yönüyle haber olduğunu (s. 895) ve politik değişimlerle birlikte, ulusal güvenlik sorunu yaratan Nevruzun, çözüm sürecinde farklılık, kültürel çeşitlilik, kardeşlik vurgusunun yapıldığı bir bayram şeklinde haberlerde yer aldığını aktarmıştır (Özmen, 2017: 897). Bununla birlikte, daha önce benzer bir çalışma yürüten, Ümit Arkan, Mustafa Akdağ, Mahmut Akgül, "Nevruz Bayramı'nın Algısal Dönüşümü: Türk Basınında Nevruz Algısı" adlı makalede, Nevruz'un özünü örtüşür olmayan dönüşüm süreçlerine, ulusal gazetelerin yaptığı haberler bağlamında değinmişlerdir. Türk kültüründe baharın başlangıcı olarak kabul edilen ve kullanılagelen Nevruz'un, özellikle son 30 yılda bahar bayramı algısının yanı sıra, hatta bu kimliğinden de uzaklaşarak, belirli bir grubun propaganda malzemesine ve başkaldırı simgesine dönüştüğünü ve incelenen gazete haberlerinin çoğunda, Nevruz'un bir bahar bayramı olgusuyla yok denecek kadar az ele alındığı sonucuna erişildiğini aktaran araştırmacılar, yapılan haberlerin tamamına yakınının Nevruz'un belirli bir grupta özdeşleştiğinde hemfikir olduklarını da belirtmişlerdir

(Arklan vd., 2015: 791). Araştırmacılar sonuç olarak, asırlardan beri Türk dünyasında baharın gelişi olarak algılanan ve o minvalde kutlanan Nevruz'un, Anadolu coğrafyasında bu özelliğini kısmen devam ettirebilmekle birlikte, değişime uğramış ve belirli bir grubun propaganda amaçlı sahiplenmesi durumuyla da karşı karşıya kalmış olduğunu ve Nevruz kavramının artık bahar bayramını çağrıştırmasının yanı sıra, terörle ve terör olaylarıyla eşdeğer görüldüğünü, o yönde bir algılamışa da sahip olduğunun su götürmez bir gerçek olduğunu vurgulamışlardır (Arklan vd., 2015: 791). Tıpkı M. Öcal Oğuz'un "Somut Olmayan Kültürel Miras: Türkiye'de Nevruz/Yenigün" adlı makalesinde tanımladığı gibi, "Türkçe 'de "yeni gün" anlamına gelen ve Türkiye folklorunda "Sultan Navruz", "Yılsırtı", "Mart Bozumu", "Mart Dokuzu", "Mereke", "Ergenekon", "Yörük Bayramı" gibi adlarla da anılan Nevruz, kuzey yarımkürenin Altaylardan Balkanlara uzanan geniş coğrafyasında birçok bağımsız veya özerk devlet, halk ve topluluk tarafından çok farklı mitolojik anlamlar yüklenerek ve ritüellerle zenginleştirilerek yılbaşı olarak kutlanmaktadır" (Oğuz, 2005: 5). Ne var ki özünde birlik ve beraberlik duygusunun yer aldığı Nevruz bayramı, yaşanan çeşitli olumsuz süreçler neticesinde bu anlamını yitirmiş ve toplum belleğine "terör bayramı" algısını —medyada çıkan haberlerle de— yerleştirmiştir. Günümüz Türkiye'sinde ise her ne kadar bu olumsuz eşleştirme yerini, "nevruz konulu şölenler yapılmasına, kitap ve makaleler yazılmasına, sempozyumlar düzenlenmesine" (Oğuz, 2005: 8) bırakmış olsa da kaynak kişilerin de aktarımlarından anlaşılacağı gibi, Nevruz'un belirli grupların siyasi bir eylem uzantısı olarak genelde kaos ortamıyla eşleştirildiği algı, bugüne miras kalmıştır.

Özetlemek gerekirse; günümüzde masalların, destanların, fıkraların aktarımı, deneyimde birlik yaratma süreçleri, yerini televizyon, tablet, akıllı telefonlara bırakarak, ulusal kültür bağlarını zayıflatmakta ve beğeni ölçütlerini değiştirmektedir. Durumu, ev hanımı statüsündeki kadınlar bazında ele alacak olursak; çalışan annelere nazaran çocuklarıyla vakit geçirme sürelerinin elbette daha fazla olduğu söylenebilir. Fakat, çalışmayan kadınların evde çocuklarıyla geçirdiği bu fazla zamanın aynı oranda ulusal kültür aktarımına avantaj sağladığı tartışma konusudur. Çalışan ve çalışmayan anneler grubunda yapılan incelemelerden ortaya çıkan sonuçlar, teknolojinin getirdiği sınırsız eğlence anlayışının, başta çocukların daha sonra ebeveynlerin alışkanlıklarında değişimler yaratmış olduğunu gündeme getirirken, aynı zamanda her iki farklı grubun da ulusal kültür aktarımında yetersiz kaldığını ve bu durumun çoğunlukla yaşanan

değişimlerle ilişkili olduğunu göstermektedir. Daha önce de vurgulandığı gibi, modernleşme sürecinde Türk insanın kendi kültür unsurlarına “redd-i mirasçı” yaklaşımı (Oğuz, 2013: 59), geleneksel kültür kodlarını hafızlardan silmiş, yerine Batı tarzı kültürü benimseyen —ne var ki taklitten öteye gidemeyen— bir oluşumu getirmiş ve bu süreç teknolojinin gelişmesiyle de köyden kente tüm toplumu etkilemiştir. Dahası başta eğitim olmak üzere tüm kurum ve kuruluşlarca aynı Batılı tarz yaklaşım, özünü halk bilgisinden alan geleneksel kültür kodlarını unutturmaya, yerine ne tam Batılı ne de tam Geleneksel olan “arada kalmış” trajikomik bir kültür oluşumunu benimsetmeye insanüstü bir çaba sarf etmiştir. SOKÜM Sözleşmesi’nin (2003), günümüzde bu trajikomik sahneleri yinelememek için olumlu bir farkındalık süreci başlatmış olduğu gündeme getirilebilirken, tek başına yeterli olmadığı da açıkça söylenebilmektedir. Oğuz’un dikkat çektiği gibi, “okul öncesi eğitim sürecinden başlayarak, bilgiyi aktaran, yayan tüm kurum ve kuruluşlarca somut olmayan kültürel mirasın ve uygulamalı halkbiliminin aktarım yolları açılmalıdır” (Oğuz, 2013: 104). Nitekim, 2006-2007 Eğitim ve Öğretim Yılında bir saatlik seçmeli ders olarak bütün Türkiye’deki 6. Sınıflara —tabii seçilmesi durumunda— okutulan Halk Kültürü dersi, 2007-2008 Eğitim ve Öğretim yılında 7. Sınıflara, 2008-2009 yılında ise 8. Sınıflara okutulmuştur (Oğuz, 2018: 63). Talim ve Terbiye Kurulu tarafından ileriki dönemlerde “seçmeli” statüden “zorunlu” statüye geçirilmesi planlanan Halk Kültürü dersi (Oğuz, 2018: 63), bahsi geçen “arada kalmış” kültür oluşumlarını ve tek tipli küresel kültür yaratımlarını, tersine dönüştürmek için oldukça önemli bir adımdır. Ne var ki yeterli değildir. Şöyle ki güncelde Yılbaşı gününe özel; televizyondan gazetelere, internetten sosyal medya uygulamalarına, kısacası iletişimin sağlandığı her yere varıncaya kadar bir farkındalık süreci görülürken hâlâ 21 Mart Nevruz Bayramı için aynı farkındalığın yaşanmadığı açıkça söylenebilir. Belki de tıpkı 1 Ocak gününün tüm Türkiye genelinde “resmî tatil” ilan edildiği gibi, 21 Mart günü için de “resmî tatil” ilan edilmiş olsaydı, bir nebze de olsa ulusal kültür mirasına dönük bir farkındalık süreci yaşanmış olur ve Nevruz’un Yılbaşı kutlaması olarak tüm ulusu saran bir bayram şeklinde hafızlara işlemesi mümkün kılınırdı. Dolayısıyla tek bir kurum ya da tek bir sözleşme ile değil, topyekûn bir mücadeleyle ulusal kültür mirasına sahip çıkmak gereklidir. Aksi hâlde, ulusal kültür mirasını, ailede, eğitimde, medyada, müzelerde, sergilerde göremeyen ya da eğitimde gördüğünü, sosyal yaşamda deneyimlediğini aile ortamında anne ve baba figürünün yer aldığı müşterek bir aktarıcı

kimlik ile sürdüremeyen bir gelecek nesil ne kendi geleceğine ne de ulusal kültürün geleceğine fayda sağlayamayacaktır.

Sonuç olarak, kadının ikincil cins olma meselesi salt biyolojik yetkinliğine ya da bu yetkinlikten yoksun olmaya bağlı gelişmemiştir. Diğer bir söyleyişle; doğurgan olmak veya kısır olmak ya da çocuk sahibi olmayı istemek veya istememek, kadını ikincil cins hâline getirmemiştir. Tercihten ya da biyolojik yetersizlikten ziyade kadının “birey” kimliğini unutturan süreç, ikincil cins olma meselesini gündeme getirmektedir. Öyle ki “çocuk da yaparım kariyer de” söylemlerinin, kulağa bu kadar imkânsız gelmesi, unutturulan bu kimliğin olağan sonucunu göstermektedir. Çocuk da yaparım kariyer de söylemlerini ütöpik bir hâle getirmekten ziyade, kadının birey kimliğini ötelemeyen, insanüstü bir çaba beklemeyen, tek yetkinliğini biyolojik kabiliyetine bırakmayan “müşterek” yaşam algısını hayata geçirmek ve böylelikle “ikincil cins olma” meselesini imkânsızlaştırmak gereklidir. Böylesi bir yaklaşım, kadın kimliğinin sadece ekonomide, siyasette, eğitimde yükselen bir değer olmasını desteklemekle kalmayacak, aynı zamanda kadının folklorik üretimler bağlamında salt “domestik” rollere indirgeyen sınırları da aşmasına katkı sağlayacaktır. Tıpkı Beauvoir’ın vurguladığı gibi, “kadınlara yöneltilen küçümseme ile analara gösterilen saygının bağdaştırılması iki yüzölçümün ta kendisidir. Kadına kamu-içi etkinlikleri yasakladıktan, erkekler gibi birtakım uğraşlarda ilerlemelerini engelledikten, her alanda yetisiz olduklarını öne sürdükten sonra, insan yetiştirme gibi alabildiğine ince, alabildiğine ciddi bir işi ona bırakmak, cinayete benzer bir çelişkidir” (Beauvoir, 1974: 193). Aldığı eğitimin diplomasını “iyi bir eş”, “iyi bir anne” olabilmek için sandığa kaldıran ya da evde layıkıyla yerine getirmeye çalıştığı ev hanımı kimliğinin yanına kariyer de yapan kadın kimliğini eklemek için tükenen veya tüm zamanını eviçi işler, çocuk bakımı ile geçiren, güncelde yaşanan gelişmeleri takip etmeyen, eğitim sürecine destek olamayan bir kadın figüründen ziyade, kadınlara özgü durumları paylaşan, tecrübelerini anlatan, kökenlerini halk bilgisinden alan sözlü kültür geleneğini aktaran, folklorik ürün ve üretimleri yaşatan, kadın folkloru bilimine kaynak olan ya da kaynakları bilimsel süreçler ile araştırmaya alan bir kadın figürü ve her şeyden önce tüm bunların olmasına imkân sağlayan bir ulus-toplum figürü gerek gelecek nesillere gerekse ulusal kültürün bugün ve yarınına fayda sağlayacaktır. Dolayısıyla bu süreci imkân dahilinde kılabilmek için, öncelikle cinsiyet üzerinden yapılan tanımlamaların sınırlarını aşmak gerekir.

Buraya kadar, kadının yüceltilen “annelik” tanımlaması üzerinden kadının ikincil cins olma tehlikesi irdelenmiştir. Ortaya çıkan bulgulara bakıldığında ise kadın cinsi üzerinden yapılan “kutsal annelik” tanımlamasının yanında, “cinsel obje” olarak tanımlamasının da kadın kimliğini bireysel üretim süreçlerden soyutlayan ve “bağımlı” kimlik tanımlamasını yineleyen bir algı yarattığına ulaşılmıştır. Bununla birlikte, Türkiye tarihinde yaşanan ulus-devlet politikalarında, modernleşme kurgusunda, ötekileştirilen halk kültüründe “kadın” üzerinden yapılan “kalıp tanımlamaların” gerek dönemin gerekse bugünün kadınlarına fayda sağlamadığı, günümüz teknolojisinde yaşanan gelişmelerle çalışan-çalışmayan anne figürlerinin ulusal kültürün aktarım sürecine “aktarıcı” kimlik oluşturmadıkları sonucuna değinilmiştir. Sonuç olarak; periyodik kanamayla başlayan kadınlık hâllerinin, “anne” olmak gibi sosyal bir süreci de kadın yaşamına dahil ettiği ve bu sürecin, tıpkı kanama dönemlerinde kadını bir tabu nesnesi hâline çeviren düşünsel sisteme benzer şekilde ilerleyerek, kadın cinsini sosyal yaşamdan soyutlayan bir etkiye sahip olduğu fikrine ulaşılmıştır.

Bir sonraki alt başlıkta ise “gebelik uygulamaları”nın çocuğun cinsiyeti özelinde yarattığı izleğe yer verilerek, bu süreçte kadınların içinde bulunduğu ruhsal, bedensel ve sosyal durumlar hakkında irdelemelerde bulunulması ve daha sonra günümüz Türkiye’inde gitgide kaybolmaya başlayan “yeni doğan uygulamaları” ve kadınların bu süreçteki geleneksel halk bilgisi deneyimlerine yer verilerek, güncelde yerini “baby shower” partilerine bırakan sürecin tartışılması amaçlanmıştır. Böylelikle kadın yaşamının geçirdiği doğal süreçlerin sadece bedensel değil, aynı zamanda sosyal bir süreç de olduğu ve bu sürecin, toplumun geçirdiği dönüşümler ile kadın ve folklor ilişkisine ne gibi etkiler yarattığı aranmaya çalışılmıştır.

3.3.3. Gebelik Uygulamaları: Çocuğun Cinsiyeti Üzerine “Değişen-Değişmeyen” Algı ve Pratikler

Boratav’ın, “gebe olduğunu anladıktan sonra kadının ilk düşüncesi, çocuğunun oğlan mı, kız mı olacağını öğrenmeyi denemektir” (Boratav, 2016: 167) vurgusuyla değindiği gibi, gebeliğin en gizemli hâli doğacak çocuğun cinsiyetidir. Öyle ki geçiş dönemi ritüellerinden ilki olan doğumda, çocuğun dünyaya geleceği vakte kadar pek çok uygulama yapılması ve bunların içerisinde “çocuğun cinsiyeti”ne dair de birçok folklorik uygulamaların yer alması, bu konunun gizemini anlaşılır kılmaktadır. Elbette

bu folklorik uygulamalar günümüzde yerini “ultrason”, “renkli ultrason” gibi teknolojik araçlara bırakmış olsa da kuşkusuz, en eski zamanlardan beri insanoğlunun doğumdan önce çocuğun cinsiyetini öğrenmeye dair merakının ürünlerini yansıttığı da yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla insanlık tarihinde bilim ve teknolojinin gelişmesine dayanak oluşturan en önemli davranış biçimi “merak”, çocuğun cinsiyetini doğmadan önce öğrenme edimini de tetiklemiştir. Bununla birlikte, ilk olarak anne-babanın daha sonra ise ailenin ve yakın çevrenin, doğacak çocuğun cinsiyetine dair birini diğerine yeğledikleri “arzu” dürtüsü, konunun bir başka boyutunu işaret etmektedir. Güncelde çoğu ebeveynin, doğacak çocuklarını kız mı, erkek mi istediklerine dair yöneltilen sorulara, başlangıçta “sağlık olsun da...”, “hayırlı bir evlat olsun da...”, “eli ayağı düzgün olsun da...” gibi söylemlerle yaklaştıktan sonra, “gönül ister ki...”, “ben isterim ama eşim ister ki...”, “bu seferki de bari...” şeklinde söylemlerle devam etmeleri, doğacak çocuğun cinsiyetine yönelik bir yandan mutlak bir arzuyu, diğer yandan farkındalık düzeyini özetlemektedir.

Bu başlık altında; doğacak çocuğun cinsiyeti üzerine folklorik uygulamalardan bahsedilerek, çoğunlukla erkek cinsiyetinin kız cinsiyetine yeğlendiği süreçle ilgili bilgi verilmesi ve bu durum hakkındaki düşüncelerin değişen ve değişmeyen yönlerine dair çözümlemelerde bulunularak, kadınların tutumlarının irdelenmesi amaçlanmıştır.

Sedat Veyis Örnek, geleneksel Türk kültüründe erkeğin ağırlığı ve üstünlüğü düşünüldüğünde, hiç değilse ilk doğacak çocuğun “erkek” olması yönünde bir isteğin yaygın olmasının kolaylıkla anlaşılabilir olduğuna vurgu yaparken, bu isteğin gebe kadının üzerindeki baskıyı da küçümselemeyecek ölçüde arttırdığını ve annenin doğacak çocuğunun cinsiyetini etkileyebileceğine inandığı birtakım inançlarla yüklü olduğunu belirtmektedir (Örnek, 2000: 136). Örnek, bu türden inanç ve pratiklere dayalı yaptığı sıralamada şu örneklerle yer vermiştir: *Adak ve kurban adanır, Yatırlara, ziyaretlere, türbelere gidilir, Hocalara başvurulur, Kadın cinsel birleşmede sağına yatar, sağından kalkar, Gelinin yatağında oğlan çocuk yuvarlanır, Evlendiği gün, kadını kucağına oğlan çocuğu verilir, Ağaca taş atılarak “kızı boşadım, oğlana başladım” denilir, Oğlan doğuruncaya kadar doğum yapılır*” (Örnek, 2000: 136)

Konuya benzer şekilde değinen Boratav ise; “ilk çocuk için ananın da babanın da dileği oğlandır; nadir hâllerde, özellikle daha önceki çocukları hep oğlan ise, daha çok ana, gelecek çocuğun kız olmasını ister” (Boratav, 2016: 167) aktarımında bulunmaktadır.

Bu bağlamda Boratav, doğacak çocuğun cinsiyetini önceden öğrenme yollarına “yorum” ve “fal” niteliğinde şöyle dikkat çekmektedir:

Yorumların bir bölümü düşlerden çıkarılanlardır: gebe kadın düşünde ay görürse oğlan, güneş görürse kız; bıçak, tüfek gibi erkek silahları ya da korkunç hayvanlar görürse oğlan, makas, iğne, gibi kadın aygıtları, bilezik, gerdanlık gibi takılar veya çeşitli süs eşyası, mücevherler görürse kız doğuracağını yorumlar. Yüklü kadının karnının, vücudunun kimi yerlerinin biçiminde, gebelik süresince güzelleşip çirkinleşmesinde, meme uçlarının aldığı renkten, aşırma sırasında canının çektiği şeylerden, anasının karnında çocuğun oynamasının şiddetinden veya hafif olmasından da gelecek çocuğun oğlan ya da kız olacağı anlamı çıkarılır. Bütün bunlar kendiliğinden olan belirtilerin yorumlarıdır. Bir de asıl anlamıyla “fal” denilebilecek işlemler var: gebe kadının haberi olmadan, girip oturacağı odanın sedirinde iki minderden birinin altına makas, birinin altına bıçak konur, kadın bıçaklı mindere oturursa oğlan, makaslı mindere oturursa kız doğuracak denir (Boratav, 2016: 167).

Çocuğun cinsiyeti bağlamında, Örnek ve Boratav’ın verdiği bilgiler gibi daha pek çok folklorik uygulamaların olduğunu belirtmekle birlikte, verilen örneklerden ortaya çıkan iki önemli sonucu da irdelemek gerekir. Bunlar ilki; doğacak çocuğun cinsiyeti özelinde yapılan folklorik uygulamaların —nerdeyse tamamında— “anne”nin yani “kadın”ın, birincil aktör olarak yer alması, ikincisi ise doğacak çocuğun cinsiyetini belirleyen faktörün “anne”, yani “kadın” olarak ele alınmasıdır. Bu da birinin diğerini beslediği sürecin doğal sonucudur. Şöyle ki kadının, çocuğun cinsiyetiyle ilgili folklorik uygulamalarda ana aktör olması, çocuğun cinsiyetini belirleyen ana faktör olmasını ya da kadının, çocuğun cinsiyetini belirleyen faktör olması, onun folklorik uygulamaların ana aktörü olmasını sağlamıştır. Halbuki daha önce de değinildiği gibi, kadının yeni bir yaşam yaratma yetisi, değişen aile kurumu sistemiyle (anaerkilden ataerkile geçiş gibi) birlikte, sadece doğum yapabilme kabiliyetine indirgenmiş ve böylelikle “taşıyıcı” olma özelliğinden öteye gidememiştir. Kültür örüntüsünde yaşanan bu değişim kadını, sadece soyun devamını sağlayan bir konuma ya da Briffault’un tabiriyle “onu, yasal eş, mülkiyetin yasal kalıtçılarının anası konumuna yerleştirmiştir” (Briffault, 1990: 289). Topraktan yapılma bir çömlek gibi kadının bedeni de yaşam için gerekli olan ürünleri, onların üretimine katkıda bulunmaksızın taşır (Berktaş, 2000: 59) olması, doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemede de kadının katkısının olmaması sonucunu getirmek yerine, tam tersi bir algıyı yerleştirmiştir. Günümüzde, kadının doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemede “etken bir cins olmaması” hususuna, pek çok araştırmacı bilimsel veriler ile değinmiş ve bu hususta

bir farkındalık süreci yaşanmasına imkân tanımışlardır. Bu bağlamda, güncel yazında yer alan birkaç aktarıma yer vermek yerinde olacaktır.

Hürriyet Gazetesi'nin internet sitesinde, Op. Dr. Esra Çabuk Cömert konuyu şöyle değinmiştir: “Ülkemizde pek çok çiftimizin mevcut bilgisinin aksine kadının çocuğun cinsiyetinin belirlenmesinde hiçbir katkısı yoktur ve doğacak çocuğun cinsiyetini erkekten gelen sperm belirler” (<https://www.hurriyet.com.tr>).

Posta Gazetesi ise internet sitesinde, Newcastle Üniversitesi'nde yapılan bir araştırmaya şöyle yer vermiştir:

Üniversitede araştırmacı bilim insanı olan Corry Gellatly'nin yaptığı çalışma, erkeklerin daha fazla erkek ya da daha fazla kız çocuk sahibi olma eğilimini ebeveynlerinden kazandığını gösteriyor. Araştırma, Kuzey Amerika ile Avrupa'daki 556.387 kişiye ait bilgilerin yer aldığı ve 1600'lere kadar uzanan soy ağacı üzerinden yapılan bir çalışmayı kapsıyor. Gellatly, şöyle açıklıyor: Bu aile ağacı, çocuğunuzun erkek ya da kız olma ihtimalinin kalıtımla geldiğini gösterdi. Artık, bir erkeğin daha fazla erkek kardeşi varsa çocuklarının erkek olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu; kız kardeşleri daha fazlaysa da kız çocukları olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu biliyoruz. Fakat kadınlarda bunu tahmin edemiyorsunuz (<https://www.posta.com.tr>).

Newcastle Üniversitesi'nde yürütülen bu çalışma her ne kadar salt bir dille “cinsiyeti belirleyen kadın değildir” şeklinde açıklama eklememiş olsa da verilen bilgilerin içeriğinde ve yapılan araştırmanın sonuçlarında, erkek cinsinin kendi dahil tüm soy bağının, doğacak çocuklarının cinsiyetini belirleme de öncü olduğu gibi daha çarpıcı bir neticeyi gündeme getirdiği açıkça anlaşılmaktadır. Doğacak çocuğun cinsiyetini kimin belirlediği üzerine yapılan daha pek çok araştırma ve bilgilendirme yazısı elbette mevcuttur, ancak bilimsel veriler ışığında, çocuğun cinsiyetini belirleme de kadın cinsinin hiçbir katkısının olmadığı sonucu müşterek bir tutumla gündeme getirilmiştir. Aslında, bilimsel yazında “cinsiyeti kim belirler?” başlıklı pek çok aydınlatma metninin yer alması bile, konu hakkındaki tutumları ve toplumsal algıyı göstermeye birer referanstır. Diğer bir deyişle; “cinsiyeti kim belirler?” sorunsalının gündemi bu kadar meşgul etmesi, doğacak çocuğun “erkek” olmasının arzu edildiği kültürel algıyla ilintilidir. Günümüzde, erkek çocuk isteminin her ne kadar tersine esen bir rüzgâr biçiminde kız çocuğa yöneldiği ki bu yönelimin çoğu, baba adaylarında görülse de özellikle art arda kız çocuk sahibi olmak, ebeveynler arasında bilakis bazı anne adaylarında “kendini sorgulama” eğilimini ötelememiştir. Bu da erkek çocuğuna verilen kültürel değer, kadın cinsine bıraktığı mirası göstermektedir. Dolayısıyla

kadın cinsinde böylesi bir kültürel bellek mirası bırakan bu sürecin, gebelikte cinsiyeti öğrenme üzerine yapılan folklorik bilgiler ışığında izlerini sürmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda yürütülen derleme çalışmaları sırasından 20’den fazla kaynak kişiyle (kadınla) temasa geçilmiş ancak tez içerisinde neredeyse temas edilen tüm kaynak kişilerin ortak söylemini dile getiren 4 kaynak kişinin aktarımlarına yer verilmiştir. Bahsi geçen 4 kaynak kişi haricindekilerin ise çoğunlukla atasözü ve deyimlerle vurguladıkları aktarımlara, tez akışına göre yer verilmiştir.

Bu doğrultuda, kaynak kişilerin gerek çocuklarının cinsiyetine yönelik tutum ve davranışları gerekse gebelik sürecinde çocuğun cinsiyetine dair folklorik uygulamaları hakkında, geleneksel ve geleneksel olmayan metot ve düşünceler çerçevesinde şu bilgiler kaydedilmiştir:

Aslen Adanalı olan, İstanbul’da ikamet eden 34 yaşındaki KK28 şu bilgileri aktarmıştır:

Benim öyle “erkek olsun”, “kız olsun” gibi bir isteğim yoktu. Çok atılgan bir kadın olduğum için anneannem hep “sen oğlan doğurursun” derdi. Yani, eskiler zaten oğlancıdır. Kız çocuk fazla masraflı oluyor diye, pek istemezler. Ama şimdi, herkes kız çocuk meraklısı. Kız evlat daha hayırlı olur çünkü. İki çocuğumda da cinsiyet tahmininde bulunmuştuk. İlkin de ben kazandım ikincisin de annemler kazandı. Eski yöntemlerle böyle tahminler çok yaparlarmış. Tabi, bazı rüyalarda da malum oluyor insana. Ben mesela hamile olduğumu öğrenmeden önce rüyamda bir elma yediğimi görmüştüm. Annem hamile olduğumu öğrendikten sonra çocuğun erkek olacağını söylemişti. Anneannem de kırmızı elma kız, yeşil elma erkek demişti. Ben erkek doğuracağımı tahmin ediyordum. Zaten öyle de oldu. Ama hamileliğin dördüncü ayında annemler makas, bıçak bilmececi yaptıklarında makasın üstüne oturmuştum. O yüzden onlar kesin kız olacak demişlerdi. Ultrason süreci her kadında farklı geçiyor. Mesela benim eltime doğuma kadar erkek demişlerdi, doğumda kız çıktı. Ayy, ona çok gülmüştük. İkinci çocuğumda da yine bana malum olur diye iddiaya girdik. Ama ben bile bile lades demiştim. Çünkü mide bulantısı, cilt bozulması, el, ayak şişmesi o kadar çok olmuştu ki bağıra bağıra kız geldiği belliydi. Annemler tabi hemen “bu kesin kız olacak” dediler. Ben de nedense erkek olacak diye hissetmiştim. Eşim ikisini de doğru tahmin etmişti. Sonuçta kızım oldu. Doğum haziran ayına denk geleceği için anneannem “bu çömçe gelin olacak” demişti. Hâlâ çömçe gelin der, benim kızıma. Annemlerin tarafı Adanalı olduğu için, oralarda kuraklık olmasın, yağmur yağsın diye çoluk çocuk tüm millet yağmur duasına çıkarlarmış. Çömçe gelin adı, orada çocukların söylediği bir tekerleme de geçiyormuş. Anneannem çok yaşlı olduğu için, böyle şeyleri bilir. Zaten köyde yaşayan bir kadın. Orada herkesin, her şeyin, her mevsimin farklı bir adı daha var (KK28, İstanbul: 2019).

Aslen Kastamonulu olan ve orada ikamet eden 52 yaşındaki KK6 ise konuya şöyle değinmiştir:

İki kızım bir oğlum var. Son çocuğum erkek oldu. Eşim, çok baskı denemez ama, kendi kardeşleri hep erkek çocuk sahibi olduğu için oğlu olmasını istiyordu. İkinci çocuğumuzun kız olduğunu öğrendiğimiz de telefonda konuşurken “bizim hanımın taraf hep kadın nüfuslu, kismetimiz kızıdan açılmış” dediğini duymuştum. Yani, bunu gülerek söylüyordu tabi ama eski kafalı bir adam olduğu için çocuğun cinsiyetinin sanki sadece bana bağlı olduğunu zannediyordu. Şimdi, televizyonlarda izliyoruz, kadınların hiç katkısı yokmuş cinsiyete. Ama bizim adam diyor ki “onlar mahsus öyle söylüyorlar, hükümet, kadınları boşamasınlar diye öyle söylettiriyor” diyor. Güler misin ağlar mısın şimdi... Son çocuğumuzun oğlan olacağını öğrendiğimizde kurban kestirmişti. Kızlarda kurban kestirmedik. Bütün çocuklarımız oğlan son çocuğumuz kız olsaydı da kurban kesmezdik herhalde. Köylerde de oğlan çocuk doğunca şenlik yapılır, kurban kesilir. Oğlan oldun mu saçının ağırlığınca altın verilir köylerde. Kızlarda verilmez. İlk saçını saklarız. Şimdi büyüdüler tabi torun sahibi olduk. Kızım moda diye cinsiyet partisi mi ne ondan yaptı. Ne gerek var böyle şeylere, boşuna masraf. Ben böyle şeyleri sevmiyorum (KK6, Kastamonu: 2019).

Aslen Kosovalı olan ancak İstanbul’da ikamet eden 62 yaşındaki KK1 ise “geleneksel” ve “küresel” ölçekli gebelik uygulamalarına şu bilgilerle değinmiştir:

Benim eşimin ailesi erkek çocuk düşkünüdür. Benim geç çocuğum olduğu için bana demedikleri kalmamıştı. Adımı kısıra çıkarmışlardı. Sonunda bir çocuğum oldu. Allah’ın gücüne gitmesin ama yatıp kalkıp çocuğum erkek olsun diye dua etmiştim. Sonuçta kız da bir evlat hatta daha hayırlı bir evlat ama işte bazı düşünceler hiç değişmiyor. Ben de tabi ki ilk hamile olduğumu öğrendiğimde “acaba cinsiyeti ne?” diye düşünmedim değil. Hatta biz de böyle deneme yanılma yöntemi yaptık. Tebeşirle kendi etrafında dönerek yusuvarlak bir çember çizmeyi tek seferde başarırsan oğlun, başaramazsan, yamuk çizersen kızın olacak denir. Ben maalesef, bunu birkaç defa denedim ama hepsinde de yamuk çizdim. Son bir kere dendiğimde tam yusuvarlak çizdim. Sütümü berrak bir suyun içine damlattık, dibine çökerse erkek, çökmezse, bulanırsa kız olacak dendi. Benimki dibine çöktü. Sanki birazı da bulandı gibiydi. Az olduğu için net anlayamadım. Şimdi, kimileri doğana kadar cinsiyetini öğrenmek istemiyor, sürpriz olsun diye. Biri de benim gelinim. Çocuğun cinsiyetini partiyle doğumundan 1 hafta önce ilan edecekmiş. Bizim gelin Parisli olduğu için, tabi geleneklerde Paris geleneği oluyor. Balonlara renk koyacaklarmış, patlattıklarında mavi çıkıca erkek pembe çıkınca kız olduğunu öğrenecekmişiz. Ailesi de destek oluyor. Ben şimdi mahsus her şeyini pembe örüyorum. Eğer erkek olursa “ee sen söylemedin ki kızım cinsiyetini, benim de içime kız doğdu” diyeceğim. Herhalde bana, “anne, partide öğrendin ya” diyemez. Son iki hafta, bir hafta kala ne öğrecekim yani (KK1, İstanbul: 2019).

Aslen Giresunlu olan ancak Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden 47 yaşındaki KK21 ise şu bilgileri aktarmıştır:

Erkek çocuklarına her zaman daha önem veriliyor. Annesine de daha bağlı oluyorlar. Büyüyünce evin babası gibi, her işi görüp, annesine, kardeşlerine sahip çıkıyorlar. O yüzden de bir erkek çocuğum olsun istedim. Yaşlanınca bizi çekip çevirsin, kardeşlerine mukayyet olsun. Eskiden kocakarılar, hamile kadının tipine göre çocuğun cinsiyetini tahmin ederlermiş. Gerçi, şimdi de öyle. Gençler bile, yapıyor. Benim ikinci kızım doğduğunda anneannem “bunun ardı erkek” demişti. Şimdi benim ilk kızım böyle ay parçası gibi, bembeyaz, sapsarı saçlı doğmuştu. İkinci kapkara doğdu. Aynı babasına çekti. Öyle olunca, erkeğe daha çok benzediği için ardından gelen erkek doğacak derler. Çoğunlukla çıkar ama. Ben de çıkmıştı. Karnının şekline bakarak da tahmin yürütülür. Mesela, sivri ise erkek, yuvarlak ise kız. Kalçan düzse oğlan, geniş, büyümüşse kız doğuracak derler. Rüya da güzel şeyler görürsen erkek, korkunç şeyler görürsen kız olacak da denir. Böyle şeyler işte... Genelde iyi şeyler oğlana, kötü şeyler kıza yorulur. Oğlun oldu mu kızın olmasa da sorun olmuyor ama hep kızın olup oğlun yoksa mutlaka bir sorgulama yapılıyor. Şimdi de öyle. Ben hep erkek çocuk diledim, yalan yok. Üç eltiyiz, hepsinin çocuğu kız. Şimdi birinin çocuğu erkek olsa bütün aile sevinecek. Sonunda benim oğlum oldu. Dedesinin adını verdi eşim. Dedesi de koç kestirmişti. Şimdiler de kız olmuş oğlan olmuş pek önemi yok. Eskiden daha önemliydi böyle şeyler. Erkek çocuk doğurmayan kadınların üstüne kuma bile getirirlerdi. Hâlâ öyle yapanlar var. Benim bir komşumun eşi, sırf kız doğuruyor diye kadını boşamıştı. Ne cahil insanlar var! (KK21, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Kaynak kişilerin aktarımlarından, doğacak çocuğun kız ya da erkek istenmesine yönelik algıların “değişken”lik gösterdiği, cinsiyeti öğrenmeye yönelik uygulamaların ise “folklorik” bilgiler bağlamında çeşitli metotlar ile tezahür ettiği söylenebilir. Farklı bölgelerde yürütülen derleme çalışmaları, kadınların geleneksel yolla cinsiyet tahmini pratiklerini de zenginleştirmektedir. Bu bağlamda yürütülen derleme çalışmaları, tez içerisinde aktarımlarına yer verilen kaynak kişi sayısından oldukça fazladır. Özellikle araştırmacının ikamet ettiği şehir olan İstanbul ilinde, her ne kadar kent yaşamının geleneği öldürücü bir etkisi görülse de bazı kaynak kişilerin hâlâ halkbilimsel öğretilerle cinsiyet tahmini yönünde uygulamalar yaptıklarına rastlanmıştır. Ancak bu uygulamaların, yeni nesil vurgusuyla “alaya alınması” gibi olumsuz durumlarla karşılaştığı da bir gerçektir. İstanbul’da ikamet eden KK1’in, komşusunun kızına hamile olduğunu öğrendiğinde ziyaret amaçlı gitmesiyle yaşadığı olay, bu duruma bir örnek niteliğindedir. KK1, henüz yirmili yaşlarında olduğunu söylediği komşunun kızına, “makas-bıçak” pratiğini yaparak çocuğun cinsiyetini öğrenmeye çalıştıklarını, ancak kızın bu durumu dalga geçerek doktoruna anlatmasını, oldukça yadırgadığını belirtmiştir. KK1’in anlatımına göre; anne adayı, doktorundan muayene istemek için onu aramış ve KK1’in duyacağı bir ses tonuyla “ben zaten ultrasona girdim. Kız çıktı! Size gerek kalmadı” şeklinde konuşmuştur. Bu durumu

“içerlediğini” aktaran KK1, “yeni nesil” vurgusuyla, “gençlerin âdetleri körelttiğini, gavura özendiğini” sitemli bir dille ifade etmiştir.

Bunun yanı sıra kaynak kişilerin çoğu, çocuğun cinsiyetinin ne olacağı hususunda eskiye oranla günümüzde değişimler olduğunu, erkek çocuk yerine kız çocuk istenmesiyle açıklamışlar ve erkeklerin daha çok kız çocuk istediklerine, kadınların ise bu konuda çok seçici davranmadıklarına vurgu yapmışlardır. Ancak, KK21 gibi bazı kaynak kişiler “üst üste kız çocuk sahibi olmanın” hoş karşılanmadığını, kız yerine üst üste erkek çocuk sahibi olmanın daha fazla yeğlendiğini de belirtmişlerdir. Bazı kaynak kişilerde ise çocuğun cinsiyeti hususunda tamamen iki farklı algıya bölünmüş oldukları —bir tarafın ısrarla kız, diğer tarafında ısrarla erkek çocuk istediği gibi— gözlemlenmiştir. Bu kaynak kişilerde, erkek çocuk sahibi olmak isteyenlerin çoğunlukla “aile” vurgusu yaparak, erkek çocuk isteklerini dile getirmeleri ya da üst üste kız çocuk sahibi olduktan sonra mutlaka erkek çocuk sahibi olmayı arzu ettikleri durum ile ısrarla “kız” çocuk isteyenlerin, bir yandan çoğunlukla sadece anne adayları olduğu, diğer yandan bu istekleri için herhangi bir “uygulama”, “arayış” içinde olmadıkları durum, oldukça dikkat çekmektedir. Bu durumsallık bir bakıma, kıza nazaran erkek çocuğu yeğleyen kültürel belleğin kadınlarda bıraktığı izleri gösterirken, halkbilimsel bilginin ve uygulamaların içeriğinden de sahip olunan kültür örüntüsüyle ilgili bilgilerin izlerini sürmeye yardımcı olduğu bir olguyu işaret etmektedir. Şöyle ki daha önce de değindiği gibi, geleceğin annesinin doğuracağı çocuğun cinsiyetini etkileyebileceğine inandığı birtakım inançlarla yüklü (Örnek, 2000: 136) olması ve bu bağlamda çeşitli folklorik uygulamalara yönelim göstermesi, çoğunlukla “erkek” çocuk istemiyle gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, yüklü kadının karnının, vücudunun kimi yerlerinin biçiminden, gebelik süresince güzelleşip çirkinleşmesinden, gelecek çocuğun oğlan ya da kız olacağı anlamını çıkartmak (Boratav, 2016: 167) ve çoğunlukla çirkinleşen uzuvların, istenmeyen durumların “kız” çocuğu alamet ettiği yönünde bir inanca sahip olmak, “erkek” çocuğun yüceltilen bir değer olduğunu gösteren toplumsal hafızayı da gündeme getirmektedir. Dolayısıyla sahip olunan folklorik bilginin toplumsal algıya ışıktığı açıkça görülmektedir. Bu doğrultuda, doğacak çocuğun cinsiyetine ilişkin daha çok “erkek çocuk” isteminin sosyal ve kültürel boyutları hakkında çeşitli irdelemelerde bulunmak yerinde olacaktır.

Beauvoir, “her ana, yavrusunun bir kahraman olacağına inanır; böylece, bir bilinç ve özgürlük yaratmanın sevincini dışa vurmaktadır” (Beauvoir, 1974: 155) vurgusuyla, kadınlardaki erkek çocuk istemine göndermede bulunmaktadır. Ona göre; kadınlar için erkek çocuk doğurmak harika bir şeydir çünkü hepsi birer “kahraman” doğurmayı düşler ve kahramanlar, hiç kuşkusuz erkeklerden çıkar (Beauvoir, 1974: 155). Beauvoir’ın bu söylemi, kadınların “aşkın” olan şeylere, doğurdıkları erkek çocuklar vasıtasıyla ulaşmayı hedeflemelerinden gelmektedir. Beauvoir’ın “kadının oğlu, insanları yöneten bir şef, bir asker, bir yaratıcı olacaktır; yeryüzüne kendi isteminin damgasını vuracak, anası da onunla ölümsüzlüğe erecektir; kurmadığı evleri, gidip gezmediği ülkeleri, okumadığı kitapları anasına o verecektir” (Beauvoir, 1974: 155) söylemi, kadının sahip olamadıklarına erkek çocuğu aracılığıyla eriştiği savını desteklemektedir. Bu doğrultuda, Beauvoir’ın bahsettiği erişme arzularıyla tamamen aynı ölçütte olmasa da bazı kaynak kişilerin de erkek çocuk isteminin altında, birtakım aşkın şeylere bu vasıtasıyla erişmeyi düşündükleri görülmektedir. Şöyle ki kaynak kişilerden bir kadının, “ileride babasının yerine o geçecek” söylemi, bir başkasının ise “annesini, kardeşlerini koruyup, kollayacak” söylemi, kadınların “aile reisi” figürüne kendi erkek çocuklarını koymaları ve böylece her türlü kötülükten tıpkı bir kahraman gibi onları koruyacaklarını düşledikleri bir inancın söylemidir. Dahası bu söylem, erkek otoritesinin kadın zihninde sarsılmazlığını yineleyen ve “abi” figürüyle kız kardeşlerini gözetip “denetleyen” yeni bir denetim mekanizmasının da erkek çocuk istemi dolayımından anlatımıdır. Elbette böylesi bir düşleme, çoğunlukla kadının bireysel düşüncesinden değil, toplumsal düşünceye ayak uydurmanın verdiği öğrenilmiş bir davranıştan ileri gelmektedir. Bunu, toplumun hemen her kesiminde sıklıkla dile getirilen atasözlerinde, tarihi kaynaklarda, masal anlatılarında, hatta günümüz reklam, dizi ve sinema sektörünün kurtarıcı “kahraman” düşlemesiyle yarattığı “erkek” tiplerinde okumak mümkündür. O hâlde bu tez araştırmasının sınırlarını aşmadan, Türk kültüründe “erkek” cinsiyetini yücelten algının, çeşitli tezahürler aracılığıyla gerek toplumda gerekse kadın cinsi özelinde nasıl bir etki yarattığını, “erkek çocuk” istemine katkılarını bağlamında irdelemek faydalı olacaktır.

“Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türkçede Atasözleri ve Deyimler” adlı makalede, Atasözleri ve deyimler ile Türk kültüründe kadın ve erkek rollerini ve toplumun söz konusu rollerden beklentilerini inceleyen Özkan ve Gündoğdu, “kız çocuk” özelinde incelenen atasözü ve deyimlerde sıklıkla; evlilik, anne ile aynı kaderi paylaşma,

anneye yardımcı olma, baskı gibi izleklerin ortaya çıktığını, “oğul/oğlan” bağlamında incelenen atasözü ve deyimlerde ise evin geçimine yardımcı olma, babanın mesleğini geleceğe taşıma, yiğitlik, övünç kaynağı olma gibi izleklerle karşılaşıldığı vurgulanmıştır (Özkan ve Gündoğdu, 2011: 1136-1137). Bu doğrultuda çeşitli atasözü ve deyimleri örnek olarak ele alan araştırmacılar, şu bilgileri aktarmışlardır:

Kız çocuğu bağlamında ele alınan atasözleri ve deyimlerin birçoğu kızın evlenme çağı ile ilgili olanlardır. “Kız beşikte, çeyiz sandıkta”, “On beşinde kız ya erde gerek ya yerde” gibi kültürel kullanımların, sosyal hayatta evliliğe önem verildiği ve kız çocuğunun genç yaşta evlendirilmesi gerektiği gibi düşüncelere ulaşılabilir... İncelenen bazı atasözlerinde cinsiyetler arası ayrımın çok net yapıldığını görmek mümkündür. Örneğin, “Oğlan atadan (babadan) öğrenir sofra açmayı, kız anadan öğrenir biçki biçmeyi.” atasözünde oğlan çocuğunun ve kız çocuğunun ayrı ayrı görevleri olduğunu görmek mümkündür... Öte yandan, “Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün.” atasözü de ailede oğlan çocuğu doğurmanın önemli olduğu iletilisini içerisinde barındırmaktadır (Özkan ve Gündoğdu: 2011).

Bununla birlikte, erkek bağlamında oluşan atasözü ve deyimlerde, erkeğin evin geçimini sağlayan, kadına göre daha üst düzey bir statüye sahip birey şeklinde göze çarptığını belirten araştırmacılar, “Erkek getirmeyi, kadın yetirmeyi bilmeli”, “Erkek sel, kadın (avrat) göl” gibi atasözleri ile “Erkekliğe sığmamak”, “Erkekliğine yedirememek” gibi deyimleri örnek olarak vermişlerdir (Özkan ve Gündoğdu: 2011: 1143). Sonuç olarak, insanların günlük yaşamda karşılaştıkları herhangi bir duruma, anlamı daha güçlü ve vurgulu kılmak için kullandıkları “deyim”ler ile veya bir durumu anlatmak, öğüt vermek, ders çıkarılmasını sağlamak, önlem almak amacıyla kullanma ihtiyacı duydukları “atasözleri” ile söylem oluşturmalarında, kadın ve erkeğe atfedilen rol dağılımını, çoğunlukla erkek figürünü güçlü gösteren ve yücelten bir kültürel algının varlığı açıkça görülmektedir. Derleme çalışmaları sırasında görüşme sağlanan pek çok kaynak kişinin araştırmacıya; çocuğun cinsiyeti bağlamında, “kızın giydiği oğlanın yediği haram”, “kız kundakta çeyiz sandıkta”, “kızını dövmeyen dizini döver” gibi atasözleri kullanarak hangi cinsi hangisine yeğlediklerini veya iki cins arasında karşılaştırma yapmak için açıklama da bulunmaları, toplum hafızasında atasözlerinin ne derece önem kazandığını gündeme getirmektedir. Bunun yanı sıra, masal anlatılarında da erkek egemen ya da diğer bir deyişle; kurtarıcı kahraman söylemini sıklıkla görmek mümkündür. Melek Özlem Sezer, “Masallar ve Toplumsal Cinsiyet” adlı kitabında; “vefalı, evine bağlı, fedakâr, güzel, hamarat, iyi kalpli ve çok geçmeden açmaza düşecek olan genç kızın, güveyi olacak erkeğin daha çok “Asil” ve

“Kahraman” gibi iki nitelikte ön plana çıktığı”na vurgu yapmaktadır (Sezer, 2012: 58). Ona göre; “kurtuluş öykülerinin yarattığı renkler, duygusal bağlar ve tarafları özel kılan işlevleri; alıcının da fantezilerinde kurtaran-kurtarılan macerasının hazlarına yer vermesine neden olur” (Sezer, 2012: 59). Fakat Sezer, “bazen —çok sık rastlanmasa da— masallarda iktidar temsillerinin yer değiştirdiğini” belirterek, bu durumu Anadolu masallarında kadının padişah karakterinin devreye girmesiyle örneklendirir ve böylesi masallara karşı bakış açısını şu nedenlerle sonuçlandırır:

M. H. Yavuz’a göre, bu masallar her ne kadar kadını yüceltiyor gibi görünse de sonunda yine bir uyarını bulup kadının padişahlık yetkilerini kocasına devretmesi ve “hanım hanımcık” evinin kadını olmasıyla sonuçlanır. Bu sonuç, şu kaygılardan kaynaklanmış olabilir: Masal da olsa, kocası dururken kadını başarılı bir padişah yapmak, feodal-ataerkil bir toplumun değer yargılarına ters düşecektir. Ayrıca geleneksel bir sözlü anlatı türü olan masalda erkek üstünlüğüne dayanan, böylesi köklü bir gelenek yıkılmamalıdır. Ama kadının güçlü olabileceğinin de zaman zaman erkeklere anımsatılmasında yarar vardır (Sezer, 2011: 62).

Sezer, masallardaki bu ataerkil öğretiyi dikkat çekerken, “Pamuk Prenses masasında Prensesin, başına gelen belalardan ders çıkarmayan, kendi aklıyla önlem, hatta ev işleri dışında sorumluluk almayan, her şeye safça inanan, düşünsel değil, bedensel çaba harcayan biri olarak, nedense ideal kadın tipi olduğuna” eleştirel bir yaklaşım getirmektedir (Sezer, 2011: 90). Bununla birlikte Sezer, Pamuk Prensesin her zaman himaye istediğini, zenginliğinin de yoksulluğunun da başkalarına bağlı olduğunu, ölüm tehdidi altına girdiğini, sonra avcı ve yedi cüceler sayesinde kurtulduğunu, üvey annesi tarafından öldürüldüğünü ve nihayet prens sayesinde dirilerek beklenen güzel bahtına kavuştuğunu aktararak, bu masalın kadınlar için öğretisinin “Sen sesini çıkarma, evini ve kalbini temiz tut, Biri gelir kurtarır” şeklinde olduğunu ve acaba kaç kadının gizli gizli bu bahtın özlemini duymuş, kaç kişinin hangi bedel karşılığında kurtarılmış olduğunu sorgulamaktadır (Sezer, 2011: 90-91). Daha pek çok masal örneğinde aynı temaya, yani kurtarılmayı bekleyen güzel bir kız ile kurtarıcı yakışıklı kahraman temasına rastlamak mümkündür. Örneğin; “Nardaniye Hanım” masasında da aynı temadan bahsedilebilir. Üvey annesi tarafından iftira atılan ve bu iftiraya inanan öz babası tarafından bir dağın tepesinde yalnızlığa terk edilen Nardaniye Hanım, önce Kırk Haramilerin evine sığınarak onların koruması/himayesi altına girer ve daha sonra yine üvey annesi tarafından zehirlenen Nardaniye Hanım, Padişahın oğlu Şehzade tarafından kurtarılır ve üvey anne kırk katırın kuyruğuna bağlanarak

cezalandırılır. Her ne kadar Pamuk Prenses anlatısı gibi, Prensın dudağına kondurduğu bir öpücük ile yeniden hayata dönme teması işlenmese de Nardaniye Hanım masalında da öncelikle, cinsel bir tehdit yaratmayan kişilerin evine sığınma, ardından üvey annenin attığı iftirayı öğrenen Şehzade tarafından cezalandırma ve mutlu sona ulaşma teması işlenmiştir. Nihayetinde, arzulanan mutlu son, kahraman bir erkek vasıtasıyla gerçekleşmiş ve yine kötüler onun vasıtasıyla cezalandırılmıştır. Bununla birlikte, Türk toplumunun tarihi vesikası olarak nitelendirilen Dede Korkut'ta da “erkek evlat” söyleminin yer alması, erkek cinsiyetinin yüceltildiği toplumsal düşünce sistemini açıklamaya yardımcı bir kaynak oluşturmaktadır. Esra Akbalık, “Dede Korkut Kitabı'nda Bir Cinsiyet Rejimi Olarak ‘Erkeklik’” adlı makalesinde, kitaba sonradan eklendiği düşünülen mukaddime kısmında, atasözü değerindeki veciz sözlerde “*el oğlunu beslemekle, oğul olmaz, oğul babanın yerine yetişenidir, iki gözünün biridir. Devletli oğul olsa ocağının korudur*” denilerek, bir erkek/baba için erkek evlada sahip olmanın önemine vurgu yapıldığını belirtmektedir (Akbalık, 2014: 111). Türköne, Dede Korkut'ta erkek çocuğa böylesi bir önem verilmesini, Alp kültürünün bir uzantısı olarak açıklamakta ve erkek çocuğun, babanın yerini alarak, ocağı tütürecek, soyu devam ettirecek kişi olduğunu aktarmaktadır (Türköne, 1995: 222). Bununla birlikte Türköne, Göçebe Oğuzlar'da ocağı tütürüp, soyu sürdürececek bir oğlan çocuğunun mutlaka istenirken, komşu kültürlerde asla istenmeyen kız çocuğun da istenmekte olduğuna, bu toplumda arzulanan şeyin, kız çocuğa sahip olmaktan ziyade, hiç çocuğa sahip olmamak olduğuna da dikkat çekmektedir (Türköne, 1995: 222). Ancak her bakımdan erkek çocuğa bir “kahraman” gözüyle bakıldığı, ayrıcalıklı bir önem verildiği açıkça görülmektedir. Öyle ki bir kahramanlık göstermedikçe erkek çocuklara “ad” dahi verilmemektedir. Çocuğa kalıcı ismi, toplumun onayından geçmek sureti ile başardığı bir iş, sergilediği bir kahramanlık neticesinde verilir ve bir bakıma ad, şiddetli mücadele sonunda kazanılan bir ödüldür, erkeklığe giden yolda önemli bir sıçramadır (Akbalık, 2014: 112-113). Sonuç olarak, ad koymayla ilgili koşula bağlanmış böylesi bir algı, erkeğin mutlak bir “kahraman” olarak algılanmasına işaret etmektedir. “Kurtarıcı”, “Kahraman” erkek temasına, medya yayın organları aracılığıyla da rastlamak mümkündür. Hatta bu durum, özellikle reklam filmlerinde öylesine abartılı bir hâl almıştır ki kadınların mekânı olarak betimlenen eviçi ve görevleri olarak tahsis edilen temizlik bile “erkek gücü”ne dayalı, kurtarıcı kahraman beklentisiyle donatılmış bir biçimde gündeme getirilmiştir. Örneğin; 90'lı yılların

“Marc” adındaki temizlik maddesi ürünü reklam filminde, pek çok kadının temizlik yaparken etrafında beyaz giysili, kanatlı, “erkek” bir meleğin dolaşarak Marc’ın gücünü hep yanında hissetmesi gerektiğini, en büyük kurtarıcının Marc olduğu, müzikal bir gösteri formunda izleyiciye sunmuştur. Reklam filminin sonunda, erkek melek figürlü animasyon kahramanı, sağ kolunu kaldırıp sıkarak, kas gücünü gösterir ve “Marc, hem güçlü hem deodorantlı” sloganını yineler. Elbette, bu reklam filmi eski bir örnektir ancak kadınla özdeşleşmiş mekânlarda dahi erkek gücünü tezahür ettirmesi bakımından son derece kayda değer olduğu düşünülmektedir. N. Aysun Yüksel, reklamların yerleşik cinsel rolleri nasıl yeniden üretmekte olduğunu, çeşitli reklam örnekleriyle betimlediği araştırmasında¹⁴, reklam filmlerinin özellikle, özel ve kamusal alana sadık kalarak, kadınları daha çok evde, ev ve çocuk bakımıyla, erkekleri ise dışarıda, iş ve rekabet ortamında betimlediklerini aktarmıştır (Yüksel, 2006: 122). Yüksel, bu bağlamda *Ford Transit* araba reklamını incelerken, reklamda paralel kurgu ile aynı öykünün anlatıldığına dikkat çekmektedir. Yüksel, öykülerin birinde kötü hava ve yol koşullarına karşın hamile bir kadının esenlikle ve tam zamanında hastaneye yetiştirilmesi anlatılırken, diğesinde bir banka soygununun ardından banka güvenlik görevlisinin Ford Transit ile soyguncuları yakalamasının anlatıldığını, hamile kadın dışında reklam filminde hiçbir kadının yer almadığını ve her iki öyküde de şoför koltuğunun başında bir erkek yer aldığını belirtmektedir (Yüksel, 2006: 120). Yüksel, bu reklam filmlerinde, erkek sürücülerin yaptıklarının izleyiciye “*hepsinin gönlünde bir kahraman yatar. Ford Transit. Görev tamam*” sloganıyla onaylatıldığını ve erkek sürücünün ya polisten kaçmakta ya hastaneye birini yetiştirmekte ya da otomobilin gücüyle bütünleşmiş bir yetkinliğini sergilemekte olduğunu vurgulamaktadır (Yüksel, 2006: 120). Erkek cinsiyeti özelinde özellikle güç, kahramanlık, güven temasının işlendiği bir başka reklam filmine örnek verecek olursak, *Toyota* araba markasının reklam filmi ele alınabilir.

Bahsi geçen otomobil markası, aynı temada iki farklı reklam yayımlamış ve her iki reklamın temasında da —çocukların cinsiyeti hariç— pek bir değişim yer almamıştır. İlk reklam filminde kız ve erkek çocukların rol aldığı, ikinci reklam filminde ise sadece erkek çocukların yer aldığı bir tema hâkimdir. Birinci reklam temasında, kız ve erkek

¹⁴ Yüksel, N. A. (2006). “Otomobil Reklamlarında Yerleşik Toplumsal Cinsiyet Kalıpları: Türkiye’de Yayınlanan Televizyon Reklamları Üzerine Bir Çalışma”. *Selçuk İletişim* 4.2, 115-124.

çocukları babalarının gücünü, arabayla özdeşleştirme eğiliminde, ikinci reklam filminde ise sadece erkek çocukları okul forması ve arkadaşlarıyla şu atışmayı yapmaktadırlar: Bir çocuk; “benim babam dünyanın en akıllı adamı”, diğer çocuk; “oğlum, benim babam dünyanın en yakışıklı adamı, tıpkı benim gibi”, bir diğer çocuk; “benim babam var ya, dünyanın en güçlü adamı, istese hepinizi döver” ve son çocuk; “benim babam *Toyota* gibi adam”. Marka, aynı temayla yayımladığı ilk reklam filminde, erkek sürücü olan “baba” figürünü gösterirken, ikinci reklam filminde buna ihtiyaç duymamıştır. Aslında bu durum, çocukların atışmalarında babaları hakkında söyledikleri nitelikler ile arabanın özdeşleştirildiği mantığını yansıtmaktadır. Bu reklam filminde de tıpkı Yüksel’in dikkat çektiği gibi, bir kadın figürüne rastlamak — ilk reklam filmindeki kız çocukları hariç— mümkün değil iken, her iki reklam filminin sonunda da bir kadın sesiyle “to yo Toyota to yo Toyota... çıkarım senle her yola Toyota” sloganına yer verilmesi, araba markasıyla özdeşleştirilen erkeğe ait güç ve güvenin kadın cinsiyeti ile yinelenildiğini betimlemektedir.

Son olarak bu konu bağlamında, Türkiye’deki dizi ve film sektörünün de “kurtarıcı erkek kahraman” temasına yer verdiğini, kadını her türlü eziyetten, mağduriyetten, haksızlıktan... koruyan bir rol dizgesiyle alıcıya sunulduğunu irdelemek yerinde olacaktır. Çoğunlukla, bir erkek tarafından mağdur edilip yine bir erkek tarafından kurtarılan ve nihayetinde mutlu sona kavuşan kadınların yaşam öykülerini anlatan dizi ve film sektörü, herhalde daha önce de değinildiği gibi “alıcının da fantezilerinde kurtaran-kurtarılan macerasının hazlarına yer vermesine” (Sezer, 2012: 59) dayalı bir izlekten esinlenmiştir. Örneğin; 2010-2013 yılları arasında yayımlanan “Öyle Bir Geçer Zaman ki” adlı televizyon dizisi, kocası tarafından mağdur edilen dört çocuk annesi Cemile’nin yaşadığı olayları “dram” teması altında işlemiştir. Bu dizide, Cemile karakterinin büyük oğlu rolündeki Mete, annesini ve kardeşlerini babasının zulmüne karşı koruyan bir erkek evlat rolünde göze çarpmaktadır. Dizinin ilerleyen bölümlerinde ise mağdur kadın Cemile’nin koruyuculuğunu, Balıkçı lakabıyla anılan Hikmet ve Arif karakterinde bir esnaf üstlenmiştir. Dizideki diğer kadın rolleri de bir erkek karakter tarafından mağdur edildikten sonra yine bir erkek karakterin yardımı vasıtasıyla yaşadıkları sorunları aşabilmişlerdir. Medya iletişim araçları vasıtasıyla, “kurtarıcı kahraman erkek” tiplerine kadar, erkek çocuk isteminin bir tutkuya dönüştüğünü de yaygınlıkla görmek mümkündür. Örneğin; bir Yeşilçam filmi olan “Gülen Gözler” adlı filmde, beş kız babası Yaşar Bey, erkek olur umuduyla dört

kızına “Fikret, İsmet, Nedret, Hikmet” adlarını koymuştur. Dizi karakteri Yaşar Bey’in, en küçük kızına “Hasret” adını vermesi, belki de erkek çocuk hasretinin bir isyanı olarak düşünülebilir. Bu durumun benzerini, folklorik inançlarda da görmek mümkündür. Şöyle ki “son doğan kızın adına *Yeter, Döndü, Döne, Durdu* (Örnek, 2000: 136) gibi isimler konması, erkek çocuk isteminin ne derece önemsendiğini göstermeye birer kanıt niteliğindedir.

Özetlemek gerekirse; daha pek çok dizi serisinde, Yeşilçam filmlerinde, günümüz sinema filmlerinde, kurtarıcı erkek kahraman örneklerine rastlamak mümkündür. İzleyici kitlesinin beğeni ölçütlerine, yaşam hikâyelerine, tercih ve beklentilerine hitap eden medya sektörü, elbette alıcının zihnindeki kurtarıcı kahraman izleğini de göz ardı etmemiştir.

Tüm bu incelemelerden yola çıkacak olursak; atasözleri, deyimler, masallar gibi sözlü kültür örneklerinde, Dede Korkut gibi tarihi vesikalarda, reklam, dizi, sinema gibi medya sektöründe göze çarpan “iktidar, güç, kahraman” betimlemeleri, kadınların erkek çocuk istemindeki “karakter” beklentisinin arketiplerine birer örnek niteliğindedir. Dolayısıyla toplumda kabul değeri yüksek betimlemelerin kadınlarca da özümsemesi yadsınacak bir durum değildir. Öyle ki bazı kaynak kişilerin erkek çocukları hakkında “evin otoritesine yeni bir birey” kazandırdıkları yönündeki olumlu ve övgü dolu düşünceleri, kurtarıcı kahraman erkek betimlemesini ne derece özümstediklerini göstermeye yardımcı olgulardır. Bunun yanı sıra, kadınların “kız” çocuk istemlerine yönelik bir algıyı da göz ardı etmemek gerekir. Her ne kadar bu istem için, herhangi bir arayış içerisinde olmasalar da “kız” çocuk sahibi olmak isteyen kadınların söylemleri de dikkat çekicidir. Kaynak kişiler içerisinde kız çocuk sahibi olmak isteyenler, genelde “hayırlı evlat” yinelemesini dile getirmişlerdir. Aslında bu yineleme, kadınların kendi hayat hikâyelerine yol arkadaşı arama veya yaşanmamışlıklarını kendi kızlarında yaşama isteklerinden ileri gelmektedir. Derleme çalışmaları yürütülürken, konu hakkında görüşülen ve kız çocuk sahibi olmak isteyen bazı kaynak kişilerin “oğlun evlenene kadar oğlundur, kızın her zaman kızıdır” söylemiyle, kız çocuğun sadakatini, güvenilirliğini dile getirmeleri, bazılarının ise “benim gibi olmasın. Okusun, kendini kurtarsın” söylemi, kadınların kendi yaşam öykülerinde gerçekleştiremedikleri arzularına, kendi kızları ile ulaşmak istemelerini örneklendirmektedir. Beauvoir’a göre; “kadınlar kimi zaman kızlarını yüce bir yaratık

hâline getirme kendi aşağılığını ödünleme hatta kendi eksikliğinin cezasını ona çektirme eğiliminde bulunabilirken, kimi zaman da bunun tam tersini yaparak, kendisine benzemesini kesinlikle yasaklarlar: kendi yaşantısının ona ders olmasını ister, bu da onun öğ alma biçimidir” (Beauvoir, 1974: 185). Beauvoir, hafıfmeşrep kadınların kızlarını manastıra verdiklerini, bilgisizlerin de okuttuklarını (Beauvoir, 1974: 186) aktararak, kadınların kendinde olmayanı yahut kendilerinde eksik gördüklerini kızları aracılığıyla yaşama heveslerini özetlemektedir. İlk bakışta bu durum, erkek çocuk istemi imgelemiyse benzer gözükmemektedir, ancak kadın, erkek çocuğuyla kendini edilgen bir biçimde gerçekleştirmeyi umut ederken, kız çocuğuyla etkenliğini vurgulamak istemektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; kadın, kendi yaşam öyküsünü dönüştürmeyi erkek çocuğu aracılığıyla yaparken, yeniden inşa etmeyi kız çocuğuyla gerçekleştirmektedir ve dolayısıyla inşa süreci her zaman bir çaba gerektirdiği için etken olmayı da zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte Beauvoir’ın bahsettiği gibi; kadınların kimi, kendi yazgısını kızına yaşatmaya çalışır: “Benim için iyi olan, senin için de iyidir; ne yapalım, beni böyle yetiştirdiler, sen de aynı yazgıyı paylaşacaksın” der (Beauvoir, 1974: 185). Benzer durumu —tamamen aynı ölçüde olmasa da— kaynak kişilerin aktarımlarında da görmek mümkündür. Özellikle geleneklere uyum sağlama sürecinde, bu tutumun yaygınlık kazandığı söylenebilir. Şöyle ki kaynak kişilerden bazıları, kendi kızlarının “gelenek, görenek, örf, âdet ve ananelere” karşı tutumlarını sıklıkla eleştirdiklerini, “modaya uymak” adı altında yapılan girişimleri sürekli kınadıklarını ve bu nedenle kızlarıyla hatta, gelinleriyle aralarında çatışma yaşandığını belirtmişlerdir. KK1, gelininin hamile olduğu dönemde ısrarla bebeğin cinsiyetini söylemediğini, gelininin “cinsiyet partisi” düzenlemek istediğini ve böylece herkesin bu partiyle bebeğin cinsiyetini öğrenmesini istediğini “bizim gelin Parisli, o yüzden gelenekler de Paris geleneği” şeklinde —mecazi ve eleştirel— bir tutumla karşılaşmış olduğunu aktarmıştır. Dahası KK1, torununun cinsiyetini öğrenemediği için ördüğü bebek kıyafetlerinin tamamını “mahsus pembe renkte” ördüğünü, eğer bebek erkek olursa ve gelini ördüğü kıyafetlerin rengine bir eleştiri getirirse “siz söylemediniz, benim de içime kız olacağı doğdu” diyeceğini de eklemiştir. Benzer şekilde KK6’da “cinsiyet partisi” yapmak isteyen kızına eleştiride bulunduğunu aktarmıştır. KK6, hamileliğinin ilk ayında kızının, bebeğin cinsiyetini “bu sıralar çok moda” ifadesiyle “cinsiyet partisi” organizasyonunda öğrenmek istediğini, bunun için yazlıklarında güzel bir parti

konsepti düzenleyeceklerini belirtmesi üzerine, kızına “gereksiz yere masraf yapmamasını” söylediğini, “ben böyle şeyleri sevmiyorum” diyerek eleştiri getirdiğini aktarmıştır. Görüldüğü üzere kimi kaynak kişiler kendi gördüklerine, deneyimlediklerine, alışık olduklarına aykırı bir durumu, kızlarına ya da gelinlerine eleştirel bir dille ifade etmişlerdir.

Bu bağlamda, doğacak çocuğun cinsiyetine ilişkin günümüz Türkiye’inde özellikle, medya iletişim araçları sayesinde gitgide yaygınlaşmaya başlayan “cinsiyet partisi” uygulamalarına değinmekte fayda vardır. Böylesi bir yaklaşım, kadının bedensel olarak geçirdiği evre olan “doğum”un, kadını sosyal ilişkiler bağlamında da dönüştürme gücüne sahip olduğunu açıklamak ve günceli takip etmek ya da geleneksel olana bağlı kalmak gibi, bir ikilemin içerisinde kadın ve folklor ilişkisinin nasıl bir görünüm sunduğunu anlamak açısından son derece önem arz etmektedir.

Cinsiyet Partisi adıyla bilinen uygulamaların içeriğine kısaca göz atacak olursak, F. Pasche Guignard’ın “A Gendered Bun in the oven. The Gender-reveal Party as a New Ritualization during Pregnancy” adlı makalesi ele alınabilir. Guignard bu makalesinde, Kuzey Amerika’da popülerleşen cinsiyet partilerinin ritüel dinamiklerini, yaratıcılığa dayalı hazırlık çalışmalarını, bayram şenlikleri gibi bir aracı vasıtasıyla yayılma performanslarını incelemiştir (Guignard, 2015). Guignard, Partilerin odak noktasında, geleceğin ebeveynlerinin pasta kestikleri zaman — pastanın iç renginin mavi veya pembe olması aracılığıyla— fetüsün cinsiyetinin ortaya çıkmasının yattığını belirtirken, aynı zamanda partilerin, alternatif türde eğlence ve oyunlarla da yapıldığını aktarmaktadır (Guignard, 2015: 485). Örneğin; partiye katılanlar —ebeveynler dahil— tahminlerine uygun renkte (pembe veya mavi) kıyafet giyebilir, benzer şekilde mavi veya pembe renkte bir rozet takabilir, ayrıca bu renk ikileminin varyasyonu olarak erkekliği sembolize eden bir bıyık takılabilir ve kadınlığı sembolize eden süs eşyaları ya da kozmetik malzemeler kullanılabilirler (Guignard, 2015: 486). Dahası parti davetiyelerinin de cinsiyete göre, erkeği temsil eden bir “silah” ve kızı temsil eden pembe parıltılı bir “avize” (s. 486) şeklinde hazırlandığını aktaran Guignard, böylesi partilerin yapılmasının gebelikle ilgili ritüellerin eksikliğinden kaynaklanabileceğini işaret etmektedir (Guignard, 2015: 493). Guignard, Kuzey Amerika’daki dini kurumların, en iyi ihtimalle, güvenli bir hamilelik için dua ve kutsamalar yaptıklarını, ancak doğum öncesine dair herhangi bir ritüele sahip

olmadıklarını aktararak, bazı ebeveynlerin ultrasonda sadece “cinsiyetin söylenmesi”ni eğlenceli bulmadıkları için cinsiyet partisi yaptıklarını da belirtmektedir (Guignard, 2015: 493-494). Dolayısıyla Guignard, bu karşılanmamış ritüel talebinin kurumsal bir hamilelik ritüelleştirmesinin yokluğuyla birleştiğinde, kısmen de olsa Kuzey Amerika’daki cinsiyet partilerinin ortaya çıkmasını açıklayabileceğini vurgulamış ve eğer bu yeni ritüelleştirme talebi devam ederse, arzulanan ve görünür olan fetüslerin, muhtemelen kutlama nesnesi olmaya da devam edeceklerini de aktarmıştır (Guignard, 2015: 494-496). Sonuç olarak, Kuzey Amerika’da popüler hâle gelen cinsiyet partileri, ritüel bir boşluğu doldurmanın eğlenceli versiyonları şeklinde düşünülebilir. Ancak, bu durumu Türkiye örnekleminde ele aldığımız zaman, herhangi bir ritüel boşluktan ya da diğer bir deyişle; ritüel bir boşluğun yerini doldurmak için çeşitli arayışlarda bulunma durumundan, bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Zira, böylesi bir boşluk Türk kültüründe, folklorunda bulunmamaktadır. Ne var ki günümüz Türkiye’inde “cinsiyet partileri” ve benzeri uygulamaların gitgide yaygın hâle geldiği de göz ardı edilmemelidir. Aslı Büyükokutan Töret, kaleme aldığı “Geleneksel Cinsiyet Tayini Uygulamalarının Günümüz Kent Toplumuna Evrimine Bir Örnek: Cinsiyet Partileri” adlı makalesinde, bahsi geçen uygulamaların bir yandan yapısal özellikleri ve işlevlerine dair genel bilgilere değinirken, diğer yandan Türkiye özelindeki durumuna da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Töret, cinsiyet partilerinin Türkiye’de kabul görmeye başlamasının nedenini; “kent hayatının, bireyleri her geçen gün yalnızlığa itmesine” bağlamaktadır (Töret, 2018: 106). Türkiye’de henüz çok yaygın olmayan cinsiyet partilerinin, genelde ev ortamında düzenlendiğini aktaran Töret, bu durumu “ekonomik” koşula bağlayarak, maddi durumu iyi olan ailelerin kafeterya, pastane, kahvaltı salonları gibi mekânlarda da bu partileri kutladıklarını belirtmektedir (Töret, 2018: 108). Töret, cinsiyet partilerinin maddi boyutu hakkında, İzmir ilinde bu partilerin ilkini gerçekleştirdiğini aktaran bir organizasyon şirketinden, iki bin ile dört bin arasında değişen bir maliyetinin olduğu bilgisine ulaşıldığını vurgulayarak, bu maliyete özellikle ilk torun olduğu zaman dede ve ninelerin de destek olabildiklerini, bazen tüm masrafları üstlenebildiklerini belirtmektedir (Töret, 2018: 109). Bunun yanı sıra, cinsiyet partilerini işlevleri bakımından da değerlendiren Töret, “anne ve baba adayının heyecanın paylaşılması, onlara psikolojik destek sağlanması, partiye katılanların hediye getirmesi, Türk toplumunda şen şakrak kahkaha atan kadınların hoş

karşılanmamasından dolayı bu partilerde kadınların gönüllerince eğlenmelerine imkân tanınması” gibi, partilerin olumlu işlevleri olduğuna da dikkat çekmektedir (Töret, 2018: 114-116). Sonuç olarak, Töret’e göre cinsiyet partileri; “Türk kadınının, sosyal ve ekonomik bakımdan eskiye oranla daha fazla gelişim gösterdiği günümüz Türkiye’sinde, doğum öncesi hazırlıklara karşı bakış açısını da değiştirmekte olduğunu, bebeğin cinsiyetinin hep birlikte öğrenilmesinin ve ailenin birbirine destek olmasının sağlandığını, cinsiyet tahminlerinin bugün kent toplumunda erkeklerin de dahil olduğu geniş bir katılımcı kitlesiyle kutlama şeklinde gerçekleştirildiğini, gebeliğin artık gizlenen bir süreçten ziyade partilerle kutlanan bir değişimi getirdiğini ve böylece toplumsal cinsiyet algısının da değiştiğini ve değişmeye de devam ettiğini, kadınların artık kadın kimliğinin farkına vardıkları bir süreç yaşandığını” açıkça yansıtmaktadır (Töret, 2018: 116-117).

Cinsiyet partileri bağlamında, ortaya çıkan tüm bu aktarımlardan yola çıkacak olursak; öncelikle, Guignard’ın vurguladığı gibi, böylesi partilerin düzenlenmesinde “ritüel bir boşluğun yerini doldurma çabaları” (Guignard, 2015: 494) olduğu sonucuna varılabilmekle birlikte, Türkiye’de yaygınlık kazanmaya başlamasının nedenleri de Töret’in vurguladığı gibi, “kent yaşamının yoğun temposundan kendilerine zaman ayıramayan, birlikte olma imkânı bulamayan kadınların gerek hoşça vakit geçirme istemlerinin gerekse algısal değişimlerinin” (Töret, 2018: 117) bir uzantısı şeklinde de ele alınabilmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Türk folklorunda böylesi bir ritüel boşluğu olmamakla birlikte, cinsiyet tahminlerinin, “hamile kadının makasa veya bıçağa oturmasına göre” ya da “sütünün suya damlatılmasıyla ortaya çıkan görüngülere göre” uygulamalı tahminler ile “hamile kadının fiziksel görünümündeki farklılaşmaya bağlı tahminler”, “görülen rüyalardan cinsiyete ilişkin çıkarımlar” gibi, pek çok uygulama ve inanç bağlamında çeşitlilik gösterdiği bilgisine erişilmektedir. Bununla birlikte, kaynak kişilerin de bu bağlamdaki aktarımlarının da yine folklorik bilgiler eşliğinde devam ettirildiği, gözlemlenen diğer unsurlardandır. Dolayısıyla Türkiye’de uygulanan cinsiyet partilerini ritüel bir boşluktan ziyade, eğlence amaçlı ele alındığını söylemek mümkündür. Ancak, bu partilerle ilgili bazı kaynak kişilerin “modaya uymak”, “gereksiz yere masraf yapmak” şeklinde söylem oluşturmaları, cinsiyet partilerinin yeterince benimsenmediğini, eğlence maksatlı girişimlerin maliyet dolayımında eleştiriye sebebiyet verdiği sorunsalını da gündeme getirmektedir. Diğer yandan, geleneksel kültür kodlarında; balonlarla, renkli

pastalarla, çeşitli kıyafetler ve dekorasyonlarla doğacak çocuğun cinsiyetini öğrenme gibi girişimlerin yer almaması da cinsiyet partilerinin “taklitçi” bir tutumla ele alındığını gösteren ve böylece bu bağlamdaki geleneksel folklorik bilgilerin hafızalardan kaybolmasına sebebiyet verebilen bir sorunsal gündeme getirmektedir. Cinsiyet partisi adı altında düzenlenen organizasyonların her ne kadar kadınların; hoşça vakit geçirmeleri, stres atmaları, yakın çevrenin ve aile fertlerinin bir araya gelmesini sağlama gibi olumlu görünen işlevleri olsa da gelenek kültür kodlarına dair herhangi bir içerikte olmaması ve böylesi partilerin günden güne yaygınlık kazanması, tıpkı modernleşme döneminde yaşandığı gibi “gelenekseli unutma” ve toplumsal hafızadan silme edimlerini hızlandıran bir süreci getirecektir. Aslında bu durum, Hobsbawm’ın “Gelenekleri İcat etmek” kavramıyla açıkladığı gibi; “eski durumları akla getiren formlara bürünmüş ya da yarı zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturarak bugünde karşılığını bulan gelenekler” (Hobsbawm, 2006: 3) şeklinde düşünülebilir. Hobsbawm’a göre, gelenekleri korumaya ya da ihyaya yönelik “gelenekselci” veya başka türlü hareketlerin ortaya çıkması bile, başlı başına bir kırılmayı göstermektedir ki, romantiklerden beri entelektüeller arasında yaygın olan bu hareketler, hiçbir zaman yaşayan bir geçmişi geliştirememiş, hatta koruyamamış, hatta kendileri icat edilmiş geleneklere dönüşmek zorunda kalmışlardır (Hobsbawm, 2006: 10). Dolayısıyla eski usuller artık ulaşılabilir ya da uygulanabilir olmadığından geleneklerin icat edildiğini vurgulayan Hobsbawm, bu aşamada kendini bilinçli olarak geleneğe karşı, radikal yenilikten yana konumlayan on dokuzuncu yüzyılın liberal toplumsal ideolojisi gibi, eski toplumların da verili alınan toplumsal ve otorite bağlarını sağlamakta başarısız olduğunu ve icat edilmiş pratiklerce yerleri doldurulacak boşluklar doğduğunu aktarmaktadır (Hobsbawm, 2006: 10). Bu bağlamda, doğacak çocuğun cinsiyet tahminlerinin eski usul makas-bıçak yordamıyla değil, cinsiyet partisi ile bir kutlama havası içinde alışkanlık kazanması, Hobsbawm’ın dikkat çektiği gibi, “geçmişin geliştirilememiş, sürdürülememiş ve dolayısıyla icat edilmiş geleneklere dönüşmek zorunda kalmış” (s. 10) olduğu sorunsalla ilişkilidir. Günümüzde pek çok alanda yaşanan değişimlerle birlikte, küresel kültür unsurlarının yaygınlık kazanmaya başlaması ve bu sayede zaten belleklerde zayıflamış olan geleneksek kültür kodlarını unutturması, yeni uygulamaların yerleşik hâle gelmesini hızlandırmaktadır. Dolayısıyla eski usullerin yeni, ancak özgün metotlar ile geliştirilememiş, yaygınlaştırılamamış olması farklı toplumlarda gelişmiş ve yaygınlık

kazanmış alışkanlıkların hızla benimsenmesine sebebiyet vermektedir. Öyle ki cinsiyet partilerinin gitgide yaygınlaşmaya başlaması, bu benimsemenin sadece bir örneğini göstermektedir. Bu da doğacak çocuğun cinsiyetine yönelik tahminlerin eski usul pratiklerini, balondan çıkan renklere bıraktığı kültürel dönüşümü özetlemektedir. Kaynak kişilerden 52 yaşındaki KK6'nın, cinsiyet partisi gibi uygulamalara “masraflı ve gereksiz harcama” olarak bakması ile benzer görüşe sahip olan 62 yaşındaki KK1'in yaş ortalamaları ve derleme çalışmaları sırasında görüşülen ancak tez içerisinde aktarımlarına yer verilmeyen diğer kaynak kişilerde gözlemlenen bulgulara bakılacak olursa; olgunluk çağındaki kadınların geleneksel olana daha ılımlı, olmayana ise daha tepkili hatta “gavur icadı” gibi daha sert ve yaygın bir tavırla yaklaştıkları genellemesine varılabilmektedir. Cinsiyet partisi özelinde yapılan derleme çalışmaları sırasında kaynak kişiler araştırmacıya genellikle; “sen bunu doğru buluyor musun?”, “şimdi çok geri kafalı diyeceksin bana”, “cinsiyet partisi ne demek?” gibi, söylemlerle yaklaşmışlardır. Kaynak kişilerin çoğu cinsiyet partisinin ne olduğunu, araştırmacının aktardığı bilgiler doğrultusunda anımsamış ve genelde bu gibi uygulamalar hakkında “gençlerden”, “kızlarından”, “çevreden”, “televizyondan” duydukları bilgileri aktarmışlardır. Kaynak kişiler —araştırmacı dahil— genç kuşak tarafından, kendilerine değer verilmediğini, sözlerinin dinlemediğini; “kurt kocayınca köpeğin maskarası olurmuş”, “ulular köprü olsa basıp geçme”, “ayaklar baş olmuş” gibi atasözü, deyim ve burada örnekleri paylaşılamayacak kadar çok olan deyişler ile ifade etmişlerdir. Kaynak kişilerin araştırmacıya böylesi tutumlar ile yaklaşımlarının altında ise; kendi çocuklarına, gelinlerine, damatlarına çoğunlukla söylemekten çekindikleri ya da dolaylı yoldan söylemeyi tercih ettikleri düşünülen şahsi duygularını, bir yabancı olan araştırmacıya aktararak “rahatlama” ihtiyacı hissetmeleri yatmaktadır. Öyle ki KK1'in görüşme esnasında “kızım sana söylüyorum gelinim sen anla misali” şeklinde bir ifade kullanması, gelinine olan sitemini araştırmacıda yaşayarak anlatma isteğinden ileri gelmektedir.

Sonuç olarak, gebelik ve cinsiyetle ilgili folklorik inançların, uygulamaların hâlâ toplum hafızasında var olduğu bir Türkiye’de, geleneksel inançların sürdürüldüğü organizasyonların yaygınlık kazanarak, aslına uygun bir şekilde icra edilmesine olanak tanımak, bu bağlamda bir farkındalık oluşturmak, kaynak kişilerin de aktarımlarından ortaya çıktığı gibi gerek eski-yeni çatışmasını önlemeye gerekse geleneksek dokunun hem güncelde hem de gelecekte devam etmesine katkı sağlayacaktır. Aksi hâlde, tıpkı

geçmişte geleneksele karşı modern olma arayışlarında yaşandığı gibi, “taklitçi”, “özenti”, “yozlaşmış” bir kültür dönüşümü muhtemel gözükmektedir.

Buraya kadar, doğacak çocuğun cinsiyetine ilişkin kız ya da erkek istemine, toplumsal hafızada yer alan erkek çocuk isteminin baskınlığı doğrultusunda değinilerek, özellikle kadınların cinsiyet üzerine hangi “kalıp” düşüncelerden beslenerek istemde bulundukları ve bunların günümüz medya yayın organları ile nasıl görselleştirildiği üzerine incelemelerde bulunulmuştur. Bununla birlikte, çocuğun cinsiyetine yönelik geleneksel tahmin metotları ile günümüz Türkiye’inde günden güne yaygınlık kazanmaya başlayan “cinsiyet partisi” kutlamalarına, kültürel dinamikler bağlamında da değinilmiş, bu değişimin neden ve olası sonuçları tartışılmıştır. Yapılan araştırmada elde edilen bulgular neticesinde, özellikle 20 ile 30 yaş aralığında olan kadınların küresel ölçekli uygulamalara daha meyilli oldukları, 40 yaş ve üzeri olan kadınların ise geleneksel olana daha bağlı kaldıkları söylenebilmektedir. Dahası bu araştırma, kaynak kişilerin aktarımları dolayımında doğum olgusunun tıpkı kadının periyodik kanamayla başlayan bedensel dönüşüm serüveninde olduğu gibi, kadını sosyal bağlamda da dönüştürme gücüne sahip olduğunu okutmaktadır. Diğer bir deyişle; doğacak çocuğun cinsiyetine yönelik kız ya da erkek istemi, bu isteme yönelik toplumsal algı, kadınlardaki “kurtarıcı-kahraman” imgesi ve daha pek çok olgu, kadın yaşamına bedensel bir dönüşüm olarak giren “doğum”un sosyal düzlemde de etki yarattığını göstermektedir.

Bir sonraki alt başlıkta ise; doğum ile başlayan bedensel dönüşümün tıpkı periyodik kanama döneminde kadına “tabu” sayılan durumlardaki gibi, yeni doğana ve loğusaya “tabu” sayılan halkbilimsel inanç ve uygulamalardaki seyrine, sosyal bağlamda kadın yaşamını, kadın ve folklor ilişkisini nasıl etkilediğine değinilmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte, kültürel kodlarda doğumdan sonra uygulanan “kırk uçurma” pratiklerinin, yerini “baby shower partisi”ne bıraktığı yenilikçi ritüel arayışlarına dair bir tartışma yaratılarak, olası çözüm önerilerinde bulunulması amaçlanmıştır.

3.3.4. Loğusa Tabusu ve “Kırk Uçurma”dan “Baby Shower”a Dönüşen Yeni Doğan Uygulamaları

Yeni doğan uygulamaları adından da anlaşılacağı üzere, doğumdan hemen sonra gerek anneye gerekse çocuğa, özellikle tesir etmesi olası görünen birtakım olumsuz durumları önlemek amacıyla uygulanan çeşitli pratiklerdir. Bu pratikler, doğumdan sonra kırk

günü kapsayacak biçimde uygulanan önlemler dizisi olmakla birlikte, kırk günün sonunda yine halk bilimsel metotlar ile çeşitli işlemlerin yapıldığı ve kutlama sayılabilecek —eş dost, yakın akrabaların bulunduğu, yemek yenilip içildiği, hediyeler getirildiği ve benzeri aktivitelerin yapıldığı— merasimlerin düzenlendiği uygulamaları da içermektedir.

Boratav, *Beşikten Mezara Geçiş Törenleri* başlığı altında, bir çocuk doğar doğmaz yapılması gereken halk bilimsel işlemleri aktarırken, öncelikle çocuğa ad verilmesini, daha sonra göbek bağı ile ilgili inanç ve uygulamaların yapılmasını sıralayarak, “nazar” adı altında büyüklük işlemlere ve “kırklama” ile ilgili ritüellere değinmiştir (Boratav, 2016: 174-175). Boratav, loğusalık döneminde özellikle doğumdan sonraki kırk gün içinde, ananın da çocuğun da türlü zararlı etkilerden korunması gerektiğini, kırk gün çocuğun ve anasının evden dışarı çıkmaması gerektiğini, çocuğun kırkı içinde doğum yapmış başka bir kadının çocuğu ile karşılaştırılmamasının gerekliliğini hem annenin hem de çocuğun zararlı etkilere karşı en elverişli dönemde olmasıyla açıklamaktadır (Boratav, 2016: 176). Sedat Veyis Örnek, loğusayla çocuğunun, doğumdan sonraki kırk gün içerisinde hastalanmalarına halk arasında “kırk basması, kırk düşmesi, kırk karışması, loğusa basması” gibi adların verildiğini aktararak, kırklı olmanın en belirgin özelliğini, annenin bu süre içerisinde “tabu”, yani “pis” sayılmasıyla ilişkilendirirken, kadının tabusal nitelikteki birtakım kaçınımlarının temelinde de bu pislik tasarımı yattığını vurgulamaktadır (Örnek, 2000: 146). Örnek’in değindiği bu durum, periyodik kanamanın başlamasıyla kadın yaşamına dahil olan “tabu” olgusunu hatırlatmaktadır. Kanama döneminde kadınların, tıpkı bulaşıcı bir hastalığı etraflarına yayıyormuşçasına birtakım kısıtlamalara maruz kalmaları, çocukların kadın bedeninden geldiği ve bir süre boyunca kadın bedeninden beslendiği gerçeğiyle “loğusa” kadına ve “yeni doğan” çocuğu da bazı kısıtlamalar getirilmesi gerekliliğine neden olmuştur. Aslında “kırk çıkarma”, “kırk uçurma” gibi adlarla anılan halkbilimsel uygulamaların temelinde, âdet kanamasının “kirli” olduğu ve kadınla birlikte etrafındakileri de kirlettiğini savlayan düşünce sisteminin yattığı söylenebilir. Bu başlık altında, öncelikle “kırk çıkarma” ya da “kırk uçurma” adlarıyla uygulanan halkbilimsel inançlara değinerek, böylesi uygulamaların temeline dair irdelemelerde bulunulması ve daha sonra bu uygulamaların güncelde nasıl değişerek yerine yenilerinin eklenmeye başlanmasına dair tartışma yaratılması amaçlanmıştır.

Türk kültüründe, oldukça önemli bir yere sahip olan “kırklama” ritüelleri, Türk soylu topraklar arasında çeşitlilik göstermekle birlikte, bu ritüellerin “koruma”, “önlem alma” gibi aynı amaca hizmet ettiği uygulamalar olduğu da bilinmektedir. Elbette, kökenini halk bilgisinden alan bu pratiklerin, uygulama ritüellerine ve çeşitliliklerine ilişkin burada —tamamen— ayrıntılı bilgi vermek mümkün değildir. Dolayısıyla “kırk gün” gibi belli bir dönem içinde sakınılması gereken davranışların, çeşitli folklorik inançlar ve uygulamalar bağlamındaki izleğine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Türk kültüründe, yeni doğanın ve annenin “kırk gün” tehlike içinde olacağına dair yaygın bir inancın olması, kuşkusuz ortak bellekte yer alan “albastı” yani, “kötü ruh” inancıyla ilintilidir. İ. Zeki Eyüboğlu, “Anadolu Halk İnançları” adlı kitabında, yeni doğan çocukların ve lohusaların başına işler açan, yıkım getiren albastının, Anadolu’da yaşayan Müslüman ve Hristiyan bütün topluluklarda inanılan ve sakınılan bir özellik gösterdiğini aktarmaktadır (Eyüboğlu, 1987: 121). Eyüboğlu, albastının bir inanç olarak Asya’dan Türklerle gelmiş olsa bile, bu inancın Anadolu’da önceden bulunmadığına dair bir göstergenin olmadığına, başka bir “ad” altında “kötü cinler” olarak Anadolu’da yaygınlık gösterdiğine dikkat çekmektedir (Eyüboğlu, 1987: 122). Abdülkadir İnan ise —yaygın olarak kullanılan adıyla— albastıyı tanımlarken; “lohusalara musallat olan bu kötü ruh, Çin seddinden Akdeniz kıyılarına, buz denizinden Hind’e kadar yayılmış Türk folklor ve hurafelerinde Al karası, Albastı, Al albis, almis adlarıyla yer almıştır” (İnan, 2017: 161) vurgusuyla, albastının türlü isimlerle anılsa bile farklı coğrafyalarda da bilinen ve kötü tesir yarattığına inanılan kötü bir ruh olduğunu hatırlatmaktadır. Albastının bazen keçi veya tilki suretine girerek, lohusaların ciğerini alıp, suya attıklarını aktaran İnan, Şamanist Türklerde “baksı” yahut “ocaklı adamlar”ın “albastı”yı, ciğeri yerine koymaya ikna ettiklerini (İnan, 2017: 162) aktarırken, Eyüboğlu, Anadolu’da böylesi işlemlerin pek çok konuda deneyim geçirmiş kadınlar tarafından yapıldığını (Eyüboğlu, 1987: 122) aktarmaktadır. Bu doğrultuda, oldukça geniş bir coğrafyaya yayılan albastı inancının ve bu inanç çevresinde gelişen ritüellerin kadın ve folklor ilişkisi bağlamında önemli bir yere sahip olduğu açıkça söylenebilir. Şöyle ki lohusa hâlinde bir kadının ve yeni doğanın “kırk” gün boyunca sakınması gereken birtakım özel durumlar olması ve bununla ilgili yine kadınlar tarafından çeşitli pratiklerin tekrar edilmesi gerek uygulama gerekse uygulamaya riayet etme hususunda kadınların etken olduğu folklorik metotların fotoğrafını çekmektedir. Dahası bu pratiklerin, “al karısı” ve “al”

gibi çoğunlukla dişil imgeleme atıfta bulunularak tasvir edilen bir seyirde ilerlemesi de kirletici olduğu düşünülen âdet kanını ve dolayısıyla kadına yönelik tabu olgusunu gündeme getirmektedir. O hâlde, dişil imgelemin sıklıkla rastlandığı “al bastı” inancı ile kadın dolayından gelen tabu olgusuna değinmek yerinde olacaktır.

Boratav, Al Karısı’nın, lohusanın ciğerini söküp götürdüğüne, kendini ve çocuklarını bununla beslediğine inanılmasından dolayı lohusa ve yeni doğanın; “lohusaya gelincik, meyankökü şerbeti gibi kırmızı renkte şeyler içirme, odasında demir bulundurma, yalnız bırakmama” gibi türlü tedbirler ile korunduğuna dikkat çekmektedir (Boratav, 2016: 91). Adının çeşitlerinde “al” kelimesi bulunan ve inanışlarda hep “al renk” ile ilişkileri belirtilen bu varlık (Boratav, 2016: 91) çok farklı suretlerle tasarlanmakla birlikte, genelde insan-hayvan karışımı bir görünümde “uzun boylu, dişlek, tepesinde gözü olan, al gömlek giyen” bir yaratık olarak (Örnek, 2000: 144) al renginin vurgulandığı bir tezahürle betimlenmektedir. Dahası bütün Türklerde, bu kötü ruhun “dişi” olarak tasarlandığı ve hilekâr, hoppa, yalancı özelliklere sahip olduğu (İnan, 2017: 164) da vurgulanmaktadır. Esra Şimşek, “Türk Kültüründe “Alkarısı” İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler” adlı makalesinde, bazı araştırmacıların albastı inancını, Türklere Cermenlerdeki alp ruhu dolayımından gelmiş ve “alp-bastı”nın zamanla değişikliğe uğrayarak “al-bastı” biçimine dönüşmesiyle açıkladıklarını vurgularken, bazı araştırmacıların ise “alkarısı” ile “ateş” arasında ilişki kurarak bir bağlantı sağladıklarını ve bunun *od iyesi* inancından gelmiş olabileceğini savunmaktadır (Şimşek, 2017: 102-103). Bunun yanı sıra Şimşek, loğusalara musallat olan alkarısı dışında erkeklere, genç kızlara, atlara musallat olan alkarısının da varlığına dikkat çekerken, alkarısının erkeklerden korktuğu için onlara görünmeyeceği inancının tersine Erzurum’da bir kaynak şahıstan, kendisine al bastığına ve kaynak şahsın çirkin, koca kafalı, dağınık saçlı bir alkarısı gördüğüne dair bilgiler edinildiğini de aktarmıştır (Şimşek, 2017: 106). Görüldüğü üzere, pek çok farklı anlatımla kişiye musallat olduğu düşünülen albastı inancı, genelde kötü tasvirle ile özdeşleştirilmiştir ve kaynağının nereden geldiğine dair farklı savları beraberinde getirmiştir. Ancak tüm bu savlara, yaygın algıdan yola çıkarak ekleme yapmak gerekirse; al bastının “al karısı” gibi “dişi” imgelemden beslenerek tasvir oluşturduğu ve kaynağının “kan”a atıfta bulunan “al” renginden türetildiğini söylemek mümkündür. Bu benzeşim, salt kan olgusundan çok, kadın bedeninden periyodik aralıklarla gelen özel kan olgusunu işaret etmekte ve dolayısıyla kadına yönelik bir

benzetimin doğmasına da neden olmuş gibi görünmektedir. Belki de Türk halk inançları ve uygulamalarında önemli bir yere sahip olan “albastı” inancı ve bu inanç dolayımından gelen “kırklama” ritüellerinin temeli, kadın bedeninden gelen özel kanın insanlarda bıraktığı “korku” duygusuyla ilintilidir. Loğusa hâlindeki kadının, bu süre boyunca —düzensiz denebilecek— kanama durumu yaşıyor olması da düzenli olarak geçirdiği periyodik kanama hâlindeki tabu olma durumunu tekrarlatmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi, Horney’in aktarımıyla; “âdet kanaması geçiren kadına dokunan erkek, hemen ölecektir. Çünkü kadın, ruhlarla haberleşen bir yaratıktır ve bu nedenle erkeği yaralamak için büyü güclere sahiptir” (Horney, 2017: 128). İşte tam bu noktada, kötülük getiren ve şerrinden korkulan ve çoğunlukla dişi olarak tasvir edilen “al karısı”, bedeninden gelen kan ile büyü güçlerle donatılmış kadın imgelemine temsil eden “güç” biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla alkarısının, “kırmızı, çirkin görünümlü, zararlı etkiler getiren” bir şekilde tasvir edilmesi de oldukça akla yatkındır. Doğum ile yeni bir dönüşüme evrilen kadın için artık yeni bir tabu yer almaktadır: somut bir şekilde tezahür eden kanın yerini, alkarısı tasarımıyla soyut evreye taşıyan bir tabu. Dahası loğusaya özel gelişen bu yeni tabu, loğusa ve yeni doğanın yanına yaklaşması uygun görülmeyen periyodik kanama hâlindeki bir kadına da “alkarısı” özeline yüklenen “şer” olgusunu yakıştırmaktadır. Derleme çalışmaları sırasında, kaynak kişilerin kanama hâlindeki kadına yönelik loğusa tabularına ilişkin pek çok bilgi kaydedilmiştir. Kaynak kişiler, loğusaya ve yeni doğana yaklaşmamasını öngördükleri periyodik kanama hâlindeki kadınları genelde “alkarısı” tasarımıyla ilişkilendirmişlerdir.

Burdur’da yaşayan 58 yaşındaki KK20 ve 71 yaşındaki KK24’ten, “âdetli kadınların yeni doğana ve loğusaya” zararlı etkiler getireceğine dair şu bilgiler edinilmiştir:

Şimdi, diyelim ki ben doğum yaptım. Taze çocuğu şuraya koyduk, buna sen âdetliyken baktın mı bu çocuğun yüzü sivilce gibi olur, kan gibi kalıverir... Eğer âdetli kadın loğusaya da bakarsa, sütü kesilir, geceleri rahat uyuyamaz (KK20, KK24, Burdur: 2020).

62 yaşında İstanbul’da ikamet eden aslen Kosovalı KK1 ise “âdetli kadınların loğusaya al basmasına neden olduğu” şeklinde inancı şöyle aktarmıştır:

Normalde âdetli kadınlar, loğusa ziyaretine gelmezler. Eğer gelmişlerse, genelde loğusaya al basar. O yüzden loğusanın odasının önüne demirden bir şey serilir. Yoksa zaten cini, şeytanı öyle demir falan engellemez. Onlar iğne deliğinden bile geçer (KK1, İstanbul: 2019).

60 yaşında, aslen Kastamonulu olan KK2 ise “kırmızı kurdele” ile “alkarısı” arasındaki bağlantıyı “âdet gören” kadınlar genelinde şöyle ilişkilendirmiştir:

Biz de “al halası” denir. Yani, ben öyle biliyorum. Loğusa kadının çok kan kaybetmesine neden olurmuş bu. Genelde âdetli kadınlara da musallat olduğu söylenir. O yüzden âdet gören kadınların loğusaya yaklaşmaması söylenir. Kırmızı kurdeleyi, al halası ya da âdetli bir kadın loğusayı görmeye geldiğinde, dikkat dağıtmak için kullanırlar (KK2, Kastamonu: 2019).

51 yaşında, aslen Kayserili olan ancak İstanbul’da ikamet eden KK8 ise “âdetli kadınlar ile yeni doğan” arasındaki ilişkiye şöyle değinmiştir:

Âdetli kadınların eğer o dönemde bir loğusa ziyareti varsa, loğusa kadın bir sıkıntı geçirir. Bebeğe de o âdetli kadının kanının gece içirildiği söylenir. Aynı şey, âdet bezlerini saklamayan kadınlar için de geçerlidir. Mesela onlara da musallat olurlar. Bebeğe musallat olana alkarısı, âdetli kadına musallat olana şeytan denir (KK8, İstanbul: 2019).

Kaynak kişilerin aktarımlarından anlaşılacağı gibi, loğusa ve yeni doğana musallat olduğu düşünülen alkarısı, birtakım sihirli güçlerini âdetli kadın tasavvurunda da gösterebilmektedir. Konu bağlamında yürütülen derleme çalışmaları sırasında, kaynak kişilerde gözlemlenen en belirgin bulgu; “alkarısı”ndan çok, âdetli kadınlar özelinde bir “korku” tasarımına eğilimli olduklarıdır. Yukarıda aktarımlarına yer verilen kaynak kişiler dışında, daha pek çok kaynak kişinin de aynı korku durumunu yaşadığı söylenebilir. Hatta tez içerisinde daha önce de değinilen, “ad koyma” ile “büyü” arasındaki ilişki (s. 46- 47) çerçevesinde, kaynak kişilerden KK2’nin “annem çocukları hep öldüğü için benim adıma Yaşar koymuş” söylemiyle, KK4’ün “eşimin adı Satılmış, kız kardeşinin Satı... Çocukları hep düşüyormuş. Hatta onun doğan bir çocuğu da kaybolmuş. Ona göre birisi o çocuğu kaçırmış” söylemi, alkarısı inancına doğrudan gönderme yapan ve bu inanç dolayımından gelen korkunun ad koymada tezahür ettiği uygulamaları örneklemektedir. Aslında kaynak kişilerde gözlemlenen böylesi bir korku tezahürü, tıpkı periyodik kanama döneminde rastlanan günah ve ayıp kavramının iç içe geçtiği durum gibi, dini kitaplarda yer alan “cin-şeytan” tasavvurunun, halk inançlarındaki “alkarısı”na dönüşmesiyle meydana gelmiştir. Öyle ki kaynak kişilerin, “cin” adının anılmasını bir tabu olarak görmüş ve onun yerine “üç harfli” ibaresini kullanmayı yeğlemiş olmaları, neden olduğu tesirler bakımından alkarısı tabirinin yaygınlık kazanmasına ve sadece loğusaya değil, âdetli kadınlara da musallat olmasına, halk inançları ve din benzeştirmesi dolayımından kolaylık sağlamıştır. Özetlemek gerekirse; kirli kan savından gelen kadın korkusu,

halk inançları içerisinde kadın imgelemine kullanıldığı tehlikeli güçlerle donatılmış tasvirleri beraberinde getirmiştir ki bunlardan en bilinenine, “alkarısı” tasvirinde rastlanmaktadır. Evelyn Reed, ilkel toplumlarda kadınların —çocuk doğurma, ürün yetiştirme, ateşi denetleyebilme gibi— üretim ve yaratım konusundaki gizemli etkinlikleri nedeniyle “cadı” olarak sayıldıklarına dikkat çekmektedir (Reed, 1982: 200). Bu bağlamda Reed, Briffault’un şu değerlendirmesini aktarmaktadır:

“Cadılık yetkisi” diyor Briffault, evrensel olarak yalnız kadınlara özgü sayılır. Cadı bir kadındır; büyücüye büyü yapma yetisini ilk kez kullananın, yani ilk büyücünün erkek taklidinden başka bir şey değildir. Büyüye inanılan her yerde, her kadının, bu yetiye sahip olduğu, salt kadın olması nedeniyle büyü yapabileceği kabul edilir (Reed, 1982: 200).

Reed’in bu alıntısı, kadının gizemli güçlerle donatılmış bir varlık şeklinde algılanmasına ve büyü yapmaktan çok, büyü yapabilme yetisine sahip bir cins olarak kabul edilmesine atıfta bulunmaktadır. Benzer şekilde konuya değinen Horney ise, “bakire Meryem kültüyle cadıların yakıştırılmasının atbaşı gitmekte” olduğuna dikkat çekmektedir (Horney, 2017: 128). Ona göre; “cinsellikten yalıtılmış “saf” annelik tapınmasıyla, cinsel açıdan kısırtıcı, baştan çıkarıcı kadının acımasızca yok edilişi yan yanadır” (Horney, 2017: 128). Dolayısıyla temelinde kötü tesirlerden korunmayı içeren loğusa tabuları, kadını yine kadından gelen tehlikelere karşı koruma gayesiyle “alkarısı” tasavvurundan hareketle çeşitli önlemler almaya sevk etmiştir ki bu önlemler, halk kültürü dinamiklerinde oldukça önemli bir yere sahip olan nesneler aracılığıyla zengin bir külliyatı, kadına özgü folklorik uygulamaları beraberinde getirmiştir. O hâlde, bu uygulamalara değinerek ilerlemek gerek kadın ve folklor ilişkisinde kadına özgü uygulamaları daha iyi anlamak gerekse kökenini halk bilgisinden alan uygulamaların kültürel bellekteki yerini kavramak açısından faydalı olacaktır.

Al karısı olarak nitelendirilen varlığın şerrinden korunma yollarının başında, özellikle al renkte bir nesne bulundurma gelmektedir. Albastının şerrinden korunma aracı olarak al renginin kullanıldığı araçları sıralayan Boratav, kırmızı kurdele ve kırmızı renkte lohusa şerbetini (Boratav, 2016: 176), bu bağlamda örnek vermektedir. Ali Rıza Yalman, *Elbeyli Oymaklarında*, yeni doğum yapan kadınlara “nefse” denildiğini, erkek çocuğu olan kadınların “al” taktıklarını, kızı olanların ise bir şey takmadıklarını ama nadiren de olsa sarı takanların bulunduğunu aktarmaktadır (Yalman, 1977: 28). Bu durum cinsiyet özelinde yapılan bir uygulamaya işaret etmekle birlikte, kız çocuk

sahibi olanların da kırmızı kurdele ya da yeni adıyla “lohusa tacı” taktıkları da bilinmektedir. Yaşar Kalafat, yedi günlük erkek bebeğin yanına bıçak, kama, hançer gibi delici ve kesici demir aksamı şeylerin konulduğunu, bu uygulamanın çocuğun büyüyünce cengâver gibi olacağına inanılmasından geldiği (Kalafat, 2009: 132) aktarması, yeni doğan ritüellerinin sadece “koruma” değil aynı zamanda “iyi dilek” amacıyla da yapılan uygulamalar olduğunu gündeme getirmektedir. Hristiyanlaşan Türklerden olan Gagauzlarda da gerek albastı inancı etrafında “koruma” pratikleri yaygın olarak görülürken, iyi bir temenni amacıyla da yapılan yeni doğan uygulamaları göze çarpmaktadır. Örneğin; Gagauzlar’ın, yeni doğanı yıkarken çocuk büyüyünce tembel olmasın diye yıkadıkları tekneyi salladıkları (Manov, 2001: 91), yeni doğanın göbeğinin üstünde bir parça ekmek keserek bir parçasını göbekte bıraktıkları diğer parçasını çocuk ileride çalışkan ve çiftçi olsun diye pulluğun üzerine koydukları (Güngör, 1998: 104) gibi, geleceğe yönelik iyi temennilerin halk bilimsel pratikler eşliğinde uygulandığı metotlar aktarılmaktadır. Bir diğer Hristiyanlaşan Türkler olan Çuvaşlarda da doğumdan sonra yeni doğanın yıkandığı suyun içerisine; gümüş, para, tuz, meşe, kayın yaprağı gibi kahramanlığı, gücü, sağlığı ve güzelliği temsil ettiğine inanılan ve bunların yeni doğanı çevreleyeceği düşünülen materyaller atıldığı (Aça, 2008) belirtilmektedir. Kalafat, Türk mitolojisinde yer alan demirin, Demirci’ye de bir kimlik verdiğini aktarırken, demirin koruyan, kollayan, bazen kurtaran kimliğiyle, Türk kültürlü halkların halk inançlarında bir kült konumunda olduğunu belirtmektedir (Kalafat, 2009: 137). Hem koruyucu hem de sağlam olması özelliğinden dolayı demir, yeni doğan uygulamalarında oldukça sık karşılaşılan bir materyaldir. Bunun yanı sıra gerek annenin gerekse yeni doğanın selameti için “süpürge”, “tuz” gibi nesnelerin koruyucu özelliğinden yararlanıldığı da görülmektedir. Süpürge, tıpkı Kalafat’ın vurguladığı gibi, Türk kültürlü halkların halk inançlarında sık rastlanılmasına rağmen, mahiyeti pek anlaşılmamış bir fenomen/görüngü durumundadır (Kalafat, 2009: 43). Süpürge’nin üzerine mavi boncuk da alarak iç mekânlarda bazen nazarlık, bazen de sarımsak ve tuz eşliğinde nazara karşı koruyuculuğuna inanılan şekilde kullanıldığını (s. 43) aktaran Kalafat, kimi yerlerde yeni doğanın kırkı çıkıncaya kadar mum yakıldığı, beşiğinin yanında ekmek, su ve süpürge bulundurulduğu bazı inançları da belirtmektedir (Kalafat, 2009: 49). Bu inanç bağlamındaki uygulamalara Gagauz Türklerinde de rastlanmaktadır. Gagauzlarda, lohusa bir kadının yastığının altına makas konulabileceği gibi, odanın içerisine de bir süpürge bırakıldığı ve kırk gün

boyunca odada mum yakıldığı (Güngör, 1998: 131) bilgisine ulaşılması, yine albastı ruhundan korunmaya yönelik nesneleri ve işlevlerini karşımıza çıkartmaktadır. Yeni doğanı ve lohusayı koruma amacıyla ortaya çıkan bir diğer nesne olan “tuz” ise hem kırklama hem de sağlık amacıyla ritüelistik bir işleve sahiptir. Boratav, yeni doğanın göbek deliği kesilip, adı konduktan sonra yapılması gereken diğer işlemin “tuzlama” olduğuna dikkat çekerek, bu işlemin çocuğun vücuduna tuz serpilerek bir süre bekletilip sonra yıkanması şeklinde olduğu gibi, önce tuzlu suda, sonra duru bir suda çocuğun yıkanmasıyla da yapılabileceğini aktarmaktadır (Boratav, 2016: 175). Böylesi bir işlemin halk geleneğince, yeni doğanın teri, nefesi kokmasın diye önceden alınmış bir “sağlık” tedbiri diye nitelendirildiğini belirten Boratav, bunun büyülek bir işlem olduğundan şüphe olmadığına da vurgu yapmaktadır (Boratav, 2016: 175). Kalafat, Al Karısından korunmak için alınan tedbirler arasında odada tuz bulundurmanın yer aldığını aktarırken, tuzun kokmayı önlemenin yanı sıra koruyuculuk vasfı da sergilemiş olduğunu belirtmektedir (Kalafat, 2006: 145). Yeni doğanı tuzlama pratiğine değinen Yalman ise, Yörüklerde çocuğun kokmaması için tuzlandığına dair bilgiler vererek (Yalman, 1977: 255) tuzun sağlık maksadıyla kullanım yaygınlığını örneklendirmektedir. Tuzun, nazar, uğur ve bereket inançlarında kutlu bir yeri olduğunu işaret eden Boratav, yeni bir eve girilirken, ilk götürülmesi gereken nesnenin tuz ve ekmek olduğunu (Boratav, 2016: 175) belirterek, tuzun tek bir kullanım alanından ziyade, yaygın bir kullanım alanına sahip olduğunu hatırlatmaktadır. Mehmet Aça, Boratav’ın tuz ile ilgili “büyülük” işlem vurgusuna dikkat çekerek, bu bağlamda ayrıntılı ve doyurucu bilgi verilmediğini, tuzun büyülek işlemler kapsamında ele alınabileceği gibi, daha çok sağlık amacıyla kullanım yaygınlığı gösterdiğinin daha gerçekçi bir bilgi olduğunu aktarmaktadır (Aça, 2001: 98-99). Aslında Boratav’ın tuz çerçevesinde değindiği büyülek işlemler vurgusu, büyüünün insana ve doğaya karşı “tesir” gücü ve bu gücün, iyi-kötü yönleri düşünüldüğünde, “tuz”un yeni doğanı ve lohusayı nazara karşı koruma, zararlı etkilerin gücünü azaltma, koruyucu bir kalkan oluşturma vazifesiyle, bir bakıma karşı tarafı etkileme unsuru olarak simgesel bir gücü temsil ettiği düşünülebilir. Dolayısıyla “büyü”nün iyi veya kötü bir amaca hizmet eder nitelikte uygulama kapsamı göz önüne alındığı zaman, “tuz”un koruyucu bir madde olarak gerek kötü tesirlere karşı önlem alma gerekse kötü tesirlerin gücünü azaltma işlevinde kullanılması “büyülük işlemler” olgusunu aydınlatmaya yardımcı olabilmektedir. Netice itibarıyla, tuzun yeni doğan

uygulamalarında “sağaltım” ve “nazar” maksadıyla yaygın bir kullanım alanı olduğu kanısına varılmaktadır. Bunun yanı sıra, lohusaya ve yeni doğana uygulanan diğer pratiklerde, “kırk karışması” adı altında bir inancın yer aldığı görülmektedir. Kalafat, kırklı annelerin ve bebeklerinin kırkları karışmaması için iğneden, iğne değişiminden yararlanıldığı (Kalafat, 2006: 126) bilgisini aktarırken, Yalman, Türkmenlerde iki kırklı lohusanın aynı evde toplandığı zaman —kırkları karışmaması için— aralarında iğne değiştirdiklerini (Yalman, 1977: 213) aktarmaktadır. Kırk karışması tasarımına değinen Örnek ise, bir mahallede kırk gün içinde iki çocuk doğarsa bunların kırkları karışmış olduğundan, herhangi bir evde ilk karşılaşmalarında çocukların sırt sırta getirmek gerekliliğine dikkat çekmektedir (Örnek, 2000: 147). Yeni doğanı ve lohusayı zararlı tesirlerden korumak adına alınan önlem niteliğindeki bu uygulamalar, daha önce de vurgulandığı gibi “tabu” kapsamındaki inançlarla ilintilidir. Lohusa kadının kırk gün boyunca kirli kabul edilmesinden dolayı, birtakım kısıtlamaların yapılması bu bağlamda örnek olarak ele alınabilir. Türkmenlerde lohusa kadının üç gün su içmekten alıkonulduğu (Yalman, 1977: 212), Gagauzlarda, lohusa kadına doğumdan önce ve doğumdan sonra üç gün boyunca su yerine rakı içirildiği (Güngör, 1998: 131), Çuvaşlarda kırk gün kirli kabul edilen lohusa kadına, kırkinci günün sonunda üç defa banyo yaptırılması gerektiği (Aça, 2008) gibi, pek çok konuda kadının uyması gereken kurallar bulunmaktadır. Bununla birlikte Yalman; “çocuğu yaşamayan kadınların kırk gün lohusa bir kadının yanına girmemesi gerektiği, kırklanmamış lohusası bulunan bir evin üst tarafından dünürücü geçirilmemesi, zoraki bir durumda evin altından geçirilmesi gerekliliği, kırkı çıkmamış çocuğun bulunduğu bir eve “et” girmemesi, girmesi gerekiyorsa önce çocuğun evden çıkartılıp et yerine konduktan sonra eve tekrar geri getirilmesi gerekliliği” (Yalman, 1977: 212-213) aktarırken, Öger’de; “Uygur Türklerinde, âdet gören bir kadının lohusa kadının yanına gitmesinin kötü bir sonuç vereceği inancından dolayı, avlu kapısının altına bir “ip” (bitki liflerinden yapılan organ) gömüldüğü” (Öger, 2012: 1688) şeklinde sadece lohusanın değil, etrafındaki insanların da uyması gereken inanç ve uygulamalardan bahsetmektedir.

Buraya kadar, lohusa kadına yönelik “alkarısı” dolayımından gelen tabulara ve kırk günlük süre kapsamında gerek lohusaya gerekse yeni doğana yönelik çeşitli inançların, uygulamaların genel görüngüsüne değinilmiştir. Bundan sonraki kısımda ise kırk günün sonunda, zararlı görülen durumların tesir gücünün zayıfladığı inancıyla “kırk

uçurma” veya “kırklama” adıyla bilinen ritüellerin içeriğine değinilerek, günümüzde özellikle büyük kent yaşamında yerini “baby shower” partilerine bırakan süreç üzerine irdelemelerde bulunulacaktır.

“Kırk uçurma” veya “Kırklama” ritüelleri, kırk günlük süre dolduktan sonra yapılan birtakım halk bilimsel uygulamaları içermektedir. Bu uygulamalar, tıpkı kırk günlük süre boyunca lohusa ve yeni do ana yapılan pratiklerde olduğu gibi, Türk soylu toplumlar arasında çeşitlilik göstermektedir.  rnek, kırklama ritüellerini “su” ve “susuz” yapılan şeklinde iki farklı uygulama ile şöyle açıklamaktadır:

1. Lohusa ile çocuğunun üstüne, içerisine altın, gümüş, ustura, yumurta, kırk tane arpa, buğday, çakıl, fasulye, fındık; demir, anahtar vb. konularak su dökülür. 2. Be i in altına kaba bir d  ek yerleştirilir. Köyün ileri gelen kadınlarından ikisi, be i in sa ına ve soluna oturur. Sa daki kadın ba ı kibleye gelmek şartıyla çocuğu kucadına alarak: Sall  salavat, sall  Muhammed diyenin akıbeti hayırlı olsun der ve çocuğu be i in altından soldaki kadına yuvarlar. Soldaki kadın, çocuğu be i in hemen altından sağdaki kadına yuvarlar.  ocuk üç kez bu biçimde yuvarlandıktan sonra, kırklama işlemi sona ermiş olur ( rnek, 2000: 147).

 rnek’in de indi i susuz kırklama ritüeline benzer şekilde Yalman, kırk günün sonunda lohusa kadının niyetine kırk adet küçük taşın yakınarak kabirlere atıldığını, bu işin yapılmasına “kırklama” denildiğini aktarmaktadır (Yalman, 1977: 212). Yılmaz Yeşil, “Türk Dünyası’nda Geçiş Dönemi Ritüelleri  zerine Tespitler” adlı makalesinde, “kırklanmak” veya “kırklamak” adıyla bahsettiği ritüelleri, yeni doğanın ve annesinin kırkınıcı günün sonunda evde ya da hamamda kırk tas su d k l rek banyo yaptırıldığı (Yeşil, 2014: 123) uygulamalar olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Yeşil, Türkmenlerde yeni doğanın yedinci gün yıkandı ını, kırkınıcı gün tuzlu su ile yıkanarak kırklandı ını, Hazar Türklerinde kırk günün sonunda annenin büyük erkek evladı olarak kocasıyla birlikte dışarı çıktıklarını ve bir su kenarına giderek oradan su içtiklerini, daha sonra en yakın akrabalarının evlerine uğrayarak “ ill puri” (kırk gün) dönemini bitirdiklerini aktarmaktadır (Yeşil, 2014: 124).  ger, Uygur Türklerinde kırklama ritüellerine örnek verirken, “kirik suyi” adı verilen bir kırklama işleminde bahsetmektedir. Bu uygulama; temiz bir su hazırlanarak, içine *altın, gümüş, elma kurusu, deve diki, ardı  yaprağı* ve bebeğin terinin kötü kokmaması için *ceviz* atılarak, bebeğin bu suda hiçbir yerinin kuru kalmayacak şekilde yıkandı ı, aksi hâlde, yani kuru bir yeri kalırsa, onun izinin ömür boyu  ıkmayaca ına inanıldı ı ( ger, 2012: 1689) ritüelistik işlemlerden oluşmaktadır. Hristiyanla an Türklerden olan

Gagauzlarda ise ibadethane ölçekli kırklama uygulamalarından bahsedilmektedir. Bu bağlamda Manov, Gagauzlarda doğum yapmış bir kadının kırkıncı güne kadar dışarı çıkmadığını, kırkıncı gün ise büyükanne ile kadının yeni doğanı alıp birlikte kiliseye gittiklerini, çocuğun Meryem Ana ikonasının altına bırakıldığını, annenin ikonanın önünde diz çökerek dua ettiğini, çocuk erkek ise kilise mihrabından geçirilerek yine Meryem Ana ikonasının önüne bırakıldığını, annenin tekrar diz çöküp dua ettikten sonra çocuğu ninesine verdiğini, çocukla birlikte kenti dolaşarak eve gittiklerini, böylece kötü ruhların tehlikesinin geçtiğine inandıklarını (Manov, 2001: 91) aktarmaktadır. Özetlemek gerekirse; kötü tesirlerden korunma ritüellerinin büyük bir kısmına son verildiği, özellikle yeni doğanın toplum içerisinde rahatlıkla görülmesine, dolaştırılmasına izin verildiği, bir nevi yeni bir başlangıcın atıldığı uygulamalara “kırk uçurma” veya “kırklama” ritüelleri denilmektedir. Tıpkı Boratav’ın vurguladığı gibi, “kırklamadan sonra artık annenin de çocuğun da aşırı etkilenmek yetenekleri kalmamış olduğundan dolayı, herkesin içine, herhangi bir özel töreye uymadan katılabilmektedirler” (Boratav, 2016: 177). Bu uygulamalar, özellikler kadınlar arasında halkbilimsel bilgi ve metotların paylaşıldığı, deneyimde birlik yaratıldığı özel ritüelleri nitelemektedir.

Günümüz Türkiye’inde her ne kadar büyük kentlerde yaşayan insanların geleneksel olana uzak olduğu bir anlayış hâkim olsa da özellikle doğum ile ilgili ritüelistik uygulamalarda ve kadınlar arasında, geleneğin devam ettirildiği söylenebilir. Ancak küreselleşme olgusu bağlamında, bugün hemen her alanda görüldüğü gibi toplumsal ve kültürel değişim, geleneksel yeni doğan uygulamalarının da bu değişime maruz kaldığını ya da diğer bir deyişle; ayak uydurduğunu açıkça göstermektedir. Burada “maruz kalmak” ifadesinden kasıt; büyük kent yaşamında geleneksel yeni doğan uygulamalarının yapılmadığını veya bu uygulamaların içeriğinde geleneksel kodlara uyum sağlamayan yeni oluşumlar eklendiğini eleştirmek değil, küresel olanın ne yazık ki yerel olandan kopmaya, yereli değiştirmeye ya da yerine bambaşka bir ritüel eklemeye ve böylece gelenekseli tamamen unutturmaya sevk ettiği uygulamalar sorunsalını eleştirmektir. Bu uygulamalara örnek vermek gerekirse; “baby shower” partileri gündeme getirilebilir. O hâlde öncelikle, kaynak kişilerden geleneksel yeni doğan ve lohusa uygulamalarına dair kaydedilen bilgilere yer vererek gerek “kırk uçurma” gerekse “baby shower” gibi gelenekselden küresele dönüşmeye başlayan ritüelleri irdelemek ve bu sorunsal üzerine tartışmak faydalı olacaktır. Derleme

çalışmaları sırasında kaynak kişilerin, yeni doğana ve lohusaya dair geleneksel halk bilgisi bağlamında uygulama ölçekli faaliyetleri sorgulanmış ve günümüzde sıkça karşılaşılan “baby shower” partileri hakkında bilgileri ve bu doğrultuda uygulama edimleri irdelenmiştir. Derleme metoduyla yürütülen araştırmalarda, kaynak kişilerden şu bilgiler kaydedilmiştir:

59 yaşında aslen Burdurlu olan ancak İstanbul’da ikamet eden KK12’den halk bilgisi bağlamında kırklama ritüellerine ilişkin şu bilgiler kaydedilmiştir:

Çocuk doğduğu zaman köylerde çok fazla uygulama yapılır. Şimdi, çocuklar artık hastanede dünyaya geldiği için, ilk etapta fazla bir şey yapamıyoruz. Ben çocuğumu evde doğurmuştum. Ee, tabi bundan kırk sene önceydi. Biz ilk yedi gün çocuğu suya falan sokmayız. Ama çocuk erkek ise, annesine ve çocuğun zıbınına kırmızı bir kurdele bağlarız. Kız çocukta kırmızı kurdele bağlanmaz. Al basmasını önlemek için böyle bir yol izlenir. Çocuğun sarılık olmaması için, sarı bir eşarp ya da temiz büyük sarı bir bez, beşiğin üstüne örtülür. Ben doğum yaptığımda da aynı şeyler yapıldı. Kırkı çıkmamış çocuğun ve kadının yanına aileden olmayan giremez. Aile yakınları mecburen girmek zorunda olduğu için, onların girmesinde sorun olmuyor. Yani, bunlar aslında nazar değmesin diye yapılır. Çocuğu kırkı bitinceye kadar yıkadığımız günlerde, yıkanan suyu mutlaka bir çiçeğin dibine falan dökeriz. Bu çok önemlidir. Köylerde çocuğun göbek bağı da bir ağaç altına gömülür. Şehirlerde mümkün olmadığı için hastanede kalıyor. Yedinci gün, çocuğu yıkadığımızda dua okuruz. Özel bir ninni ya da farklı bir şey yapmayız. Yıkandıktan sonra, her yerine bal sürülür, kundak yapılır. Bu, çocuğun ağzı ballı olsun diyedir. Sonra tekrar yıkanır. Biz köydeyken, kırk gün boyunca defne yaprağı, ardıç, karanfil, tuz gibi şeylerle çocuğu yıkamaya özen gösteririz. Çocuk, bunlarla yıkandığı zaman, ağlayan, hastalanan bir çocuk olmuyor. Mesela, benim eltimin kızına bunları yapmadılar, o çocuk bildim bileli ağlayan ve hastalanan bir çocuk oldu. Oğlumun çocuğu olduğu zaman biz bunları yaptık. Maşallah, çocuğun yaşına girene kadar bir sıkıntısı çıkmadı. Sarılık bile olmadı. Ama, orada gelinim ilk yıkama suyunu, yanlışlıkla tuvalete dökmüş. Biz çok kızmıştık. O da cahil işte, bilmiyor. Kırk uçurmaya, yakın akrabalar, eş dost gelir. Kırk defa tasta su dökülerek bebek yıkanır. Kırklama bittikten sonra, gelen misafirlerle çay sohbeti yapılır. O günden sonra ziyaretler başlar. Herkes mutlaka bebeğe hediye getirir. Bizim gelin, çocuğun kırkı çıkmadan bir sürü fotoğraf çekip internete koymuş. Onun demesine göre, çocuğun yüzünü kapatarak fotoğraf atıyormuş. Kırkı çıkmayan çocuğun ne fotoğrafı çekilir ne görmeye gelinir ne de bir yere çıkartılır. Ama kime, ne anlatıyorsun. Şimdiki nesil, internetten her yaptığını paylaşmaya bayılıyor. Bizde senin dediğin (baby shower) partisi gibi bir şey yapılmadı. Ama, benzer şeyler yapıldı. Kırkı çıktıktan sonra, gelin arkadaşlarını eve çağırıp kutlama yapmış. Biz katılmamıştık. Daha doğrusu, bizi davet eden olmadı. Çocuğun kırkı çıktı diye, nazara gelmeyecek diye bir şey yok! İlk üç, dört ay boyunca bebekler hastalığa, nazara çok meyilli olur. O nedenle, fazla yabancı ya da kalabalık yerlere götürmemek gerekir. Dediğim de oldu zaten. Çocuk ikinci ayından sonra hastalanır oldu. İdrar yollarında bir sıkıntı başlamış. Büyükler, bir

şey söyleyince boşa çıkmaz. O yüzden, onların lafını dinlemek gerek (KK12, İstanbul: 2019).

Burdur’da ikamet eden bir grup kaynak kişi ise, —daha önce de değinilen konu hakkında— özellik kadınların periyodik kanama dönemlerinde kırkı çıkmamış çocukların yanına yaklaşmaması gerektiği ve aksi durumda yapılması gereken uygulamaların ne olması gerektiğine dair şu bilgileri aktarmışlardır:

Şimdi, diyelim ki ben doğum yaptım. Taze çocuğu şuraya koyduk, buna sen âdetliyen baktın mı bu çocuğun yüzü sivilce gibi olur, kan gibi kalıverir... Eğer böyle bir şey olursa, karna katıp çıkarma işlemi yapılır. Davar karnı, koyun karnı, işkembe... Sıcak kesilmiş davarın işkembesine, çocuk katılır. Benim oğlanda da oldu, kızda da oldu. İkisini de davarın içine kattık. Hayvanın işkembesini hemen döktüm, onun sıcakıyla çocuğu sarıp sarmaladım. Ağzı yüzü açık oluyor. Geri kalan kısmının tamamı işkembeye sarılıyor. Böyle sıvayarak sardıktan sonra, çocuğu yıkıyorsun. Ondan sonra mutlaka çocuğun yüzü iyileşir. Bunun başka hiçbir çaresi yok. Hiçbir doktor bunu bilmez. Tek çaresi budur. Mesela, yüzünde gözünde bir şeyler çıktığında da bizim köyde bir kadın vardır, o böyle bir şeyler okur, orayı çizer, tükürür gibi şeyler yapar, üç kere üst üste bunu yaptın mı onlar geçer, kaybolur gider (KK20, KK24, Burdur: 2020).

Halk hekimliği bağlamında Burdur’da kaydedilen benzer uygulamaya, İstanbul’da ikamet eden bir kaynak kişide de rastlanmıştır. Aslen Adanalı olan 34 yaşındaki KK28’den gerek bu benzer metot gerekse geleneksel ve küresel ölçekli yeni doğan uygulamaları hakkında şu bilgiler derlenmiştir:

Benim kızım doğduğunda, yüzü ay parçası gibiydi. Öyle diğer bebeklerinki gibi kıpkırmızı olmamıştı. Ama doğumdan bir hafta sonra kızımın yüzünde garip şeyler çıkmaya başladı. Böyle kırmızı, büyük kabarcıklar çıktı. Ne olduğunu bir türlü anlamadık. Doktora götürdük. Birkaç merhem kullanmaya başladım. Ama hiçbir etkisi olmamıştı. Sonra komşumuzun gelini, “âdetli biri çocuğu görmeye geldi mi” diye sormuştu. Benim ablam o dönem yanımda kalıyordu. O, meğerse âdetliymiş. Bana dedi ki “kırkı çıkmayan çocuğu âdetli kadın görürse, çocuğun cildi bozulurmuş”. Ben o güne kadar öyle bir şey bilmiyordum. Bana, çocuğu bir işkembeye sarmam gerektiğini söyledi. Ama, taze kesilmiş olacakmış. Ee, nerde bulacağız hemen taze kesilmiş hayvanı. Neyse, Allah’tan eşimin bir arkadaşı adak kurban işleriyle uğraşıyordu. Ondan rica ettik. Şansımıza ertesi gün bir adak siparişi almıştı. Eşim hemen onun işkembesini eve getirdi. Komşumu çağırdım, birlikte onun dediği gibi çocuğu sardık. Biraz beklettik. Sonra yıkadık. İki ya da üç gün sonra çocuğun yüzü iyileşti. Vallahi, ilk başta hiç inanmamıştım ama, gerçekten çok etkili bir yöntemmiş. Ben lohusa tacı almıştım. Onu taktım. Fotoğraf falan çektiğimiz için, özenerek her şeyimizi aldık. Bizde kırk gün boyunca çocuk yıkanmaz. Belli günlerde yıkanır. Tuzlamayı da o günler yaparız. Koltuk altlarına, kasık yerlerine iyice tuz sürülür. Sonra yıkanır. Teri kokmasın, nazar değmesin diye yapılan bir şeydir. Bana kırk basması olmadı. Ama kırk karışması oldu. Komşumuzun geliniyle aynı zaman doğuma gitmiştik. Yolda karşılaştık. O an hiç aklımıza gelmedi, çocukların kırkı

karişır diye. Benim bir süre sütüm gelmemiştir. Sonra anneannem, iğne değıştirmemizi söyledi. Ben de toplu iğnemi verdim. Anneannem komşuma götürdü, onun iğnesini de bana getirdi. Sütüm sonra geldi. Tabi, bunlar mı etkili oldu yoksa başka bir şey mi bilmiyorum. Ama âdet oldu mu insanın ister istemez inanası geliyor. Kırklamadan sonra ben “bebek gösterimi” partisi yapmışım. İş yerinde pek çok arkadaşım da yapmıştı. Ben de böyle bir şey yapacağım diye söz vermişim. Ama kırkı çıkmadan yapmadım. Arkadaşlarımdan, çocuğun daha ilk haftasında da yapan oldu. Ben ne olur ne olmaz diye iki ay sonra yaptım. O kadar abartıldığı gibi pahalı falan da değıl. Gayet makul şeyler. Ee, tabi büyükler biraz kızıyor böyle şeylere. Çok masraf yapıyoruz diye. Ama bence bunda kızılacak bir şey yok. Kırklama yapıldığında sadece teyzem, ben, annem ve anneannem vardı. Yabancı kimse yoktu. O bir kutlama sayılmıyor. (KK28, İstanbul: 2019).

Aslen Kastamonulu olan 60 yaşındaki KK2 ise, yeni doğanı kırklama işlemi sırasında çok dikkatli olunmasını, bir akrabasının “kırk suyunu” balkona dökmesi sonucunda başına gelenler ile şöyle aktarmıştır:

Biz çocuğı kırklarken mutlaka dua okuruz. Zaten kırkı çıkmamış bir çocuğı elden ele alırken de besmele çekilmelidir. Kırk gün içinde belli günlerde çocuk yıkanır. Yeni doğanın yıkandığı su, mutlaka bir ağaç dibine dökülmelidir. Şimdi, şehirlerde zor oluyor tabi, ama onalar da bitkilerin dibine dökcekler. Bizim bahçemizde ağacımız var. Onun dibine dökeriz. Bir akrabamın başından şöyle bir olay geçmişti: Biz o zamanlar genç kızdık. Kadın her balkon yıkamaya çıktığında “ah, Mehmet'im vah, Mehmet'im” diye ağlıyordu. Onun oğlu Mehmet, doğduktan kısa bir süre sonra hastalandı. Çocuğun bacaklarında bir sorun oluştu. Bir de çocuğun kamburu çıkmıştı. Nedenini bilmiyorum. Ama çare bulamamışlardı. Sonra bir gün o akrabamız, bize gelmişti. Meğerse, kadın çocuğunun kırk suyuyla balkon yıkamış. O nedenle çocuğı böyle sakat olmuş. Çünkü, doğduğunda kırkına kadar çocukta bir hastalık çıkmamış. Kırkından sonra, hastalanmış. Yani, kadının anlatması buydu. O zamandan beri aklımda kalmıştır. Kırklı suyla asla iş yapılmaz. Kadının o hâli, hâlâ aklımdadır. Herkese de anlatırım. Mutlaka uyarırım (KK2, Kastamonu: 2019).

Aslen Balıkesirli olan ancak İstanbul'da ikamet eden KK34 ise, doğumuna üç ay kala düzenlediğı “baby shower” partisiyle ilgili şu bilgileri aktarmıştır:

Oturduğum semtte, birçok kadın böyle partiler düzenliyordu. Benim de çok hoşuma gitmişti. Baya da bir katılım oluyordu. Ben de hepsine katıldım sayılır. Şimdi, hepsine ayrı yarı hediye götürüyorsun. Ee, düğün gibi bir şey oluyor. Sen verince, karşı tarafta sıra sana geldi mi vermek zorunda oluyor...Neyse, ben o kadar abartılı bir şey yapmamışım. Evin yakınlarında güzel bir kafede, bu işi düzenleyen organizasyon şirketiyle anlaşıp yaptım. Kendi başıma yaptığım zaman daha çok masraf oluyordu. Şimdi, anneler “ne kadar saçma şeyler yapmışsın” diye beni eleştiriyorlar. Bana göre saçma değıl. Sonuçta kötü bir şey yapmıyoruz. Hep birlikte eğleniyoruz. “Doğmamış çocuğı don mu biçilir” diyen de oldu, “bunlar hep gavur âdeti” diyen de... Doğum günü, yılbaşı, sevgililer günü de gavur âdeti, onları kutluyoruz ama. Kırk uçurma âdetini, tabi ki de biliyorum. Ama, benim çocuklarım kışa denk gelen bir zaman da doğdukları

için, biz yıkama yapmadık. Kırk çıkana kadar, sokağa falan çıkarmadık sadece. Onun haricinde, yakın akrabalarımın, arkadaşlarımdan gelenler oldu. Zaten hepsi hastaneye geldi. Çocuğun o zaman da kırk çıkmış değildi ki... O nedenle, eve de geldiler. Ben de kırk çıkmadan dışarı çıkıyordum mecburen. Kırk uçurma işini annemle, teyzem devraldı. Çocuğu bir leğende yıkadılar. Kırk tas, okunmuş su ile... Partiye katılanlar da zaten, yakınlarımızdı. Çok güzel bir gün geçirdik (KK34, İstanbul: 2019).

30 yaşında, aslen Trabzonlu olan ancak İstanbul'da ikamet eden KK30 ise, doğumdan sonra düzenlediği "baby shower" partisine dair şu bilgileri paylaşmıştır:

Doğumdan sonra, herkeste olduğu gibi bizim de dikkat ettiğimiz durumlar oldu elbette. Ama, açıkçası ben bunlara pek anlam veremiyorum. Yani kırk karışması falan gibi şeyler bana saçma geliyor. Sonuçta herkes, çok eskilerden beri hastanelerde doğum yapıyor. Ee, oralarda bir sürü kırklı kadın ve çocuk var. Yani, orada kırk karışmıyor da eve gelince mi karışıyor? O nedenle, ben âdet yerini bulsun diye sadece kırk çıkana kadar çocuğumu yabancılarla temas ettirmedim. Doğumdan önce zaten paket lohusa kıyafetleri almıştık. Onların içinde kırmızı renkte lohusa tacı, gecelik, bebek için yeni doğan kıyafetleri falan oluyor. Ben kırmızı lohusa tacımı takmıştım. Çocuğun da üstüne sarı renkte bir tülbent örttük, sarılık olmasın diye. Kırk çıkınca sadece banyo yaptırdık. Ama kırk güne kadar da banyo yaptırmıştık. Ondan birkaç gün sonra, ben hoş geldin partisi düzenlemiştim. Yani, internette genelde baby shower yazıyor ama, hepsi aynı amaçla yapılıyor. Bir de bu parti, normalde doğumdan önce düzenleniyor. Ama doğmamış çocuğa don biçilmez misali, ben doğumdan önce pek uygun görmedim. Sonuçta, doğum çok çetin bir olay. İnsan ölebiliyor, bebeğe bir şey olabiliyor... Zaten bu partilerin en büyük amacı, fotoğraf çekmek. Mevlit falan da yapılır tabi ki, ama ben mevlidi sonra yaptım. Bir de mevlitte böyle çok eğlence olmuyor malum. Partide çok şatafatlı şeyler yapmadık. Bilindik kısır günü gibiydi. Yakın arkadaş çevrem katıldı. Benim etrafımda birkaç arkadaşım da hoş geldin partisi yapmıştı. Onları da çok güzel olmuştu. Sadece çalışan ya da maddi durumu iyi olanlar değil, normal ev hanımları da yapıyor böyle kutlamalar. Hatta, genelde ev hanımları daha meraklı oluyor böyle şeylere. Şehir hayatında, herkes birbirine uzak olduğu için, böyle zamanlarda bir araya gelebiliyorsun. Bu açıdan bakınca, daha mantıklı geliyor. Köyde olsak, tabi ki oranın atmosferine uygun bir şey yapılır. Herkesin evi müstakil, bahçeli, her yer birbirine yakın olunca, böyle şeylere ihtiyaç da duyulmuyor elbet. Ama hem şehirde yaşayıp hem de çalışan birisi olunca, maalesef çocuğu görmeye öyle tek tek gelinsin, tek tek hazırlık yapılsın durumu yaşanıyor. Bu da daha yorucu ve zaman alıcı bir şey. O nedenle parti gibi bir organizasyon yapmak her zaman daha kârlı (KK30, İstanbul: 2019).

Yeni doğan uygulamaları ile ilgili, kaynak kişilerin bir kısmında "baby shower" partisi bağlamında uygulamalar görülürken, diğer bir kısmında geleneksel pratiklerin benimsemiş olduğu ve hem geleneksel hem de küresel uygulamalardan yararlanarak organizasyon düzenledikleri görülmektedir. Bu doğrultuda öncelikle, geleneksel yeni doğan uygulamalarına eğilimli olan kaynak kişilerde gözlemlenen bulgulara

değinecek olursak; bu kaynak kişilerin, daha önce de vurgulandığı gibi; Boratav'ın Kalafat'ın ve Örnek'in hayatın geçiş dönemlerinden ilki olan doğum bağlamında halk bilimsel pratiklere yer verdiği ölçütlere benzer biçimde uygulamalara dahil oldukları söylenebilir. Kaynak kişilerin, bir yandan önlem alma gayesiyle, diğer yandan sağlık ve iyilik temennisiyle içinde bulundukları halkbilimsel pratikler; uygulama metotları ile deneyimde birlik yaratma, “kırklama”, “kırklanma” gibi yerleşik ifadeler ile sözlü kültürü aktarma, birer “kült” hâline gelmiş “kırmızı” ya da “al” renkte nesneler, demir ve tuz gibi maddeler ile etimolojik zenginlikleri açığa çıkarma gibi, kültürel mirasa dayanak oluşturan ve kültürel ifade çeşitliliğini arttıran işlevleri gündeme getirmektedir. Bu uygulamalar aynı zamanda kadınlar arasında; “yeni doğana” sahip çıkma, “doğurganlığın önemi”, “loğusaya tabu” gibi, kadınla özdeşleşen ifadelerin de tekrarlayıcısı niteliğindedir. Dolayısıyla farklı şehirlerde ikamet eden kadınların, “ortak” bir pratikte buluşması “deneyimde birlik yaratma” ruhunu, olumsuz sonuçlardan “ders çıkarma” edimini beraberinde getirmiştir. Örneğin; KK2, bir komşusunun “kırk suyuyla balkon yıkama” eylemi neticesinde, o komşusunun çocuğunun sakat kaldığı öğrenmesi, KK2’de “hiç aklımdan çıkmıyor” şeklinde bir söylem gelişmesine ve “kırk suyuyla iş yapılmaz” uyarısını dikkate almasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda doğurganlığın kadın yaşamındaki, toplum hafızasındaki yeri düşünüldüğünde; yeni doğana herhangi bir zararlı tesirin gelmemesi de kadınların benzer folklorik uygulamalarda, ortak bir gayeyi pekiştirmelerine görünürlük kazandırmıştır.

Kaynak kişilerin yeni doğan uygulamaları çerçevesinde dahil oldukları ritüeller, halk hekimliği bağlamında sağaltım işlevleriyle de ele alınabilir. Örneğin; Burdur’daki kaynak kişi grubundan derlenen, yeni doğanı “ışkembeye katıp çıkarma” yönteminin, kendi deyimleriyle; yeni doğanın yüzünde meydana gelen kızarıklıkları geçiren “tek çare” olarak bilinmesi ve uygulanması, geleneksel bilgiye olan inancı göstermekle birlikte, bu bilginin etimolojik imgelerini de betimlemektedir. Şöyle ki Türk kültüründe, önemli bir yere sahip olan “koyun”, “koç” gibi hayvanların çeşitli organlarından —ışkembesi gibi— tedavi çaresi aranması, kültürel hafızada koyun ve koçun temsil ettiği anlamla ilişkilendirilebilir. Bunun yanı sıra, Burdur’da kaydedilen sağaltım metoduna İstanbul’da ikamet eden bir başka kaynak kişide de rastlanması, aynı kara parçasında yaşayan ancak birbirinden habersiz olan kadınların benzer uygulamalara tabii oldukları ve kadın cinsine özgü folklorik bilgi zenginliğini

yansıttıkları olumlu tabloyu pekiştirmektedir. Geleneksel yeni doğan pratiklerini benimseyen kaynak kişilerin, özellikle “nazar” ile ilgili tedirginlikleri dolayımında, korunma ve önlem alma amacıyla bu uygulamaları özümstedikleri görülmektedir. Bu kaynak kişilerde korunma ve önlem alma algısı, tıpkı pek çok Türk soylu toplumda olduğu gibi “albastı” inancı ve bu inanç doğrultusunda oluşan korkuyla ilintilidir. Dahası bu benzerliğe sadece geleneksel yeni doğan uygulamalarında yer alan kaynak kişiler değil, aynı zamanda “baby shower” partisi ya da kaynak kişilerin deyimiyle; “hoş geldin partisi” gibi organizasyon ölçekli uygulamaları benimseyen kaynak kişilerde de rastlanmaktadır. Aslında gerek geleneksel gerekse küresel uygulamaları özümseyen kaynak kişilerin tamamında, uygulamanın içeriğine bakılmaksızın halkbilimsel belleğin izleri görülmektedir. Şöyle ki “bebek gösterimi” adıyla bir parti düzenlediğini aktaran KK30’un, pek çok kişinin bu partileri doğumdan hemen sonra yaptıklarını, ancak kendisinin “ne olur ne olmaz” diyerek yeni doğanın kırkı çıkana kadar beklediğini vurgulaması, benzer şekilde KK28’in de “baby shower” partisini çocuğun kırkıdan sonra düzenlediğini aktarması, teknolojik gelişimlerle küresel ölçekli yaygınlaşan yeni doğan uygulamalarının geleneksel kodları ötelediğini ancak, henüz unutturmadığı gösteren örnekler niteliğindedir. Ne var ki bu olgular, “kırk uçurma” gibi geleneksel yeni doğan uygulamalarının kültürel hafızada kodlanmış bilgilerini, gelecek kuşaklara aktarmada ve böylece ulusal kültür mirasını sürdürülebilir kılmada yeterli olmayabilir. Diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse; küresel ölçekli yeni doğan uygulamalarının gün geçtikçe yaygınlık kazanmaya başlaması ve yerlerine geleneksel pratiklerin günümüz şartlarına, beğeni ölçütlerine, arz-talep dengesine uygun hâle getirilmiş, kısacası; kültür endüstrisine kazandırılmış örneklerinin yer almaması, kültürel hafızada kodlanmış bilgilerin unutulmasına neden olabilmektedir. Bu bağlamda, günümüz beğeni ölçütlerine hitap eden “baby shower” partileri hakkında bilgi vererek, tıpkı bu parti uygulamaları gibi geleneksel yeni doğan uygulamalarının da yaygınlaştırılabilir ve sürdürülebilir olmasına dair çözüm ve önerilerde bulunmak faydalı olacaktır.

Victoria Williams, “Celebrating Life Customs around the World” adlı kitabında, *From Baby Showers to Funerals* başlığı ile baby shower partisinin, yeni anne adayının veya hamile kadının doğacak veya doğan çocuğu için kutlama yapıldığı, hediyelerin verildiği bir anlama geldiğini vurgularken, geleneksel baby shower partilerinin, hamilelikte düşük riskinin azaldığı son üç ay içerisinde yapıldığını ancak, bazı

partilerin doğumdan sonra da yapılabildiğini aktarmaktadır (Williams, 2016: 22). Bununla birlikte Williams, baby shower teriminin her ne kadar yeni bir terim olsa da hamilelik ve doğumla ilgili kutlamalarla uzunca bir geçmişinin olduğuna da dikkat çekmektedir (Williams, 2016: 22). Ancak Williams, 20. yüzyıla gelindiğinde tüm kadınların kademeli olarak çay partilerinin yerini, anne adayına ya da yeni doğum yapmış anneye hediye vermek için bir fırsata dönüşen baby shower partilerine bıraktığını aktararak, aslında bu durumun II. Dünya Savaşı sırasında sözde “çocuk patlaması” adını aldığı dönem ile 1950 ve 1960 yıllarının tüketim kültürüne denk gelen bir zamanda ortaya çıktığını gündeme getirmektedir (Williams, 2016: 23). Williams, annelik ve doğumla ilgili öğelere kolaylıkla ulaşılabilir olmasının, fetüsün sosyal bir varlık olarak kendi kimliğini tanımlayan konseptlere yol açtığını vurgularken, baby shower partilerinde verilen hediyelerin anneler için değerli hediyeler olma eğilimini gösterdiğini de aktarmaktadır (Williams, 2016: 23). Bunun yanı sıra Williams, partiye gelen misafirlerin bebek odası takımı, bebek kıyafetleri gibi hediyeler getirmelerini, yeni bir aile olmaya başlayan ebeveynlerin finansal yükünü azaltma işlevi gösterdiğini de dikkat çekmektedir (Williams, 2016: 23). Sosyo-politik tutumların, bazı baby shower partilerini feminist denen bağımsız bir üye olarak şekillendirdiğini vurgulayan Williams, bu doğrultuda baby shower partilerinin anneye odaklanarak, anneliğin geçek anlamını ve bebek bakımı ipuçları gibi kadın merkezli bilgeliğin paylaşımını içerdiğini belirtmektedir (Williams, 2016: 23). Williams’ın aktarımlarından anlaşılacağı üzere, baby shower partileri gerek anne yahut anne adayına moral ve motivasyon sağlama gerekse aileye yeni bir üyenin dahil olmasıyla olası ekonomik sorunların üstesinden gelme işlevlerini üstlenmektedir. Aslında baby shower partilerine bu açıdan bakıldığında, olumlu bir izlek gösterdiği söylenebilir. Ancak Williams’ın değindiği gibi, “tarihsel süreç içerisinde kaydedilen pek çok uygulamanın tüketim kültürü ile değişerek bir fırsata dönüşmesi” (Williams, 2016: 23), ulusal kültür öğelerini unutturan bir sorunsalı getirmekle birlikte, bu öğeleri kültür endüstrisine yeteri kadar kazandıramamış toplumların hızla tek-tipli kültür hâline gelmelerini de kolaylaştıracaktır. Konuya Türkiye örnekleminde değinmek gerekirse; baby shower veya farklı adlandırmalar ile küresel ölçekli “yeni doğan uygulamaları” düzenleyen kaynak kişilerin sıklıkla; “hediye alma”, “fotoğraf çekme”, “anı oluşturma”, “eğlenme” gibi söylemlerde bulunmaları, var olan geleneksel yeni doğan uygulamalarının, özellikle büyük kentlerde yeteri kadar tatmin edici olmadığını ve

daha eğlenceli görülen uygulamalara tercih edildiğini göstermektedir. Daha önce de değinildiği gibi; baby shower partisi düzenleyen kaynak kişilerin her ne kadar “kırk uçurma” gibi geleneksel uygulamalara da dahil olduğu görülse de bu durum, değişen şartlarla kültürel kodların sürdürülebilir olmasına yeteri kadar hizmet edememektedir. Öyle ki kaynak kişilerin; günlük hayatın rutinliğinden, iş yaşantısının yoğunluğundan kaynaklı yetersiz eğlence ihtiyacını, yeni doğan uygulamaları ile bir fırsata dönüştürmeleri, bu durumu kanıtlar niteliktedir. Dahası kırk uçurma ritüellerinin genellikle kısıtlı ve yakın akraba bireyleriyle yapıldığını vurgulayan kaynak kişilerin, “bunun bir eğlence olmadığını” ve “kırk günün ardından daha kalabalık bir grup ile durumun telafi edildiğini” aktarmaları da geleneksel uygulamaların, değişen yaşam koşulları ve beğeni ölçütlerine yeteri kadar ayak uyduramadığını gündeme getirmektedir. O hâlde bu sorunsalı, Öcal Oğuz’un “Folklor: Ortak Bellek veya Paylaşılan Deneyim” adlı makalesiyle okuyarak, daha çözüm odaklı bir yaklaşımla irdelemek gereklidir.

Oğuz, “Folklor: Ortak Bellek veya Paylaşılan Deneyim” adlı makalesinde, küreselleşen ve tek tipleşen dünyada “farklılık” veya “kendi” olarak ifade edilebilecek özgünlüklere sahip ve çağdaş folklor tanımlarının temelinde bulunması gereken “kod”lar arasında yer alabilen unsurların, “ortak bellek” veya “paylaşılan deneyim”i temsil ettiğini aktarmaktadır (Oğuz, 2007: 6). Oğuz, bugün çağdaş kentte sanatsal alanlar dışında kültür üretilmiyormuş gibi yanlış bir sanı veya ortak kültür ürünleri çağdaş kente aktarılamazmış veya çağdaş kentte paylaşılan deneyimler folklor değilmiş gibi yanlış veya olumsuzlayıcı yaklaşımların görülmekte olduğuna dikkat çekerken aslında, ortak belleğin kette veya kırdaki ortaya çıkan ve çağdaş kentte hazır, üretilmiş tanımlanmış kodlar hâlinde gelen birikimin yapı ve işlev analizlerinin eğlenceli bilimsel yönlerinin yanında, II. Dünya Savaşı sonrasında ortak belleğin kültür sanayine dönüştürülmesi gibi, çağdaş üretim ve tüketim ilişkileri içerisinde ciddi bir piyasa ekonomisi unsuru olduğunu görmek ve göstermek gerektiğini (Oğuz, 2007: 7) vurgulamaktadır. Günümüz kitle iletişim araçları vasıtasıyla yerel imge ve simgelerin kolaylıkla küresele taşınabilmekte ve küreselleşen bu imgeler etrafında önemli kültür sanayileri oluşabilmekte olduğunu savlayan Oğuz, “Noel Baba veya Paskalya yumurtası, Eyfel Kulesi veya Mostar Köprüsü, Servantes veya Victor Hugo” gibi ürünlerin, başlangıçta yerel ürün ve üretimler iken, onları küresele taşıyanların kuşkusuz “ortak bellek” üretimlerinden yararlanmayı hedeflediklerini aktarmaktadır

(Oğuz, 2007: 7). Aslında “kırk uçurma” uygulamalarına ekleme olan veya tercih edilen “baby shower” partileri gibi, endüstriye kazandırılmış kültür unsurlarının kitlelerce “neden” beğenildiğini ya da alışkanlık hâline getirildiğini sorgulamaktan ziyade, ulusal kültür unsurlarını kültür endüstrisine doğru bir şekilde “nasıl” kazandırmalıyız sorusunu sormak ve “batı özentisi”, “gavur âdeti” gibi klişeleşmiş eleştiriler yerine, yerel imge ve simgeleri, değişen yaşam koşullarına uygun hâle getirme hedefleriyle okumak gereklidir. Oğuz’un bu doğrultuda verdiği pek çok örnekten biri olan Çin ve Panda örneği, kültür endüstrisine ortak bellekten yararlanarak kazandırılmış unsurları göstermek açısından oldukça önemlidir. “Çin’in Chengdu kentindeki Panda üretim merkezinin geniş bir alanı kapsadığı ve bu alan içerisinde pandaların yaşamını anlatan sinema salonlarının, büfelerin, hediyelik eşyaların bulunduğunu” aktaran Oğuz, pandanın nesli tükenmekte olan bir hayvan türü olduğunu vurgularken, aynı zamanda bu hayvanın Çin’in ortak belleğinin, paylaşılan deneyiminin kültür endüstrisine dönüştürülen bir yönünü oluşturduğuna da dikkat çekmektedir (Oğuz, 2007: 7). Oğuz, aynı düzlemde Türkiye’nin, Van kedisi, Ankara keçisi ya da kelaynak kuşları, Kangal köpekleri ile Çin’in panda arasında kurduğu ilgiye benzeyen bir duruma rastlanmadığını belirtirken, bunun kanıtını “eğer bu ilgi kurulmuş olsaydı, Türkiye denilince lokum, şiş kebab ve rakının yanında bunlar da küresel ortak belleğe yerleşirdi” (Oğuz, 2007: 7) savıyla açıklamaktadır. Oğuz, yerel imge ve simgeleri küresel ölçekli ortak belleğe yerleştirmeyen Türkiye’nin, bu sorunsalını şöyle özetlemektedir:

Türkiye’de kültür endüstrisi alanında yapılamayanların başında imge oluşturma veya oluşmuş hazır imgeleri kullanamama veya küresele taşıyamama sorunu gelmektedir. Kuşkusuz musakkayı Yunanlılar da yapıyordur, kuşkusuz olan da kadayıfı biliyordur. Kimi aklievveler çıkıp “yemek üzerinden milliyetçilik yapılamaz” diyebilir ama bu, çağdışı bir gerekçedir ve folkloru 19. yüzyıldaki gibi okumaktan kaynaklanan bir geri kalmışlık göstergesidir. Folklorun yarattığı ortak belleği ve paylaşılan deneyimi sonuna kadar kullanarak “Fransız mutfağı”, “Çin mutfağı”, “Hint mutfağı” “Yunan mutfağı” gibi güçlü kültür imgeleri oluşturulmuştur. Bu imgeler mutfak sanayi olarak dünyanın dört yanına dağılmış, bu imgeyi yaratan ortak belleğin insanları, dünyanın dört bir yanına kültürel ürün ve imge satmakta, çok önemli iş ve istihdam alanları yaratmaktadırlar (Oğuz, 2007: 8).

Sonuç olarak Oğuz, “bugün dünyada ortak belleğin ve paylaşılan deneyimin bütün ürün ve imgelerin, hiçbir ayrımcılığa tabi tutulmadan bütün sanatsal iletişim ve tanıtım olanakları kullanılarak barış ve dostluk içinde yürütülen yeni ve yerelci kültürler arası

küresel savaşa birer nefer olarak sokulmakta olduğunu” aktararak, UNESCO’nun “İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Başyapıtları İlanı” ile Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi “Ulusal Envanter” ve “Ulusal Liste” programlarının bu açıdan anlamının da bu olduğunu vurgulamaktadır (Oğuz, 2007: 8). Dolayısıyla tıpkı Oğuz’un pek çok örnek ile dikkat çektiği gibi, geleneksel yeni doğan uygulamalarının da oluşturduğu kültürel imgeleri ve kodlanmış bilgileri, yerlerine yenisini —baby shower partileri gibi— koyma ihtiyacı hissetmeden, küresel kültür mirasına nasıl ve ne şekilde kazandırmamız gerektiğini tekrar okumamız gerekmektedir. Örneğin; kırk uçurma ritüellerinin yanına baby shower partisi düzenleme ihtiyacı duyan kaynak kişilerin sıklıkla yakındıkları durum, kırklama ritüellerindeki “eğlence tatminkârsızlığı”dır. İnternette kolaylıkla erişim sağlanabilen “baby shower” parti süsleri, lohusa taçları, yeni doğan giysileri ve parti uygulamaları için organizasyon düzenleyen aracı firmalar, kırk uçurma ritüellerinde tatmin edilemeyen eğlenceyi bireylerin ayaklarına kadar getirme imkânı sağlamaktadır. Elbette “kırk uçurma” ritüelinin eğlenceden ziyade, “korunma, önlem alma ve sağlık” amacıyla uygulandığı, içerisinde pek çok inanç dinamiklerinin bulunduğu, her biri kültürel miras niteliğinde bilgi ve pratikleri içerdiği bilinmektedir. Ancak değişen dünya düzeni ve gelişen teknolojiyle birlikte, birçok alışkanlık ve beğeni normlarının da değiştiğini, artık bireylerin yoğun yaşam rutinlerine nefes almak için bahaneler üreterek pek çok yenilik arayışında bulundukları somut bir gerçekliktir. Dolayısıyla baby shower partileri bu bağlamda, istenen eğlence ihtiyacını karşılamaya olanak tanıyabilmektedir. Halbuki, “kırk uçurma” ritüellerinin içerdiği bilgi ve deneyim birikiminden faydalanarak, başta sosyal medya gibi kitle iletişim araçları vasıtasıyla “güncellenmiş”, ama kültürel kimliğini “kaybetmemiş” yeni doğan uygulamalarına yönelik bir farkındalık süreci başlatılmış olsaydı, bugün ne “batı özentisi” ne de “gavur âdeti” gibi kalıplaşmış eleştirileri duymak veya tek tipli kültür olma sorunsalı pençesinde kültürel ifade çeşitliliği giderek kaybetme tehlikesini gündeme getirmeye gerek duyulmazdı. Kırk uçurma ritüelleri için kültürel bellekte kodlanmış bilgilerin müşterek sonucu şeklinde ortaya çıkan; “tuz, bal, bitki çeşitleri, demir, tas” gibi ürünlerin, tıpkı baby shower parti malzemeleri satan, böylesi partilerin organizasyonluğunu üstlenen firmalar gibi, bu yerel kültür imgelerini temsil eden ürünlerin de piyasaya sürülerek pazar sahasına kazandırılması ya da kırk uçurma ritüellerinin sosyal medya, reklam ve diğer iletişim araçlarıyla görselleştirilerek

bireylerde bir farkındalık süreci yaratılması gerek ulusal kültürün hafızalarda tazelenmesine gerekse kültür endüstrisine yerel kültür unsurlarını kazandırmaya fayda sağlayabilir. Örneğin; lohusa tacı bu bağlamda ele alınabilir. Derleme çalışmaları sırasında pek çok kaynak kişinin, doğumdan sonra kırmızı kurdele bağlamak yerine lohusa tacı takması, kültürel hafızada “albastı” inancı çerçevesinde korunma ve önlem alma amacıyla ortaya çıkan ve bu dolayında “al” (kırmızı) renkle bağlantı kurulan kodlanmış bilginin yok olduğunu nitelememekte, aksine bu bilgi üretiminin değişen yaşam şartlarına ayak uydurarak farklı konseptle ama aynı amaçla sürdürülebilir olduğunu işaret etmektedir. Dolayısıyla “lohusa tacı”nda olduğu gibi, yeni doğan uygulamaları bağlamında oluşan diğer kültür öğelerinin de “kök”sel düşünce yapısı bozulmadan ya da aşırı ticarileşme gibi olumsuz bir tabloya evrilmeden, çağın şartlarına, bireylerin istek ve ihtiyaçlarına uygun bir düzlemde canlandırılması gerekmektedir. Bunun yanı sıra, gelecek kuşakların “kırklama” ya da “kırk uçuurma” gibi ritüelistik kavram ve uygulamaları görerek, okuyarak, deneyimleyerek öğrenmesine imkân tanımak son derece önemlidir. Şöyle ki “kırk uçuurma” ya da yeni doğan uygulamaları etrafında —nazarla ilgili inançlar, albastı kültürü çevresinde oluşan uygulamalar gibi— ritüelistik pratikleri, örgün eğitim kurumlarında okuma imkânı bulamayan, ebeveynleri tarafından bu ritüellere katılma imkânı tanınmayan ve dolayısıyla tüm bu uygulamalardan uzak ve habersiz kalan yeni neslin ya da diğer bir deyişle; “z” kuşağının, neyi, ne kadar öğrenebileceği veya kendinden sonraki kuşaklara kültürel mirası “nasıl” aktarabileceğini düşünmek ve bu doğrultuda önlem almak gereklidir. Bu doğrultuda ulusal mirasın örnekleriyle ilgili aile içinde gerekli aktarımların ve deneyimde birlik yaratma süreçlerinin yaşanması kadar, eğitim ve öğretim kurumlarında da aynı farkındalık sürecinin yaşanması son derece önemlidir. Daha önceki başlıkta değinilen cinsiyet partileri bağlamında, Guignard’ın bu partilerin ortaya çıkış amacıyla ilgili “karşılammamış ritüel talebi” ve “gebelikle ilgili ritüel eksikliği” (Guignard, 2015: 494) söylemini hatırlatacak olursak; Türkiye’de ne cinsiyet tayininde ne de yeni doğan uygulamalarında böylesi bir ritüel eksiklikten söz etmek mümkün değil iken, bu ritüellerle ilgili, tıpkı Oğuz’un Türkiye’de kültür endüstrisi alanında yapılamayanlar vurgusuyla dikkat çektiği gibi, “imge oluşturma” veya “oluşmuş hazır imgeleri” kullanamama ya da küresele taşıyamama (Oğuz, 2007: 8) sorunsalına, benzer bir durum yaşanmaktadır. Dolayısıyla sorunların kökenini, özellikle büyük kent yaşamında yoğun iş temposu ve rutinlikten bunalan bireylerin

baby shower partisi yapmalarında aramak yerine, yerel imgelerin neden eğlenceye ya da nefes almak için bir bahaneye dönüştürülemediğini diğer bir deyişle; kültürel hafızada zaten var olan kodlanmış bilgiler ile bu imkânın neden hâlâ göz ardı edildiğini sorgulamak ve arayışları çözüm odaklı sürdürmek gereklidir.



4. MENOPOZA GİREN KADIN FOLKLORU

Menopoz ilk akla gelen anlamıyla, kadın bedeninin uzunca yıllar geçirmiş olduğu periyodik kanamaların “son” bulmasıdır. Menopozla ilgili gündeme getirilen çoğu savların temelinde, biyolojik bir sürecin “son” bulmasıyla kadınlık, diğer bir deyişle; dişilik işlevlerinin de “son” bulması yatmaktadır. Menopoz her ne kadar biyolojik bir süreç olsa da tıpkı âdet kanamasında olduğu gibi sosyal ve kültürel bir boyutu da nitelendirdiği için, hiçbir zaman salt biyolojik yoksunluk şeklinde algılanmamıştır. Dolayısıyla menopozla ilgili ortaya atılan iddiaların ana prensibinde, kadınların menopoza girmeleri veya menopoz öncesi ve sonrası her kadında farklılık gösteren belirtilerin yaşanması ve bu doğrultuda maruz kaldığı sağlık problemleri gibi, sosyolojik ve psikolojik problemler de yer almaktadır.

Kadınların kimi, menopoz döneminde hiçbir sorun yaşamadıklarını hatta psikolojik olarak kendilerini daha özgür hissettiklerini aktarırken, kimileri de dişiliklerini kaybettiklerini, artık yaşlanmaya başladıklarını ve kendilerini beğenmediklerini aktarmaktadırlar. Aslında bu durum, menopozun her kadında farklı tesirler yaratmasıyla ilintilidir. Şöyle ki menopoz yaşı bile, her ne kadar akla ilk biyolojik saat tanımlamasını getirirse de sosyokültürel ve sosyoekonomik bir durumla alakalıdır. Dahası ruhsal sorunlar ve diğer benzeri problemler de menopoz yaşını ileri veya geri bir tarihe erteleyebilmektedir. Yaşamlarında ağır travmalar geçirmiş, sağlık problemleri yaşamış kadınlarda menopoz yaşının yirmili yaşlara kadar gerilediği, menopozun salt biyolojik bir olay olmadığının en somut kanıtıdır. Bunun yanı sıra menopozun kültürel bağlamda belki de en vurucu noktası, kadının yaşlanmaya olan olumlu ya da olumsuz bakış açısıyla ortaya çıkmaktadır. Yaşlanmayı umursamaz bir tavırla karşılayan kadınların çoğunda, menopozun sadece biyolojik sorunlara neden olduğu görülürken, yaşlanmayı takıntı hâline getiren kadınlarda bu durum hem psikolojik hem de fizyolojik bir soruna neden olmaktadır. Ne var ki incelenen literatür taramalarında, kadın yaşamını derin etkileyen menopoz evresinin genelde tıp alanıyla sınırlı kaldığı, bilhassa Türkiye örneğinde sosyal bilim disiplinlerini içerisinde bir çalışma alanı olarak tartışılmadığı saptanmıştır. Dolayısıyla böylesi bir noksanlıktan hareketle, halkbilimi disiplininin araştırma ve inceleme alanlarını göz önünde bulundurarak menopoza giren kadın folklorunu tartışmak, bu noksanlığı bir nebze de olsa gidermek açısından gerekli görülmüştür. Böylelikle gerek halkbilimi alanına

gerekse farklı disiplinlere bir farkındalık süreci yaşatılacağı öngörülmüş ve konun dikkate alınıp, araştırılmasına imkân sağlayacağı düşünülmüştür.

Araştırmaya alınan tezin bu bölümünde, alt başlıklar ile öncelikle menopozun ne olduğu hakkında bilgi verildikten sonra, çoğunlukla “yaşlanma” ile eş görülmesinden kaynaklı oluşan kalıp yargılara; kaynak kişilerin menopoz hakkındaki düşünceleri, endişeleri, menopoz kaynaklı yaşadıkları çeşitli sıkıntılar düzleminde değinilerek irdelenmesi amaçlanmıştır. İlerleyen bölümlerde ise kadınlık hâllerinin son eşiği olan menopozun folklorik alandaki yansımalarına yer verilerek; kadın kimliğinde yarattığı ruhsal ve sosyal değişimlere, kadınların menopozdan sonra içinde bulundukları yeni uğraş alanlarına dair çözümlemelerde bulunulmuştur.

4.1. Menopoz Nedir?

Gülhan Cengiz, “Menopoz Kadınlık İşlevinin Sonu Mu?” adlı kitabında, menopoz sözcüğünün Yunanca men (ay) ve pausis (kesilme, ara) sözcüklerinden türetilmiş olduğunu aktarmaktadır (Cengiz, 2007: 5). Terim odaklı tanımlamadan ziyade menopoz; kadın yaşamının uzun yıllar boyunca geçirdiği pek çok evreden sadece biridir. Op. Dr. Gülhan Cengiz, menopozu; “uzun yıllar süren yorucu bir hizmetin arkasından yumurtalıkların emekliye ayrılması” (Cengiz, 2007: 10) şeklinde tanımlar. Gerçekten de menopoz, periyodik kanamanın artık son bulması ve kanserli bir hücre gibi her an tetikte bekleyen ve nüksetmesi an meselesi olan bir yapıya sahip olmaması, kısacası; kadın yaşamını sonsuza denk terk etmesinden dolayı bir emektar gibi görülebilir. Kadın bedenine ergenlik çağı ile giren âdet kanaması emektar olmasını, kadına bıraktığı ve kadından aldığı pek çok şeyle hak etmektedir ki bunları; kadının ruhsal, bedensel ve sosyal durumundaki dönüşümlerle izlemek mümkündür. Cengiz, kadınların “niçin” menopoza girdiklerini bilimsel bir dille şöyle açıklamaktadır:

Kadınların 40 yaşları civarında yumurtalıklarında 8000 kadar yumurta hücresinin kalmıştır. Azalan yumurta hücreleriyle birlikte, östrojen hormonunun seviyesinin de düşmektedir. Bu süre içerisinde yumurtaların bitmiş olması, önce östrojen hormonunun azalmasına, sonra düzensiz kanamaların olmasına, daha sonra da âdetin kesilmesine yol açar” (Cengiz, 2007: 12-13).

Menopozla birlikte, kadınlarda östrojen hormonunun azalması belki de cinsel isteklerinin azalmasıyla ilişkili olarak, kendilerini daha az “dişi” hissetmelerine neden olabilmektedir. Elbette bu durum sadece kadın için değil, erkek için de geçerlidir. Şöyle ki kadınların kendilerini cinsel yönden “isteksiz” veya “yetersiz” hissetmeleri,

doğal olarak karşı cinsi de etkileyecektir. Bu nedenle, menopoza birlikte dişilik hormonlarının da kaybolmaya başlaması, tek başına “yaşlanma” gibi fiziksel ve ruhsal bir olguyla değerlendirilemeyecektir. Cengiz, “nedense toplum menopoza girmeyi yaşlılığın başlangıcı ve artık kadınlık işlevinin sona ermesi olarak kabul eder” yorumuyla, aslında durum tam olarak böyle olmadığını, bir yıl evvel âdet gören kadının bir yıl sonra âdetten kesilmesiyle yaşlanmış mı olacağını sorgulayarak değerlendirmektedir (Cengiz, 2007: 13). Ona göre, “beden ve ruh sağlığı yerinde olmayan kişi, genç bile olsa mutlu ve üretken olmayacaktır ve bu tip insanlar kendilerini toplumun dışında ve yorgun hissederler. O hâlde menopoza bir “öcü” gibi bakmak yanlıştır” (Cengiz, 2007: 13). Menopozun, kadını yaşlı statüsüne yerleştirdiği yönünde yaygın bir algı elbette bulunmaktadır. Ancak toplumsal yapılanmada “genç” olarak kabul edilen yaşlarda da menopoza giren kadınlar mevcuttur. Dolayısıyla sadece biyolojik yaş ya da fiziksel görünüm, menopozu belirleyen başat değerler değildir. Bu bağlamda öncelikle kadınların menopoz hakkındaki düşüncelerine, menopoz ile yaşam hikâyelerine dahil olan durumlara değinmek faydalı olacaktır.

4.1.1. Kadınların Menopoz Hakkındaki Düşünceleri: Menopoz Yaşlanmak Mı?

Menopoz hakkında kadınların ilk düşüncesi, kuşkusuz birincil olarak “yaşlanma”, ikincil olarak —kimi kadınlarda— “kurtuluş” şeklinde gelişmektedir. İkinci grupta yer alan kadınların bu “kurtuluş” söyleminin altında, periyodik kanamanın verdiği sıkıntılarla birlikte, kadınlık vazifesinden feragat etmeye yönelik bir algı da yatmaktadır. Konuya ilişkin Tolga Ersoy, “Menopoz ve Kültür” adlı kitabında sorgulama yaparken, “bazı kadınların cinsel yaşama karşı ilgilerinin azalmasının temel sebebi; fiziksel olarak geçirdikleri değişimlerle birlikte, seksin sadece genç kadınlar için uygun olduğunu düşünmeleri de yatmaktadır” (Ersay, 1998: 52) vurgusunda bulunur. Bu düşünce, en başta değinilen ilk grup kadınlarını kapsamakla birlikte, ikinci grupta yer alan kadınlara da gönderme yapmaktadır. Şöyle ki Ersoy’un değindiği gibi, “bazı kadınlar zaten hiçbir zaman seksle çok ilgilenmemişlerdir ve menopoz bunlar için uygun bir özür nedeni olur” (Ersay, 1998: 52). Dolayısıyla böylesi bir algı, kadınlar için menopozu kurtuluş olarak görmelerini beslemiş olabilir. Elbette burada, kadının içinde bulunduğu toplum, yaşam şartları, ruhsal sorunlar ve diğer pek çok etken rol oynamaktadır ve bu etkenler menopoz hakkındaki görüşlerine “çeşitlilik” olarak yansımaktadır.

Kadın yaşamını; ergenlik, çocuk doğurmak ve menopoz şeklinde üç önemli geçiş dönemine ayıran Tomris Alpay, “Yaşamın Öteki Yarı: Olgunluktan Menopoza” adlı kitabında, menopozun diğer ikisinden daha az önemli olmadığı gibi, onun da sıkıntı ve ödülleri olduğunu vurgulamaktadır (Alpay, 1995: 33). Alpay’a göre, günümüz dünya kültürü medya aracılığıyla gençliğe, güzelliğe, sekse ilişkin değerleri sürekli ön plana çıkarırken, menopoz kadınının kafasını deve kuşu gibi kuma gömmemelidir (s. 33). Günümüz medya iletişim organlarıyla kadın cazibesi, kadın güzelliği, zarafeti, gençliği ve kadın cinsinin kullanıldığı daha pek çok görsel malzeme, menopoz yaşayan bir kadının kendisini eksik hissetme gibi bir duyguya kapılmasına neden olabilmektedir. Alpay, “19. yüzyılda, menopoz ve sonrasında cinsel yaşamını sürdürmek isteyen kadınlara sadece depresyon tedavisi önerildiği”ne dikkat çekerken, bunun nedenini; kadının menopozda artık doğurgan, genç ve çekici olmamasıyla açıklamakta ve cinsel isteklerinin ise sadece ruhsal bir bozukluğun göstergesini ifade ettiğini vurgulamaktadır (Alpay, 1995: 35). Konuya, “Menopoz- Sessiz Geçiş” adlı kitabında “insanlar benim sorunlarımın menopozla bağını kurmak istemiyorlardı. Çünkü bu onları otomatik olarak yaşlılar sınıfına sokacaktı” aktarımıyla değinen Gail Sheehy, “utanç, korku, yanlış bilgilendirme ve daha önemlisi, gençlik takıntılı bir toplumda yaşlanıyor olma rezaleti, kadınlar arasında daha evrensel olmayacak bir geçiş süreci hakkında suskunluk yaratan kuşkulardır” (Sheehy, 1992: 19) yorumunda bulunmaktadır. Sheehy, *görüntümü, cazibemi yitireceğim, depresyona gireceğim, sararıp solacağım, fark edilmez olacağım* gibi, kadının bu değerlerden hiçbirini kaybetmek zorunda olmadığını savlamaktadır (Sheehy, 1992: 19). Ancak Sheehy, “tüm açık bilgi kaynaklarının — anneler, doktorlar, basın, akademisyenler— konudan utangaçça kaçtıklarını, âdeta susma konusunda gizli bir anlaşma yaptıklarını” belirterek bu durumu, “kimse bizim ne kadar güçlü olduğumuzu keşfetmemizi istemiyor” (Sheehy, 1992: 19) kanısıyla değerlendirmektedir. Yewoubdar Beyene ise “Cultural Significance and Physiological Manifestations of Menopause a Biocultural Analysis” adlı makalesinde, insan yaşamı döngüsünün biyolojik olarak kritik olaylarla noktalanmış olduğu kanısını, tıpkı ergen için ergenliğin başlangıcında olduğu gibi, olgun kadın için de menopozun böylesi bir kritik noktayı temsil etmesiyle savunmaktadır (Beyene, 1986: 47). Beyene, menopozla ilgili biyolojik ve davranışsal semptomlar konusunda hekimler, sosyal bilimciler ve genel nüfus arasında fikir birliği eksikliği olduğunu belirterek, farklı Batı kültüründeki kadınların menopoz deneyimleri

karşılaştırıldığında çoğu semptomun oluşumunda önemli değişkenlik görüldüğünü ve bunlardan menopoza sistematik olarak ilişkili olan tek semptomun “sıcak basması” olduğunu aktarmaktadır (Beyene, 1986: 47). Ersoy, günümüzde menopoza giren kadınların en az %70 kadarında sıcak basması görüldüğünü, ancak bu olayın üzerine yakın zamana kadar pek az durulduğunu belirterek, bunun nedenini; adolesans —yani ergenlik— çağındaki yüz kızarmasına benzetilmesiyle açıklamaktadır (Ersoy, 1998: 48). Sıcak basması dışında kadınlarda menopoza dönemine ilişkin farklı semptomların da görülebileceğini örnekleyen Beyene, bu semptomların; boş yuva sendromu, yaşlanmaya karşı olumsuz tutumlar, rol değişiklikleri, algılanan kadınlık kaybı gibi, çoğunluğu yaşlanmayla ilintili genel olumsuz kanılardan kaynakladığına dikkat çekmektedir (Beyene, 1986: 48). Ne var ki antropolojinin ilgi alanı olan menopoza, yeni bir olgu olduğunu savunan Beyene, bu nedenle Batılı olmayan, sanayileşmemiş toplumlarda kadınların menopoza geçişi hakkında çok az bilgiye rastlandığını vurgulamaktadır (Beyene, 1986: 48). Beyene’nin menopoza ilgili farklı örneklerle aktardığı bu semptomlar her ne kadar Batı kültürü kadınları özelinde ele alınmış olsa da günden güne hız kazanmaya başlayan “güzellik” temalı kadın gösterimleri, bazı kadınların yaşlanmaya karşı olumsuz tavır beslemesine neden olmaktadır. Bu da menopoza tıpkı periyodik kanama gibi salt biyolojik bir evre olmadığını, sosyal bir süreci kapsadığını göstermektedir. Eğer menopoza yaşlanmayla ilişkilendirilen bir olgu olmasaydı, herhalde “dişilik kaybı” gibi, ya da bazı kadınların bu durumu fırsata çevirerek cinsellikten kaçma edimleri gibi, çeşitli bulgulara da rastlanmazdı. Aslında, Beyene’nin vurguladığı gibi menopoza; “kadınların psikolojik ve fiziksel kapasitelerini sınırlayan bir olaydan ziyade, yaşlanmanın doğal bir parçasıdır” (Beyene, 1986: 48). Ancak bu durum her kadında farklı algı dizgelerini oluşturmuştur. Bu bağlamda, kaynak kişilerin menopoza ilgili düşüncelerine, menopoza yaşadıkları problemlere ve menopoza onlar için ne anlam ifade ettiğine değinerek irdelemelerde bulunmak faydalı olacaktır. Bu kapsamda yürütülen saha çalışmaları, genel menopoza yaşı dolayımından hareketle 40 yaş ve üzeri kadınlar ile derleme metodunun kullanıldığı bir atmosferde iletmiştir.

62 yaşındaki KK1, menopoza kendisi için “kurtuluş” ifade ettiğini şöyle aktarmıştır:

Ben menopoza girdiğimde 50 yaşındaydım. Hâlâ menopoza ilgili sorunlar yaşıyorum. İlk başlarda sıcak basması, öfke ve sinirlilik hâli olmuştu. Ama kesildikten sonra da bu olaylar devam etti. Bana göre menopoza bir kurtuluş.

Yani, her ay âdet problemi yaşamaktan kurtuluyorsun. O günler çok sıkıntılı geçtiği için, bir nevi kendini özgür gibi hissetmeye başlıyorsun. Ama dediğin gibi, menopoza da çok sıkıntılı bir dönem. Bir sürü kadın en az 10 yıl menopoza sorunu yaşamaya devam ediyor. Baya bir süre geçtikten sonra yavaş yavaş kendine geliyorsun. Ben daha böyle sıkıntılı durumları yaşamaya devam ediyorum. Her ay âdet olduğunda nasıl ağrın oluyorsa işte, menopozda da benzer şeyler oluyor. Her ay, aybaşı gelmiş gibi sinir ve stres yaşıyorsun. Ben menopoza girmeden birkaç yıl önce, düzensiz âdet görmeye başlamıştım. Hatta, o zamanlar hamile olduğumu bile düşündüm. Aklıma hiç menopoza gireceğim gelmemişti. Sonra doktora gittiğimde öğrendim. İlk başta, korkmuştum ama sonra nasılsa geçecek diye düşündüm. Hiç de öyle kolay geçmiyormuş. Ben bir ya da iki ay da biter dedim. Ama maşallah senelerce süreni de oluyormuş. Maalesef benim de sıkıntılarım henüz bitmiş değil. Yine de bana göre menopoza bir kurtuluş... Tabi ki menopoza yaşlanmak demek. Yani erkekler de andropoz girince yaşlandı diyoruz, kadınlar için de öyle. Yaşlanmaya karşı bir takıntı yok. Herkes yaşlanacak sonuçta. Bence kadınlar menopozda daha özgür oluyorlar (KK1, İstanbul: 2019).

Kişisel problemlerinden dolayı görüntülü konuşma ile derlemeye katılım sağlayan 63 yaşındaki KK19 ise menopoza girdiğini çok geç fark edebildiğini, kendisi için bunun “kadınlıktan istifa etmek” olduğunu şöyle aktarmıştır:

Menopoza 45 yaşında girmişim. Aslında, ben ilk başlarda rahatsızlandığım için, diyet yaptığım için âdetten kesildiğimi düşünmüştüm. Menopozdan önce aşırı kilo almaya başlamıştım. O nedenle diyetle girdim. Ama diyetle olduğum süre boyunca düzensiz âdet görmeye başlamıştım. Ben de bu durumu az yemek yediğime bağladım. Sonra başka sorunlarım ortaya çıktı. Ani ateş basması, yüz kızarması, sırt ağrısı, saç dökülmesi gibi, sorunlar yaşadım. Doktora gittiğimde menopoza dönemine girdiğimi öğrendim. Bir süre sonra tamamen âdetten kesildim. Tabi bu işin en güzel tarafı. Çünkü, âdet olmak bana göre çok pis bir şey. Her şeyden kendini kısıtlamak zorunda kalıyorsun. Turşu kurmak, salça yapmak, peynir yapmak gibi şeyleri âdetliyen yapamıyorsun. Yani, bunlar tabi bir örnek. Ama genelde de o günlerde ağrı, sızı, koku gibi şeyler olduğu için kötü bir dönem. Tabi, kirli kan çıkınca rahatlıyorsun. Ben menopoza girince bu ağrılar biter sanıyordum. Ama öyle değilmiş. Sadece kadınlıktan istifa ediyormuşsun. Doğum yapmamak, eskisi kadar kocanla ilişkiye girmemek gibi... Yoksa menopoza da başlı başına bir dert oluyor insana. Hele ilk başlarda intihar etmek istiyorsun. Ben kendimi menopoza girince yaşlı sanmadım. Yani, zaten olgun bir ruh hâlim var. İçimde 60 yaşında kadın yaşıyor derim hep. Tabi ki yaş ilerledikçe insanın eski tazeliği, güzelliği kalmıyor. Ama her yaşın ayrı bir güzelliği var. Bu yaşlarda da anneanne, babaanne oluyorsun. Ölene kadar genç kalmak mümkün mü? (KK19, İstanbul: 2019).

Kastamonulu olan ve orada ikamet eden 67 yaşındaki KK3, menopoza “yaşlanmayla aynı şey” olduğunu, “artık eskisi gibi hareket edilmemesi” gerektiğini şöyle aktarmıştır:

Benim âdetten kesilmem 55 yaşında oldu. Zaten kırk yaşından sonra insan yaşlanıyor. Köylerde kırk yaşındaki bir kadın her zaman torun torba sahibidir. Öyle 30 yaşına kadar şehirli kadınlar gibi (senin gibi) evlenmeyenler çoktan evde kalmış kız kurusu diye anılır. Herkes on beşinde evlendiği için âdetten kesildiği zamana kadar zaten torun torbaya karışıyor. Bizim oralarda 30 yaşından sonra kadınlar yaşlı kabul edilir. Öyle eskisi gibi hoplayıp zıplamak yakışık almıyor. Bana o yaşlarda süslenip püslenip gezen kadınlar çok komik geliyor. Yani, herkes yaşına göre davranmalı. Sanki taze gelinmiş gibi gezenler var. (Affedersin, yeni gelin şeye atlar gibi her şeye atlıyorlar). Bir kadın artık çocuk doğurma yaşını geçince zaten yaşlanmış oluyor. Ben menopoza çok sıkıntı çektim ateş basıyordu böyle. Kesilince hemen doktora gittim. “Evine git, bir ağacın altına serin serin yat” dediler. Ateşli karı oldum, ateşli karı geldi, ateşli karı gitti derlerdi bana. Bana yaşlı kadınların hoppa davranması komik geliyor. Yaşını kabul edip, ona göre davranmak en iyisi (KK3, Kastamonu: 2019).

Konu hakkında daha önce aktardığı bilgilere yer verilen KK19, bunlara ek olarak menopozun “kadınlık işlevine son verdiğini”, “artık erkekten pek de farkın olmadığını” şu şekilde vurgulamıştır:

Kadın olmak bana göre, doğurganlıkla ilgili bir şey. Erkekten en büyük farkı bu. Şimdi, bir kadın çocuk doğuramayacak yaşa geldin mi, artık onun erkeklerle arasında pek bir fark kalmıyor. Karı kocalar artık kardeş gibi olmaya başlıyor. Menopozla ilgili değil aslında bu durum, yaşlanmayla ilgili. Bir süre sonra her şeyden bıkıyorsun. Kocanla birlikte olmak bile insana bir külfet gibi geliyor. Hele bir de âdetten kesildin mi, zaten türlü türlü hastalıkların başlamış oluyor. Ben, eşimle âdetten kesilmeden kısa bir süre önce yatakları ayırmıştım. 50 yaşında falandım o dönemlerde. Zaten o işi artık görmüyorduk. Beraber yatmakta anlamlı gelmiyordu. Artık anneanne ya da babaanne olmuş oluyorsun. Böyle şeyler yakışık almaz. Güzellik, tazelik, hoppalık gençlere yakışan şeyler. O yüzden yaşlanınca böyle şeylerden artık feragat etmek lazım (KK19, İstanbul: 2019).

47 yaşında Kastamonulu olan ve Kastamonu’da ikamet eden KK16 ise menopozu “yaşlanmak olarak görmediğini”, “insanın kendini daha güzel hissettiğini” şöyle aktarmıştır:

Menopoz bana göre yaşlanmak demek değil. İnsan hissettiği yaştadır. Ben menopoza 45 yaşında girdim. Tabi, bu yaş zaten orta yaş sayılıyor. Ama yaşlı olmak anlamına gelmiyor. Kadınlar için de durum böyle. Erkekler daha fazla takıntılı oluyorlar yaşa başa. Kadınlar için hayatın en güzel yılları ellili yaşlardan sonra başlıyor. Artık pek çok şeyi bitirmiş oluyorsun. Geriye sadece yaşamak kalıyor. Daha çok kendin için yaşıyorsun. O nedenle menopoza girmek benim için büyük bir problem olmadı. Aksine ben mutlu bile oldum. Kendimi daha özgüvenli hissetmeye başladım. Sonuçta artık, yaşını başını almış, akli başında bir kadın olmuşsun. Fikir alan değil, fikir veren oluyorsun. Sana bir şeyler danışmaya geliyorlar (senin gibi). Ama gençken öyle değil. Sen herkese muhtaç gibi oluyorsun. Ben fiziksel olarak menopozdan sonra sadece biraz kilo almıştım. O nedenle kendimi biraz kötü hissettim. Ama sonra kendime biraz

bakınca eskisinden de daha genç görünmeye başladım. Yaşsız kadınlardan oldum sayılır. Beni gören çoğu kişi, “sen 45 yoksundur” diye söyler. Belki de bu yüzden benim için âdetten kesilme, yaşlanmak anlamına gelmedi. Her kadında farklı oluyor tabi. Kimi kadınlar benden daha genç ama benden daha yaşlı görünüyor. Bence işin sırrı, görüldüğün yaşta olmak. Bu saatten sonra çocuk bakmak, büyütmek gibi hedeflerim olmadığı için, sadece geçici bir hastalıkmiş gibi görüyorum menopoza. Hâlâ etkileri devam ediyor. Bacaklarda şişme, kolları kalınlaşma, saçlarda kuruluk gibi etkileri oluyor. Ama bunlar çözümsüz şeyler değil. Kendine bakarsan her şey normal seyrinde devam eder. Cinsel olarak erkekler kadınlara göre daha çabuk işlevsiz hâle geliyorlar. Kadında böyle şeyler pek olmuyor. Genelde bazı erkekler kabahati karılarında aramaya başlıyorlar. Kuma falan getireni bile oluyor. Benim yakın bir arkadaşımın başına gelmişti. Yani derler ya kırkıktan sonra azanı teneşir paklar, işte o misal. Adam karısı yaşlandı diye, daha kadın 50 yaşındayken hemen başka bir kadına ev açmış. Erkekler yaşlanınca daha beter oluyorlar. Aslında, kadınların erkeklerden şikâyet etmesi gerekiyor (KK16, Kastamonu: 2019).

Kastamonu’da ikamet eden 60 yaşındaki bir diğer kaynak kişi ise “kadın ölene kadar kadındır. Erkek andropozla girene kadar” sözüyle, kadının menopozla kadınlığını kaybetmediğini şöyle aktarmıştır:

Menopoza kırklı yaşlarımda girdim. Kadınların cinsellik istekleri, menopozla falan bitmez. O dediğin, anca erkeklerde olur. Erkeklerin cinsel problemleri yaşlanınca artmaya başlıyor. Kadında böyle bir şey yok. Ben menopoza girdikten sonra ikinci evliliğimi yaptım. Kadınlık vazifesi yapamayacak olsaydım, niye evlenirdim ki? Ee tabi, artık kocam için bazı şeyler bitmiş oldu. Ama kadın için hiçbir zaman bitmez. Erkeklerde yaş 70 iş bitmiş hesabı, yaş kemale ermeden de o iş bitiyor. O yüzden kadın ölene kadar kadın kalır, ama erkek öyle değildir. Erkekler andropozla girdiği zaman, çekilmez hâle geliyorlar. İstedikleri iktidarı bulamadıkları için, suçu kadına atarlar. Erkeklerin en pis huyu budur. Halbuki kadın menopoza girince böyle sorunlar yaşamaz. Tabi ki gençlik gibi olmuyor. Ama tamamen her şey de bitmiyor (KK2, Kastamonu: 2019).

Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin çoğunun menopoz kelimesi yerine, “kesildim” ifadesini tercih ettikleri saptanmıştır. Genelde “kesildim” ifadesinin yaygın kullanımına, İstanbul dışında yürütülen derleme çalışmaları sırasında rastlanmış ve araştırmacının menopoz terimi üzerine kaygıları şaşırtıcı bir biçimde ortadan kalkmıştır. Şöyle ki konu hakkında derleme yapan araştırmacının, saha çalışmaları sırasında kaynak kişilerin “menopoz” terimini günlük hayatta sıklıkla kullanmadıkları için anlayamayacakları yönünde bir endişesi bulunurken, kaynak kişilerin menopoz terimini ilk defa duymadıklarını aktarmaları dolayımında bu endişe ortadan kalkmış ve kaynak kişiler genelde “kesildim” terimini yaygınlıkla kullandıklarını belirtmişlerdir. Bu nedenle araştırmacı da iletişimin daha akıcı olması için kaynak kişiler ile aynı terimi (kesildim) kullanmayı tercih etmiştir. Menopoz bağlamında

yürütülen derleme çalışmalarının başında, kaynak kişilerin konuşmaktan çekindikleri bir atmosfer ortaya çıkmıştır. Burada bahsi geçen çekince, periyodik kanama hakkında bilgilerin kaydedildiği ortamdaki kadar hissedilir olmasa da kanama dönemine atıfta bulunan durumlar hakkında bilgi alışverişi, kaynak kişilerin “utanma” gibi bir duygu durumuna kapılmalarını engellememiştir. Dahası araştırmacının yaşı, daha doğrusu; araştırmacının menopoza evresine geçmek üzere ya da geçmiş olmaması da kaynak kişilerin içinde bulundukları bedensel ve ruhsal durumları anlayamama gibi dezavantajları beraberinde getirmiştir. Öyle ki bu duruma, araştırmacı tarafından da tecrübe edilen periyodik kanama dönemi hakkında bilgi alışverişinin sağlandığı derleme çalışmalarında rastlanmamış ve araştırmacı da iletişimin daha rahat sürdürülebilmesi adına, tıpkı kaynak kişiler gibi kendi deneyimlerinden bahsedebilmiştir. Bu nedenle araştırmacı, daha önce deneyim sahibi olmadığı menopoza evresi hakkında kaynak kişilerden bilgi toplarken, öncelikle menopoza evresindeki kadının bedensel olarak yaşadığı problemlere (sıcak basması, baş ağrısı, kilo alma) bilimsel yazında en sık rastlanılan örneklerle kısaca değinerek, kaynak kişilerde böylesi problemlerin var olup olmadığına dair sorular yönelmiştir. Derlemenin böyle bir atmosferde yürütülmesi, kaynak kişilerin terim olarak anımsayamadıkları bilgileri de hatırlamaları noktasında oldukça fayda sağlamıştır. Teknik olarak gözlemlenen bu bulguların yanı sıra, kaynak kişilerde menopoza evresine karşı tutumların ikiye bölünmüş bir seyir izlediği de söylenebilir. Bir tarafta menopoza “kurtuluş” gözüyle bakan kaynak kişiler bulunurken, diğer tarafta menopoza genelde bedensel zorlukları dolayımında “olumsuz” değerlendiren kaynak kişiler bulunmaktadır. Aslında menopoza, her kadın için farklı anlamlar çağrıştırmaktadır. Genelde sağlık problemi olarak “sıcak basması”, “kilo almak”, “baş ağrısı” gibi sorunların yaşandığını aktaran kaynak kişiler, ruhsal olarak “sinirlilik”, “tahammülsüzlük”, “ani öfke patlaması” gibi durumların da meydana geldiğini belirtmişlerdir. Cengiz, “menopozun kişinin öz karakterini değiştirmediğini hatta yaşamın diğer dönemleri gibi menopozda da duygusal ve zihinsel bir gelişmenin olabileceğini” aktararak, birçok faktörün kadın bünyesinde meydana getirdiği değişikliklerin suçlusu olarak menopozun öne atıldığını, bazı kadınların da bu etkilenmelerin sonucu olarak özgüvenini kaybedebilir ya da depresyona girebilir olduklarını vurgulamaktadır (Cengiz, 2007: 16). Bununla birlikte Cengiz, menopoz döneminde hormon sistemindeki dengesizliklere bağlı olarak; çabuk sinirlenme,

gerginlik, unutkanlık, uyum bozukluğu gibi depresyon belirtilerinin de görülebileceğini, menopoza giren kadınların yıllarca alışık olduğu bedensel işlevlerini —aybaşı kanamalarını— kaybetmiş olmaları neticesinde üzüntü yaşayabildiklerini ve kendilerini yaşlanmış hissedebildiklerini de aktarmaktadır (Cengiz, 2007: 26). Elbette bunlar teknik bilgiler olup, her kadında farklı şekilde tezahür etmektedir ki derleme çalışmaları sırasında pek çok kaynak kişinin bedensel olarak yaşadıkları periyodik kanama dönemlerine dair bir özlem duymamaları da bunun bir örneği niteliğindedir. Ancak sonuçları bakımından, her kadının yaşamının belli bir döneminde geçirdiği menopozun, kadın yaşamına yeni bir soluk getirdiği tartışmasız bir gerçektir. Bazı kaynak kişilerin, menopozla hayatlarında hiçbir şeyin değişmediğini aktarmalarına rağmen, etraflarındaki menopozlu kadınların görünümüne, yaşam tarzlarına karşı eleştiride bulunmaları, menopozun kadın ruhunda yarattığı anlamla ve dolayısıyla dönüşümle ilintilidir. Ersoy’a göre; “üretkenliğini yitiren kadının, bu durumu yaşantısının başka alanlarına yansıtması (yardım çalışmaları gibi) olumlu karşılanırken, aynı konumdaki bir başka kadının üretken olduğu günlerine “ya da gençliğine” özlem duyması yadırganabilmektedir” (Ersoy, 1998: 52). Tıpkı bazı kaynak kişilerin menopoz yaşına gelmiş diğer kadınların alışkanlıklarını, görselliklerini, beğeni ölçütlerini, hâl ve tavırlarını eleştirdikleri gibi. Menopozlu kadınların kendilerine eş yaş grubuyla ilgili, özellikle görsel olarak eleştiride bulunmalarının nedeni, toplumsal belleğin hafızalara yerleştirdiği “yaşlılık” kavramıyla eş değerlik gösterebilir. Bu bağlamda Türk toplumunda yaşlılığın ifade ettiği anlama ve bu doğrultuda oluşan beklenti normlarına değinerek, menopoz dönemindeki kadınların bedensel, ruhsal ve sosyal olarak kendilerini gördükleri ya da görmek istedikleri konuma ilişkin irdelemelerde bulunmak yerinde olacaktır.

Toplumsal, her bireyden ve dolayısıyla her yaş grubundan beklentileri farklılık göstermektedir. Bu beklentilere uyum göstermeyen kişilerin, toplum tarafından dışlanması, hor görülmesi yahut yalnızlığa terk edilmesi olası sonuçlardır. Türk toplumunda özellikle “ataerkil” aile yapısı düşünüldüğünde, çoğunlukla “baba” otoritesinin hâkim olduğu ve aile bireylerinin babaya itaat diğer bir deyişle; ataya saygı gösterme edimiyle belirli kalıp davranışları benimsediği bilinmektedir. Toplumda, ailede ve sosyal yaşam ağlarında kadınların konumu ise, erkeklerinkinden oldukça farklıdır. Türk toplumunda, olgun yaş grubuna mensup kadınların; oturaklı, lafını sözünü bilen, yerine göre hareket eden ve tüm bunları karşı tarafa somut bir şekilde

gösterebilen bir yapıya sahip olması gerektiği söylenebilir. Genel olarak bunlara, toplumsal roller ve öğrenilmiş davranışlar denilmektedir. Canan G. Taşkesen, “Kırsal ve Kentsel Alanlarda Yaşlanma, Yaşlılık ve Yaşlılar: Denizli İli Örneği” adlı makalesinde, toplumsal roller ve yaşlılıktan beklentileri açıklarken, yaşlılık konumunu dolduran birinden beklenen geleneksel birtakım davranışların olmasının, toplumda kabul edilebilir bir durum olduğuna değinmektedir (Taşkesen, 2017: 99). Taşkesen’e göre, Türk toplumunda yaşlılardan beklenen toplumsal rollerin; ailenin bütünlüğünü sağlama, gerekli durumlarda bakıcılık görevini üstelenme gibi şeylerin olabileceği gibi, giyim kuşam konusunda da toplumun birtakım beklentilerinin olabileceği, çok renkli, daha çok gençlerin kullandığı giyim eşyalarını bir yaşlının giymesi sonucunda çevreden olumsuz etkiler getirebileceği de mümkündür (Taşkesen, 2017: 99). Toplumsal rollerin ve beklentilerin, aynı toplumun farklı kesimlerinde bile farklılık gösteren bir yapısı olduğu (Taşkesen, 2017: 100) düşünüldüğünde, menopoz döneminde olan ancak farklı bölgelerde yaşamlarını idame ettiren kadınların da düşünce yapılarının farklılık gösterdiği söylenebilir. Şöyle ki İstanbul ili dışında görüşme yapılan kaynak kişilerin çoğunda, olgunluk çağına hemcinslerine karşı davranış beklentilerinin kendi deyimleriyle; “daha usturuplu”, “daha mütevazî”, “daha alışagelmîş” düzeyde istenmesi, bağlı oldukları kültürel normların birer uzantısı niteliğindedir. Örneğin; Kastamonu’da doğup, büyüyen KK3’ün, “bana, yaşlı kadınların hoppa davranması komik geliyor” şeklinde bir ifade kullanması, yaşadığı çevrede alışkın olmadığı davranış biçimlerine, giyim kuşam ölçütlerine birer gönderme yapmaktadır. Ayrıca bu örnek sadece İstanbul dışında yaşayan kaynak kişilerle sınırlı değildir. Aslen Giresunlu olan ancak İstanbul’da ikamet eden KK19’un “güzellik, tazelik, hoppalık gençlere yakışan şeyler. O yüzden yaşlanınca böyle şeylerden artık feragat etmek lazım” sözleriyle, menopoz evresindeki kadın tasavvurunu aktarması da bu bağlamda ele alınabilir. Aslında bu durum, farklı bölgelerde ikamet eden kaynak kişilerin —kişisel olarak— zihinlerinde canlandırdıkları kadın imgeleminden çok, toplumun belli bir yaş grubuna dahil olan kadın imgelemine atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla farklı bölgelerde ikamet eden kaynak kişilerin özellikle; giyim kuşam, süslenme alışkanlıkları bağlamında yaşa göre tayin ettikleri kadın kalıpları, yaşadıkları coğrafyanın alışagelmîş kabulleriyle paralellik gösterse de çoğunlukla bu betimlemeler kaynağını, toplumun kadına yüklediği genel kabullerden, anlam dizgelerinden almaktadır.

Bunun yanı sıra menopoz döneminde yaşlandığını kabul etmeyen ve menopozu yaşlanmanın bir eşiği olarak görmeyen kadınların da mevcut olduğu söylenebilir. Bazı kaynak kişiler, bu konuda cinsel ilişki, hissedilen yaş gibi deliller gösterirken, bazıları da görsellik ve toplumsal algı gibi delillerden yararlanmayı tercih etmişlerdir. Örneğin; KK2'nin “kadın ölene kadar kadındır. Erkek andropoza girene kadar” vurgusuyla, cinsel yönden kadının menopoz evresiyle bir değişkenlik göstermeyeceğine, erkeklerin ise “yaş yetmiş iş bitmiş” deyimiyle, kendi cinsel yetersizliklerini kadında aramaya başladıkları sürece dikkat çekmiştir. Bu bağlamda kaynak kişi (KK2), eşiyle menopoz evresinde yaşadığı cinsel sorunları aktarırken, bunların kayda alınmasını istememiş ancak araştırmacının kısaca not almasına izin vermiştir. Alınan notlar arasında, kaynak kişinin eşi tarafından sürekli cinsel tacize maruz kaldığı, eşinin eskiye oranla “sapkın” davranışlar edindiği ve bunun gibi psikolojik ve fiziksel şiddete dair bilgiler yer almaktadır. Ancak kaynak kişi, ilk evliliğinde yaşadığı bu olumsuz davranış biçimlerini, yaygın söylemde sıklıkla karşılaşılan “bütün erkekler böyledir”den ziyade, eşinin yaşa bağlı değişen davranışlarıyla değerlendirmiş ve tüm erkekler için geçerli olmadığını savunmuştur. Menopozu yaşlanmakla eş değer görmeyen KK19 ise konuya; “menopoz yaşlanmak değil ama her yaşın bir güzelliği var. Bu yaşlarda anneanne babaanne oluyorsun” sözleriyle değinmiştir. KK19'da gözlemlenen bulgular, kendisinin her ne kadar menopoz evresini yaşlanmakla eş değer görmemesi yönünde ilerlese de “kadınlıktan istifa ediyorsun” ifadesi, menopoz evresindeki kadınların cinsel yönden eskiye oranla daha işlevsiz hâle geldiklerine, aslında bir nevi; yaşın verdiği olgunlukla cinsel ilişkinin “yakışık almayacağı” yönünde bir algıya sahip olduğu sonucunu getirmektedir. Bununla birlikte KK19'un, menopoz evresinde kendisini yaşlanmış olarak düşünmemesi ancak kadının çocuk doğurma yetisini kaybettiği bu evreye ilişkin, “erkekten farkın kalmıyor” şeklinde bir ifade kullanması, menopozun kendisine yaşlanmaktan çok, kadınlık yetilerine son veren bir evre biçiminde algı yarattığını özetlemektedir.

Aslında tüm bu verilerin, yaşlılığa karşı ön yargı kalıplarından ve yaşlanmanın bireye getirdiği sorumluluklardan kaynakladığı söylenebilmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; yaşa bağlı statü değişimi, yaşam şartları, davranış normları toplum belleğinde var olan yaş sınırlamasını ve buna karşı gelişen yargı biçimlerini belirlemekte ve dolayısıyla bireyin yaşam serüvenini algılayış biçimini şekillendirmektedir.

Kenan Çayır, “Yaşçılık /Yaşa Dayalı Ayrımcılık” adlı makalesinde, yaşçılık kavramını; “insanların sadece yaşlarından dolayı ayrımcı davranışlara maruz kalmaları” şeklinde tanımlayarak, ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi yaşçılığın da bir ayrımcılık biçimi olduğunu savunmaktadır (Çayır, 2012: 2). Türkiye’de insanların 34.2 yaşında gençliğin bittiğini, 55 yaşından sonrasının ise yaşlılık dönemi olduğunu düşündüklerini (s. 3) aktaran Çayır’a göre, Türkiye’de çok erken dönemde yaşlı olarak gruplandırma eğilimine eşlik eden birçok kalıp yargı da bulunmaktadır (Çayır, 2012: 5). Çayır, böylesi kalıp yargıların; ders kitaplarındaki evde dizlerine battaniye sarmış hâlde oturan müşfik nine veya çocuk kitaplarındaki, televizyon dizilerindeki yaşlı insan imgesiyle oluştuğunu aktarırken, atasözlerinde *yaş yetmiş iş bitmiş, yaşından utan, bir ayağı çukurda* gibi ifadelerinin de bu konudaki hâkim kalıp yargıları beslediğini savunmaktadır (Çayır, 2012: 5). Menopoz dönemindeki kaynak kişilerin gerek erkekler için gerekse kendileri için “kırkıktan sonra azanı teneşir paklar”, “yaş yetmiş iş bitmiş”, “ununu elemiş eleğini asmış”, “merdiven dayamak” gibi kullandıkları deyimler, yaşa bağlı değişen yaşam koşullarının ve olması gerektiği gibi davranma kodlarının birer tezahürleri niteliğindedir. Ancak menopoza yaşlılıkla eş tutmayan kaynak kişilerin, bu gibi kalıp yargıları karşı cinse uyarılma girişiminde ya da kabul etmeme ediminde düşünce yapısına sahip oldukları da görülmektedir. Daha önce de değinildiği gibi; KK2’nin, “kadın ölene kadar kadındır, erkek ise andropoza girene kadar” vurgusuyla, erkeklerin cinsel yönden kadınlara göre daha çabuk işlevsiz hâle geldiklerini betimlemesi, kadınların menopozla cinsellik yönünden hiçbir eksiklik hissetmemesi gerektiğini aktarması, yaşa göre tayin edilen genel kalıp yargıların ötesinde bir düşünceyi gündeme getirmektedir. Bu da menopoza yaşlanmayla eş tutmayan kadınların, olgunlaşmaya bağlı birtakım sorunları karşı cinse yıkma edimlerini niteleyebilir. Kadınlara yönelik betimlemeleri ve sivri diliyle çoğunlukla eleştirilerin hedef noktası olan David Reuben, “Cinsellik Konusunda Bilmek İstedığınız Her şey- Ama Sormaya Utandığınız” adlı kitabında, erkeklerdeki yaş dönümünün kadınlarda olduğundan daha ağır geçtiğini gündeme getirmektedir (Reuben, 1971: 263). Ona göre, erkeklerde yaş dönümünün teşhisini koyup tedavisini yapmak çok zor olur iken, kadınların âdetten kesilmesi ve sıcak basmalarının başlaması tam güvenilir bir belirtidir (Reuben, 1971: 263). Erkeklerde yaş dönümünün ilk kurbanı penisin sertleşme yeteneği olduğunu vurgulayan Reuben, erkeklerin bu

dönemde cinsel ilgilerinin kaybolmaya başladığını ve bunun neticesinde cinsel faaliyetlerinde aşırı bir artış yaşandığını şöyle aktarmaktadır:

İsteği azaldıkça cinsel faaliyetini arttırır mı erkek? Evet. Hâlâ eskisi kadar kuvvetli, hâlâ eskisi kadar erkek olduğunu kendi kendine ispatlamak için. Önce karısı ile sevişmeyi dener. Burada başarısızlığa uğrayınca başka bir hanım arar. Orada da başarısız olunca, üçüncü, dördüncü olurken bu iş uzar. Erkeğin cinsel paniği, karısının anlayışsızlığıyla birleşince birçok yuvalar yıkılır bu dönemde (Reuben, 1971: 264).

KK16'nın, “erkekler yaşlanınca daha beter oluyor, aslında kadınların onlardan şikâyet etmesi gerekiyor” şeklinde değerlendirmesi ve yakın bir arkadaşının daha ellisinde iken eşi tarafından aldatılmasının “erkeklerin kabahati kadında aradıkları” ifadesi, yaşlanma ve cinsel yetersizlikle oluşan suçluluk duygusunu pekiştirmektedir. Aslında kadınların bu söylemleri, kendi yaş dönümleriyle ilgili düşünce yapısından çok, erkeklerin yaş dönümünde içine düştükleri buhranla ilintilidir. Her iki cinsin de kabahati karşı tarafta araması, iki cinsin yaşlanmaya karşı ifade biçimleridir ya da bir taraf —erkek— için işin bahanesidir. Öyle ki yeni bir kadınla cinsel ilişki kurma arayışının sadece yaş dönümüyle sınırlı bir evreyi kapsamadığı ve bunun salt psikolojik bir süreç, bir ruh sorunu olmadığını söylemek mümkündür. Türkiye’de erkeklerin eşlerini aldatmalarının önemli bir sorun olduğunu vurgulan araştırmacılar, bunun temelini, geleneksel aile yapısının erkeğe aldatma özgürlüğü vermesiyle açıklarken, “erkektir elinin kiridir yapar ama döneceği yer evidir” gibi söylemlerin, geleneksel aile modelinde hâlâ geçerliliğini koruduğuna dikkat çekmektedirler (Sevim, vd., 2016: 306). Dolayısıyla erkeklerin belli bir yaştan sonra, menopoz evresindeki eşlerini aldatmaları temelde biyolojik değil, sosyolojik bir olgudur.

Menopoz dönemiyle ilgili sıkça karşılaşılan kavramlardan birisi olan “boş yuva sendromu” ise, her ne kadar “yaşlılık”la ilgili evrensel bir olguyu gösteriyor gibi görünse de olgunluk çağındaki menopoz kadınları için özel bir anlamı da işaret etmektedir. Bu sendromun çalışan kadınlarda daha sık görüldüğünü aktaran Ersoy, “menopozdaki kadının kaybettiği şeyin yalnızca gençliği değil, onun gençliğinin göstergeleri, simgeleri yani, çocukları olduğunu” savunmaktadır (Ersoy, 1998: 53). Bunun temel nedenin de kuşkusuz “annelik” kodlanması yatmaktadır. Rasim Adasal’ın, —pek çok farklı disiplin için detaylı bir inceleme kaynağı oluşturan— “Normal ve Anormal Cinsiyet ve Evlilik” adlı kitabında vurguladığı gibi; “yumurtaların teşekkülü kesildiği zaman neslin oluşunu sağlayan bütün organik

vetireler de durur. Kadın yeni bir hayatın cihazı, canlı bir çocuk makinası olmak nimetinden mahrum kalır. Neslin bir hizmetçisi sıfatı ile kısmen öldüğünü, doğal fonksiyonlarının söndüğünü ruhu derinden yaralanarak hisseder. Bu da çok şiddetli ruhi bir travmadır” (Adasal, 1975: 240). Ersoy, Adasal’ın analık duygusuyla özdeşirmeye çalıştığı bu kaybın yerine konmasını, çocuklara ve az gelişmiş ülkelerde olduğu gibi torunlara bağlılıkla ve büyükannelikle dengelenebileceğini, gelişmiş ülkelerde ise daha çok “boş ev” sendromuyla karşılaşma durumunun olabileceği ile vurgulamaktadır (Ersoy, 1998: 53). Bu bağlamda Ersoy, menopoza çocuklardan ayrı kalmanın aynı zamana denk düşmesinin ve bu durumun “analığın hiçlenmesi” olarak görülmesinin ve cinsel varlığın iademe ettirilmesi gereğinin birleşmesiyle birlikte, ortaya patolojik bir tablonun çıkabileceğini savunurken, çocuk korkusundan uzak cinsel ilişkinin sağladığı düşünsel rahatlığın tartışılan bir olgu olmasıyla birlikte, ortaya çıkan diğer psikolojik sorunların altında unutulup gitmekte olduğuna da dikkat çekmektedir (Ersoy, 1998: 54).

Bu bağlamda, Türkiye örneğinde menopoza evresindeki kadınların gerek “boş yuva sendromu”nu gerekse cinsel yönden ilişki algılarını ölçmek üzere, kaynak kişilerden elde edilen bulgulara yer vermek fayda sağlayacaktır.

Aslen Sivaslı olan 52 yaşında ve 2 çocuk annesi KK23 şu bilgileri paylaşmıştır:

Çocuklarımdan ikisi de evli. Hem anneanneyim hem babaanneyim. Aynı apartmanda oturuyoruz. O yüzden çocukların evden gittiğini pek hissetmedim. Menopozdan mı bilmem ama arada bir bana ağlama krizi geliyor. Çocuklarımdan küçüklük resimlerine falan bakıyorum. Halbuki hemen üst katta yetişmiş bir hâlde, bana torun verdiklerini biliyorum. Ama derler ya analar için çocuk her yaşta çocuktur diye... işte o misal. Kendimi yalnız kalmış hissetmiyorum tabi ki. Torun sevmek ayrı bir güzellik. Yani, bu dönemlerde kadınlıktan istifa etmiş olduğumuz için, her şeyi boş veriyoruz. Ben de o işleri zaten görmüyorum. Canım da istemiyor. Tabi, bazı kadınlar isteyebilir, en doğal hakları. Ama menopoza insana türlü türlü dert bıraktığı için bir isteksizlik hissi yaratıyor (KK23, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Aslen Giresunlu olan, 65 yaşında ve 2 çocuk annesi KK18 ise şu bilgileri aktarmıştır:

Çocuklar insanın ciğeriye, torunlarda ciğerinin bir parçası oluyor. Ben torunlarımı ömrüm diye severim. Çocuklarım evlendiğinde kendimi hiç de yalnız hissetmedim. Onların da hakkı yuva kurmak, aile olmak, çocuk sahibi olmak. Hem torun sevmek başka güzel. Anne olmayan bunu anlayamaz. Menopoz falan, bunlar hikâye. Yalnızlık dediğin şey, insanın ruhundadır. Kalabalık olmak yalnız olmamak değildir. Sevgi yoksa, işte o zaman yalnız kalırsın. Değer görmek istiyorsan, değer vermeyi bileceksin. Çok şükür, evlatlarımdan razıyım. İnsanın aklına öyle cinsellik falan gelmiyor, bir yaştan

sonra. Hele kadınların hiç gelmez. Olsa da olur, olmasa da. Herkes o yaşta, ununu eleyip eleğini asmıştır. Menopoza girdikten sonra, tabi her iki tarafta yaşlanmış oluyor. Evde baş başa kalınca kırmızı mum eşliğinde yemek yemiyoruz. Aynı tas aynı hamam. Aslında, yalnız başımıza kalınca daha çok kavga gürültü ediyoruz. Olmadık şeylerden bahane bulup kavga çıkardığımız oluyor. Yani, ayıp olacak ama keşke yalnız kalsam dediğim olmuyor değil. Tabi kimse kimsenin ölmesini dilemez. Ama, bazen bıçak kemiğe dayanmıyor değil (KK18, İstanbul: 2019).

Aslen Ordulu olan 65 yaşında, 3 çocuk sahibi KK5 ise şu bilgileri aktarmıştır:

Çocuklar evlendiğinde, ilk zamanlar çok ağlamıştım. Ama yalnızlıktan değil. İnsan ölene kadar çocuklarını yanında görmek istiyor. Tabi böyle bir şey mümkün değil. Sonra aile apartmanına yerleştik. Hep bir arada yaşamaya başladık. Bu seferde bizden çıkmaz oldular. Yani belli bir yaştan sonra kafa kaldırmıyor çoluk çocuk sesini. Bizim adam da ha bire bağırıyor. Mesafe her zaman iyidir. Sürekli dip dibe olunca, kırgınlıklar da olmaya başlıyor. Tabi, öyle kırk yılda bir ziyarete gelsinler istemeyiz ama, her zaman da gelmelerini uygun görmüyorum. Herkes evini yurdunu bilmeli. Eşimle yatakları ayırmadık. Onu ileriki yaşlarda, kocakarı olunca yaparım (KK5, İstanbul: 2019).

Aslen Denizlili olan 58 yaşında 2 çocuk sahibi KK17, şu bilgileri paylaşmıştır:

Bir çocuğum evli, diğeri evlilik çağında bizimle kalıyor. Şimdiden onun gideceği zamanı düşünüp, hüzünleniyorum. Alıştık birbirimize, o giderse yokluğunu çok arayacağım. Eşin seninle kalıyor tabi ama yetmiyor. Yine de insan çocuğunu arıyor. Annelerin kaynanalık yapması zaten bundan ileri geliyor. Çocuklarımızı paylaşmak istemiyoruz. Bize de kaynanalık yapıldı. O zamanlar anlamıyorsun tabi, ama kendi çocuğun olunca bazen hak veriyorsun. Eşimle yatakları ayırdık. Menopozdan önce ayırmıştım ben. Daha artık bu yaştan sonra birlikte yatmanın ne anlamı var? Evde de delikanlı oğlum var. Öyle istediğin gibi hareket edemezsin. Ayıp karşılanır. Bizim yan tarafımıza birileri taşınmıştı. Onlar yeni evli. İlk zamanlar gürültülerinden durulmuyordu. Benim herif, ha bire duvara vuruyormuş. Benim haberim yok tabi. Sonra ben bunları güzel bir dille uyardım. Biraz komik oldu. “Evladım, olan var olmayan var, bak ayıp oluyor” dedim. Tabi şakayla karışık söyledim. “Tamam. Teyzeciğim kusura bakmayın” dedi kızcağız. Ben de “teyze anandır” dedim. “Ben daha o kadar kocamadım, eşim çok rahatsız oluyor” diye, şakayla karışık takılmıştım. Biz zaten unumuz eleyip eleğimizi astık. Yani işin aslı, kocamış kadınlara, adamlara göre şeyler değil bunlar. Yarın öbür gün, onlar bize aynı şeyle gelse, biz utançtan yerin dibine gireriz. Dikkat etmek lazım böyle şeylere (KK17, Denizli: 2020).

Aslen Giresunlu olan 63 yaşında, 3 çocuk sahibi KK19 ise şu bilgileri aktarmıştır:

Benim bütün çocuklarım evli. Hatta torunlarımın ikisi de evli. Torunlarımın çocuklarını seviyorum artık. Menopozdan dolayı öyle kendimi yalnız falan hissetmedim. Tabi, menopoz döneminde zaten yalnızdım. O dönemler biraz ağır geçtiği için, aşırı duygusal olabiliyorsun. Eşin desen, onlar zaten hiçbir şeyden anlamazlar. Benim şu an ki evliliğim ikinci oluyor. Değişen pek bir şey yok. Hepsi aynı. Kendi kendinin psikoloğu olacaksın. Ancak öyle baş edebilirsin. Yaşlanmaya kafayı takarsan, bu ömür geçmez. Zaten yaşlanmış sayılmazsın. Bu

yaşlar hâlâ genç yaşlar sayılır. Erkekler de pek öyle olmuyor. Belli bir yaştan sonra onlarda iş bitiyor. Biz de camii yıkılır, mihrap yerinde kalır. Kadının o konuda yaşı yoktur. Ama adamda iş bitince, sen de yarı ölü sayılıyorsun. Onlarda iktidarsızlık olunca, kadında kabahat bulmaya başlıyorlar. Halbuki kendileri ölmüş. Hangi filmdeydi hatırlamıyorum ama, araba sileceklerini kaldıran adamlardan benimki de. Kendinde olmayanı kaldırma hissi doğuyor herhalde. Hatta benimki kediler azınca, gece kalkıp camdan aşağıya su bile döküyor. Ee tabi, adam haklı. Biz yapmıyorsak onlar da yapmayacak. İşin şakası bir yana, böyle isteksiz ya da iktidarsız erkekler, kadınları ölmeden mezara gömmeye yemin etmiş gibiler (KK19, İstanbul: 2019).

Kaynak kişilerin, genelde menopoza yakıştırılan “boş yuva” sendromuna ilişkin tutumları gözlemlendiğinde; kendilerini yalnız hissettikleri, çocuklarının bebeklik hâlini özledikleri gibi duygu durumlarına çok olmasa da kapıldıkları, bunların çoğunu torunlarıyla telafi etmeye çabaladıkları saptanmıştır. Bununla birlikte, evden çocukları ayrıldıktan sonra baş başa kalan karı koca ilişkileri de kaynak kişilerin gündemindedir. Örneğin; KK18’in, “evde baş başa kalınca kırmızı mum eşliğinde yemek yemiyoruz. Aslında, yalnız başımıza kalınca daha çok kavga gürültü ediyoruz” şeklinde konuya yaklaşması, belli bir yaşa gelmiş olan karı kocaların artık birbirlerine tahammül sınırlarının kalmadığı, eskiye oranla daha fazla kavga etmeye başladıkları aile içi problemleri yansıtmaktadır. Bunun kaynağı ise tıpkı kadın için bedensel dönüşüm olan menopozun, benzer yaş skalasına sahip erkek için de andropozu getirdiği gerçeğinde yatmaktadır. Her iki cinsin de aynı anda ama farklı oranda hissettikleri ruhsal kargaşadan olumsuz davranış biçimlerine yönelmeleri, karı-koca arasında iletişim problemlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Kaynak kişiler böylesi bir iletişimsizliği ya da kaos ortamını, çoğunlukla erkeğin içinde bulunduğu bedensel dönüşüm ile ilişkilendirmişlerdir. KK19’un “biz de camii yıkılır, mihrap yerinde kalır... Ama adamda iş bitince, sen de yarı ölü sayılıyorsun. Onlarda iktidarsızlık olunca, kadında kabahat bulmaya başlıyorlar” vurgusuyla değindiği bu nokta, derleme çalışmaları sırasında pek çok kaynak kişide gözlemlenen ortak bir söylemdir. Araştırmacıya göre, kadınlarda gözlemlenen böylesi bir ortak söylem; kadınların gençlik çağlarında başlayan “evlilik, doğum, çocuk bakımı, ev işleri” gibi, yaşam öykülerini sığırdıkları oldukça yoğun bir hayat temposunun, olgunluk çağına geldiklerinde gerek bedensel gerekse ruhsal olarak erkeğe oranla kendilerine daha fazla yıpranma payı bırakmasıyla birlikte, bu dolayından menopoza evresindeki kadınlara miras kalan “öfke”, “kin”, “hırs” gibi duygu durumlarının, erkeğin fizyolojik yetersizliğine bağlayarak “intikam alma” çabalarına da gönderme yapmaktadır. Belki

de kaynak kişiler bu intikam duygusundan hareketle, genelde konuyu erkeğin cinsel yetersizliği bağlamında tartışmak istemişlerdir. Dahası bu intikam duygusu, kaynak kişilerin aktarımıyla “erkeğin hep kabahati kadına atma” söylemiyle de perçinlemiş olabilir.

Bunun yanı sıra menopoz evresindeki kadınların “boş yuva” sendromuyla ilgili tutumlarına bakıldığında, Türk kültüründeki çekirdek aile kavramına eş değer bir tutumun sergilendiği söylenebilir. Eski Türk aile sisteminden bugüne; ekonomik şartlar, coğrafi konum, sosyalleşme biçimleri, teknoloji ve diğer pek çok unsur dolayımında, değişen yapısal farklılıkların olduğu açıktır. Bu farklılıkları kapsamlı bir şekilde inceleyen Fatma Y. Ekici, “Türk Aile Yapısının Değişim ve Dönüşümü ve Bu Değişim ve Dönüşüme Etki Eden Unsurların Değerlendirilmesi” adlı makalesinde, Türk aile yapısında zaman içerisinde değişime ve dönüşüme neden olan çeşitli etkenlerin olduğu, ancak tüm bu unsurlara rağmen Batılı toplumların aile anlayışı ya da aile yapısında uğradıkları dejenerasyon gibi, olgulara rastlanmadığını aktarmaktadır (Ekici, 2014: 221). Ekici’ye göre, aile yapısı değişse de dönüşse de geçmişten günümüze devam etmekte olan değerler, Türk aile anlayışının ve Türk ailesinin esas unsurlarının sapsağlam kalmasına hizmet etmiştir (Ekici, 2014: 221). Ekici’nin, bu temel unsurların devamlılığını “dayanışma, yardımlaşma” ve kadının “annelik rolü”ne dayalı olduğunu (s. 221) belirtmesi, aslında kadının aile sistemi içerisinde oynadığı role atıfta bulunmaktadır. Kadınların menopoz dönemine karşı negatif tutumlar geliştirmelerinin “empty nest” yani “boş yuva” sendromuyla ilişki olabileceği (Beyene, 1986: 48) yönündeki savlar, Türk aile sistemi bağlamında düşünüldüğünde, kadınların bu dönemde “anneanne” veya “babaanne” gibi rol değişimine olumlu bir tavır sergilemeleriyle farklılık göstermektedir. Bu bulgu, menopozu yaşlanmak olarak değerlendiren ve buna karşı negatif bir tutum geliştirmeyen çoğu kaynak kişi ile “yaşlanmaya karşı” olumsuz tepki geliştiren ve bu biyolojik dönüşümü menopozla eş değer gören Batılı kadın arasındaki temel farklardan ileri gelmektedir. Menopoz dönemindeki kaynak kişiler arasında, Türk kadınına atfedilen “kutsal anne”¹⁵ imgesinin olgunluk evresinde de anneanne ve babaanne rolüyle devam ettirildiği görülmektedir. Bununla birlikte, gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkelerin kadınlar

¹⁵ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için, bu tezin “İkincil cins olma yolunda: toplumsal cinsiyet, kadın ve kutsal annelik söylemi” başlığına bakılabilir (165).

özelinde evlenme yaşı düşünüldüğünde de menopo evresindeki kadınların “boş yuva” sendromuna dair çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Şöyle ki Türkiye’de kadınlarda ilk evlenme yaşının 18-24 arasında olması ve ülkenin batısından doğusuna bu ortalamanın (batıda daha yüksek, doğuda daha düşük) değişim göstermesi (Başkaya ve Ünal, 2015: 358) ile Batı ülkelerinde kadınların çalışma hayatında daha fazla yer alması, eğitim faaliyetlerinin daha uzun bir dönemi kapsaması neticesinde evlenme yaşının daha yüksek olması gibi bulgulara dayanarak, menopo evresinde Batılı kadınların daha küçük yaşta çocuklara sahip olduğunu ve buna bağlı olarak menopo dönemini çocuklarıyla geçirdiklerini söylemek mümkündür. Ancak ülkelerin kültürel farklılıklardan, yaşam düzeylerinden, alışkanlıklardan yola çıktığımızda, genç bireylerin evden ayrılma yaşlarının farklılık gösterdiğine de rastlanmaktadır. Bireyci batı kültürlerinin, duygusal açıdan yetişkinliği, ana babalardan bağımsız ve özerk olmayla gösterdiği (Atak, vd., 2016: 207) düşünüldüğünde, yetişkinlik çağındaki bireylerin evden ayrılma yaşlarının farklılık göstereceği ileri sürülebilir. Elbette tüm bunlar, genel ve değişebilen istatistikler olmakla birlikte, Ersoy’un dikkat çektiği gibi; “yükselen yaşam standartları, çekirdek aile sayılarının birçok toplumda hız kazanması, kadının menopozu çocuklarından ayrı yaşaması gerçeğini önümüze getirmektedir” (Ersoy, 1998: 53). Sonuç olarak, Türkiye’de menopo dönemindeki kadınların “boş yuva” sendromunu daha hafif atlattıkları söylenebilmektedir.

Menopo evresindeki kadınların eşleri ile sosyal ve cinsel ilişki yönündeki düşüncelerine dair bulgulara değinecek olursak; kaynak kişilerin birbirleriyle benzer düşünce kalıplarına sahip oldukları gündeme getirilebilir. Çoğu kaynak kişinin, bu dönemi “yaşlılık” ile eş tutmalarından dolayı, cinsel ilişkiyi de hoş karşılamadıklarını aktarmaları, bunun gençlere özgü bir durum olduğuna yönelik genel bir algıya kapıldıklarını göstermektedir. Kadınların bu tutumu, menopozun östrojen hormonu salınımını azaltmasıyla açıklanabilmektedir. Ersoy, menopo evresindeki kadınların hormon azalmasıyla cinsel organlarında küçülme, kuruluk gibi, birtakım değişikliklerin yaşanmasına bağlı olarak yakınmaların ortaya çıkabileceğini ve yapılan çalışmaların kadınların bu dönemde doğurma yeteneğini kaybetmesine rağmen, seksüel aktivitelerinde bir azalmanın yaşanmayacağını öne sürdüklerini belirtmektedir (Ersoy, 1998: 49). Ancak, seksüel aktivitedeki azalmanın en sık rastlanan nedenini vajinadaki kuruluğa bağlı olarak gelişen “ağır cinsel ilişki” olduğunu saptayan bir çalışmanın son derece ilginç olduğunu aktaran Ersoy, seksüel aktivitenin bu dönemde

her şeye rağmen azaldığını vurgulamaktadır (Ersoy, 1998: 49). Böylesi hormonal problemlerin yaşanmasıyla birlikte, ev içinde aile fertlerinin bulunması, yakın komşulardan kaynaklı çekinceler, kısacası yaşlılığın verdiği yakıştırma ve utanma edimi bağlamında, kadınların cinsel aktivitelerinin menopoza döneminde sekteye uğradığı söylenebilir. Daha önce de değinildiği gibi, bazı kadınların zaten sekse karşı ilgisiz tutumları (Ersoy, 1998: 52) da bir gerekçe olarak gösterilebilmekle birlikte, bu durum dolaylı olarak hem menopozun yaşlılıkla eş tutulmasını hem de cinsel ilişkiden kaçınmanın bir bahanesi olmasını beslemiş olabilir. Bununla birlikte, menopoza döneminin kadın yaşamına “özgürlük” ve “refah” getirebileceği, eşleriyle yeni bir diyalog geliştirebileceği ve “korunmasız cinsellik” yaşayabileceği yönünde olumlu sonuçlar bıraktığı da öne sürülmektedir. Sheehy, çocuksuz kalan ve bu konuda çelişkili duygulara kapılanların, sevecen iç güdülerini dışa yönltebileceklerini, evli olanların ihmal edilmiş bir kocayla yeni bir ilişki şansı yakalayabileceklerini, boşanmış ya da dul olanların yeni bir sevgilinin, yeni bir cinsel yönelimin tadına varmayı seçebileceklerini iddia etmektedir (Sheehy, 1992: 25). Ancak tüm bunların; kültürel şartlanmaya, gelenek ve göreneklere, âdet ve ananelere göre değişim gösterebileceğini hatırlatmakla birlikte, bazı kaynak kişilerin eşleriyle daha iyi bir diyalogdan ziyade, daha fazla problem yaşamaya başladıklarını belirtmeleri, konunun tartışmaya açık olduğunu gündeme getirmektedir. Patricia A. Kaufert, “The Social and Cultural Context of Menopause” adlı makalesinde, “âdet kanamasının sona ermesiyle doğum risklerinin azaldığını ve bunun kadın yaşamına yeni bir şans verdiğini” öne sürmektedir (Kaufert, 1996: 174). Ancak, menopoza girdikten sonra bile gebe kalmanın mümkün olduğu ve bu nedenle menopozdan sonra iki yıl boyunca korunmanın devam etmesi gerektiği (Cengiz, 2007: 17) düşünüldüğünde gerek fizyolojik gerekse psikolojik olarak böylesi bir rahatlığın mümkün olmaması olasıdır. Kaufert’in söylemine, Türkiye örnekleminde bakacak olursak, kadınların menopoza yaşlarında anne olmaktan ziyade, anneanne veya babaanne olmak konusunda hemfikir oldukları, kaynak kişilerin söylemleriyle desteklenebilmektedir. Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan deyimlerden; *ununu eleyip eleğini salmak* deyiminin, menopoza dönemindeki kadınlar tarafından kullanılıyor olması, belki de bu durumu en iyi gösteren tabloyu özetlemektedir. Bununla birlikte, KK2’nin “kadın ölene kadar kadındır, erkekse andropoza girene kadar” vurgusuyla yaklaştığı gibi, erkeklerin yaş dönümünde kadınlara oranla daha işlevsiz hâle gelebildikleri ve kadınlarca bunun,

“kabahati kadına atma” ile sonuçlandığı bulgusu da dikkat çekmektedir. Kate Millett, klitorisins cinselliğe ve cinsel hazza özgü tek organ olduğunu savunurken, erkeklerin cinsel kapasitelerinin sınırlı olmasına karşın, kadının bu yeteneğinin biyolojik olarak tükenmez biçimde ve psikolojik durumlar bir yana fiziksel tükenme noktasına dek sürdürülebilir olduğunu da öne sürmektedir (Millett, 1973: 185). Bu bağlamda, menopoza dönemindeki kadının cinsel hazzının biyolojik olmaktan çok, psikolojik verilere dayalı bir değişkenlik gösterebileceği söylenebilmektedir.

Sonuç olarak, menopozun kadınlar için anlamı, yaşlanmanın belirtisi olarak görülmüştür. Bazı kadınlar, yaşlanmanın menopozdan da önce başladığını söylerken, bazıları menopozu yaşlanma eşiği olarak görmemektedirler. Bu da menopoz etkilerinin, kadınların geneline hitap eden tek faktöre bağlı bir sosyal yaşam döngüsü olmadığını doğrulamaktadır. Öyle ki “yaş ilerledikçe ve eğitim düzeyi arttıkça, menopoza ilişkin tutumların da olumlu yönde gelişim gösterdiğini” (Bayraktar ve Uçanok, 2002) saptayan araştırmalara rastlanması, menopozun her kadında farklı bir yaşam algısı yarattığını örneklemektedir. Bu doğrultuda bir sonraki alt başlık altında; menopoza kavramıyla birlikte ele alınan ve adından sıkça bahsedilen “dişilik kaybı” olgusunun, kadın yaşamında yarattığı dönüşümlere ilişkin irdelemelerde bulunulması amaçlanmıştır.

4.2. Menopoz Dişiliğin Sonu mu?

Menopoz kadınıyla ilgili öne atılan savlardan biri ve belki de bir kadını ruhsal olarak en fazla etkileyeni “dişiliğin sonlaması” yönünde gelişen akımlardır. Kastedilen dişilik, doğurma yetisini kaybetme ve olgunluk çağının verdiği dönüşümün fiziksel görüngelerdeki izlerini takip etme ile eş değerlidir. Kimi savların konuyu sivri bir dille eleştirdiği görülürken, kimilerinin de pozitif yönler arayışında olduğu söylenebilmektedir. Bedensel açıdan kadın güzelliğini yok ettiğine inanılan menopoza, elbette olgunlaşmanın verdiği çeşitli deformasyonlarla kadınların bedensel yapılarında bir dönüşümüne neden olmaktadır. Dahası bedensel olarak menopoza kadınının geçirdiği bu dönüşüm, ruhsal olduğu kadar sosyolojik bir değişimi de beraberinde getirebilmektedir. Bazı kadınlar bu dönüşümün etkilerini —yaşanan durumsallığa bağlı— daha kolay atlatabilirken, bazıları ağır depresyon süreçleri yaşayabilmektedir. Bu doğrultuda, öncelikle menopoza kadınlarının bedensel görüngülerinde ortaya çıkan değişimlerin görsel algılarında nasıl karşılık bulduğuna değinilmesi, daha sonra bu

etkenlere bağılı olarak dönüşen sosyal yaşamlarına ve aile düzenlerine dair saptamalarda bulunulması amaçlanmıştır.

Reuben, “kadını kadın yapan şey, yumurtalıklarının salgıladığı östrojen hormonudur” savıyla, “yumurtalıkların çalışması durduğu zaman kadınlığın temeli de yıkılmıştır” (Reuben, 1971: 254) vurgusunda bulunur. Kadının bütün cinsel fonksiyonlarında östrojenin sorumlu olduğunu belirten Reuben, östrojenin kesilmesi durumunda kadının içine düştüğü hâli “aşırı” bir dille şöyle aktarmaktadır:

Östrojen kesildiği zaman kadın sanki erkekleşir. Yüzünde kıllar çoğalır, sesi kalınlaşır, şişmanlar, göğüsleri ve cinsel organları körelir. Bütün bu erkeksi belirtilerin yanı sıra hatlar kalınlaşır, klitoris büyür ve saçlar yavaş yavaş dökülmeye başlar. Tam anlamıyla erkek olmadıkları hâlde, fonksiyonel olarak kadınlıktan da çıkmış olan bu kişiler, iki cins arası bir yaşantı sürdürürler. Birçoğunun ruhsal durumları da sarsıntı geçirir bu sırada. Çocukları büyümüş, kendi yollarına ayrılmışlardır. Eşleriyle aralarındaki ilişkiler bozulur, cinsellik onları ilgilendirmez artık. Kimi zaman yaş dönümü geçiren kadının kocası en az kadın kadar sıkıntı çeker (Reuben, 1971: 256).

Reuben’in menopoza kadını hakkındaki bu düşünleri, bir bakıma kadını “hadım edilmiş” bir cins olarak okumamız gerektiğini düşündürmektedir. Eğer öyleyse, yani menopoza kadını Reuben’in vurguladığı gibi “arada kalmış” bir cins ise, o hâlde kadına ya güzelliğini geri kazanma ya da üretkenliğiyle kendini yeniden yaratma arayışı kalmaktadır. Sheehy, “menopozla karşılaştığında, bu olayı tamamen reddetme psikolojisine giren kadınların kendilerini hemen belli ettiklerine” değinerek, “öğle yemeğini bir marul yaprağı ve bir bardak maden sodasıyla geçiren, saç rengini hafif kıızıla boyamış, kozmetik materyali ve makyaj malzemesini araştırmakla geçiren kadınların” bu gruba dahil olduklarını ileri sürmektedir (Sheehy, 1992: 114). Sheehy, bu çabaların sonucunun gerçekten de hayranlık uyandırıcı ve yaşanmış yılları bir süre için maske altında tutabilir olduğuna dikkat çekerken, “zaman ve doğanın er ya da geç her insanın üzerinde etkisini gösterecek” olduğunu da savunmaktadır (Sheehy, 1992: 114). Aslında Sheehy’nin menopoza kadınına dair bu öngörülleri, yaşlanmaya karşı direnç gösteren ve atağa geçen kadınların tipik davranış özelliklerini özetlemektedir. Fatma Arpacı, “Farklı Boyutlarıyla Yaşlılık” adlı kitabında, sağlıklı doğrudan ilişkili gördüğü kişisel bakımın, “yaşlı bireylerin toplum içindeki yerini belirleme, varlığını kanıtlama, mutluluğunu sağlama” gibi işlevler üstlendiğini ve böylece “bireylerin hem fiziksel hem de psikososyal ihtiyaçlarının karşılandığını” aktarmaktadır (Arpacı, 2011: 76). Bedene yönelik böylesi olumlu işlevler gösteren bakım, daha önce de değinildiği

gibi, menopoz kadınında kimi zaman “komik” görüngü algısına yol açabilirken kimi zaman da — aşırıya kaçıldığında— çeşitli sağlık sorunları yaratabilmektedir. Ersoy, Menville’in, kadınların bu dönemlerde eski çekiciliklerine kavuşmak için “korse” kullanmalarına dair yaptığı “alaycı” yaklaşımı şöyle aktarmaktadır:

Doğanın artık yerinde tutamadıklarını yerinde tutmak için mekanik yardımcılardan yararlanan kadınlara, özellikle de korse kullananlara, bunların kanla dolan akciğerlerin genişleyebilmeye en çok ihtiyaç duydukları bir anda sağlığı son derece olumsuz yönde etkilediklerini hatırlatmak isterim (Ersoy, 1998: 81).

Bu yaklaşımın günümüzde beliren şeklini, medyanın bu dönemdeki kadınlara bakışındaki olumsuzlukla ortaya çıktığını savunan Ersoy, son zamanlarda olumlu yönde değiştiği gözlemlenen bu tutumun menopozdaki kadına yüklenen imajla ilgili olduğunu belirtmektedir (Ersoy, 1998: 81). Bu doğrultuda günümüz Türkiye’inde özellikle “reklam” filmlerinde olgun yaştaki kadın fenomenlerin oynatıldı ve çoğunluğu “kozmetik” ürünlerle ilgili olan yayınlara kısaca göz atmakta fayda vardır.

Türk oyuncu ve manken Arzum Onan’ın, “Diadermine LIFT+Kırışıklık Karşıtı” krem reklamında oynaması, herhalde tesadüfi bir seçimin sonucunda gelişmemiştir. 1993 Türkiye ve Avrupa Güzeli olarak tescillenen Onan, bahsi geçen reklam filminde “yaşınız sizin kararınız” sloganıyla, yaşlanmanın etkilerini durdurma odaklı bir mesaj vermektedir (<https://mediacat.com/yasiniz-sizin-karariniz-diaderminearzum-onan-reklami/>).

Türk dizi ve sinema oyuncusu Mine Tugay’ın oynadığı “Neutrogena Cellular Boost” adlı reklam filmi, “zamanı geri almak elinde” mesajıyla “yaşlanma karşıtı” olarak tanımladığı ürünün, kadınlara “olabilecekleri keşfet” vurgusunu hatırlattığı bir diğer örneği göstermektedir (<https://www.youtube.com/watch?v=ZllwyBnPjWw>).

Nur Fettahoğlu’nun oynadığı “L’oreal Paris-Yaş Uzmanı” adlı ürünün reklam filminde de yine kadınlara yaşlanma karşıtı vaatlerin verildiği görülmektedir. Bahsi geçen reklam filmi —pek çok farklı ürününde olduğu gibi— “çünkü biz buna değeriz” sloganını kullanarak, kırışıklık karşıtı ürününü pazarlama hedefi gütmektedir (<https://www.youtube.com/watch?v=NnUxvthnNvM>).

Reklam filmlerinin oyuncu kadrolarına bakıldığında —kesin olmamakla birlikte— menopoz yaşına uygun olmayan kadın aktörlerin ön plana çıkartıldığı söylenebilir. Dünya genelinde yapılan araştırmaların, ortalama menopoz yaşını; 50-51, Türkiye

ortalamasının ise 45-49 arasında belirlemiş olduğunu (Cengiz, 2007: 11-12) göz önünde bulunduracak olursak, reklam filmlerinin başrol oyuncularının örneğin; Nur Fettahoğlu'nun 40 yaşında, Mine Tugay'ın 42 yaşında olması ve 47 yaşında olan Arzum Onan hariç, ortalama menopoza yaşının altında kaldıkları gündeme getirilebilmektedir ¹⁶. Bununla birlikte, çoğunlukla fiziksel güzellikleriyle halk tarafından —göreceli olarak—onay almış ve hatta Arzum Onan gibi uluslararası platformda güzelliği tescillenmiş ünlülerin, “yaşlanma karşıtı” reklam filmlerinde sahneye çıkartılmaları, olgunluk çağındaki kadınların “güzellik” ve “gençlik” takıntısına kapılmalarına, “yaşsız kadın” gibi akımların gerek kadınlarca gerekse erkeklerce benimsenmesine ve özellikle kadınların yaşlanmaya karşı fiziksel önlemler alma zorunluluğu hissetmelerine neden olabilmektedir. Bu da günümüzde medya yayın organlarına yönelik “bağımlılık” hâline gelmiş toplumsal alışkanlıklar düşünüldüğünde, yaşlanmaya karşı akımların yayılım ve etki alanının ne denli hızlı bir şekilde kitleleri kuşatabileceğini gündeme taşımaktadır. Kadının ne yaşta olursa olsun güzelliğini, çekiciliğini, cinsel cazibesini yitirmemesi gerektiğini dayatan böylesi yayınlar, yaşa bağlı fiziksel değişimlerden erkeklerin bağışık tutulduğunu da vurgulamaktadır. Öyle ki yaşlanma karşıtı reklam filmlerinde erkek oyuncuların ya da ünlü erkeklerin sahneye çıkartılmaması, kadına karşı dayatılan “sonsuz güzellik masalı”nın ne derece benimsendiğini somutlaştırmaktadır. “Güzellik, kadın için bir kimlik iddiasıdır” vurgusunda bulunan Tseëlon, bu kimliğin belli koşullar altında zarar gören bir kimlik olduğunu ve ancak çok büyük çabalar harcanarak çirkin bir varlık olarak gösterilmenin önüne geçebildiğini savunur (Tseëlon, 2002: 120). Ona göre, kadın her açıdan “kaybeden” konuma itilmiştir ve ondan “sonsuza dek” kültürel bir fanteziyi yaşatması beklenmektedir (Tseëlon, 2002: 122). Tseëlon, “medya yeni kadın masalını yayarken, bilimsel araştırmalar da *fiziksel çekicilik* masalını pompalamaktadır” tezini, şöyle aktarmıştır:

Yeni kadın masalı medya da ilk olarak 1990'larda ortaya çıkmıştır. Bu masalla verilmek istenen ileti, kadının kamu alanı vitrininde kalma süresini uzattığıdır. Medya bunu kanıtlamak için orta yaşına karşın hâlâ güzel kalmayı başaramamış ünlü kadınları (ki bunların çoğu, kamuoyuna mal olmuş kadınlarla film yıldızlarıdır ve çoğunlukla güzelliklerini korumak için pek fazla çaba harcamalarına gerek yoktur çünkü zaten güzeldirler) örnek alınması gereken modeller olarak sunmuştur. *Times*'da çıkan “Yetmişinde hâlâ seksi ve yıllara meydan okuyor” başlıklı bir makalede, 70 yaşında olmasına karşın hâlâ gergin

¹⁶ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Vikipedi>.

ve pürüzsüz bir yüze (ki bu durum büyük oranda estetik ameliyat sayesinde) ve ince bir vücuda sahip olan *Cosmopolitan* dergisinin kurucusundan bahsetmektedir. Bu ve bunun gibi makaleler, ikili bir ileti vermektedir. Bunlardan ilki, kadının arkasında herhangi bir iz bırakmadan bir fanteziye ulaşması ve dış görünüşünü güzelleştirmek için harcadığı tüm çabaları “doğallık” görüntüsünün arkasında gizlemeye çalışması gerektiğidir. İkinci iletisi ise yaşlanmanın geçmişte kaldığıdır. Güzelliğini koruyabilmesi şartıyla, bir şeref payesi olan “gençliğin kapıları” ona açılacaktır (Tseëlon, 2002: 126127).

Yaşlanma karşıtı reklam kampanyalarının Türkiye örnekleri, bir nevi Tseëlon’un medya aracılığıyla yayılan “yeni kadın” masalında bahsettiği görsellik algısının öykünmesidir. “Kadının toplumsal görünürlüğü hâlâ fiziksel açıdan çekici görünmesine bağlıdır ve gençlik pınarından içme arzusunun eskiden beri hem kadın da hem erkek de varolan bir arzu olduğu inkâr edilmez” savında bulunan Tseëlon’un, burada bir sorun olarak gördüğü nokta; zorunluluğun yalnızca kadınlar için geçerli olmasında yatmaktadır ve bu da yaşlanma konusundaki “çifte standarttın” bir kanıtıdır (Tseëlon, 2002: 127). Tseëlon’a göre, “her iki tarafta yaşlanmadan korkmuş fakat bunu önlemesi gerektiği düşünülen taraf her nedense hep kadın olmuştur. Bunun kanıtı, kadınları hedef alan yaşlanmayı geciktirici kremlerdir” (s. 127). Aslında Tseëlon’un öne sürdüğü bu tezler, konuyu özetleyen bir tabloyu göstermekle birlikte, çoğu erkeğin kadınlarda aradığı ya da olmasını istediği katıksız “güzellik” algısını da gündeme getirmektedir.

Bu doğrultuda, menopoza evresindeki kadınların “güzellik algısına” dair izleği somutlaştırmak, kadınların menopoza değişen fiziksel görüngülerine karşı ruhsal durumlarını aktarmak adına, kaynak kişilerden derlenen bilgilere yer vererek irdelemelerde bulunulması amaçlanmıştır. Araştırmaya alınan menopoza kadınlarının, değişen dış görünüşlerinden memnuniyetlerine ve bu dolayında yaşam serüvenlerine dahil ettikleri —kozmetik, kişisel bakım, sağlık, giyim gibi— materyallere, fiziksel görüngülerinde ortaya çıkan bozulmaların ruhsal ve sosyal etkilerine dair elde edilen bulgular şu şekildedir:

62 yaşında, evli ve ilköğretim mezunu olan KK1, menopoza evresinde en çok bacaklarından memnuniyetsizliğini dile getirirken, bu doğrultuda “menopoza çorabı” adını verdiği giysi alışkanlığını şöyle aktarmıştır:

Menopoza girdikten sonra, en çok bacaklarımda değişim yaşandı. Damarlarımda daha fazla belirgin olduğunu fark ettim. Kapalı olduğum için eskiden beri zaten

bacaklarım dışarda gezmezdim ama insan aynaya bakınca kendini güzel görmek istiyor. O yüzden ne yapabilirim diye düşündüm. Sonra bacakların şeklini düzelten çorap arayışına girdim. Genelde varis çorapları oluyor bunlar. Ben onlara menopoz çorabı diyorum. Yani, gençlerin giymeyeceği türden kalın, lastikli, iz yapan çoraplar bunlar. Kocakarı, babaanne çorabı da diyen oluyor. Renkleri genelde tek renk; sütlü kahve. Kapalı olsam da bir yere gidince, bir misafirlğe falan, namaz kılmak için abdest aldığımda hemen ilk sordukları “bacaklarına ne oldu?” oluyor. Ee, tabi insanın psikolojisi etkileniyor. Ben de çareyi böyle bir çorap giymekte buldum. Etkisi oluyor tabi. Zaten kalın olduğu için, tenini, bacak şeklini örtüyor. Normal opak çoraplar sadece ten rengini gizliyor. Bacaklarının şeklini pek değiştirmiyor. Bu çoraplarla yatan da var. Öyle olunca, kısa zamanda bacaklarda düzelme olabiliyormuş. Ben ona çok inanmıyorum. Bu saatten sonra mankenliğe çıkacak değiliz zaten. Maksat, günü kurtarmak. Başka bir yerimden pek memnuniyetsizliğim yok. Dedim ya, yaşımız ne getiriyorsa ona razı olmak lazım (KK1, İstanbul: 2019).

60 yaşında, medeni hâli dul olan ve ilköğretim mezunu KK2 ise menopozdan sonra cildinde yaşadığı ani lekelenmelerden şikâyetçi olduğunu, eskiden herkesin ona “porselen bebek” derken, şimdilerde “çamur gibi cildi” demesinin psikolojik olarak kendisini aşırı sarstığını ve bu dönemde intihar girişiminde bulunduğunu şöyle aktarmıştır:

Eskiden bir cildim vardı, herkes yolda çevirip “cildine ne sürüyorsun?” diye sorardı. İğne ucu kadar bir leke, bir kusur bulunmazdı. Menopoza girdiğim sıralarda, güneşten korunmama rağmen cildimde aniden bir lekelenme başladı. Doktor, bunun hormonal bir durum olduğunu söylemişti. Birkaç cilt tedavisi yöntemi uyguladım. Ama hiçbirinden sonuç alamadım... Bir arkadaşın yanına, bir misafirlğe gidiyorsun hemen o kadar kişinin içinde “cildine ne oldu senin?” diye dangalak dangalak konuşmaya başlıyorlar. Ben takıntılı bir insanım. Böyle şeyleri çok kafaya takarım. Çocukluğumdan beri böyleyim. O dönemde evli olduğum eşim de sağ olsun onlardan geri kalmıyordu. Onun da böyle abuk sabuk laflar söylediği çok oldu. Birkaç defa arkadaş çevremden arkamdan “cildi çamur gibi” diye laflar söylendiğini duydum. En çok da beni bu üzmüştü. Hatta bir keresinde intihar girişiminde bulundum. Psikolojim iyice bozulmuştu. Evden dışarı çıkmak bile istemiyordum. Sonra zamanla insanların söylediği laflara takılmamaya başladım. Ama hâlâ cildimle ilgili memnuniyetsizliğim devam ediyor. Ne kadınlar görüyorum benden 40 yaş yaşlı. Onlar da menopozda girmiş ama ciltlerinde hiçbir şey yok. Bana nazar değdirdiler zaten. Kıskanç gözle bakınca, nazar değer. Nazar zaten en çok saça, cilde ve dişe değer. Biri senin cildini, saçını, dişini övdün mü hemen popunu kaşıyacaksın ya da “Maşallah de bakayım” diyeceksin (KK2, Kastamonu: 2019).

63 yaşında, evli ve ilköğretim mezunu olan KK19 “köylük yerde kocamış kadınların güzelliği aranmaz ama yine de kadın dediğin bakımlı olmalı” sözüyle, menopoz döneminde yaşadığı fiziksel dönüşümleri ve buna karşı uyguladığı pratikleri şöyle aktarmıştır:

Şimdi, televizyonda saç ı çıksın diye ineğe kafasını yalatan adam misali, ben de menopozda cildimdeki lekeler gitsin diye keçi dışkısı sürmüştüm. Köylü karıları türlü türlü âdetler uydurur. Bunlar yokluktan geliyor tabi. Eskiden ne gezer makyaj malzemesi, kremler, estetik bilmem ne. Zaten olsa da köylük yerde “bir tarafın mı kalktı bu yaştan sonra” derler adama. Köylük yerde öyle kadınların hele ki kocamış kadınların güzelliğine falan bakılmaz. İnsan kadın olunca, her yaşıta güzel olmalı bana göre. Aldatmayı savunmuyorum ama karısını aldatan, üstüne kuma getiren adamların ilk söylediği şey “benim karı çöktü” oluyor. Kendileri sanki Kenan İmirzalıoğlu. Benim de üstüme kuma geldi. Kendime bakmadığımdan değil tabi, adamın uçkuruna sahip olamamasından. Neyse, benim en çok dert yandığım nokta, menopozdan sonra cildimin sarkması olmuşt u. Kırışıklıklar, sarkma, renk değişimi gibi şeyler yaşadım. Bir de kilo aldım tabi. Eskiden bacaklarının arasında sigara ya da kalem durmayan kadınları, karı diye ne kimse alır ne de gelin ederdi. Şimdi tam tersi oldu. Bakıyorsun 50 üstünde yaşı olan kadınlara, bacaklarının arasına tuğla koysan durmaz olmuş. Bunlar mankenlere özenmekten geliyor tabi. Ben de kendi çapımda duyduğum bazı şeyleri cildim de denedim. Mesela bizim köyde, ineğin ilk süt ün yapılan kaymağı yemek, cildine sürmek hem cildi güzelleştiriyor hem de güneş lekelerine iyi geliyor diye söylenir. Ben de denedim. Ama sürekli yapmak çok zor oluyor. Yani devamlı yapmak lazım geliyor. Lohusanın sütünden cildine sürmek de iyi gelir. Ben mesela bunu denemişt im. Biraz güzellik veriyor. Keçi dışkısı ise o kocakarıların dalga geçmek için uydurduğu bir şey. Ama insanın psikolojisi bozuk olunca, aklına ne gelse yapıyor. Valla bir kere elimin üstüne sürdüm. Tabi ki hiçbir etkisi olmadı. Yoğurt, süt gibi şeyleri çok tüketip, cildine sürmek daha faydalı. Hem de bunlar daha doğal şeyler (KK19, İstanbul: 2019)

51 yaşı nda, evli ve okuryazar olan KK36 ise “yaş lılığın insana nur verdiğini” ve kadınların boş şeylerle zaman kaybettiğini, “Allah’ ın vermediği güzelliği salatalıktan, çay demliklerinden” aranmaması gerektiğini şöyle aktarmıştır:

Ben de menopoza girince her kadın gibi çöktüm. Zaten kırkı ndan sonra yaş landığın her hâ linden belli oluyor. Menopoz sadece bu durumu hızlandırıyor. Ama bana göre yaş lılık insana bir nur veriyor. Şimdi şehirlerdeki kadınlara bakınca, yüzünde harita çizilmiş gibi kırışıklar çıkmasına rağmen, bir ton boyayla geziyorlar. Bana çok komik geliyor bunlar. Her yaşı n bir güzelliği vardır. Kendilerini boş yere kandırıyorlar, boş yere zaman kaybediyorlar. Halbuki bu yaş lar ibadet yaş larıdır. Artık ununu eleyip eleğini asmış oluyorsun. Tabi ki kendine bakmak önemli. İnsan kendini sevmezse başkası niye sevsin ki? Dişlerine, eline, ayağına, kilona her yaşı ta dikkat edeceksin. Dinimiz de zaten bunu söylüyor. Temizlik imandan gelir. Temiz olmakla, kokona olmayı karış tırmamak lazım. Giden yılları geri getiremezsin. Onlar sadece para tuzağı. Bazı kadınlar Allah vergisi zaten doğuştan güzeldir. Çirkin kadın ya da insan olmaz tabi ki. Ama dediğim gibi bazıları göze daha güzel geliyor. O kadar güzelliği göze çarpmayan kadınlar da Allah’ ın vermediği güzelliği, çay demliklerinden, salatalıklardan falan arıyorlar. Bunlar boşuna zaman kaybı (KK36, Denizli: 2020).

59 yaşında, evli, ilköğretim mezunu KK12 ise “kahve telvesi” ile ve ünlülerden duyduğu “hemoroid kremi” ile kendisine bakım yaptığını, bunu alışkanlık hâline getirdiğini şöyle aktarmıştır:

Ben Türk kahvesi içmeyi zaten çok seven biriyim. Gençliğimden beri tek dostum Türk kahvesidir. Tabi o zamanlar bunu cildime sürmüyordum. Gençsin, güzelsin niye süresin ki? Menopozdan sonra cildimde kuruluk, kabartı, deri soyulması gibi şeyler yaşadım. Genelde menopozdaki kadınlarda olan şeylermiş bunlar. Öyle para saçıp güzellik merkezlerinde dolanmaya imkânım yok. Onlar para tuzağı...Bende Türk kahvesinin telvesiyle masaj yapma âdeti var. Bu çok iyi geliyor cilde. Aslında her yaşta kadının yapması gerekiyor. Cildi güzelleştiriyor. Bir de ünlü kadınların söylediğine göre, hemoroid kremi cilde iyi geliyormuş. Ben de alıp uyguladım. Göz çevresindeki kırışıklıklara çok iyi geliyor. Cildi de besliyor. Eskiden eczaneden reçetesiz alınabiliyordu. Şimdi yasaklanmış. Basur olan birini bulup anca ona aldıracaksın. Başka türlü maalesef alamıyorsun. Ben yine kendi bildiğim kahve telvesi uygulamasına devam ediyorum. Takıntılı bir güzellik merakım yok ama insanın cildi çok önemli. İnsanlar yüzüne bakarak konuşuyor. Eşin de öyle tabi. O yüzden her yaşta kendimize bakmamız gerekiyor (KK12, İstanbul: 2019).

Kaynak kişilerin, menopoz evresiyle fiziksel olarak yaşadıkları dönüşümlere dair aktardıkları bilgiler genellikle; cilt problemleri, kilo alma, bacaklardaki şekil değişikliği gibi, sorunlardan oluşmaktadır. Derleme çalışmaları sırasında, yukarıda aktarımlarına yer verilen kaynak kişiler haricinde, daha pek çok kaynak kişinin de benzer söylemler de bulunduğu saptanmıştır. Bununla birlikte, konu bağlamında yürütülen derleme çalışmalarının gerçekleştiği ortam hakkında, kaynak kişilerin çoğunlukla samimi bir dil ile yaklaştıkları ancak araştırmacının tepkilerinden çekindikleri, şeklinde bulgulardan da bahsedilebilir. Örneğin; KK19’un, menopoz sonrası cildinde oluşan sarkmalardan, bozulmalardan dolayı “keçi dışkısını alarak yüzüne sürmek istediğini” aktarması, “şimdi bana ne cahil karı diyeceksin” gibi bir ifadeyi beraberinde getirmiştir. Benzer şekilde, KK12’nin menopozdan sonra cildinde oluşan lekelere, kuruluğa, döküntülere karşı “hemoroid kremi” kullandığını aktarırken, “şimdi sen bana ‘ablacım o başka yere sürülüyor sen ne diye onu yüzüne sürdün’ diyeceksin” şeklinde bir ifade kullanması, eğitim düzeyi ilköğretim ya da okuryazar olan kadınların, daha eğitilmiş bir kadın ile karşılaştıklarında “yadırganma”, “alaya alınma” gibi olumsuz davranış biçimleriyle, eğitilmiş kadın tarafından eleştirileceklerini düşünmelerinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla araştırmacı böylesi bir algıya sebebiyet vermemek için, kişisel düşüncelerini paylaşmamış, aksine bazı kaynak kişiler ile bu uygulamalara dahil olmuştur. Örneğin; KK19 ile yapılan

görüşmelerde, araştırmacı ve kaynak kişi kahve içtikten sonra, KK19'un aktardığı “telve” yöntemiyle cilt bakım uygulaması birlikte denenmiştir. Uygulama sırasında KK19, esprili bir dille “şimdi günah olacak ama şu sürerken ‘benim elim değil Fatma Ana’nın eli’ diyeyim de şifa bul” gibi bir ifade kullanmış ve aynı ifadeyle araştırmacı da kaynak kişiye yaklaşıp “kahve telvesi”ni KK19’un cildine uygulamıştır. Kahve eşliğinde, sıcak bir ev ortamında gerçekleşen bu sohbetler, kadınsal mevzuların konuşulduğu ve bu nedenle çekimser davranan kaynak kişilerin bilgi aktarım süreçlerini olumlu yönde etkilemiştir. Dahası böylesi olumlu yönde ilerleyen iletişim atmosferi, kaynak kişiler ile araştırmacı arasında “eğitim düzeyi, yaş, sosyal çevre” bağlamında oluşan hiyerarşi düzenini de ortadan kaldırmıştır. Bunun yanı sıra diğer kaynak kişiler ile yapılan derleme çalışmaları da benzer bir atmosfer eşliğinde sürdürülmüştür. Kaynak kişiler çoğunlukla; “kahvesiz olmaz”, “kahve olmadan sohbet olur mu hiç!”, “bir kahve yap da sonra fal da bakarız”, “önce kahvemizi yapalım, sonra konuşuruz” şeklinde ifadeler ile araştırmacıya yaklaşmışlardır ve sohbetin başlaması da genelde kahvenin gelmesiyle gerçekleşmiştir. Bu bağlamda, “kahve”nin kadınlar için özel bir sohbet aracı olduğu da söylenebilmektedir. Kahve, pek çok farklı bağlamda kadın-erkek fark etmeksizin tüketilip, sohbetlerin yapıldığı bir içecek olsa da genelde kadınlar arasında “hoş sohbetlerin” yapıldığı, “dertlerin” anlatıldığı, “müjdelerin” verildiği ruhsal bir aktarım aracı olarak işlev üstlenmektedir. Tıpkı küçük bir iyiliğin dahi unutulmaması gerektiğini hatırlatan “bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır” atasözünde olduğu gibi, kadınlar arasında özel ve hatırı sayılır sohbetlerin gerçekleşmesine eşlik eden “kahve”, aynı zamanda “masalların, memoratların, efsanelerin” anlatıldığı sözlü kültür ürünlerine de aktarım aracı olarak işlevsellik kazanmaktadır. Örneğin; derleme çalışmaları sırasında, KK2 ile yapılan görüşmelere dahil olan (KK2’nin annesi) KK13, araştırmacıya “sana bir masal anlatabilir miyim?” ifadesiyle yaklaşmış ve bu istek, araştırmacı tarafından kabul edilmiştir. Ancak KK13’ün —87 yaşında olmasından dolayı— anlatmak istediği masalı unutmaması, masalın sadece giriş bölümünde söylediği tekerlemenin kaydedilmesine neden olmuştur. KK13, tekerlemeyi şöyle aktarmıştır:

Yuğlandım yuğlandım bir yumak buldum, yumağın içinde tarak buldum, tarağı kuşa verdim, kuş bana kanat verdi, kanadı göğe verdim, gök bana yağmur verdi, yağmuru yere verdim, yer bana çimen verdi, çimeni koyuna verdim, koyun bana kuzu verdi, kuzuyu kurda verdim, kurt bana tay verdi, taya bindim gittim, ebem

pekmez kaynatıyormuş, dedem de dıngıları dangılatıyormuş, dan gıdı dan gıdı oynuyormuş... (KK13, Kastamonu: 2019).

KK13, tekerlemenin son kısmında “oynuyormuş” ifadesini, ayağa kalkarak canlandırmış ve eğer hatırlarsa masalı da anlatacağını aktarmıştır.

Bunun yanı sıra KK36 ile —eşinin işlettiği restoranda— yapılan görüşmeler yine kahve eşliğinde gerçekleşmiştir. Kahveyi araştırmacının yapmasını isteyen KK36, araştırmacı kahveyi getirirken elinin titremesinden dolayı “yeni gelin ‘şeyi’ tutar gibi kahveyi tutma” şeklinde, bir ifade kullanmıştır. Kaynak kişinin, burada “şeyi” olarak kastettiği, aslında “erkeklik organına” gönderme yapan bir kelimedir ve bu kelime tez içerisinde kaynak kişinin doğrudan telaffuz ettiği gibi verilemeyeceğinden dolayı “şeyi” olarak tercüme edilmiştir. Bunun gibi daha pek çok ve sadece kadınlar arasında kullanılan jargonların, sözlü anlatımların kahve eşliğinde gerçekleşmesi, kendine has yapılaş biçimiyle coğrafi işareti olan “Türk kahvesi¹⁷”nin birçok farklı ülkede yayılım kazandığı gibi, kadınlar arasında da “geleneksel bilgi, kadınlık hâlleri, sözlü kültür ürünleri” gibi aktarımların kuşaktan kuşağa yayılmasına aracı olmuştur.

Derlemelerin gerçekleştiği atmosfer hakkında birkaçına yer verilen bu bilgiler dışında, kaynak kişilerin menopoza evresiyle özellikle bedenlerinde yaşadıkları ve kendilerine ruhsal bir problem oluşturan sorunlara değinmek de yerinde olacaktır.

Çoğu kaynak kişinin, ciltlerinde yaşadıkları dönüşümlere “karşı atak” sergilemeleri ve bunu tetikleyen nedenin de “çevreden etkilenme” ile gerçekleşmesi, olgunluk çağındaki kadınların daha hassas ve dolayısıyla daha etkilenebilir ruh hâline sahip olduklarını göstermektedir. Konuya bu açıdan bakıldığında, reklam filmlerinin kadınları baz alarak “cilt kırışıklıklarına karşı savaş açan” sloganlarla hangi alıcıya neyin dayatılması gerektiği fikrini iyi bildikleri ve alıcının ruh hâlini kullanarak, bunu başarı öykülerine uyarladıkları sonucu, gündeme getirilebilmektedir. Böylesi bir atmosferde, menopoza evresindeki kadınların etkilenmelerinin de olası sonuçlar şeklinde değerlendirilebilir olduğu söylenebilir. KK12’nin ünlü fenomenlerden duyduğu “hemoroid” kremini —keremin asıl maksadı ve kullanım bölgesi dışında— menopoza evresinde sorun yaşadığı cildinde uygulaması, KK1’in “menopoza çorabı” adını verdiği varis çorabını kullanması, KK19’un “keçi dışkısı, yeni süt vermiş ineğin

¹⁷ Türk kahvesi, “Türk kahvesi ve geleneği” adıyla, 2013 yılında UNESCO tarafından “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi”ne kaydedilmiştir. Bkz: <https://www.unesco.org/tr/-İnsanlığın-Somut-Olmayan-Kültürel-Mirası-Temsili-Listesi>.

sütü, lohusa sütü” gibi cilde iyi geldiği yönünde duyduğu metotları uygulaması, kadının “her yaşta güzel olması gerektiği” akımının somut örnekleri niteliğindedir. Dahası bazı kaynak kişilerin de aynı akımı dile getirmeleri, “sonsuz güzellik” ve “gençlik” algısının başarılı tezahürleri gibidir. Bunun yanı sıra derleme çalışmalarında tıpkı KK36 gibi “güzellik vaatlerine” karşı “para tuzağı” şeklinde söylemlerin kadınlar arasında da dile getiriliyor olması, bir yandan olgunluk çağındaki tüm kadınların güzellik akımına kapılmadığını örneklerken, diğer yandan “yaşlanmaya boyun eğmek” gibi kabulleniş algılarını da işaret etmektedir. Örneğin; KK36’nın, “yaşlandıkça insanın yüzüne nur çöküyor” şeklinde, KK19’un ise kozmetik ürünlerine “onlar para tuzağı” ifadesiyle, söylem oluşturmaları —güzellik vaatlerine kapılmadıkları ve yaşlanmaya boyun eğdikleri gibi— her iki olguyu desteklemektedir. Sheehy, menopoza inkâr ederek yaşlılık etkilerini geciktirmeye çalışan kadınlara karşı, bazı kadınların kabulleniş sergilediğini ve bu kadınların kendilerini menopozun “kurbanı” olarak kabul ettiklerini vurgularken, “yaşamlarının bu dönemi onlar için şişmanlamanın, cinsellikten kaçınmanın ve surat asmanın mazeretidir” (Sheehy, 1992: 115) tezini savunmaktadır. Ona göre, çoğunlukla bu durum onların depresyona düşmelerine ve dolayısıyla zamanlarını menopoz kliniklerinde geçirmelerine yol açarken, bu gruptaki kadınlar aynı zamanda menopozlu kadın klişesini “değersiz yaşlı bunak” deyimiyle eş anlamlı kılan orta yaşlı kadınlardır (Sheehy, 1992: 115). Türkiye örnekleminde ele alınan bu tez incelemesinin, menopoz kadını hakkındaki bulgularında Sheehy’nin iddia ettiği gibi, “menopoz klinikleri kapılarında” bekleyen kadınlara rastlanmadığını belirtmenin yanı sıra kendilerini tam anlamıyla “yaşlı bunaklar” gibi olmasa da “yaşlanmış” hissettikleri söylenebilir. Bununla birlikte Bayraktar ve Uçanok’un, menopozla ilgili “Psikolojik, Sosyal ve Kültürel Faktörlerin Önemi” başlığı altında tartıştıkları şu bulgular, menopoz etkilerinin kültürel boyutta değişkenlik gösterdiğini örneklemek açısından oldukça dikkat çekicidir:

Pek çok kültürde cinsellik, kadının toplumdaki rolleri, cinsiyete özgü stres ve yaşlanma gibi konular menopozun fiziksel ve sembolik anlamı ile oldukça yakından ilgilidir. Doğu ve Batı kültürlerindeki kadınları karşılaştıran çalışmalar, Doğudaki kadınların menopozu doğal bir süreç olarak gördüklerini ve batıdaki yaşlılarına göre yaşamın bu dönemini daha olumlu değerlendirdiklerini göstermiştir. Menopoza ilişkin kültürlerarası çalışmalar Avrupalı ve Kuzey Amerikalı kadınların menopozla ilişkin daha fazla şikayetleri olduğunu ve bu nedenle sağlık kuruluşlarına daha çok başvurduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca, beyaz, orta sınıftan gelen ve Avrupa kökenli Amerikalı kadınların diğerlerine göre özellikle hormon tedavisini içeren tedaviye daha

fazla başvurdukları ve genel olarak Batılı kadınların Batılı olmayanlara göre daha fazla hormon kullandıkları görülmektedir (Bayraktar ve Uçanok, 2002).

Bunun yanı sıra araştırmacıların, Türkiye örnekleminde elde ettikleri bulgulara dair verdikleri bilgiler ise menopoza belirtilerinin çalışma, eğitim, medeni hâl ve yaş ortalaması kapsamında etkilerine yönelik yapılan çalışmaları kapsamaktadır. Bu bağlamda araştırmacılar, eğitim düzeyi yükseldikçe menopoza ilişkin toplam belirtilerde, somatik ve psikosomatik görüngülerin azalma eğiliminde olduğunu, menopoza dönemini temsil eden 45-54 yaş grubuna ilişkin daha ayrıntılı bulgulara ise, menopoza kliniğine başvuran kadınların hem genel şikayetlerinin hem de psikolojik, somatik ve psikosomatik belirtilerinin daha fazla olduğu yönünde bulguları aktarmışlardır (Bayraktar ve Uçanok, 2002). Bahsi geçen araştırma kapsamında, menopoza kliniğine başvuran kadın sayısı ile ilgili herhangi bir ortalamanın aktarılmadığını belirtmekle birlikte, ele alınan bu tez çalışmasında, menopoza evresindeki Türk kadınının menopoza klinikleri ya da hormon tedavisinden çok, kendi deyimleriyle “kendi kendilerinin psikoloğu” oldukları sonucuna varılabilmektedir. Adasal’a göre, “hakiki aybaşı duraklamasının yaklaşması ile vaktiyle muhayyellerini yaratmış olduğu dünyaya sığınan kadınlar olmakla birlikte, inzivaî ve mistik meyelânla kendilerini hayır işlerine veya dine veren kadınlar da bulunmaktadır” (Adasal, 1975: 243). “Hafif meşrep ve hatta genel bir kadının yobazlık ruhunu kazanması ve manastıra kapanması veya namaza ve niyaza başlaması nadir değildir” vurgusunda bulunan Adasal, bir Alman atasözünün dediği gibi, *gençlikte zâniye, ihtiyarlıkta rahibe* durumunu; “çok karışık, yorucu ve dürtücü cinsel hayatı olan bir kadının yaş dönümünde ruh huzuruna kavuşması” ile açıklamaktadır (Adasal, 1975: 243).

Özetlemek gerekirse; menopoza evresindeki kadınlara yönelik “dişilik kaybı” tezi, kadınların bu evrede doğurganlık yetisini kaybetmesiyle, fiziksel görüngülerindeki — pek çoğu istenmeyen— dönüşümlerle ve bu dolayımında ortaya çıkan ruhsal sıkıntılar ile bağdaştırılmıştır. Kaynak kişilerde gözlemlenen bulgulara bakıldığında; benzer tezin sürdürülebilir olduğu söylenebilirken, bazı kadınların yaşlanmayı kabulleniş biçimleri doğrultusunda da kendileriyle barışık bir yaşam sürdürmeye devam ettikleri aktarılabilir. Bu gruptaki kadınların, menopoza dolayımında geçirdikleri fiziksel dönüşümlere karşı daha ılımlı bir tavır sergiledikleri, çevreden gelen — fiziksel görüngüleriyle ilgili— eleştirilere aldırış etmedikleri, gözlemlenen diğer bulgular

arasındadır. Bununla birlikte, menopoz evresiyle yaşlanmaya başladıklarını kabul eden ancak fiziksel görüngülerinde ortaya çıkan değişimlere aşırı duyarlı olan menopoz kadınlarına da rastlandığını belirtmek gerekir. Bu grupta yer alan kaynak kişilerin, çevre baskısına (eleştirilere) daha takıntılı, kendilerini etraflarındaki ve medyadaki akranlarıyla —fiziksel görüngüler dolayımında— daha fazla kıyasladıkları tespit edilmiştir. Sonuç olarak, bir kaynak kişinin (KK12) cildinde oluşan bozulmalara karşı ünlü fenomenlerden duyduğu hemoroid kremi, kremin kullanım amacı ve bölgesi dışında kullanması, bir diğer kaynak kişinin (KK2) cildinde oluşan deformasyona karşı çevreden gelen eleştirilerle intihar girişiminde bulunduğunu aktarması, menopozun kadın yaşamına sadece bedensel bir dönüşüm değil, aynı zamanda bu dönüşüme bağlı olarak ruhsal ve sosyal bir sorun getirdiğini de ispatlamaktadır. Bu bağlamda bir sonraki alt başlıkta, menopoz evresindeki kadınların değişen aile yaşamlarına, medeni durumlarındaki dönüşümler ile değinilmesi ve bu dolayımında gerek güzellikle ilgili oluşan “çifte standart” temellerinin gerekse ruhsal ve sosyal değişimlerin tartışılması amaçlanmıştır. Araştırma kapsamında öncelikle, “çok eşlilik” kavramının menopoz evresindeki kadın yaşamında yarattığı dönüşümlere yer verilmiş ve daha sonra, aynı yaşa grubunda olan erkek kaynak kişilerin, olgun yaş evresindeki kadınlara yönelik algılarının “çok eşlilik” kavramı dolayımında tartışılmasına değinilmiştir.

4.2.1. Çokeşliliğin Bahanesi: Menopoz

Çok eşlilik kavramı, en basit tanımıyla; bir cinsin birden fazla karşı cins ile hayatını sürdürmesini ifade eden bir ilişki biçimidir. Bu kavramın farklı kültürlerde —çoğunlukla anaerik toplum yapılarındaki kabile yaşantısında— cinsiyete özgü değişimlerine rastlanmakla birlikte, Türkiye örneğinde, genellikle erkeğin birden fazla kadınla birlikte olduğu “kuma” kavramına denk geldiği söylenebilir. Bir erkeğin, evli olduğu hâlde ikinci bir kadınla gayriresmî olarak evlenmesi şeklinde tanımlanan kuma evliliği, genel olarak poligami çok eşlilik, özel olarak da polijini/çok karılık-eşlilik içinde yer almaktadır (Şen ve Gümüş, 2020: 215). Bozkurt Güvenç, “Geleneklerden Kalıntılar: Başlık, Berdel, Kız-kaçırma, Kuma ve Amca-kızı Evliliği” adlı makalesinde, kuma terimini “evli erkeğin karısının üstüne yeniden evlenmesi, çok karılı bir poligami” ifadesiyle tanımlarken, dişi/erkek cinsiyet oranı birbirine doğal ve evrensel olarak eşit veya denk olduğu için, fazla eşin son derece sınırlı olduğunu

aktarmaktadır (Güvenç, 1993: 46). Güvenç’e göre kuma; “açıkta kalmış (eşsiz) kadınların paylaşılması değil, yeniden dağıtımıdır. Aslında birden fazla kadın tek bir erkeği paylaşmaktadır” (s. 46). Eski Türklerde “çok eşlilik” kavramının mevcut olduğunu ve hatta oldukça yaygın olduğunu aktaran Türköne, bazı kaynaklarda çok eşliliğin sadece hanlara özgü olduğu, bazı kaynaklarda ise hiç olmadığını iddia edilebilir olduğunu belirtirken, bunun doğru olmadığını “çünkü kadın sayısı fazladır ve yakınlarının dullarla evlenmesi şartı vardır” aktarımıyla savunmaktadır (Türköne, 1995: 180). Ziya Gökalp ise “Türk Medeniyeti Tarihi” adlı kitabında, “Eski Türklerde zevcenin “il”den olması şarttı” vurgusuyla, “kuma” veya “odalık” adının verildiği çok eşliliğe şöyle değinmiştir:

Bazı reisler, fütuhatla zengin olduktan sonra zevceleriyle iktifa etmemeye başladılar. Bunlar aldıkları esirlerden yahut teba’aları sırasına geçen oymaklardan güzel müstefreşeler edinmeye de yeltendiler. Töre, bunları meşru tanımadığından, bunlara “Hatun” namı verilemezdi. Binâenaleyh, eski Türkler bunlara “Kuma” adını verdiler bir nevi “Odalık” mahiyetinde tuttular. Kuma hakiki zevceden çok farklı idi: Kuma bir refika gibi değil, Hatunun hemşiresi suretinde aileye dahil olurdu. Kendi çocukları “Kuma” ya da “Teyze!” diye hitap ederlerdi. “Anne!” diye hitap edemezlerdi. Bu unvanı yalnız, evin sahibesi yani hakiki zevceye tevcih edebilirlerdi. Demek ki annelik sıfatı yalnız “İl”den olan hakiki zevceye mahsustu. Bundan başka, kumaların çocukları babalarının servetinden de hisse alamazlardı. Hakanlar tarafından Çin’den alınan prenseslere “Konçuy” adı verilirdi. Bunlar hukukça “Kuma”lardan yüksek olmakla beraber “Hatun”lardan aşağı idiler (Gökalp, 1976: 143).

Gökalp’ın eski Türk törelerine göre yaptığı bu tanımlamanın, günümüzde geçerliliğini pek de korumadığı söylenebilir. Şöyle ki günümüz hukuk kurallarında “evlilik dışı” çocukların baba nüfusuna kaydı mümkün olmakla birlikte, babadan miras payı alma haklarına yönelik de çeşitli karara hükmedildiği bilinmektedir. Dahası bugünkü “kumalık” tanımında, kuma sıfatıyla anılan kadınların çocukları tarafından kendilerine “teyze” ya da ilk eşe “anne” şeklinde hitap ettiklerine ve böylece ilk eş olan kadının saygınlığını arttırırken kuma kisvesi altındaki kadının tanınmadığına dair yaygın bir benimseyişin olmadığı söylenebilmektedir.

Türkiye’de kumalık terimi, genel olarak ülkenin Doğu kesiminde yaşayan toplumlarla ilişkilendirilerek, terimin bu toplum yapısı için alışılmış, öğrenilmiş ve dolayısıyla yaygınlık kazanmış olduğuna dair genellemeler mevcuttur. Hasan Şen ve Kezban Gümüş, “Türkiye’de Kuma Evliliklerinin Nedenleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz:

Hatay-Samandağ Örneği” adlı çalışmada, Türkiye’de görülen evlilik ve kumalık olgusunu şöyle aktarmışlardır:

Türkiye Cumhuriyeti’nde 1926 yılında çıkarılan medeni kanun ile poligami, yerini tek eşlilik olan monogamiye bırakmıştır. Bu yasa ile evlilikte kadın erkek eşitliği, evlenme için devlet tarafından görevlendirilmiş memur bulunması şartı ve eşlerin ancak mahkeme kararıyla evlenme akdini sonlandırabilmeleri kuralları getirilmiştir. Buna rağmen birçok poligami türü olan kuma evlilikleri gayriresmî olarak devam etmektedir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde göreceli olarak diğer bölgelere göre daha yaygın durumda olan poligami, resmî verilere göre Türkiye’de %2 civarındadır ve bu oranın büyük bölümünü kuma evlilikleri teşkil etmektedir (Şen ve Gümüş, 2020: 218).

Kumalık terimi her ne kadar Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu bölgeleriyle anılsa da günümüz Türkiye’sinde coğrafi ayırım yapılmaksızın bu olguya rastlandığı söylenebilir. Güvenç’in “Batı toplumlarında tam olarak meşrulaşmasa bile yaygınlaştırdığı ve kurumsallaştırdığı “metres” de bir tür “kumalık”dır” (Güvenç, 1993: 47) vurgusuyla tanımladığı gibi, farklı terimler kullanılarak çekeşli birlikteliklerin görüldüğü kent içi aile yapıları mevcuttur. Pek çok araştırma, Türkiye’de görülen kumalığın ya da diğer bir deyişle; çekeşliliğin nedenlerini, sosyolojik ve biyolojik temelde tartışmıştır. Oya T. Koçyiğit, “İnfertilite ve Sosyokültürel Etkileri” adlı makalesinde, biyolojik olarak anneliği engelleyen infertilite yani kısırlığın, özellikle kadın cinsini çeşitli tehditlerle karşı karşıya bıraktığı sonucuna varmaktadır (Koçyiğit, 2012). Bu bağlamda pek çok noktaya değinen Koçyiğit, araştırmaya dahil edilen kadınlar arasında kuma getirme olayına rastlanmadığını aktarırken, kadınların eğer gebe kalmazlarsa kuma getirilme tehdidi altında kaldıklarını da vurgulamaktadır (Koçyiğit, 2012: 30). Benzer şekilde Şen ve Gümüş, kuma getirilme olayının nedenlerini tasniflerken, üçüncü sırada “erkek” evlat sahibi olma amacıyla birden fazla kadınla evlenen erkeklere değinmişlerdir (Şen ve Gümüş, 2020: 219). Bunun yanı sıra Adasal, menopoz sıkıntılarının “çocuk sahibi olmayan”, “dul kalan”, “kocamış kızlar” olan gruptaki kadınlarda daha kuvvetli olduğunu belirtirken, bunun temel nedenini şöyle açıklamaktadır:

Anadolu’da kadınlarından çocuk doğuramayanların klimakterik sıkıntıları, yani moral üzüntüleri ve melankolik davranışları da hormonal olaylar kadar, psikososyal sebeplere dayanır. Zira Anadolu’da çocukları olan birçok erkek, ilk karıları sağlam ve genç olduğu hâlde ikinci bir defa evlendiklerine göre, karıları hiç çocuk doğurmamış olan erkeklerin yeniden evlenme ihtimalleri daha kuvvetlidir. Bu nedenle bu gibi erkeklerin kadınlarında, klimakterium döneminde terk edilmiş olmak, ihmal edilmek veya erkeklerinin ölümleri

takdirinde dayanıksız kalmak —çocukları olmadığı için— endişesi daha kuvvetlidir (Adasal, 1975: 231).

Adasal'ın yapmış olduğu bu çıkarım, her ne kadar hiç çocuk sahibi olmayan veya bu yetiden yoksun kalan menopoza kadınlarının yaşadığı problemlere değinse de çocuklu olan pek çok menopoza evresindeki olgun kadınların da yaşadığı bir sorunsal gündeme getirmektedir. Bu evreye denk gelen çokeşlilik, yeniden çocuk sahibi olmaktan ziyade; cinsel arzuların tatmini, sapkınlıklar çerçevesinde kadının uzuvlarında meydana gelen dönüşümlerin bahane edilmesiyle, erkeğin içine düştüğü ruhsal orta yaş krizini temsil etmektedir.

Kısacası; Türkiye'de kuma ya da çokeşlilik kavramını inceleyen yazınların, çoğunlukla bölgesel çapta incelemeleri, biyolojik verileri, aile düzenini ele alarak çalışma sürdürdükleri söylenebilir. Bu başlık altında ise olgunluk çağındaki kadınların menopoza değişen fiziksel görüngüleri ve ruhsal sorunları bağlamında, aile düzeninde yaşadıkları çokeşlilik/kumalık olgusuna dair çözümlemelerde bulunulması amaçlanmıştır. Bu kapsamda öncelikli olarak, üzerine kuma getirilen ve kuma giden kaynak kişilerin aktarımlarına yer verilerek irdelemelerde bulunulması faydalı olacaktır.

Kastamonu'da ikamet eden ve 60 yaşında olan, menopoza evresi geçirmiş KK2'nin hem üzerine kuma getirildiği hem de kuma gittiği yaşam hikâyesine dair aktardığı bilgiler şöyledir:

Evlendiğim adam resmi nikâhlı evliydi. Ama ilk eşinin üstüne çocuğu olmadığı için ikinci bir kadın getirmişti. Yani ben, üçüncü kadın oluyorum. Hem maddi olanakları iyi diye hem de içinde bulunduğum aile huzursuzluğundan kaçmak için bu adamla dini nikâhlı evlendik. Ama hiç mutlu bir hayatım olmadı. İkinci aldığı kadından memnun olmaması onun yaşça büyük olmasıyla ilgiliydi. Kadınlar çok çabuk çöküyorlar. Yani vücutları çabuk pörsüyor. O kadında öyleydi. Ben tabi, gencim, güzelim daha 26 yaşındayım. Aynı evde yaşamadık o kadınlarla. Herkesin evi ayrıydı. Ama aynı köyde yaşıyorduk. Yani kapı komşusu sayılıyorduk. Bana yapmadıkları kalmadı. Hele ikinci kadının... kendisi de halbuki kuma gelmiş. Ona rağmen, en çok ondan çektim. Neyse ben hepsinin hakkından geldim. O evliliğimden bir çocuğum oldu. Sonra ikinci evliliğimi yaptım. Bu seferde benim üstüme kuma geldi. O zamanlar menopoza yeni girmiştim. Tabi, artık gençlik, güzellik kalmıyor. Çok da kilo almıştım. Çok öfkeli ve sinirliydim. Benim de burada bir hatam olmuş olabilir. Eşimin kuma getirdiği kadın 30 yaşlarındaydı. Tabi benim evime getirmede. Ona ayrı bir ev açmış. Ondan da çocuğu olmuş. Benim kızım var, onun söylemesine göre oğlum olmadı diye, ben kocamışım diye kuma getirmiş. Erkeklerin çoğu aynıdır zaten. Sen biraz kendini salmaya başlayınca onlar hemen başka kadınlara kayarlar. Ben

de menopoza cildimde, kilomda bir sürü değişiklik yaşadım. Tabi ki bunun etkisi oldu, kuma gelmesine. Yoksa aldığı kadın da benim yaşlarımda olurdu. İş böyle olunca her kadında olduğu gibi psikolojin bozuluyor (KK2, Kastamonu: 2019).

Aslen Giresunlu ve 63 yaşında olan KK19 ise, kocasının yaşlandıkça çapkın olmaya başladığını, artık onu beğenmediğini söylediğini ve eşinin dini nikâhla daha genç biriyle evlendiğini şöyle aktarmıştır:

Üstüme kuma gelmesi menopoza dönemime geldi. Yani tam ortalarıydı. Tabi, o dönemlerde insana bir hey hey geliyor. Ben geceleri karabasan görmeye başlamıştım. Sıcak basmasından dolayı, uykularım aşırı derecede kaçmıştı. Uyuyamadığım için gündüzleri çok gergin ve yorgun hissediyordum. Tabi bunlar üstüme kuma getirilmesinin bahanesi oldu. Kayınvalidem oğluna, “bu karı ölmüş artık” diye baskı yaptıkça, bizimkinin bir yerleri kalktı. Benimkine yeni kadın bulmuşlar bile! Ben Allah için ondan kat kat güzelim. Eciş bücüş, karamarsık gibi bir şeydi kadın. Genç de değildi, nerdeyse bana yakındı. Bir de çocuğu olmuş kadının, o yaştan sonra. Benimki zaten eve gelmemeye başladı. Boşanmadık. Hâlâ evliyiz ama sadece kâğıt üstünde. Yani menopoza döneminde yaş aldıkça, insan kilo almaya müsait oluyor. Zaten her yerinde bir şey çıkmaya başlıyor. Aldığı kadın da menopoza girince onun da üstüne kuma getirir bizimki. Tabi o zamana kadar yaşarsa. İnsan kocasını sevmese de üstüne kuma gelince ister istemez üzüntüye kapılıyor. Ruhsal olarak bitiyorsun (KK19, İstanbul: 2019).

Aslen Denizlili olan 58 yaşındaki KK35 ise menopoza evresi sırasında eşinin “pek çok metres tuttuğu”nu şöyle aktarmıştır:

Bizim adama ne yapsan zaten yaranmaz. Bildim bileli aksi bir adamdı. Ama ben gençken öyle aldatma gibi şeylerine şahit olmadım. 50 yaşlarımda birkaç defa onu başka kadınlarla görüşürken yakaladım. Bu zamanlarda tabi, güzellik falan kalmıyor. Artık böyle şeylerle uğraşmakta anlamsız oluyor. Benim yaşımdaki kadınlar gibiyim ben de. Normal, yaşlılık belirtilerim var. Yüzümde, elimde, kilomda falan. Ama erkeklerin genç kadın merakı hep vardır. Biraz çökmeye başladın mı hemen başka kadına koşarlar. Benim de o misal oldu. Daha genç yaşlarında da üstüne kuma gelen kadınlar var elbet. Ama çoğunlukla yaşlanmaya başlayınca oluyor. Eşimden ayrılmadım. O, kadını bir süre sonra bırakıp evine geldi. Sonra aynı şeyi başka kadınlarla da yaptı. Hâlâ evliyiz, aynı evde yaşıyoruz. Çocuklar için. Şimdi bu yaştan sonra ayrılacak çocuklar izin vermez. Zaten ailemde istemez. Çocuklara bu yaştan sonra yük olmak istemem. Sadece ruhsal değil, beden de çöküyorsun (KK35, Denizli: 2020).

Konu hakkında daha önce de aktarımlarına yer verilen, aslen Denizlili, 51 yaşındaki KK36 ise pek çok kadının eşleri tarafından aldatıldığını bildiklerini, genelde para kazanmayan kadınlara piyango vursa, o eşlerini terk edeceklerini şöyle aktarmıştır:

Para kazanmayan kadınlar ne yazık ki erkek eline bakarlar. Erkekler de bunu bildiği için kuma da getirir, kadına da bakmaz, çocuğa da istese bakmaz. Yani, karılarını kendilerine muhtaç ederler. Şimdi, kumalık yaşayan bir kadını alalım

karşımıza, ona diyelim ki “milli piyangodan sana büyük ikramiye çıktı”, bakalım o kadın artık kocasının evine döner mi? Dönmez tabi. Yani işin özü, gözü kör olası paradan kaynaklı. O yüzden kadınlarda çalışmalı, eve ekmek getirmeli (KK36, Denizli: 2020).

Aslen Denizlili olan 58 yaşındaki KK17 ise eşinin “yabancı uyruklu kadınlarla birlikte olduğu”nu ve eşinin bu kadınlardan olan bir çocuğuna kendisinin baktığı yaşam öyküsünü şöyle aktarmıştır:

Eşimin kırkıdan sonra gözü dışarıya kaydı. Annemler bu konu da beni suçlamaya başladılar. Kilo aldığım, biraz sinirli olduğum için. Menopoza girmeden kısa süre önce yavaş yavaş aldığım kiloları veremediğimi fark etmiştim. O zamanlar 45 yaşında falandım. Birkaç defa eşimin yabancı numaralardan arayan kadınlarla konuşurken yakaladım. Eşim ticaret amaçlı dış ülkelere gittiği için Tarzanca Rusça, biraz İngilizce falan bilir. Sonra eşimin bir arkadaşının hanımı, bana “senin kocanla ilgili bir sürü şey söylüyorlar” demişti. Bizim herif de zaten benim arkamdan “kadın demeye bin şahit ister” gibi saçma sapan konuşuyormuş. Eskiden “çiçek bahçesi”, “papatya” falan derdi, şimdi ucube olduk. Menopozun etkileri var tabi. Yaşlılık hastalıkları başlıyor insanda. Bacak ağrıları, bacak şişmeleri, kalbinde sıkışma, nefes darlığı, ani ateş gibi şeyler oluyor. Sonra eşimin bu Rus karılarından birinden çocuk yaptığını öğrendim. Daha doğrusu kendisi söyledi. Eşimle hâlâ aynı evde yaşıyoruz. O dönem boşanma gibi bir şey düşünmedim. Evin geçimini çoğunlukla o sağladığı için. Yoksa kimse kabul etmez böyle bir şeyi. Kadın çocuğu kendi memleketine götürmek istemiş. Bizimki de bana bize getireceğini söyledi. Ben tabi ki baştan kabul etmedim. Ama beni dinlemeyip getirdiği için küçücük çocuğu da sokağa atamadım. Daha 3 yaşındaydı. Etraftan ne derler diye düşünmekten hasta oldum. O dönemler psikolojim çok bozulmuştu. Bana “cici anne” der, çocuk. Babası öyle öğretti. Ee, öyle olunca herkes benim çocuğum olmadığını anlıyor tabi. Ben de artık saklamıyorum zaten. Böyle yaşayıp gidiyoruz. Hâlâ bizimle kalır çocuk. Benim çocuğum gibi oldu zaten. Herhangi bir problemimiz yok. Bir daha böyle bir şey olursa kabul etmem ama (KK17, Denizli: 2020).

Kaynak kişilerden elde edilen bulgulara değinecek olursak; kadınların özellikle menopoz öncesi ve menopoz evrelerinde fizyolojik olarak geçirdikleri dönüşümler neticesinde, fiziksel görüngülerinin —aşırı kilo alma, cilt bozulması, belirli uzuvlarda şişkinlik gibi— olumsuz yönde ilerlemesi şeklinde durumlarla karşılaştıklarını aktarmaları ve bu dolayında artık eşlerinin kendilerini beğenmediklerini, daha genç ve güzel kadınlarla birlikte olma arzusunda olduklarını dile getirmeleri, kadınların aldatılmaya yönelik tutumlarında “suçu kendinde arama” ilkesine meyilli bir ruh hâlinde olduklarını gündeme getirmektedir. Derleme çalışmaları sırasında, kaynak kişiler özellikle bu konu hakkında çok fazla konuşmak istemişler ve eşleriyle ilgili “sabaha kadar” daha pek çok şey anlatabileceklerini belirtmişlerdir. Bu konu hakkında yürütülen derleme çalışmaları, yukarıda aktarımlarına yer verilen kaynak kişilerden

daha fazlasını kapsamaktadır. Ancak her bir kaynak kişinin aktarımlarına tez içerisinde yer verilemeyeceği için, görüşülen kaynak kişilerin tamamına benzerlik gösteren aktarımlar tercih edilmiştir. Bunun yanı sıra görüşmeler esnasında kaynak kişilerin; “etraflarında kendileri gibi daha birçok kadının da benzer durumu yaşadıklarını” aktarmaları, aslında kendilerini “anormal” bir ilişki içerisinde olmadıklarına ikna etme çabaları şeklinde yorumlanabilir. Kaynak kişiler, kumalık ilişkisini kabul etmediklerini, onaylamadıklarını aktarsalar da genellikle bir süre sonra umursamaz bir tavırla karşıladıklarını belirtmişlerdir. Bu da evlilik ilişkisinde eşler arasında artık duygusal bir bağın kalmadığı sonucunu akla getirmektedir. Aslında kumalık olgusunu olağanlaştırmış gibi görünen kaynak kişilerin böylesi bir ruh hâline kapılmaları, eşlerine ekonomik açıdan bağımlı bireyler olmalarından kaynaklıdır. Bu konuya daha sonra değinileceğini belirtmekle birlikte, kaynak kişilerin genelde erkeklerin “gözünün dışarıda olduğunu” söylemeleri ve eşlerinin, menopozun verdiği gerek fiziksel gerekse ruhsal sorunları “bahane” ederek daha genç ve güzel kadınlarla birlikte olduklarını aktarmaları, bir yandan olgunluk çağındaki erkeklerin “güzel kadın”, “genç kadın” tutkusunu özetlerken, diğer yandan “kadın kadına düşman mı?” sorunu akla getirmektedir. Eşi tarafından aldatılan diğer bir deyişle; üstüne kuma getirilen KK19’un “benden daha güzel değil”, “ucube gibi”, “sadece genç olduğu için”, “hafif kadınlar” ve kuma giden KK2’nin “onlardan daha güzel olduğum için” gibi, söylem geliştirmelerinin altında, gençliğin verdiği fiziksel ve biyolojik özelliğin olgun kadın ruhunda tehdit yaratmasıyla ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla olgunluk çağındaki bir kadın için, gençliğin verdiği nitelikleri kullanan bir genç kadın tehlike arz etmektedir ve bu tehlike olgun kadın ruhunda kimi zaman suçu kendinde arama kimi zaman ise hemsinin görselliğini aşağılayan bir tavır sergileme biçiminde tezahür edebilmektedir. Bunun yanı sıra üstüne kuma getirilen bazı kaynak kişilerin eşlerinden ayrı yaşamamaları da ilgi çekicidir. Aslında bu durum, daha önce de değinildiği gibi; toplumsal şartlanmanın ve ekonomik bağımlılığın bir göstergesi niteliğindedir. KK35’in, yaş ve aile kavramını öne sürerek boşanmayı düşünmediğini, KK17’nin ise ekonomik nedenlerden dolayı boşanmadığını aktarması, bu durum hakkındaki örneklerden sadece bir kağıdır. Millett, “ataerkil mit ve inançların her zaman erkekte daha büyük bir cinsel yetenek olduğunu savunduklarını, bu görüşe dayanarak da erkeğin karısı ve metresi ile paylaştığı ikili düzeni, hatta çok karılı evlilik sistemini bir gereklilik olarak kabul ettiklerini” (Millett, 1973: 186) aktarmaktadır. Aslında bu

durum, “erkeğin elinin kiri” olarak kabul edildiği ve sonsuz özgürlük verildiği bir olguyu meşrulaştırmaktadır. Aynı durumun kadın için geçerli olmadığını ise Berktaş’ın vurguladığı şu yorumla okumak mümkündür: “Ahlaki bekçiliği onur/namus koduyla pekiştirilen erkek için, kadının bir tehlike ve tehdit ögesi olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü her iki alanda da dengeler, kadının kendisine biçilen rolü ve yerini bilmesi ve buna uygun davranması üzerine kurulur” (Berktaş, 2000: 155). Bu açıdan kadının ataerkil bir toplum yapısında erkek gibi sınırsız özgürlüğe tabii olmadığı açıktır. Kaynak kişilerin, aile ve çevre baskısı yüzünden, eşlerinin başka kadınlarla birlikte olmalarına boyun eğdikleri ama bu durumu içten içe istemedikleri gözlemlenmiştir. Böylesi bir boyun eğişe, kuşkusuz sebep olan diğer bir etken, “finansal özgürlük”ten yoksun olma durumudur. Millett, “ataerkil aile varlığını sürdürebilmek için, öncelikle çocukların ve kadınların ekonomik bağımlılığını gerektirdiğinden, bu aile yapısında ekonomik eşitliğin hemen hemen olanaksız olduğunu ve bu aile birliğinin, aşırı duygusal bağlardan çok ekonomik ve hukuksal bağlara dayandığını aktarmaktadır (Millett, 1973: 249). Ona göre; “bugün bile değiştirilmemiş ve geleneklere bağlı rol ayrımını sürdüren modern aile de ev işleri ve çocuk bakımını kadına yüklenip, insan yaşamı için gerekli olan çabayı erkeğe ayırdığından, erkeğin üstünlüğü düzenini sürdürmektedir” (Millett, 1973: 249). Dolayısıyla ekonomik iktidarı elinde tutan erkeğin, tıpkı kuma getirme olgusunda görüldüğü gibi; dilediği yaşamı sürme edimi ve buna karşın kadının sessizliği, toplumsal yapılanma da kadın ve erkeğe atfedilen rol dağılımıyla okunmaktadır.

Çok eşliliğin bahanesi hâline gelen menopoza, belki de bu kaynaktan beslenmektedir. Yaşamı boyunca çalışma hayatında bulunmayan, sosyal bir güvencesi olmayan ve dolayısıyla bunları kazanmak için zamanı kalmayan olgun yaştaki kadının, bu çaresizliğinden yararlanan erkekler, bir başka kadınla yaşam sürmenin zaten evliliklerine zarar getirmeyeceğini öğrenmiş ve hatta eşlerine öğretmiş olabilirler. Öyle ki KK36’nın “kadınlara piyangodan ikramiye çıksa, bakalım o eşlerine dönerler mi” vurgusuyla değindiği finansal bağımlılık, kadınların da bu öğretilerden haberdar olduklarını açıkça yansıtmaktadır.

Bu doğrultuda araştırma sınırlarını aşmadan, menopoza evresinde eşleri olan erkeklerin çekeşlilik kavramına nasıl yaklaştıklarına ve olgunluk çağında olan kadınlar

hakkındaki görüşlerine erkek kaynak kişilerin aktarımlarıyla değinmekte fayda vardır. Bu grupta seçilen erkekler kaynak kişiler 50 yaş üstü, evli ve farklı meslek gruplarından oluşmaktadır. Kaynak kişiler ile yapılan görüşmeler derleme metodu kullanılarak yürütülmüştür.

Aslen Bayburtlu olan ve İstanbul’da işletmecilik yapan 53 yaşındaki bir erkek kaynak kişi, çokeşlilik ve menopoza kadını hakkında şu bilgileri aktarmıştır:

33 yıldır evliyim ve 3 çocuk babasıyım. Eşimle aynı yaştayız ve severek evlendik. Ben 40 yaş üstü kadınları, özellikle de Türk kadınları son derece bakımsız buluyorum. Bana kalırsa erkeklerin kadınları aldatmasının temel nedeni de zaten bu. Kadınlar kırkıktan sonra kendilerini salıyorlar. Benim eşim de maalesef böyle. Menopoz evresinde bir sürü dertleri oluyor zaten. Kimseyle doğru dürüst ilgilenmiyorlar. Erkekler böyle ilgisizliğe asla gelemes. Yok başım, yok belim, yok ayağım diye, kocakarı gibi dertlenmeye başlıyorlar. Benim eşimde menopoza girdiğinde kendine akşamları buz torbasıyla tedavi uyguluyordu. Hâliyle bizi pek gözü görmüyordu. Kaç yaşında olursa olsun her erkek yanında genç ve bakımlı kadın görmek ister. Ama bizim ülkemizde böyle kadınlar çok nadir. Sonuçta erkeğinde gözü dışarı kayıyor. Bence çokeşlilik de abartılacak bir şey yok. Zaten belli bir yaşa geldin mi karınla kardeş gibi oluyorsun. Biz de öyleyiz. Yani, başka kadınların olduğunu biliyorlar. Tabi bunu gözüne sokmadan yapmak lazım. Yani, bir kadınla seni yakalasa bile boşanmak olmaz. Sonuçta, orta da çocuklar var. Diğer kadınla da çocuk yapabilirsin. Ben bunda bir sakınca görmüyorum. Kadınlar belli bir yaşa geldiği zaman zaten böyle şeylere aldırış etmiyorlar (KK37, İstanbul: 2020).

Aslen İzmirli olan ancak yılın 6 ayı İzmir’de, 6 ayı ise İstanbul’da ikamet eden, 63 yaşındaki işletme sahibi bir diğer erkek kaynak kişi ise şu bilgileri aktarmıştır:

2 çocuk babasıyım. Eşim şu an İzmir’de yaşıyor. Ben 6 ay burada, 6 ay orada kalıyorum. Aslında bana kalsa hep burada kalırım. İşin aslı işletmede durmak değil, evden kaçmak. Eşim benden 2 yaş küçük. Menopoza girdi tabi ki. Zaten kadınların nazı niyazı, çenesi hiç durmazken, menopozda daha beter oluyorlar. Benimki de öyle oldu. Ee tabi güzellikte kalmıyor yaşlandıkça. Ben daha dinç görünüyorum ona göre. Doğum, menopoz bilmem ne, bir sürü şey yaşlanmalarını hızlandırıyor. Yaşsız kadınlar da yok değil. Biz eşimle resmen boşanmadık ama 5 senedir de birlikte yaşamıyoruz. Herhangi bir sıkıntısında ben ilgileniyorum ama. Sonuçta hâlâ benim nikahım altında. Aylık düzenli para da gönderirim. Çalışma hayatı hiç olmadığı için tek sosyal güvencesi benim. Her erkek ister güzel bir kadınla birlikte olmak. Erkeklerin doğası bu. Kadına yakışmaz ama. Öyle evli bile olmasa hoppa kadın olmayacak. Onlar garsoniyer kadınları. Benim de hayatımda birkaç tane var. Eşimle evliyken de vardı. Eşimin haberi var tabi ki. “Kart zampara” der bana. Öyle severek falan evlenmediğimiz için aramızda duygusal pek bir şey yok. Erkekler olgunlaştıkça gençleşiyor. Kadınlar tam tersi. Yer çekimine maruz kalıyorlar. Zaten şimdiki genç kadınların çoğu yaşlı adamlarla evleniyor. Bir nevi anlaşma gibi. Bir tarafın parası diğer tarafın güzelliği konuşuyor. Tabi erkekler bunu bilerek tercih ediyorlar. Kadın

50 yaşını geçtiği zaman erkekten bir farkı kalmıyor ki! Zaten evde çenelerinden durulmuyor. Erkek de mutluluğu dışarı da arıyor. Yani bunlar işin bahanesi tabi. Hiçbir erkek daha genç ve güzel bir kadına, karısını sevse bile hayır demez. Bu yaştan sonra çocuk için de asla evlenilmez. Çokeşlilik bana göre yanlış değil. Görücü usulü evlenen erkekler için gayet normal bir şey. Zaten o evlilik sayılmıyor. Bir nevi dost hayatı işte. O kadınlarla evlenilmez. Evleneceğin kadın namuslu olacak. Onlar dediğim gibi garsoniyer kadınlar (KK38, İstanbul: 2020).

58 yaşında, aslen Sivaslı olan ve İstanbul'da ikamet eden, emlakçı ve çokeşlilik yaşayan bir diğer erkek kaynak kişi ise şu bilgileri paylaşmıştır:

Ben iki evliyim. Bunu kimseden saklamıyorum. Bizim ailede çoğu kişi böyle zaten. İstanbul'a yirmili yaşlarımda evlendikten sonra yerleştim. Eşim, akrabamın kızıdır. Resmi nikâhlı eşim olur kendisi. Ama iş sadece resmiyette kaldı. Hayatımda pek çok kadın oldu. Kırklı yaşlarımdaydı o zamanlar. Ondan önce öyle bir ilişkim yoktu. O dönemde eşimden bunları saklıyordum tabi. Eşim benle yaşıt. Dini nikâhlı eşim 35 yaşında. 50 yaşında onunla evlendim. Tabi benimkinin o yaşlarda kadınlığı bitmişti. Bir münasebetimiz kalmamıştı. 40 yaş kadın için yaşlı bir yaş. Erkek için orta yaş hatta genç sayılır. Erkeğin her yaşta çocuğu olur ama kadının olmaz. O yüzden kadınlar daha çabuk yaşlanıyorlar. Askerlik arkadaşlığı yapıyorsun. Benim de öyleydi durumum. Şimdiki eşimle hiçbir problemim yok. Tabi ki diğer eşime göre daha güzel. Hem genç olduğu için hem Allah vergisi. Güzel olmasaydı evlenmezdim zaten. Evlilik için resmi nikâha gerek yok. Resmi olunca ne oluyor sanki? Aynı yatakta bile yatmıyorsun. Hem yanında daha genç bir kadın olması seni de gençleştiriyor. Diğer eşime de arada bir ziyaret amaçlı uğruyorum. Çocuklarımız olduğu için bağlarımız kopmadı. Onun hayatında biri olması söz konusu değil. 58 yaşından sonra kim ne yapsın zaten (KK39, İstanbul: 2020).

52 yaşında aslen Konyalı olan, İstanbul'da yaşayan ve avukatlık yapan bir diğer erkek kaynak kişi ise şu bilgileri paylaşmıştır:

Eşimle görücü usulü evlendik. Benden bir yaş küçüktür. Menopoza erken girenlerden. 45 yaşında falandı herhalde. Cinsellik açısından bir avantaj bu. 3 çocuğumuz olduğu için, çocuk olmaması iyi bir şey. 40 yaş üstü kadınlarda cazibe falan aranmaz. O iş, genç kadınların meslek dalıdır. Benim de ilişki yaşadığım başka kadınlar var. 25 yaşında olan da var 30 yaşında olan da. Eşim çapkın olduğumu bilir. Ama bir kadınla falan yakalamadı henüz. Yani böyle bir şey olsa da boşanmayız. Çocuklar için tabi ki. Yoksa meraklı olduğumdan değil. Eşim lise mezunu. Herhangi bir işte çalışmadı. Ben onun garantisi sayılırım. Genç kadınlarla birlikte olmam beni de genç hissettiriyor tabi ki. Evde aynı tas aynı hamam olduğu için, erkekler bu yolla kendilerini mutlu ediyorlar. Kadınlar da kendilerine hiç dikkat etmiyorlar. Benim eşimde menopozdan sonra çok kilo aldı. Kilolu kadın ideal kadın diye bir şey eskidendi. Şimdi manken gibi olması lazım. Erkek için görsellik önemli değil. Kadın için önemlidir. Genelde kadınların menopoz dönemlerine, işte 45'inden sonrasında aldatmalar çok oluyor. Benim baktığım davaların geneli de böyle zaten. Erkeklerin genel şikâyeti, kadınların yaşlanması ve bakımsızlığıdır. Diğer şeyler işin bahanesi.

Tabi ki de çok konuşuyorlar. Bunun da bir etken olduğu gerçek. Ama asıl neden, her zaman daha iyisini bulmak olur (KK40, İstanbul: 2020).

Erkeklerden oluşan kaynak kişilerden elde edilen bulgulara bakıldığında; kendi değişleriyle de menopoza ve dolayısıyla olgunluk çağını bahane ederek, yeni bir arayış içinde oldukları söylenebilmektedir. Ekonomik durumu iyi olan bu kaynak kişilerin, —müşterek bir dille— “eşleri üzerinde mutlak bir hâkimiyete sahip olduklarını, aldatmayı boşanmanın bir gerekçesi olarak görmediklerini, eşlerinin kendilerini finansal bir garanti olarak düşündüklerini” belirtmeleri, daha önce de vurgulandığı gibi, ataerkil aile yapısında erkeğin dış mekâna açılan sonsuz kapısına karşın, kadının çocuk bakımı ve eviçi faaliyet alanıyla sınırlı kalmasını ve dolayısıyla cinsel yönden herhangi bir çekiciliği kalmadığı düşünülse bile, denetlenen konumdan çıkamadığını, eşine sadakatle bağlı kalması gerekliliğini hatırlatmaktadır. Kaynak kişilerden çokeşliliği olanların, resmi olarak “boşanma” olayına sıcak bakmadıkları bunun bir ispatıdır. Bununla birlikte, kaynak kişilerin “işin bahanesi” olarak dile getirdikleri, “eşlerinin evde sürekli konuşması”, “ilgisizliği”, “sağlık problemleri”, erkeklerin kadın yaşına tayin ettikleri nitelendirmeleri de özetlemektedir. Şöyle ki kaynak kişilerin çoğunun, 40 yaş ve üstü kadınları “yaşlı” bulduklarını, artık “kadın” olarak nitelendirilemeyeceklerini, bir kaynak kişinin (KK39) dile getirdiği gibi “erkeğin her zaman çocuğu olur ama kadının olmaz” ilkesinden hareketle belli bir yaşın üstündeki kadınları yaşlı olarak sınıflandırmaları, erkeklerin menopoz evresindeki kadınlar için dişilik özelliklerini kaybettiklerini betimledikleri araçlardır. Bunun yanı sıra, erkek kaynak kişilerle yürütülen derleme çalışmaları kadınlara oranla, daha fazla katılım isteğinin olduğu bir atmosferi beraberinde getirmiştir. Şöyle ki tez içerisinde aktarımlarına yer verilen kaynak kişiler araştırmacıya, tıpkı “çalışan anneler grubu” özelinde yürütülen odak grup çalışmasında karşılaşıldığı gibi, benzer konu hakkında daha fazla kaynak kişi sağlayabileceklerini ancak bu kaynak kişilerin aktaracağı bilgilerin araştırmacı tarafından “gizli kayıt yöntemi” ile kaydedilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda ilk olarak, çalışan anneler grubundaki gibi erkeklerin de araştırmacıya daha fazla kaynak kişi sağlayabileceklerini aktarmaları, cinsiyetleri farklı olsa dahi çalışan bireylerin akademik çerçevede yürütülen bir araştırmaya olumlu bakmaları şeklinde değerlendirilebilir. Bu da saha çalışması yürüten araştırmacılar için oldukça büyük bir avantajı göstermektedir. Ne var ki bu tez araştırması bağlamında yürütülen derleme çalışmaları sırasında erkek kaynak kişilerin

daha fazla kaynak kişi teminine “gizli kayıt” gibi bir öneri dahilinde yaklaşmaları, araştırmacı açısından pek de bir avantaj getirmemiştir. Öyle ki böylesi bir kayıt, etik olmayacağı için zaten araştırmacı tarafından reddedilmiştir. Kaynak kişilerin “neden” böyle bir teklif (gizli kayıt) verdikleri hususu, araştırmacıya göre; araştırmacının kadın olmasıyla ilintilidir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; kaynak kişilerin, araştırmacının kadın olması dolayımından, aktardıkları bilgilere olumsuz “tepki” geliştirebileceğini düşünmeleri, bu nedenle de durumu “olağanlaştırma” eğilimine girerek “herkes böyle” savını araştırmacıya belletme gayeleri, kendi hemcinslerini ön plana atarak “aklanma” ihtiyacına kapılmalarını da beraberinde getirmiştir. Kaynak kişilerin araştırmacıya, neden “gizli kayıt” önerisinde bulunma ihtiyacı hissettiklerine ilişkin ikinci dayanak noktası ise; olası bir sorunda, örneğin; araştırmacının etik kuralları çiğneyerek kaynak kişilerin kimlik bilgilerini onların izni olmadan yayımlaması durumunda, kendileriyle birlikte aynı düşünceye ve davranışa sahip arkadaşlarının da aynı mağduriyeti yaşamalarını istemelerinden geldiği düşünülmektedir. Dahası bazı kaynak kişilerin —her ne kadar şaka yaptıklarını belirtse de— derleme kaydına geçmeden önce “başka bir arkadaşın adını soyadını vereyim mi?”, “şimdi şeytan diyor ki şunun adını ver de rezil olsun” gibi, bir tutumla yaklaşmaları da araştırmacıya neden gizli kayıt önerisinde bulunma ihtiyacı hissettiklerini açık bir şekilde yansıtmaktadır. Kadın kaynak kişilerin neredeyse tamamında gözlemlenmeyen bu tutumlar, erkeklerin çok eşlilik kavramında —kabul etmeseler bile— kendilerini suçlu bulduklarını gösteren bulguları açığa çıkartmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, derleme çalışmaları sırasında gözlemlenen teknik problemler, araştırmacının kaynak kişilere tıpkı tüm kaynak kişilerde olduğu gibi kimlik bilgilerinin ifşa edilmeyeceği garantisi verilerek çözülmüştür. Erkeklerle yürütülen derleme çalışmalarında gözlemlenen diğer hususlar ise, menopoz evresine girmiş kadınların fiziksel görüntülerine dair olumsuz bir tutum geliştirmeleri üzerinedir. Tez içerisinde sadece dört tanesinin aktarımına yer verilen ancak toplamda yirmiye aşkın erkek kaynak kişiyle görüşme sağlanan derleme çalışmalarında, kaynak kişilerin 40 yaş üstü kadınları “Türk kadını” genellemesiyle betimleyerek; bakımsız bulduklarını ve bu nedenle de çokeşliliğe olumlu baktıklarını aktarmaları, aynı yaş grubunda olsalar bile erkekler için kadınların daha çabuk yaşlanan cins olarak algılandığı süreci özetlemektedir. Belki de bu algının temelinde, tıpkı kadınların ergenliğe erkeğinkinden çok daha somut olan periyodik kanamayla geçmesinde

olduğu gibi, orta yaşlarda da erkeğinkinden farklı olarak uzunca yıllar yaşadığı periyodik kanamanın son bulması yatmaktadır. Erkeğin yaş dönümü her ne kadar “andropoz” adıyla, menopoza benzer şekilde terimleşmiş olsa da bunun kadınındaki gibi “doğurganlık” yetisinden mahrum kalma şeklinde biyolojik referans noktasına atıfta bulunmaması, doğal olarak erkeğin, aslında kadın-erkek fark etmeksizin tüm bireylerin daha çabuk yaşlanan cins olarak kadını ön plana çıkarma savlarını destekleyebilmektedir. Benzer sorunsala değinen Adasal, aybaşı kesiminde kadının erginlik çağında kazanmış olduğu nimetleri (güzellik, cazibe, cilve, ten...) kaybetmeye başladığını belirtirken, cinsel vetirelerin de hayatîyetlerini kaybetmeleriyle iç salgı bezlerinin kadınlığın vasıflarını süsleyen, çok önem verdiği cazibesini yaratan faaliyetlerinde azalma görüldüğünü aktarmaktadır (Adasal, 1975: 238). Kaynak kişilerin menopoza döneminde, Adasal’ın bu betimlemesine benzer aktarımlarda bulundukları bir gerçektir. Ancak, kadınlarda 40 yaşından sonra özellikle fiziksel görüngülerinde çeşitli deformasyonlar görünmesi — menopoza belirtileri gibi— sıklıkla dile getirilen bir olgu iken, erkeklerin sanki bundan bağışık tutulan bir cinsmiş gibi kabul edilmesi de oldukça dikkat çekicidir. Erkek kaynak kişilerin çoğunun, kadına yönelik atfedilen güzellik, cazibe normlarını 40 yaşından sonra — özellikle menopoza döneminde— kaybettiklerini aktarmaları, buna karşın kendilerinin daha geç yaşlandıklarını ve hatta “erkeğin yaşı olmaz” gibi söylemlerle hiç yaşlanmadıklarını vurgulamaları, bir yandan güzelliğe karşı “çifte standart” gösterirken, diğer yandan erkek cinsinin yaşlanmaya karşı duyduğu “korku”yu özetlemektedir. İlk olguya değinecek olursak, daha önce de belirtildiği gibi; her iki cins için de geçerli olan yaşlılık korkusu, belirtileri önleyen tarafı kadın cinsine yüklemiştir (Tseëlon, 2002: 127). Bu dolayında da —özellikle medya aracılığıyla— kadının her yaşta kusursuz ve güzel olması öğretilmiştir. En basit şekliyle yaşlanma karşıtı bakım ürünlerinde görüldüğü gibi, erkeğin tabii olarak sanki yaşlanmadan nasibini almadığı diğer bir deyişle; bunun kadınınkî kadar erkekte önemli olmadığını dayatan pek çok mesaj, yaşlılığın kadın için tehlike olduğunu, erkeğin ise yeni heyecanlar aramak için bir “bahane” uydurmasına izin verdiği öğretilerle bezenmiştir. Çünkü erkek kaynak kişilerin “kadın bakımlı olmalı” söylemiyle, bakımsız gördükleri, “çöktüğü”nü belirttikleri eşlerini aldatma hikâyelerinin altında, güzelliğin kadına özgü olduğu varsayımı yatmaktadır. Tseëlon’un belirttiği gibi; “oysa kadın doğal yapısı itibarıyla erkekten daha çekici bir varlık değildir” (Tseëlon, 2002: 122). O hâlde kadın,

güzelliğine dair öğrenilmiş bir davranışı tekrar etmeye, etmediği takdirde tehlike altında olmaya bağımlı bir kişiliktir ki bu, menopoz çağında güzelliğini kaybettiği düşünülen ve bu nedenle aldatılan kadın sonucuyla örtüşmektedir. Kadının menopoz çağıyla aynı yaş grubuna sahip erkeklerin yaşlanmaya karşı duydukları “korku” olgusuna değinecek olursak; bu olgu çokeşliliğin, aldatmanın arkasına sığınan erkeklerin “genç kadınla birlikte olmak insanı gençleştiriyor” hikâyesiyle özetlenebilmektedir. Tıpkı Alpay’ın vurguladığı gibi, “erkeklerin menopoz gerçeği karşısında bu kadar ürkmelerinin altında yatan gerçek yaşlanma korkusu olmalıdır” (Alpay,1995: 111). Alpay’ın, “eğer siz yaşlanıyorsanız kocanız da yaşlanıyor demektir” ifadesiyle dikkat çektiği nokta, kadının erkeğe yaşlanmanın cinsiyetle bir ilişkisi olmadığını hatırlatan “ayna gibi” olması durumunda yatmaktadır (Alpay, 1995: 111). Bu bağlamda Alpay, menopoz kadınının bu sorunsalını şöyle aktarmıştır:

Elinizde sabun gibi yaşlılığa doğru kayan bir yüzünüz, vücudunuz var. Göğüsleriniz küçülürken, bel, kalça genişlemekte, gözlerin altında koyu renkli halkalar oluşmakta. Boyunda kırışıklıklar... Bir de kocanızın genç kadınlara ilgisi varsa, öz-değerin sarsılması libido musluğunu kısan en önemli faktör olduğunu da eklememiz gerekiyor (Alpay, 1995: 112).

Bu durum bir bakıma, yine önlem alması, kendine bakması gereken tarafın “kadın” olduğunu tekrarlatmaktadır. Duruma iyimser açıdan yaklaşmak gerekirse, diğer bir deyişle; artık güzelliğin kadın cinsinde her yaşta mutlak aranan bir özellik olduğu öğrenilmiş bir gerçek ise, bu durumu menopoz döneminde gerek fiziksel gerekse ruhsal pek çok sıkıntı yaşayan kadının lehine çevirmek belki de kadını içinde bulunduğu buhranlı süreçten bir nebze de olsa kurtaracak çıkış kapısını aralayabilir: Menopozda yaşadığı sorunları klinik tedavi yöntemleriyle çözümlmek ve böylece daha sağlıklı ve görüngüsüyle daha barışık bir ruh hâli gelen olgun kadın imgesi gibi ya da olgunluk çağının verdiği bilgi birikimini üretkenlikle pekiştirme gibi... Menopoz evresindeki kadın gibi olgunluk çağına geçen bazı erkeklerin, kadına yönelik çoğunlukla, aşağılayıcı görsel betimleme eğilimlerinin yanı sıra durumu kabullenen ve yaşlanmayı yaşamın bir parçası olarak gören, cinsel imajından çok sevecen ve saygı duyulan bir imajı benimseyen erkeklerin de olduğunu hatırlatmak gereklidir. Ancak araştırma konusu “kadın folkloru” olan ve bu kapsamda yürütülen bu tezde, erkek cinsinden yola çıkarak geçiş evrelerine göre tahlillerde bulunulması tezin sınırlarını aşacağından dolayı, sadece çokeşlilik kavramı dolayımında erkeklerin yaş dönümüne dair bulguların ele alınması uygun görülmüştür.

Adasal’a göre, erkekler klimakterium evresini kadınlardaki kadar şiddetli geçirebilmektedirler. Adasal, kimi erkeklerin bu çağda birdenbire “eskiye göre daha fazla konuşan, neşeli, cömert hatta cimri” gibi mizaç değişikliğine gidebileceklerini savunurken, kimilerinin ise bir müddet evlerini terk edip paralarını hovardalıkta sarfettikten sonra tekrar eski durgunlukları ile yuvalarına geri dönen mizaca bürünebileceklerini” aktarmaktadır (Adasal, 1975: 256). Bununla birlikte Adasal, bu dönemde erkeklerde, özellikle küçük yaştakilere döndürülen anormal aşklar gibi libido sapıklıkları veya geçici manasız taşkınlıkların tespit edilebileceğini ve bu dönem erkeklerinde her ne kadar ereksiyon mekanizması zayıflasa da cinsel arzunun bütün şiddetiyle devam ettiğini belirtmektedir (Adasal, 1975: 257). Adasal, yaşa dönümü geçiren erkeklerde ortaya çıkan psikolojik ve sosyal sorunları şöyle aktarmaktadır:

Testoseneron, yani cinsel hormon sanki bir pınarda birikmiş gibi taşar; evvelce vâki olmayan aşklara kendini muhtaç hisseder; gençlere döner, daha şık bir insan olur, barlara ve diğer eğlencelere başlar; ve ailelerini ihmal ederler. Çevrenin “vay ne kadar da değişti...” dedikleri bu tipler, yeni izdivaçlar ararlar; hizmetçilerine bile sataşır. Bu, 50 yaşından sonraki çapkınlıklar yeniden bir delikanlılık özentisi evresidir. Fakat sonbahar güneşi çabuk solar, tükenir ve suni ateş uzun müddet devam etmediği ve cinsel arzu da söndüğü için sinirlilikler, iktidarsızlıklar, uykusuzluklar, baş ağrıları, hafıza bozuklukları, ruhi depresyonlar belirir (Adasal, 1975: 258-259).

Aslında Adasal’ın erkek yaş dönümü evresi için aktardığı bu tablo, sosyal bağlamda kadının menopoz evresindeki dönüşümlerinden daha fazla görüngü malzemesi vermektedir. Çünkü, kadın gerçek aybaşı kesiminden önce de bazen —gebelikte ve olağan aybaşı devrelerinde olduğu gibi— geçici duraklamalar sebebiyle daha tecrübelidir (Adasal, 1975: 261). Erkekler belki de bu nedenle, yani erkeklerin yaşam boyu tecrübe etmekten mahrum oldukları bir sebep ile “bahane” teorisinin arkasına yaslanmaktadırlar. Birden fazla kadınla birlikte olmak, belirli bir yaşa gelen eşleri hakkında “kadınlığı bitti” söylemiyle üstüne “kuma” getirmek, 50 yaş üstündeki erkeklerin yaş dönümünü daha ağır geçirdiklerini ve aslında, bahaneler üreterek şikâyet edilmesi gereken tarafın kendileri olması gerektiğini doğrulamaktadır. Eğer durum böyle olmasaydı, Adasal’ın erkek yaş dönümü için belirttiği gibi; “cinsel organlarını teşhir etmek, mazohizm, pedofili, yani sübyan aşkı, homoseksüalite” oranlarının erkeklerde daha fazla görüldüğü (Adasal, 1975: 257) savlaması da herhalde ortaya çıkmazdı.

Sonuç olarak, erkeklerin menopozun kadına verdiği birtakım görüngüleri bahane ederek çokeşlilik kavramına sıcak bakmaları, hatta bazı erkek kaynak kişilerde görüldüğü gibi; bunu uygulamaya geçirmeleri, erkek yaş dönümünün verdiği ruhsal problemlerin kadınınkinden daha yüksek ve gözlemlenebilir olduğunu okutmaktadır. Kadının toplumda işgal ettiği konum, kalıp yargılar, mekân sınırlılıkları ve daha pek çok sorunsal, çokeşliliğe bahane üretmeyi besleyen temel olgulardandır. Dolayısıyla zaten biyolojik olarak yaşamında dönüşümsel bir evreyi düzenli olarak tecrübe etmeyen erkekler için daha ağır geçen yaş dönümü semptomlarının; çokeşlilik yapmak, yeni heyecanlar arayışında olmak gibi sonuçlar getirmesi de olağan karşılanabilmektedir. Ancak, biyolojik evreyle tezahür eden bu olağan semptomların, kadını aşağılayan bir ruh hâline, alışkanlığa, yaşam biçimine dönüşerek meşrulaştırılması kabul edilebilir bir durum değildir. Bu durum bir bakıma, yaş dönümüyle ilgili sorunlarda erkeğin kadından daha fazla yardım almasına ve bunun eğitim, medya ve diğer bilişsel ve görsel araçlarla farkındalık kazanmasına ihtiyacı olduğunu göstermektedir. Şöyle ki Döndü Çavdar'ın "Milli Mücadele'de Kahraman Türk Kadınları" yazısında belirttiği gibi; "İznik cephesinde göğsünün sağ tarafına bir mermi saplansa da kanlar içinde çarpışmaya devam eden Erzurumlu Kara Fatma gibi, daha 12-14 yaşlarında Milli Mücadeleye katılmış, saçlarını kazıtmış, erkek gibi tıraş olmuş, erkek gibi kıyafetler giyerek askerlerin arasına karışmış Halime Çavuş gibi, İnebolu-Kastamonu hattında sırtında çocuğu, kağnisında cephaneye taşırken Kastamonu kıışlasına yakın bir yerde, Aralık 1921'de cephaneler ıslanmasın diye üzerlerine battaniyesini örten, çocuğu donmasın diye de ona sarılan, ancak şiddetli soğuk yüzünden donarak şehit olan Şerife Bacı ve Nene Hatun, Gördesli Makbule, Ayşe Hanım, Antepli Yirik Fatma, Tayyar Rahmiye, Hatice Hatun, Nazife Kadın, Tarsuslu Kara Fatma, Şükûfe Nihal, Binbaşı Emire Ayşe, Ayşe Çavuş, Kılavuz Hatice gibi, daha pek çok savaş meydanlarında devleşen fedakâr Türk kadınının" (Çavdar, 2015) olgunluk çağında akla mantığa uygun olmayan sebeplerle hor görülmesi, salt görsellik temalı betimlemelere indirgenmesi, farklı milletlere mensup kadınlarla güzelliklerinin kıyaslanması, ancak ruhsal sorunlar yaşayan ve bunu inkâr eden bir aklın ürünleri olabilir.

Buraya kadar, menopoz çağındaki kadının fiziksel ve ruhsal dönüşümlerini temel alarak, "çokeşlilik" olgusunun kadın ve erkek söylemleriyle nasıl bir görsel tablo sunduğuna değinilmiştir. Ortaya çıkan sonuçların pek çok faktörden etkilenecek seyir

izlediği, ancak mantıksız bir temele dayandırılarak “görsellik” üzerine yoğunlaştığı bulgusuna varılmıştır. Bir sonraki başlıkta ise menopozun verdiği olgunluk çağı ile “kadın bilgeliliği”ne değinilerek, kadınların folklorik uygulamalar çerçevesinde nasıl bir rol üstlendiklerine dair saptamalarda bulunulması ve böylelikle kadınların, menopozla yaşamlarından ayrılan kadınlık hâllerinin yerine neleri eklediklerine dair gözlemlere değinilmesi amaçlanmıştır.

4.3. Menopoz Folkloru: Kadın Kimliğinde Yarattığı Değişim Üzerine

Kadının olgunluk çağına denk gelen menopoz olgusu, ergenlik çağıyla kadın yaşamına dahil olan ve belki de onu erkek cinsinden en keskin çizgilerle ayıran periyodik kanamanın sona erdiği, kadının yaşam serüvenine gerek ruhsal gerekse bedensel ve sosyal dönüşümler ekleyen yeni bir kimlik yaratma sürecidir. Menopoz evresiyle birlikte, bedeni terk eden aylık kanama her ne kadar kadının dişiliğini ve doğurganlığını kaybettiğini anımsatsa da aslında, yeni bir kadın kimliğinin inşa süreçlerini başlattığı söylenebilir. Ergenlik döneminde periyodik kanamaların başlamasıyla, kadına yönelik “tabu” kavramının geliştiğine ve bu doğrultuda kadının pek çok kısıtlamaya maruz kaldığına daha önceki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde değinildiğini hatırlatmakla birlikte, menopoz evresindeki kadınların kanama dönemi sonlandığı için artık tabu nesnesi kimliğinden de uzaklaştığı görülmektedir. Bu belki de menopozun verdiği ilk “özgürlük” olarak değerlendirilebilir. Marcha Flint, “The Menopause: Reward or Punishment?” adlı makalesinde, bazı kültürlerin menopoza giren kadınlara bir tür rol değişikliği verdiğini aktarmaktadır (Flint, 1975: 162). Rajasthan'da menopoza girene kadar Rajput kadınlarının, menopoza girmeden önce örtülü ve gözden uzak bir yerde yaşamak zorunda olduklarını vurgulayan Flint, menopozla birlikte artık kadınların rahatlıkla mahallerinden aşağıya inip erkeklerle konuştukları, bira içebildikleri gibi, önceden asla izin verilmeyen faaliyetlere katıldıklarını vurgulamaktadır (Flint, 1975: 162). Flint, Etiyopya'daki pagan-İbrani kökenli Qemant nüfusunun, menopoza giren kadınların kutsal bir mekânın zemininde yürütmesine, ritüel yiyecek ve içeceklerle temasa geçmesine izin verdiğini aktarırken, bu durumun, benzer şekilde hiç duyulmamış olduğunu, âdet görme yeteneğine sahipken kirli olarak kabul edilmesiyle açıklamaktadır (Flint, 1975: 162). Dolayısıyla periyodik kanamayla kirli kabul edilen kadın savının, menopozla yok olmaya başladığı söylenebilmektedir. Aynı durumu, doğurganlık yetisine sahip olan kadınların

doğumdan sonra loğusa hâlindeyken “tabu” nesnesine dönüşmesiyle de okumak mümkündür. Menopozla birlikte artık biyolojik olarak doğurganlık yetisinden mahrum kalma, daha önce de belirtilen “dişilik kaybı” endişesini, yaşlanma habercisini kadın yaşamına dahi etmiş olsa da Reed’in ifade ettiği gibi, “yirminci yüzyılın insanbiliminde büyük ilgi gören, moda hâline gelen kirleten kadın savı”nı (Reed, 1982: 144) büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Önceleri, sanki bulaşıcı bir hastalığı etrafına yaydığı düşünülen ve bu nedenle de tabu hâline gelen, etrafındaki insanlarla teması kısıtlanan âdetli kadın, artık bu denetime tabii olmayarak, denetleyen kadın statüsüne dönüşmektedir. Aslında kadının menopozla kazandığı bu kimlik, olgunluk çağına gelene kadar yaşadığı pek çok tecrübenin mirası gibidir. Menopoz evresiyle değişen kadın kimliğinin irdelendiği bu kısımda, “kirleten kadın savı” çerçevesinde kadına yönelik kısıtlamaların kalkmasıyla “denetleyen kadın” kimliğine değinilerek, olgun kadın kimliğinin oluşturduğu folklorik uygulamalara yer verilecektir.

4.3.1. Bekâretin Yeni Bekçileri!

Evlilik çağına gelen kadının dönüşüm serüvenlerinden biri de hiç kuşkusuz “gerdek gecesi” bekâretinin ispatıyla başlayan geçiş sürecidir. Bu süreç kadını gerek bedensel gerekse ruhsal ve sosyal açıdan etkileyen bir güce sahiptir. Bekâret her ne kadar kadının bedensel durumuna ilişkin olup, beden üzerinde etkilere, değişimlere tesir eden bir durumu gösterse de aslında “bekâretin ispatı”, “gerdek gecesi” gibi tanımlamalar bu durumun, kadın bedeniyle ilişkisinden çok, sosyal boyutta ele alınmasıyla bağlantılıdır. Türk toplumunda; gelenek, görenek, âdet, anane ve törelerin etkisiyle belleklere yerleşen kültür dinamikleri, pek çok alanda olduğu gibi bekâret ile ilgili hususlarda da sosyal yaşamı düzenleme, yön tayin etme, kişiyi belirli bir konuma erdirmiş alanlarında, oldukça derin mevzuları halk kültürüne yerleştirmiştir. Halk dilinde, “kız çıkmak”, “temiz çıkmak”, “kız oğlan kız olmak” gibi tanımlamalar, bekâretin içselleştirildiğine dair en basit örnekleri teşkil etmektedir. Bu tanımlamaların kullanılabilir olması ise “gelinle güveyin karı-koca oldukları gece, gerdek gecesi ya da zıfaf gecesi” (Örnek, 2000: 198) sonunda mümkün kılınmaktadır. Evlendikten sonra gelin ve damadın ilk cinsel münasebetlerinin yaşandığı gece olan gerdek gecesi ya da zıfaf gecesi, kadının o güne kadar koruduğu, denetim altında tuttuğu bekâretini, bir çarşaf ya da başka bir temsili araç (silah atmak gibi) ile tescillendirdiği geçiş seremonisidir. Henüz doğurganlık yetisini kaybetmemiş olan ve bunu her ay periyodik

olarak ispatlayan kadın cinsi için, genç kızlık bitmiş ve somut olarak kadınlığa geçiş, bekâretin meşru yoluyla sağlanmıştır. Dişiliğini, cazibesini, doğurganlığını sergileyebilme imkânına erişen kadın, gerdek gecesinden sonra yeni bir konuma erişmektedir ve kadın için bu geçiş, bedensel olduğu kadar ruhsal olarak da yaşamını dönüştürme yetisine sahiptir. Beauvoir’a göre, “pek çok çevrede kızoğlankızlık öylesine değerlidir ki onu yasaya uygun bir evliliğin dışında yitirmek tam anlamıyla bir yıkımdır” (Beauvoir, 1974: 415). Bu bağlamda Beauvoir, kadının bu geçiş döneminde yaşadığı ruhsal sarsıntıyı şöyle değerlendirmektedir:

Genellikle kızoğlankızı, seçmediği bir adamın kollarına atan “gerdek gecesini” ve bu adamın koskoca bir cinsel yaşam bilgisi birkaç saate —ya da birkaç saniyeye— sıkıştırmaya kalkması, hiç de kolay bir deneme değildir doğrusu. Genel olarak kesinliğinden, geri döndürülmezliğinden ötürü, her “geçiş” bunalıma yol açar: kadın olmak, geçmişle aradaki bağları, bir daha kurulmamacasına koparmak demektir; ancak bu geçiş, öbürlerinden daha acıklıdır; dünle yarın arasında bir boşluk yaratmakla kalmaz; genç kıızı yaşamının önemli bir bölümünün geçtiği düşsel alandan koparıp alır, gerçek dünyaya atıverir (Beauvoir, 1974: 415-416).

Bu durum, bekâretin salt bir bedensel süreç olmadığına işaret etmektedir. Tıpkı tabuda olduğu gibi, bekâretin meşru olmayan yollarla kaybı da arzulanmayan birtakım durumların habercisi niteliğindedir. Belki de bu nedenle bekâret kavramı; kadının değer yargılarına atıfta bulunan, üstüne bir elbise gibi giydirilmiş kalıpta, dokunulmazlığın uzantısı özelliğini taşır. Hanne Blank, “bekâretin aynı zamanda bir kadının, ailesinin, gelecekte kocasının ve topluluğunun önceliklerini kendi arzularından önce yerine getirmeye istekli olup olmadığını belirttiği için de önemli olduğu”na dikkat çekmektedir (Blank, 2017: 175). Yaşadığı toplumun kurallarına ihanet etmediğinin göstergesi olan bekâret, kadın yaşamının yegâne payesidir. Evlenecek olan kızların bâkire olmaları hususunda verilen önem kadar, bekâretlerinin ispatı da kadının yaşam serüveninde oldukça ehemmiyet taşımaktadır. Kadın cinsinden gençliği süresince korunması istenen bekâret, çeşitli yollarla kanıtlanmasında da “olgun kadın” tecrübesini ön plana çıkartmaktadır. Bu başlık altında, bekâretin sembolik işaret ve ispatına ilişkin çözümlemelerde bulunularak, bekâretin ispatının menopoz sonrası döneme denk gelen olgun kadın statüsünde yarattığı “denetilen denetleyen olma” rolüne ilişkin saptamalara yer verilmiştir. Bu kapsamda öncelikli olarak, Türk kültüründe özellikle “geçiş dönemi ritüelleri” başlığı

altında ele alınan bekâret ispatına yönelik folklorik uygulamalara değinilmesi faydalı görülmüştür.

Türk coğrafyasında bekâret olgusuna ilişkin araştırmalar incelendiğinde, bu alanın genellikle “düğün âdetleri” bağlamında “gelin-güvey” ilişkisi üzerinden işlendiği görülmektedir. Çoğunluğuna geçiş dönemi ritüellerinde rastlanan düğün âdetleri, “düğün öncesi gelinin evden çıkması”, “kırmızı kuşak bağlanması”, “gerdek gecesi çarşaf görülmesi” gibi, gelinin bekâretine yüzeysel göndermeler yapan konular üzerine temellenmiştir. Bu araştırmalardan bazılarında, Türk kültüründe bekârete verilen önemin çeşitli simgelerle nasıl görünürlük kazandığını anlamak açısından kısaca değinmek açıklayıcı olacaktır.

Cengiz Çetin, “Türk Düğün Gelenekleri ve Kutsal Evlilik Ritüeli” adlı makalesinde, tarım toplumlarında bereket tanrı ve tanrıçalarının cinsel birleşimlerini içeren kutsal evlilik ritüellerini, Türk halkının düğün gelenekleri ve göreneklerinde ortaya çıkan sembolik benzerlikleri noktasında irdelemiştir. Bu bağlamda Çetin, Anadolu’da gelinin bekâretiyle ilgili gelinin beline bağlanan kırmızı kuşak âdetine değinerek, kuşağın renginin gelinin bekâretini, sıkılığının ise kocasına bağlılığını temsil ettiğini ve zifaf gecesinden sonra çarşaf görme âdetinin Anadolu’da olduğu gibi Antik Yunan’da da olduğunu aktarmıştır (Çetin, 2008: 117-121).

Sibel Turhan Tuna, “Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği” adlı makalesinde, Türk illerinde yaygın olan folklorik geleneklere değinmiştir. Tuna, “kızın gittiği yerde tembellik yapmaması, gayretli olması” gayesinden dolayı kimi yerlerde bu kuşağa “gayret kuşağı” denildiğine, kimi yerlerde ise kuşağın renginden dolayı bekâreti temsil ettiğine değinmektedir (Tuna, 2006: 154).

Ali Çelik, "Trabzon, Bakü, Merv, Kızıl-Orda, Jambıl, Gagauz Düğünlerinde GelinGüvey Motifi" adlı makalesinde, Trabzon bölgesinde uygulanan söz kesme, nişan, nikâh, gelin alma, gerdek üzerine çeşitli folklorik bilgilere yer vermiştir. Çelik, gelinin gerdek gecesi bâkire çıkması durumunda bunun “silah atılarak” bildirildiği, aksi bir durumda ise gelinin saçlarının sıfır numara tıraş edilerek bir eşeğe ters bindirilmiş vaziyette baba evine geri gönderildiğine dikkat çekmektedir (Çelik, 1995: 26).

Hasan Köksal, “Türk İnanç ve Geleneklerinde Zifaf” adlı makalesinde, pek çok farklı yöreden uygulanan, gerdek sonrası “çarşaf görme” âdetine ve yine gerdek gecesi uygulanan folklorik pratiklere değinmiştir. Köksal, bu bağlamda çarşaf görme

beklentisinin, yüzlerin kızarmasına, bazı birlikteliklerin başlarken bozulmasına; hatta taraflar arasında büyük düşmanlıklara neden olmasına dikkat çekerek, insan benliğini böylesine rencide edici geleneklerden vazgeçilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (Köksal, 1997: 213-215).

Türk Dünyası üzerine yapılan çeşitli araştırmalarda, tıpkı bu örneklerde olduğu gibi gelinin bekâretine sembolik nesnelerle gönderme yapan âdetlerin varlığı ve buna ilişkin çalışmaların sayısı farklı örneklerle çoğaltılabilir. Ancak hepsinin temelde bahsettiği konu, hedefleri ve sonuçları bağlamında aynı amaca hizmet etmektedir. Aslında bu araştırmaların varlığı her ne kadar “sayıca çoğaltılabilir” gibi görünse de nitelikleri bakımından kadın ve folklor ilişkisini doğrudan hedef almamaktadır. Diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse, Türk Dünyasında gelenek, görenek, âdet, anane, söylence bağlamında işlenen halkbilimsel çalışmaların çoğu, “kadın” ve “kadına dair özel durumları” doğrudan hedef almayarak, bu konuları geçiş dönemi ritüelleri kapsamında irdelenmiştir. Şöyle ki bekâretin ispatına yönelik çalışmaları temel alan araştırmalar, olgun kadın imajını ve dolayısıyla menopoza kadar geçen sürede birikim sahibi olan ve statü değiştiren kadın kimliğini merkeze oturtmaktan ziyade, salt bekâret kanı üzerine geçişsel bir süreci hedef almıştır. Elbette tüm bu çalışmaların, Türk folklor araştırmalarına büyük ölçüde katkı sağladığı tartışmasızdır. Ancak sadece bir kadının tecrübe edebileceği ve yine olgunluk çağında bir kadının denetleme yetkisine sahip olabileceği özel durumları inceleyen çalışmaların noksanlığı, kadın ve folklor ilişkisi bağlamında yapılan araştırmaların “tekrara düşme tehlikesini” gündeme getirebilir. Oysaki bekâret gibi kadın cinsiyetine indirgenmiş bir olgunun, kadın ruhunda yarattığı tesir hiç de azımsanacak mahiyette ya da araştırmaya değer görülmeyecek konumda olmamıştır. Dahası bekâret ve ispatına yönelik olgu, sadece kadının bedensel denetimini değil, sosyal açıdan olgunluk çağı ile kazandığı, ait olduğu konumunu da dönüştüren bir güce sahiptir. Artık, kadın menopozla denetlenen olmaktan çok denetleyen “bilge” bir kadın statüsü kazanmıştır. Bu doğrultuda öncelikle, menopoz evresindeki kaynak kişilerin, evliliğe giden safhalarda “olgun kadın/tecrübeli kadın” imajıyla folklorik olarak uyguladıkları pratiklere değinmek gerekir.

Aslen Kastamonulu, evli ve 47 yaşında olan KK16, düğünden önce geline “kına yakma” geleneğinin “tecrübeli/olgun kadınlarla” olan ilişkisine dair şu bilgileri aktarmıştır:

Düğünden bir gece önce her yerde olduğu gibi bizde de gelin olacak kıza kına yakma âdeti vardır. Şimdi bizde şöyle oluyor: kınayı hazırlama işini ya daha önce hazırlamış bir kadına ya da evin en yaşlı kadınana veriyoruz. O kişi bir gece önceden dualar okuyarak kına hazırlıyor, sepete yerleştiriyor. Ertesi gün, kına yapılacak yerde toplanıyoruz. Hazırlanan kınayı gelinin eline yakacak kişinin “kız” olması ya da âdetten kesilmiş bir kadın olması gerekiyor. Yani bazı yerlerde rastgele seçiyorlar ama bizde genelde böyle. Benim kızımın kinasında da aynı şeyi yaptık. Hatta o gün kavga çıkmıştı. Kızımın halası, daha âdet görüyordu. Galiba o günde kirliydi. “Kınayı ben yakmak istiyorum” dedi. Benim anne tarafımda ben böyle gördüğüm için halayı uyardım. Baya tartıştık o gün. Ama sonunda benim dediğim oldu. Valla hâlâ laf söyler bize “kınayı bana yaktırmadınız” diye. Yani biz annemizden böyle gördük, böyle alıştık. Başka türlüünü yapınca içimiz rahat etmiyor. Hakikaten insanın başına bir felaket gelecekmiş gibi hissediyor. Şimdi, ben bu geleneğin nerden geldiğini bilmem. Dediğim gibi annemden, anneannemden bilirim. Onların söylediğine göre âdet görmeyen kadınlar daha temiz, daha tecrübeli oldukları için evliliğe kötü tesir bulaşmasın diye yapılmış (KK16, Kastamonu: 2019).

Aslen Kastamonulu olan 87 yaşındaki KK13 ise benzer şekilde “olgun kadın”, “yaşlı kadın” ve “dul kadın” vurgusuyla kına yakma âdetine şöyle değinmiştir:

Böyle düğün dernek olmadan bir gece önce öyle heyecanlanırsınız, öyle heveslenirsiniz ki anlatamam. Kına yakma işi için bizde öyle bâkire aranmaz. Ama dul kadınları karıştırmayız. Onlar kocaları, onların başını bırakıp gitmiştir. Ne olduklarını bilmeyiz. Kına türküsünü de onlara söyletmeyiz. Ağzı dualı kadın, daha yaşlı kadınlar söyler türküyü. Ama kınayı mutlu evliliği olan olgun bir kadın yakar. Kına geline yakıldıktan sonra avcunun iç kısmına altın, kayınvalide tarafından parmağıyla bastırılır. Onu kayınvalide yapar... Köy meydanında, bâkire olmayan kızların çarşafını dolayıp oynayan kadınlar da var (KK13, Kastamonu: 2019).

Ordu’da ikamet eden ancak ziyaret amaçlı İstanbul’a misafir olarak gelen 63 yaşındaki bir kaynak kişi de kına yakma geleneğine ilişkin şu bilgileri aktarmıştır:

Kına hazırlama işine, önceden kına hazırlamış bir kadın girer. Bazı dualar okunuyor kına hazırlanırken; nazar duası falan gibi. Kınayı hazırladıktan sonra geline yakma işi ise ağzı dualı bir yetişkin, yaşlı bir kadına veriliyor. Bana kına yakılırken, eşimin annesi yakmıştı. Zaten kınamı da o hazırlamıştı. Şimdi bizim oralarda kına yakılırken eğer çok daha tecrübeli yaşlı kadınlar karışmak istemezlerse, âdet görmeyen kadınlara gidilir. Şimdi, âdet gören bir kadın olsa o ara âdetliyenken bunu söylemeyebilir. Biz de abdesti var mı, temiz mi bunlara dikkat ettiğimiz için genç kadınları pek bulaştırmıyoruz bu işlere. Kına yakarken dua edecek, iyi nasihatlerde bulunacak neticede. Şimdi, abdestinden emin olmadığımız birine nasıl güvenelim? (KK5, İstanbul: 2019).

Daha önce kına yakma âdetine ilişkin bilgiler veren KK16, bunlara ek olarak düğünden önce hazırladıkları “ekmek” ile ilgili şu detayları paylaşmıştır:

Evlenecek kıza biz, bir gün önceden mayalı ekmek hazırlarız. Yeni evlilerin evine götürmek için. Bu ekmek, normal mayalı ekmek gibi hazırlanır. Hazırlayan kişinin önceden dualar okuması gerekir. Ekmeğin hazırlanma aşamasını evden bir kadın, duasını ettikten sonra yapabilir. Ama ekmeğe bir tutam tuz atma işini aynı kadın yapmaz. Bu tuzu, evin en yaşlı kadını atmalıdır. Biz babaanneye attırırız. Sonra evden bir kızımızın ekmeği gelin evine götürmesi gerekir ama önce oruç tutması da gerekir. Orucunu açtıktan sonra hiç kimseyle konuşmadan gelin evine gider ve ekmeği oraya bırakır. Ekmek bıçakla kesilmez. Bir parçasını bu kızımız eliyle böler, temiz bir peçete ya da havluya sarar geline yedirir. Sonra iyi dileklerini söyler evden ayrılır. Tabi kızımıza, damat bahşiş falan da gönlünden koparsa verir (KK16, Kastamonu: 2019).

Görüldüğü gibi evliliğe giden yolda, kadınların geleneksel olarak uyguladıkları pratikler, olgun kadın diğer bir deyişle; kanama dönemi bitmiş, tecrübe sahibi bir kadın yardımıyla gerçekleşmektedir. Kaynak kişilerin, tecrübe sahibi kadınlardan yardım alınarak yapılmasını benimsedikleri bu uygulamalarda, yeni evlenecek çifte herhangi bir kötü tesirin bulaşmaması temel alınmıştır. Periyodik kanamanın kirletici olduğu düşüncesi hatırlandığında, uygulamaların da olgun, kanama dönemi sonlanmış kadınlar etrafında şekillenmesi doğal karşılanabilmektedir. Bu durum tıpkı tabuda olduğu gibi “koda riayet edilmediği takdirde, tabunun belli tehlikeleri yaratma tehdidinde bulunduğu” (Douglas, 2017: 14), gerekçesiyle doğru orantılı bir eylemin folklorik yansımasıdır. Bu kapsamda yürütülen derleme çalışmalarında, gözlemlenen teknik bulgular; kaynak kişilerin konuya oldukça ılımlı yaklaşımları, kimi zaman konuya bağlı, kimi zaman ise konudan bağımsız hikâyeler paylaşmak istemeleri, bazen hatırlayamadıkları uygulamaları yakınlarına sorarak konuyu içselleştirmeleri gibi, çoğunlukla olumlu yönde ilerleyen iletişim atmosferi şeklinde sıralanabilir. Tez konusu dolayımında yürütülen derleme çalışmaları her ne kadar araştırmacının, tıpkı daha önceki konularda olduğu gibi deneyimlemediği (evlilik, doğum, menopoz) bedensel süreçler hakkında, kaynak kişiler ile iletişime geçmeyi gerektirse de bu kapsamda yürütülen saha çalışmalarında, araştırmacının deneyimlediği (periyodik kanama gibi) bedensel evreler hakkında bilgilerin kaydedildiği atmosferden, çok daha verimli iletişim süreçlerinin yaşandığı bir ortam gözlemlenmiştir. Özellikle, kadınların sosyal bağlamda yeni bir kimlik kazandığı menopoz evresi ve bu evreden gelen bilgi birikimleri noktasında, kaynak kişiler ile araştırmacının karşılıklı etkileşim ve iletişim içinde oldukları rahatlıkla söylenebilmektedir. Bu etkileşim temel nedeni; kuşkusuz,

araştırmacının halkbilimi disipliniinde eğitim almış olmasında yatmaktadır. Şöyle ki özellikle geçiş dönemi ritüellerinde karşılaşılan kına, düğün, bekâret gibi konular hakkında, kaynak kişilerin bazen terim olarak hatırlayamadıkları bilgileri, araştırmacının konuyu aydınlatmak açısından çeşitli örnekler ile yönlendirerek hatırlatması ve araştırmacı tarafından, içerisinde pek çok folklorik bilgi barındıran ancak kaynak kişilerin konuyla alakasız olarak düşündükleri “hikâye, masal, memorat” gibi anlatı türlerinin gözden kaçırılmaması ve daha pek çok özellik, halkbilimi disiplinin sağladığı faydalar şeklinde sıralanabilir. Derlemelerin gerçekleştiği bağlamdan verilen bu bilgilerin yanı sıra kaynak kişilerin bekâret hususundaki görüşlerine değinecek olursak; kadınların menopozla birlikte, denetlenen konumdan denetleyen konuma erişmesi üzerinde durulabilir. Kadınların, özellikle evlilik meselelerinde titizlikle üzerinde durdukları bekâret olgusunun, evlilikten önceki evrelere kıyasla kadının egemenliğinde yürütüldüğü “tecrübeli kadın arayışında” ortaya çıkmaktadır. Horney, kadınların ayırım görmüş olma duygusunu, erkeğe imrenmesini, erkek olma ve dişilik rolünü bir kenara fırlatıp atma arzusunu içine alan bütün duygu ve fantezilerin toplamına *kadının erkeklik kompleksi* adını vererek, bu durumun nevrotik kadınlarda olduğu kadar, az çok sağlıklı kadınların yaşamlarında da etkilerinin çok yönlü olduğuna dikkat çekmektedir (Horney, 2017: 83). Horney’e göre: “bütün erkekleri küçümseyen kadınların, onları yine de kendinden üstün gördüğüne tanık oluruz ve bunların, kadınların gerçek başarı yetisine inançları yoktur, daha çok kadını küçümsemeye yönelik erkeksi bir tutumla özdeşleşme eğilimindedirler, erkek olmasa da en azından erkeğin kadın üzerindeki yargısını paylaşmayı amaçlarlar” (Horney, 2017: 83). Horney’in bu tespiti şöyle desteklenebilir: kadınların başka kadınları “bekâret testi” ile denetleme arzusu, her ne kadar onlara menopozdan sonra olgun kadın imajıyla yeni bir statü değişimini getirirse de aslında sonuç hep aynıdır; erkeğin arzu ve istekleri, sosyal yaşamın beklentileri doğrultunda meşru bir gerekçe olarak ele alınmış ve kadın bu meşrutiyetin geçişsel aracı olarak görevlendirilmiştir. Bu yolla menopoz kadını, “bekâretin yeni bekçisi” görevinde kendi yaşanmışlık hikâyesini başka bir kadına aktarma işlevini kazanmaktadır. Kadınların bekâretle ilgili tecrübelerine, evlilik sonrasında uygulanan “çarşaf görme âdeti” bağlamında da rastlanır. Bu doğrultuda, bekâreti tescillendirme görevindeki olgun kadınların, çarşaf görme âdetine ilişkin bilgi düzeylerine ve bu dolayımında oluşan folklorik uygulamalara kaynak kişilerin aktarımlarıyla değinmek gerekir.

Aslen Kastamonulu olan 60 yaşındaki KK2'nin, "bekâret kanının gerçekliğine" ilişkin aktardığı tecrübe bilgisi şöyledir:

Bekâret kanı, öyle aybaşı kanına benzemez. Kızılılık rengi gibi bir renk asla değildir. Tabi kadın olmadan bu rengi çoğu genç kız bilmez. Erkeklerde pek bilmez aslında. Eskiden, böyle kızın gerçekten bâkire olup olmadığına yaşlı kadınlar bakardı. Şimdi artık bayrağı biz devraldık. Benim duyduğum ve uyguladığım bir yöntem şöyle: Çarşaftaki kanın üstüne taze bir limondan iki ya da üç damla damlatılır. Biraz bekleyince o kanın rengi değişmeye başlar. Eğer kan lekesi sararmaya başlarsa, işte o bekâret kanıdır. Eğer renginde değişim olmazsa, normal aybaşı kanıdır. Kadınların bazıları, kocalarını kandırmak için böyle başka kanları o gece çarşafa sürerlermiş. Ama bizim uyanık eskiler, bunun da yolunu bulmuş. Ben bizzat hem denedim hem de şahit oldum. Kesinlikle hiç şaşmaz bir uygulamadır. Bunu, bilgili kadın anca gözüyle görürse anlar (KK2, Kastamonu: 2019).

Aslen Giresunlu olan ve İstanbul'a ziyaret amaçlı gelen, 65 yaşındaki KK18 ise bekâretle ilgili olarak "bir hikâyesi var" ifadesiyle, başlarda anlatmak istemediği ancak araştırmacının ricasını kırmayarak anlatmayı kabul ettiği hikâyeyi şu şekilde aktarmıştır:

Çok eskiden köyün birinde uçkuruna pek sahip çıkmayan bir kadın yaşarmış. Bu kadın, gel zaman git zaman evlenecek olmuş. Yaşlı, kör, topal birini bulup evlenmiş. Köyün en çok merak ettiği şey, kadının bâkire olmadan nasıl evlendiğiymiş. Tabi kadın akıllı, bunu hesaba katmış. Gerdekten bir gece önce, kestiği tavuğun kanını bir şişeye doldurmuş. Tam gerdek vakti geldiğinde, o işi yaparken alttan şişeyi çarşafa boca etmiş. Ama kadının hesaba katmadığı bir şey varmış. O da evlendiği adamın akıl hocası "ebe hatun" imiş. Ebe hatun, bu kadının ne tür hokkabaz olduğunu iyi bilirmiş. Gerdekten önce zavallı adamı alıp bir kenara çekmiş. Ona demiş ki "şimdi, sen gerdekten önce büyük beyaz bir çarşafı gerdek çarşafından önce yatağa ser. Sonra üstüne gerdek çarşafını ser. Senin gözlerin görmez. Sen ertesi sabah bana iki çarşafı da getir. Bakalım neticesine". Adam, ebenin dediğini yapmış. Ertesi sabah iki çarşafta da kıpkırmızı kan gören ebe, bu nasıl kan?" demiş. Öyle böyle kadının bâkire olmadığı sonunda ortaya çıkmış. Eskiler derler ki, bekâret kanı iki çarşafa bulaşmaz. Yani o kan, sarıyla karışık bir renk olur. Hikâyedeki gibi gerçekliğini anlamak için böyle yöntemler uygulanır. Gerdekten önce mutlaka yatağa iki çarşaf serilir. Bana da köyde bu iş için danışan birkaç aile olmuştu. Tecrübe ederek öğreniyorsun. Benim baktıklarım genelde bekâret kanıydı. Bir kandırmaca yoktu (KK18, İstanbul: 2019).

Aslen Kosovalı olan ve İstanbul'da ikamet eden 62 yaşındaki KK1, "uçkuruna düşkün kadınlar" diye tabir ettiği kadınların, bekâret hususunda nasıl davrandıklarına dair tecrübelerini şöyle aktarmıştır:

Bazı kadınlar, bâkire olmadıkları için o gece korkularından değişik yollara başvururlar. Bunları kadınların çoğu az buçuk zaten bilir. Uçkuruna düşkün kadınlar, gerdek gecesini muayyen gününe denk getirir. Bu birçok iffetsiz

kadının başvurduğu yöntemdir. Son gününe getiriler özellikle. Öyle daha doğal olsun diye. Ben de duymuştum böyle gerdeği âdet gününe denk getiren kadınları. Bizim oralarda bu işlere, kızın varsa tecrübeli görünmesi yoksa kayınvalidesi bakar. Eskiden kadınlar böyle şeylere girişmesinler diye, düğünden önce görünce ya da kayınvalide kızın evinde bir süre kalırmış. Maksat, kızın hakikaten muayyen gününde olup olmadığını önceden kestirebilmekmiş. Şimdi, iftiraya maruz kalmasın diye böyle önlemler alırlarmış. Gerçekten de kızın belki muayyen gününe denk gelecek gerdek. O sebeple kız, bir bakıma gözetimde tutulmuş. Zaten böyle şeylere sebep veren hep o uçkuruna sahip çıkamayan kadınlardır. Genç kızlar bilmez bekâret kanını, o yüzden görmeye gitmezler. Meraktan gidebilirler. Ama yanında benim gibi tecrübeli kadın olacak illaki (KK1, İstanbul: 2019).

Aslen Sivaslı olan ve Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden 52 yaşındaki KK23 ise tıpkı KK18 gibi başlarda konuşmak istememiş, utandığını belirtmiş ancak daha sonra aynı ortamda bulunan ve konuya dahil olan kadınların anlattıklarından cesaret alarak “kaynana testi” şeklinde tabir ettiği bekâret uygulamasını şöyle aktarmıştır:

Bekâretinden emin olsun ya da emin olunmasın, bütün kızlara bizim oralarda önce kaynanaları bakar. Bazı kızlar, evlenmeden önce kızlığını kaybetmiş olabiliyor. Şimdi, böyle kızların varlığını bilen kayınvalideler, kızların o bölgesini açıp bakıyorlarmış. Yani ben oraya bakınca anlaşılır mı hiç görmedim. Ama bizim oralarda anlatılır hep. İşte şu kızın bekâretine kaynanası bakmış, diğerinkine görünmesi bakmış falan diye. Meğer oraya böyle bakınca anlayan kadınlar varmış. O kızlık zarı görünürmüş. Hatta kimisi ışık bile tutarmış. Yani kızın bâkireliği önemli tabi. İlerde başına dert olmasın diye bakan çok olur. Ben de baktım yalan yok (KK23, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

KK23 ile aynı ortamda bulunan 53 yaşında, aslen Çorlulu olan KK4 ise bekâret testiyle ilgili tecrübesiz kadınların “uydurmaları” şeklinde tabir ettiği duyumları şöyle aktarmıştır:

Bâkire olmayan kızlarla ilgili o kadar çok hikâyeye var ki anlatamam. Bâkire olmayan kızların genelde anaları ya da yakın akrabaları bu durumu saklamak için bin bir yalan uydururlar. Bazıları “kızım çocukken kaza geçirdi” der, bazıları “benim kızım kızlığı esnek, o yüzden kan çıkmayabilir” der. Bunların hepsi yalandır. Bir de kocaman kadınları bunlara alet ederler ya, işte onlara diyecek hiçbir sözüm yok. Sen kadınsın bir kere, iffetini evlenene kadar koruyamadıysan, kendine sahip çıkamadıysan ne anladım ben bu kadınlıktan. Bir keresinde bir misafirliğe gitmiştim. Orada duyduğum bir uydurmayı anlatayım. Misafirliğe gittiğim kadın, durduk yere kızının bakireliğinden mevzu açtı. “Benim kızı, gerdekten ertesi sabah muayeneye götürmüşler. Kız çıkmamış güya. Halbuki ben onlara söyledim. Benim kız, çocukken bir kaza geçirdi. O gün bacak arasından kan geldi diye. Ee işte kızlığı o zaman bozulmuştu. Tabi muayenede kız çıkmayacak. Bütün köylü bizi boş yere topa tutmuştu”. Şimdi soruyorum, bu hikâyeye kim inanır? Bizi salak sandı herhalde. Koskoca kadını, ben yemem bunları. Orada kendimi biraz zor tutmuştum. Şimdi ben de böyle namus konularında hassas bir kadını. Böyle kadınlar yüzünden hafif

kadın zann ediyorlar herkesi. Bazı zavallı adamlar da bunların lafına inanıyor. Bence onlarda inanmıyorlar, inanmış gibi yapıyorlar. Hele tecrübeli kadınlara hiç yutturamazsın (KK4, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Aslen Burdurlu olan ve İstanbul'da ikamet eden 59 yaşındaki KK12 ise “bâkire kızların iftiraya uğramaması” için gerdek gecesi kapıda nöbet tuttuklarını şu şekilde aktarmıştır:

Bazı kadınlar nefesine yenik düşüp evlenmeden kendilerini boz duruyorlar. Bazıları ise kız olmalarına rağmen kıskanç kadınlar tarafından iftiraya uğruyorlar. Öyle iftira atılınca, hemen koca evinden baba evine sepetleniyorlar. İşte yok “o kız kendini diktirdi”, yok “ben onu başkasıyla oynasırken gördüm” diye bir sürü iftiraya uğrayan kız oluyor. Böyle şeyler olmasın diye, kadınlar gerdek gecesi yatak odasının kapısında nöbet tutarlar. Tabi bunlar, ben gibi bekâret kanı görmüş, tecrübeli kadınlar olacak. Ben de bekledim. Sonra kapı çalıp çarşaf istenir. Herkese gösterilir o çarşaf. Kimileri saklar çarşafı, kimileri yıkar. Saklayanlardaki maksat, ileride bir iftiraya uğramasın diyedir. Bazıları da ileride oğlan çocukları evlenecek yaşa geldiklerinde o çarşafı göstermek için saklar. Oğlanı, kız olmayan kız kandırmasın diye, önceden gösterilir çarşaftaki leke. Oğlanların toy olanları bilmeyebilir çünkü. Ak kara belli olsun diye böyle âdetlerin devam etmesi gerekiyor (KK12, İstanbul: 2019).

Daha önce, bekâretle ilgili “kaynana testi” şeklinde aktarımlarına yer verilen KK23, derlemenin gerçekleştiği ortamdaki samimi atmosferden etkilenerek, araştırmacıya; “her yerden kız alınmayacağı” yönündeki inancını “delikli testi köyü” adlı hikâyeyle şöyle aktarmıştır:

Her yerden gelin alınmaz derler ya işte o çok doğrudur. Bizde bilmediğimiz yerlerden kız almaya falan gitmeyiz. Hep bilindik köylere, ailelere gidilir. Eskiden bize bununla ilgili kaynanalarımız hikâyeler anlatırdı. Biz de şimdi onlar gibi kocadık sayılır. Anlatıp dururuz. Bir tanesi “delikli testi köyü” hikâyesi. Çok eskiden köyün birinde dört dul kız kardeş yaşarmış. Bu kızların başında ana baba yokmuş. Kızlar kendilerine bakacak para bulamaz olunca, aralarında konuşup bir yola başvurmışlar. Hepsi dağılıp uzak köylerde yaşayan adamlara varmaya karar vermişler. Ama işin aslı evlenmek değilmiş. Vardıkları adamların paralarını, mallarını almakmış. Tabi kendilerinin kız oğlan kız olduklarını söyleyerek adamlara aldırıyorlarmış. Kız olmadıkları anlaşılmasın diye, âdetli günlerine gerdeği denk getiriyorlarmış. Birbirlerini de kendilerine şahit tutuyorlarmış. Biri gerdeğe girdiğinde diğer üçü, kapıda “ben anasıyım”, “ben de bacısıyım” diye bekliyormuş. Gel zaman git zaman böyle hayatlarını sürdürmüşler. Epeyce de mal toplamışlar. Gittikleri yerlerdeki adamlar peşlerine düşmüş. Kandırıldıklarını anlayınca her yerde onları arar olmuşlar. Bir gün kız kardeşlerden bir tanesi, kandırdığı adamdan hediye aldığı bakır testiği satmaya gitmiş. Testinin altında küçük bir delik varmış. Testiyi satmaya götürdüğü adam bu delikten testinin sahibini tanımış. Meğer o testiği kadına hediye eden adam, kendi babasıymış. Adam kadına demiş ki “Hanım, sen kendin gibi delikli testi satmaya mı geldin!” Kadın tabi durumu anlamış. Hemen kaçmaya başlamış. Ardına bütün köy koşmuş. Yaşadıkları evi taş tutmuşlar. O günden beri o köye

“delikli testi köyü” denmiş. Kimse o köyden kız almaz olmuş. Adı çıkmış bir kere. Sonra aradan yıllar geçince köy ahalisi bu isimden rahatsız olmuş. Kendi kızlarına da o gözle bakılmasın diye köyün adını değiştirmişler. Söylenene göre bu dört kız kardeş hikâyesine benzer farklı olaylar yine o köyden çıkmış. Köyün adı değişmiş ama namı aynı kalmış. Dedim ya, her yerden kız alınmaz diye... Birisinin aldığı gelin, kız çıkmazsa hemen” falanca köyden mi aldın” derler adama. Biz de namus önemli olduğu için böyle hikâyeleri anlatırız, inanırız bunlara (KK23, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Aslen Burdurlu olan ve Burdur’da ikamet eden, 58 yaşındaki KK20 ise gördüğü gerdek çarşaflarından kanın rengiyle ilgili bilgilerini aktarırken, evlenmeden önce “erkeklerin kötü kadınlara götürüldüğünü”de şöyle belirtmiştir:

Âdet kanıyla o kan bir değildir. O kan pespembe oluyor. Açık renkte olur...Erkeğin kızıoğlanla ilişkiye girmesi kız olmayanla ilişkiye girmesi gibi olur mu hiç! Oğlanları evvela başka kötü kadınlara götürüyorlar. Onları bir gösteriyorlar. “Dul böyle, senin yapacağın karı böyle tıkalı” diye. Oğlanın dayısı, emmisi götürürler böyle kadınlara işte. Açıkla kapalı bir olmaz diye gösterilir. Oğlanın anası falanda böyle kadınlara evlenmeden önce götürülmesini ister tabi (KK20, Burdur: 2020).

Menopoz evresindeki kaynak kişilerin, bekâret testine yönelik duydukları, uyguladıkları bu anlatımlar, kendilerinin de ifade ettiği gibi; kızların “iftiraya uğramaması”, “iffetsiz kadınlardan olmadığını ispatlaması” gayesiyle hayatlarında önemli bir yere sahiptir. Bu kapsamda yürütülen derleme çalışmalarının özellikle başlarında; kaynak kişilerin konuşmak istememeleri, utanmaları, ayıplanacaklarını düşündükleri duygu durumları ile karşılaşmıştır. Derleme çalışmalarının daha sonraki aşamasında ise kaynak kişiler, araştırmacının pek de ikna çabasına gerek duymadan utandıklarını söyledikleri anlatıları “gülümseyerek” aktarmışlardır. Burada bahsi geçen “ikna çabalarına” ihtiyaç duyulmaması, büyük ölçüde derlemenin gerçekleştiği ortamdan kaynaklıdır. Şöyle ki derlemenin başlarında, yalnız görüşmeyi yeğleyen kaynak kişiler daha sonra, kendi arkadaş çevrelerini de konuya dahil etmek istemişler ve ortama dahil olan kişilerin sayesinde “utanma”, “sıkılma”, “ayıplanma”, “korkma” gibi hedef kaynak kişilerde gözlemlenen tutumlar, büyük oranda ortadan kalmıştır. Bununla birlikte, araştırmacının halkbilimi disiplini içerisinde edinmiş olduğu; hikâye, memorat, efsane gibi anlatılar ile gelenek, görenek, halk inançları bağlamında uygulamalardan —tamamen olmasa da— kısa örnekleri kaynak kişilerle paylaşması, kaynak kişilerin kendi deyimleriyle; “ben bunlardan daha fazlasını biliyorum”, “bizde de bunlar var”, “bende de bir sürü hikâye var” gibi aktarımları beraberinde getirmiş ve böylelikle konuya ilişkin olumsuz tutumlarını azaltmıştır.

Kaynak kişilerin bekâretle ilintili deneyimlerinden yola çıkacak olursak; benimsedikleri uygulamaların, erkeklerden çok, kadınlar tarafından ortaya atılan “iffete” yönelik söylemlerden ileri geldiğini gündeme getirilebilir. Bazı kadınların, bakire olmadıklarını çeşitli yöntemlerle gizleme çalışmaları, “uçkuruna düşkün kadın”, “nefsine sahip çıkmayan kadın”, “iffetsiz kadın” gibi, o kadınlara yönelik etiketlemelerin yine kadınlar tarafından yapılmasına yol açmaktadır. Genelde böylesi söylemlerin, olgunluk çağına erişen menopoza kadınlarında gözlemlenmesi, denetleyen kadın kimliğinin “korkulan”, “tehlikeli” kadın kimliğiyle eşleşmesine de neden olabilmektedir. Hannah Rachel Bell, “Erkek İşi / Kadın İşi” adlı kitabında, “Banman” kampındaki kabile bilgisi ve bilgeliğine dair bilgiler verirken, “bu bilgelige sahip yaşlıların âdetten kesilmiş kadınlar, testisleri çekilmiş erkeklerden oluştuğu”nu aktarmaktadır (Bell, 2003: 137). Bu insanların sorumluluklarının, değişen görüşleri ve yaşlanmayla ortaya çıkan değişik görüşlerini yansıtacak şekilde açığa çıktığını belirten Bell, fiziksel değişimlerin olgunlaşan farkındalığın önemli işaretleri olarak kabul edilip, söz konusu kişilerin kabiledaki rollerine ve işlevlerine yansıdığını vurgulamaktadır (Bell, 2003: 137). Aslında bu durumun, menopoza değişen “kadın bedenine” ve bu nedenden kaynaklı “korkulan yaşlılığa” ters orantıda işlediği gündeme getirilebilir. Öyle ki Bell’in aktardığı gibi, “olgunluklarının ve bilgeliklerinin işareti olarak yüzlerinde kıllar çıkan Murranburra Yasa Kadınlarından korkulduğu” (Bell, 2003: 138-139) gibi, menopoza evresindeki Türk kadının da tecrübelerle elde ettiği olgun kadın statüsü, bilgisinden korkulan bir kadın tezahürünü canlandırmaktadır. Olgun kadınların, kendi iffet yargılarına uygun olmayan kadınlar hakkında söylemlerde bulunmaları, onları “değersizleştirme” yöntemi olarak da ele alınabilir ya da bilgeliklerinden yararlanan tecrübeli kadınlar olarak işlevlerini sürdürmelerine imkân tanıyabilir. İlk savda verilen olgunun temeli; Hanne Blank’ın ifade ettiği gibi “babanın evlenirken kızını vermesi geleneği, baba evinden koca evine yapılan bir mal aktarımını temsil etmektedir” (Blank, 2017: 79), düşüncesiyle örtüşmektedir. Blank’a göre, “evlenmeden kaybedilen bekâret çoğu zaman kadının evlilik piyasasında evlenilmez, kullanışsız bir mal olarak görülmesine neden olmaktadır” (Blank, 2017: 80). Dolayısıyla tecrübeli olgun kadınların bekâret bekçiliği, kendi ifadeleriyle “kandırılma” durumuna mahal vermemek adına itinayla yürütülmektedir. Bekâret bekçiliği, KK12’nin ifade ettiği gibi “kimileri bu çarşafı, ileride oğlanları evlenecek yaşa geldiğinde bâkire olmayan kızları anlasınlar diye

saklarlar” amacından yola çıkarak, olası bir kandırılma durumunu geçersiz kılmak için kadınların üstlendiği vazife niteliği taşımaktadır.

Denetleyen, tecrübeli olgun kadın olarak bekâretin bekçiliğini yapan kadın kimliğinin yanı sıra, bir zamanlar denetim altında olan bu kadınların “gerdek gecesi” ile ilgili aktırdıkları da korkulan kadın imajı açısından dikkat çekmektedir.

Aslen Burdurlu olan 71 yaşındaki KK24’ün, kendi deneyimleri doğrultusunda gerdek gecesiyle ilgili verdiği bilgiler şöyledir:

Ben oğlan falan hiç görmemişim tabi. Korkuyorum. Başıma birileri geldi “hiç korkma falan diye” söylediler. Halamgil falan çıkıyorlardı. Ben hemen kucakladım halamı “beni koyup gitme” dedim. Ben on beş yaşındaydım, eşim askerden gelmişti. Yirmi yaşlarındaydı. Gerdek gecesi ben “hayır” diyorum. Bir o köşeye kaçıyorum, bir bu köşeye kaçıyorum. Eşim, “sen kaçırıyorsun, dışarıda çarşaf bekliyor millet” diyerek bana bir tokat atıverdi. Kapı çalıyor boyuna, çarşafı görecekler ya... Çarşaf göründü herkes muradına erdi. Ben çok utanmıştım ama. Böyle elden ele gezdiriyorlarmış meğerse... (KK24, Burdur: 2020).

Aynı ortamda bulunan aslen Burdurlu, 58 yaşındaki KK20 ise komşusundan edindiği bilgileri “kedinin bacağı ilk günden ayrılır” söylemiyle şöyle aktarmıştır:

Benim bir komşum, hiç oğlan falan hayatında görmemiş. Nikâh olduğu zaman anca birbirlerini görmüşler. Adamın akrabası bir kadın demiş ki “kedinin bacağı ilk günden ayrılır”. “İlk gece kapıdan girdin mi tokadı bir çarp, döv bir güzel onu” demiş. Sonra adamda daha namaz falan kılmadan bir dövmüş kadını... O da yazık böyle evlilikte her ilişkiden önce dövülüp sonra yapıldığını sanmış. Kadın “vay ben ne ettim de evlendim” demiş. O gün hem dövmüş hem etmiş kadını. Ertesi aylarda birkaç ay böyle devam etmiş. Adamlar, kadınlara ilk geceden benden korksun, sözümü dinlesin diye böyle sert davranırlar işte (KK20, Burdur: 2020).

Aynı ortamda bulunan, 60 yaşındaki KK10 ise bu tür uygulamaları “günah” olarak nitelendirmiş ve şunları eklemiştir:

Eskiden böyle çarşaf falan bakarlardı. Seninkini gördüler mi, Şununkine baktılar mı falan diye konuşulurdu. Benim oğlan da evlendi. Çarşaf işi için dedi ki “ilk geceden şimdi bir aksilik olur, bir şey olur, biz sizi ararız” dedi. Bizde meraklı değildik açıkçası. O yüzden beklemedik. Gece saat üç gibi arayıp haber verdiler. Bakalım diye, kızın akrabaları söyledi ama biz istemedik. Günah yani... ne öyle çarşaf elden ele geziyor, adamlar bakıyor, kadınlar bakıyor. Sevmiyorum böyle şeyleri. Aman sakın bana göstermeyin falan dedim zaten (KK10, Burdur: 2020).

Aynı ortamda bulunan 65 yaşındaki KK9 ise bu meseleden “utandığını” söyle aktarmıştır:

Gerdek gecesi çarşafa bakma âdeti vardır. Bizim köylerde de yapılır. Ama ben pek sevmem böyle şeyleri. Benimkine de baktılar. Çok utanmışım. Niçin böyle âdetler var? Ne gerek var bunlara. Ben kendi geliniminkine bakmadım o yüzden (KK9, Burdur: 2020).

“Bekâretin yeni bekçileri” başlığı altında, denetleyen kadın rolü incelemelerinden ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, tecrübeli kadınların bu denetleme görevini kendi cinsleri arasında “daha değerli olma” gayesiyle yürüttüklerini söylemek mümkündür. Çünkü kaynak kişilerin çoğu, doğduğu çevrede doğuştan kadın cinsiyetine yüklenen toplumsal kabullerin, basmakalıp rollerin gereklerine uygun hareket etmeyen kadınları, kendilerine bir “tehdit” unsuru olarak görmüşlerdir. Bu nedenle de kendi değer yargılarına uygun olmayan “iffetsiz kadınlar” ifadesiyle betimledikleri kadınları, bekâretin ispatı gibi bir uygulamayla teşhir ederek, kendilerini onlardan ayıran “üstün” özelliklerini belirginleştirmeyi hedeflemişlerdir. Menopozda dişiliğini kaybeden kadının, tecrübeleriyle denetleme statüsüne erişmesi, bilgisine danışılan kadın olarak bu dönemde biyolojik olarak kaybettiklerine rağmen, kendisini “değerli” hissetmesini beslemiş gibi görünmektedir. Olgunluk çağına erişen kadınlar belki de bu yolla, hayatları boyunca denetim altında olmanın verdiği baskının yükünden bir nebze de olsa kurtulmayı amaçlamış olabilirler ya da toplumun değer yargılarına ne derece önem verdiklerini, toplumun kadın rolüne atfettiği davranışları tecrübeleriyle denetleyen kadın konumunda yürüterek ispat etmeye çalışmış olabilirler. Ancak şunu belirtmek gerekir ki; olgunluk çağında kadının eriştiği bu statünün, her ne olursa olsun kadına erkeğin karşısında bir üstünlük getirmedeği, aksine erkeği kadın karşısında daha üstün kılmanın yolu olarak devam ettirdiği söylenebilir. Bâkire olmayan kızların toplumdan dışlanması, baba evine geri götürülmesi, kadınlar arasında “kötü kadın” imajıyla anılması ve bunun gibi diğer pek çok olguların, kadının bireysel olarak işlediği suç sayılmayıp topluma, yaşadığı çevreye, kendi ailesine hatta evlendiği kişinin aile fertlerine karşı işlenen suç olarak görülmesi, kadının erkeğe olan üstünlüğünü ispatlayan bir ortamı getirmemekte, dolayısıyla da kendinden çok erkeğe üstünlük tanıdığı kadın rolünü göstermektedir. Denetleyen tecrübeli kadın rolünün, kadına kadın karşısında da bir üstünlük getirdiği söylenebilir ve bu durum, erkeğin kadın bedeni üzerinde denetim sağlamasını, kadın cinsiyeti üzerinden daha baskın bir şekilde yürütmesini olanaklı kılmış ve kadınların da tıpkı erkekler gibi kadın iffeti üzerine kalıplaşmış değer yargılarını içselleştirmesini beslemiştir. Kate Millett, ataerkil toplumlarda cinsiyet ayrımına değinirken, erkeklerin her düzeyde kendi

gruplarını kurmalarına karşın, kadın gruplarının karakteri itibariyle ekleme grup niteliğini taşıdıklarına ve erkeklerin yaptıklarını, metotlarını “taklit etme” durumunu aşamadıklarına, bu grupların da erkek otoritesi olmadan yürütüldüğüne pek ender rastlandığına dikkat çekmektedir (Millett, 1973: 87). Öyle ki tecrübeli kadınların bekâretin ispatına yönelik uygulamaları, erkeğin gelecekte evleneceği kadının bekâreti ile ilgili olası yanlışları en aza indirmeyi de hedeflediğinden, erkek otoritesinin sarsılmazlığına ilave bir kaynak oluşturduğu fikrini gündeme getirebilir.

Erkek otoritesinin hâkim olduğu ataerkil örgütlenme düzeniyle, bekâretin kadın cinsiyetine indirgendiği ve bu ölçüde önemli olduğu savına sıklıkla rastlanmaktadır. Beauvoir, anaerkil ailelerde birtakım gizemli nedenlerden ötürü, evlenmeden kızlığın bozulmasının gerekli olduğunu vurgularken, ataerkil ahlak anlayışında kızın kocasına el değmemiş şekilde teslim edilmesi gerekliliğine, kocanın kendisine mal edeceği dışı etin zedelenmemiş, kirletilmemiş olmasının arzulanmakta olduğuna dikkat çekmektedir (Beauvoir, 1974: 37-38). Millett ise, bütün ataerkil toplumlarda bekâret ve bekâretin bozulmasının çeşitli töre ve yasaklarla sınırlandırıldığını belirterek, her ataerkil düzende olduğu gibi bekâretin, el değmemiş bir malı simgelemesinden dolayı sihirli bir erdem durumunda kabul edildiğine vurgu yapmaktadır (Millett, 1973: 86). Hanne Blank’ın da benzer şekilde, “bekâretin bir bütün olarak ataerkil düzenin başarısını simgeler hâle geldiğine” (Blank, 2017: 82) dikkat çekmesi, bekâret ve erkek otoritesinin organik bağına tasnifler niteliklere örnek oluşturmaktadır. Ancak ataerkillik ile bekâretin öneminin ayrılmaz bir bütünlük gösterdiğini vurgulayan tüm bu söylemlerden yola çıkarak, bekâreti salt erkek otoritesine bağlamak ve bu yolla kadın iffetinin önemini erkek egemenliğiyle bağdaştırmak, eksik bir saptama yapmamıza neden olacaktır. Bekâret her ne kadar pek çok bağlamda sosyokültürel açıdan kadın iffetine doğrudan göndermelerde bulunarak, kadını denetim altında tutmanın bir ölçütü olsa da kadınlar sadece denetim altında olmalarından yahut toplumsal yaptırımlardan dolayı iffetlerini koruma amacı taşımamaktadırlar. Bağlı oldukları dinin, kadın iffetine yönelik emir ve yasakları, iffetin kadınlar için korunmasında önemli bir yer işgal ettiğini de unutmamak gerekir. İslam dininde mahrem olmayan kadın ile erkeğin birbirlerine dokunması, temas etmesi helal sayılmamaktadır (Topaloğlu, 1970: 209). Zira aksi bir durumda bu hadise, dinen “zina” olarak nitelendirilir ve zina yapan kişilerin dini açıdan noksan olduklarına

dikkat çekilmektedir ¹⁸. Öyle ki kaynak kişilerin “kirli olmama”, “abdestli olma” gibi öğretilerle, daha çok menopoz sonrası olgun kadınlara “kutsal” saydıkları görevleri tayin etmeleri, dini bağlılıklarıyla ilintilidir. Bu doğrultuda kadınların ilahi denetimi, insani denetimin önünde tutarak kadın iffetini kültürel bağlamda yorumladıkları söylenebilir. Kaynak kişilerin yaşamlarında “günah” kavramının önemli yere sahip olması, onların belki de erkek otoritesi olmadan ya da herhangi bir insan faktörü yer almadan denetim altında olmaya ve denetim vazifesi görmeye gönüllü oldukları tek gücü ifade etmektedir. Bunun yanı sıra menopozla birlikte sahip olunan bilgelik ve tecrübe birikimi, bu dönemdeki kadınlar için kazanılmış bir haktır ve kendilerini daha değerli hissettikleri bir uğraş alanı olduğu gerçektir. Konuyu aydınlatmak açısından Ersoy’un, “kadının âdet gördüğü dönemlerde tabularla kuşatılmasının neticesiyle menopoz evresinde, “öfke” ve “kin” izleri taşıdığına” dair şu saptamasına yer vermek fayda sağlayacaktır:

Doğurganlık dönemi tabularla kısıtlanıp, erkek egemenliğine alınan kadın, doğurganlığının sonlaması ile de cinsel kimliğinin “hiç”e indirgenmesi gibi bir sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Erkek egemen toplum düşüncesine alışan kadın da çoğu kez bu durumu olduğu gibi kabullenmekte ve menopozuyla üzerine çöken yeni baskılardan bu durumu hiçbir zaman tam anlamıyla karşılayamayacak kompensasyon yöntemleriyle kurtulmaya çalışacaktır. Toplumun ona biçtiği yeni rolde, gençliğinin ona biçtiği tabulara duyulan öfke ve kin’in izleri ise devam etmektedir. O artık, en olumlu bağlamda bir büyükanne, genç kızların erginlenme törenlerini yöneten bir “yaşlı” ya da bir “sapkın” belki de bir “cadı!” (Ersay, 1998: 87-88).

Özetlemek gerekirse, menopoz öncesinde güzelliğine, dişiliğine göre değer biçilen kadın kimliği, menopozla birlikte sarsıntıya uğramış ve bu, her defasında çeşitli yollarla kendisine hissettirilmiştir. Dolayısıyla kadının cinsel kimliği açısından noksan kaldığını öngören menopoz evresi, ona eski değerlerin sadık bekçiliğini sahiplenme statüsünü kazandırmıştır. Böylelikle yaşam boyu “kadın” olduğu için denetlenen konumdan sıyrılarak, bir nevi dişilik kaybını avantaja çevirerek bilgeliğini ön plana çıkartmış olduğu söylenebilir.

Buraya kadar, menopoz evresindeki kadınların bekâret ve iffet kavramı üzerine kültürel ve dini şartlanmalara yönelik eğilimlerine, yaşam boyu tecrübe ettiği folklorik

¹⁸ Hz. Peygamber: “Zina eden kimse, mümin olduğu halde zina etmez. Hırsız, mümin olduğu halde çalmaz ve insan, mümin iken içki içmez” buyururlar. Bu hadisin zahiri manası, zina eden, çalan, içki içen insanların bu fiilleri işledikleri esnada imandan çıkmış olmalarıdır (Topaloğlu, 1970: 202).

uygulamaların boyutlarına değinilerek çeşitli saptamalarda bulunulmuştur. Yapılan saptamalar sonucunda, kadınların hayatında başat rol oynayan iffet ve bekâret kavramının kaynağı ne olursa olsun folklorik bağlamda görünürlük kazandığı açıkça anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, kadın kimliğinde olgunluk çağıyla başlayan bilgelik tezahürlerinin yine halkbilimsel uygulamalar eşliğinde tezahür ettiği de söylenebilir. Bir sonraki başlıkta ise, olgunluk çağına erişen menopoz kadınının eskiden kalma olan ancak yeni tasarımlarla sunulan geleneksel ürün ve üretimlerine ilişkin saptamalarda bulunulması ve bu doğrultuda olgunluk çağındaki kadınların geleneksele dönüş eğrisi üzerine tartışma yaratılması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda gerek yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan “somut olmayan kültürel mirasın” modernize edilmiş (çağdaştırılmış) sunumlarına gerekse bu yapılandırılış içinde kendine olgunluk çağının verdiği bilgi ve birikimle yeni uğraş alanı edinen kadınların folklorik alana yönelme eğilimlerine değinilecektir. Böylelikle, gençlik çağlarında cinsel açıdan tehlike altında olduğu düşünülen, diğer bir deyişle; cinsel bir nesne olarak görülen ve bu nedenle de özellikle koca otoritesinin gözetiminde çalışma hayatına girmesine izin verilmeyen kadınların, menopoz evresiyle birlikte uzunca yıllar deneyimleyerek tecrübe kazandıkları bilgi birikimlerinin ve bu birikimlerin ekonomik gelir kapısına dönüştürme girişimlerinin nasıl bir izlenim sunduğuna dair irdelemeler yapılacaktır.

4.3.2. Menopoz Kadınının Yeni Uğraş Alanları: Bilgelik Çağı!

Menopoz çağındaki kadının yaşadığı geçiş evresinde pek çok sorunla karşılaşması, bir nevi körelmesi, eskiye oranla üretim alışkanlıklarına ya da yeni uğraş alanları kazanmasına fayda sağlamıştır. Aslında bu durum, bir bakıma menopozun kadın dışılığında yarattığı sarsıntının bir tezahürü niteliğindedir. Şöyle ki gençlik çağında fiziksel özellikleriyle, yani kadın görselliğine indirgenen güzellik imgelemiyile “iffet” kavramı arasında sıkışmış bir kalıp yargıdan artık uzaklaşmaya başladığı için, dış mekâna açılan kapıları da genişlemiştir. Dolayısıyla artık dışılık özelliklerini yitirdiğini düşünen ve kendisine cinsel bir objeymiş gibi bakan gözlerden uzak menopoz kadını, yeni deneyimlerin fırsatını yakalamış olmaktadır. Dahası bu deneyimler, olgunluğun verdiği bilgi birikimiyle donatılmış ve kendisine ekonomik bir kazanç kapısı sağlamıştır. Alpay konuya; “yaratıcılığın gençlik yıllarına özgü olduğunu kırklı yılların bitmesiyle sona ereceğini düşünenler, kadının bugüne kadar gösterdiği gelişimleri yaşa bağlı incelediğinden çok farklı sonuçlarla

karşılaşacaklardır” yorumuyla değinirken, “elli yaşına kadar doğurganlığıyla ön plana çıkmış bir kadın, bu görünümünü geride bırakır bırakmaz, değişik bir boyutta yaratıcılık yakalamasını bilmiştir” (Alpay, 1995: 37) vurgusuyla, aslında kadınların menopoza birlikte, daha yaratıcı işlerle donatılmış ve üreticiliğini bu evrede daha fazla gösterebilmiş olduğuna dikkat çekmektedir. Elbette kadının bu yaratıcılığı pek çok açıdan ele alınabilmektedir. Ancak bu başlık altında, geleneksel bilgi ve birikimlerinden faydalanarak kendilerine gerek ekonomik kazanç gerekse yeni bir uğraş alanı sağlayan menopoza kadınlarının, üretim faaliyetlerine değinilerek irdelenmesi amaçlanmıştır. Adasal, menopoza birlikte kadın yaşamında eski değerlerin çöktüğünü, fakat yeniden bir şeyler yapmak, yaşamak ve oylanmak iştiağı ile kendini doyurmaya çalıştığını vurgulayarak, bu faaliyetlerin dürtülere, muhtelif şahsiyetlere ve ruhi yapılara göre muhtelif şekiller aldığını aktarmaktadır (Adasal, 1975: 238). Ne var ki bu faaliyetler pek çok etkenden kaynaklanarak tıpkı menopoza evresindeki kadın gibi, bir dönüşüme uğrayarak devam etmektedir. Özellikle günümüz Türkiye’inde geleneksele dönüş fikriyle, eskiden dişilik özellikleri, cazibesi gibi olgulardan dolayı “pencereden”, “kapıdan” bakmasına izin verilmeyen, sınırlı eviçi faaliyetlere indirgenmiş kadın kimliğinin, olgunluk çağında “piyasa kazancı” olarak öne sürülme istemi, bu evredeki kadınların da üretimsel faaliyetlerinde dönüşümlere sebebiyet vermiştir. Bu başlık altında, menopoza evresindeki kadınların başlarda; oylanmak, hoşça vakit geçirmek, yalnızlığını gidermek gayesiyle uğraş alanı hâline getirdikleri ananevi bilgi ve birikimlerini ekonomik kazanca dönüştürerek, finansal gelir elde etme çabalarına değinilmiş ve bu üretimsel faaliyetlerin kültür endüstrisi ve küreselleşme olgusuyla pazar sahasında; olgun, birikimli, tecrübeli kadın kimliğiyle nasıl bir sunum oluşturduğuna dair bulgulara yer verilmiştir. Bu bağlamda, ilk olarak menopoza önce dişilik özellikleriyle tanımlanan kadınların, bu dolayımında dış mekâna eşlerinin baskıları yüzünden üretimsel faaliyetleriyle açılamamaları sorunsalına ve geleneksel bilgi birikimlerine yer verilmiş, daha sonra ise menopoza evresiyle “yaşlanmaya” bağlı olarak artık kendilerini daha “özgür” olarak hissettikleri algıyla, pazar sahasına açılma eğilimlerine değinilmiştir.

Aslen Kayserili olan ancak İstanbul’da ikamet eden, 51 yaşında, evli, lisans eğitime devam etmemiş KK8, eşinin çalışmasına karşı çıkması sonucunda çareyi evde yaptığı “turşu”, “salça”, “peynir” “reçel” gibi geleneksel gıda ürünlerini satmakta bulunduğunu şöyle aktarmıştır:

Kocam çalışmama müsaade etmedi. Kocam “çok istiyorsan gel bana dükkânda yardım et” dedi. Başlarda iş hayatına böyle atıldım. Ama dükkâna gelen giden adamlardan dolayı kocam huzursuz olmaya başladı. Şimdi artık laf etmiyor. Annemlerin İstanbul’da oturduğu bir komşuları Çorumluydu. Onlar turşucuydu. Çorumluların turşusu pek meşhurdur. Ben de turşu kurmayı iyi bilirdim ama onlar kadar lezzetli olmazdı. Neyse bana biraz öğretiler. Köydeyken de peynir, salça, reçel falan yapardım. Elim çok lezzetlidir. Sonra aklıma geldi, dedim; “ben bunları neden satmıyorum?” Önceleri ufak tefek yapıp, eşimin dükkânında satmaya başladım. Ama sokak içi olduğu için çok satılmıyordu. Sonra birkaç kahvaltıcı dükkânına gittim. Onlar bana biraz yardımcı oldular. Az biraz para kazanmaya öyle başladım. Sonra oradan taşındık. Şimdi burası daha sosyete bir yer. Herkes çalışıyor, evde yemek yapan yok. Ben de evde yemekte yapıp satarım diye düşündüm. Ama ona gerek kalmadı. Caddenin başına “Zeytin Ana” diye, köy ürünleri satan lüks bir yer açıldı. Birkaç eş dost sayesinde oraya düzenli konserveler yapıp vermeye başladım. Çok para kazanmıyoruz ama epey talep var. İnsanlar özlüyor galiba, küçükken köylerde yapılan salçanın, peynirin tadını. Ben de malzemelerimi köyden akrabalara getirtiyorum. En çok satan ürün, mantar turşusu. Buralarda hiç kimse bilmezmiş mantardan turşu yapıldığını. Bak sen biliyorsun mesela. O çok ünlü oldu (KK8, İstanbul: 2019).

Aslen Sivaslı olan ancak Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden, 52 yaşında, evli, ilköğretim mezunu KK23 ise “geleneksel reçel” yapıp satarak para kazandığını şöyle aktarmıştır:

Eşimin işleri de bir süredir yolunda gitmiyordu. Çalışmaya kesin kararımı o zaman verdim. Ama eşimin kıskançlığı yüzünden adam akıllı bir işe tutunamadım. “Sen beceremezsin, kaç yıldır çalışmıyorsun, sarkıntılık yaparlar oralarda sana” falan diye benim hevesimi kırıyordu... Ama sonra yaş ilerledikçe pek karışanın görüşenin olmuyor. Ben de bildiğim işleri yaptım. İlk başlarda para kazanamadım... Millet, safi sudan yaptığı reçelleri, gıda boyasına bulayıp, süslü kavanozlarda satıyormuş. Millet, tada değil kavanoza bakıyor resmen. Ben de kullanmadığım kavanozların üstüne güzel desenlerde etiketler yapıştırdım. Sonra böyle daha geleneksel gözüksün diye, hasır iplerle, ekose desen kumaşlarla kavanozun etrafına süslemeler yaptım. İnsanlar sırf mutfaklarında güzel görünsün diye tarhanalarını, reçellerini, salçalarını güzel, süslü kaplara koyup, tezgâhta sergiliyorlar. Tadıyla çok ilgilenen yok aslında. Ama benim reçellerim güzeldir. “Tamamen organik, geleneksel ev reçeli” adı benim ürünlerimin. İstanbul’daki Zeytin Ana firmasına ben de ürün gönderiyorum bazen. Buradaki ufak tefek marketlere gönderiyorum. Onlar da satıyorlar (KK23, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Aslen Kosovalı olan ancak İstanbul’da ikamet eden, 62 yaşında, evli ve ilköğretim mezunu KK1 ise eşinin çalışmasına izin vermemesinden dolayı hiç iş hayatına atılamadığını, ilerleyen yaşlarında ise evde kendi yaptığı “Arnavut kremi” adında kozmetik ürünlerini internet üzerinden satmaya başladığını şöyle aktarmıştır:

Bana buralarda genç kızlığımdan beri “ayın on dördü” derler. Tenimin çok beyaz ve pamuk gibi olmasından dolayı. Zaten göçmen kadınlarının geneli böyledir. Biz küçüklüğümüzden beri annemin, anneannemin yaptığı aklık kremini

kullandık. O zamanlar bu akılık kremi diye göçmenler arasında biliniyordu. Ciltteki kötü görüntüyü atıp, yerine pamuk gibi bir cilt bırakan kremdi. O kremin içine o dönemler cıva gibi şeylerde atılıyordu. Gerçeği bir sırdır. Kimse söylemez. Çeşitli bitkilerin dövülerek yapıldığı uzun işlem gerektiren bir kremdir. Tecrübeli kadınların serçe parmağıyla olup olmadığına, kıvamının tutup tutmadığına bakarak yapılır. Artık bu işin ustası olduk. Ama şunu itiraf edeyim, o cıva dişlere çok zarar veren bir maddedir. O sebepten artık cıvasız yapılıyor. Artık gerçeğini bilen de yok yapan da. Biz biliyoruz ama. İş hayatına atılmam da böyle oldu zaten. Eskiden bizimki her şeye karışırdı, şimdi o huyları yok. Bende yaş ilerledikçe boş oturmaktansa bunları satmayı düşündüm. Komşumuz bir kızı kozmetik dükkânı açmış. Annesini ziyarete geldiğinden benim bahsettiğim bu krem çok dikkatini çekmişti. Bana fikri o verdi. Hatta kendi dükkânında bile satmak istedi. Bir sürü krem kutusu getirdi bana. Ben de evde hazırladığım kremleri kutulara koyup ona yolluyordum. İnternete bakınca bir sürü böyle Arnavut kremi adı altında sahte ürünler bulursun. Ama hepsi sahte. Milleti dolandırmak için para tuzağı hepsi. O ortamda yetişmemiş, deneyimlememiş birisini bunu aslına uygun yapamaz. İçine attığımız bazı şeyleri eğer bilmeyen kişi kararında atamazsa, kullanana ileriki yaşlarda hastalık yapabilir (KK1, İstanbul: 2019).

Aslen Kastamonulu olan ve orada ikamet eden, 60 yaşında, boşanmış, ilköğretim mezunu KK2, köyde “ebe hatun” denilen bir kadından, “doğum yaptıрма”yı öğrendiğini ve doğumun kolaylaşması için uyguladığı metodu, ekonomik gelire dönüştürmesini şöyle aktarmıştır:

Bizim köyde eskiden rahmetli bir ebe hatun vardı. Karıları o doğurturdu. Ben daha gençken vefat etti. Allah rahmet eylesin. Kadın çok bilgili bir kadındı. Eli çok hamarattı. Hemen doğurturdu. Bana doğum yaptırmayı o öğretti. Rahmi dar olan kadınların doğumu da zor olur. O nedenle el yordamıyla o rahmin esnetilmesi gerekir. Bu beceri işidir. Eli yatkın olmayan, bilmeyen kadın ölüme bile neden olabilir. Doğumu kolaylaştırmak için bazı harfler, yazıları bir beze yazarak okunması gerekiyor. Ben onu da ebe hatundan öğrendim. Bir sürü işlem uygulanır. Öyle her kadının harcı değil bunu yapmak. Doğum yapacak kadının yüzük parmaklarına bağlanır bunlar. Öyle doğuma giderse, bir avazda doğum yapar. Ben kendi gelinimize, akrabalarımıza bunu yaptım. Allah’a bin şükür hepsi de bir avazda doğurdu. Sonra uzak köylerden isteyen oldu. Başlarda gönüllerinden ne koparsa veriyorlardı. Şimdi, bu işlem çok uzun sürüyor. Eskiden doğuma da girerdim. Ama artık her yerde hastane var. Ben sadece doğumu kolay olsun diye bunları yapıyorum. Bir tanesini hazırlamak 4 gün sürüyor. Ben teklif etmiyorum ama onlar para veriyorlar. Tabi yani para kazanmak için artık yapıyorum (KK2, Kastamonu: 2019).

Aslen Giresunlu olan, İstanbul’da ikamet eden, 63 yaşında, evli KK19 ile özel problemlerinden dolayı yapılan görüntülü telefon görüşmesinden, “kocakarı ilaçları” dediği, ağrı kesici kremleri, bir firma aracılığıyla sattığı bilgisine şöyle ulaşılmıştır:

Ben rahmetli babaannemden öğrendim. Onlar o dönemler yokluktan hastanelere falan pek gidemezlermiş. Zaten köyde kar kış nereye gideceksin. Kışın çok

soğuk olduğu zamanlar, bel, ayak ağrıları çok olur. Babaannemler o dönemde çörekotu, kekik, nane gibi malzemelerden yağ yaparlarmış. Bakır kazanda kaynatıp, uzun bir süre bekledikten sonra jel kıvamına gelinceye kadar içine varsa yağ, yoksa nişasta gibi malzemeler atarak sertleştirilen bir macun yapılır. Tabi yapılırken dua falan okunur. Bunlar şimdi, kocakarı ilacı diye satılıyor. Ben de aynı şeyleri yapıyorum. Ağrılara çok iyi gelir. Bacak, kas ağrılarına falan. Benim menopozda şişen bacaklarıma da çok iyi geldi. İltihabı söker atar. Ben içine şimdi hazır kremden bir parça atarak yapıyorum. Kıvam alması çok zahmetli bir iştir. Buradaki bir dükkân, böyle şeyler satıyor. Ben de teklif etmiştim. Sağ olsunlar benim kremleri de sipariş üstüne satıyorlar. Siparişler iyi durumda. Öyle basit şişelere falan koyuyorum. Onlar neye koyup satıyor bilmem (KK19, İstanbul: 2019).

Aslen Kastamonulu olan ve orada ikamet eden, 87 yaşında, eşi vefat etmiş, okuryazar KK13 ise eskiden köylerde bakması zor oluyor diye “çocuk düşürtme” yöntemini öğrendiğini ve bu metodun nasıl uygulandığını şöyle aktarmıştır:

Eskiden çok çocuk, çok masraftı. Bakamıyordun. Soğuktan, açlıktan ölen çocuklar oluyordu. Bakımsızlıktan bunlar. Kadınlar çocuğu düşsün diye, kibrit çöpünü yakarak oralarına sokarlardı. Tavuk kanadı da sokan vardı. Çengel gibi şeyler işte. Bir kadın çok ısrar ettiği için ben de yapmışım. Çok günah ama. Ben yapmıyorum artık. Kendime yapmadım. Benim çocuklarım hep düşerdi zaten. Kocakarılardan çok yaptığı şeylerdir genelde (KK13, Kastamonu: 2019).

Aslen Şanlıurfalı olan, İstanbul’da yaşayan, 64 yaşında, boşanmış, ilköğretim mezunu KK41 ile —ailevi nedenlerden dolayı Şanlıurfa’ya gittiği için— yapılan telefon görüşmesinde, nazara karşı “kurşun dökme” faaliyetlerini babaannesinden “el verme” ile kazandığına ve bunu ekonomik gelire dönüştürdüğüne dair şu bilgiler kaydedilmiştir:

Babaannem bana el verdi. El verince sana da onun özellikleri geçiyor. Benim elim onun eli oldu. Böyle olunca bir hastalıkta, bir nazar olayında hemen sana gelirler. Öyle herkese el verilmez. Soydan gelecek. Benim elimle sıvazlayıp tedavi ettiğim çok insan oldu. Hâlâ yapıyorum. Şimdi daha çok kurşun dökmeye gidiyorum. Beni bilenler çağırır. Kurşundan çıkan şekillere göre nazar olup olmadığı belli olur. Ona göre işlem yapılır. Dualar okuruz, dikkat etmesi gerekenleri söyleriz. Çok paralar yok bu işlerde. Herkes gönlünden ne koparsa verir. Huzursuzluğu olan, bebeği hastalanan, yaşlısı olan evlere gidiyorum genelde. Genç kızların kısmeti kapalıysa, onlara da gidiyorum. Eskiden evliyken eşim bunlara kızardı. Ben de bazen gizli giderdim. Şimdi artık istediğim gibi hareket ediyorum (KK41, İstanbul: 2020).

Derleme çalışmaları sırasında görüşülen kaynak kişilerin, iş hayatına atılma girişimlerinin başlarda, denetleyici koca otoritesinin baskısıyla engellendiğini söylemek mümkündür. Çoğu kaynak kişinin belirttiği gibi, “kıskançlık”, “yadırgama”, “psikolojik şiddet”, kadınların eşleri tarafından çalışma hayatına atılmamaları için

benimsedikleri genel davranış özellikleridir. Görüşmeler esnasında bazı kaynak kişiler, “kıskançlık” adı altında eşlerinden fiziksel şiddet de gördüklerini aktarmışlardır. Eşlerinden fiziksel şiddet gören kaynak kişiler, araştırmacıya ayrıntılı bir şekilde bu şiddetin ne düzeyde olduğunu da aktarmışlar, hatta bazı kaynak kişiler bu şiddete dayanamayarak eşlerine —aynı oranda— karşılık verdiklerini ve bunun neticesinde hâlâ vicdan azabı çektiklerini dahi anlatmışlardır. Ancak, kaynak kişilerin bu bağlamda aktardıkları bilgilere gerek akademik bir dille aktarılması çok zor olduğundan gerekse hukuki boyutta cezai yaptırımları içermesinden ve yapılmaması gerekene “özendirici”, “imrendirici” bir izlenim yaratmaması açısından, tez içinde yer verilmemiştir.

Derleme çalışmaları sırasında gözlemlenen diğer bulgulara değinecek olursak; kaynak kişilerin, güncelde uğraştıkları üretimsel faaliyetleri çoğunlukla, anne, anneanne ve babaannelerinden öğrenerek geliştirdikleri bilgisine ulaşıldığından bahsedilebilir. Bu durum, kadınlar arasında cinsiyet rollerine dayalı aktarıcı kimlik olgusunu işaret etmektedir. KK41’in, babaannesinden “el verme” ile kazandığını söylediği “kurşun dökme”, KK19’un, babaannesinden öğrendiği kendi deyimiyle “koca karı ilaçları”, KK1’in, anneannesinden miras kaldığını belirttiği “Arnavut kremi”, kaynak kişilerin yine kendileri gibi kadın olan akrabalarından, bağlamında görerek, deneyimleyerek edindikleri ve bugüne taşıdıkları bilgiler niteliğindedir. Dahası bu bilgiler, saha çalışmalarını yürüten kadın araştırmacıya da deneyimde birlik yaratma, paylaşarak yaşatma gibi olanaklar tanımış ve kadınsal birikimlerin “anlatıcı”, “aktarıcı” kadın kimliğiyle tazelenmesini sağlamıştır. Bunlardan bir tanesine örnek vermek gerekirse; KK1 ile araştırmacı arasında gerçekleşen ve olumlu yönde ilerleyen iletişime değinilebilir.

Derleme çalışmaları sırasında görüşme sağlanan KK1, araştırmacı tarafından merak edilen “Arnavut kremi”nin yapım safhalarına dair uygulamalı olarak birkaç önemli noktayı paylaşmış ve araştırmacının da deneyimleyerek uygulamasına izin vermiştir. Kaynak kişi öncelikle, Arnavut kreminin “olmazsa olmazı” söylemiyle sıraladığı şu malzemeleri; kireç kaymağı, ayva yaprağı, lavanta yağı, limon otu, araştırmacıya tanıtmış ve daha sonra araştırmacının bu malzemelerden kireç kaymağı hariç olanları, derin bir mermer kâsede iyice ufalayarak “dövme” yöntemiyle ezmesini istemiştir. Uygulama safhası oldukça zahmetli ve yorucu olan bu işlem, 1 saat sürmüş ve kaynak

kişi; “bunun yeterli olmadığını, dövme işleminin daha fazla sürmesi gerektiğini” belirtmiştir. Arnavut kreminin diğer uygulamaları için, “çok uzun zaman gerektirdiği”ni aktaran KK1, bu safhada uygulanan metotların bir “sır” olduğunu yinelemiş ve ölmeden önce sadece kendi kızlarına, gelinlerine aktardıklarını belirtmiştir. Ancak araştırmacıyla KK1 arasında kurulan olumlu iletişim, KK1’in “sana söz, bir gün haberleşelim, ben sana bunların hepsini anlatacağım” ifadesini beraberinde getirmiş ve pek çok “deri hastalığına” şifa olan Arnavut kreminden araştırmacıya bir kutu hediye edilmiştir. Derleme çalışmaları sırasında, araştırmacıyla KK1’in kurduğu bu iletişim; farklı yaş gruplarında, farklı kuşaklarda olsalar dahi kadınlar arasında deneyimde birlik yaratma süreçlerinin bir uzantısı niteliğindedir. Şöyle ki “periyodik kanama, bekâret, doğum, menopoz” gibi kadınsal dönüşümlerin kadın cinsiyetinde yarattığı deneyim müşterekliği, kadınlar arasında cinsiyete dayalı anlatıcı kadın kimliği de etkilemiş ve tıpkı KK1 ile araştırmacı arasında gelişen etkileşim gibi, ananevi bilgi birikimlerinin yeni kuşağa aktarılarak sürdürülebilir olmasına imkân tanımıştır. Dolayısıyla kadınlar arasında deneyim birliği, salt bedensel dönüşümlerle sınırlı kalmamış, geleneksel yolla ve bağlamında öğrenilen bilgi birikimlerinin de paylaşılmasına bir kaynak sağlamıştır.

Bunun yanı sıra kaynak kişilerin aktarım yoluyla kazandıkları bu bilgi ve uygulamalar her ne kadar başlarda —bilginin öğrenildiği bağlamda— ekonomik gelir kapısı şeklinde algılanmamış olsa da daha sonları —çoğunlukla menopozda— birtakım nedenlerden dolayı (geçim sıkıntısı) para kazanma avantajına dönüştürülmüştür. Ancak burada bahsi geçen avantaj, tıpkı ticari işletmeler gibi salt kâr odaklı bir avantajdan çok, kadınların ruhsal olarak “öz güvenlerini”, sosyal olarak ise “iletişim-etkileşim becerilerini” kazandıkları bir avantajı nitelemektedir. Şöyle ki KK1’in anneannesinden öğrendiği Arnavut kremini yaparken “serçe parmağımla her defasından kremin kıvamına baktığımda, rahmetli anneannem aklıma gelir, ağlarım, dua ederim” sözleriyle, KK2’nin doğumu kolaylaştırma bilgisini öğrendiği Ebe hatundan bahsederken “ne nurlu kadınmış... bir canlının dünyaya geldiği ana şahit olma mutluluğunu bana da öğretti” sözleriyle, minnettarlıklarını, mutluluklarını ifade etmeleri, kaynak kişilerinde vurguladığı gibi; para kazanmanın verdiği mutlulukla boy ölçüşemez getirilerdir. Dolayısıyla kadınların menopoz evresinin verdiği yaş dolayımından biriken bilgileri, bilgiyi öğrendikleri kişi ve bağlama olan inanç, sevgi, bağlılık özellikleriyle pekişerek “körelmeden” ya da “kaybolmadan” sürdürülebilir bir

nitelik kazanmıştır. Kaynak kişilerin tüm bu bilgilere ve uygulamalara “evetleyici” statüyü menopozla, yani olgunlaşmayla eriştiklerini söylemek doğru olsa da bu bilgilere, gençlik çağlarında da sahip olmaları ancak bunu gösterememeleri dikkat çekicidir. Daha önce de vurgulandığı gibi; bu sorunsalın kaynağı, kadınların gençlik çağlarında bedensel özelliklerine “takıntılı bir aklın” izlerinde aranmalıdır.

Kadınların gençlik çağlarında bedensel özelliklerinden (çekicilik, güzellik vd.) dolayı iffet kaidesi altında kısıtlanmaları, gençlik çağlarında ekonomik bağımsızlığını kazanmalarına da engel olmaktadır. Evlilikle birlikte, kocasının namusunu da koruma vazifesi üstelenen kadın için, nasıl ki bu vazife edilgen bir seyir izliyorsa aynı izlek kadının çalışma yaşamı için de geçerli kabul edilmiştir. Aslında kaynak kişilerin çoğu, evlendikten sonra eşlerinin izin vermemesinden dolayı iş hayatına adım atamadıklarını, aile içinde koca otoritesinin sarsılmasına duyulan korku çağrışımlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu korku, erkeğin mutlak otorite gücünü besleyen ekonomik özgürlüğü ile aynı özgürlüğe sahip kadın figürünün aile içerisinde otoriteye “ortak olma” olasılığından doğan korkuyla ilintilidir. Bu durum, kaynak kişilerin söylemiyle, eşlerinin sürekli olarak dile getirdikleri “kadının yeri evidir”, “kocasını yetmiyor diyecekler” gibi, eviçi rol ve iktidar ilişkisi bağlamında açıklanmıştır. Öyleyse erkeğin, gençlik çağlarında çalışan böylelikle finansal özgürlük sağlayan kadın imajına karşı çıkışı, eviçi iktidarın ekonomik getiri sağlama ile doğru orantıda bir işlevsellik gösterdiği fikrini gündeme getirirken, aynı zamanda kadınların bu dönemde daha genç ve güzel olmalarından dolayı da “tehlikeli” olabileceklerini düşündüren “akıl tutulmalarını” yansıtmaktadır. Kadınların, daha çok menopoz dönemi ve sonrasında ekonomik gelir elde etmeye başladıklarını aktarmaları ve eşlerinin kendilerini artık “kocamış” olarak düşündükleri için iş hayatlarına karışmadıklarını vurgulamaları, bu durumu özetler niteliktedir. Kaynak kişilerden gerek gençlik gerekse olgunluk çağlarında iş yaşantılarıyla ilgili gözlemlenen diğer olgulara bakıldığında ise bilgi birikimleri, deneyimleri, yöntemleriyle çalışma özgürlüğüne kavuşarak ekonomik güç elde etmeleri, onlara eviçi otoritede de eşleriyle aynı oranda hâkim bir güce sahip olma imkânını kazandırmadığını gündeme getirebilmektedir. Dahası bu durum, kadına karşı erkek otoritesinin yarattığı ruhsal şiddetin de katlanarak artmasını beraberinde getirmiştir. Kaynak kişilerin olgunluk çağında iş hayatına atılma girişimleri, eşlerinden duydukları “elinin hamuruyla erkek işine karışma”, “sen o işleri beceremezsin”, “sen bizi artık tanımazsın” gibi

söylemlerle, ekonomik özgürlüğe kavuşmak isteyen kadın için “hor görülme”, “alay edilme”, “küçük düşürülme” şeklinde, kadının öz güvenini sarsan ve dolayısıyla kadında ruhsal bir çöküntüye sebebiyet veren psikolojik şiddet örneklerinden sadece birkaçıdır. Bu durum bir bakıma, evlilikte çalışma sorumluluğunun erkek tekelinde olması gerekliliğini, kadını ötekileştirmeyle sağlandığı gerçeğini özetlemektedir. Derleme çalışmaları sırasında, kaynak kişilerin anneannelerinden, babaannelerinden, kendileri için önemli olan kişilerden edindikleri bilgileri, araştırmacıya; sanki bugünlere getirmenin zaferini yaşıyormuşçasına aktarmaları, her ne kadar onlar için olumlu yönde ilerleyen gelişimleri ifade etse de çalışmalarına küçümseyici bir gözle bakan “koca otoritesi” bir o kadar olumsuz bir tabloyu da beraberinde getirmiştir. Aslında bu durum, olgunlaşma çağındaki kadının “güçsüz”, “muhtaç” bırakılarak, erkek ekonomisine bağlı hâlinin sürdürülmesini isteyen bir erkek algısını anımsatmaktadır. “Çok eşliliğin bahanesi: menopoz” başlığı altında, çokeşliliği tercih eden veya bunu onaylayan erkek kaynak kişilerin; “eşim beni kendisinin garantisi olarak görüyor”, “hâlâ benim sorumluluğumda”, “ben olmasam ona kim bakacak”, “bu yaştan sonra ne iş yapacak” söylemleriyle, eşlerinden boşanmama nedenlerini açıklamaları, erkek zihniyetindeki iktidar algısının ekonomik bağımsızlığa dayandırıldığını gösteren ve bu dolayında kadının kendisine bağımlı kalmasını öngören kalıp yargının en somut örnekleridir. Bu da olgun çağında kendi bilgi birikimleriyle ekonomik özgürlük sağlamaya çalışan kadının, yaptığı işi erkeğin yaptığı işe göre daha değersiz bulmasına neden olan bir sorunsalı göstermektedir. Artık, ekonomik gelir elde etmeye başlayan olgun kadına karşı erkeğin benimsediği politika, çoğunlukla eşlerini çalışma hayatından sindirmek için uygulanan bir yöntemle dile getirilmekte ve bağımlı kimliklerinin devam ettirilmesini amaçlamaktadır. Uzun yıllar çalışma hayatında yer almayan olgun kadınların, menopoz evresinde bilgi birikimleriyle yeni bir uğraş alanları keşfetmelerine ve böylelikle finansal özgürlük kazanmak istemelerine yönelik “niteliksiz” gözüyle bakan erkek zihniyeti, sadece eğitim seviyesi diğerlerine oranla daha düşük olan kadınlar için geçerli değildir. “Kadına taşınabilir bir mal gözüyle bakılmasından dolayı onun insan haklarından yoksun kılındığını” vurgulayan Millett’e göre, kadının sürekli olarak gözetim altında tutulması sonunda, yüksek öğrenim yapmış kadınlarda bile çocuksu bir tavır sürekli kılmaktadır ve kadın sürekli olarak, gücü elinde tutan erkeklerin onayını alarak ilerlemek ya da yaşamak zorunda bırakılır (Millett, 1973: 97). Örneğin;

derleme çalışmaları sırasında görüşme sağlanan KK8'in, —her ne kadar yarıda bırakmış olsa da— lisans öğrenimi gibi eğitim düzeyine sahip olması ancak genelde ev hanımı statüsündeki kadınların uğraş alanları olan “turşu”, “reçel”, “salça”, “peynir” yapımı gibi üretimlerden para kazandığını aktarması, aslında bir yandan; “babasının üniversite çağlarında karşı çıkmasından dolayı öğrenimine devam edememe” hikâyesiyle, diğer yandan; “evlilik döneminde eşinin türlü bahaneler uydurarak çalışmasına izin vermemesi” ile gelişen ve her ikisinde de karar merciinin “erkek” cinsi olduğunu yineleyen, bağımlı kimlik tanımlamalarından ileri gelmektedir.

Tüm bu olgular düzleminde gençlik çağlarındaki kadının, dış mekânda çalışma hayatıyla varolma savaşı, ancak olgun bir yaşa evrildiğinde ve deneyim kazandığında, uzmanlaştığında, kısacası; artık kendisine cinsel bir obje gibi bakılmadığında mümkün olmuştur. Aslında bu başarı öyküsü, kadının hem koca otoritesi altında kalıplaşan ev hanımı imajını sürdürmesine olanak tanımış hem de geleneksel olanı yeniden yapılandırarak meslek hâline getirmesine ve böylelikle kadın ve folklor ilişkisinin “eviçi” roller dışında da kadının olgunluk çağındaki bilgi birikimi, deneyimi, yaratıcılığı ile tartışılmasına imkân tanımıştır. Bununla birlikte, kadınların “kocakarı” diye tabir ettikleri halkbilimsel uygulamaların, olgunluk çağıyla birlikte yeniden uğraş alanı olması da son derece önemlidir. Sheehy, “artık kimseye ait olmayan kadınlar, bilgi, yaratıcı içgörü ya da sağaltıcı yetenekler sayesinde şimdi herkese ait olabilirler” vurgusuyla, menopoza kadınının bilgeliğine değinerek, bu kadınların deney ve bilgelik kaynağı olduklarına, sağaltıcı güçleriyle şaman olarak saygı gördüklerine hem kişilerin hem de kabilelerin bunalımları çözmesi için onlara bağlandıklarına dikkat çekmektedir (Sheehy, 1992: 170). Derleme çalışmalarında görüşme sağlanan KK41'in, “huzursuzluk olan evlere kurşun dökmeye gidiyorum”, “hasta olan evlere de gidiyorum” şeklinde aktardığı ifadeler, Sheehy'nin menopoza kadını için öngördüğü “yetenek”, “çözüm kaynağı” betimlemesiyle doğru orantıdadır. KK19'un ise “kocakarı” ifadesiyle aktardığı ağır kesici kremler, kadınların olgunluk çağında kazandığı “sağaltıcı” özelliklerinin bir göstergesi niteliğindedir. Flint, menopoza sırasında Mikronezya'da bir kadının, “şifacı” olabileceğine, “büyücülük” ve “büyü” yapabileceğine, “muska” veya “iyi şans” dileğiyle birtakım parçalar yapabileceğine ve hatta “medyum” olabileceğine dikkat çekmektedir (Flint, 1975: 162). Bununla birlikte Flint, Güney Afrika'nın Bantu'larında menopoza girmiş bir kadının, kirletici tehlikesi olmadığı için dulların giysilerini giyebildiğini, belirli salgın vakalarında köyün

arındırılmasına ve savaş zamanında savaşçıların silahlarının artırılmasına yardımcı olabildiğini, kara bir koçun yağmur yağması için kurban edilmesinden sonra, kadının koçun etinin paylaşılmasına izin verebilecek kişi olduğu gibi, birtakım örneklere değinerek, bunların yüksek statü işaretleri olduğunu aktarmaktadır (Flint, 1975: 162). Dolayısıyla farklı kültürlerde menopoza birlikte “dişiliğini” kaybettiği düşünülen bir kadının —kirletici özellikte olduğu düşünülen periyodik kanama dönemlerine nazaran— daha fazla özgürlük kazanmış olduğu, toplumda daha saygın bir konuma eriştiği, kaybettiklerinin yerine yenilerini koymasına izin verildiği bir kimlik kazandığı açıkça görülmektedir. Bu tez araştırması kapsamında yürütülen saha çalışmaları sırasında da Türkiye örneğinde, benzer şekilde menopoza sonrası kadınların “sağaltıcı”, “derde deva”, “nazar” betimlemeleriyle ön plana çıktıkları saptanmıştır. Belki de bu özellikleri nedeniyle, bu kadınlar daha “korkutucu” görünebilmekte ve “saygı gösterilmesi” gereken bir özellik kazanmaktadırlar. Tıpkı Bell’in, Bunman kadınları için “elleriyle dokunarak, boyaları belirli oranlarda karıştırarak hastaları iyileştirme yeteneğine sahip oldukları”nı vurguladığı gibi, “hem tedavi edici araçlardaki hem de hastalarındaki Wunggud enerjisini serbest bırakmak için yanlarında özel taşlar, kutsal nesneler taşıyan yaşlı kadınlar, rahmin alıcılığının nasıl arttırılacağını, yumurtlamayı kontrol etmeyi, çocuk doğurmayı, kadınları kısırlaştırmayı biliyorlar ve bu nedenle herkes Banman kadınlarından korkuyor, ona saygı duyuyorlar” (Bell, 2003: 139). Derleme çalışmalarında görüşme sağlanan KK13’ün; “kibrit çöpüyle, tavuk kanadıyla” çocuk düşürtme yöntemleri, KK2’nin “doğumu kolaylaştırma, rahmi açma” yöntemleri, KK1’in cilt tedavileri için “Arnavut kremi” yapımı hakkında bilgileri gibi, pek çok soruna, olması istenen bir duruma ananevi bilgiler ve folklorik metotlar ile “çare” kaynağı oluşturdukları ve bu nedenle de sosyal bağlamda bir saygınlık kazandıkları söylenebilmektedir. O hâlde menopozun, kadından aldıklarını, yani yaygın söylemde olduğu gibi “kadınlığını”, olgunluk çağına eriştiğinde “bilgelik” kimliğiyle farklı bir açıdan geri verdiği dile getirilebilir. Marjorie M. Balzer, “Kadın Folkloru” adlı kitapta, “Toplumsal Cinsiyet Ritüelleri: Sibiryalı Hantilerin Etnik Köken, Statü ve İnanç Göstergeleri” başlığı altında, Hanti kadınlarından bahsederken, bu kadınların menopoza birlikte, yaş aldıkça kutsal saygı odaklarına daha uygun nitelikler kazandığını şöyle aktarmaktadır:

Bir Hanti erkeği bana şunu itiraf etmişti: kadın ruhlara ibadet etmek ironiktir ve onların henüz bu dünyada kendi suretlerini görmelerine izin verilmez. Bu

çelişkinin kısmi bir açıklaması şudur: daha yaşlı postmenopozal kadınlar ve kadın atalar, ruhsal saygı odaklarına uygundur, oysaki menstrual dönemde (yani âdet gören) kadınlar, tersine tehlikelidir... Bir Hanti kadınının menstruasyonu dönemi durduğu zaman, hepsi olmasa bile, kirli olarak kabul edildiği izlerinin çoğunu kaybeder. Bir aileyi yetiştirmede uzman olduğu, doğum ve ölüm gizemlerini bildiği, güzel kıyafet yapımında becerikli olmakla beraber, bazı durumlarda, ölünün bebek görüntüleri veya doğumu tahmin eden bebekler gibi kutsal nesneleri yapmada uzmanlaşan yeteneklere sahip olduğu için bu kadınlara saygı duyulur. Daha yaşlı birkaç kadın da ebelik, dövme yapma ve ölenlerin cesetlerini hazırlamada uzman kabul edilir. Bazıları ise kür hazırlayan ünlü şamanlar hâline gelir (Balzer, 2017: 227-228).

Uzmanlaşmanın, bilgelik kazanmanın belirli bir yaştan sonra kadına sağladığı pek çok getiri, kültürel çeşitliliği arttırmakta ve kadının yitirdiği biyolojik yetilerinin yerine sosyal bir “üstünlük” getirisi kazandırmaktadır. Campbell, “kadın kırk beşinden sonra kocakarı olur, savaşı ellisinde arterit, sakattır” (Campbell, 2019: 126) vurgusuyla, yaşlılık ve bilgelik üzerine gençlerden farklı deneyimleri aktarmaktadır. Ona göre yaşlılar, yetişkinler gibi dolanıp, araştırma peşinde koşmayan, ezeli şeylere yalnızca içeride değil dışarıda da dönüşmüş olan ve arada kalmış meşgul bir kuşak olmayan, ezeli ve bilgece şiirsel oyunla ilgilenen kişiler konumundadırlar (Campbell, 2019: 130). İlkel kabilelerde yaşlı insanların, daima gizem ve yasaların bekçisi olduğunu belirten Campbell, kabilenin kültürel kalıtım ifadesini yaşlılarda bulduğunu aktarmaktadır (Campbell, 2019: 131). Türk toplumunda da benzer şekilde, yaşlıya olan hürmet başat bir ögedir. Ancak bu sadece salt yaşa indirgenen bir durumdan ileri gelmemektedir. Bilgelik ve tecrübe her alanda yaşlının statüsünü yücelten bir niteliktir. Yaşlılık, kadınlık, aşk-analık-iş sorunsalı arasında belli bir mesafe oluşturup, onu daha büyük bir bağımsızlıktan yararlandırabilir (Akal, 1994: 77). Türk kültüründeki geçiş dönemi ritüellerinde de sıklıkla “yaşlı”, “tecrübeli”, “bilgili” kadının, bu vasıflarından yararlanıldığına dair uygulamalara rastlanmaktadır. Yeşil, “Kırgız Türklerinde çocuk doğduktan sonra hemen yapılan işlemlerden birinin göbek kesimi” olduğunu, bu işi yapan kişinin ise “Kırgızlarda “Kindik Ene” (Göbek Ana) adıyla bilinen kadın” olduğunu aktarmaktadır (Yeşil, 2014: 122). Bu uygulamada, Kindik enenin besmele ile başlayıp çocuğun göbeğini kestiği ve Göbek kesme işleriyle uğraşan kadının çok çocuk sahibi, tecrübeli, uzman, yaşlı ve saygınlığı yüksek kadınlardan seçildiği aktarılmaktadır (s. 122). Çeltikçi, “Kazak Türklerinde anne adayının düşük yapmasını önlemek için devenin yününden yapılmış bir iplik ile anne adayının eteğinin önü dikilir” bilgisini aktarırken, bu işlemi yapan kişinin “o yerin gün

görmüş, yaşlı kadınlarından birisi” olduğunu aktarmaktadır (Çeltikçi, 2009: 515). Örneklerden anlaşılacağı üzere, Türk kültüründe özellikle önemli bir yer işgal eden geçiş dönemi ritüellerinde, tecrübe sahibi kadınların vasıflarından yararlanıldığı saptanmaktadır. Bununla birlikte Ölçer, masallarda olağanüstü güçlerle ilişki kuran kadınların evlenmiş, çocuk sahibi ve orta yaşlı kadınlar olduğunu aktarırken, bu kadınların genelde “cadı” ya da “kara büyü” yapan kadınlar şeklinde belirlediğini vurgulamaktadır (Ölçer, 2003: 62). Ölçer’e göre, masallarda orta yaşlı, giderek çekiciliğini kaybetmeye yüz tutmuş, cadılaştan kadınlar kamusal mekânda hareket özgürlüğü kazanmaktadır (s. 64). Tıpkı Cemal Bali Akal’ın “Siyasi İktidarın Cinsiyeti” adlı kitabında vurguladığı gibi; “menopoz döneminde kaybettiği varsayılan dişiliğine ve belki de kirliliğine karşılık, kadın kendi küçük çevresinde yeni birtakım haklarla donatılır. Kirli kanından kurtulduğunda ya da doğurmaz olduğunda sözü dinlenir olur. Trajik bir biçimde ve ancak yaşlılığında, kadınlığı oynamaktan vazgeçebilir, bu oyununun kurallarını tersine çevirip kendisi oynayabilir (Akal, 1994: 77).

Sonuç olarak, menopozla birlikte kaybettiği savlanan dişiliğine “bilgelik” gibi yeni bir kimlik kazandıran olgun kadınlar, yetkinlik vasıfları sayesinde kültürel, folklorik kaynağın temsillerine dönüşmüşlerdir. Gençlik çağlarında, pek çok nedenle koca otoritesi baskısında çalışma hayatına atılamayan kadınların, menopoz evresinde deneyim sahibi oldukları, bağlamında öğrendikleri bilgi birikimleriyle uğraş alanlarına yöneldikleri ve bunları ekonomik kazanca dönüştürmeyi başardıkları görülmektedir. Bununla birlikte, ananevi bilgilerini ve tecrübeyle kazandıkları birikimlerini; “reçel, turşu, peynir, salça” gibi gıda ürünlerini ve “krem”, “macun” gibi üretimlerini, ekonomik nedenlerden dolayı pazar sahasına taşıyan kadınların da olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ne var ki bu kaynak kişilerin, geleneksel ürünlere artan talep doğrultusunda kendi bilgilerini ekonomik kazanca dönüştürme eğilimleri, kültür endüstrisinin “yeniden dizayn” etme ideali çerçevesinde şekillenmiştir. Bu noktada ortaya çıkan sorun ise; geleneksel bilgiye, tecrübeye dayalı bilgilerin pazar sahasına “tek-tipli”, “küresel olandan esinlenme” gayesiyle kazandırılmasında yatmaktadır. Bu bağlamda bir sonraki başlık altında, kimi kaynak kişilerin bizzat kendilerinin rol aldığı kimilerinin ise aracılar vasıtasıyla etkilendiği geleneksel ürün ve üretimlerin salt kâr odaklı sunumlarla irdelenmesi hedef alınmıştır.

4.4. Geleneksele Dönüş Eğilimi Üzerine: Olgun Kadın İmajı Tasarımları

Dünyada gün geçtikçe hız kazanan teknolojik gelişmeler, insanların “üretim” ve “tüketim” alışkanlıklarını, beğeni normlarını dönüşüme uğratmıştır. Aslında bu dönüşüm süreci, özellikle az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerde etkisini uzunca bir süredir günümüz teknolojisinden bağımsız bir şekilde sürdürmektedir. Diğer bir deyişle; dünya ekonomisine yön veren Batı ülkelerinin, Batılı olmayan ülkeleri “kültürel” bağlamda dönüştürme politikaları, uzun yıllardır süren dönüşümün ilk ayağını oluşturmaktadır. Bu dönüşümün Türkiye ayağında ortaya çıkan ilk yankıları, “nerede o eski günler”, “nerede o eski bayramlar” ifadeleriyle hissedilmiştir. Ne var ki “eskiye duyulan özlem” ifadeleri, Türkiye’de ulusal değerlerin önem kazanmasını yeterli ve doğru oranda etkileyememiştir. Özellikle kültürel düzeyde her biri ayrı işleve sahip değerler, bağlamından kopartılarak işlevsiz hâle getirilmiş ve ekonomik çıkarlara hizmet etmek amacıyla araçsallaştırılmıştır. Kültürel değerler ile yapılan bu “çıkar” ilişkisi, insanların en temel ihtiyacı gıdadan, turizme kadar uzanan zincirleme bir şekilde teknolojinin de etkisiyle gerçek amacına hizmet etmeyen sunumlarla sebebiyet vermiştir. En basiti, gıda zincirinde fabrikalarda üretilen reçelin, tereyağının, peynirin ve diğer pek çok besin kaynağının lüks market raflarında, “geleneksel” ya da “anne eli” adıyla etiketlenmesi, genelde insan özel de ise “kadın emeğinin” endüstrileşmiş hâlini özetlemektedir. Bunun gibi gıdandan tekstile, kozmetikten oyuncığa daha birçok alanda yapılan “geleneksel” etiketlemesi olgun kadın cephesinde, “ev hanımı” statüsünden “çalışan kadın” statüsüne geçmek için bir çıkış kapısı olarak düşünülmüştür. Ancak menopozdan sonra kazandığı özgürlüğü ile tecrübe ve bilgilerini ekonomik gelire dönüştürme fikri, tıpkı bir zamanlar öteki gözüyle nitelendirilen halk kültürünün günümüzde ekonomik kazanç sağlamak için yanlış sunumlarla popülerleşmesi gibi, çeşitli sorunları da beraberinde getirmiştir. Doğuştan dış dünyadan soyutlanarak eviçi işlere bağımlı olması istenilen ve yaptığı iş yükü değersizleştirilen kadınların, olgunluk çağlarında “ev hanımı” ve “annelik” rolleri kullanılarak ekonomik gelir elde edildiği bu sorunsal, ulusal değerleri gözetmekten yoksun bir izlenimine neden olmuştur. Bu bağlamda öncelikle, Türkiye’de geleneksele dönüş fikrinin hangi sebep ve sonuçlardan meydana geldiği tartışılacak, daha sonra olgunluk çağındaki kadınların bilgi ve tecrübeleriyle ekonomik özgürlüklerini sağlamaya çalıştıkları üretimlerin yani kadın emeğinin, kültür endüstrisi içinde nasıl bir rol üstlendiği irdelenecektir. Böylelikle, kadınların bedensel olarak

geçirdiği son evre olan menopozda, geçmişte bağlamında uygulayarak öğrendikleri geleneksel bilgiler ile “üretici kadın kimliği”nde nasıl bir rol üstelendikleri ve bu rolün günümüzde gitgide yaygınlaşmaya başlayan “küresel kültür” örüntüleriyle nasıl bir dönüşüm getirdiği üzerine tartışma yaratılması amaçlanmıştır.

Sedat Veyis Örnek, sosyal normların önemli ve güçlü bir bölümünü oluşturan geleneği, geniş anlamıyla “bir kuşaktan ötekine geçirilebilen bilgi, tasarım, boş inanç, yaşantı biçimi; daha geniş anlamıyla maddi olmayan kültür” biçiminde tanımlamaktadır (Örnek, 2000: 126). Adından da anlaşılacağı gibi gelenek, “gelmek” fiilinden türetilen, geçmiş deneyimlerin, bilgilerin, tecrübelerin kısacası; bir kültürü diğerinden ayıran ve belirli olaylara karşı yerleşik davranış edimleri oluşturan bağlantı biçimidir. Bununla birlikte gelenek, halk bilgisinden beslenen temel unsurları barındırmasından dolayı, folklorun güçlü ve başta gelen araştırma alanlarını da temsil etmektedir. Alan Dundes, “Halkbiliminde Kuram ve Yaklaşımlar 2” adlı kitapta, “Folklor Nedir?” başlığı altında, folkloru tanımlarken; “topluluk ve gelenek” birlikteliğine dikkat çekmiştir. Dundes’a göre, “teoride, bir topluluk en az iki kişiden oluşur, ama genellikle çoğu topluluklar birçok kişiden oluşur. Topluluğun bir üyesi öbür üyelerin hepsini tanımayabilir ancak büyük bir olasılıkla o topluluğa ait gelenekleri, toplulukta birliktelik duygusunun oluşumuna yardım eden gelenekleri bilir” (Dundes, 2010: 17). Dolayısıyla bir toplulukta yer alan kişilerin birbirini tanımasında önemli rol üstlenen gelenek, kişilerarası bağlantı kurma işleviyle bir sosyalleşme aracı olarak düşünülebilir. Günümüzde gelenek, “geleneksel giyim tarzı”, “geleneksel yemek” “geleneksel düğün”, “geleneksel yaşam tarzı” gibi söylemler ile insanın sosyalleşme biçimini “ön ad” olarak betimleyen kavramlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum bir bakıma, geleneğin artık toplumda birliktelik duygusu yaratmadığını, bir şeyi tanımlarken anlamı kolaylaştırmak amacıyla işlev üstlendiği fikrini gündeme getirmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; bir kişinin ya da bir topluluğun kültürel aynası olan giyim tarzı ya da yemek pişirme alışkanlıkları hakkında bilgi alışverişinde bulunmak için “geleneksel” ibaresini, bahsi geçen unsurların başına ekleme girişimi, “geleneksel olan”, “geleneksel olmayan” şeklinde bir ayrımı beraberinde getirerek, aynı kültürde yaşayan ancak deneyimde birlik sağlayamayan iki farklı yaşam tarzının da var olduğunu düşündürecektir. Aynı kültürün içine doğan, aynı kültürel kodları paylaşan toplulukların kimliğini temsil eden gelenek, günümüzde bu müşterekliğini kaybederek aynı kültürün içinde kendi

değerlerine yabancı bir topluluk formuna dönüşmüştür. Bu bağlamda Türkiye, geleneksel olan ve geleneksel olmayan ikileminin yaşandığı örnek bir ülke olarak ele alınabilir. Türkiye’de çoğunlukla, geleneksel olan toplum kırsalda yaşayan kesimi nitelerken, geleneksel olmayan toplum kentte yaşayan kısmı nitelemek için kullanılmaktadır. Ne var ki uzun yıllar “öteki” gözüyle değersizleştirilen geleneksel kültür unsurları, son yıllarda popülerliğini, özellikle “köylü” ibaresiyle hor görülen kent yaşamında arttırmıştır. Geleneksel kültüre karşı bu yaygın beğeni kitlesinin, geçmişe duyulan özlemden mi geldiği yoksa kültürel değerlerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olmasından duyulan korkudan mı kaynaklandığı ya da giderek çoğalan “tek tipleşme” olgusunun artık kitleleri tatmin edememesinden mi beslendiği tartışma konusudur. M. Öcal Oğuz, Türkiye’de özellikle turizm alanında etkisini göstermeye başlayan, batılı tarzın giderek hızlı bir biçimde yerli kültürün lehine değişmekte olduğu durumu, “küreselleşme” nin ortaya çıkardığı “tek-tiplilik” karşısında beliren yerel arayışına bağlamaktadır (Oğuz, 2013: 58-59). Bu bağlamda Oğuz, Türkiye’de giderek yaygınlaşan halk kültürüne yönelişi şöyle değerlendirmiştir:

Günlük hayattan çekilen bütün halk kültürü objeleri, lüks mekânların yaygın ve aranan dekorları arasına giriyor. Sabanın, boyunduruğun, yabanın, dövenin ve daha binlerce “tuhaf” eski tarım araç gerecinin ne kadar “lüks” ve “turistik” mekânların “can simidi” hâline geldiğini görüyoruz. Türk halkı Batılılaşmaya başladığı dönemde modern hayatla ilişkisini kuramadığı için adını anmaya utandığı halk hayatının eskiyen parçalarını şimdi neden baş tacı ediyor sorusu şu güne kadar halk bilimciler tarafından sorulmuş bir soru değildir, dolayısıyla cevabı da araştırılmamıştır. Türkiye’de halk kültürüne yönelişin birinci basamağında Türk insanının kendi modernleşmesinin önünde engel olarak gördüğü veya modernleşmiş bir dünyada bunlar olmaz diye yorumladığı geleneksel halk hayatından kuşaklar arası çatışma yaratacak tarzda uzaklaşmış olduğu gerçeği yatmaktadır. Başka bir söyleyişle, Türk insanı bu *redd-i mirasçı* tutumuyla modernleşme ve teknolojik gelişme süreçlerini yakalayacağını sanmıştır. Halk kültürüne yöneliş, yaşlıların anlattığı öykülerde ve atadan kalma birtakım araç-gereçte canlanan “eski günler” romantizminin bir parçası olarak kalmıştır. Bu yerel romantizminin yanında, benim düşünceme göre, ikinci ve önemli ateşleyici unsur, dış kültür turizminin “küreselleşme” nin ortaya çıkardığı “tek-tiplilik” karşısında beliren yerel arayışdır (Oğuz, 2013: 59).

Oğuz’un “halk hayatının eskiyen parçaları neden şimdi baş tacı ediliyor” sorusuyla vurguladığı nokta, aslında tam da kültür endüstrisinin beslendiği noktayı işaret etmektedir. İlk defa, 1947 yılında Adorno ve Horkheimer tarafından “Aydınlanmanın Diyalektiği” adlı kitapta ortaya atılan “kültür endüstrisi” kavramı, bildik şeyleri yeni bir nitelikle birleştirerek, tüm dallarda kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan ve

bu tüketimi büyük ölçüde belirleyen ürünlerin az çok planlı bir biçimde üretildiği süreci ifade etmektedir (Adorno, 2009: 109). O hâlde Adorno'nun değindiği bildik şeyler “geleneksel” olanı nitelerken, tüketilmeye uygun hâle getirildiği planlı üretim “gelenekselin stilize edilmiş” hâlini oluşturmaktadır.

Gelenekselin biçimlendirilmiş hâliyle bir beğeni kitlesi oluşturmaya çalışma, her ne kadar büyük ölçekli üretim zincirlerinin tekelinde olsa da olgunluk çağındaki üretim faaliyetleriyle dikkat çeken kadın emeğinin de bu üretim zinciri içinde yer aldığı tartışmasızdır. Bu hususta dikkat edilmesi gereken nokta, gerçekten de kadın emeğinin üretim zincirinde başat rol oynadığı mı, yoksa kültür endüstrisinin daha fazla kâr elde etmek için “kadın” imajını kullandığı mı sorunsalıdır. Her iki durumda da kadının bu üretim zincirinin halkasını oluşturduğu fikri ortaya çıkmaktadır. Bir önceki başlık altında, gençlik çağlarında eşleri tarafından çalışmasına izin verilmeyen kaynak kişilerin, menopoza sonrasında olgunlaşmayla birlikte dış dünyaya açılma kapısı olarak; annelerinden, anneannelerinden, babaannelerinden ya da kendileri için önemli olan kişilerden edindikleri geleneksel bilgi ve bu dolayından ortaya çıkan üretimleri, ekonomik kazanç sağlamak amacıyla satma girişimlerine dair bilgiler verilmişti. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişiler, başlangıçta bu ekonomik girişimlerden kâr elde edemediklerini hatta zarar ettiklerini, daha sonraki aşamalarda ürettikleri ürünleri belli bir “biçime” dönüştürerek kazanç sağlayabildiklerini aktarmışlardır. Bazı kaynak kişiler, bu “stilize” edilmiş yeni üretimlerini çeşitli satış noktalarında anlaşmalı olarak sattıklarını da belirtmişlerdir. Bu doğrultuda, olgunluk çağındaki kadınların geçmişte anne, anneanne veya yakın akraba, eş dost vasıtasıyla görerek, deneyimleyerek, bağlamında öğrendikleri ve bugüne taşıdıkları “geleneksel” işçiliklerinin, kültür endüstrisiyle yeniden işlenmiş hâlde oluşturduğu “pazar” anlayışına gerek kaynak kişilerin üretim ve satışı üstlendikleri kazanç sağlama mantığıyla gerekse belirli firmaların kadın emeğine dayalı geleneksel üretimleri önceden planlanan “form” da satışa sunmasıyla değinilerek, geleneksel halk bilgisinin kâr elde etmek amacıyla dönüştüğü görsele ve kadının bu görselde üstlendiği rollere ilişkin saptamalarla irdelenmesi amaçlanmıştır. Olgunluk çağında kadın işçiliğinin, geleneksel üretim halkasında nasıl bir izlenim oluşturduğunu daha iyi kavramak için, bu işçiliği firmalar ile pazarlayan satıcıların ve hem üretip hem de satan kadınların “pazarlama” anlayışlarına ilişkin soru-cevap yöntemiyle gerçekleşen bir araştırma metodu izlenmiştir. Böylesi bir metodun tercih edilme sebebi; saha çalışması amacıyla

ziyaret edilen iş yerlerinin, belli bir saatte çalışma politikalarından ve müşteri yoğunluğundan ileri gelmekle birlikte, bu kapsamda görüşme sağlanan kaynak kişilerin “kendilerini daha iyi ifade edebileceklerini” aktarmaları dolayımından da kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda yürütülen derleme çalışmalarında kullanılan soru-cevap metodunda, araştırmacı tarafından yöneltilen soruların kapsamı; görüşme sağlanan kaynak kişilerin “geleneksel” vurgusuyla pazar sahasına sürdükleri ürünlerin niteliğine, pazarlama ilkelerine, yerel ya da küresel olandan esinlenme eğilimlerine göre, her bir kaynak kişinin ve firmanın öne çıkan kâr odaklı stratejileri bağlamında genişletilmiştir.

Bu bağlamda öncelikle, derleme çalışmaları sırasında görüşme sağlanan kaynak kişilerin “geleneksel” adıyla ünlene firmalara sattıkları ürünler hakkında bilgiler toplanmış ve firma sahiplerinin geleneksele dönüş fikri, yaşlı kadın imajı ile neden ve nasıl bir pazarlama anlayışı izledikleri yönünde irdelemelerde bulunulmuştur.

Daha önce aktarımlarına yer verilen KK8’in ve KK23’ün, İstanbul ilinde bulunan “Zeytin Ana” isimli gıda firmasına, düzenli olarak turşu, salça, peynir, reçel yapıp gönderdiklerini ve böylelikle para kazandıklarını belirtmeleri üzerine, kaynak kişilerin de desteğiyle söz konusu firma sahibiyle görüşme sağlanmış ve “geleneksel” adıyla pazarladığı ürünler hakkında soru-cevap metoduyla şu bilgiler derlenmiştir:

Aslen İzmirli olan, İstanbul’da ikamet eden, 65 yaşında (erkek), ilköğretim mezunu KK42 ile İstanbul-Bahçelievler’de —kaynak kişinin iş yerinde— gerçekleşen görüşme, soru-cevap metoduyla şöyle ilerlemiştir:

- Bu firmanın adını “Zeytin Ana” koyma fikri size mi ait? Eğer öyleyse bu ismi seçme amacınız ve firma önünde Ege yöresine ait giyim tarzıyla yaşlı bir kadın maketi bulundurma amacınızı açıklar mısınız?
- Öncelikle buraya geldiğiniz için size çok teşekkür ederim. Evet, firmanın adını “Zeytin Ana” koyma fikri bana ait. Biz aslen İzmirliyiz. Yöremizin ürünlerini sattığım için ve yöremizin en ünlü ürünü zeytin olduğu için bu ismi koymayı tercih ettim. Mankene gelince, herkes onu canlı manken zannediyor. O kadar doğal duruyor ki ben bile bazen kapıda biri var sanıyorum. Gördüğünüz gibi, yaşlı, yöresel kıyafetler giymiş bir kadın maketi. Buraya koyma amacım, ürünlerimizin tamamen tecrübeli kadınlar tarafından üretildiğini göstermek için. Elbette, fabrikalarda da üretilen ürünleri satıyoruz. Ama reçel, peynir, salça gibi ürünlerimiz tamamen geleneksel yapımını bilen, bu konuda bilgili kadınlar tarafından üretiliyor (KK42, İstanbul: 2020)

- Peki, geleneksel adıyla satışa sunduğunuz ürünlerin görseline müdahalede bulunuyor musunuz? Eğer bulunuyorsanız belirlediğiniz bir sunum şekli var mı?
- Elbette. Bizim kendi kriterlerimiz var. Geleneksel adlı reyonumuza ürün gönderen kadınlara önceden aldığımız her yerde bulunmayan kavanozları veriyoruz. Bu kavanozların hem dökülmemesi hem de geleneksel olduğunun anlaşılması için ağız kısmına tamamen doğal, boyasız kumaşlarla örtülüp en son kapağının kapatılmasını talep ediyoruz. Üzerine herhangi bir yapışkan etiket ya da bir dekoratif bir çizim yapmıyoruz. Çünkü tamamen organikler. Diğer türlü fabrikasyon ürünlerle karıştırılabilir. Sadece Yılbaşı, Sevgililer Günü gibi özel günlerde müşterilerimizi mutlu etmek için çeşitli kartpostallar yapıyoruz.
- Geleneksel adıyla bir reyon açma fikrinizi ne tetikledi? Bu reyona gelen müşteri talepleri ne düzeyde ve geleneksel adlı reyonda yine Ege yöresine ait kıyafetlerle müşteri temsilcisi olgun yaşta bir kadın çalıştırma amacınızı açıklar mısınız?
- Benim bu firmayı açma nedenim zaten geleneksel ürünler satmak amacılıydı. Sizde bu semtte yaşıyorsunuz. Etrafınıza bir bakın, hiç böyle bir yer var mı? İnsanlar şehir hayatından bıkmış durumda. Kime sorsanız en sosyetesinden en köylüsüne hep memleket hasreti çeker. Ee, doğal olarak geleneksel yemeklere de oldukça fazla talep var. Müşteri talepleri sandığınızdan daha yoğun. Her yöreden insan geliyor. Biz sadece Ege yöresine ait ürünler satmıyoruz. Ürünlerimizi kadınlara yaptırdığımızı bilen, duyan herkes, kendi yöresine ait ürünlerini de yapıp yapmayacaklarını soruyorlar. Mesela sizin görüşme yaptığınız hanım, mantar turşusu yapıyor ve o ürüne inanılmaz bir talep var. Geldiği gün bitiyor. Taleplere göre bizde ürünlerimizin çeşitliliğini arttırıyoruz. Geleneksel reyonunda çalışan kadın 50 üstü yaşında vardır. Bu, müşterinin güvenini kazanmamızı sağlıyor. Ablamız bu reyonda müşterilerimizle ilgileniyor. İnsanlar kadınların yaptığı ürünleri gönül rahatlığıyla tüketiyor. Siz hiç reçel yapan erkek gördünüz mü? Yani işte bu nedenle geleneksel olan şeylerin hepsi yaşlı kadınların el becerisiyle ortaya çıkıyor. Herkeste bunu iyi bildiği için kadınlarla çalışmak satışlarımızı arttırıyor. Elbette bir işletme yürütmek hele ki böyle bir ortamda para kazanmak çok zor. O nedenle geleneksel reyonunda sattığımız ürünler haricinde bu ürünlere benzer sunumlar katarak hazır gıda ürünleri de satıyoruz. Onlar zaten fabrikadan çıktığında desenli kavanozlarla getirildiği için biz ancak kılıf, kese gibi malzemelerle dekoratif hâle getirebiliyoruz. Sonuçta her ürünün işletme konseptine uygun olması gerekiyor. Bunları da geleneksel reyonunda satmaya başladık. Talepte çok fazla oluyor (KK42, İstanbul: 2020).

Derleme çalışmaları sırasında gözlemlenen bulgulara değinecek olursak; işletmenin “geleneksel” ve “yaşlı kadın” eşleştirmesiyle pazarlama anlayışı benimsediği süreçten bahsedilebilir. “Zeytin Ana” adlı gıda firmasının, yaklaşık 14 yıldır İstanbul-Bahçelievler’de, toplam 12 işgören ile hizmet verdiği bilgisine ulaşılmıştır. Gıda firması içerisinde, 4 kişi reyon görevlisi olarak çalışmakta, 1 kişi ise kasadan sorumlu olarak görev almaktadır. Geri kalan 8 kişinin işletmeye, kendi imkânlarıyla yaptıkları

“reçel, salça, turşu, peynir, kurutma, tarhana, sabun, özel karışımli yağ” gibi ürünleri satmakla görevli oldukları saptanmıştır. İşletme sahibi bu ürünlerin tamamını, tahmini olarak 45-50 yaş üstü kadınlardan temin ettiğini aktarmıştır. Bununla birlikte, işletmede hazır gıda ürünleri de bulunmakta ve bu ürünler “geleneksel” adı verilen reyondan farklı bir reyonda satışa sunulmaktadır. Firma içerisinde “geleneksel” adlı reyonda, yaşları 54 ve 51 olan 2 kadın işgören bulunmaktadır. Derleme çalışmaları sırasında, firma sahibi araştırmacının reyon görevlisi kadınlarla görüşmesine olumlu yaklaşmamış ve bu durumu “işlerin aksayacağı” sorunsalıyla açıklamıştır. Zeytin Ana firmasında görüşmeler esnasında gözlemlenen bulgulardan en dikkat çeken ise, geleneksel adlı reyonda çalışan kadınların İzmir yöresine ait giyim-kuşam tarzları olmuştur. Firma sahibi her ne kadar araştırmacının reyonda çalışan kadınlarla görüşme talebini geri çevirse de bu kadınların birinin Konyalı, diğerinin ise Sivaslı olduğunu aktarmıştır. Firma sahibinin “İzmirli olduğunu ve bu nedenle de firmanın adını Zeytin Ana koyduğunu” ve “yöremi ürünlerini satıyorum” vurgusu hatırlandığında, İzmirli olamayan ancak İzmir yöresinin geleneksel giyim-kuşam tarzlarıyla giyinen kadınların nedenselliği de ortaya çıkmaktadır. Firma sahibi kaynak kişinin tedirgin olması üzerine, araştırmacı böylesi bir durumun nedenlerini kaynak kişiye sormamıştır. Bu tedirginliğin sebebi araştırmacıya göre; firmanın bulunduğu semt ile araştırmacının da aynı semtte (Bahçelievler) ikamet etmesinden ve firma sahibi kaynak kişinin “kadınlarla çalışmak satışlarımızı arttırıyor” genellemesiyle işaret ettiği; İzmir yöresine ait giyimli ancak İzmirli olmayan işgören bilgilerinin, araştırmacı tarafından müşteri kitlelerine duyurma ve böylelikle firmaya güven kaybı yaşatma olasılığından ileri gelmektedir. Aslında bu durum, firma sahibi kaynak kişinin de bağlamına ait olamayana ve o bağlamda yetişen kişi olmayana, “mış” gibi yapma/yaptırma politikası sürdürmenin yanlış olduğunu kanıksadığı durumsallığı göstermektedir. Bu sorunsala, tezin ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı bir biçimde değinileceğini belirtmekle birlikte, firma sahibi kaynak kişinin “siz hiç reçel yapan erkek gördünüz mü?” vurgusuyla işaret ettiği, cinsiyete yönelik iş tayini üzerine durmakta fayda vardır. Daha önce de değinildiği gibi, Yolcu’nun; “kadın imajının folklor kalıplarında mutfak, el işi gibi domestik roller çerçevesine sığdırılarak sabitlenmiş olduğu” (Yolcu, 2017: 7) savı, kadın ve folklor ilişkisi bağlamında araştırma yapma alanlarının doğrudan, kadınla eş görülen eviçi mekâna indirgendiği bir önermedir. Dolayısıyla bu durum, zihinlerde belli mekânların, belli işlerin ve belli üretimlerin kadın cinsiyetiyle

kalıplaşmasını kolaylaştırmıştır. Öyle ki Zeytin Ana firmasında görüşme sağlanan firma sahibi kaynak kişinin “siz hiç reçel yapan erkek gördünüz mü?” vurgusu, basmakalıp rollerde tasarlanan kadın imajının sözlü bir temsili niteliğindedir. Cinsiyete göre böylesi bir iş tayini, salt kadın cinsiyeti indirgemesinden ziyade, “yaş, görünüm, tecrübe” gibi beklenen kriterlere uygun kadın imgeleminden ileri gelmektedir. Bu kriterlerdeki beklentiyi karşılayanlar ya da zihinlerde oluşan kadın imgelemine canlandıranlar, çoğunlukla “olgun”, “yaşlı”, “ev hanımı”, “köylü” nitelendirmeleriyle anılan kadınlardan ibarettir. Menopoz evresiyle birlikte, daha önce izin verilmeyen çalışma özgürlüğünü kazanan kadınlar, işte tam da bu kâr odaklı pazarlama beklentisini karşılayan kadın imgeleminden yararlanmaktadırlar. Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse; kadınların çalışma özgürlüğüne “hakkediş” kazanmaları, onların ananevi bilgi birikimlerine, tecrübelerine bağlı olmaktan çok, piyasa aktörlerinin bu bilgilere ve tecrübelerine sahip “kadın” tezahürleriyle alıcılığı etkilemeyi düşündükleri “kâr” odaklı satış politikalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla menopozla birlikte ekonomik gelir elde etmede kadın, kazandığı bu hakkın “kahramanı” değil, “aracısı” olarak rol oynamaktadır ki, derleme çalışmaları sırasında araştırmacı tarafından gözlemlenen bulgular da bu durumu somutlaştırmaktadır.

Derleme çalışmaları sırasında görüşme sağlanan KK1’in, geçmişte anne ve anneannesinden görerek yapımını öğrendiği “Arnavut Kremi” isimli cilt bakım ürününü, ekonomik gelir elde etmek için İstanbul ilinde bir kozmetik firması aracılığıyla satışa sunduğuna bir önceki başlık altında değinilmişti. KK1’in katkılarıyla bahsi geçen firma sahibiyle görüşülerek, göçmen kadınlarının güzellik sırrı olarak bilinen ve yapımı geleneksel bir işçilik isteyen “Arnavut Kremi”nin, pazar sektöründe nasıl satışa sunulduğuna, sunum aşamasında ne gibi metotlar izlendiğine dair şu bilgiler derlenmiştir:

Aslen Manisalı olan, İstanbul’da ikamet eden, 38 yaşında (kadın), üniversite mezunu KK43 ile İstanbul-Şişli’de —kaynak kişinin iş yerinde— gerçekleşen görüşme, soru-cevap metoduyla şöyle ilerlemiştir:

- Bu kozmetik firmasının adını “Doğadan gelen güzellik” koyma fikri hakkında bilgi verir misiniz?
- Bu ismi koyma fikri bana ait. Ben kimya mühendisiyim. Uzunca bir dönem Tekirdağ’da bir kolonya firmasında üst düzey görev yaptım. Daha sonra bu iş yerini açtım. On yıldır bu işi yapıyorum. Her ne kadar kozmetik firması olarak faaliyet göstersek de aslında bizim ürünlerimiz bilinen kozmetiklerden

farklı. Yani biz, fondöten, allık, ruj gibi ürünlerden çok sabun, hijyenik bakım, detoks, saf yağlar ve bitkisel kremler satıyoruz. O nedenle bu ismi koymayı tercih ettim (KK43, İstanbul: 2020).

- Bahsettiğiniz sabun, bitkisel krem, saf yağ gibi ürünleri kimlerden temin ediyorsunuz? Bu ürünler içerisinde “Arnavut Kremi”nin ve “tamamen geleneksel” diye tabir ettiğiniz diğer ürünlerin satışa sunulmasında izlediğiniz bir sunum kriteri var mı?
- Bu ürünler tamamen el emeğiyle üretiliyor. Hiçbir fabrikasyon müdahalesine maruz bırakılmıyor. Krem ve sabunlar genelde kadınlar tarafından yapılıyor. Isparta’da gül sabunu ve başka çeşit sabunlar yapan bir kadın var. Mesela ben sabunlarımın çoğunu ondan alıyorum. Arnavut kremi ise sizi benimle tanıştıran çok sevdiğim hanımdan temin ediyorum. Elbette bunları olduğu gibi sunmuyoruz. Geleneksel olduğu izlenimini bozmasını istemiyorum. Arnavut kremi ben bazen “Akıllık Kremi” bazen de “Pamuk Prenses” adıyla satıyorum. Çünkü çoğu kadın, bu kremi tanımıyor. Yani cilt güzelleştirmenin yanında yüze saf bir beyazlık verdiğini bilmiyorlar. Kadınların bu arzusunu bildiğim için kremin adını bu şekilde değiştirdim. Kremin kutusu basit, desensiz bir kutu. Sattığım diğer ürünlerden bitkisel kokularda var. Bunları eski zamanların parfüm şişelerine benzeyen, minik, bileğe sürülen biçimde şişelere koydurtuyorum (KK43, İstanbul: 2020).
- Peki, Dünya çapında kalitesiyle adından söz ettiren ve böylelikle popülerleşen pek çok kozmetik markasının yanında unutulmaya yüz tutmuş, ananevi bilgilerle bugünlere az sayıda bileniyile gelen geleneksel bakım ürünleriyle kendinizi şanslı buluyor musunuz? Kişisel bakımda, geleneksel bilgilere dayalı ürünlere yönelme amacınızı açıklar mısınız?
- Evet. Dedığınız gibi, dünya markası hâline gelen pek çok kozmetik ürünü var. Ama son zamanlarda sizde fark etmişsinizdir, bu ürünlerin cilde verdiği zararın ne derece mühim olduğunu. Reklamlarda ya da dergilerde her ne kadar bu markalaşmış kozmetik ürünleri ön plana çıkartılmaya çalışsa da aslında son yıllarda artık medya sektörünün de katkılarıyla doğal kozmetiğe, geleneksel bakımlara olan ilgi beklenenden daha fazla artış gösterdi. İnsanlar, özellikle kadınlar, unutulmuş hamam sefalarını, Türk kahvesinin telvesinden cildine peeling uygulama metotlarını arar hâle geldi. Eski toprak diye bir söz var ya, işte o söz aslında kadınların güzelliğine de vurgu yapıyor. O zamanlarda uygulanan güzellik sırları hem daha etkili hem de daha sağlıklı. Ben de kendimi bu alanda elbette şanslı buluyorum. Pek çok arkadaşım da bu işten ekmek yiyor. Geleneksel bilgilere dayalı kişisel bakım ürünlerine yönelme amacım da işte bu medya etkisiyle insanların yeni metotlar aramasından kaynaklı...Elbette onları belirli formlara sokmak gerekiyor. Bu kadar çok fabrikasyon üretimin içinde kendi farkınızı ortaya koymak, ilk önce sunumu farklılaştırmak işiyle başlıyor. O ürünün geleneksel olduğunu bir şekilde belli etmeniz gerekiyor. Özellikle yeni nesil için böyle bir yöntem şart (KK43, İstanbul: 2020).

“Doğadan Gelen Güzellik” adlı firma sahibi ile yapılan görüşmelerden elde edilen bulgulara değinmek gerekirse; firma sahibi kaynak kişinin, asıl adı Arnavut kremi olan cilt bakım ürününü, “Pamuk Prenses” adıyla satışa sunma girişiminden bahsedilebilir. Literatüre “Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler” adıyla geçen ve yine literatürde Alman

Grimm Kardeşler tarafından derlendiği belletilen, halk masalı kahramanı Pamuk Prenses adının, neden göçmen kadınlar tarafından güzellik, sağlık, bakım ürünü olarak kullanılan “Arnavut kremi” adına tercih edildiği kaynak kişiye sorulmuştur. Firma sahibi kaynak kişi bu nedenselliği, “Arnavut kremi” adının kadınlar tarafından ne olduğu ne için kullanıldığı bilinmezliğinden hareketle açıklamış ve Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler masalının herkes tarafından bilindiğini vurgulayarak, bu nedenselliğini kanıtlama çabasına girmiştir. Firma sahibi kaynak kişide gözlemlenen bu eğilim, aslında çok da yabancı bir eğilim değildir. Öyle ki firma sahibi kaynak kişinin “yeni nesil bilmiyor” vurgusuyla, pek çok ürününü de yeni nesil için belli formlara göre dönüştürüyor olması, içerisinde coğrafi işaret barındıran ve en eski halkları oluşturan Arnavut adının ve bu dolayından gelen Arnavut kreminin de neden, niçin dönüştürülmesi gerektiğinin şaşırtıcı bir sorunsalı olmamıştır. Bu bağlamda, tıpkı Oğuz’un; “günlük hayattan çekilen bütün halk kültürü objeleri, lüks mekânların yaygın ve aranılan dekorları arasına giriyor (Oğuz, 2013: 59) vurgusuyla dikkat çektiği gibi, eskiden değersiz görülen ancak şimdilerde oldukça kâr kazandıran pek çok halk kültürü nesnesinin yaşadığı popülerleşme, benzer şekilde Arnavut kremi için de aynı sonu getirmiş savını, doğrulamaktadır. Dahası Arnavut kremi özelinde öngörülen bu son, Oğuz’un “obje-nesne” vurgusuyla kastettiği “sabanın, boyunduruğun, yabanın, dövenin” (Oğuz, 2013: 59) gibi, halk kültürü nesnelerinden ziyade, geleneksel bir bilgi, bir tecrübe gerektiren, bağlamında uygulayarak öğrenilen ve bu nedenle de aktarıcı, anlatıcı bir kimlik gerektiren Arnavut kreminin, belki de son temsilcilerini yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakan sonu da getirmektedir. Derleme çalışmaları sırasında KK1 ile Arnavut kreminin sadece bir kısmının yapım aşamasına dahil olan ve oldukça zor olduğunu deneyimleyen araştırmacının gerek gözlemlerinden gerekse ortaya çıkan sonuçlardan kanaat getirdiği bu son, kadınların hem üretimde hem de tüketimde kahraman olarak rol aldıkları bir yokoluşun ayak sesleri niteliğindedir. Bunun yanı sıra derleme çalışmaları sırasında dikkat çeken bir diğer husus; firma sahibi kaynak kişinin “kadın” müşteri kitlesine hitap ediyor oluşu ve dolayısıyla Arnavut kremi de kadın alıcılar için genellemesi üzerinedir. Öyle ki bu genellemeden dolayı firma sahibi kaynak kişi, Arnavut kremi “Pamuk Prenses” masal kahramanı ile özdeşleştirmiştir. Ancak firma ile görüşmeye aracı olan ve firmaya ürün temin eden KK1, Arnavut kremi için sadece kadınlara özel bir indirgemedede bulunmamış, aksine deri soyulması, güneş lekeleri, yanık izleri gibi, pek çok nedenden

kaynaklanabilen cilt sorunları için herkesin Arnavut kremi kullanabileceğini aktarmıştır. Firma sahibi kaynak kişinin cinsiyete özel böylesi bir eğilim içinde oluşu, elbette yaygın algıda “kadının güzel olması” gerekliliği tezinden beslenmiştir. Daha önce de değinildiği gibi; Tseëlon’un, yaşlanma konusunda “çifte standart” (Tseëlon, 2002: 127) vurgusuyla, kadının önlem alması, güzel olan tarafı temsil etmesi gerekliliği, böylesi bir çaba için öğrenilmemiş, üretilmemiş, uygulanmamış olan Arnavut kreminin de “mış” gibi sunularak yeniden dizayn edilmesini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla gerçek amacı dışında ama salt kâr amacına hizmet eden geleneksel kadın üretimlerinin yine bir kadın tarafından pazar sahasına sürülüyor oluşu, geleneksel bilginin hafızalara “makyajlı” bir biçimde yerleşmesini de doğurmuştur.

Denizli ilinde, “Hanımın Geleneksel Mutfacı” isimli bir restoran da yapılan derleme çalışmaları sırasında, yöresel kıyafetler giyen, yöresel yemekler pişiren ve bunları geleneksel oturma gruplarında yine geleneksel araç gereçlerle sunan kadınlarla ve işletme sahibiyle görüşülerek, geleneksele dönüş fikrinin turistik alanlarda sunumuna ve geneli olgunluk çağına olan kadınların bu alanda oynadığı rolün işlevselliğine dair şu bilgiler kaydedilmiştir:

Aslen Denizlili olan ve Denizli’de ikamet eden, 58 yaşında (erkek), ilköğretim mezunu işletme sahibi kaynak kişi ile Denizli-Karahayıt’da —kaynak kişinin iş yerinde— gerçekleşen görüşme, soru-cevap metoduyla şöyle ilerlemiştir:

- İşletme sahibi olarak, bu restorana “Hanımın Geleneksel Mutfacı” adını verme fikrinizi açıklar mısınız?
- Mutfak, kadınların uzmanlık alanı. Biz restoranımızda genelde köylü kadınların yaptığı bazlama, gözleme, etli ekmek, keşkek gibi ürünleri ön plana çıkartıyoruz. Restoranın adını koyma amacım tamamen buradan geliyor (KK44, Denizli: 2020).
- Peki, restoranınızda etnik desenli kumaşlarla örtülü birçok oturma grubu bulunuyor. Böylesine bir tercihte bulunmanızı ve yemeklerin yine geleneksel tarzda sunuma hazırlanma amacını açıklar mısınız?
- Şimdi, burası turistik bir yer. Bir sürü yabancı insan geliyor. Onlar farklı şeyler görmek istiyor. Bizim kültürümüze ait şeyleri merak ediyorlar. Mesela burada “şark köşesi” var, turistler burada resim çektiriyor, nargile keyfi yapıyor. Onların ülkesinde böyle şeyler olmadığı için doğal olarak ilgilerini çekiyor. Bizim çalışan teyzelerin fotoğrafını çeken de var. Girişte gözleme açarken, bazlama pişirirken hem ürünlerin taze olduğunu hem de geleneksel olduğunu hemen anlıyorlar. O nedenle böyle bir girişimde bulunduk. Tabi, normal masa, sandalye tarzı oturma gruplarımızda var. Genelde buralara yerli turistler oturur. Biz de zaten diğer oturma gruplarına pek yönlendirmeyiz.

Çünkü orası dolduğu zaman turistler oturacak yer bulamıyor. Yemekleri bakır tabaklarda sunuyoruz. Çatallarımız, kaşıklarımızda tahtadan. Bunları internette sipariş veriyorum ya da bazen İstanbul'a gittiğimde oradan alıyorum. Amacım bu yöreselliği bozmamak (KK44, Denizli: 2020).

- Yöresel kıyafetler giyen ve yine yöresel tarzda yemek pişiren kadınların, işletmenin kârına olan katkıları ne düzeyde? Burada çalışan kadınlar, gerçekten geleneksel bir işçilik isteyen yemeklerin yapımını kendi bilgileriyle mi yapıyorlar yoksa sizin isteğinize ya da müşteri taleplerine göre bir şekillenme söz konusu mu?
- Öncelikle kadınların bu işletmeye katkısı çok fazla. Onlar olmazsa olmazımız. Sadece onlarla sohbet etmeye bile gelen kadın müşterilerimiz oluyor. Kadın eli daha güvenilir ve lezzetli olduğu için müşteri sayısı da artıyor. Tabi bunlar genelde yaşlı kadınlar oluyor. Kadınların çoğu bu yemekleri biliyor. Annelerinden, anneannelerinden öğrenmişler. Köylü kadınlar zaten hepsi. Onlar kazanlarda pişirirler bu yemekleri. Şimdi, burada böyle bir imkân olmadığı için tencere yemekleri tencerelerde pişiriliyor. Müşteri çok çeşitli. Yani kimisi ketçap istiyor kimisi başka bir şey... Doğal olarak bizde bu talepleri karşılıyoruz. Bazen manda yoğurdu fazla ağır geliyor biz de yerine hazır yoğurt kullanıyoruz. Normalde böyle hazır ürünler girmez yemeklere ama müşteri memnuniyeti için kadınlara söylüyoruz onlarda yemeklere koyuyorlar. Bunu genelde yerli turistler istiyor. Yılbaşında, Sevgililer gününde hoşluk olsun diye gözlemelerin üzerine çikolatalı, kalpli şekiller verdiriyoruz. Burada çalışan kadınlar tabi böyle şeylere alışık değil ama ellerinden geldiği kadar yapmaya çalışıyorlar (KK44, Denizli: 2020).

Aynı restoranda çalışan kadınlarla yapılan derleme çalışmalarında ise şu bilgiler not edilmiştir:

Aslen Burdurlu olan ve Denizli'de ikamet eden, 61 yaşında, medeni hâli dul, okuryazar KK45 ile "Hanımın Geleneksel Mutfağı" adlı restoranda, çalışma saatlerinde yapılan görüşmeler, soru-cevap metoduyla şöyle ilerlemiştir:

- Böyle bir restoranda çalışma fikrinize ne sebep oldu? Burada kendinizi çalışırken nasıl hissediyorsunuz? Ailenizin ya da yakın çevrenizin çalışmanıza karşı olumlu- olumsuz bir düşüncesi var mı?
- Ben yıllardır köyde yaşıyorum. Burası bize Avrupa gibi geliyor. Aslen Burdurluyuz. Ben buraya gelin geldim. Eşim vefat ettikten sonra çalışmak istedim ama köyde para kazanacağım bir iş bulamadım. Önceleri buradaki pansiyonlarda yatılı temizlik görevlisi olarak işe başladım. Sonra buranın sahibi abimiz sayesinde bu işe girdim. Ben gözlemeciyim burada. Onların olumsuz bir tepkisi olmadı. Burada kendimi rahat hissediyorum. Her yer kadın zaten. Kıyafetlerimizde geleneksel kıyafetler olduğu için kimse bize yan gözle bakmaz. Ee, zaten artık yaşımızı başımızı aldık. Kızımda bana yardıma geldiğinde o da bu kıyafetlerden giyer (KK45, Denizli: 2020).
- Siz ve kızınız bu kıyafetleri kendi isteğinizle mi giyyorsunuz? İşletme sahibinin burada, kıyafet hususunda size önerileri oluyor mu?
- Evet. Biz buraya geldiğimizde buranın sahibi abimiz, şalvar, yelek gibi şeyler giymeye devam edebilirsiniz demişti. Bizim için bu çok büyük bir rahatlık.

Alışık olduğumuz şekilde giyiniyoruz. Kızım ile ilgili ise o üniversiteye gidiyor. Tabi okulda böyle giyinmiyor. Abimizde “O da sizin gibi giyinsin” demişti zaten. Kızım da öyle yadırgamadan giyindi. O biraz İngilizce de biliyor ya, o yüzden burada harçlığını çıkartmak için severek çalışıyor (KK45, Denizli: 2020).

- Yaptığınız yemekleri anne ya da anneannenizden gördüğünüz gibi mi yapıyorsunuz? Yoksa müşteri taleplerine ya da işletme taleplerine göre herhangi bir değişiklik uyguluyor musunuz?
- Annemde, anneannem de çok güzel yemekler yapar. Hâlâ hayattalar. Onların dönemi biraz yokluk dönemi. Ne bulsalar atarlarmış gözlemenin içine. Şimdiki gibi bol kıyma bol soğan nerde! Otlı gözleme yaparmış onlar. Ben çocukluğumda yediğimi hatırlıyorum. Ama o otları bulup toplamak, köy tereyağıyla yapmak çok zor iş. Biz çalışınız neticede. Abimiz ne derse onu yaparız. Sabahları çok fazla müşteri oluyor. Hepsine el açması hamurdan gözleme yapamıyoruz. Hazır yufka kullandığımız oluyor. Fiyatı ona göre değişiyor zaten. Hazır olan daha ucuz oluyor. Öğleden sonra dükkânın önünde yer sofrasında açarak hemen pişiriyoruz. Şimdiki gençler tereyağı sevmiyor. Müşterilerden bazıları da özellikle istemiyor. Sıvı yağ sürerek pişiriyoruz bizde. Ama aslında tereyağı sürerek yapılır. Bazı ailelerin çocukları çikolatalı gözleme de seviyor. Böyle sevgililer falan geldiğinde kalp şekilli, süslü gözlemeler de isterlerse yapıyoruz. Abimiz, sevgililer gününde çok talep olur diye üzeri çikolatayla süslü gözlemeler yapmamızı istiyor. Onlar isteyince bizde mecbur yapıyoruz. Bizim için bir sorun olmuyor ama tabi alışkın değiliz, yapabildiğimiz kadar bir şeyler yapmaya çalışıyoruz. Dedim ya, biz burada işçiyiz (KK45, Denizli: 2020).

Aynı restoranda tencere yemekleri pişiren bir başka kadın ile yapılan görüşmelerde ise şu bilgiler not alınmıştır:

Aslen Denizlili olan ve Denizli’de ikamet eden, 64 yaşında, evli, okuryazar, KK46 ile “Hanımın Geleneksel Mutfağı” adlı restoranda, çalışma saatlerinde yapılan görüşmeler, soru-cevap metoduyla şu şekilde ilerlemiştir:

- Hiç aklınıza gelir miydi, evde yaptığınız yemeklerin bir gün restoranlarda sizin elinizden çıkararak satılacağı?
- Gelmezdi. İnsanlar artık böyle abur cubur yemeğe, ne olduğu belli belirsiz şeyleri para verip almaya başlamış. Kimse evinde yemek yapmaz, yemez olmuş. Kimin aklına gelir. Ben de büyük şehir görmemişim. İnsan görünce her şeye alışıyor. Ee, bizim çocuklarımızda bayılır böyle hazır, dışarıdan yemek yemeye. Yeni nesil böyle. Ben bu lokanta açıldığından beri burada çalışıyorum. Daha önce de başka bir lokantada çalışmışım. İlk defa orada gördüm, milletin bu kadar ev yemeklerine meraklı olduğunu. Sadece turistler değil ki buranın insanı da çok alıyor. En sağlıklıları ev yemekleri. Şimdiki gençlere bunu anlatmak zor ama onlarda alışmaya başladılar (KK46, Denizli: 2020).
- Burada çalışmak sizin hayatınıza ne gibi değişiklikler kattı? Çalıştığınız işten ve müşteri taleplerinden memnun musunuz?

- Bana sorarsan insan her yaşta çalışmalı. İşleyen demir pas tutmazmış. Burada kadınlarla hem sohbet muhabbet ediyoruz hem para kazanıyoruz. Evde otursan daha mı iyi. Boş boş oturursun. Artık bu saatten sonra para kazanmak bizim kendi hayatımızı değiştirmes. Ama çocuklarımızın eğitimi için çalışmak zorundayız. Çocuklarımı okutuyorum, kendimi daha güvende hissediyorum. Artık hastalıklarda başladı. Ee, para lazım oluyor. Kıyıya köşeye para biriktiriyoruz. İşimden çok memnunum ama bazı müşterilerden memnun olmuyorum. Bin türlü insan geliyor buraya. Kimisi bizi oklavayla yemek yaparken çekmeye çalışıyor, kimisi yanımıza gelip birlikte fotoğraf çekirmek istiyor. Biz tabi kırmıyoruz onları. Ama dalga mı geçmek istiyorlar yoksa ilgilerini mi çekiyor onu anlamadım daha. Yabancılar da çok fotoğraf çekiyor. İnsan kendini hem önemli hem de garip hissediyor. Dedim ya, acaba gülmek için mi çekiyorlar yoksa ilgilerini mi çekiyoruz. Senin hocanın söylediği gibi “bit pazarına nur yağmış”. Eskiden olsa kimsenin umurunda bile olmaz. Şimdi bak buralarda mayolar bile şalvar desenli yapılıyor... Dediğin doğru bak, utanırdı millet eskiden bunları giymekten. Moda diye herkes ne bulursa giyiyor. Bak sen büyük şehirden gelmişsin ama üstünde bizim eteklere benzeyen elbise var (KK46, Denizli: 2020).

Denizli ilinin Karahayit ilçesinde bulunan “Hanımın Geleneksel Mutfacı” adlı restoranda, yürütülen derleme çalışmalarına dair elde edilen bulgulara geçmeden önce, bölgenin sosyoekonomik ve turistik özellikleri hakkında gözlemlenen bulgulara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle, Denizli-Karahayit bölgesinin, tez çalışmasını yürüten araştırmacı tarafından daha önceki yıllarda çeşitli nedenlerle birçok kez ziyaret edildiğini, bu nedenle de bölgede gelişen ekonomik, kültürel, turistik yapılanmalara oldukça aşina olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla araştırmacı tarafından bölgenin kültürel atmosferine hâkim olunması, alan araştırmalarının bir kısmının da bu bölgede öncelikli olarak seçilmesine neden olmuştur. Denizli-Karahayit bölgesi için, Türkiye’nin; “turizm”, “turistik” terimini ifade ettiği görsellerde en başta gelen ve daha da önemlisi UNESCO tarafından 1988’den beri Dünya mirası sayılan Pamukkale travertenlerinin ünlenmesiyle, yerli ve yabancı turistlerin ikinci uğrak noktası olan bir bölge tanımlamasıyla popülerlik kazandığını söylemek mümkündür. Karahayit bölgesinin, bilinen ve bu sayede popülerleşen en önemli özelliği; yılın her mevsiminde ve kendine has kırmızı renkte çıkan termal su kaynağının, pek çok hastalığa şifa getirmesi ¹⁹ sebebiyle ziyaret edilmesinden gelmektedir. Bu bölgeye ziyaretlerin çoğu, Pamukkale travertenlerinin aksine, yerli turistler tarafından yapılmaktadır. Bölgeye, Türkiye’nin hemen hemen her yerinden ziyaret yapıldığını belirtmekle birlikte, bu ziyaretlerin çoğunluğu Ege bölgesinde

¹⁹ <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/denizli/gezilecekyer/karahayit>

gelen misafirleri kapsamaktadır. Bu nedenle de bölgenin sosyoekonomik özelliklerinin, yerli turistlere hitap eden bir atmosferde kurgulanmış olduğu gözlemlenmiştir. Araştırmacının, bu bölge için “yerli turistlere hitap eden” bir atmosferde planlanmış olduğuna yönelik savı; Karahayıt’da bulunan restoranların genelde Türk mutfağına yönelik hizmet verme politikaları, kıyafet satan mağazaların çoğunluğunun —özellikle yüzme havuzu hâline getirilmiş termal su kaynakları için— kadınlara özel alışagelmışten daha farklı mayo, haşema, şalvardan dönüştürülmüş yüzme kıyafetleri ve günlük kullanım için şalvar, etek, lastik ayakkabı gibi, giyim-kuşam temalarını barındıran bir özellik göstermelerinden ileri gelmektedir. Elbette, mağazaların bu giyim-kuşam temalarının yanında, bikini, mayo gibi yüzme kıyafetleri ile pantolon, şort, mini etek, sandalet, topuklu ayakkabı gibi günlük hayatta kullanılan kıyafet temalarını da satışa sunduğunu belirtmek gerekir. Gerek işletmeler gerekse bölge insanları, yılın her mevsiminde Karahayıt’a pek çok farklı ilden ziyaretçiler geldiğini ve bu nedenle de daha büyük illerden gelenlerin giyim-kuşam tarzlarına alışık olduklarını ifade etseler de araştırmacının alanda yaptığı gözlemler neticesinde; işletmelerin ve bölgede yerleşik olan insanların kendi giyim-kuşam ölçütlerine benzemeyen, farklı alışkanlıkları olan kişilere yönelik “meraklı, eleştirel, gözlemleyici” tutumlara eğilim gösterdikleri de söylenebilmektedir. Örneğin; araştırmacının, bir mağaza satın almak istediği “bikini”ye yönelmesiyle, satış yapan görevlinin “siz bunları beğenmezsiniz” şeklinde ifade kullanması, başka bir mağaza da ise —aynı olay örgüsü bağlamında— bir satış elemanının “buralarda bikini gibi şeylerle sulara girmek pek hoş karşılanmaz” söylemiyle, araştırmacıyı uyarması hem bölgenin hem de bölgedeki ticari işletmelerin her ne kadar alışık olduklarını söyleseler de doğup, büyüdükleri ve bu sayede alışık oldukları giyim-kuşam, davranış biçimlerine yönelik kalıplaşmış bir tutumla yaklaşma eğilimine kapıldıklarını açıkça göstermektedir. Yukarıda, araştırmacının deneyimlediği ikinci örnek, belki de bölgede “hoş karşılanmadığı” için sadece 2 tane kaynak suyundan yapılan yüzme havuzunun bulunmasına da açıklık getirmektedir. Bunun yanı sıra, Karahayıt’ta hemen hemen her yol kenarında, bölge insanına uyumlu “şalvar, etek, yelek, başörtüsü” gibi kıyafetler giyen ve genelde “turşu, salça, kurutma, peynir, tereyağı, zeytinyağı, sabun” gibi ürünler satan kadın çalışanlara da rastlamak mümkündür. Ayrıca, Karahayıt bölgesinde yukarıda belirtilen ürünlerin yanı sıra Denizli Dokuması olarak bilinen, üzerinde genelde Horoz, Pamukkale travertenleri, Zeytin, Çiçek gibi desenler bulunan

ve çoğunluğu kadınlar tarafından işlenen pek çok tekstil ürününe de rastlanmış ve bu ürünlerin yol kenarlarında, açık tezgahlarda yine kadınlar tarafından satışa sunulduğu gözlemlenmiştir. Bu kadınların nerdeyse tamamı Ege bölgesinden gelin gelen ya da Denizli’de yaşayan, Karhayıt’ta ikamet eden ve yaşları genelde 50 ile 60 aralığında olan kadınlardan oluşmaktadır. Özetlemek gerekirse; bölgenin ekonomik gelir kaynakları, “kırmızı su” adıyla ünlenen doğal kaynak suyundan ve kadın popülasyonunun ağırlıkta olduğu “el yapımı” ürünlerden sağlanmaktadır. Bölgede hâkim olan kültürel yapılanma ise, Ege bölgesinin tamamına benzer özellikler gösteren bir izlek sunmaktadır.

Derleme çalışmaları için önceden izin alınan ve Karahayıt’ın yerli-yabancı en fazla ziyaret edilen bölgesinde bulunan “Hanımın Geleneksel Mutfacı” adlı restoranda, işletme sahibi ve işletmede görev alan kadınlar ile gerçekleşen görüşmelere değinmek gerekirse; işletme sahibinin “mutfak kadınların uzmanlık alanıdır” ifadesiyle, cinsiyete yönelik gönderme yaptığı bulgundan bahsedilebilir. İşletme sahibi kaynak kişinin böylesi bir ifade kullanması, kadına yönelik tayin edilen eviçi mekân ve ev işleri gibi, şaşırtıcı olmayan bir bellekten gelmekle birlikte, kaynak kişinin işletme içinde —kasa sorumlusu hariç— sadece kadınlar ile çalışıyor olmasından da ileri gelmektedir. Aynı durumsallığa, yani kadınların genelde mutfak işlerinde, gıda temininde yer almalarına karşın kasa görevlisi olarak çalıştırılmamalarına, İstanbul ilinde hizmet veren Zeytin Ana firmasında da rastlanmış ve bu durum araştırmacıya göre; işletme sahiplerinin, kadınları; eğitim seviyelerinin düşük olmasından, giyim-kuşamlarından, iletişim zayıflıklarından dolayı müşteriye hizmet veremeyeceklerini düşüncelerinden, işletmenin kâr hedeflerini düşüreceklerinden ileri gelmektedir. İşletme sahiplerinin, kadınlar için; “giyim-kuşam ölçütlerine”, “eğitim seviyelerine” göre, müşteriler tarafından kolay kandırılabilen, yanlış hesap yapabilen bir biçimde algı geliştirmeleri, aslında öğretildiğinde oldukça basit olan hesap işlerinin bile kadınların görsel izlenimlerinden, eğitim seviyelerinden bahaneler üretilerek geri plana itildiği kalıp yargılardan kaynaklıdır. Tıpkı daha önce de değinildiği gibi; bu durumun kökenleri, Sancar’ın “Türk ulusu kurmanın temelindeki Batı gibi olmak için Batı’dan farklı olmak” (Sancar, 2017: 127) söylemiyle işaret ettiği “sembollere” ilişkin çıkarımlarda aranmalıdır. Hatırlatmak gerekirse; Sancar, Türk ulusunun Batı gibi olmak için Batı’da farklı olma arzularının, Batı ile özdeşleşen bilim ve teknolojinin “eril” bir niteliğe, dini inancın, gelenek ve göreneklerin, kültürün göstergesi olan

giysiler, renkler, hane ve ev yaşamlarına ait özgünlüğün ise “dişil” bir niteliğe kavuşturularak mümkün kılındığını (Sancar, 2017: 127) savunmaktadır. Dolayısıyla kadınların mekân ve görev tanımlamalarının da erkekten daha farklı ve hep daha aşağı düşünülen bir kertede olması şaşılacak bir nedensellik yaratmamaktadır. Ne var ki milli kültür oluşturma, ulus-devlet olma politikalarında Türk siyasetinin, Batıdan farklı olarak Batıya benzeme gayesi ile böylesi bir kadın imgeleminin üzerinde düşündüğü kadar, geleneklerine, göreneklerine, törelerine, kısacası; ulusal kültür mirasını oluşturan yegâne payelerine karşı “küçümseyici”, “değersizleştirici” bir düşünceye kapılması ve bu dolayında bir yol haritası izlemesi, oldukça şaşılacak bir durumsallık oluşturmaktadır. Kaldı ki bu durumun yarattığı trajikomik sahneler bugün dahi hemen hemen her yerde rastlanmaktadır. Hanımın Geleneksel Mutfağı adlı restoranda yürütülen derleme çalışmaları sırasında, işletme sahibi kaynak kişinin, geleneksel oturma grubunu “şark köşemiz” adıyla tanıtması, bu bağlamda yerinde bir örnek niteliğindedir. İşletme sahibinin söylemiyle tanıtılan “şark köşesi”, restoranın dışarıdan rahatlıkla görünebilen bir yerinde konumlanmakta ve sedirlerle oluşturulmuş nostalji esintili bir atmosferi anımsatmaktadır. Küçük yer sofraları, sedirlerin hemen önünde, eski bir kilimin üzerinde ve müşterilerin rahatlıkla yemek yiyebilecekleri, nargile içebilecekleri bir dizaynda kurgulanmıştır. Burada dikkat çeken en önemli bulgu; işletme sahibi kaynak kişinin —kendi deyimiyle tanıttığı— “şark köşesi”ne dair müşteri seçiciliğidir. Kaynak kişi, “buraları genelde yabancı turistler için ayırıyoruz” söylemiyle, restorana müşteri olarak gelen yerli turistleri masa ve sandalyelerin olduğu kısma yönlendirdiğini aktarmıştır. Bu da geleneksel oturma grubunu ve daha pek çok ulusal kültür mirasını çoktandır unutan ki bundan sebeple; şark köşesi olarak anan eski bir zihniyetin, sadece bir örneğini yansıtan izleri gibidir. Yerli turistlerin, zaten kendilerine artık yabancı olan mekânlardan uzaklaştırılmaları, kedine has oturma şekilleri olan ve belli bir yeme-içme adabı barındıran geleneksel oturma gruplarını da sadece anı oluşturmak için fotoğraflara sığdıran bir işlevselliğe dönüştürmüştür. Dahası derleme çalışmaları sırasında, işletmede kullanılan “bakır tava”, “tahta kaçık”, “el döğmesi bakır ayran tası” gibi, geleneksel bilgi ile işçilik isteyen yeme-içme araçlarının da fabrikasyon üretim yapan mağazalardan satın alındığına rastlanmıştır. İşletme sahibi kaynak kişi “daha ekonomik oluyor” ilkesiyle, bahsi geçen “el emeğine” dayalı ürünleri “internet” üzerinden satın aldığını aktarmıştır. Bu da pek çok şeyde olduğu gibi, internet aracılığıyla “yan sanayi” denebilecek ürünlerin, insan emeğinin

önüne geçtiği olumsuz bir tabloyu işaret etmektedir. Aslında, dönüşenler sadece mekânlardan ya da nesnelerden ibaret değildir. “Köylü”, “Ev hanımı”, “Yaşlı” betimlemeleriyle kadın emeğinin de yeni bir işlevselliğe dönüştürüldüğü açıktır. Şöyle ki işletmede hizmet veren kadınların tamamı —tıpkı bölgede bulunan diğer restoranlarda olduğu gibi— doğdukları, yetiştikleri kültürde varolan günlük giyim-kuşam tarzlarıyla sahneye çıkmakta ancak alışık olmadıkları görevlerde rol almaktadırlar. Dahası bu kadınlar, yerli ve yabancı turistler tarafından giyim-kuşam alışkanlıkları ilginç bulunarak sanki bir objeymiş gibi fotoğraflarda da yer almaktadırlar. Bu bağlamda, restoranda çalışan kadınlarla görüşme imkânının sağladığı derleme çalışmalarından bahsedilebilir. Restoranda çalışan kadın kaynak kişilerin, günlük hayatta kullandıkları ve alışık oldukları giyim-kuşam ölçütleriyle müşterilere hizmet verdikleri gözlemlenmiştir. İşletmede çalışan kaynak kişiler, bu konuda oldukça mutlu olduklarını, kendilerini daha rahat hissettiklerini aktarmışlardır. Burada en çok dikkat çeken bulgu ise, görüşme sağlanan 61 yaşındaki KK45’in “kıyafetlerimiz geleneksel kıyafetler olduğu için kimse bize yan gözle bakmaz. Ee, zaten artık yaşımızı başımızı aldık” vurgusuyla işaret ettiği algı biçimidir. Bu doğrultuda, belli yaş grubuna sahip kadınların, kendilerini artık “cinsel yönden” tehdit unsuru olarak görmedikleri kanısına varılabilmektedir. Onlar için, geleneksel giyim-kuşam tarzları da bu tehdidi zaten önlemekte ve “dışarıdan” değil, “içeriden” olduklarını somutlaştırmaktadır. Burada bahsi geçen “içeri-dışarı” ilişkisi, kadınların giyim-kuşam ölçütleriyle yerel halktan olduklarını ve bu nedenle de kendilerine “yan gözle” bakılmadığını kanıtlama çabalarından ileri gelen bir gözlem bulgusudur. Bununla birlikte, restoranda çalışan kadınların “eskiden bakır kazanlarda pişirilirdi” dedikleri yemekleri işletme içerisinde tencere aracılığıyla pişirmeleri, araştırmacının gözlemlerine göre; kadınlardan tarafından özellikle “lezzet” bağlamında, “hoşnut olmadıkları” bir durumdur. Dahası kaynak kişiler, gözleme yaparken yerli turistlerin, kendi alışık oldukları gözleme tarzına uygun olmayan biçimlerde ve içeriklerde gözlemeler talep etmelerinden de hoşnutsuzlardır. İşletme sahibiyle bu konu hakkında görüşme yapıldığında, “Yılbaşı” ve “Sevgililer Günü”ne özel temalı olarak, üzerinde “kalp” ve “yılbaşı ağacı” olan gözlemelerin kadınlar tarafından yapıldığı bilgisine ulaşılmıştır. İşletme içerisinde özel günlere has şekillenen gözlemelerin, görüşme yapılan kaynak kişiler tarafından yapıldığı ve kaynak kişilerin “sadece özel günlerde değil, bazen sürpriz yapmak isteyenler, fotoğraf çekmek isteyenler de talep ediyor”

ifadeleriyle, bu durumun tekrarlandığını aktarmaları, bağlamına uygun olmayan işletme politikalarının yine bağlamına uygun olmayan kadınlar tarafından yapıldığını açıkça göstermektedir. İşte tam da bu nedenle kaynak kişiler —her ne kadar açık bir şekilde ifade edemeseler de— kendilerini rahatsız hissetmektedirler. Çünkü ne böyle bir geleneğin içine doğmuşlardır ne de böylesi bir ortamda bulunmuşlardır. Belki de bu nedenle kaynak kişiler, kendilerinin fotoğraflarını çekmek isteyenlere “acaba bizimle dalga geçmek için mi çekiyorlar” düşüncesine kapılmaktadırlar. Aslında kaynak kişiler, güncelde geleneğin tersine bir rüzgarla dönüştüğünü gayet iyi bilen kişilerdir. Öyle ki araştırmacının; Evrim Ö. Özünel’in “Kendini Seyreden Öteki: Halk Kültürü Temsillerinde Öz Oryantalist Yaklaşımlar” adlı makalesinde, “Batılılaşma ile bir kenara itilen ve ötekileştirilen halk kültürünün “öz oryantalist” yaklaşımlarla yeniden bir “seyirlik nesne” ye dönüştürülmesini “bit pazarına nur yağması” (Özünel, 2014: 12) olarak nitelendirmesinden yola çıkarak, kaynak kişilerden KK46’ya soru yöneltmesi, KK46 tarafından; “Senin hocanın söylediği gibi “bit pazarına nur yağmış”... Dediğin doğru bak, utanırdı millet eskiden bunları giymekten” ifadeleriyle karşılık bulmuştur. Sonuç olarak, tıpkı Özünel’in “ötekileştirilen halk kültürü nesnelerine seyirlik nesne” vurgusuyla dikkat çektiği gibi, kadınların da kendilerini, ait olmadıkları ortam ve üretimlerde “seyirlik nesne” gibi düşündükleri söylenebilir.

Buraya kadar “geleneksele dönüş” fikrinin çeşitli işletmeler vasıtasıyla nasıl bir görsel sunduğuna, işletme sahiplerinin görüşleri ve çalışanlarının değerlendirmeleriyle değinilmiştir. Soru-cevap metoduyla yürütülen derleme çalışmalarında araştırmacı gerek işletme ortamını gerekse işletmelerde öne çıkan çeşitli unsurları ve çalışanları, önceden gözlemlene şansına sahip olmuştur. Böylelikle araştırmacı, alana çıkmadan önce kaynak kişilere yönelteceği soruları hazırlamış olmakla birlikte, aynı zamanda alan araştırması ortamında bu sorulara verilen cevaplara bağlı olarak kaynak kişilere yöneltebileceğini öngördüğü ek soru çizelgeleri de oluşturmuştur. Derleme çalışmalarında araştırmacı, önceden —gözlemleri dolayımında— hazırlamış olduğu sorular dışında kaynak kişilere, derlemenin gerçekleştiği anda oluşan ek sorular da yöneltilmiş ve tez içerisinde bunların bir kısmına yer verilmiştir. Örneğin; Denizli-Karahayit’da bulunan “Hanımın Geleneksel Mutfağı” adlı restoranda gerçekleşen görüşmeler sırasında işletme sahibi hariç, restoranda çalışan kadınlara; işletmenin politikalarında yer alan “Sevgililer Günü” temalı yiyecekler hakkında “memnun olup olmadıkları”, işletme sahibinin isteği doğrultusunda fotoğraflarını çekmek isteyenlere

“olumsuz bir tepki geliştirip geliştirmedikleri” şeklinde sorular yöneltmiştir. Ancak derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin, bu soruları yanıtlamakta kendilerini oldukça tedirgin hissettikleri, soruları kendi kişisel yorumlarından çok, işletmenin isteyeceği yönde cevaplama eğiliminde oldukları gözlemlenmiştir. Araştırmacının gözlemlerine göre bu durumun nedenleri; kaynak kişilerin, işverenlerinin gözünden düşmek istememelerinden, işe bağlılıklarını ve verilen görevlere uygun kişiler olduklarını kanıtlama gayelerinden ileri gelmektedir. Öyle ki derleme çalışmalarına geçmeden önce araştırmacı tarafından yapılan gözlem ve izinler sırasında, kaynak kişilerin araştırmacının kayıt almasına izin vermeyeceklerini, araştırmacının not alması koşuluyla görüşmeyi kabul edeceklerini söylemeleri de kaynak kişilerin işverenlerine karşı bir çekinme eğiliminde olduklarını gündeme getirmektedir. Dolayısıyla bu bağlamda gelişen soru-cevapların, kaynak kişilerin asıl görüşlerini ifade etmeyeceği kanaatiyle, tez içerisinde de sadece —daha samimi ifade edilenlerinin— bir kısmına yer verilmiştir. Dahası soru-cevap metoduyla yürütülen derleme çalışmalarında sadece çalışanlar değil, işverenler de —araştırmacının okuduğu bölüm dolayımında— kendilerini tedirgin hissetmişler ve işletmelerinin adı hariç, kimlik bilgilerinin ifşa edilmemesini talep etmişlerdir. İşletme sahiplerinin benimsediği böylesi bir tutum araştırmacıya göre; görüşme sağlanan işletme sahibi kaynak kişilerin derlemeler esnasında sürekli olarak araştırmacının “hangi bölümde okuduğunu” sormaları ile “neden bu sorular için kendilerinin seçildiğini”, “haberlere çıkıp çıkmayacaklarını” sorgulamalarından ileri gelmektedir. Araştırmacı, kaynak kişilerin yönelttiği bu sorulara —özellikle okuduğu bölüm hakkındakilere— doğru bir şekilde cevap vermiş ancak bu durum, kaynak kişilerin “eleştirileceklerini” düşüncelerinden dolayı “tedirginlik” ile karşılık bulmuştur. Derleme çalışmaları sırasında karşılaşılan tüm bu gelişmeler, araştırmacının bilgi toplamak için alana çıkmadığı, sadece gözlem yaptığı, önceden işletmelerden ve çalışanlardan izin aldığı süreçte yaşanmıştır. Bu nedenle araştırmacı gerek işletme sahiplerinin gerekse çalışanların isteği doğrultusunda derleme çalışmalarını, soru-cevap metoduyla bilgilerin toplandığı temada kurgulamıştır.

Çoğunluğu, olgunluk çağındaki kadın emeğine dayalı geleneksel işçiliklerin, işletmeler vasıtasıyla biçimlendirilmesinin yanı sıra bu biçimlendirmenin, kendi çabalarıyla ekonomik kazanç sağlamaya çalışan kadınlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, menopoz sonrasında geleneksel üretimleriyle para

kazanmaya çalışan kadınların, kültür endüstrisinin mecburi kıldığı “biçimlendirme” piyasasına nasıl ayak uydurmaya çalıştıkları sorusuna, yine soru cevap yöntemiyle yanıt aranmaya çalışılmıştır.

Aslen Uşaklı olan, İstanbul’da ikamet eden, 51 yaşında, evli, ilköğretim mezunu KK47, küçük yaşlarda öğrendiği örgü yapma becerisini daha sonraları geliştirerek “örgü bebek” yapma işine dönüştürdüğünü ve bu yolla gelir elde ettiğini soru-cevap metoduyla şu şekilde aktarmıştır:

- Örgü yapmayı nasıl ve kimden öğrendiğinizi açıklayınız? Bu bilgi size ne kazandırdı?
- Çok küçük yaşlarda öğrendim. Başta anneannemden görerek sonra annemden görerek ben de örgü örmeye başladım. Ee tabi ilk zamanlar basit şeyler yapıyorsun; lif, el bezi, yelek gibi. Ama sonra bunları yaparak daha fazla model de örgüler çıkıyor. Bana en büyük faydası, bu işten para kazanmam oldu. Önceleri sadece kendi çocuklarıma falan örgü bebekler yapıyordum. Daha sonra bunları satmayı düşündüm. Paraya ihtiyacım olduğu için bu işe girmeye karar verdim (KK47, İstanbul: 2019).
- Peki bu örgü bebekleri yaparken esinlendiğiniz bir görsel model var mı? Varsa açıklayınız?
- Öyle çocukların oyuncaklarına bakarak kafama göre şeyler örüyordum. Sonra internetten gezinirken Pamuk Prenses, Sindirella, Barbie Bebek gibi oyuncakların çok fazla rağbet aldığını gördüm. Tabi büyük mağazalardaki gibi birebir olmuyor ama en azından kıyafetlerinin rengi, modeli, saçlarının şekli gibi şeyleri benzetebiliyorum. İlk zamanlar çok zorlanıyordum ama sonra alıştım ve en çok satan örgü bebekler onlar oldu. Mesela yılbaşında, sevgililer gününde ya da doğum günlerinde böyle içini süngerle doldurduğum kalpli ayıcık, Noel Baba kıyafetli dede gibi örgü bebekler de yapıyorum. Onlar da çok satıyor (KK47, İstanbul: 2019).
- Bu masal kahramanlarına ek olarak *Nardaniye Hanım ve Kırk Haramiler*, *Dürdane Hanım*, *Küllü Fatma* gibi Türk masal kahramanlarının da adını hiç duydunuz mu?
- Bir tek Kırk Haramiler’i duydum. Diğerlerini ilk defa şimdi senden duyuyorum. Bir ara sınıf anneliği yapmıştım. O ara bir sürü veli, çocuk ile muhatap oldum. Eğer bilseydim ya da onlardan duymuş olsaydım hatırlardım. Ama dedim ya çocuklar hep televizyon başında yani o söylediğin masalların çizgi filmi falan olsaydı dediğin gibi mutlaka ben de duyar, onların şekline göre örgü bebek bile yapardım. Olmayınca eldeki malzemeye yapıyorsun işte (KK47, 2019: İstanbul).

Bir önceki başlık altında KK23’ün geleneksel ev reçeli yapıp sattığına dair bilgilere yer verilmişti. Aslen Sivaslı olan, Tekirdağ-Çorlu’da ikamet eden, 52 yaşında, evli, ilköğretim mezunu KK23’ün, bu girişime dair pazarlama anlayışı bağlamında aktardıkları ise şöyledir:

- Reçel yapmayı kimden öğrendiniz ve bunu bir kazanç hâline getirme fikrini nereden aldınız?
- Reçel yapmayı anneannemden öğrendim. Onun yaptığı reçellerin, salçaların tadı hâlâ damağımdadır. Öyle başkalarınınki gibi şekerlenme, katılaşma ya da bozulma olmaz. Açıkçası onun mirasından ekmek yiyoruz bugün. Komşumuzun kızı evlendiğinde kına gecesi minik cam kavanozları süsleyip, içine benim yaptığım çeşitli reçelleri koyup hediye olarak dağıttık. Aslında aklıma bu iş ilk o zaman gelmişti. Böyle süsleyip, püsleyip verince insanlar sırf meraktan olsun ya da mutfakta güzel görünsün diye ilgi göstermeye başlamışlardı (KK23, Tekirdağ- Çorlu: 2019).
- Peki siz bu reçelleri sadece özel günlerde hediyelik sunumlar şeklinde mi satıyorsunuz yoksa kahvaltılık gibi öğünler için de hazırlıyor musunuz? Sunumlarınızda görsel olarak esinlendiğiniz bir tema var mı?
- İkisini de yapıyorum. Mesela yeni doğan hazırlıklarında da anneler gelip sipariş veriyorlar ya da sevgililer gününde üzerine kalpli yapışkan etiketler bastırduğım kavanozlarda hediye yanına koymak için sipariş verende oluyor. Yılbaşı'nda genelde ikili set hâlinde özel tasarım kavanozlarla sipariş alıyorum. Onları yılbaşı görseline uygun hazırlıyorum. İşte, minik kozalaklar, yeşil simli ipler falan, öyle şeylerle güzel bir şekil verip satıyorum (KK23, Tekirdağ-Çorlu: 2019).

Kendi çabalarıyla ekonomik gelir elde etmeye çalışan kaynak kişilerin, genelde anneannelerinden öğrendiklerini aktardıkları el emekleri, ne yazık ki küreselden esinlenme olgusunun baş rol oynadığı bir temada şekillenmiştir. Aslında kaynak kişiler, bu durumun gönüllü aktörleri olmaktan çok, zorunlu canlandırmaları niteliğindedirler. Örneğin; KK23'ün sattığı reçellerden para kazanmadığı için, görsellerine birtakım müdahalelerde bulunması, müşteri kitlelerince neye rağbet olduğunu ve neyin benimsendiğini açıkça göstermektedir. Benzer şekilde, KK47'nin de yapımı oldukça zor olan örgü bebeklere, küresel olandan esinlenme ilkesiyle eğilim göstermesi, doğrudan tüketim alışkanlıklarının ve beğeni normlarının oluşturduğu tabloyla ilintilidir. Bununla birlikte, kaynak kişilerin el emeğine dayalı üretimsel faaliyetlerini görselleştirme çabaları, geleneksel aktarım araçlarının ortadan kalktığı ve yerlerine internetin geldiği bir atmosferde yürütülmektedir. Bu da ananevi bilgilerden gelen ve kaynak kişiler için bir “miras” olarak görülen el emeğinin, internetin sunduğu çeşitlilikler ile “başkalaşmış” nesnelere dönüşmesine sebep olmuştur. Bunun yanı sıra KK47 ile yapılan görüşmeler esnasında araştırmacı, örgü bebek yapımının ne kadar zaman aldığını ve zorluk derecesinin ne düzeyde olduğunu kavramak için, kaynak kişiyle birlikte birkaç denemede bulunmuş, ancak araştırmacı, kaynak kişinin örgü örme hızına yetişememiştir. Artık anlatıcısı, aktarıcısı pek de kalmayan, yerini fabrikasyon ürünlere bırakan pek çok el emeği kadın üretimlerinin,

kendi değerlerini düşüren üretimlerin takip ettiği dizayn çalışmalarıyla tuzağa düşürülmüş oldukları söylenebilir.

Bununla birlikte, KK47 ile oldukça samimi bir atmosferde ilerleyen derleme çalışmaları, kaynak kişinin işten gelen eşiyle birlikte sekteye uğramıştır. KK47'nin eşi, hoş olmayan bir üslup ile araştırmacıya “evli evine köylü köyüne” ifadesini kullanarak, araştırmacının derleme esnasında aldığı görüşme kayıtlarını silmesini talep etmiştir. Bunun nedenini ise eşine kısık bir ses tonu ile “yayımlayacağım diyor! Allah bilir neler atıp tuttun” şeklinde açıklamış ve KK47 eşinin, görüşme yapılan odadan ayrılmasıyla birlikte “sen bakma ona, ben izin veriyorum. O şimdi onun hakkında da konuştum zannetti, ondan öyle yaptı” ifadesiyle, durumu telafi etmeye çalışmıştır. Araştırmacıya göre, KK47'nin eşinin böylesi bir tutum ile yaklaşması; kaynak kişinin kayda alınmayan aktarımları dolayımında, çalışmasına karşı çıkması, “karı eline mi kaldık” gibi söylemlerle KK47'nin yaptığı işi küçümsemesi ve bir dönemler kaynak kişiye sıklıkla fiziksel şiddet uyguladığı aktarmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla, derleme çalışmaları sırasında KK47'nin eşinde rastlanan bu tutum, kaynak kişinin eşiyle ilgili yakınmalarını dile getireceği düşüncesinden hareketle meydana gelmiştir.

Bu başlık altında yapılan derleme çalışmalarından ortaya çıkan sonuçlara değinmek gerekirse; “geleneksele dönüş eğilimi”nin çoğunlukla gerek çeşitli işletmelerde iş gören vasfıyla çalışan kadınların gerekse kendi üretimlerini yine kendi çabalarıyla küçük ölçekte ekonomik gelir sağlamak adına satmaya çalışan kadınların ananevi bilgilerinden beslenerek, kâr elde etmek amacıyla yeniden gündeme getirildiği açıkça anlaşılmaktadır. Bununla birlikte geleneksele dönüş eğiliminin nedenleri, halk kültürü içerisinde yıllarca deneyimleyerek gelen folklorik bilgilerin, tecrübelerin, işçiliklerin yeniden “biçimlendirme” arzusuyla popülerleştiği “kültür endüstrisi” bağlamında da okunabilir. Çünkü geleneksel bilgi hiçbir zaman “olduğu gibi” değil, “olması gerektiği gibi” yeniden gündeme gelmiştir. Elbette, Dünyayı etkisi altına alan teknolojik gelişmeler ve toplumların sosyoekonomik durumunu dönüşüme uğratan diğer unsurlar, insanı değişime ayak uydurmaya iten güçler olduğu için, halk kültürünün geleneksel bilgileri de bu dönüşümden kendine düşen payı almıştır. Gelenekseli olduğu gibi değil de olması gerektiği gibi sunma sorunsalından, bugün “işlevsellik” anlamında hiçbir önemi kalmayan halk kültürü nesnelerini “sunma zorunluluğu” sonucu çıkartılmamalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken asıl sorun, geleneksel olanın

gerçekten de geleneksele gönderme yaptığı mı ya da geleneksel olanın “aslına”, “bağlamına” hiçbir suretle gönderme yapmayan biçimde mi sunulduğu sorunsalıdır. Dahası bu sorunsalda, çoğunluğu olgun yaştaki kadınlar tarafından bilgi ve tecrübeyle üretilen geleneksel üretimlerin içinde kadının oynadığı rol, eskisi gibi eviçi işlerle bağımlı kılınan basmakalıp kadın figürünü mü yeniden gündeme getirmekte yoksa olgunluk çağındaki kadının kendi tecrübeyle sahip olduğu emeği dolayımında ekonomik özgürlük sağladığı kadın modelini mi üretmekte olduğudur. Kaynak kişilerle yapılan görüşmeler sırasında bu hususa ilişkin ortaya pek çok açıdan farklı değerlendirme atılabilir. Bu doğrultuda, yukarıda soru-cevap metoduyla derlenen verilerden yola çıkarak geleneksele dönüş fikrinin hem işletme ölçekli hem de kadın ve folklor ilişkili sunumuna dair çözümlemelerde bulunularak irdelenmesi yerinde olacaktır. Öncelikle, “Zeytin Ana”, “Doğadan Gelen Güzellik”, “Hanımın Geleneksel Mutfağı” gibi çeşitli işletmelerin “geleneksel” vurgusuyla oluşturduğu pazar anlayışına ve kadınların bu pazarda üstlendiği role değinmek gerekir.

İstanbul ilinde faaliyet gösteren “Zeytin Ana” isimli gıda firmasıyla yapılan görüşmede, en dikkat çeken husus “geleneksel reyonu” şeklinde karşımıza çıkan ve içerisinde “reçel”, “turşu”, “peynir”, “tereyağı” gibi ürünler bulunan ayrı bir gıda bölümünün yer alması ve firma önünde yine geleneksel kıyafetlerle donatılmış yaşlı bir kadın maketinin bulunmasıdır. İşletme sahibine yöneltilen sorularda öncelikle firmanın adı hakkında bilgi edinilmiş daha sonra geleneksel reyonuna ve geleneksele atıfta bulunan sunumlara ilişkin çeşitli sorular yöneltilmiştir. Görüşmeden ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, işletme sahibi İzmirli olduğu gerekçesiyle firmanın adını Zeytin Ana koymayı tercih ettiğini, geleneksel reyonu şeklinde bir reyon tasarlamasını ise büyük kent hayatında artık köye ve köy ürünlerine karşı giderek artan bir merakın olduğunu, bu nedenle de geleneksel lezzetlere yöneldiğini belirtmiştir. İşletme sahibi, işletme önünde Ege yöresine ait geleneksel kıyafetlerin giydirilmiş yaşlı bir kadın maketinin bulunmasını ise geleneksele ilişkin “farkındalık”, “dikkat çekme” amacından geldiği belirtmiştir. Bu doğrultuda firma sahibi tarafından, işletmenin en fazla geleneksel reyonundan kâr sağlandığı bilgisine ulaşılmaktadır. Bu kârın asıl sağladığı nokta ise geleneksel işçiliğin dizayn edilmiş sunumuyla ilişkili olduğu açıktır. İşletme sahibinin, başlangıçta sadece geleneksel reyonunda belirli bir yaş ve tecrübeye sahip kadın iş görenler tarafından el emeğiyle üretilen gıdaların, geleneksele vurgu yapan çeşitli parçalar ile zenginleştirilerek satışa sunulduğunu daha sonra bu

biçimlendirmeden elde edilen ekonomik kazancın giderek artmasından dolayı fabrikasyon ürünlerinde aynı biçimlendirme ile satıldığını aktarması, geleneksel üretimlerin gerek kâr amacıyla yeniden biçimlendirildiğini gerekse bu biçimlendirmenin geleneksel olmayan üretimleri de etkisi altına aldığı sonucunu gündeme getirmektedir. Konuya bu açıdan bakıldığında gelenekselin “ticarileşmesi” ve böylelikle üretim aşamasında geleneksel dokuya uymayan ürünlerinde ticari kâr sağlama düşüncesiyle “geleneksel” adıyla piyasaya sürülmesi sonucunu getirmektedir. Nebi Özdemir, “Geleneksel Bilgi ve Kültür Ekonomisi” adlı makalesinde, Türkiye’de 1950’li yıllardan itibaren gıda sektörünün gelişmesiyle birlikte geleneksel ürünlerin piyasadaki baskınlığı ortadan kaldırmaya başladığına ve dolayısıyla kentlerde geleneksel olan ürünlere talebin azaldığına değinirken, aynı süreçte yerelde de benzer eğilimin ortaya çıkmasının ilginç olduğuna vurgu yapmaktadır (Özdemir, 2018: 12). Özdemir’e göre, bu eğilime etki eden unsurların başında, gıda teknolojisi ve sanayisinin yan etkilerinin belirginleşmesiyle birlikte geleneksel ürünler değerlenmeye, önemsenmeye başlamış olması gelmektedir ve böylelikle geleneğin ötelenmesi dönemi biterken “keşfi” veya “gelenekten yararlanma” dönemi başlamış olmaktadır (Özdemir, 2018: 12). Gıda ürünleri bazında bu “keşif” veya “gelenekten yararlanma” dönemi, Özdemir’in şu saptamasıyla doğru orantılıdır:

Sürecin ilk ürünleri tereyağı margarin karışımı, dahası tereyağımsı margarin gibi gelenek soslu, ama özü itibariyle gıda teknolojisi ürünü margarin olan ürünler piyasaya sürülmüştür. Bu durum, geleneğin kentli aktörlerin amaçları doğrultusunda “geleneksele” (gelenek olmayan, geleneğimsiye) dönüştürülmesinin farklı bir çeşitlemesi olarak değerlendirilebilir. Burada geleneğin geleneksele, gelenek bilgisinin geleneksel bilgiye ve sonuçta da gelenek kültürünün geleneksel kültüre dönüştürülmesi olgusunun köy- kent etkileşimi kapsamında ele alınmasının önemli çıktıları olacağına vurgu yapılmalıdır. Geleneksel ürünlerin ötelendiği ilk dönemdeki sanayi ürünü gıdanın değerinin son dönemde gelenekle korunmaya çalışması dikkat çekicidir. Bir bakıma yeni sunulurken gelenek eskitilerek ötelenmekte, daha sonra da etkisizleşen yeni gelenekle canlandırılmaya çalışılmaktadır (Özdemir, 2018: 12).

Bu bağlamda, Özdemir’in değindiği “keşif” ya da “gelenekselden yararlanma” eğilimi gerek ticari kâr amacıyla gelenekle ilişkisi olmayan “geleneğimsi” ürünlerin piyasa sürdürülmesiyle gerekse geleneğin yeniden biçimlendirilmiş formuyla ötekileştirilmesi noktasında, “Zeytin Ana” firması örnekleminde benimsenen pazarlama anlayışına açıklık getirmektedir. Daha önce değinildiği gibi; bahsi geçen gıda firması yetkilisinden, geleneksel üretilmeye yoğun talepten dolayı geleneksel

olmayan üretimlerinde benzer sunumlar ile satışa çıkardığına ve böylelikle geleneksel olandan yararlanmanın daha fazla kâr getirdiğine dair bilgiler edinilmişti. Tam da bu noktada, kültür endüstrisi düşlemleriyle “olması gerektiği gibi” sunma politikası, gelenek ile geleneğimsi arasındaki köprüyü günden güne daraltmaya, geleneğin yine geleneksel adıyla unutulmaya yüz tutmuş hâlde bırakılmasına yol açmaktadır. Benzer politika, “Doğadan Gelen Güzellik” isimli firmanın geleneksel olandan yararlanma fikriyle yürüttüğü pazarlama anlayışıyla da okunabilir. Bu firma yetkilisi, bitkisel içerikli, geleneksel bilgi ile üretilen ürünlerin yanı sıra gelenekselle ilişkisi olmayan kozmetik ürünlerini de benzer şekilde sunma politikası izlemiştir. Firma sahibi, pek çok göçmen kadın tarafından bilinen ve eski dönemlerde yine göçmen kadınlar tarafından sıklıkla üretilen “Arnavut Kremi” isimli cilt bakım ürününün de günümüzde artık bilinmemesinden dolayı “Akıllık Kremi” ya da “Pamuk Prenses” ismiyle satışa sunduğunu ve diğer kozmetik ürünlerini de eski zamanları hatırlatır vaziyette çeşitli aksesuarlarla donatarak kâr elde etmeye çalıştığını aktarmıştır. Bu durum, geleneksel bilginin taşıyıcılarının dışında ticari ürünlerin değerlendirilmesinde araçsallaştırıldığı (Özdemir, 2018: 13-14) bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Arnavut Kremi isimli cilt bakım ürünü hakkında bilgi alınan KK1’in, “bu ürünün artık yapılmadığını ve yapanında nadiren bulunduğunu” aktarması, bir bakıma; olgunluk çağındaki kadınların ananevi bilgiler ve tecrübeyle kazandığı bu geleneksek üretim metodunun, artık aktarıcısı olmadığı için yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olma durumunu da akla getirmektedir. Bu ürünün sadece güzellik amacıyla değil aynı zamanda “sağlıklı bir cilt” için de kullanıldığını aktaran KK1, belki de geleneksel bir üretimin son aktarıcılarının olması hususunda oldukça kayda değer bir örnektir. Geleneği “olması gerektiği gibi” sunma eğilimine işletme ölçekli son örneklem ise “Hanımın Geleneksel Mutfağı” isimli restoran ile karşımıza çıkmaktadır. Bu işletmenin pazarlama da temel aldığı nokta, geleneksel yemeklerin yine geleneksel “biçimde” çeşitli araç gereçlerle sunumuna dayandığı söylenebilir. İşletme sahibi, geleneksel yemekleri ön plan çıkardığı ve bu yemekleri “kadın eli” ile özdeşleştirdiği için restoranın ismini “Hanımın Geleneksel Mutfağı” şeklinde koymayı tercih ettiğini aktarmıştır. Dahası restoranın girişinden başlayarak, “tecrübeli kadın figürü” nün “anne”, “anneanne”, “köylü kadın”, “hanım” gibi toplumsal açıdan kadına atfedilen rolleri ekonomik kâr sağlama amacıyla yeniden üretilerek görselleştirildiği, halk kültürüne ait yemek araç gereçlerinin, oturma gruplarının yine geleneksel olma adına aslına uygun olmayan

şekilde adlandırmalar ve sunumlar ile özellikle yabancı turistleri restorana çekmek amacıyla kullanıldığı bilgisine ulaşılmaktadır. Bahsi geçen işletmede, “keşkek”, “gözleme”, “bazlama” gibi “gelenek kokulu” yemeklerin, müşteri isteklerine göre yeni formatlarla güncellendiği ve sunumlarının yine geleneksele vurgu yapan ancak fabrikasyon araç gereçler ile servise maruz bırakılan şekilde görselleştiği yönünde bilgiler ve gözlemler kaydedilmiştir. Geleneksele atıfta bulunan bu görselleşme fikrinin nedenlerini işletme sahibi, yerli ve yabancı turistlerin ilgisini çekmek amacıyla açıklamıştır. Evrim Ölçer Özünel, “Kültür Turizminde “Yöresel” ve “Otantik” Olanı Sorgulamak ve Tüketilmiş Mekânları Yeniden Üretmek Üzerine” adlı makalesinde, “eskinin “kadim seyyah”larının yerini bugünün “çağdaş turist”leri hatta “sanal seyyah”ları almıştır” vurgusuyla, kişiye olan yönelimin nitel olmaktan çok nicel olanı değerli kıldığını ve böylelikle gidilen yerinde bir tüketim nesnesi olarak görülmesinin kolaylaştığını savunmaktadır (Özünel, 2011: 256). Özünel’e göre, turizm alanına kaydırılan yatırım anlayışı geleneksel olanı mekânsal ve niteliksel bağlamda imha yoluna gitmiş ve yerine küresel olanı “icat” etmeyi tercih etmiştir (Özünel, 2011: 257). Bu bağlamda Özünel, turizmin hareketlendiği yıllardan itibaren sistemli bir biçimde imha edilen yöresel olanın yerini “yöreselmiş gibi” olana bıraktığı sorunsalını, Türkiye ölçeğinde şöyle değerlendirmiştir:

Özellikle de yemek, yatak ve deniz üçlüsünden ibaret görülen turizm anlayışında bu durum kendini açıkça belirtmektedir. Örneğin, güney sahillerinde turizm yaklaşımlarıyla ilişkili kültürel kirlilik bu bağlamda düşünülebilir. Otantiklik ve yöresel olma adına özellikle büyük otellerde düzenlenen “Türk geceleri”, gene büyük otellerin göbek taşı soğuk ve plastik terlikli “Türk hamamları”, sahil kentlerinin plastik ve bambu sandalyeli “gözleme çadırları” ve restoranları, safari adı altında deve üzerinde gerçekleştirilen sözde yöresel turlar, hediyelik eşya tezgâhlarını süsleyen Çin malı “yöresel ve otantik” eşyalar bu çerçevede ele alınabilecek sorunlar arasında ilk akla gelenlerdir (Özünel, 2011: 259).

“Hanımın Geleneksel Mutfağı” isimli işletmede, yemeklerin sunumunu “bakır tabak”, “tahta kaşık” gibi geleneksel el işçiliğine dayalı araç gereçler ile servis etme çabaları ne yazık ki geleneksel üretimden yoksun, fabrikasyon ürünlerin geleneksele benzetimiyle mümkün olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Özünel’in değindiği gibi; “çağdaş turist” tarafından tüketilen mekânlardaki “yöresel olma”, “otantik” olma gibi kavramları yeniden düşünmek, çağdaş turistin gittiği mekânların geleneği yozlaştırmadan nasıl büyülenebileceğini ve yalnızca tüketilen mekânlar olmaktan nasıl çıkarılabilecekleri üzerine düşünce üretmek gerekir (Özünel, 2011: 259). Bunun yanı

sıra, kültür endüstrisi ile tüketim nesnesi hâline getirilen yalnızca geleneksel üretimler değildir, geleneğin aktarıcı olan tecrübe sahibi olgun kadın emeği de yine gerek pazarlama anlayışında “görsel” fayda sağlamak amacıyla gerekse ananevi bilgilerinin özünden uzaklaştırılarak kullanılmasıyla bu tüketimin nesnesi hâline gelmiştir. Bu doğrultuda, olgunluk çağındaki kadınların dış dünyaya açılan kapısı olarak karşımıza çıkan folklorik alana yönelme eğilimlerini, toplumun kadın cinsine yüklediği anlam değerleri bağlamında irdeleyerek, özellikle “ev hanımı” statüsü, “tecrübe” statüsü kullanılan kadın emeğinin kültür endüstrisi ile nasıl tüketim nesnesine dönüştüğü ve kadının bu tüketimde nasıl görselleştiğini kadın ve folklor ilişkisi düzleminde değerlendirmek yerinde olacaktır.

Ersoy, “bir taraftan kadın doğurganlığının göstergelerine çeşitli tabularla yaklaşıırken, bu doğurganlığın sonlamasının kadında yarattığı değişikliklerde bu eşitsizliğin, erkek egemen toplumların düşünce ve kültür yapılarında oluşturduğu, insan bağlamındaki tahribatın bir başka örneği” olduğunu aktarmaktadır (Ersoy, 1998: 87). Kadınların evlendikten sonraki yaşam hikâyelerinde ortaya çıkan en büyük sorunsal, eviçi işlerle örülü bir düzenin tüm yükünü “ev hanımı” rolüyle üstlenmesi olmuştur. Her ne kadar çoğu kadın tüm bu eviçi iş düzenine çocukluğun beri alışıkmiş gibi görünse de alışık olmanın verdiği bu tekrara düşme, diğer bir deyişle; süreklilik durumu, kadının sosyal hayatla olan bağlarını zayıflatarak birtakım ruhsal problemlerin eşiğine gelmesine yol açmıştır. Bununla birlikte, eviçi mekânın kadın özelinde yerleşik bir imaj oluşturması da kadını gerek ruhsal gerekse sosyal açıdan etkileyen bir durum olmuştur. Aksu Bora, “ev kadınlığı” her ne kadar kadınların “doğal” eğilimleri ve özelliklerine bağlansa da tarihsel bir konumdur vurgusuyla, evin dünyanın pisliklerinden uzak, masum ve temiz bir yer olarak tasarlanmasını, erkeklerin “dış” dünyaya açılırken kadın ve çocukları bu temiz yerde bırakmalarını, içinde yaşadığımız kültürün en belirleyici ve güçlü örüntülerinden biri, belki de birincisi” şeklinde yorumlamaktadır (Bora, 2005: 59). Bora’nın ifade ettiği, ev içinin “temiz ve masum” ev dışının ise “pis” olarak zihinsel bir tasarı yaratması, çoğunlukla kadınlar ile ilişkilendirilen bir tasarı olmuştur. Diğer bir deyişle açıklamak gerekirse; özellikle gençlik çağlarında ev dışı mekân kadını cinsellik yönüyle tehdit eden bir alan olarak tasarlanırken, eviçi mekân bu tehditlere duvarlar ören güvenli bir bölge şeklinde tasarlanmıştır. Ne var ki kadın iffetini mekâna indirgeyen bu tasarı, her koşulda kadını iffetli kılmanın bir ölçütü gibi algılanmamıştır. Bu durum Millett’in “cinsel suç” odaklı vurgusuyla örtüşmektedir. Ona göre, “ataerkil

düzende cinsellik üzerine yüklenilen suç, koşullar ne olursa olsun her türlü cinsel ilişkide kabahatli ya da daha çok kabahatli durumundaki kadının üzerine yığılır” (Millett, 1973: 97). Dolayısıyla kadın iffetine koruma kalkanı olduğu düşünülen eviçi mekân, onun hiçbir suretle iffetiyle ilgili “sorgulanma” fikrini çürütmemiştir. Toplumda yaygın bir kullanım alanı olan “dişi köpek kuyruk sallamazsa erkek köpek ardına düşmez” sözü, mekândan bağımsız olarak her türlü kabahatli olmanın yükünü, Millett’in ifade ettiği gibi; kadına yüklemektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki her ne kadar kadın iffetinin mekândan bağımsız bir denetime tabii tutulduğu ya da onun her koşulda cinsel yönden suçlu bulunduğu vurgulansa da bu denetimin işini kolaylaştıran ve kadını iffetli olma hususunda aklayan en başat unsur, kadının eviçi mekânda eviçi roller ile örülmüş konumudur. Öyle ki gençlik çağlarında çalışma hayatına girmeye kalkışan ancak koca otoritesiyle —bir nevi cinsel kimliği dolayımında— buna ancak menopoza çağında karışılmayan kadınların, ev içinden tamamen bağımsız bir deneyime girmek yerine, eviçi ile bağlarını koparmayan ekonomik gelir elde etme çabalarının altında “iffet” tasarımı dair düşünceler yer almaktadır. Dahası bu durum, kadının menopoza —dişilik kaybı gibi— değişen kimliğinin de yansıtmaktadır. Artık cinsel bir obje gibi görüldüğü düşünülmeyen kadına, çalışma hayatı kapısı aralanmıştır. Eviçi yaşam örüntülerinin kadın namusuna yüklediği anlama değinen Davidoff’un şu saptaması bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir:

19. Yüzyıl ev yaşamına dair örüntünün kavranmasında, bu dönemin aynı zamanda kadınların namusuna çok yoğun bir önem yüklediği ve ahlaki olaylarda çifte standartlı düşüncelerin geçerlilik kazandığı bir dönem olması gerçeğinde bir ipucu bulunabilir. Bu düşüncelerin evrimi yavaş bir süreç izledi ve kökenleri 19. yüzyıl sonu kadar eskilerde bulunabilir. Bu aynı zamanda İngiliz toplumunun, başlangıç aşamasındaki kapitalizmin yıkıcı etkileriyle, ticaret ve imalat sektörlerinde olduğu gibi tarımda da yüz yüze geldiği bir dönemdir. Serbest bir pazarın kurumlaşması ve eşlik eden bireycilik anlayışı, yerleşik hiyerarşi düşüncesini yıkmaktaydı. Bu gelişmelerin en bariz yaşandığı alan orta sınıfta ve toplumun ahlaki değerlerinin koruyuculuğu orta sınıf kadınlarına düştü. Kadınlar erkeklerden daha ahlaklı, daha namuslu (ve daha temiz) görülmeye başlandı. Dolayısıyla onların ataerki otoriteyi zayıflatabilecek piyasa güçlerinin kötülüğünden uzakta, özel yuvalarında ayrı tutulmaları gerekiyordu (Davidoff, 2016: 145).

Davidoff’un vurguladığı gibi, pazar sektöründe yaşanan değişimlerin sonucu olarak kadının bu piyasa sektöründen uzakta tutulması eğilimi, bir yandan eviçi mekânın güvenli bölge olarak algılanmasını yerleşik kılarken, diğer yandan kadının da bu

eğilime ayak uydurması gerektiğini “ahlâk” ölçütüyle betimlemektedir. Dolayısıyla özellikle gençlik çağlarında kadının kutsal mekânı olarak tayin edilen eviçi, onun dış dünyada “yeni atılımlar” ile varoluş serüvenini de etkilemektedir. Beauvoir, “kadında bir serüvene, bedelsiz bir deneme isteğine, karşılıksız bir meraka rastlanmanın pek ender olduğunu” savunmaktadır (Beauvoir, 1993: 138). Beauvoir’a göre, “kadın öbür kadınların mutlu bir yuva kuruşu gibi “sağlam temellere oturtmak ister mesleki yaşamını”, erkek dünyasının tutsağıdır, bu kabuk içinde yaşar ve bu daracık evrenin çatısını parçalayıp çıkacak kadar gözüpek değildir, yaşamına hâlâ içkin bir girişim gözüyle bakar: herhangi bir nesneye değil, o nesne aracılığıyla öznel bir başarıya ulaşmaya çalışır” (Beauvoir, 1993: 138). Olgunluk çağındaki kadınların, artık yeni üretimlere atılarak ve bunları geliştirerek aktarıcı bir kimlik yaratması, Beauvoir’ın bahsettiği gibi “nesne” aracılığıyla öznel bir başarıya ulaşmak isteyen kadın statüsüyle ilişkilendirilebilir.

Menopoz evresi yaşamış kaynak kişilerin, yaşam boyu görerek, deneyimleyerek öğrendikleri el işi, yemek, bakım ürünü, bez bebek gibi üretimlerini daha sonraları ekonomik gelir elde etmek amacıyla satışa çıkardıklarına dair verilere rastlanırken, bu işlevsel faaliyetlerin “küreselden” esinlenme yoluyla gelire dönüştürülmesi de olumsuz bir durumu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, bahsi geçen üretim faaliyetlerinin geleneksele dönüş eğilimiyle; üretim şekilleri, sunum biçimleri bağlamında nasıl dönüştürüldüğüne ve kadınların bu dönüşüm içerisinde nasıl bir rol üstlendiklerine gerek “kültür endüstrisi”nin yarattığı “olması gerektiği gibi” ilkesiyle gerekse “somut olmayan kültürel miras”ın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı “küreselleşme ve tek tipleşme” sorunsalı ile değinerek, olgunluk çağındaki kadın ve folklor ilişkisinin nasıl bir izlenim sunduğuna ve bu izlenim alanının nasıl genişletilebileceği dair olası çözüm önerileri üretmeye, folklor alanında yapılan araştırmalar ile yer vermek faydalı olacaktır.

4.5. Olgunluk Çağında Kadın Üretimleri Üzerine Bir Değerlendirme

Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin, gençlik yıllarında eşlerinin izin vermemesinden dolayı dış mekânda çalışma imkânına sahip olamadıkları, bu durumun ileriki yaşlarda bilgi birikimleriyle mümkün olabildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte, eviçi otorite ile ekonomik kazancın erkek cinsine pozitif yönde bir geri dönüt sağladığı söylenebilirken, kadınlar için bu durumun aynı oranda geri dönüt sağladığı

bilgisine rastlanmamaktadır. Gençlik çağlarında çoğu kadının çalışmak istediğini söylemesi ancak buna eşleri tarafından karşı çıkılmasının altında, o evrelerdeki kadınlara “cinsel bir obje” gibi bakılmasının yattığı kuşkusuzdur. Gençlik çağları kadın cinsiyeti için; dişiliğin simgesi, doğurgan ve aynı zamanda bunları “iffet” çerçevesinde korumakla görevli bir kadın kimliği betimlemektedir. Aksu Bora, erkeklerin ailenin geçiminden, kadınların ise evin, erkeklerin ve çocukların bakımından sorumlu oldukları iş bölümünü “klasik ataerkillik” olarak tanımlayan Kandiyoti’nin, bu model içindeki “ataerkil pazarlık” anlayışını, kadınların geçimlerinin sağlanması karşılığında itaat ve cinsel namus vaadettikleri bir anlaşma olarak değerlendirmektedir (Bora, 2005: 100). Bora’ya göre, böyle bir model içinde kadınların “habitus”u her şeyden önce mekânsal sınırlarla (ev ve en yakın yaşam alanları, mahalle/köy/aile çevresi) belirlenir ve bu geleneksel model, toplumda yaygın olan “kadın” idealini “itaatkâr, edilgen, hareketliliği düşük, yaşam alanı sınırlı” şekilde biçimleyen temeli de oluşturur (Bora, 2005: 100). Dolayısıyla özellikle evli kadınların evi ile sınırlanmış yaşam alanlarında basmakalıp kadın rolünü öteleyerek “çalışan”, “ekonomik özgürlüğü elinde bulunduran” gibi, yeni bir kadın imajı yaratma eğilimleri pek mümkün görülmemektedir. Bu nedenle çoğunlukla “ev hanımı” statüsündeki kadınlar için ekonomik gelir sağlama yöntemi, menopoza evresinden sonra başlayan bir yaş sınırına denk gelmektedir. Kadınlar, yeniden farklı bir kimlikle güçlendiği olgunluk çağlarında bir yandan üretkenliklerini somutlaştırırken, diğer yandan geleneksel “ev hanımı” rolünü de tehlikeye atmadan, geleneksel üretimler vasıtasıyla ekonomik kazanç sağlamanın yolunu bulmuşlardır. Ne var ki kadınların geleneksel olana bu eğilimi tıpkı günümüz pazarlama anlayışında olduğu gibi “kültür endüstrisi”nin yarattığı “biçimlendirme” gereğinin nesnesi olmaktan öteye gidememiştir. Dahası bu biçimlendirmenin esin kaynağı, küreselleşmenin katkılarıyla; tek tipli, hazır paket, ulusal kültüre hiç değmeyen araç-gereçler vasıtasıyla endüstriyelmiş tasarımlardan geçmektedir. Bu sebepten hareketle kaynak kişiler ürettikleri ürünlerini pazar sahasında, ancak belli bir kalıba uyma şartıyla ekonomik kazanca dönüştürülebilmişlerdir.

Bu başlık altında, gençlik çağlarında eş otoritesi baskısı altında çalışma hayatına uzunca bir süre atılamayan, ileriki yaşlarda ise eskiden görerek, deneyimleyerek tecrübe kazandıkları bilgi birikimleriyle ekonomik kazanç sağlayan kaynak kişilerin ürün ve üretimlerine ilişkin gerek küreselleşme ve tek-tiplilik gerekse somut olmayan

kültürel miras bağlamında tartışma yaratılması ve çözüm odaklı yaklaşımlar getirilmesi hedeflenmektedir.

Menopoz evresinde, eskiden kalma bilgi birikimleriyle ekonomik gelir elde etmeye çalışan KK23'ün evde yaptığı reçelleri, daha geleneksel olduğunu düşündüğü “hasır ip”, “ekose kumaş” gibi materyaller ile görselleştirdiği kavanozlara koyarak satışa sunma girişimini, kendi deyimiyle “millet reçele değil kavanoza para veriyor” şeklinde gerekçe göstererek açıklaması, kültür endüstrisinin “biçimlendirme” ilkesiyle uyuşmakla birlikte, aynı zamanda geleneksel işçilik isteyen, belirli bir tecrübe gerektiren uğraş alanlarının, fabrikasyon üretimler içinde taklit edilerek gelenekselin ticaret amaçlı araçsallaştırıldığı bir sorunsalı da gündeme getirmektedir. Dahası ticari kâr amaçlı “geleneksel” vurgusu yapan fabrikasyon üretim zincirlerinin, “görsel sunumları”ndan esinlenen kadınların el emeği işçilikleri, tüketimin odağındaki müşteri cephesinde neyin gerçekten geleneksel neyin geleneksel olmadığı hususunda kafa karışıklığı yaratarak “güvensizlik” sorunu da ortaya çıkartmaktadır. KK23'ün anne ve anneannesinden görerek öğrendiği, tecrübelerle elde ettiği geleneksel reçel yapımıyla ilgili “biçimlendirme”nin yanı sıra, KK47'nin el işçiliğine dayalı “örgü bebek” yapımına dair aktardıkları da “kültür endüstrisi”nin “olması gerektiği gibi sunma” ilkesiyle örtüştüğünü özetlemektedir. KK47, örgü yapmayı küçük yaşlarda anne ve anneannesinden öğrendiğini, bunu ileriki yaşlarında daha çok geliştirdiğini, onun için örgü örmenin psikolojik bir destek sağladığını ve daha sonra bundan ekonomik kazanç elde etmek için örgü bebekleri internet üzerinden satışa çıkartmayı düşündüğünü aktarırken, örgü bebeklerin görselini çoğunlukla “Pamuk Prenses”, “Sindirella” gibi masal kahramanlarının görseline uygun bir biçimde şekillendirerek satmaya başladığını da belirtmesi, küresel olandan esinlenmenin bir başka örneğidir. Bununla birlikte kaynak kişi, yılbaşı, sevgililer günü gibi özel günlerde de “Noel Baba”, “Kalpli Ayıcık” şeklinde örgü bebekler yaptığını da aktarmıştır. KK47 böylesi bir biçimlendirme amacını, çocukların beğenerek okuduğu masal kitapları ve internet üzerinden bu kitaplardaki masal kahramanı oyuncakların yüksek fiyatla satılmasıyla açıklamıştır. Bu durum bir bakıma küreselleşmenin yarattığı tek tipleşmeyi ve bu durumu pazarlama da kullanan kültür endüstrisinin artık çocuk dünyasını da hedef aldığını ve geleneksel olanı hızlı bir biçimde hafızalardan sildiğini göstermektedir. Arz-talebin, üretim-tüketim zincirini etkilediği bir ortamda müşteri hedeflerinin de dönüştüğü kaçınılmaz bir gerçektir. George Ritzer, “Büyüsü Bozulmuş Dünyayı

Büyülemek” adlı kitabında, Ellen Goodman’ın “piyasa çocukları kısa pantolonlu tüketicilere dönüştürdü” vurgusunu, gençlik piyasasının gelişmesiyle açıklamaktadır (Ritzer, 2000: 53). Ona göre, gençlerin artık çok daha fazla paralarının olması ve tüketimle ilgili aile kararlarında büyük rol oynamaları, yeni tüketim araçlarının doğrudan ya da dolaylı olarak onlara yönelik olması sonucunu getirmektedir (Ritzer, 2000: 53). Ritzer, mal ve hizmet tüketimindeki devrimciliğin yalnızca niteliğine değil, aynı zamanda toplumsal hayat üzerine de etkilerinin olduğuna, “tüketim katedralleri” kavramıyla “tüketim, dinimizi uygulamak amacıyla hacca gittiğimiz yerler hâline gelmiştir” şeklinde değinerek, seyirliği giderek artan gösteriler ve tüketicileri cezbetmeye yönelik çabaların sürekli artması sonucunun ortaya çıktığını vurgulamaktadır (Ritzer, 2000: 14-16). Bu bağlamda pek çok somut mekân tasarımı örnekler veren Ritzer, Disney konulu parklarının Disney’i benzeri görülmemiş bir ölçüde pazarlayabilen bir “satış makinesi”nin parçası olduğunu, her tür şeyi tüketmemizi sağlayan ortam ya da yapıların bir modelini temsil ettiğini, böylelikle ortaya insanların mal ve hizmet alıp para verdikleri “değiş-tokuş” mantığının ortaya çıktığını aktarır (Ritzer, 2000: 22-24). Bu değiş-tokuş mantığının aynı zamanda, “küreselleşme” olgusunun yarattığı tüketim ilişkisinde sadece somutu değil somut olmayanı da sürece dahil ettiği bir sorunsalını ortaya çıkarttığı da söylenebilir. M. Öcal Oğuz, küreselleşme kavramına değinirken, bu kavramın en basit anlamıyla “bizde olanı dünyaya vermek, başkasında olanı almak” olduğu, “almakvermek” dengesi gözetilerek “işteşlik” kurduğu zihinsel bir arka plan şeklinde tanımlamaktadır (Oğuz, 2013: 13). Ne var ki bugünkü dünya düzeninde, küreselleşmenin Batı kültürü ve kimi Hristiyan değerleri üzerinde tek-tipleşmeye doğru gittiği ve alma verme dengesinin kurulamadığını²⁰ belirten Oğuz, dünyanın kültürel değişim ve küreselleşme süreçlerine, egemenlere göre daha edilgen olarak katılan ve daha az sayıda kültürel değerini küreselleştiren diğer kültürlerin, daha erken ve daha fazla oranda —iyimser bir ifadeyle— değişeceği, —kötümser bir ifadeyle— yok olacağı yönünde tespitlerde bulunmuştur (Oğuz, 2013: 14). Bu doğrultuda, günümüzde etken güç olarak karşımıza çıkan Batı ülkeleri ve kültürel değerleri, somut

²⁰ “Kuşkusuz, Batılı tutucuların bile “değerlerimiz yok oluyor” diye karşı çıktığı bu kültürel küreselleşmenin bütünüyle Batı kültürünün dünyaya kabul ettirilmesi biçiminde gerçekleştiği söylenemez. Fakat bu değişimin ekonomik ve psikolojik iradesinin Batı kültürünün mensuplarının elinde olduğu kesindir” (Oğuz, 2013: 14).

olmayan kültürel mirasın önemli bir parçası olan anlatı geleneğini “Disney” dünyasıyla kültür endüstrisine kazandırmayı başararak, daha edilgen konumdaki ülkelerin kendi geleneksel anlatılarını unutturduğu söylenebilir. Elbette bu durum, sadece sözlü kültür ürünleri olan masal anlatılarını Disneyland gibi fantezi dünyasıyla sunma ve tüketim alışkanlıklarını, beğeni normlarını dönüştürme ile sınırlı değildir. Ancak KK47’nin yaptığı örgü bebekleri, Disney dünyasının yaratmış olduğu beğeni ölçütleriyle biçimlendirme eğilimi, Oğuz’un vurguladığı gibi; kültürel değişim ve küreselleşmede egemen gücü elinde bulunduranların daha edilgen olan kültürleri “değiştirdiği” (Oğuz, 2013:14) saptamasıyla doğru bir orantı göstermektedir. Diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse; küresel güç, gücü elinde bulundurmeyen toplumların hafızasına kendi tasarılarını yerleştirerek, kültürel değerlerini ve çeşitliliklerini ötelemelerini sağlamıştır. Bu bağlamda Cemil Meriç’in “Kültür Ötesi” adlı makalesinde, “kültür” üzerine yaptığı şu saptaması oldukça dikkate değerdir:

Kültür yabancı bir kelime; yabancı, karanlık ama sevimli. Adını nasıl Türkçeleştirsek: irfan desek olmaz, hars desek değil. Kültür, teknik anlamda kullanıldığı zaman beraberinde getirdiği çağrışımlar Picasso, Mozart, Beethoven, tiyatro, edebiyat ve sanatla ilgilidir. Neden Picasso, Mozart, Beethoven da Farabi, İttri veya Tagor değil? Bu garip takdimde şuurlu bir Türk aydını yerine bir Amerikan misyoneri konuşuyor. Asya’yı, Afrika’yı Kültür mabedinden kovan hasta bir Batı hayranlığı (Meriç, 1971).

O hâlde, Türk masallarının ve masal kahramanlarının neden bilinmediği, niçin görsel hafızayı desteklemek için resmedilmediği ya da “Külkedisi/Sindirella”, “Pamuk Prenses” yerine neden “Küllü Fatma”, “Nardaniye Hanım” gibi Türk masal kahramanlarının oyuncaklar ile somutlaştırılmadığı sorusu, Meriç’in “kültür” vurgusuyla değindiği; Batı hayranlığı (Meriç, 1971), Oğuz’un “redd-i mirasçı” deyimiyile; geleneksel halk hayatının modernleşme önünde engel olarak görüldüğü parçaları uzaklaştırma (Oğuz, 2013: 59) vurgusuyla cevaplanabilmektedir. Aslında bu durum, “yabancıyı ele almaya yarayan bir düşünce biçimi olarak Şarkiyatçılık” (Said, 2012: 55) ile başlayan olgunun trajik sonucudur. Edward W. Said’in “Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları” adlı kitabında, çeşitli çözümlemelerle değindiği Şarkiyatçılık algısı, “Batı’nın gücü ile Şark’ın zayıflığının açığa vurulduğu, yapısında güçlülük-zayıflık taşıyan” (Said, 2012: 55) bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Said’e göre, Garp ile Şark arasındaki ilişki, bir iktidar, egemenlik ilişkisi, derecesi değişken karmaşık bir hâkimiyet ilişkisi olmakla birlikte, Şark, sırf ondokuzuncu yüzyıl Avrupalısının varsaydığı tüm o basmakalıp biçimleriyle

“Şarklılığı” keşfedildiği için değil, Şark’ın Şarklı kılınabilmesi —yani Şarklı kılınmışlığa boyun eğmesi— için de Şarklaştırılmıştır (Said, 2012: 15). Bu bağlamda Said, şarkiyatçı söylemin kenetleyici gücünü, onu olanaklı kılan toplumsal, iktisadi ve siyasal kurumlarla yakın ilişkilerine, sarsılmaz dayanıklılığına bağlayarak, şarkiyatçılığın Şark’a ilişkin uçuk bir Avrupalı hülyası değil, nesillerdir önemli parasal yatırımların yapıldığı, yaratılmış bir kuram ve uygulama bütünü olduğunu savunmaktadır (Said, 2012: 16). Sonuç olarak, Said’in iktidar ve egemenlik ilişkisiyle kurduğu Garp ve Şark ilişkisi, tıpkı Oğuz’un, ekonomik ve psikolojik irade gücünün Batı kültürü mensuplarının elinde olduğu savıyla, kültürel değişim ve küreselleşme süreçlerine egemenlere göre daha edilgen katılan kültürlerin değişeceği hatta yok olabileceği (Oğuz, 2013: 14) sonucunun ilişkilendirilmesiyle doğru orantılıdır. Bununla birlikte, Batı’nın Doğu araştırması olarak nitelendirilen Şarkiyatçılık ya da Oryantalizm olgusu, Doğu ve Batı gibi iki aktörden çıkarak, Doğu’nun tek aktör şeklinde kendi kendine doğrulttuğu silaha dönüşmüştür. Bünyamin Bezci ve Yusuf Çiftci’nin ele aldığı “Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme” adlı makalede, oryantalizmin ikinci okuması olarak nitelendirilen durum, şu şekilde açıklanmıştır:

İlk oryantalizm okumaları doğu(lu)yu araştırılacak nesne olarak konumlandırırken, oryantalizmin ikinci okuması ise üçüncü dünya toplumlarında şekillendirilecek ikinci nesne olgusunu ortaya çıkarmıştır. Bu ikinci nesne olgusu bizi self oryantalizm kavramına götürmektedir. Buradan hareketle oryantalizm-self oryantalizm ilişkisi şu şekilde okunabilir: Oryantalizm, Batı icadı bir silahtır ve namlusu Doğu(lu)ya, Batı(lı) tarafından doğrultulmuştur. Self Oryantalizm ise, Batı icadı silahın, Batı rol modelinden beslenen Doğu(lu)nun silahıdır ve self oryantalizmin namlusu, otantik Doğu(lu)ya, bizzat Doğu(lu)nun kendisi tarafından doğrultulmuştur (Bezci ve Çiftci, 2012: 141).

Bu doğrultuda, self oryantalizmin genel mantığına kısaca değinerek, kadın ve folklor ilişkisinde nasıl bir görsel sunduğuna dair çıkarımlarda bulunmak yerinde olacaktır.

Kelime anlamı itibariyle “kendi kendini Doğululaştırmak” olan self oryantalizmin, öncelikle kendi (öz)nde bir Batılı canlanma olması gerekmektedir ve bu Batılı canlanmayı ilk gerçekleştirenler, önden giden modernler (yeni elitler-aydınlarintelijensiya-entelektüeller), yani kavramın “öznellik” görevini eline alacak olan Batı(lı)laş(tırıl)mış toplumsal ve siyasal kesim tarafından yürütülmüştür (Bezci ve Çiftci, 2012: 143). Dahası Doğulu toplumların, Batılı tasvirleri ve prototip olarak

Batı tarzını alışkanlık hâline getirmeye çalışmaları, Doğulu pek çok devletin genel politikası hâline gelmiş ve “Türkiye” de bu politikaları yürüten devletler ve toplumsallıklar arasında yerini almıştır (Bezci ve Çiftci, 2012: 145). Self oryantalizm tartışmalarında en dikkat çeken ve belki de günümüzde “öteki-modern” algılayışını en fazla tetikleyen unsur “Hâkim Öz” kavramıyla ortaya atılan ideolojinin, toplumda popüler kültür hâline geldiği sorunsaldır. Hâkim öz kavramı olarak nitelendirilen, ulusal gücü total manada etnik/dini/kültürel olarak elinde bulunduran söz konusu (siyasi-ekonomik-mali-sosyal-kültürel-bürokratik vd.) yapının kurumsal anlamda toplumun bütün dallarına ulaşması, mevcut popüler kültürün bu manada şekillenmesine sebep teşkil etmesi, sonradan modernleş(tir)me eksenine giren toplumlarda modern devrimlerle kurumsallaşan self oryantalist metodolojinin devamını sağlayan televizyon, sinema ve moda gibi popüler araçların varlığı somut bir gerçeklik olarak görünmesi sonucunu ortaya çıkartmıştır (Bezci ve Çiftci: 2012: 157). Bu gibi görsel araçlarda ‘Hâkim Öz’ün pekişmesi için; hâkim öz dışında kalan diğer etnik/dini/kültürel grupların temsilinde haddinden fazla ritüel ve kostümün kullanılması, geleneğin abartılı bir şekilde dramatize edilmesi ve stilize edilmiş gerçekliklerle hikâyenin yürütülmesi, ile self oryantalist imajın sürdürülmesinin söz konusu (Bezci ve Çiftci: 2012: 157) olduğu vurgulanmaktadır. Tüm bu self oryantalist saptamalar, günümüz Türkiye’inde özellikle “medya” gibi güçlü araçlar ile toplumun kendi değerlerine “öteki” gözüyle bakmasını kolaylaştırmış ve bu durumu ticari amaçla gelir kapısına dönüştürmeyi beraberinde getirmiştir. Aslında self oryantalist algının Türkiye’deki kökleri, Osmanlı İmparatorluğu’nun duraklama dönemine denk uzanan bir süreci kapsamaktadır. Özlem Gök ve Kerim Kılıçarslan’ın kaleme aldığı “Şarkiyatçılık Söylemde Ötekilik Mekânlarının Yeniden Üretimi” adlı makale, tam da Osmanlı İmparatorluğu’ndan bugüne “yerleşen” self oryantalist okumaları özetler niteliktedir. Gök ve Kılıçarslan’a göre; Osmanlı’nın Batı’ya dair korkulu imajı, 18. yüzyılın başlarında İmparatorluğun gerileme dönemine girmesiyle birlikte, değişmeye başlamış ve Osmanlı İmparatorluğu, çöküşünü kurtarmak amaçlı batılılaşma fikrine yaklaşırken, Fransa ise “Fransızlaştırma” misyonunu üstelenmiştir (Gök ve Kılıçarslan, 2017: 651). Osmanlı elçilerinin aktif olduğu 1720-21 yıllarında, başta Fransa olmak üzere, Avrupa’da korkulan Şark’a küçümsemeyle karışık-tanidik olana duyulan bir hayranlık başlamış ve Doğu’nun egzotikleştirilip moda olarak tüketilmesi “A La Turca” kavramıyla literatürde yerine alırken, Osmanlı’da bu kavram “A La

Franga” kelimesine karşılık bularak, batılılaşma hareketleri batılı olan her şeyi taklit yoluna giderek gelişmiştir (Gök ve Kılıçarslan, 2017: 651). Sonuç olarak, Osmanlı oryantalizmi kendi “doğu” sunu, yani aynı coğrafyada eş zamanlı olarak bir parçası olduğu “öteki” sini yaratmış ve bu yapı Cumhuriyet’in ilanından sonra hatta günümüzde de etkilerini sürdürerek devam eden bir yapıya dönüşmüştür (Gök ve Kılıçarslan, 2017: 653). Bu bağlamda Gök ve Kılıçarslan, Osmanlı’nın bitişiyle beraber modern kavramın batıyla özdeş algılanmasının, Osmanlı’ya yani Türkiye Cumhuriyeti’nin geçmişine, köklerine dayanan pek çok unsurun yok sayılıp, küçümsendiği sonucunu doğurduğuna değinerek, Türkiye’nin geçmişiyle ve kendi coğrafyasıyla çifte oryantalizmin ortasında olduğuna dikkat çekmektedirler (Gök ve Kılıçarslan, 2017: 653). Günümüz Türkiye’inde özellikle pazarlama alanında “öteki-modern” algısının, “alaturka-alafranga” şeklinde bir eşleştirmeye sunuluyor olması, Türk toplumunda self oryantalist okumaların “içselleştirildiği” yani “özümsendiği” paradigmayı göstermektedir. Dahası bu model, tecrübe sahibi kadınların, elde ettikleri bilgi birikimi sayesinde çalışma hayatına girmeleriyle de okunmaktadır. Geleneksele dönüş eğiliminin günümüz Türkiye’inde nasıl bir yol haritası çizdiğini örneklemek amacıyla kaynak kişilerden edinilen bilgilerin sonuçlarına bakıldığında, self oryantalist algının yansımaları desteklenebilmektedir. Şöyle ki bir yandan kadınların kendi deneyim ve bilgi birikimleriyle pazar arayışına girdikleri yol haritasında, “reçel”, “salça”, “turşu” gibi üretimlerin, internet ya da gıda işletmelerine “geleneksel köy ürünleri” temalı görsel araçlarla desteklenen biçimde sunma girişimleri, diğer yandan örgü bebek işçiliğini “Sindirella”, “Pamuk Prenses” gibi masal kahramanlarıyla tasvir etme çabaları, “özümsenen” self oryantalist algının izleşimini gündeme getirmektedir. Bununla birlikte, işletmeler aracılığıyla çalışma hayatına atılan kadınların da çizdiği “görsel rol” ün “öteki-modern” eşleşmesine “nesne” vazifesiyle aracılık ettiği de söylenebilir. Batılılaşma ile bir kenara itilen ve ötekileştirilen halk kültürünün “öz oryantalist” yaklaşımlarla yeniden bir “seyirlik nesne” ye dönüştürülmesini “bit pazarına nur yağması” (Özünel, 2014: 12) olarak nitelendiren Evrim Ö. Özünel, “Kendini Seyreden Öteki: Halk Kültürü Temsillerinde Öz Oryantalist Yaklaşımlar” adlı makalesinde, halk kültürünün “güncel temsil” (medya, kültür turizmi) ortamlarındaki varlığını şöyle tartışmaktadır:

Halk kültürü temsillerindeki öz oryantalist yaklaşımlar kendisini, halkın kullandığı gündelik sıradan objelerin bir takım sergileme yöntemleri kullanılarak

egzotik nesnelere dönüştürülmesi olarak kendini gösterir. Halkın kullandığı sıradan nesnelerin ve gündelik yaşamında işlevsel olarak uyguladığı pratiklerin ya camekânlar içinde sergilenmesi ya da aşırı değerli nesnelermiş gibi sunulması, seyirlik nesneye dönüştürülen kültürel unsur ve ziyaretçi arasına ötekileştirici bir mesafe koyar. Söz konusu mesafenin öz oryantalist bir içselleştirmeye neden olabileceği göz ardı edilmemelidir. Aynı biçimde kimi müzelerde ziyaretçilerin kullanımına sunulan, giyilerek fotoğraf çektirilebilen Osmanlı kıyafetleri de bu bağlamda değerlendirilmeye uygun görünmektedir. Kültür kodlarının öz oryantalist bir algıyla yönetilmesi ve birer arketip yani esas imge olarak tescillenmesi hem kültür aktarımında kültürel bir varoluş bunalımına neden olur hem de kültür turizminin bir mekân ve zaman tüketim nesnesine dönüşmesini destekler (Özünel, 2014: 11).

Özünel'e göre, batılılaşma ve ötekileştirilme hâlini içselleştiren ve yerelleştiren turizm bölgesi insanların gelen turiste özgün derin kökleri olan geleneği misafirperver bir anlayışla sunmak ve paylaşmak yerine kendisine sunması için öngörülen paket programlardan faydalanmayı tercih etmesi, kültür turizmini ekonomik bir alan olarak algılayan özellikle yerel üretici yani halkın gözünde oryantalizmin yerlileşmesine neden olan durumu beraberinde getirmektedir (Özünel, 2014: 13). Bu doğrultuda, derleme çalışmalarından edinilen bulgular ile “kendini seyreden öteki” kavramını gerek turistik illerdeki ticari firma ölçekli işletmelerde “yerel kıyafetler” ile “yemek pişiren” “yaşlı” kadınları sahneye çıkarma girişimlerinde gerekse turiste hitap etmeyen büyük kent ilçelerinde “geleneksel”, “otantik”, “kadın eli” vurgusuyla müşteri kitlelerine yeniden “biçimlendirilmiş” ürünleri pazarlama gayesinde okumak mümkündür. Bu bulgulardan ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında; kitlelere hitap etme, popüler olanı yakalama, ekonomik kârı olabildiğince arttırma amacıyla hem halk kültürünün unutulmaya yüz tutmuş parçaları hem de bu parçaları daha anlamlı kılabilmek için “kodlanmış roller” ile kadınları “seyirlik nesne” ye dönüştüren bir “hâkim algı”nın varlığı, dikkat çekmektedir. Konuyu daha anlaşılır kılmak açısından, Denizli ilinde “Hanımın Geleneksel Mutfağı” adlı restoranda yapılan derleme çalışmaları sırasında, firmanın daha adıyla başlayan yerelleşmiş “kadın” imgelemi ve firmanın adıyla uyumlu olmak amacıyla uyguladığı konsept, örnek olarak ele alınabilir. Daha önce ayrıntılarına değinildiği gibi; bahsi geçen firma sahibinin, yerel imgelem kaygısıyla “sunum” biçimlerini “bakır tabak”, “tahta kaşık” gibi parçalar ile görselleştirdiğini, oturma şeklini ise kendi tabiriyle “şark köşesi” ve masa-sandalye gibi iki farklı düzende yerleştirdiğini aktarması, bir yandan daha uygun fiyata ve kolayca satın aldığını belirttiği internet ve fabrikasyon üretim zincirlerinden çıkan tahta kaşık, bakır tabak gibi araçların geleneksel işçiliğini ve işçisini unutturmakta,

diğer yandan yerli turiste masa-sandalye, yabancı turiste “şark köşesi” adıyla biçimlendirdiği oturma düzeniyle self oryantalist algının özümsemiğini açıkça göstermektedir. Bu bağlamda, günümüzde özellikle turiste hitap eden mekânlarda işletmelerin “şark köşesi” tabiriyle nitelendirdikleri geleneksel oturma düzenine, Müge Göker’in, Türklerin göçebe ve yerleşik hayat tarzlarına göre değişen oturma alışkanlıklarını “fonksiyonel” ve “inanç” doğrultusunda aktardığı “Türklerde Oturma Elemanlarının Tarihsel Gelişimi Üzerine” adlı makalesiyle değinmek faydalı olacaktır. Göker, geleneksel Türk evinde oturma düzeninin çok yönlü kullanılabilirlik ilkesiyle taşınabilen “yer sofrası”, “minder” gibi araçlar ile sağlandığını belirterek, zemine çok yakın olan sofra düzeni ve yer minderlerinin o günün çalışma biçimine yakın bir oturma şeklini getirdiği için kullanışlı olduğunu vurgulamaktadır (Göker, 2009: 166). Göker, bu durumu tarlada çalışan halkın günün sonunda yorgun olarak eve geldiğinde ancak çalışma biçimlerine uygun kotta uzanarak oturmanın onları dinlendirip rahatlattığı (Göker, 2009: 167) örneğiyle destekleyerek, toprağa bağlı yaşam süren Türk halkının yemek yeme, oturma, dinlenme, dua etme gibi eylemlerini yine yere yakın oturma elemanları ile sağlamakta olduğunu tarihsel süreç boyunca göçebe-yerleşik gibi geçirdikleri yaşam değişimlerine göre şekillendiğini aktarmıştır (Göker, 2009: 168). O hâlde Göker’in vurguladığı gibi, çalışma düzeni ve yaşam koşullarına göre biçimlenen geleneksel oturma alışkanlıklarının, günümüzde pek çok işletmenin özümsemiği “şark köşesi” mantığı ile bağlamsal ve işlevsel olarak uyuşmadığını söylemek mümkündür. İşletmelerin ticari kâr sağlama amacıyla benimsediği “yerel”lik arayışının uzantısı olan “şark köşesi” algısı, bir yandan Edward Said’in Şarkiyatçılığı tanımlarken kullandığı “şarklı kılınmışlığa boyun eğme” (Said, 2012: 15) politikasıyla örtüşürken, diğer yandan Özünel’in “kendini seyreden öteki” (Özünel, 2014) kavramıyla değindiği “öz oryantalist” imgelemin sonucu olarak “seyirlik nesne”ye dönüştürülmüştür. Oğuz’un “gittikçe tek biçimli hâle gelen küresel kültüre daha fazla yerel unsur kazandıracak açılımların oluşturulması düşünülmelidir” (Oğuz, 2013: 37) vurgusuyla değindiği gibi, elbette geleneksel kültür unsurlarının yeni işlevler yüklenerek yaşatılması, gelecek kuşaklara aktarılması, ekonomik gelir sağlayan araçlar olarak dönüşmeleri karşı çıkılacak bir durum ya da kültürel yozlaşma olarak değerlendirilecek bir sorunsal değildir; asıl sorunsal, geleneğin “aşırı ticarileşme” ile sadece ekonomik kârı gözetken bir faydacılık anlayışı biçiminde sunulmasında yatmaktadır. Bu sunumlar tıpkı geleneksel oturma biçimlerinin Batılı

yorumlamayla “şark köşesi” adında özümsemiştiği örnekte olduğu gibi, “öteki-modern” algısının yarattığı trajikomik sahnelerin çeşitliliğini de günden güne çoğaltmaktadır. Dahası gelenekselin pazarlama aracı olarak “yanlış sunumlar” ile görselleştiği bu örneklerle, “kadın” imajından parçalar eklenerek daha fazla kâr elde etme amacına hizmet verdiğini de unutmamak gerekir. Bu doğrultuda, “Hanımın Geleneksel Mutfağı” isimli işletmenin yemek sunumlarında kullandığı araç-gereçler kadar yöresel kıyafetler ile restoran önünde “gözleme”, “bazlama” gibi yemek pişiren olgun veya yaşlı ama her hâliyle tecrübeli “kadın” imajından faydalanıldığı pazarlama anlayışı örnek verilebilir. Bahsi geçen işletmenin “mutfak” bölümünden ziyade, yerli ve yabancı pek çok turistin geçtiği restoran önünde yöresel kıyafetler ile yemek yapan kadınların yer alması, işletme sahibi tarafından “kadın eli”, “yöresel yemek” gibi mesajların müşteri kitlelerince daha fazla dikkat çekmesi gayesiyle oluşturulan bir pazarlama anlayışını göstermektedir. Ne var ki bu görselliği icra eden kadınlarla yapılan derleme çalışmalarında, kadınların bazen el açması yerine “hazır yufka”, tereyağı yerine “sıvı yağ” kullanarak kendi bildikleri geleneksel yemek pişirme alışkanlıklarından uzaklaştıklarını aktarmaları, müşteri taleplerine göre işletme tarafından yöresel olmayan pek çok yemeğin de kadınlar tarafından yapılmasının talep edilmesini ve tüm bunları geleneksel yemek pişirme ve yine geleneksel sunum eşliğinde pazarlanıyor olmasını karşımıza çıkartmaktadır. Bu da geleneksel üretimlerin modern yaşam içerisinde gelen taleplere göre dönüşüme mecbur olduğunu gösterirken, halk kültürü ürünlerinin aslına uygun olmayan sunumlarla özünden uzaklaştığı sonucunu da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, işletmede çalışan bir kaynak kişinin yöresel kıyafetlerle yemek yaparken müşteriler tarafından sıklıkla fotoğraf çekme talebinin olduğunu, üstelik bu talebin yerli müşterilerce de istendiğini aktarması, gelenekselin “kadın imajı” ile “nesne” konumunda içselleştirildiğini göstermektedir. Ayrıca bu durumun sadece turistik mekânlar ve mekân işletmelerince benimsenmediği de söylemek mümkündür. Derleme çalışmaları sırasında İstanbul ilinin tarihi ve turistik olmayan bir ilçesinde faaliyet gösteren “Zeytin Ana” isimli işletmenin, “geleneksel” adında pek çok gıda ürününü barındıran “reyon” hizmetine daha önce ayrıntılı bir şekilde değinildiğini belirterek, işletme sahibinin bu reyonda aslen Sivaslı olan ancak İzmir yöresine ait kıyafetler giyen bir kadın çalışan ile hizmet verildiğini belirtmesi, bir yandan gelenekselin “hikâyesi olan reyon” mantığıyla “sürdürülebilir” ilke doğrultusunda olumlu bir tablo şeklinde düşünülebilirken, diğer

yandan giydiği kıyafetlerin yerel kodları ile bağlantısı olmayan ancak bağlantısı var “mış” gibi davranması istenen bir profilin çizilmesi de olumsuz bir tablo biçimde değerlendirilebilmektedir. Çünkü bu durum, müşteri kitlelerine “kadın” ve “yerel kod” imgelemine kullanarak “güven” duygusu aşılanmanın ve böylelikle kâr sağlamanın hedeflendiği “yapay” tasarı fikirlerini hızlandırmıştır. Şöyle ki işletme sahibinin, bu reyonun satışından duyduğu memnuniyet sonucunda geleneksel üretim olmayan fabrikasyon üretimleri de aynı pazarlama mantığında yürüttüğünü belirtmesi, daha önce de vurgulandığı gibi; günümüzde sıkça karşılaştığımız “kadın eli”, “hanım eli”, “anne eli” etiketlemeleriyle, üretimin kadın elinden çıktığını vurgulayan ama pek çoğu fabrikasyon olan gıda sanayisinin zenginleşmesine olanak tanımaktadır. Ne var ki gıda sanayisinin yürüttüğü bu kadın imajlı simülasyon üretimlerin günümüz müşteri kitlelerini artık tatmin etmiyor olması, bir taraftan geleneksel olanın değerini arttırırken, diğer taraftan neyin gerçekte geleneksel olduğu sorgulamasını beraberinde getirmiş ve geleneksel bilgiyle üretilen ürünlere bile “kuşkuyla” yaklaşıldığı bir pazar ortamının doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu güven sorunsalı aynı zamanda, kadınların çalışma hayatına atıldıkları geleneksel işçiliklerine ancak “yeni biçimlendirmeler” getirerek ekonomik gelir sağlayabildikleri tasarıları da gündeme taşımıştır. Çoğu kaynak kişi, geçmişte görerek, deneyimleyerek öğrendikleri geleneksel üretimlerini, pazar sahasında olduğu gibi sunamamaktan ve bu nedenle de daha fazla masraf ederek, yeni biçimlendirmeler ile süsleyerek, satmak zorunda olduklarından yakınmaktadırlar. Bu doğrultuda kadın imajı kullanılarak oluşturulan etiketlemelerin yarattığı benzetim algısının, kadın emeğine dayalı geleneksel üretimlerin ve tecrübeli, bilgili gerçek üretim sahibi kadınların ekonomik kârından çok, zararına işlediği söylenebilir. O hâlde, olgunluk çağındaki kadınların dış mekâna açılma, ekonomik gelir sağlama kapısı olarak değerlendirdikleri ananevi bilgi ve deneyimlerin ürünü olan işçilikleri, “küreselleşme”, “kültür endüstrisi”, “oryantalizm” gibi politikaların duraklarına uğrayarak, günümüzde ancak “yeniden biçimlendirilmiş” şekilde varlıklarını sürdürebilir olmuşlardır. Dolayısıyla kadın emeğinin, yerel ve çoğunlukla yaşlı “kadın imajı” altında bir tüketim nesnesine dönüşerek görselleştiği söylenebilir. Bu dönüşüm aslında tıpkı Oğuz’un, “Türk halkı Batılılaşmaya başladığı dönemde modern hayatla ilişkisini kuramadığı için adını anmaya utandığı kendi halk hayatının eskiyen parçalarını neden şimdi baş tacı ediyor” (Oğuz, 2013: 59) sorusuyla vermek istediği mesajın, çoğunluğu olgunluk çağındaki ve ev hanımı statüsündeki

kadınların gündelik yaşamlarında eviçi işler ile örülü düzeninin bir parçası olan “yemek pişirme” ve arta kalan zamanda “el işi yapma” gibi kadınlık normlarının, günümüzde restoranlarda, lüks market raflarındaki etiketlerde, ünlü markaların reklamlarında neden birer “model” olarak kullanılmaya başlandığı sorusuyla da sonuçları bakımından okunabilen bir dönüşümdür. Şöyle ki Oğuz’un, bu soruyu kendi savları ve gözlemleriyle “küreselleşme”nin ortaya çıkardığı “tek-tiplilik” karşından beliren yerel arayışlar (Oğuz, 2013: 59) şeklinde yanıtlaması, pazarlama sektöründe yerel imgelem kaygılarıyla oluşturulan kadın figürünün nedenselliğiyle aynı sonuca ulaşmamızı sağlamaktadır. Ortaya çıkan bulgular dolayımında, konuya kadın ve folklor çerçevesinden bakıldığında; M. Ali Yolcu’nun değindiği gibi “kadın imajının folklor kalıplarında mutfak, el işi gibi domestik roller çerçevesine sığdırılarak sabitlenmiş olduğu” (Yolcu, 2017: 7) gibi, bir izlenim karşımıza çıkmakla birlikte, bu izlenim alanının, işletmeler lehine “kâr” odaklı hizmet anlayışından ve görsel faydacılıktan çıkartılarak, kadın lehine nasıl genişletilebileceği üzerine de çözüm üretmek gündeme getirilebilir. Bu doğrultuda, kökenlerini halk bilgisinden alan, bilgi birikimine ve tecrübelerine dayanan geleneksel ürün ve üretimlerin salt “kâr odaklı” işletim mekanizmalarının elinden çıkartılarak gerek kültür mirasının gelecek kuşaklara aktarılmasına gerekse kadın ve folklor ilişkisinin sınırlarını genişletmesine uluslararası bir sözleşme olan ve bu sözleşme kapsamında halk kültürüne dayalı alanları korumayı amaçlayan “Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi” bağlamında çözüm önerileriyle getirmek faydalı olacaktır.

Akademik alanda bazı uzmanlar tarafınca, “içeriğinin ne olduğundan”, “ne yapıldığından” ya da “nelerin yapılması gerektiğinden” çok, adına yönelik eleştiri oklarının yöneltildiği Somut Olmayan Kültürel Miras²¹, M. Öcal Oğuz’un ifade ettiği gibi “folklorun veya Türkçedeki son karşılığıyla halkbiliminin yeni adı olduğu sanısıyla yaygınlaşan bilimsel bir disiplinin değil, bir kültürel miras koruma programının adı olarak ortaya çıkmış ve yayılmıştır” (Oğuz, 2018: 22). Somut Olmayan Kültürel Miras’ın “uluslararası” ve “stratejik” bir disiplin hâline gelişi ise 1973-2003 yıllarını kapsayan pek çok tez, tavsiye kararı ve programın öncülüğü ile oluşmuş ve UNESCO tarafından, 17 Ekim 2003 tarihinde toplanan 32. Genel

²¹ Somut Olmayan Kültürel Miras terimi hakkında ayrıntılı bilgi için M. Öcal Oğuz’un kaleme aldığı “Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?” adlı kitabın, *Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras* (Oğuz, 2018: 22-29) başlıklı bölümüne bakılabilir.

Konferansı'nda 40 maddeyle “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi” şeklinde kabul edilmiştir²². Sözleşme, “Dilin Somut Olmayan Kültürel Miras'ın aktarılmasında bir araç işlevi gördüğü sözlü anlatımlar ve sözlü gelenekler, Gösteri Sanatları, Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve festivaller, Halk bilgisi, evren ve doğa ile ilgili uygulamalar, El sanatları geleneği” gibi halkbiliminin inceleme alanlarını “Somut Olmayan Kültürel Miras” şeklinde tanımlayarak, korumayı amaçlamaktadır (Oğuz, 2012: 51). Şunu belirtmek gerekir ki 2003 sözleşmesinin korumayı amaçladığı alanlar göz önünde bulundurulduğunda, “somut olmayan” teriminin “soyut”, “manevi” gibi alanları karşılamaktan ziyade, “hem objeyi hem de soyutu birlikte ve toplum içinde ve toplumla beraber korumak isteyen yeni yaklaşım” (Oğuz, 2018: 29) biçiminde anlam ifade ettiği söylenebilir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; Oğuz'un dikkat çektiği gibi, “2003 sözleşmesi, değerli bir halının, nitelikli karagöz tasvirlerinin veya oyalı bir yazmanın korunmasını değil, onları üreten, yaşatan ve kuşaktan kuşağa aktaran bilgi, gelenek ve birikimin bütün unsurlarıyla korunmasını hedeflemektedir” (Oğuz, 2018: 28-29). O hâlde, “kadın folkloru” bağlamında yapılan derleme çalışmaları sırasında, kadınların ekonomik gelir kapısına dönüştürdükleri geleneksel üretimlere dair bulguları, 2003 SOKÜM sözleşmesinin korumayı hedeflediği kapsam ile tartışmak ve bu doğrultuda irdelemelerle rasyonel çözümlere ulaşmak isabetli bir karar olacaktır.

Kaynak kişiler ile yapılan görüşmelerden ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, daha önce de değinildiği gibi; geleneksel bilgi ve tecrübeye dayalı üretimlerinin geleneksel ile bağlantısı olmayan pek çok araç-gereç vasıtasıyla görselleştirilerek pazar sahasına taşındığı ve ancak bu yolla gelir elde edilebildiği bilgisine ulaşılmıştır. Bununla birlikte, aynı pazarlama anlayışının işletme merkezli firmalar aracılığıyla da katlanarak sürdürüldüğü görülmüştür. UNESCO'nun 2005 yılında kabul ettiği *Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi*, günümüz Türkiye'sinde yürütülen “ticari kâr odaklı” pazarlama anlayışının gerek ulusal gerekse küresel ölçekte “nasıl” doğru ve planlı bir biçimde sürdürülebilir olması hakkında oldukça kayda değer bir sözleşmedir. Bu sözleşme, yeryüzündeki kültürel zenginliğin ve çeşitliliğin küreselleşme ve kitle kültürü tarafından hızla yok edildiği, özellikle

²² Oğuz, M. Öcal. “UNESCO ve Halkbiliminin Sözleşmeyle Korunması Dönemi”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, 2012: 50-53.

sinema, müzik, televizyon, basın-yayın ve internet gibi kültür üretim ve tüketim alanlarında oluşan tekellerin yerel ve ulusal kültürlerin aleyhine olduğu tezini savunmaktadır (Oğuz, 2018: 80). Derleme çalışmaları sırasında, bir yandan işletme ölçekli firmaların salt “kâr” hedefli anlayışıyla, diğer yandan kadınların “esinlenme” yoluyla gelir elde etmeye çalıştıkları pazarlama stratejileriyle ulusal kültür imgelerinden ziyade, küresel kültür dayatmalarıyla oluşturulmuş bir atmosferde üretimsel faaliyetlerini sürdürdükleri kaydedilmiştir. Dahası bu stratejilere, gelenekselle ilgisi olmayan birçok “aracı” eklenerek, geleneksel adıyla pazarlandığı “yozlaşmış” bir algının da hâkim olduğunu belirtmek gerekir. Bu doğrultuda, kadınların geleneksel bilgiye dayalı üretimlerinden yola çıkacak olursak; “masal kahramanlarından”, “özel günlerden” esinlenerek görselleşen “örgü bebek” örneklemini ele alınabilir. Daha önce aktarıldığı gibi, KK47’nin yaptığı örgü bebeklerin, “Pamuk Prenses”, “Sindirella” gibi masal kahramanları görseline dayalı olduğu, “Yıl Başı”, “Sevgililer Günü” gibi özel günlerde ise “Noel Baba”, “Kalpli Ayıcık” şeklinde örgü bebeklerin yapıldığı kaydedilmiştir. Bu doğrultuda gerek *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi* (2003) ile gerekse *Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi* (2005) ile “tek bir merkezden yayılan ve insanlığın zengin, yerel ve geleneksel kültürlerini ve bu kültürlerle dayalı yeni üretimlerini tehdit eden kitle kültürü veya popüler kültür ürünlerinin hızla geleneksel kültürlerin yerini aldığı, böylece insanlığın binlerce yılda ürettiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı kültürlerin yok olma sürecine girdiği, bu kültürlerden esinlenen yeni üretimler yapma imkânının ortadan kalktığı ve sonuç olarak insanlığın kültürel ifade çeşitliliğini kaybederek tek- tipleşmekte olduğu her iki sözleşmenin de satır aralarında okunabilir” (Oğuz, 2018: 94). Özellikle *Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi*’nde, kültüre dayalı birçok endüstri dalındaki tek- tipleşmeye karşı, uluslararası toplumun harekete geçmesi ve küresel kültür karşısında ulusal kültürlerin de endüstri alanında varlık göstererek kültürel ifade çeşitliliğini sağlama hedeflerine katkı vermesi beklenmektedir (Oğuz, 2018: 93). O hâlde, sözleşmede yer alan öngörüler ile “örgü bebek” yapan kaynak kişinin “esinlenme” kaynağı arasında, “kültürel ifade çeşitliliğini sağlama hedeflerine” ters bir orantının olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, örgü bebeklerin görsel esinlenme kaynağını “Pamuk Prenses” ve “Sindirella” masal anlatılarından alan kaynak kişiye, “Türk halkı arasında bir başka biçimi veya bir anlamda yerli versiyonu olan *Nardaniye Hanım ve*

Kırk Haramiler (Boratav, 1998) veya *Dürdane Hanım* (Sivas İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Web Sayfası) masalları” (Oğuz, 2018: 95), hakkında bilgi sahibi olup olmadığı sorulduğunda “hiçbir fikrinin olmadığı”nı belirtmesi, kitle iletişim araçlarıyla yaygınlaşan ve kültür endüstrisiyle beslenen “tek tipli görsel seçicilik” algısının yaratmış olduğu trajik bir sonuçtur. Dahası kaynak kişinin, “Yeni Yıl” da “Noel Baba” temalı, “Sevgililer Günü”nde ise “Kalpli Ayıcık” temalı örgü bebekler yaptığını belirtmesi ve bunları “yoğun istek”den dolayı yaptığını aktarması, Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan *Nevruz*, *Hıdırellez* gibi birliktelik ruhunu yansıtan günlerin toplum hafızasından silindiğini ve dolayısıyla “kültürel ifade çeşitliliği” gibi, bir durumdan bahsetmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Şöyle ki ne miladi takvime göre 25 Aralık ile başlayan ve 1 Ocak’ta kutlanarak biten “Noel” ya da “Doğuş” bayramı olarak isimlendirilen dini kutlamaların ne de Şubat ayına denk gelen “Lupercalia Bayramı”nın arifesinde öldürülen Aziz Valentine anısına kutlanan ve günümüzde “14 Şubat Sevgililer Günü” adıyla bilinen²³ günün, Türk kültürüyle tarihsel ve bağlamsal yönden bir ilişkisinin olmadığı açıktır. Ne var ki bu özel günlerin her yıl düzenli olarak coşkuyla kutlanması ve bunun sadece Türkiye’de değil, tüm dünyada yaygın bir gelenek hâline gelmesi, kaçınılmaz sonucu; yani ulusal kültürü zedeleyerek yerine kültürel kodları bilinmeyen ama katlanarak büyüyen bir tüketim kültürünü, toplum hafızasına yerleştirmiştir. M. Öcal Oğuz’a göre, Türk halk kültüründe *Boz Atlı Hızır*’ın geldiği, yeryüzüne bolluk, bereket, mutluluk, sağlık, sıcaklık, aydınlık yani kısaca yaz getirdiği yeni yılın ilk gününün adı olan *Nevruz* ve *Hıdırellez* ve etrafında yaygınlaşan kutlamalar, kentli toplumda yerini Noel Baba etrafında oluşan kültüre bırakarak, Hızır ile yeni yıl arasında bir ilişki kurmanın söz konusu olmadığı ve sonuç olarak kültürel ifade çeşitliliğine hizmet edilmediği bir sorunsal getirmektedir (Oğuz, 2018: 96). Dolayısıyla kültür endüstrisinin ön plana “eğlence”, arka plana “pazarlama” stratejisi yerleştirerek benimsettiği alışkanlıkların, örgü bebek yapan bir kaynak kişide de “esin” kaynağı olarak tezahür etmesi, yadsınacak ya da istisnai bir durum değildir. Benzer tezahürler, KK23’ün geleneksel adıyla pazarladığı “turşu, reçel, salça” gibi gıda ürünlerine yılbaşıma özel temalı “kozalak, yeşil ip” gibi süslemelerle biçimlendirmesinde, KK43’ün geleneksel bilgiyle öğrenilen Arnavut Kremini “Pamuk Prenses” adıyla satmasında, Zeytin Ana

²³ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için Nilüfer Canöz’ün yazdığı “Kültür Endüstrisi Ürünü Olarak 14 Şubat Sevgililer Günü” adlı makale incelenebilir (2015; (34): 135-143).

işletmesinin “Geleneksel” adlı reyonuna yılbaşı temalı kartpostallar yerleştirmesinde, Hanımın Geleneksel Mutfağı isimli restoranın sevgililer gününe özel üzerinde çikolatayla kalp şekli verilmiş gözlemeler sunmasında da okunabilmektedir. Dolayısıyla böylesi bir atmosferde “neden Hızır değil de Noel Baba, neden Nevruz, Hıdırellez değil de Yıl Başı ya da neden Nardaniye Hanım değil de Pamuk Prenses” şeklinde bir soru yöneltmek, çözüm odaklı bir yaklaşım olmamakla birlikte, tıpkı bazı çevrelerce “adının neden Somut Olmayan Kültürel Miras olduğu” gibi sadece isme takıntılı bir eleştiri yaparak, problemin asıl merkezinden uzaklaşmaya sebebiyet verecektir. Bunun yerine, *Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi* (2005) gibi, somut adımlar atılarak gerek ulusal gerekse uluslararası ölçekte kültür unsurları üzerine bir farkındalık süreci başlatmak, günümüzde “z” kuşağı şeklinde adlandırılan yeni nesil ile geleneği deneyimleyerek öğrenme imkânına sahip kuşak arasında bilgi alışverişine dayalı, uygulamalı bir iletişim süreci başlatmak ve böylelikle Türk kültür tarihinde önemli bir yer işgal eden somut olmayan kültürel miras ve bu mirasın korunmasına katkı sağlamak, daha akılcı bir çözüm olacaktır. Dahası bu stratejik adımlarla oluşan çözüm önerileri, kadının folklorik alanda sadece “el işi”, “yemek” gibi alanları kapsayan imaj tasarılarının sınırlarını genişletebilecek veya geleneksel bilgiyle öğrendiği işçiliklerini kültür endüstrisinin dayattığı küresel kültüre göre biçimlendirme arayışlarını ulusal kültüre dayalı üretimlere bırakmasını kolaylaştırabilecek ya da kadın lehine dönüşen kazanımları arttırarak daha geniş bir alanı da kapsayabilecektir. Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi’nin bir diğer önemli alanı ise “sözleşmenin ardından taraf devletlerin kültürel ürünlerini envanterlemiş, Acil Koruma Gerektiren Liste, Temsili Liste gibi listeler hazırlamış, bazı ülkelerin Yaşayan İnsan Hazineleeri gibi programlar oluşturmuş” (Gürçayır, 2011: 9) olmasıyla ilişkilidir. Şöyle ki bir yandan “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi ve Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Miras Listesi, Sözleşme’de (SOKÜM) tanımlanan mirasların nasıl korunması gerektiğini biçimlendirmekle birlikte, hemen her toplumda dile getirilen *kültürümüz ölüyor* şeklindeki yakınmalara da bir anlamda cevap vermekte” (Oğuz, 2018: 93) oluşu, diğer yandan *Yaşayan İnsan Hazineleeri veya Gelenegin Ustaları* sistemiyle, somut olmayan kültürel mirası üreten ve gelecek kuşaklara aktarmakta olan usta kişilerin insan hazineleri olarak adlandırması ve böylelikle kültürün korunmasına, gelecek kuşaklara aktarılmasına yapacakları katkıya vurgu yapılması (Oğuz, 2018:

42), 2003 SOKÜM Sözleşmesi'nin ne derece önemli olduğunu gündeme getirmektedir. Bu da Sözleşme'ye karşı “kısır döngü” şeklinde ilerleyen eleştirilerin yerini, analitik çözüm önerilerine bırakması gerektiğini bir kez daha hatırlatmaktadır.

Sonuç olarak, tüm dünyayı etkisi altında alan küreselleşme olgusu Türkiye gibi gelişmekte olan ülkeler kadar, gelişmiş ülkelerin de kültürel mirasını yok olma eşiğine getirmiştir. Öyle ki Oğuz'un vurguladığı gibi “Batılı tutucuların bile *değerlerimiz yok oluyor* diye karşı çıktığı kültürel küreselleşme” (Oğuz, 2013: 14), artık sadece üçüncü dünya ülkelerinin problemi olmaktan çıkmıştır. Dahası günümüzde kitle iletişim araçları vasıtasıyla yaygınlaşan kültür endüstrisi veya endüstrileşmiş kültür gibi, kültürü “yeniden biçimlendirme” stratejileri de kültürel mirasın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelme durumunu tüm dünya ülkelerinde hissettirmektedir. Mustafa Hatipler, “Kültür Endüstrisi” adlı kitabında, kültür endüstrisi ya da kültürün endüstriyel bir ürün hâline dönüşmesinin sıradan bir durum değil; gerçeğin gerçek olmayan, gerçek olmayanın gerçek olarak algılanmasının diğer adı olduğuna dikkat çekmektedir. Hatipler'e göre; bu değişimin doğru anlaşılması ve karşı uygulamaların konması gereklidir; aksi takdirde, bugün gelişmekte olan ülkelerde yaşanan bu kültürel yok olmanın ve yanılısamanın çok geçmeden gelişmiş ülkelerde de yaşanması kaçınılmazdır (Hatipler, 2016: 42). Bu tez araştırmasının “Geleneksele Dönüş Eğilimi Üzerine: Olgun Kadın İmajı Tasarımları” başlığı altında, yapılan derleme çalışmaları ile elde edilen bilgiler doğrultusunda incelenen “küreselleşme, tek tipleşme, kültürel endüstrileşme” gibi olguların sebep ve sonuçları, günümüz Türkiye'sinde ulusal kültüre dayalı üretimlerin, üreticilerin “küresel olandan esinlenme”, “ekonomik kâr oranını arttırma” gayesiyle şekillendiğini ve böylelikle ulusal kültürü hafızalardan silerek yerine küresel olanı benimsettiğini gösteren bir örneklemdir. Böylesi bir atmosferde geleneksel bilgiye dayalı üretimleri icra eden kadınların ve üretimlerin, küreselleşme ile tek tipli beğeni normları çerçevesine sığdırılmış “biçimlendirme” koşullanışına karşı, ulusal imgeleri ön plana çıkarma girişimlerinde bulunulması ve bu yolla tecrübe sahibi kadın emeğine dayalı üretimlerin salt kâr odaklı pazarlama hizmetinden soyutlanması gerekmektedir. Tüm bu çabalar aynı zamanda, kadının dış mekâna açılan kapılarını genişleterek sadece eviçi işlerle örülü mekân indirgemelerini ve bu mekâna özgü belirlenmiş kadın imajını alışagelmiş sınırlamalardan çıkartarak, kadın ve folklor incelemelerine yeni bir soluk getireceğini de gündeme getirmektedir. Şöyle ki günümüzde medyanın, işletmelerin, çeşitli markaların “yöresel kadın” imgeli

pazarlama stratejileri nasıl onlara kâr sağlıyorsa, halk bilgisine dayalı üretimleri icra eden kadınların ve üretimlerin de ulusal imgelerle bezeli bir görselle, doğru adımlar atılarak gerek kadın gerekse kültürel miras lehine dönüştürülebileceği üzerine düşünülmelidir. Erman Artun'un "bilgi sahibi olunmadan fikir sahibi olunmaz" (Artun, <http://turkoloji.cu.edu.tr>) sözüyle vurguladığı gibi; geleneksel bilgiye dayalı ürün ve üretimleri bilmeden, deneyim sahibi olmadan ya da deneyim sahibiyle iletişime imkân vermeden, kültürel mirası gelecek kuşaklara aktarma ve yeniden yapılandırarak "özgün" tasarımlarla kültür endüstrisine kazandırma imkânı da olmayacaktır. Dolayısıyla böyle bir imkân yaratılmadığı süreçte, gelenekselden yararlanarak çeşitli üretimleri pazarlama eğilimi, her seferinde küreselden esinlenmeye dönüşerek ne kadın folkloruna ne de kültürel mirasa olumlu bir katkı sağlamayacaktır. Bu bağlamda gerek *Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi* (2003) ile gerekse *Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi* (2005) ile kültürel yok olmaya karşı uluslararası müşterek bir çözüm arayışının uygulamaya konması ve böylece kaynağını halk bilgisinden alan ürün ve üretimlere yönelik bir farkındalık sürecine geçilmesi oldukça önemli bir adımdır. Ne var ki kültürel yok olmaya karşı böylesi önemli bir farkındalık süreci tek başına yeterli değildir. En başta internet, televizyon, sinema ve bunların uzantısı diziler, çizgi filmler, tanıtım ve kamu spotu içerikli reklam filmleri kullanılarak insanların en kolay ulaşabileceği, dikkatlerini en fazla çekebileceği ve böylece farkındalığın en yüksek oranda verim alınabileceği kanallar vasıtasıyla, ulusal kültür imgelerini toplum hafızasına yerleştirmek gereklidir. Bunun yanı sıra tıpkı Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu'nun UNESCO Milli Komisyonu ve Kültür Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü ile temasa geçip, ilköğretimin 6-8. sınıflarında "Halk Kültürü" dersinin konulmasının karara bağlandığı²⁴ gibi, eğitim-öğretim kurumları tarafından da konunun ele alınarak, acil çözüm önerileri sunulması ve somut adımlar atılması gerekmektedir. Tüm bu adımlara ek olarak, deneyim sahibi ile deneyimi öğrenmeye talip olan, diğer bir deyişle; usta-çırak ilişkisinin de gündeme taşınarak, kaynağını halk bilgisinden alan ürün ve üretimlerin "uygulamalı" öğrenme modeli ile kalıcı bilgiye dönüştürülmesi ve böylelikle gerek yeni iş sahalarının açılması gerekse kuşaklararası bilgi alışverişinin

²⁴Oğuz, M. Öcal. "Millî Eğitim'de Halk Kültürü Dersi", *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*, 61-65.

birinin diğetine “Fransız” kaldığı görüngüden uzaklaşarak “ortak bellek” yarattığı bir bağlamın oluşturulması hedeflenmelidir. Dolayısıyla oluşturulan böyle bir ortam ile kadınların da ananevi bilgilerle öğrendiği ürün ve üretimlerin daha fazla ulusal kültüre hizmet ettiği, daha fazla fayda sağladığı ve kadının sadece küreselleşmiş, tek tipli hâle gelmiş biçimlendirme arayışlarının yerini, ulusal ölçekli imgelerin aldığı, eviçi ile kalıplaşmış imajının ise “aktaran”, “öğreten”, “icra eden” kimlikle anıldığı, bir atmosferin yaratılmasına imkân tanınacaktır.

Şunu belirtmek gerekir ki özünde “halka bilim yapmanın değil, halkın bilimini yapmanın” ilkesini taşıyan halkbilimi disiplininin, araştırma ve inceleme alanlarını doğru okuyarak yola çıkmak ve bu yolda atılan ulusal ve uluslararası adımlara “takıntılı” eleştirilerle değil, “çözüm ve öneri odaklı” yaklaşımlarla topyekûn katılım sağlamak gerek yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan halk kültürü değerlerine gerekse kadın folklorunun araştırma alanlarına olumlu bir soluk getirecek ve gelecek nesiller için kendi kültürlerine yabancı olmadıkları, ulusal kültür imgeleriyle donatılmış sağlam bir gelecek sunma imkânı kolaylaşacaktır. Aksi takdirde, “neden Nardiye Hanım değil de Pamuk Prens”, “neden Hıdırellez, Nevruz değil de Noel” gibi sorularla, kıyaslamada adının bile bilinmediği Türk masal kahramanlarını ve çoktan unutulmuş kutlama alışkanlıklarını ne bugün ne de gelecekte “ortak bellekte” buluşturma fırsatı olmayacaktır.



5. SONUÇ

Pek çok araştırmanın temeline alınan “kadın” çalışmaları, folklor alanında da “farklı” yönleriyle incelenerek yürütülmüştür. Ne var ki kadın ve folklor ilişkisini temel alarak yürütülen çalışmalar, sadece bir kadının deneyimleyebileceği “periyodik kanama”, “bekâret”, “doğum”, “menopoz” gibi “evreleri” bu temele oturtmakta zayıf kalmıştır. Kadın yaşamına pek çok açıdan “dönüşüm” getiren fizyolojik süreçler, tezahür ettiği her eşikte bedensel olduğu kadar, ruhsal ve sosyal değişimleri de beraberinde getirmiştir. Tarih boyunca, doğanın armağan ettiği fizyolojik getirilerden dolayı birçok “kısıtlamaya” tabii tutulan kadın cinsiyeti, belki de bu özelliği nedeniyle en “gizemli” varlık olma niteliğini kazanmıştır. Ancak incelenen literatür taramalarında, kadın yaşamını böylesi “gizemli” hâle getiren evrelerin, genelde “tıp” alanında yapılan çalışmalarla yürütüldüğü tespit edilmiştir. Oysa pek çok disiplinde olduğu gibi, halkbilimi disiplini içerisinde de sıklıkla göz ardı edilen kadınsal döngüler tıpkı “geleneklerin”, “göreneklerin”, “törelerin”, kısacası; ananevi bilgi birikimlerinin, her “yöre”ye her “bölge”ye göre değişiklik gösterdiği gibi, her kadının yaşam serüveninde de değişimler gösterebilmektedir. Bu doğrultuda, “ergenlik” çağı ile kadın yaşamına giren ve “menopoz” ile kadın yaşamından ayrılan “periyodik kanama”nın, yarattığı etkileri çözümlemek adına araştırmaya alınan bu tez gerek bedensel dönüşümler ile gerekse ruhsal ve sosyal değişimler ile kadın yaşamındaki “evreleri” irdelemeyi amaçlamıştır. Halkbilimi disiplini içerisinde ilk defa yürütülen bu tez araştırmasında, kadın yaşamının başat evreleri; periyodik kanamanın başladığı “ergenlik çağı”, aile kurma serüveninde “evlilik” ve “mekân” eşiği, yeni bir yaşam yaratma yetisinde “doğum”, olgunlaşma çağına ise “menopoz” süreçleri bağlamında, araştırmanın merkezine alınarak çözümlenmiştir. Araştırmalar sonucunda elde edilen verilere bakıldığında, sadece bir kadının deneyimleyebileceği fizyolojik evrelerin, diğer bir deyişle; kadınlık hâllerinin, kadın yaşamına soluksuz bir dönüşüm getirdiği saptanmıştır. Başta literatür taraması ve derleme metodu olmak üzere, soru-cevap, odak grup çalışması, katılımcı gözlem metotlarıyla yürütülen bu çalışma, özellikle katılımcı gözlem metoduyla kadın folklorunun derlendiği saha çalışmalarına, bir kadın araştırmacının gözünden bakmayı da okutmaktadır. Belki de bu bakış açısı, Türk folklorunda kendine yer bulamayan “periyodik kanama, bekâret, menopoz” gibi kadın bedenine bağlı dönüşüm evrelerini, kadınların dilinden derlemek isteyen

araştırmacılara rehberlik sağlayacaktır. Tez içerisinde araştırmacının bakış açısından verilen derlemelerin gerçekleştiği “bağlamsal” özellikler, kadınların bedensel döngülerinde geçirdikleri evrelere dair bilgi aktarımlarını büyük oranda etkilediği sonucunu gündeme getirmektedir. Türkiye’nin; İstanbul (2019), Tekirdağ-Çorlu (2019), Kastamonu (2019), Denizli (2020), Burdur (2020) illerinde, farklı koşullarda yaşam süren kadınlardan bedensel döngülerinde gerçekleşen dönüşümlere dair çeşitliliğin arandığı bu tezde, araştırmacının her bağlamda gözlemlediği izlenimler kadınlar arasında “ortak” bir bağın nasıl “farklı” söylemlerle zenginleşebildiği sonucunu ortaya çıkarmıştır. Başlarda, araştırmacının daha önce saha çalışmaları ile deneyimlenmeyen bir araştırma konusuna karşı “tedirgin” yaklaşımı, saha çalışmaları sırasında büyük oranda ortadan kalkmıştır. Bu olumlu sonucun kaynağı; araştırmacının tez konusu bağlamında 100’e aşkın kaynak kişiye temas etmesi ve bu kaynak kişilerden gözlemlediği “tutumlar” neticesinde nasıl doğru bir yol haritası izlemesinden gelmektedir. Toplam 47 kaynak kişiyle yürütülen bu tezde, tez içerisinde aktarımlarına yer verilmeyen kaynak kişilerin araştırmacı tarafından “katılımcı gözlem” metoduyla izlenmesi, aktarımlarına yer verilen kaynak kişiler ile sağlanan görüşmelerin daha verimli bir iletişim atmosferinde yürütülmesine imkân sağlamış ve araştırmacının gözünden kadınların yaşam serüvenlerine dair genellemeler yaparak sonuca varmayı kolaylaştırmıştır. Yapılan araştırmalarda, kadınların “periyodik kanama”, “bekâret”, “doğum”, “menopoz” gibi başta bedenlerini dönüştüren evrelerin, bedensel olduğu kadar ruhsal ve sosyal dönüşümleri de yaşamlarına dahil ettiği sonucuna varılmıştır. Üç ana başlık altında incelenen evreler, kadının yaşam boyu hayat serüvenine dahil olan fizyolojik süreçlerin bedeninden bağımsız bir nitelikte yaşamını dönüştürdüğü sorunsal temelinde tartışılmıştır.

“Genç Kızlığa Geçiş: İlk Âdet Kanaması, Tabu ve Bekâret Eşiğinde Kadın Folkloru” adlı ikinci bölümde, ergenlik çağı ile kadın yaşamına giren periyodik kanamanın, kadın cinsi üzerinde yarattığı “sarsıcı” etkiler ele alınmış ve bu doğrultuda bedensel, ruhsal ve sosyal dönüşümleri üzerine tartışma yaratılmıştır. Bir “bela” olarak nitelendirilen âdet kanamasının, bu nitelendirmeye ölçüt aldığı olgular hakkında “tarihsel” bir süreç olduğu açıkça söylenebilmektedir. Tıpkı Reed’in vurguladığı gibi, “kirleten kadın savı” yirminci yüzyılın insanbiliminde, büyük bir ilgi görmüş, moda olmuştur (Reed, 1982: 144). Ancak, bu sürecin çok daha eski bir tarihe sahip olduğu açıktır. İlk âdet kanamasına rastlayan ergenlik çağı, artık kadının birtakım “tabu”

nitelikte nesne olmasını öngörmekte ve dokunduğu her şeyi “sanki bulaşıcı bir hastalık yayıyormuş” gibi tehlike içine attığı tezini, kadın yaşamına dahil etmektedir. Bu bağlamda “Sosyal Bilimciler Tabu Kavramına Nasıl Yaklaşmışlardır?” başlığı altında, tabu olgusuna dair yapılan araştırma alanlarına dikkat çekilmiştir. Dahası bu araştırmalar içerisinde, kadın ve kadına özel gelişen tabuların da nasıl bir izlek sunduğuna dair okumalar yapılmıştır. Ne var ki yapılan incelemelerde, kadının doğal döngüsü hâline gelen periyodik evrelerin sosyal bilimciler tarafından “özel” bir alan araştırması çerçevesinde ele alınmadığı, konun daha çok “halkbilimi” disiplinin inceleme alanları olan; “halk bilgisine” ve “halk inançlarına” dayalı veriler ile zenginleştiği, kavramsal çerçevede irdelendiği sonucuna ulaşılmıştır. Böylesi bir kanaate varma, periyodik kanamanın zaten kendisinin bir “tabu” meselesine dönüştürülmesinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu tez içerisinde alt başlıklar hâlinde, araştırma alanlarında noksan görülen periyodik kanamaya dair tabulara değinilmesi amaçlanmıştır.

Pek çok kadının kanama günlerini bir “bela” olarak bakmasını ve hatta kendini sınırlandırmasını besleyen tabu olgusu, iletişimsel boyutta ve eylemlere dökülen alışkanlıklar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu sınırlamalar iletişimsel boyutta, kadın yaşamına ilk olarak; “hastalandım”, “kirlendim”, “halam geldi”, “misafir geldi” gibi sözlü araçları dahil etmiştir. Böylelikle, kadınlar arasında kanamanın ilk sözlü “sansürü” yaratılmış ve kadınlar kendilerini sınırlamayı ilk olarak sözlü aktarımlar ile gerçekleştirmişlerdir. Yapılan derleme çalışmaları sırasında, periyodik kanamaya yönelik “sözlü tabu”nun kadınlarda yarattığı etkilere bakmak gerekirse; kaynak kişilerin, toplumsal kabuller etrafında “utanma”, “ayıplanma”, “eleştirilme” gibi sosyal bir ağı gözeterek, yeniden isimlendirme arayışına girdikleri sonucuna varılabilmektedir. Dolayısıyla periyodik kanama her ne kadar “günahları nedeniyle tanrısal bir ceza olarak kadına verilmiş” (Özarslan, 2004: 40) kötü bir fizyolojik donanımmış gibi tarihi ve ilkel düşünce kaynağını andırsa da pek çok kadının, günümüzde dahi bilgi alışverişi yapmaktan çekindiği, adını bile söylerken sansürleme isteği uyandırdığı “güncel” bir olgu olmasıyla nitelendirilebilmektedir. Öyle ki bu olgu, kendisine birçok aracı ekleyerek “folklorik” bir görünüm kazanmayı hâlâ devam ettirmektedir. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerde bu bağlamda gözlemlenen bulguların; “tokat atma”, “nişastalı su içirme” gibi, bir ritüel eşliğinde sürdürüldüğü söylenebilir ki bu, âdet kanamasının kadın yaşamına yeni bir “eşik”

getirdiğini ispatlamaktadır. Bu konu bağlamında yürütülen derleme çalışmalarında, araştırmacının kaynak kişiler ile iletişime geçmesi oldukça zor bir atmosferde gerçekleşmiştir. Konuya “ben bir şey bilmem!” söylemiyle yaklaşan kaynak kişilerin, genelde “utanma”, “ayıplanma” eğiliminde oldukları saptanmıştır. Bu durum, kadın folkloru üzerine yapılan araştırmalarda bedensel döngülerin “neden” araştırma alanları içerisine dahil edilmediği sorunsalına bir yanıt oluşturmuştur. Dolayısıyla araştırmacı tarafından verimli bir iletişim sağlanması, derlemenin gerçekleştiği bağlamsal özelliklere göre “konuşma dilini” kaynak kişilerin “dili” ile ortak bir dile dönüştürmesi gerekliliğini beraberinde getirmiştir. Bunun yanı sıra, periyodik kanama dönemlerinde “temas” ile ilgili “tabusal” alışkanlıklara dair bilgilerin toplandığı görüşmelerde, kaynak kişilerin daha “açık” bir dil tercih ettikleri saptanmıştır. Bunun nedeni araştırmacıya göre; âdet kanamasının “adı”nın bir tabu olmasıyla ilintilidir. Öyle ki araştırmacının da tıpkı kaynak kişiler gibi “onların dili” olan “sansür” işlevindeki “kirlenmek”, “hastalanmak” terimlerini kullanarak görüşmeleri devam ettirmesi, “âdet olma”nın adından gelen bir tabusal niteliği işaret etmektedir. Kaynak kişilerin “sansürleyerek” nitelendirdikleri âdet kanaması, kanamanın bağlamına göre değişen adlandırma çeşitliliğine sahip olduğu sonucunu da gündeme getirmektedir. Bu doğrultuda kaynak kişilerden, erkeklerin olduğu bağlamlarda periyodik kanamayı nitelendirmek için genellikle “hastalanmak” teriminin yeğlendiği bulgusuna ulaşılmıştır.

Kadınların belli aralıklarla bedenlerinde geçirdikleri kanamalar, beraberinde “temas!” içerikli kısıtlamaları da beslemiş ve yeni bir tabusal alan yaratmıştır. “Dokunma!” söylemiyle kadın yaşamına yeni bir kısıtlama getiren âdet kanamasının, kuşaklararası aktarımlarla günümüze kadar geldiği açıkça görülmektedir. Bu da kanamaya yönelik tabuların, ilkel olmadığını somutlamaktadır. Kaynak kişilerin periyodik kanama günlerinde, özellikle belirli “gıda”lara —mantar, turşu, salça, peynir, kurutma gibi— itinayla temastan kaçınmaları, Türk kültürüne bozkır yaşamıyla giren ve bugüne miras kalan “saklama” kültürünün, farklı bir boyutta “önem” arz ettiğini göstermektedir. Derleme çalışmaları sırasında tıpkı kanamaya dair adlandırmalarda rastlandığı gibi, kaynak kişilerin doğup büyüdüğü ve soylarının geldiği coğrafyalara göre, önem arz eden yiyeceklere karşı tabusal bir sınırlama getirdikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda, periyodik kanamaya dair kadın folklorunun çeşitliliklerin aranmasıyla farklı illerde yürütülen derleme çalışmalarının, araştırma amacına hizmet ettiği

söylenebilir. Kadının bedensel dönüşüm serüvenine dair çıkarımların ortaya atıldığı bir alt başlık olan; “Bedenin dönüşümü üzerine: Kadınlık Oyunu!” bağlamında ise “büyüyen göğüsler”, “genişleyen kalçalar” gibi, âdet kanamasının kadın bedeninde tezahür ettiği görüngülere dair saptamalarda bulunulmuştur. Büyümenin, çocuk ruhunda verdiği istek ile pek çok kaynak kişinin değişik metotlarla bu işi hızlandırma arayışı, “kadın olmak!” merakıyla tezahür etmiştir. Ancak, ergenlikte ilk kıvılcımlarını veren bu hevesin “erken evlendirilme” korkusuyla, bedeni saklama edimlerine evrildiği açıkça söylenebilir. Yapılan derleme çalışmaları bağlamında, kaynak kişilerde gözlemlenen en somut bulgular; çocuk yaşlarda evcilik oyunlarına izin verilmeyen bir atmosferde, kadını “eviçi” işlere bağımlı bir kimlik hâline getiren “kadının yeri” söylemidir. Bu durumu kanıksayan kadınlarda, sonraki yaşam evrelerine dair bilgiler irdelendiğinde, “merak” ile başlayan “kadınlık oyunu”nun, “kölelik” olarak dile getirildiği bulgusuna erişilmiştir. İçine doğduğu toplumun kültürel normları, dini şartlanmaları, kadın ruhuna yeni bir sınırlandırmayı getirerek “iffetli” olma arayışını uyandırmıştır. Bununla birlikte, kalıplaşan kadın imajını da desteklemiştir. Salt edilgen olmaya indirgenen bir kadın bedeni, ruhsal ve sosyal olarak da denetlenen olma imajını yerleşik hâle getirmiştir ki bu, evlilik çağına kadar koruması gözetilen “bekâret” algısını kadınların hafızalarına yerleştirmiştir.

“Bekâretin Kadın Yaşamındaki Yeri Üzerine” adlı başlıkta, kadınlarda “denetlenen” olma özelliğinin somut bir şekilde tezahür ettiği söylenebilir. “Kızlık” terimiyle tek bir cinse yüklenen bekâret algısı, erkeği bu algıdan sadece bağışık tutmamış, aynı zamanda kadına yönelik “denetleyen” erkek figürünü de gündeme taşımıştır. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin bu bağlamda, “korkutma” temalı pek çok anlatıya değinmesi, bekâretin kadın yaşamında ne denli önemli olduğunu okutmaktadır. Konu bağlamında yürütülen derleme çalışmalarında, kaynak kişilerin en fazla bu konu hakkında konuşmak istedikleri sonucuna erişilmiştir. Böylesi bir istek araştırmacıya göre; kaynak kişilerin yaşadıkları toplumun kadına atfettiği rolleri “ispatlama” çabalarından ileri gelmektedir. Kaynak kişilerin geneli, görüşmelerin gerçekleştiği sırada yakın akrabalarını, komşularını çağırmak istemişler ve konuşmalarını genelde “bizde” diliyle sürdürerek, geleneksek kadınlık kodlarına bağlı olduklarına ispatlama çabalarına eğilim göstermişlerdir. Kaynak kişilerin başlı başına bir tez konusu oluşturan bekâret anlatıları, araştırmacı cephesinde; “aidiyet duygularını” göstermenin bir avantajı olarak yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra,

kadınların bâkire olup olmadıklarına yönelik yine kadınlar arasında gelişen uygulamaların varlığı da oldukça dikkat çekicidir. Fiziksel görüngülerden, hamur açma alışkanlıklarına kadar çeşitlilik gösteren bu aktarımlar, kaynak kişilerin yaşamlarında bekâret olgusunun ne derece mühim bir meseleye dönüştürüldüğünü özetlemektedir. Yaşanılan bölgeye göre efsaneleşmiş anlatılar, fiziksel özelliklerden ortaya çıkan bekâret testleri, el alışkanlıklarının bekâreti işaret etmesi gibi, kadınların hafızasında bekâret algısını yineleyen folklorik tezahürler çeşitlilik göstermektedir. Dahası bekârete yönelik uygulamalar ve oluşan algı imgelemi sadece belirli bir bölgeyle sınırlı kalmamış, çağlar boyunca pek çok farklı kültürün ve dini inancın temeline oturtularak evrensel bir ölçüt niteliğinde tartışılmıştır. Netice itibariyle, bekâretin evlilik eşiği ile kaybedilmesi, diğer bir deyişle; meşru yollar ile “bozulması”, yegâne unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın yaşamında bir diğer önemli eşik olan “evlilik” ise yeni bir düzene geçiş ile kadının belki de yaşam boyu devam ettirebileceği “alışkanlık” normlarını temsil etmektedir. Türk kültüründe son derece önemli bir değere sahip olan “aile” olgusu, beraberinde evlenilebilecek “makul” adaylar seçimini de getirmektedir.

Bu doğrultuda “Evliliğe Giden Yolda Kadın Olmak” ve “Evlenilebilecek Makul Adaylar” başlıkları altında; saygısı, hamaratlığı, güzelliği ve daha pek çok nitelikleriyle, genelde kadınların seçilmesine, erkeklerin ise seçmelerine ya da “tecrübe” sahibi bir kadın tarafından seçilmelerine eş anlamlı olan evlilik olgusunun, kadın bedeni üzerinden tarif edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Evliliğe giden yolda “eş” seçme özgürlüğü tanınmayan kadınların, “edilgen” bir kimlik ile “gözetim nesnesi”ne dönüştürüldükleri ve bu nedenle de erkeğe bağımlı bir cins olarak yaşamlarını sürdürdükleri bulgusuna erişilmiştir. Derleme çalışmalarından elde edilen bulgulara bakıldığında; evlenebilecek makul kadın adaylarının, yine kadınlar tarafından erkek dolayımında ailenin isteyebileceği kıstaslara uygun olma zorunluluğu taşıdığı saptanmıştır. Bu kıstasların başında ise “bekâret” olgusu yer almaktadır. Bununla birlikte, genellikle Türkiye’nin Doğu bölgeleriyle anılan “beşik kertmesi” gibi evlendirilme biçimlerinin, Doğu’da yaşamını sürdürmeyen ve o bölgeyle bağlantısı olmayan kadınların evlendirilme hikâyelerinde de rastlandığı açıkça görülmektedir. Adına “beşik kertmesi” konulmadan, aileler arasında sözleşmeye bağlı evlendirilme biçimlerinin kadınlar arasında evliliğe karşı bakış açılarını değiştirdiği söylenebilir. Bazı kadınların bu evlilik biçimini “baba otoritesi” bağlamında ailelerin

de evlenmesi şeklinde algıladıkları gözlemlenirken, bazı kadınların “eğitim” vurgusuyla “keşke” söylemini dile getirdiklerine tanık olunmuştur. Sonuç olarak bu bölümde işlenen konular, periyodik kanamanın kadın yaşamına dahil olmasıyla yerleşik hâle gelen “tabuların”, kadın yaşamının daha sonraki evrelerine de sirayet edecek biçimde geliştiği ve kadına sosyal yaşamda da “tabular” getirilmesini desteklediği, algı biçimlerinin ilk eşiği olmasıyla dikkat çekmektedir.

“Kadınlığa Geçiş: Evlilik, Mekân ve Doğum Eşiğinde Kadın Olmak” başlıklı üçüncü bölümde, öncelikli olarak “periyodik kanamanın evli kadın imajı” üzerine etkileri tartışılmıştır. Bu doğrultuda elde edilen verilere bakıldığında ise kadınların eş seçimiyle başlayan ve birtakım sorunsallar oluşturan süreçlere ilişkin bulgular göze çarpmaktadır. Başlangıçta, evleneceği erkek adayını tanımasına imkân verilmeyen kaynak kişilerin örnekleminde, evli kadın imajının “iç mekân” bağlamında kalıplaşmış figüre büründüğü ve eviçi rollere indirgenen bir yaygın algının tezahür ettiği söylenebilir. Ataerkil aile yapılanmasının erkeğe kadını denetleme yetkisi verdiği bu atmosferde, kadınların “niteliksiz” görülen eviçi roller ile kendilerini kanıtlama çabalarına değinilmiştir.

Kadınların rutinleşen eviçi rolleri ile periyodik kanama döneminin verdiği bedensel sorunlar birleşince, çoğu kadında “erkek olmaya imrenme” gibi bir söylemin görüldüğü saptanmıştır. Ancak kadınlarda gözlemlenen “imrenme” güdüsü tıpkı Freud gibi, salt “biyolojik” özelliklere indirgenerek tartışılmamıştır. Böylesi bir yaklaşımın tercih edilmeme nedeni; “sosyal” olanı gözden kaçırma, “insanı” sadece “hayatta kalmak” için varlığını idame ettiren “basit” bir cins olarak algılama ve tüm toplumu “hastalıklı bireyler” şeklinde değerlendirme gibi, bir yaklaşımı doğurmasından ileri gelmektedir. Oysaki insan, tıpkı Benedict’in vurguladığı gibi; “kökensel yeteneklerindeki büyük esneklik ve uyum eğilimi nedeniyle kültürlerinin biçimiyle şekillenir ve onlar, içine doğdukları toplum güçlerince şekillendirilen plastiklerdir” (Benedict, 2000: 257). Bu nedenle, derleme çalışmalarında kaynak kişilerde gözlemlenen “erkek olmaya imrenme” edimi, toplumun kadın ve erkek cinsine atfettiği “etken” ve “edilgen” olma düzleminde tartışılmıştır. Ortaya çıkan bulgularda, kadınların “erkeklik organından” çok, ona atfedilen “iktidar” kaynağına “imrenme” eğiliminde oldukları saptanmıştır. Eviçi mekânın ve eviçi işlerinin yegâne simgesi olan kadın imajı, periyodik kanamanın verdiği ruhsal sorunlarla kendi mekânında normalde

olandan daha fazla “aşağılanma”, yaptığı işi “değersizleştirme” gibi sorunları daha fazla hisseder olmuş ve bu durum, kadının erkek cinsiyeti dolayımında temsil ettiği “güce” imrenme eğilimini açığa çıkartması, şeklinde yorumlanmıştır.

“Kadın ve Mekân İlişkisi” başlığında ise gerek iç mekânda gerekse dış mekânda, kadın olmanın aynı zamanda “kendini sınırlamak” olduğu sorunsalı tartışılmıştır. Bu doğrultuda, öncelikle “eviçi mekân” dolayımında kadının yaşam serüvenine dikkat çekilmiş ve “iffet” algısı üzerine saptamalarda bulunulmuştur. Ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında ise kadına, iffetini koruma kalkanı olarak “eviçi mekân” sınırlamasının tayin edildiği söylenebilir. “Kapatılan balkonlar”, “medeni hâle göre sınırlandırılan arkadaşlıklar” ve diğer pek çok sosyal alanla bağlantı sağlayan araçlar, “koca” otoritesiyle evli kadın imajını şekillendirmiştir. “Mahalle baskısı”, “iffet söylemleri” neticesinde, kadının sadece eviçi ile kalıplaştığı yerleşik imaj tasarımları ortaya çıkmaktadır. Kadınlar arasında birinin “öteki” hâline geldiği cinsiyet algısı, mekâna indirgenerek bedensel görüngünün kadın cinsine tayin ettiği yazgı hâline dönüşmüştür. Cinsel yönden erkeği “kışkırtan” bir objeymiş gibi tasarlanan kadın figürünün, çoğunlukla dış mekânda “özgür” kadın imajı bağlamında tahayyül ettiği açıkça söylenebilmektedir. Evli kadın imajını “öteki” kadından ayıran başat unsur “ev hanımı” statüsüyle eviçi mekânın “güvenli” bölge hâline getirildiği izlekte karşımıza çıkmıştır. “Pandora Miti”, “Cennetten Kovulma Hikâyesi”, kısacası “ilk günahı” işleyen cinsiyet söylemi, fizyolojik bir olgu olan periyodik kanama ile özdeşleştirilmiş ve tanrısal bir cezaya maruz bırakılan cins sadece kadın olmakla deneyimlenebilen bir ölçütte kadına verilmiştir. “Sadakatsizliği”, “fitne kimliği” bedeninin doğal döngüsü hâline gelen fizyolojik donanım temelinde ele alınmış ve denetlenen bir cins olması savını doğrulamıştır. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin daha kırsal bölgede ikamet edenlerinde, “kadına yakışmaz” söyleminin daha yerleşik bir seyir izlediği saptanmıştır. Bu söylem, kadınların mekâna göre değişen giyim-kuşam ölçütlerinde, derleme görüşmeleri sırasında “iffetli olmanın” ön plana çıktığı sözlü anlatımlarda gözlemlenen bulgular ile somutlaşmıştır.

Benzer şekilde kadının “dış mekân” çerçevesinde oluşan imajında da “giyim kuşam” ölçütlerini merkeze oturtan otorite varlığı dikkat çekmektedir. “Peçe takmak”, “Ferace giymek” gibi, cinsel kimliği kadın bedeninden uzaklaştırdığı düşünülen giyim ölçütleri, iffetli olmanın salt kadın bedeniyle ilişkili olduğu savlayan ve kadın

bedeninin denetim altında tutulması gerektiğini “giyim” ile örtüştüren yaygın algı biçimini işaret etmektedir. Kadın bedenin dış dünyaya açılan görüntüsü, giyside verdiği mesaj ile ya da bedeninde oluşan değişiklikler ile anlaşılır olmuştur. Kadın bedeni, içinde bulunduğu toplumsal yazgıyı, giysinin araçsallaştırıldığı bir ölçütte karşı tarafa iletme durumuna itilmiştir. Bu bağlamda yürütülen derleme çalışmalarında çoğu kaynak kişinin, evlendikten sonra eşlerinin izin vermemesinden dolayı giysi ölçütlerini değiştirdiklerine ve böylelikle cinsel kimliklerini arka plana atarak özgürleşme sağlamayı düşündüklerine dair bulgulara rastlanmıştır. Dolayısıyla, evli kadının dış dünyaya aralanan kapısı giyim kuşam ölçütleriyle tezahür ederken, erkeğin böylesi bir sınırlamaya tabii olmaması, iffet söyleminin katıksız kadınla özdeşleştirildiği yaygın algıyı nitelendirmesi, biçiminde yorumlanmıştır.

“Kadının yeni bir yaşam yaratma yetisi: doğum” başlığı altında ise tıpkı periyodik kanama gibi, sadece kadın olmanın verdiği tabii donanım ile mümkün hâle gelen kavramlar tartışılmıştır. Delaney’in vurguladığı gibi “bebeklerin sadece kadın bedenlerinden geldikleri doğrudur (en azından zamanımızda) ama bu gerçekliğin önemi ve yaşanan süreç, belirli toplumların bilincinde ve etkinliklerinde farklı biçimlerde anlaşılır, simgelenir ve temsil edilir (Delaney, 2018: 45). Dolayısıyla kadın olmakla ilintili olan bu süreç, sadece kadın dolayımında sosyal olandan bağımsız bir izleği sunmamıştır. Bu bağlamda öncelikle, “anaerkil” ve “ataerkil” gibi toplum yapısında, kadına ve erkeğe yüklenen “değer” payesinin ve bu payenin kadın yaşamında nasıl bir etkiye sahip olduğunun tespiti üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında ise anaerkil aile yapısında, “üretici” ve “kutsal” söylemi çağrıştıran kadın imgesinin, ataerkil aile yapısıyla nasıl bir dönüşüme geçtiği dikkat çekmektedir. Anaerkil toplum yapısında “üretici” ve “ana” söylemiyle kutsal bir rol üstlenen kadın cinsiyeti; doğurganlık yetisiyle bu söylemi pekiştirirken, ataerkil toplum yapısında üreticilik vasıfları elinden alındığı için geriye sadece salt fizyolojik bir donanımın bırakıldığı “taşıyıcı” izleği karşımıza çıkartmaktadır. Dolayısıyla sadece çocuk doğurmanın aynı zamanda varlığının ispatı olarak algılandığı bir yapılanmada, kadının bu yetiden biyolojik olarak yoksun olması sosyal bir varlık olarak görünür olmasını da mümkün hâle getirmemiştir. Bu bağlamda doğurganlığın Türk kültüründeki önemi düşünüldüğünde, geçmişten bugüne gelen “kısır” kadın söyleminin kadınlar üzerinde yarattığı etkiler son derece dikkat çekicidir. Bu bağlamda yürütülen derleme çalışmaları sırasında, bazı kaynak kişilerin

doğurganlık yetiden yoksun olmaları veya uzun bir süre bu işlevselliği ispatlayamamaları, birtakım folklorik uygulama ve inançlara yönelmelerini sağlamış ve doğanın kendisini yenilediği kozmik bağ tasarımına uygun ölçütlerle pek çok izleği karşımıza çıkartmıştır. “Ağaç kesme”nin soyu kurutacağı yönündeki inanca sahip kaynak kişiler ile rüyasında “tohum yuttuğunu” görerek aynı eylemi gerçek hayatta tekrarlamaya yönelen ve böylece hamile kaldığına inanan kaynak kişinin, evren ve onun genel düzeniyle bağ kuran “kozmetik” tasarımları yinelemekte oldukları sonucuna erişilmiştir. Sonuç olarak, doğurganlığa ilişkin oluşan bütün tasarımların altında, erkeğin biyolojik katkısının olmadığı, diğer bir deyişle; kadının tek başına fizyolojik donanımıyla doğurganlığa sahip olduğu düşünülen söylem, yine sadece kadının birtakım folklorik uygulamalarda ön plana çıkmasını ve erkeğin biyolojik donanımıyla doğurganlığını ilişkilendiren tasarımlardan bağışık tutulmasını karşımıza çıkartmıştır.

“İkincil cins olma yolunda: toplumsal cinsiyet, kadın ve kutsal annelik söylemi” başlığı altında ise, kadın olmanın verdiği fizyolojik donanım ile özdeşleştirilen doğurganlık yetisinin, “kutsal anne” imgelemiyile kadın yaşamında nasıl bir seyir izlediğine değinilmiştir. Bu bağlamda kadının katıksız “fedakâr” anne düzlemine yerleştirildiği ve tıpkı erkeğin doğurganlık yetisinden yoksun olmada bağışık tutulduğu gibi, çocuk bakımından da sorumlu tutulmadığı bir tablo karşımıza çıkmaktadır ki bu, kadının “ikincil bir cins” olma meselesini de gündeme getirmiştir. Doğumla başlayan ve yaşam boyu devam eden çocuk bakımı, kadının her daim önce “annelik” yapması gerektiği söylemini yine kadın cinsi üzerinden temellendirmiş ve bu ölçütlere göre ona yeni bir kimlik kazandırmıştır. Bu durum çoğu kaynak kişide, “çocuğun bakım görevini” annenin yapması gerektiği algıyı beslemiş ve bu algı ile ikincil cins olma savını tekrar ettirmiştir. Özünde, korumacı güdü ile fedakâr bir yaklaşımın yer aldığı “anne” söylemi, kendisine “kutsal” bir aracı bularak kadının sosyal bağlamda görünür olmamasını meşrulaştırmıştır ki bu, kapitalist düzenin kadın cinsinde tasavvur ettiği “yeni üreticiler” yetiştirmek için kadını “eve gönderen” yaklaşımların devamlılık ilkesini de normalleştirmiştir. Tıpkı Rowbotham’ın değindiği gibi; “ailede kadının gerçekleştirdiği üretim sonucunda, erkek ve kadın rollerinin ayrılmasını hem maddesel hem de ideolojik bakımdan, kapitalizmin korunup sürdürülmesinin bir gereği olarak düşünülmüş ve böylelikle, erkeklerin çalışma dünyası için, kadınların ise aile için yetiştirildiği, cinsel iş bölümü farklılığı belirginleşerek, kadının, erkeğin kazancına bağımlı olduğu ve mahrem dünya olan aile

sorumluluğunu yüklendiği durum ortaya çıkmıştır” (Rowbotham, 1987: 105). Artık, kadın bir “üretim merkezi”, “yumurtlama makinası” olarak yeni üreticiler doğuran, onların bakımını ve dolayısıyla mutlak düzenin devamını sağlamak için yetiştirme görevini üstlenen bir kimlik kazanmıştır. Bu doğrultuda, kadını eve gönderen söylemin Türk modernleşmesiyle nasıl bir izlek sunduğuna değinilmiş ve elde edilen veriler ile günümüz çalışma hayatında kadının nasıl bir kimlik kazandığı, kutsal annelik söyleminin kadın cinsine ne gibi dönüşümler getirdiği tartışılmıştır. Maier, annelik yoluyla “yaratma”nın herkesin yapabileceği bir şey iken, kimilerinin bunu daha fazla çaba gerektiren yollarla yapmayı yeğlediklerine (Maier, 2015: 99) vurgu yaparak, kadının ev dışı alanda, kariyer sahibi bir kimlik ile yaratıcılığını gerçekleştirebilen bir cins olduğuna da dikkat çekmiştir. Ne var ki “çocuk da yaparım kariyer de” savının, anneliğe indirgenen cinsiyetçi bakım sorumluluğunda, ütöpik bir seyir izlediği ve bunun yeni bir nesil yetiştirmede “aktarıcı” kadın kimliğini zedelediği tartışmasız bir gerçektir. Günümüz toplum durumunda, hemen hemen her alanı etkisi altına alan teknoloji ve bu dolayında yayılma alanı bulan “küresel” güç, çalışan anne kimliğinin “aktarıcı” bir nitelik ile çocuğuna özellikle halkbilimsel alanda, yeteri kadar işlevsel olma imkânı tanımamıştır. Bu bağlamda, çalışan ve çalışmayan anne tasnifinde, kadınların çocukları ile iletişimsel ve aktarıcı kimlikleri tartışılmıştır. Araştırmanın bu kısmında, farklı yaşam koşulları sürdüren ve farklı uğraş alanları olan kaynak kişiler ile “odak grup çalışması” metoduyla bilgiler toplanmıştır. Ulusal kültür mirasında aktarıcı kadın kimliği izlerinin arandığı bu çalışmada, her iki grup annelerine aynı sorular yöneltilmiş ve benzer sonuçlar elde edilmiştir.

Ortaya çıkan bulgulara, küresel olanın her alanda hissedildiği ve gittikçe tek biçimli bir hâle gelen dünyada gerek çalışan gerekse çalışmayan annelerin, küresel olandan faydalanarak ya da diğer bir deyişle; yaygın olandan, özümсенenenden, kolayca erişilebilenden yararlanarak, aktarıcı bir kimlik sergilediklerine ve böylece yeni nesil inşasında ulusal mirasın gelecek kuşaklara aktarımına olumlu yönde katkı sağlayamadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Oğuz’un “Doğdu görmeye gitmeyi ve gözün aydın demeyi veya yas almaya gitmeyi ve mekânı cennet olsun demeyi kim öğretecek?” (Oğuz, 2013: 101) sorusuyla dikkat çektiği gibi, bu bağlama elde edilen bulgular neticesinde; kadınların çalışma hayatına girmeleri ile ulusal kültür mirasını aktaran “kadın” kimliğinin boşalan yerlerine eğitimle, medyayla, çeşitli kurumlarla yenilerini eklemenin gerekliliği kanaatine varılmıştır. Ancak, çalışan ve çalışmayan

anneler grubu örnekleminde, günümüz Türkiye’inde bunun yeteri kadar “farkındalık” yaratmadığına erişilmiştir. Dolayısıyla, topyekûn bir mücadele gösterilerek, kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya olan ulusal kültür mirasına sahip çıkmanın son derece önem arz ettiği söylenebilir. Dahası kadının çalışma hayatına girmesiyle çocuk yetiştirme arasında üstlendiği görevlerin sadece tek bir cinse indirgenmeyerek eşitlikçi bir politika gözetilmesi ve böylelikle “çocuk da yaparım kariyer de” tezinin ütöpik bir tahayyülden çıkartılması, kadını eve gönderen ve onu daha yetkin alanlardan soyutlayarak “ikincil bir cins” olmasını besleyen algının, ekonomik özgürlüğü elinden alınarak “şiddet uygulanması” ve tek bir cinse bağımlı hâle getirilmesini savlayan “namus” söylemlerinin, tedahülünden kaldırılmasının gerekliliği savunulmuştur.

“Gebelik uygulamaları: çocuğun cinsiyeti üzerine “değişen” ve “değişmeyen” algı ve pratikler” adlı başlıkta ise, doğacak çocuk cinsiyeti gizeminde oluşan folklorik uygulamalara değinilmiş ve cinsiyete göre birinin diğerine yeğlendiği algı tartışılmıştır. Bununla birlikte, geçiş dönemi ritüellerinden ilki olan “doğum” bağlamında oluşan folklorik uygulamaların, “cinsiyet partisi” ve “geleneksel” pratikler temelinde nasıl bir dönüşüm sunduğuna dair irdelemelerde de bulunulmuştur. Derleme çalışmaları sırasında, çocuğun cinsiyetine yönelik ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında; kimi kaynak kişilerin eşleri ve çevre baskısıyla “erkek” çocuk sahibi olmayı tercih ettikleri, kimilerinin ise “kız” çocuk sahibi olmayı istedikleri, ancak her iki durumda da kadının folklorik uygulamalara yönelen cins olduğu ve böylelikle doğacak çocuğun cinsiyetinin kadın dolayımında belirlendiği sanılan yaygın algının izleri görülmektedir. Doğacak çocuğun cinsiyetine yönelik erkek çocuk istemine dair oluşan algı, günümüzde her ne kadar değişmiş olsa da “kahraman” tiplmesiyle erkeğin “koruyucu” vasıflarla donatılmış kimliği düzleminde kurgulanan ve bugün hemen hemen her koşulda karşılaşılan; kadına erkek dolayımından “imkânlar” sağlamayı öngören yaygın algıyla sürdürülmektedir. Dolayısıyla böylesi bir atmosfer, pek çok açıdan erkeğin sarsılmaz iktidarını güçlendirirken, kadının da “muhtaç” bir konumda stilize edilmesini ve buna uygun bir davranış kalıbı benimsemesini kolaylaştırmıştır. Bunun yanı sıra, doğacak çocuğun cinsiyetine dair “bıçak makas” gibi geleneksel tayin pratiklerinin, günümüzde gitgide kaybolmaya başladığı ve yerlerine kültürel kodlarla ilişkisi bulunmayan “cinsiyet partileri”nin geldiği sorunsal da oldukça dikkat çekmektedir.

Cinsiyet partisi gibi uygulamalara yönelen bazı kaynak kişilerin, “eğlence” amaçlı bir etkinlik dolayımında, böylesi bir faaliyette bulundukları sonuca ulaşılırken, bazı kaynak kişilerin böylesi partileri “masraf” ve “özentî” olarak gördükleri bilgisine de erişilmiştir. Derleme çalışmaları sırasında, çoğunluğunu genç yaşta kaynak kişilerin oluşturduğuna tanık olunan cinsiyet partisi uygulamalarının, geleneksel uygulamaların yerlerine “sanki “ritüel” bir boşluk varmışçasına” doldurma gayesiyle yenilerinin eklediği bir sorunsal gündeme getirdiği söylenebilmektedir. Bu doğrultuda, “pembe”, “mavi” balonların yerine, “makas”, “bıçak” gibi kültürel kodlar ile bağlantısı olan pratiklerin, günümüz beğeni ölçütlerine göre —aşırı ticarileşme sorunsalı yaşamadan— tekrar gündeme getirilmesi, yaygınlaştırılması, farkındalık süreci yaşanması, ulusal bellekte yer alan bilgilerin unutulup yok olma tehlikesini de azaltacağı fikrini güçlendirmektedir. Benzer şekilde bir sonraki başlık altında ele alınan “Loğusa Tabusu: Kırk uçruma”dan “baby shower”a dönüşen yeni doğan uygulamaları” ile aynı sorunsalın farklı izlekleri tartışılmıştır. Türk kültüründe, folklorunda oldukça önemli bir yere sahip olan “nazar” inancının, yeni doğan ve lohusa kadın üzerindeki tarihi, coğrafi dokusu, günümüzde hâlâ devamlılığını sürdüren bir tesir gücüne sahiptir. Öyle ki derleme çalışmaları sırasında çoğu kaynak kişinin bildikleri, duydukları bu durumu destekler nitelikte malzemelerle donatılmış bir görselliği görünür kılmaktadır. Konu bağlamında yürütülen araştırmalarda ilk amaç; kirli olduğu düşünülen kanından dolayı “tabu” nesnesi hâline gelen kadın cinsiyetinin, “alkarısı” tasarımıyla nasıl bir görünürlük kazandığı üzerine folklorik izler aranması şeklinde, tanımlanabilir. Bu doğrultuda, “kan”a atıfta bulunan “kırmızı” rengin, “alkarısı” tasarımıyla kadın cinsini referans alan ve bu nedenle de “tabu”laştırılan inanca yönelik uygulamalara rastlanmıştır. Derleme çalışmaları sırasında, tıpkı periyodik kanamanın kadını da tehlike içine atan düşünsel bir izlek yaratması gibi, loğusa kadının da belli bir dönem tehlike içinde olduğunu ve bu nedenle de tabu hâline getirildiği bulgusuna erişilmiştir. Bunun yanı sıra, bedeninden belli aralıklarla kan gelen kadın cinsiyetinin, kötü güçlerle donatılmış olduğunu ve bu güçleri etrafına zarar vermek için kullanabildiğini savlayan tasarıların, loğusa ve yeni doğana zarar verdiği düşünülen “alkarısı” tasarımıyla canlandırıldığı da söylenebilmektedir. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin, âdetli kadınlar özelinde birtakım kötü tesirli güç tasarımları oluşturması, loğusa ve yeni doğanın da bu tasarımlarla korunması gereken bir konumda oldukları inancını tetiklemiştir. Bu bağlamda, genelde periyodik kanama

hâlindeki kadınların loğusa ve yeni doğana “alkarısı” tasarımı olduğu gibi, kötü tesirler getirdiklerine dair yaygın inancın izleri görülmektedir. Tez içerisinde tartışılan tüm bu bulgular, kadının “kirli kanı” dolayımından kadınlar arasında loğusa ve yeni doğana yönelik folklorik pratikleri de beraberinde getirdiği, şeklinde yorumlanmıştır.

Kötü tesirlerin bittiğini, artık sosyal yaşama geri dönelebileceğini diğer bir deyişle; yeni doğanın toplumsal “kimlik” kazandığını müjdeleyen “kırk uçurma” uygulamalarının bağlamına göre farklılık gösterdiği görünse de amaçları bakımından “nazar” kültü dolayımında işlevsellik kazandığı bilgisine ulaşılmaktadır. Periyodik kanından dolayı kötü güçler yakıştırılan kadın cinsine; “albastı”, “alkarısı”, “alkarısı” gibi isimlere anılan ve genelde “kadın” görüngüsün de tasavvur edilen varlıkların etki gücünün artık kalmadığını nitelendiren “kırk uçurma” uygulamaları, kadınlar arasında ritüelistik bir atmosferde yürütülmüştür. Bu ritüel aynı zamanda, “âdetli kadın”ın loğusa ve yeni doğana “yaklaşmaması” gerektiğini düşünen “tabusal” olgunun kalktığını da müjdeleyen bir işleve sahiptir. Derleme çalışmaları sırasında, İstanbul dahil olmak üzere saha çalışması yapılan tüm illerde, “kırk uçurma” ritüellerinin izlerine rastlanmıştır. Kadınlar için “deneyimde birlik yaratma” süreçlerinin, geleneği “aktarıcı” kimliklerin yinelenildiği bu ritüeller, “doğum”un ve dolayısıyla “doğurganlığın” kadın yaşamında ne derece mühim bir meseleye dönüştürüldüğünü de bir kez daha gündeme getirmektedir. Ne var ki kadınların hafızalarında hâlâ canlı olarak yer alan “kırk uçurma” ritüellerinin, “baby shower” adıyla bilinen “bebek gösterimi” ya da “hoş geldin partisi” gibi isimlerle anılan uygulamalara dönüştüğüne de rastlanmıştır. Bu uygulamalar, geleneksel olana bağlı kalan kaynak kişilerce “yeni kuşak” vurgusuyla özdeşleştirilmiş ve derleme çalışmaları sırasında da benzer sonuca ulaşılmıştır. Yapılan derleme çalışmalarında elde edilen bulgular doğrultusunda “baby shower” uygulamalarının genelde; “çalışan”, İstanbul’da yaşıyan, yaşları 20 ile 35 aralığında olan kadınlarda yaygınlık gösterdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte, geleneksel olana bağlı kalan kaynak kişiler arasında da bu uygulamaların “kızları”, “gelinleri” tarafından benimsediğine dair bilgilere rastlanmıştır ancak böylesi bir benimseyiş kaynak kişiler cephesinde “eleştirel” bir tutumla yorumlanmıştır. Dolayısıyla eski-yeni kuşak arasında birtakım çatışmaları beraberinde getirdiği gözlemlenen küresel uygulamaların, aynı zamanda kültürel ifade çeşitliliğini de yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakabileceği sonucuna varılmış ve bu nedenle; paylaşılan deneyimin, aktarıcı kimliğin, kültürel belleğin kadın ve folklor dolayımında

görsellik oluşturduğu yeni doğan uygulamalarının, günümüz şartlarına uygun, ancak kültürel kodlardan soyutlanmamış yeni sunumlar ile sürdürülebilir olması mümkün görülmüştür.

“Menopoza Giren Kadın Folkloru” adlı son bölümde ise, periyodik kanamanın kadın bedeninden ayrıldığı ve bu sonlanışın kadın ruhunda, bedeninde ve sosyal bağlarında nasıl bir dönüşüme sebebiyet verdiği irdelenmiştir. Menopozu “yaşlanmak” ile eş anlamlı kılan yaygın söylemin, kadının menopoz evresinde “doğurganlığını” ve “dişiliğini” yitirmesini temele alarak, bu olguyu doğrulama yoluna gittiği saptanmıştır. Bu bağlamda öncelikle, derleme metodu kullanılarak kaynak kişilerin menopozla ilgili düşünceleri irdelenmiştir. Ortaya çıkan bulgulara bakıldığında ise kimi kaynak kişilerin menopozu “kadınlıktan istifa etmek” ile eş anlamlı buldukları, kimilerinin ise “kadın ölene kadar kadındır” söylemi çerçevesinde, erkekleri daha çabuk yaşlanan ve cinselliklerini yitiren, bunun suçunu ise kadına yükleyen bir algıya sahip oldukları gündeme getirilebilmektedir. Batılı kaynaklarda, “empty nest” yani “boş yuva” sendromu şeklinde karşımıza çıkan menopoz sorunu, menopoz evresindeki Türk kadınında “anneanne” veya “babaanne” olmanın verdiği statü sayesinde bir nevi “telafi” vazifesiyle karşılık bulmuştur. Bu bağlamda, kadınların kendilerini menopoz girdiklerinde “yalnız” hissetmemeleri “torun” sevgisiyle mümkün olurken, eşlerinin “duyarsız” tavrı, çevrenin “olumsuz” yaklaşımları, menopoz kadınında birtakım ruhsal problemlerin gözlemlenmesine kaynak oluşturmuştur. “Menopoz dişiliğin sonu mu?” adlı başlıkta, kadınların menopoz döneminde bedensel olarak nasıl bir dönüşüme girdikleri irdelenmiş ve ortaya çıkan sonuçlarla uyguladıkları metotlar incelenmiştir. Bu doğrultuda, kimi kaynak kişilerin yaşlanmaya karşı “önlem” alma, kimilerinin ise durumu “kabullenme” gibi, farklı eğilimlerde bulundukları saptanmıştır. Derleme çalışmaları sırasında kadınları menopoz döneminde en çok etkileyen kavramın ise “güzelliğe” karşı çifte standarttın hemen her yerde yaygın bir söyleme dönüşerek, kadın bedenini hedef alması olduğudur. Birçok reklam filminin, güzelliği ile tescillenmiş olgun yaştaki ünlü kadınlar aracılığıyla çeşitli bakım ürünlerini pazarlama stratejisi, yaşlanmayı sadece “kadın” için geciktirmek gerektiğini belleten öğretilerden birkaçını oluşturmaktadır. Bu da erkeğin birçok alanda olduğu gibi yaşlanma olgusundan da bağımsız tutulduğunu ve kadının ölene kadar “sonsuz güzellik” ile kalıplaşma idealini somutlamaktadır. Dolayısıyla böylesi bir ideal, menopoz evresi geçiren kaynak kişilerin de “yaşlanmayı” geciktirici olduğunu düşündükleri çeşitli

uygulamaları beraberinde getirmiştir. Farklı illerde yürütülen derleme çalışmaları sırasında, kaynak kişilerin genelde “cilt sorunları” üzerine temellenen; önlem alıcı, ortadan kaldırıcı uygulamaları benimsedikleri görülmüştür. Sonuç olarak, kadına “sonsuz güzellik” dolayımında bedensel bir sorumluluk yükleyen tasarımlar, fizyolojik bir sürecin kullanılarak pazar sahasına taşındığını ve böylece olgunluk çağının sadece kadın cinsi için önlenmesi gereken bir süreç olduğunu, diğer bir deyişle; menopozun kadın kimliğinde “cinsel” cazibe kaybına yol açtığını okutmuştur.

“Çokeşliliğin bahanesi: menopoz” başlığı altında ise “gençlik”, “güzellik”, “bakım” gibi söylemlerin, kadında yaşam boyu devamlılık gerektirdiğini ön gören ve bunu çokeşlilik yapmak için fırsata dönüştüren davranış edimleri takip edilmiştir. Bu doğrultuda, toplam 4 erkek kaynak kişi ile yapılan görüşmelere dayalı olarak, menopoz evresindeki kadınlarla aynı yaş skalasında bulunan, diğer bir deyişle; yaş dönümü geçiren erkeklerin, 40 yaş üstü “kadın” algılarına yer verilmiş ve çokeşliliği meşru bir durummuş gibi gören sorunsal üzerine dikkat çekilmiştir. Ortaya çıkan bulgulara bakıldığında ise kaynak kişi olan kimi erkeklerin aynı yaş grubuna mensup eşleri hakkında, “kadın olmaktan çıkmış” gibi söylemler geliştirdiklerine, kimilerinin ise “genç biriyle birlikte olmak sizi de gençleştiriyor” şeklinde, gençlik takıntısına sahip olduklarına rastlanmıştır. Bu bağlamda, hangi yaşta olursa olsun bazı erkekler için “güzelliğin” kadın bedeninde tezahür etmesi gerekliliği, aksi takdirde çokeşlilik gibi bir tehlikenin kadın yaşamına dahil olabileceği yargısına ulaşılmaktadır. Bunun yanı sıra kuma sorunsalı çerçevesinde, çoğu kadın kaynak kişinin bu konuya sıcak bakmadıkları ancak evliliklerini de sonlandırmadıkları dikkat çekmektedir. Gençlik çağlarında, eşlerinin baskılarıyla eviçi mekâna indirgenen kadın kimliği, olgunluk çağında çalışma hayatından uzaklaşmanın neticesinde “finansal” açıdan erkeğe bağımlı bir konuma gelmiş ve bu durum da bazı erkekler tarafından kadınların “çaresiz” olmaları tezini kullanarak çokeşlilik yapmalarına veya çokeşliliğe sıcak bakmalarına imkân tanımıştır. Sonuç olarak, “fedakârlığıyla, sevgisiyle, cesaretiyle, merhametiyle, gücüyle” ve adı burada sayılmaya yetemeyecek kadar çok olan nitelikleriyle gerek ailenin temeli olma da gerekse savaş meydanlarında bir kahraman olma da baş rol oynayan Türk kadının, fizyolojik getiriler ile yaşamında izler bırakan bedensel görüngülerine ve pek çoğu kendisinden bağımsız olgularla gelişen ruhsal sorunlarına sığınarak, yeni bir arayış içine giren ya da girmesi meşrulaştırılan öğretilerden kaçınılması gerektiği yargısına varılmıştır.

“Menopoz Folkloru: kadın kimliğinde yarattığı değişim üzerine” başlıklı bölümde ise olgunluk çağına giren kadınların, bilgi ve tecrübeleriyle folklorik uygulamalardaki görünürlüğüne yer verilmiştir. Bu bağlamda, menopoz kadının “Bekaretin yeni bekçileri” kimliği ile denetlenenden denetleyen konuma eriştiği statü dönüşümlerine dair irdelemeler esas alınmıştır. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin bu yolla, uzun yıllar denetim altında kalmanın verdiği edilgen cins tanımlamasından “tecrübeli” kadın tanımlamasına geçtikleri ve artık olgunluğun verdiği bilgelik ile daha genç kuşakların denetlenmesinde başat rol oynadıkları gözlemlenmiştir. Tıpkı Bell’in aktardığı gibi, “olgunluklarının ve bilgeliklerinin işareti olarak yüzlerinde kıllar çıkan Murranburra Yasa Kadınlarından korkulduğu” (Bell, 2003: 138-139) gibi, Türk coğrafyasında pek çok örneğine rastlanan bekâret tescilinde olgun kadınların uzmanlaştığı denetleyici görev “korkutma” temalı bir seyir de görselleşmiştir. Derleme çalışmaları sırasında kaynak kişilerin pek çok sözlü anlatı geleneğiyle konuya yaklaştıkları saptanmış ve “kına”, “düğün”, “gerdek”, “çarşaf görme” gibi uygulama alanlarında, menopozla kazandıkları bilge kadın kimliğine dair gözlemlere yer verilmiştir. Elde edilen bulgular neticesinde, kadınların gençlik çağlarında “kendilerini ispatlama”, “değerli hissetme”, “danışılan olma” gibi kazanamadıkları niteliklere, menopoz evresinde erişebildikleri ancak bunun yine, erkek cinsiyetinin çıkarlarına hizmet ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bunun yanın sıra “Menopoz kadının yeni uğraş alanları: bilgelik çağı!” adlı başlıkta, olgunlaşmanın verdiği tecrübe sahibi kadın kimliğinin farklı açılardan üretim becerilerine değinilmiştir. Bu bağlamda, öncelikle gençlik yıllarında çalışma hayatına “eş otoritesi” dolayımından atılamayan kadınların, olgunluk çağında geleneksel yöntemler ile ekonomik kazanç sağladıkları örneklem dikkate alınmıştır. Ortaya çıkan verilere bakıldığında; gıdadan kişisel bakım ürünlerine kadar uzanan, ananevi bilgilerle oluşan üretimlerin yanı sıra, olgunluk çağının verdiği “bilgelik” kimliği ile sağaltım işlevi gören pek çok tecrübenin de kadın ve folklor ilişkisine olumlu yönde seyreden katkıları gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, menopozun kadından “dişilik” statüsünü aldığını savlayan tezler dolayımında, kadına yeni bir kimlik getirdiği ve bu kimliğin kadınlar tarafından başarıyla icra edildiği sonucuna da ulaşılmıştır.

“Geleneksele dönüş eğilimi üzerine: Olgun kadın imajı tasarımları” adlı başlıkta ise çoğunluğunu olgunluk çağındaki kadınların tecrübeyle edindiği bilgilerden alan

üretimlerin, günümüzdeki küreselleşme ve aşırı ticarileşme kaygısıyla piyasa ekonomisine kazandırma esasları dolayımında tartışmaya açılması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, kaynak kişiler tarafından ananevi bilgilerle üretilen ürünlerin, firmalar aracılığıyla nasıl dönüştürüldüğü sorunsalına değinilmiştir. Bununla birlikte, “olgun kadın, yaşlı kadın, tecrübeli kadın” imajı kullanılarak, geleneksel olan ile kadın ve mekân ilişkisinin nasıl bir seyir izlediğine, kültür endüstrisinin var olanı “stilize” etme gerekliliği ve bunu küresel olandan esinlenerek yapma gayesi ile yürütme esaslarına yer verilmiştir. Ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında ise çoğunluğu kadınlar tarafından bağlamında görerek, deneyimleyerek, tecrübe kazanarak üretilen ürünlerin, küresel olandan esinlenerek ekonomik gelire dönüştüğü bulgusuna rastlanmıştır. Sonuç olarak, kültür endüstrisinin yeniden biçimlendirme esaslarına dayalı olarak gerek firma gerekse kadınlar tarafından tecrübeyle kazanılan geleneksel üretimlerin küresel olandan esinlenme mantığı ile kendi kodlarına uygun olmayan bir temada pazarlandığı yargısına varılmıştır. Dahası tüm bunların, kadın emeğine hâk ettiği değeri veremediği, kadına biçilen basmakalıp rolleri tekrarlattığı, “aktarıcı kadın”, “üretici kadın” kimliğini sekteye uğrattığı sonucu da beraberinde getirdiği söylenebilmektedir.

“Olgunluk çağında kadın üretimleri üzerine bir değerlendirme” başlığı altında ise geleneksel adıyla pazar sahasında taşınan ürünlerin gerek kadına gerekse ulusal mirasa katkı sağlayıp sağlamadığı sorunsalı üzerine tartışma yaratılması esas alınmıştır. Bu doğrultuda, önceki başlık altında ele alınan ve tecrübeyle kazanılan üretimlerin “küresel” olandan esinlenerek piyasaya çıkarılma esasları irdelenmiş ve “somut olmayan kültürel miras sözleşmesi” (2003) dolayımında, ulusal mirasa katkı sağlama ölçütlerine değinilmiştir. Soru-cevap metodu kullanılarak verilerin toplandığı bu araştırmada, “kadın” imajının kullanıldığı ancak bu imajdan kâr elde etmeyenine yine kadın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Küresel olandan esinlenmenin ve ulusal mirası dönüştürmenin “kadın” kimliğine atfedilen roller ile yürütülmesi, bu kanıyı doğrulamıştır. Sonuç olarak, “özünde halka bilim yapmanın değil, halkın bilimini yapmanın” ilke edindiği halkbilimi disiplinin, araştırma ve inceleme alanlarını doğru okuyarak yola çıkmanın ve bu yolda atılan ulusal ve uluslararası adımlara “takıntılı” eleştirilerle değil, “çözüm ve öneri odaklı” yaklaşımlarla topyekûn katılım sağlamanın gerek yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan halk kültürü değerlerine gerekse kadın folklorunun araştırma alanlarına olumlu kazanımlar getireceği ve gelecek nesiller için

kendi kültürlerine yabancı olmadıkları, ulusal kültür imgeleriyle donatılmış sağlam bir gelecek sunma imkânını kolaylaştıracağı yargısına varılmıştır.

Bu çalışma, kadın yaşamına ergenlik çağı ile giren ve menopoz ile sonlanan periyodik kanamanın gerek bedensel gerekse ruhsal ve sosyal açıdan ne derece dönüşüm sağlayabileceğini ve bu dönüşümün halkbilimi disiplini ile nasıl okunabileceğini göstermektedir. Araştırmada elde edilen sonuçlar, periyodik kanamanın ve menopozun salt bir bakış açısıyla fizyolojik bir evre olmanın ötesinde hem kadını hem de sosyal yaşamı “dönüştürücü” bir güce sahip olduğunu gündeme getirmektedir. Bu doğrultuda kadın ve folklor ilişkisinin, kadının yaşam serüveninde geçirdiği fizyolojik evreler dolayımında irdelenebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Dahası böylesi bir çalışma, kadının bedensel olarak geçirdiği evrelerin sadece “tıp” alanıyla araştırma sınırlılığına sahip olmadığını, sosyal bilim disiplinleri içerisinde sadece kavramsal çerçevede inceleme alanı yaratmadığını gündeme getirmekte ve halkbilimi disiplinin inceleme ve araştırma metotları kullanılarak da zengin bir çalışma sahası sunduğunu okutmaktadır.



KAYNAKLAR

- Acar, Ergün. “Kastamonu ve Yöresi Ağzlarında Mantar Adları.”, *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 4.9: 177-228.
- Aça, Mehmet. “Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek “Tuzlama” ”, *Milli Folklor Dergisi*, 13/52 (2001): 93-100.
- Aça, Mehmet. “Türkiye’de Kadın Folkloru Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kadın Folkloru: Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar*, (Ed. Mehmet Ali Yolcu), Konya: Kömen Yayınları, 2017.
- Aça, Mustafa. “Trabzon-Şalpazarı Çepnileri ile Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi*, (2008): 21-34.
- Adasal, Rasim. *Normal ve Anormal Cinsiyet ve Evlilik*, Ankara: Gürsoy Basımevi, 1975.
- Adorno, Theodor. *Kültür Endüstrisi*, (Çev. N. Ülner vd.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Akal, Cemal Bâli. *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- Akal, Cemal Bâli. *Siyasi İktidarın Cinsiyeti*, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Akbalık, Esra. “Dede Korkut Kitabı’nda Bir Cinsiyet Rejimi Olarak “erkeklik.” *Türkbilig* 27 (2014): 105-119.
- Akkuş, Çetin ve Selda Yordam. “Kastamonu Yemek Kültürünün UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı Kriterleri Kapsamında.” *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 8.2 (2020): 915-936.
- Alpay, Tomris. *Yaşamın Öteki Yarı: Olgunluktan Menopoza*, İstanbul: Doğan Yayın Holding A.Ş., 1995.
- Arklan, Ümit; Akdağ, Mustafa; Akgül, Mahmut. “Nevruz Bayramı’nın Algısal Dönüşümü: Türk Basınında Nevruz Algısı.”, *Journal of International Social Research*, (2015), 8.39.
- Arpacı, Fatma. *Farklı Boyutlarıyla Yaşlılık*, Ankara: Eğitim ve Kültür Yayınları, 2011.
- Atak, Hasan, vd. "Yetişkinliğe geçiş: Türkiye’de demografik ölçütler bağlamında kuramsal bir gözden geçirme." *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 8.3 (2016): 204-227.
- Aydın, Abdullah. *İslam’a Göre Cinsel Meseleler*, İstanbul: Metin Yayınları, 1988.
- Azar, Birol. "Ulu Ana’dan Albastıya Değişim/Dönüşüm Sürecinde: Umay", *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 7: 1-7 (2019).

- Badinter, Elisabeth. (Çev. Ayşen Ekmekçi), *Kadınlık mı? Annelik mi?*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Balzer, Marjorie Mandelstam. (Çev. Kübra Yıldız Altın), “Toplumsal Cinsiyet Ritüelleri: Sibiryalı Hantilerin Etnik Köken, Statü ve İnanç Göstergeleri”, *Kadın Folkloru* (Ed.Mehmet Ali Yolcu), Konya: Kömen Yayınları, 2017.
- Başkaya, Zafer ve Abdullah Ünal. "Türkiye’de Evlenme ve Boşanma Oranlarının İller Düzeyinde Zamansal Değişimi" *Journal of International Social Research*, (2001-2015), 10.53.
- Bayraktar, Rüveyde ve Zehra Uçanok. “Menopoza ilişkin yaklaşımların ve kültürlerarası çalışmaların gözden geçirilmesi.”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 5/5 (2002).
- Beauvoir, Simone de. (Çev. Bertan Onaran), *Kadın “İkinci Cins” Bağımsızlığa Doğru*, İstanbul: Payel Yayınevi, 1993.
- Beauvoir, Simone de. (Çev. Bertan Onaran), *Kadın I- Genç Kızlık Çağı*, İstanbul: Panel Yayınevi, 1974.
- Beauvoir, Simone de. (Çev. Bertan Onaran), *Kadın II – Evlilik Çağı*, İstanbul: Payel Yayınevi, 1974.
- Bell, Hannah Rachel. (Çev. Meltem Erkmen), *Erkek İşi / Kadın İşi*, İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2003.
- Benedict, Ruth. (Çev. Mustafa Topal), *Kültür Örüntüleri*, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Beyene, Yewoubdar. “Cultural significance and physiological manifestations of menopause a biocultural analysis.” *Culture, Medicine and Psychiatry*, 10/1 (1986): 47-71.
- Blank, Hanne. (Çev. Emek Ergün), *Bekâretin “El Değmemiş” Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Bora, Aksu. *Kadınların Sınıfı – Ücretli Ev Emeli ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016.
- Briffault, Robert. (Çev. Şemsa Yeğın), *Analar*, İstanbul: Payel Yayınevi, 1990.
- Butler, Judith. (Çev. Başak Ertür), *Cinsiyet Belası*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Campbell, Joseph. (Çev. Kudret Emiroğlu), *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri I*, İstanbul: Işık Yayınları, 2019.

- Ceferova, Fahriyye. "Azerbaycan Aşk Destanlarında Elmadan Doğuş Motifleri.", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları, (HÜTAD)* 10/10 (2009): 31-35.
- Cengiz, Gülhan. *Menopoz Kadınlık İşlevinin Sonu mu?*, İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2007.
- Costos, Daryl, Ruthie Ackerman, and Lisa Paradis. "Recollections of menarche: Communication between mothers and daughters regarding menstruation.", *Sex roles*, 46/1-2 (2002): 49-59.
- Çayır, Kenan. "Yaşçılık/yaşa dayalı ayrımcılık." *Ayrımcılık: Çok boyutlu yaklaşımlar* (2012): 163-174.
- Çelik, Ali. "Trabzon, Bakü, Merv, Kızıl-Orda, Jambıl, Gagauz Düğünlerinde GelinGüvey Motifi." *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri* (1995): 9-11.
- Çeltikçi, Orhan. "Türk Dünyasında "Doğum" Üzerine Ortak uygulamalar." *TuranSam* 1.2 (2009): 193-201.
- Çetin, Cengiz. "Türk düğün gelenekleri ve kutsal evlilik ritüeli.", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 48.2 (2008): 111-126.
- Daşman, Ali. "Kadın ve Kadın Leksikolojisinin Anlambilimsel Özellikleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 41 (2017): 113-122.
- Davidoff, Leonore. (Çev. Zerrin Ateşer-Selda Somuncuoğlu), *Feminizm Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Delaney, Carol. (Çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora), *Tohum ve Toprak*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Demirci, Kerim. "Örtmece (Euphemism) Kavramı Üzerine.", *Milli Folklor*, 20/ 77 (2008): 21-34.
- Dinçel, Ekin, vd. "Orta Asya'dan Anadolu'ya Kurutulmuş Gıdalar." *Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Dergisi*, 40, (2015): 83-93.
- Douglas, Mary. (Çev. Emine Ayhan), *Saflık ve Tehlike*, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Dundes, Alan. (Çev. Gülay Aydın), "Folklor Nedir?", *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, (Ed. M. Öcal Oğuz, vd.), Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2010.
- Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2016.
- Ekici, Yaşar. "Türk Aile Yapısının Değişim ve Dönüşümü ve Bu Değişim ve Dönüşüme Etki Eden Unsurların Değerlendirilmesi.", *The Journal of Academic Social Science Studies* (30), (2014): 209-224.

- Eliade, Mircea. (Çev. Ali Berktaş), *Kutsal ve Din – Dışı*, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2019.
- Eliade, Mircea. (Çev. Lale Arslan Özcan), *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul: Alfa Basım, 2017.
- Elias, Norbert. (Çev. Erol Özbek), *Uygarlık Süreci I*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Ergun, Metin. “Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikayelerindeki Yansımaları.”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 46.1998/1, (1998): 7180.
- Ergun, Pervin. “Türk Kültüründe “Kavaktan İnen Gelin” Motifi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13.23 (2010): 186-195.
- Erol, Hülya Arslan. “Tabu (Taboo) ve Kelimelerin Anlam Alanlarına Etkisi.”, *Journal of Turkish Linguistics* (2008): 24.
- Erol, Hülya Arslan. “Tabu (Taboo) ve Kelimelerin Anlam Alanlarına Etkisi.”, *Journal of Turkish Linguistics* (2008): 24.
- Ersavaş, Hasan ve Oya Özkanlı. “20. Yüzyılda Orta Toroslardaki Yörüklerin Mutfak Kültürü.” *Aydın Gastronomy* 2.1 (2018): 39-49.
- Ersoy, Tolga. *Menopoz ve Kültür*, Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Anadolu Halk İnançları*, İstanbul: Geçit Kitabevi, 1987.
- Flint, Marcha. “The menopause: reward or punishment?” *Psychosomatics: Journal of Consultation and Liaison Psychiatry*, (1975).
- Frazer, James G. (Çev. Mehmet H. Doğan), *Altın Dal- Dinin ve Folklorun Kökleri I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Frazer, James G. (Çev. Mehmet H. Doğan), *Altın Dal- Dinin ve Folklorun Kökleri II*, İstanbul: Payel Yayınları, 2012.
- Freud, Sigmund. (Çev. Ayşen Tekşen Kapkın), *Dinin Kökenleri*, İstanbul: Payel Yayınevi, 2002.
- Freud, Sigmund. (Çev. Emre Kapkın), *Düşlerin Yorumu*, İstanbul: Payel Yayınevi, 1992.
- Freud, Sigmund. (Çev. Günsel Koptagel İlal), *Psikanalize Giriş*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1984.
- Freud, Sigmund. (Çev. Seher Kutlu), *Cinsellik Üzerine*, Ankara: Alter Yayıncılık, 2012.
- Gök, Özlem ve Kerim Kılıçarslan. “Şarkiyatçı Söylemde Ötekilik Mekanlarının Yeniden Üretimi.”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 7/3, (2017):610663.

- Gökalp, Ziya. *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları: 1976.
- Göker, Müge. “Türklerde Oturma Elemanlarının Tarihsel Gelişim Süreci”, *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 1/1 (2009): 163-169.
- Guignard, Pasche Florence. "A gendered bun in the oven. The gender-reveal party as a new ritualization during pregnancy." *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 44.4 (2015): 479-500.
- Güngör, Ahmet. “Tabu-örtmece (euphemism) sözler üzerine.”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12/29 (2006): 69-93.
- Gürçayır, Selcan. “Çağdaş Kentte Beden Folkloru.”, *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi* (2007).
- Güvenç, Bozkurt. “Geleneklerden kalıntılar: başlık, berdel, kız-kaçırma, kuma ve amca-kızı evliliği.”, *Kadın Araştırmaları Dergisi; Sayı 1* (1993) (2012).
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Harris, Marvin. (Çev. Fatih Gümüş), *Yamyamlar ve Krallar – Kültürün Kökenleri*, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Hatıpler, Mustafa. *Kültür Endüstrisi*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger. (Çev. M. Murat Şahin), *Geleneğin İcadı*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Horney, Karen. (Çev. Selçuk Budak), *Kadın Psikolojisi*, İstanbul: Totem Yayınları, 2017.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm – Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: TDK Yayınları, 2017.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.
- İnternet: <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/5.php> Artun Erman. “Küreselleşmenin halk kültürüne etkileri” (Erişim Tarihi: 2020).
- İnternet: [https://mediacat.com/yasiniz-sizin-karariniz-diadermine-arzum-onan-reklamı/\(https://www.youtube.com/watch?v=ZllwyBnPjWw](https://mediacat.com/yasiniz-sizin-karariniz-diadermine-arzum-onan-reklamı/(https://www.youtube.com/watch?v=ZllwyBnPjWw)
- İnternet: <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/27.php>
- İnternet: <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/27.php> Santur, Emine. “Evlenme Âdetleri”, (Erişim Tarihi: 2019).
- İnternet: <https://www.hurriyet.com.tr>
- İnternet: <https://www.posta.com.tr>

İnternet: <https://www.turktob.org.tr/> Çavdar, Döndü. “Milli Mücadele’de Kahraman Türk Kadınları” (Erişim Tarihi: 2020).

İnternet: <https://www.youtube.com/watch?v=NnUxvthnNvM>

Jordan, Rosan A. and Susan J. Kalcik. *Women’s Folklore, Women’s Culture*, Pennsylvania University Press, 1985.

Kalafat, Yaşar. *Kodlar – Kültler I*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.

Kalafat, Yaşar. *Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları IV*, Ankara: Lalezar Kitabevi, 2007.

Kaplan, Cemaleddin. *İslamda Kadın ve Özel Hâlleri*, Adana: Kemal Matbaası, 1972.

Kaplan, Mehmet. *Dede Korkut Kitabında Kadın*, Türkiyat Mecmuası, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, (IX’dan ayrı basım), 1951.

Kaufert, Patricia A. “The social and cultural context of menopause.”, *Maturitas* 23.2 (1996): 169-180.

Koç, Adem. “Şifa Ocaklarında Kozmogoninin Kültürel Sürekliliği.”, *Milli Folklor Dergisi*, 28/109 (2016): 173-186.

Koç, Mustafa. “Gelişim psikolojisi açısından ergenlik dönemi ve genel özellikleri.”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/17 (2004): 231-238.

Köksal, Hasan. “Türk İnanç ve Geleneklerinde” Zıfıf.”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2.2, (1997): 211-216.

Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Dönemi*, İstanbul: Yazıevi Yayınları, 1995.

Maier, Corinne. (Çev. Z. Canan Özatalay), *Çocuk Yapmamak İçin Kırk Neden*, İstanbul: Esen Kitap, 2015.

Malinowski, Bronislaw. (Çev. Saadet Özkal), *Vahşilerin Cinsel Yaşamı*, İstanbul, Kabalcı Yayınları: 1992.

Manov, Atanas. (Çev. M. Türker Acaroğlu), *Gagauzlar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2001.

Meriç, Cemil. ‘Kültür Ötesi’, Hisar Dergisi, Sayı:93, 1971.

Millett, Kate. (Çev. Seçkin Selvi), *Cinsel Politika*, İstanbul: Payel Yayınevi, 1973.

Mustafa, Koç. "Gelişim psikolojisi açısından ergenlik dönemi ve genel özellikleri." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1.17 (2004): 231-238.

Oğuz, M. Öcal. *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*, Ankara: Akçağ Yayınları: 2013.

- Oğuz, M. Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2018.
- Oğuz, M. Öcal. "Somut Olmayan Kültürel Miras: Türkiye’de Nevruz/Yenigün." *Millî Folklor* 17/65 (2005): 4-8
- Oğuz, M. Öcal. "Araştırmaların Tarihi", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, (Ed. M. Öcal Oğuz ve diğer.), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012. 1-56.
- Oğuz, M. Öcal. "Ortak Bellek veya Paylaşılan Deneyim.", *Millî Folklor*, 19/74, (2007): 5-8.
- Oğuz, Öcal. "Yazılı Hukuk ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve "Töre Cinayetleri", *Millî Folklor*, 24/92, (2012): 103-113.
- Öger, Adem. "Uygur Türklerinde Doğum Âdetleri.", *Electronic Turkish Studies* 7.1 (2012).
- Ölçer Özünel, Evrim. "Kültür Turizminde" Yöresel" ve" Otantik" Olanı Sorgulamak ve Tüketilmiş Mekânları Yeniden Üretmek Üzerine." *Electronic Turkish Studies* 6.4 (2011): 255-262.
- Ölçer, Evrim. *Türkiye Masallarında Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi*, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Özarslan, Aylin Dikmen. *Kırmızı Kar: Toplumsal ve Kültürel Açından Ayhali*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004.
- Özbay, Ferhunde. "Evlerde el kızları: Cariyeler, evlatlıklar gelinler". Davidoff, Leonore. *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*. Haz. Ayşe Durakbaşı. Çev. Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, (2012). 1-19.
- Özbolat, Abdullah. "İcazet Merasiminden Mezuniyet Törenine: Bir Geçiş Dönemi Ritüelinde Süreklilik ve Değişim", *Millî Folklor* 31/121 (2019): 102-114.
- Özdemir, Nebi. "Geleneksel bilgi ve kültür ekonomisi.", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18/1 (2018): 1-28.
- Özkan, Bülent ve Ayşe Eda Gündoğdu. "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türkçede Atasözleri ve Deyimler." *Turkish Studies (Elektronik)* 6.3 (2011): 1133-1147.
- Özmen, Şule Yüksel. "Türk Basınında Nevruzun Bağlamsal İzleri" *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 5.2 (2017): 873-900.
- Özünel, Evrim Ölçer. "Kendini Seyreden Öteki: Halk Kültürü Temsillerinde Öz Oryantalist Yaklaşımlar." *Millî Folklor*, 26.102, (2014): 5-16.

- Pehlivan, Gürol. "Anadolu'da Tabu ile İlgili Bir Tâbir: Düşmez." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 10.1: 123-135.
- Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Reed, Evelyn. (Çev. Şemsa Yeğin), *Kadının Evrimi I*, İstanbul: Payel Yayınları, 1982.
- Reuben, David. *Cinsellik Konusunda Bilmek İstedığınız Her şey - Ama sormaya utandığınız*, İstanbul: Artel Yayınları, 1971.
- Ritzer, George. (Çev. Şen Süer Kaya), *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 2000.
- Rowbotham, Sheila. (Çev. Şükrü Alpagut), *Kadın Bilinci Erkek Dünyası*, İstanbul: Payel Yayınevi, 1987.
- Sağlam, Hadi ve İbrahim Arpacı. "İslam Fıkına Göre Hayızlı Kadının Orucu", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11.2: 60-76. 2018.
- Said, W. Edward. (Çev. Berna Ülner), *Şarkiyatçılık – Batı'nın Şark Arayışları*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012.
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti – Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Sever, Merin. "Kadınlık, annelik, gönüllü çocuksuzluk: Elisabeth Badinter'den Kadınlık mı Annelik mi?, Tina Miller'dan Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler ve Corinne Maier'den No Kid üzerinden bir karşılaştırmalı okuma çalışması.", *Fe Dergi* 7.2 (2015): 71-86.
- Sevim, Yelda, Ayşenur Güldeste ve Canan Öner. "Boşanan Erkeklerin Sorunları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Elazığ İli Örneği)." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26.2 (2016): 293-312.
- Sezer, Melek Özlem. *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul: Evrensel Basım Yayınları, 2012.
- Sheehy, Gail. (Çev. Şengül Celasun), *Menopoz – Sessiz Geçiş*, İstanbul: Gül Yayınları, 1992.
- Şen, Hasan ve Kezban Gümüş. "Türkiye'de Kuma Evliliklerinin Nedenleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz: Hatay-Samandağ Örneği.", *Sociological Analyses on Reasons of Co-wife Marriages in Turkey: Hatay-Samandağ Examples. Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 3/2, (2020): 213-232.
- Şimşek, Esra. "Türk Kültüründe "Alkarısı" İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler.", *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 5.12 (2017): 99-115.
- Tannahill, Reay. (Çev. Sinem Gül), *Tarihte Cinsellik*, Ankara: Dost Yayınevi, 2003.

- Taşkesen, Canan Gönüllü. “Kırsal ve Kentsel Alanlarda Yaşlanma, Yaşlılık ve Yaşlılar: Denizli İli Örneği.”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 4/1, (2017): 92-124.
- Topaloğlu, Bekir. *İslamda Kadın*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1970.
- Töret, Aslı Büyükokutan. “Geleneksel Cinsiyet Tayini Uygulamalarının Günümüz Kent Toplumuna Evrimine Bir Örnek: “Cinsiyet Partileri”. *Folklor/Edebiyat*, 24.94 (2018): 103-118.
- Tseëlon, Efrat. (Çev. Reşide Kekeç), *Kadınlık Maskesi*, Ankara: Ekin Yayınları, 2002.
- Tuna, Sibel Turhan. “Türk dünyasındaki düğünlerde koltuklama ve kırmızı kuşak bağlama geleneği.” *Ahmet Yesevi Üniversitesi Bilig Dergisi*, 38 (2006): 149160.
- Tülücü, Süleyman. “Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle).” *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2004): 1-53.
- Türk Dil Kurumu Yayınları. *Türkçe Sözlük*, Ankara: 2020.
- Türküne, Mualla. *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ankara: ARK Yayınevi, 1995.
- Veren, Ergün. *Anadolu Halk Takvimi*, İstanbul: Doğan Kitap Yayıncılık, 2019.
- Williams, Victoria. *Celebrating Life Customs around the World: From Baby Showers to Funerals (3 volumes)*. ABC-CLIO, 2016.
- Yalman, Ali Rıza. *Cenupta Türkmen Oymakları I*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Yalman, Ali Rıza. *Cenupta Türkmen Oymakları II*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Yeşil, Yılmaz. “Türk Dünyası’nda Geçiş Dönemi Ritüelleri Üzerine Tespitler.” *DergiPark/21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, 3/9, (2014): 126.
- Yolcu, Mehmet Ali. “Kadın Folkloru Üzerine”, *Kadın Folkloru: Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar*, Konya: Kömen Yayınları, 2017.
- Yükselen, Aysun. “Otomobil Reklamlarında Yerleşik Toplumsal Cinsiyet Kalıpları: Türkiye’de Yayınlanan Televizyon Reklamları Üzerine Bir Çalışma.” *Selçuk İletişim*, 4.2 (2006): 115-124.





EKLER

EK-1. Kaynak Kişi Listesi

Kaynak kişi listesi; Cinsiyet, Yaş, Memleket, Medeni Hâl, Eğitim, Derleme Yeri, Derleme Yılı olarak düzenlenmiştir.

KK1: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 62, Memleket: Kosova, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Silivri-Ev, 2019.

KK2: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 60, Memleket: Kastamonu, Medeni Hâl: Dul, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: Kastamonu/Taşköprü-Ev, 2019.

KK3: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 67, Memleket: Kastamonu, Medeni Hâl: Dul, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Kastamonu/Çatalzeytin-Ev, 2019.

KK4: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 57, Memleket: Tekirdağ-Çorlu, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: Çorlu/Çobançeşme Mahallesi-Ev, 2019.

KK5: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 63, Memleket: Ordu, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Bahçelievler-Ev, 2020.

KK6: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 52, Memleket: Kastamonu, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Kastamonu/Azdavay-Ev, 2019

KK7: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 38, Memleket: Sivas, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Bakırköy-İş yeri, 2019.

KK8: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 51, Memleket: Kayseri, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lisans (devam etmemiş), Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Bahçelievler-Ev, 2019.

KK9: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 65, Memleket: Burdur, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Burdur/Askeriye Köyü-Avlu, 2020.

KK10: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 60, Memleket: Burdur, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Burdur/Askeriye Köyü-Avlu, 2020.

KK11: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 62, Memleket: Konya, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Burdur/Askeriye Köyü-Avlu, 2020.

KK12: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 59, Memleket: Budur, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Silivri-Ev, 2019.

KK13: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 87, Memleket: Kastamonu, Medeni Hâl: Dul, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Kastamonu/Taşköprü-Ev, 2019.

KK14: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 48, Memleket: Kastamonu, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Başakşehir-İşyeri, 2019.

- KK15: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 36, Memleket: Tekirdağ, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: Tekirdağ-Çorlu/Çobançeşme Mahallesi-Ev, 2019.
- KK16: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 47, Memleket: Kastamonu, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Açıköğretim Lise/ Devam ediyor, Derleme Yeri ve Tarihi: Kastamonu/Cide-Ev, 2019.
- KK17: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 58, Memleket: Denizli, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: Denizli/Çal, 2020.
- KK18: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 65, Memleket: Giresun, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Şile, 2019.
- KK19: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 63, Memleket: Giresun, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Telefon Görüşmesi, 2019.
- KK20: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 58, Memleket: Burdur, Medeni Hâl: Dul, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Burdur/Askeriye Kötü-Avlu, 2020.
- KK21: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 47, Memleket: Giresun, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: Çorlu/Çobançeşme Mahallesi-Ev, 2019.
- KK22: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 51, Memleket: Bursa, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Telefon Görüşmesi, 2020.
- KK23: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 52, Memleket: Sivas, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: Tekirdağ-Çorlu/Ev, 2019.
- KK24: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 71, Memleket: Burdur, Medeni Hâl: Dul, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Burdur/Askeriye Köyü-Avlu, 2020.
- KK25: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 45, Memleket: Konya, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Tuzla-Ev, 2019.
- KK26: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 39, Memleket: Manisa, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Silivri-Ev, 2019.
- KK27: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 38, Memleket: Erzurum, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: Çorlu/Çobançeşme Mahallesi-Ev, 2019.
- KK28: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 34, Memleket: Adana, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Ön Lisans, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/İkitelli-İş yeri, 2019.
- KK29: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 32, Memleket: Gümüşhane, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Bakırköy-Ev, 2019.
- KK30: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 36, Memleket: Trabzon, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Yenibosna-İşyeri, 2019.

- KK31: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 33, Memleket: Sivas, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: Çorlu/Çobançeşme Mahallesi-Ev, 2019.
- KK32: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 36, Memleket: Tekirdağ-Çorlu, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: Çorlu/Çobançeşme Mahallesi-Ev, 2019.
- KK33: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 31, Memleket: Ordu, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Bahçelievler-Ev, 2019.
- KK34: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 37, Memleket: Balıkesir, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Tuzla-Ev, 2019.
- KK35: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 58, Memleket: Denizli, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Denizli/Karahayıt-Restoran, 2020.
- KK36: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 51, Memleket: Denizli, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Denizli/Karahayıt-Restoran, 2020.
- KK37: Cinsiyet: Erkek, Yaş: 53, Memleket: Bayburt, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Kapalıçarşı-İş yeri, 2020.
- KK38: Cinsiyet: Erkek, Yaş: 63, Memleket: İzmir, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Bakırköy-İş yeri, 2020.
- KK39: Cinsiyet: Erkek, Yaş: 58, Memleket: Sivas, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Lise, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Başakşehir-İş yeri, 2020.
- KK40: Cinsiyet: Erkek, Yaş: 52, Memleket: Konya, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Üniversite, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/ Fatih-Ofis, 2020.
- KK41: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 64, Memleket: Şanlıurfa, Medeni Hâl: Dul, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Telefon Görüşmesi, 2020.
- KK42: Cinsiyet: Erkek, Yaş: 65, Memleket: İzmir, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Bahçelievler-İşyeri, 2020.
- KK43: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 38, Memleket: Manisa, Medeni Hâl: Bekâr, Eğitim: Üniversite, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Şişli-İşyeri, 2020.
- KK44: Cinsiyet: Erkek, Yaş: 58, Memleket: Denizli, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: Denizli/Karahayıt-İşyeri, 2020.
- KK45: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 61, Memleket: Burdur, Medeni Hâl: Dul, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Denizli/Karahayıt-İşyeri, 2020.

KK46: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 64, Memleket: Denizli, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: Okuryazar, Derleme Yeri ve Tarihi: Denizli/Karahayıt-İşyeri, 2020.

KK47: Cinsiyet: Kadın, Yaş: 51, Memleket: Uşak, Medeni Hâl: Evli, Eğitim: İlköğretim, Derleme Yeri ve Tarihi: İstanbul/Pendik-Ev, 2020.





ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Avcı, Neslihan

Uyruğu : T.C.

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/ Türk Halkbilimi	Devam ediyor
Lisans	Gazi Üniversitesi / Türk Halkbilimi	2017
Lise	İstanbul Bahçelievler Lisesi	2012

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2013- Halen	İstanbul / Levent	Medikal Pazarlama Uzmanı

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar

Skounti, A. (2018). “Otantik Yanılsama İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası, Fas Deneyimi”, (Çev. Neslihan Avcı, Elçin Karaman), *Soküm Sözleşmesi: Yönelimler, Eğilimler ve Eleştiriler* (Ed. M. Öcal Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Hobiler

Araştırma yazıları takibi, Okuma ve inceleme, Jimnastik, Yüzme, Tiyatro.

