

SÖZDE ÖZGÜRLÜK VE ÖZDE EŞİTLİK TARTIŞMALARI IŞIĞINDA KENTTE KADIN VE ALEVİ OLMAK

*Being a Woman and an Alevi in Urban Area in the Light of Pseudo-Freedom and Inherent
Equality Discussions*

Frau und alevitisch sein in der Stadt im Lichte der Diskussionen über angebliche Freiheit/Pseudo-Freiheit und über Wesensgleichheit

Cemal SALMAN*

DOI: <http://dx.doi.org/10.22520/abked.2016.14.0007>

Göç sürecinin ve kentleşmenin toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden biçimlenmesine, özellikle de kadınların konumuna etkilerini ele alan çalışmalarda, göçün kadınlara yeni imkânlar/fırsatlar sunmakla beraber, sosyo-ekonomik değişimle kültürel değişimin eşzamanlı gerçekleşmemesine bağlı olarak, kentin kadına doğrudan bir özgürlük alanı açmadığı, pek çok açıdan eski alışkanlıkların ve ataerkil etkilerin devam ettiği tespiti yapılmıştır. Örneğin Pessar göçün oluşturduğu ilişki ağlarının toplumsal cinsiyet rollerini yeniden ürettiğine dikkat çekerken Unat modernleşme ya da kentleşme sürecinin kadınlara görece bir özgürlük alanı açtığını ama kadınların istihdama katılması ve eğitimi gibi konularda hala ataerkil alışkanlıkların korunduğunu ifade eder. Yazarlara göre bu “ikili etki”, göç ve kentleşmenin kadınlar açısından bir *sözde/pseudo özgürlük* ortamı yaratmasına neden olmaktadır.

Ben bu çalışmada göç ve kentleşme süreçlerine bağlı olarak kadınların toplumsal konumlarında yaşanan değişimi, Alevi kadınların kurumlarda temsili örneğinde ve toplum-kanaat önderliği bağlamında ele alacağım. Gerek göç gerek Alevilik literatüründe uzun süre ihmal edilen bu konuya ilişkin son yıllarda yapılan birkaç çalışma, göçün Alevi kadınlar üzerindeki etkilerinden çok “Alevilikte kadın-erkek eşitliği” söylemini kentsel alanlar için yeniden üreten veya eleştiren tartışmalara yoğunlaşmıştır.

ÖZ

* Dr., İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi

Kanımcıca bu söylem, bir taraftan Alevilikte cinsler arası eşitlik vurgusunu sürekli diri tutarak kadınlara önemli bir hareket alanı açarken bir taraftan da Aleviler arasında toplumsal cinsiyet ve daha özelde kadının toplumsal konumu tartışmasını klişe bir söylem düzeyinde sınırlayarak ötelemektedir.

Çalışmam metodolojik olarak literatür tartışmasına ve 2013-2015 yılları arasında kırsal, kentsel ve diasporik alanlarda yürüttüğüm doktora tezimi hazırlarken ayrıca derlediğim ve tezimde yer vermediğim, bu konuya ilişkin aldığım notlar, yaptığım gözlemler ve yerelden federasyona farklı düzeylerdeki Alevi örgütlerinin başkanlığını yürüten Alevi kadın yöneticilerle görüşmelerimi içeren nitel araştırma verilerine dayanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Kentleşme, Kadınlar, Sözde Özgürlük, Eşitlik, Alevilik.

ABSTRACT

Studies done about the effects of migration process and urbanization on re-shaping gender-related roles and especially on the position of women concluded that migration, on one side, facilitated new chances/opportunities for women while urban area, on the other side, did not directly facilitate an area of freedom for women since socio-economical change did not happen simultaneously with cultural development. These studies also showed that old customs and patriarchal practices are still influential in many aspects of the urban area because of the same reason. According to the writers, as Pessar and Unat, this “binary effect” leads to formation of an area of pseudo-freedom for women.

I address on this, the changes of women’s position based on migration and urbanization, in the case of Alevi women and within the context of society-opinion leadership. Some of the recent studies on this subject, which has been neglected both in the literature of migration and in the literature of Alevism, also focus on the discussions which re-produce or criticize “Men and women are inherently equal in Alevism” discourse for urban areas rather than on the effects of the migration on Alevi women. My opinion is that this discourse facilitates a significant area of freedom for women on one side by keeping the emphasis on the equality between man and woman vigorous; however, on the other side, this discourse sets the discussion about

gender among the Alevis and more specifically on social position of women aside by constraining this discussion to a cliché discourse.

Methodologically, my study is based on literature discussions, and also based on the qualitative research data gotten from my notes, observations and my interviews with Alevi women who are presidents of Alevi organizations which are at different levels from local associations to international federations, whilst carrying out field studies of my dissertation in urban, rural and diasporic areas between 2013-2015, which has been separately derived and not used on dissertation.

Key Words: Migration, Urbanization, Women, Pseudo Freedom, Alevism.

ZUSAMMENFASSUNG

Aus den Studien, die sich mit dem Einfluss des Migrationsprozesses und der Urbanisierung auf die Neubildung gesellschaftlicher Geschlechterrollen und insbesondere auf die Stellung der Frau beschäftigen, wird konstatiert, dass die Migration zwar den Frauen neue Möglichkeiten/Chancen geboten hat, dass der sozioökonomische Wandel in Zusammenhang damit jedoch nicht zeitgleich mit dem kulturellen Wandel von statten ging und dass daher die Stadt der Frau keinen direkten Freiheitsraum ermöglicht hat und folglich viele der alten Gewohnheiten und patriarchalische Einflüsse weiter wirken. Beispielsweise verweist Pessar darauf, dass die von der Migration geschaffenen Netzwerke die gesellschaftlichen Geschlechterrollen neu produziert haben, während Unat zum Ausdruck bringt, dass der Modernisierungs- oder Urbanisierungsprozess den Frauen einen verhältnismäßigen Freiheitsraum ermöglicht hat, dass aber bei Themen wie Einstieg der Frauen in die Beschäftigung und Bildung immer noch patriarchalische Gewohnheiten gewahrt werden. Nach Meinung der Autoren hat dieser "duale Effekt" zu Folge, dass die Migration und Urbanisierung aus Sicht der Frauen ein angebliches/pseudo-freiheitliches Klima schaffen.

Ich werde in der vorliegenden Arbeit in Abhängigkeit des Migrations- und Urbanisierungsprozess den stattfindenden Wandel der gesellschaftlichen Stellung der Frauen am Beispiel der alevitischen Frauen und der gesellschaftlichen-Meinungsführerschaft behandeln. Einige der in den letzten Jahren veröffentlichten Studien über dieses lange Zeit sowohl in der Literatur über Migration als auch in der Literatur über das Alevitum vernachlässigten Thema befassten sich weniger mit dem Einfluss der Migration auf die alevitischen Frauen und konzentrierten sich eher auf Diskussionen über die Reproduktion und Kritik des Diskurses über „Gleichstellung von Männern und Frauen im Alevitum“ für urbane Felder. Für mein Dafürhalten trägt dieser Diskurs einerseits dazu bei, dass mit der ständigen Betonung und Aufrechterhaltung der Idee der Gleichstellung der Geschlechter im Alevitum den Frauen ein wichtiges Handlungsfeld eröffnet wird und zum anderen begrenzt dieser Diskurs die Diskussionen unter den Aleviten über das gesellschaftliche Geschlecht und im besonderen über die gesellschaftliche Stellung der Frau auf dem Niveau eines klischeehaften Diskurses und wodurch es verschoben wird.

Schlüsselbegriffe: Migration, Urbanisierung, Frauen, Pseudo-Freiheit, Alevitum.

Giriş

2013 yazında doktora tezimin alan çalışmalarını yürütmek üzere Yıldızeli'nin Alevi köylerine giderken -diğer bütün konu başlıklarında olduğu gibi- Alevi kırsal hayatında kadının yeri, kadın-erkek ilişkileri ya da daha toparlayıcı bir çerçeveden toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl örgütlendiğiyle ilgili bildiklerim çok sınırlıydı. Elbette bildiğim ya da en azından tahmin ettiğim şeyler vardı; ama hem bir önyargı ile hareket etmemek hem de bildiğimi düşündüğüm şeylerin doğru olmayıp yahut eksik kalıp beni yanıltmasına meydan vermemek için olabildiğince ilk kez gördüğüm ve duyduğum bir konu gibi, ilk kez açılmış bir kapıdan giriyormuşum gibi görmeye, dinlemeye, anlamaya çalıştım. Evvela artık bu konuya kıyasından köşesinden bakan her gözün gördüğü ya da duyduğu, benim de heybemdeki en hazır köşede taşıyıp götürdüğüm ezberler: Alevilikte kadın, erkek eşittir. Bir kez daha, Alevilerde kadın erkek ayrımı yapılmaz. Alevilikte cinsler değil, canlar vardır. Kadın-erkek birlikte ibadet edilir; ceme giren herkes candır. Analar da dede ya da babalar kadar saygı görür. Fatma Ana'dan Kadıncık Ana'ya, yol uluları içinde kadınların tartışılmaz yeri vardır. Alevilikte çok eşliliğe doğru bakılmaz; makbul gerekçe olmadan boşanmak düşkünlük sebebidir. Her konuda rıza esastır, "rızasız bahçenin gülü derilmez". Kadının giyimine kuşamına, örtüsüne karışılmaz. Sohbet mecliste, düğünde dernekte; evde, işte, ibadette kadın erkek yan yanadır, ayrım yapılmaz. Belki çok daha fazlasını duymak ya da söylemek mümkün; fakat asgari olarak bu argümanların hepsi, konuyla ilgili bir soru sorulduğunda ya da hiç soru sorulmasına bile gerek kalmadan, Aleviliğin ne olduğunu ya da Aleviliğin diğer inançlardan (elbette asıl olarak Sünnilikten) hangi noktalarda ayrıldığını anlatanların dilinde, bu inancın ve kültürün en temel özellikleri arasında sıralanır. Bütün bu önermeleri temel veri ya da ön kabuller olarak alalım.

Pekiye durum böyle ise, neden konuk olduğum bütün evlerde biz evin erkeği ile sohbet ederken ikramla ilgilenen hep kadınlardı? Sadece bir Anşabacılı anası, bir Şifa Ocağı temsilcisi ve iki ocakzâde kadın dışında, neden gittiğim bütün köylerde inanç önderi olsun olmasın daha çok erkeklere yönlendirildim? "Eşikteki de döşekteki de bir" ise neden katıldığım hiçbir cemde döşekte, hatta ön halkada oturan bir kadına rast gelmedim? Yıldızeli'nin 32 Alevi köyünde neden bir tane bile kadın âşık/zâkir yoktu? Bu 32 köyün bir tanesinde olsun bir kadın muhtara rastlamam gerekmez miydi? Neden cenaze yemeklerinde önce erkekler yiyor sonra kadınlar masaya oturuyordu; neden birlikte gidilen düğünlerde takı erkeğin/kocanın adıyla bağırılıyordu? Bu sorular listesi de epey uzatılabilir. Soruların cevabı ister gündelik ister akademik dille

anlatılsın, muhtemelen “Alevilikte bu sayılanların hiçbirine bir engel yoktur; ancak toplumsal-kültürel şartların zorlamasıyla pratikte durum farklılaşabilir.” önermesi etrafında çeşitlenecektir. Bunu da yaygın -ve en azından kabul edilebilir- bir argüman olarak bir kenara koyalım.

Bu uzun girizgah, açıkçası bu makalenin esas tartışma konusuna işaret etmiyor; fakat burada ele alacağım konunun bir sorunsal olarak kafamda belirmesi, bir önceki paragrafta sadece birkaçını sıraladığım soruları bir kenara not ettiğim köy ziyaretlerim vesilesiyle oldu. Araştırmamın kentsel ayaklarını gerçekleştirmek üzere yöneldiğim Türkiye metropollerinde ve Avrupa kentlerinde ise bu sorunsal daha elle tutulur bir çerçeve edildi. Şöyle ki bu çalışmada Alevi toplumunda “kadının konumu”¹ meselesini, yukarıda bilhassa gündelik dilden kurarak verdiğim ama aslında felsefi-toplumsal arka planı güçlü olan bir tartışma zemininden değil, bu felsefi söylem-pratik gerçeklik farkını veri kabul ederek, sosyo-mekânsal düzlemde nasıl değiştiği üzerinden tartışmaya açmak istiyorum. Yukarıda en karikatür biçimiyle ve ana hatlarıyla özetlediğim farklılık, yani Alevi inancında ve felsefesinde kadın-erkek eşitsizliği söz konusu değilken toplumsal düzeyde bunun pratiğe tam olarak yansımamış olması kırsal hayatın şartlarından ve kültürel baskılardan kaynaklanıyorsa, sosyo-mekânsal düzlem değiştiğinde bu pratikte de değişim gözlenmesi beklenir. Öyleyse Alevilerin yoğun bir biçimde kent merkezlerine ve diasporaya göç ettiği yaklaşık elli yıllık süreçte Alevi kadınların konumunda bir değişiklik olmuş mudur? Olmuşsa bu değişimin yönü, boyutu, etkisi ve göstergeleri nasıl tespit edilebilir?

Bu iki soru, şüphesiz çok katmanlı bir meselenin çok farklı boyutlarda ve farklı disiplinlerden çalışmalar sonucunda cevabı ya da cevapları aranabilecek genişlikte. Ben bu giriş niteliğindeki çalışmada kentleşme ve göç sürecinde Alevi kadınının konumunu, inanç-kanaat-toplum önderliği üzerinden ele alacağım. Çalışmamı giriş

1 Literatürde hem konum hem statü kavramının kullanıldığı pek çok çalışma var. “Statü” kavramının yüklendiği bireysel başarı ve toplumsal taltif çağrışımlarının toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin varlığını, etkilerini ve sonuçlarını perdeleyen ya da göz ardı eden niteliği nedeniyle, özellikle feminist literatürde statü yerine konum kavramı tercih edilmektedir (Tienda and Both, 1991: 4; Erman, 1998 : 148). Bu tercih, örneğin Tienda ve Booth’a göre “toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sadece semantik ya da akademik düzeyde olmadığına referans verir” ve “pek çok toplumsal alanda -fakat özellikle ailede ve işgücü piyasasında- kadın ve erkek arasındaki eşitsizlikleri tanımlayan çok boyutlu bir inşa” tanımı çerçevesinde anlam kazanır (Tienda and Both, 1991: 4). Ben de bu çalışmada toplumsal-kurumsal olanın belli noktalarında -ve sanki kendiliğinden- vücuda gelmiş bir hiyerarşi çağrışımıyla yüklü statü kavramı yerine toplumsal olanın her alanına nüfuz eden ve her alanda varlığını daha yatay bir düzlemde hissettiren konum kavramını tercih ediyorum.

niteliğinde değerlendirdim çünkü -bildiğim ya da görebildiğim kadarıyla- literatürde henüz Alevi kadınların konumunu kentleşme ya da göç literatürü içinden doğrudan ele alan ve kapsamlı olarak değerlendiren bir çalışma yoktur. Daha dolaylı bir çerçevede, Okan (2016) göç sürecinde toplumsal cinsiyet ve köyden kente göç eden Alevi kadınlar başlıklarına yer vermiş; Kaya ise (2009) “ulusal ve uluslararası göç sürecinde yeniden inşa edilen Alevi kolektif kimliğinin toplumsal cinsiyete bağlı olarak nasıl şekillendiği” konusunu işlemeyi vaat etmiş; fakat göç, kültürel hafıza ve yeni kimlik inşası süreçlerini ele alma niyeti belirtmekle beraber makalesini ağırlıklı Alevilikte eşitlik söylemi ile pratiği üzerinden biçimlendirmiştir. Literatürde daha çok, genel olarak göçün ve kentleşmenin kadının konumunda ne türden bir değişikliğe neden olduğunu ele alan çalışmaların içerisinde sadece Sünni kadınlarla karşılaştırma ya da sınırlı değiniler biçiminde Alevi kadınlara yer verilmiştir (Gökçe, 1993; Erman, 1997 ve 1998; Erman et al., 2002).

Bu çalışmanın ayırt edici niteliği, doğrudan Alevi kadınları ele almasıdır. Çalışmamda Alevi kadının toplumsal konumundaki değişimi, literatür tartışmasının akabinde, üç farklı sosyo-mekânsal düzlemde gerçekleştirdiğim alan çalışmalarım sırasında yaptığım doğrudan katılıma dayalı gözlemler, alan notlarım ve farklı düzlemlerde faaliyet gösteren Alevi kurum ve kuruluşlarında yönetici düzeyinde görev alan dört Alevi kadınla görüşmelerim etrafında biçimlendireceğim. Haliyle çalışmam nitel yöntemlere, literatür ve alan verilerine dayanacaktır.

Literatürün Söylediği ve Söylemediği

Yüzyıllar boyunca devlet ve Sünni çoğunluk baskısı altında kapandıkları kırsal bölgelerden çıkarak 20. yy’ın ikinci yarısında, yirmi otuz yıl gibi -görece- kısa bir tarih aralığı içinde ve yoğun bir biçimde kentsel alanlara göç eden Alevilerin bu büyük hareketi, Alevi inanç, kültür ve toplumsal yaşamının hemen her alanında *toplumsal dönüşüm* (Castles, 2008) olarak adlandırılacak düzeyde değişiklikler içerir. Bu büyük dönüşümden toplumsal cinsiyet rollerinin ve buna dayalı ilişkilerin pay almaması mümkün değildir. Literatürde de bu konuya eğilen çalışmaların yapılmış ya da yapılıyor olması beklenir. Fakat görebildiğim kadarıyla her biri zaten çok yakın zamanlara kadar gerek uluslararası gerek ulusal literatürde göz ardı ya da ihmal edilmiş olan göç, kadın/toplumsal cinsiyet ve Alevilik konu başlıklarını bir araya getiren dolaysız bir çalışma henüz yoktur. Haliyle bu konu, literatürün söyledikleri kadar söylemedikleri üzerinden de pekâlâ ele alınabilirdi.

Göç literatüründe *kadının* varlığının kabulü 1970'ler, toplumsal cinsiyetin kavram ve araştırma nesnesi olarak yer alması ise 1990'lar ve hatta 2000'lerden itibaren. Geleneksel göç teorileri, büyük ölçüde cinsiyet-kör ya da cinsiyet ayrımcı kabul edilir. 1960'larda ve 70'lerin başında göçmen tanımı erkek üzerinden yapılır; kadın görünmez ve pasiftir. "Göçmenler ve aileleri" ifadesi, "erkek göçmenler, eşleri ve çocukları"nı tanımlayan bir kod olarak kullanılır; kadınların bağımsız göçmenler olarak düşünülmesi ve ampirik bir fenomen olarak algılanması söz konusu değildir (Carling, 2005: 4; Boyd ve Grieco, 2003). Ancak 1970'li ve 80'li yıllarda çalışmalar "kadınları da içine almaya başlar" ve gideren artan sayıda çalışmada "kadını ekle-karıştır" ve kadınlara ya da cinsiyete de bir "değişken" olarak yer verme eğilimi artar. Göç üzerine araştırmalar daha enternasyonal hale gelir. Giderek birbirinden farklı ve daha fazla disiplinden araştırmacılar -sosyologlar, etnologlar, antropologlar, tarihçiler- çalışmalarında kadın-cinsiyet konularına da yer verir ya da doğrudan bu konuları öne çıkaran alan araştırmaları yayımlarlar. Erkek ve kadın göçü arasındaki simetrilere ve kadın göçünün özel alanlarına, örneğin göçün kadını özgürleştiren yanına ya da seks işçiliği göçüne, yönelik çalışmalar artar. Bu süreçte baskın olan kaygı, kadınları göç sürecinde "görünür kılmaktır" (Morokşavic, 1983; Boyd ve Grieco, 2003; Carling, 2005: 4; Sinke, 2006: 86; Buz, 2007: 41). 1990'lardan ve asıl olarak 2000'lerden itibaren ancak, "toplumsal cinsiyet" kavramı literatürde daha baskın biçimde yer almaya başlamıştır. Bu yıllarda toplumsal cinsiyetin göç kararını ve göç sürecini yapılandıran bir kategori olduğu kabul görmeye başlamış, özellikle sosyal bilimler ve kültürel çalışmaları kesen disiplinlerden araştırmacıların "cinsiyet ve göç" temalı çalışmaları ile göçte cinsiyet konusuna eğilen diğer araştırmalar küresel göç literatüründe yaygınlık kazanmaya başlamıştır (Sinke, 2006: 1 ve 87; Carling, 2005: 4; Buz, 2007: 41).

Türkiye'de göç-kentleşme olgularına dair ilk kapsamlı araştırmalarda aile ya da kadın-erkek ilişkileri ile kadının konumu, bir değini olarak yer almıştır. Örneğin Kıray (2000), 1960'larda yaptığı Ereğli araştırmasında iki başlığı *aile yapısı ve ailede insan ilişkileri* ile *kadın ve erkeklerin boş zaman uğraşları* konularına ayırır. Karpat'ın (2003) 1970'lerde Türkiye'de kırsal göç ve kentleşmeyi esas aldığı Gecekondular araştırmasında da *kadınların konumu* bir alt başlık olarak yer alır ve "Kadınların işbölümü ve değerler hiyerarşisinden kaynaklanan köydeki düşük konumlarının, bazı değişme belirtileri göstermekle birlikte, gecekonduda devam ettiği görülmektedir." tespitini içerir (Karpat, 2003: 200). Türkiye'de göç literatürünün doğrudan kadın ve toplumsal cinsiyet temalarını içermesi ise -uluslararası literatürle hemen hemen aynı

dönemlerde- 1970'lerin sonunda kendini gösterir ve giderek artan bir seyirde devam eder. Unat (1977), bu dönemde yaptığı bir çalışmada, göçün kadınlar üzerindeki hem özgürleştiren hem de baskılayan etkisini Almanya'ya göç etmiş Türkiyeli kadınlar örneğinde, dış göç bağlamında ele almıştır. 1990'larda, İlkaracanlar'ın (1998) kadının kentsel konumunu *aile içi dinamikler* üzerinden inceleyen çalışmaları, *zorunlu göç* sonucunda kente gelmek durumunda kalmış kadınlara ışık tutması bakımından dikkat çeker. Erman'ın (1997; 1998) Ankara örneğinde, sonrasında Erman vd.nin (2002) Türkiye'nin dört büyük kentinde yürüttükleri ve kırdan kente göçün kadınların konumu üzerindeki genel etkileri, *kadınların gelir etme durumları* ile *güçlenmeleri* arasındaki bağlantı ve yoksul-gecekondulu *kadınların kent alguları* gibi konuları ele aldıkları araştırmalar, literatürde göç ve toplumsal cinsiyet konularına ilişkin önemli çalışmalardır. Son yıllarda göçün toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kadının konumu üzerindeki etkisini gerek iç gerek dış göç bağlamında ele alan çalışmaların sayısında gözle görülür artış söz konusudur. Burada dikkat çeken iki örnek olarak, yurtdışında yaşayan göçmen kadınların konumunu *sosyal ilişki ağları, evlilik ve boşanma, gündelik hayat deneyimleri* gibi önemli açılardan ele alan Aksaz (2007) ve Akpınar'ın (2007) yayımladığı çalışmaları anabilirim.

Göç ve kentleşme literatüründe Alevilerin araştırma nesnesi olarak doğrudan ele alınması da kadın ve toplumsal cinsiyet konularının literatürdeki gelişimine benzer bir seyir izler. İlk dönem çalışmalarda Alevilere sadece varlığı hissedilecek ya da sezilecek düzeyde değinilmişken (Örn. Karpat, 2003: 193-199), doğrudan Alevilerin kent ya da göç çalışmalarına konu edilmesi ancak 1990'ların sonundan itibaren söz konusu olur. Gerçi 1990'ların ortalarına kadar sosyoloji, tarih, ilahiyat ve siyaset bilimi alanlarında Aleviliği konu edinen bilimsel çalışmalar zaten ancak elle sayılır düzeydedir. Kentleşmenin Alevilerin toplumsal yaşamına ve inancına etkilerini ele alan ilk tez çalışması 1998'de yapılmıştır (Yılmaz, 1998). Özellikle 2000'li yıllarından ortalarından itibaren de diğer pek çok alanda olduğu gibi, göç-kentleşme literatüründe de Alevileri konu edinen bilimsel çalışmaların sayısı artmıştır (Fırat, 2004; Yılmaz, 2005; Keskin, 2007; Alataş, 2011; Özen, 2013; Yoğunlu, 2014; Salman, 2015).

Göç ve Kadının Toplumsal Konumu: Karşılıklı Etkileşim

Sadece göç süreci kadının toplumsal konumunu etkilemez; kadınlar da konumları ve profilleri ile göç kararını, yönünü, sürecini ve deneyimini etkilerler. "Göç sadece mekânsal bir yeniden yerleşim değil geniş kapsamlı bir kişisel deneyimdir." (Carling, 2005: 6). Bu önemli deneyimin ve bu kapsamda bir hareketliliğin gerek göç eden

kişiler gerek göç veren ve alan toplumların hayatında önemli etkileri olacaktır. Bu etkileri toplumsal cinsiyet boyutunda ele alan Carling (2005: 6-8), alanda öne çıkan çalışmaların yoğunlaştığı konuları belli başlıklarda toplayarak, göç-toplumsal cinsiyet ilişkisinin nedensel analizi için dört temel tip önerir: 1) *Toplumsal cinsiyetin göçe etkisi*. Toplumsal cinsiyet, göç etme kararını, göç arzusu-güdüsü ya da motivasyonunu, göç niyetini gerçekleştirme kabiliyetini ve bir kez gerçekleştikten sonra göç deneyimini etkilemektedir. 2) *Göçün toplumsal cinsiyet ilişkilerine etkisi*. Göçlerin bir sonucu olarak kadın göçmenlerin durumunun daha iyiye mi yoksa daha kötüye mi gittiği, göç eden erkeklerin geride bıraktığı kadınların durumunda bir değişiklik olup olmadığı, toplumsal ve ekonomik değişime koşut olarak toplumsal cinsiyet ilişkileri de sürekli yeniden kurulduğundan bu etki ve sonuçların tek tek ve sabit olarak tespitinin güçlüğü gibi konular bu başlık altında işlenmiştir. 3) *Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin göçün sosyal sonuçları üzerindeki etkileri*. Burada, bizatihi kendisi toplumsal bir sonuç olan, göçün etkisiyle toplumsal cinsiyet ilişkisinde yaşanan meydana gelen değişikliklerin, göçün diğer alanlardaki sonuçlarını nasıl etkilediğine dikkat çekilir. 4) *Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin göçün ifadesi ya da temsili üzerindeki etkisi*. Göçün; akademisyenler, politika yapımcılar, medya ve bizzat göçmenlerin kendileri tarafından nasıl ifade/temsil edildiğini gösterir. Örneğin, tipik Avrupalı göç dönemlendirmesinin çarpık-cinsiyetçi önyargılar içermesi, literatürde kadınların “bağımlı değişkenler” olarak söyleyecek fazla sözlerini olmadığını varsayılması ve benzer deneyimlere sahip olsalar da göçmenlerin kendi deneyimlerini aktarışlarında farklılıklar olması gibi örneklerden hareketle, “toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sadece göçü değil insanların göç hakkındaki düşüncelerini de etkilediği” üzerinde durulmaktadır (Carling, 2005: 8).

Kente göç eden kadınların konumunda gözlenen değişiklikleri, hem kırsaldaki kadınlar hem kentsel alanlarda daha uzun süredir mukim olan kadınlar ve erkeklerle karşılaştırmalı bir biçimde elen alan çalışmalar üzerinden kapsamlı bir literatür taraması da Pozarny (2016) sunar. Pozarny'nin gözden geçirdiği çalışmalarda, şu tespitler öne çıkmaktadır: Genel olarak kentsel alanlarda kadın nüfusu ve görünürlüğü artmakta; kadınların konumları ve sorumlulukları, profillerine bağlı olarak (evli-değil, ev sahibi ya da değil, çocuk sahibi ya da değil vs.) değişmektedir. Kentlerde yaşayan kadınlar; kentsel hizmetlere ve altyapıya erişim, ücretli istihdama katılma, eğitim-öğretim olanaklarından faydalanma, varlık biriktirme, finansal varlıklara erişim, heterojen kent ortamında homojen topluluğun sosyokültürel kısıtlamalarının etkisinden uzaklaşabilme, evlilik ve aile planlaması, ev içi çalışma vb. konuların pek çoğunda kırsaldaki kadınlara göre daha avantajlı durumdadırlar. Fakat bütün bunlar

kentsel alanlarda kadınların işe giriş, enformel çalışmaya zorlanma, kişisel güvenlik, şiddete maruz kalma, özellikle yoksul kentli kadınlar için eğitim başta olmak üzere diğer bütün hizmetlere ve altyapı olanaklarına sahip olabilmeye gibi yönlerden muazzam zorluklarla karşı karşıya olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu bahiste kentteki kadınlar, sadece kırsaldaki kadınlar değil kentsel alanlardaki erkekler karşısında da dezavantajlı durumdadır (Pozarny, 2016: 1-2; Chant and McIlwaine, 2016).

Tienda ve Booth (1991: 8), göçle beraber kadınların toplumsal konumunun nasıl değiştiğinin çeşitli faktörlere bağlı olduğunu belirtir ve dört faktöre dikkat çekerler: Kadının yalnız mı yoksa çocuklarıyla birlikte mi göç ettiğini içersin içermesin ailevi ve evlilikten doğan yükümlülükler, hem kaynak hem göç edilen toplumdaki üretim rolleri, göç nedenleri ve hareketin doğası (geçici-kalıcı, kısa mesafeli-uzun mesafeli, kırdan kente yahut kent içinde vs...). Öte yandan, yazarlara göre göçün toplumsal cinsiyet ilişkilerini nasıl değiştirdiğini tespit etmek, asgari olarak kadınların göç öncesi ve sonrası konumlarını (ücretli faaliyete katılma, göreceli gelir katkısı, ev içi üretimde geçirilen zaman, kendi geliri ya da diğer aile üyelerinin gelirleri üzerinde kontrol, hane halkı karar alma süreçlerinde göreceli otorite vb. gibi) ekonomik ve ekonomik olmayan ölçütler üzerinden değerlendirmeyi gerektirir. Fakat nihayetinde kadının konumundaki değişim, seçili somut durumlar temelinde biçimlenecek ampirik bir sorudur. Aynı topluluk içinde bile, göçün sonuçları mesela evli ve tek kadın göçmenler için çok farklı olabilir. Haliyle göçün kadının konumu üzerindeki etkisi, bireysel kadınların yaşam koşulları ve zamansal ve mekânsal bağlamlara atfen analiz edilmelidir. Literatürde ise üç belirgin sonuç söz konusudur: Gelişme ya da ilerleme, erozyon ya da bozulma ve farklı toplumsal çevrelerde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişmemesi (Tienda ve Booth, 1991: 8-10; Carling, 2005: 7). Burada, sürecin, göç gibi mekânda ve zamanda kapsamlı bir yer ve deneyim değiştirme hareketine dayanmasından hareketle, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin “değişmeden kalması” seçeneğinin pek mümkün olmadığını, göçün her halükarda bir etkiye ya da değişime neden olacağını belirtmem gerekir. Göç, toplumsal cinsiyet ilişkilerini, ya eşitsizlikleri ve rolleri pekiştirmek ya da bunlara karşı mücadele etmek ve bunları değiştirmek suretiyle etkiler (Jolly and Reeves, 2005: 9). O halde etki ya da değişim her durumda söz konusudur; farklılaşan, bunun biçimi (olumlu-olumsuz) ya da yönü (konumunda ilerleme-gerileme) olacaktır.

Göçün toplumsal cinsiyete ya da kadının konumuna etkisini sadece ilerleme ya da bozulma biçiminde mi okumalıyız? Bir başka ifadeyle, söz konusu etki ya erozyon ya

gelişme biçiminde mi kendini gösterir? Abadan-Unat ve Pessar'ın çalışmaları, bunun mutlak surette böyle gerçekleşmediğinin, göçün aynı anda hem olumlu hem olumsuz etkileri bir arada barındırabileceğinin göstergesi olarak burada anılmaya değer. Unat, Almanya'ya göç etmiş Türkiyeli kadınlar üzerinden yürüttüğü çalışmasında, göçün kadınlar üzerinde ikili bir etkide bulunduğunu tespit eder. Yazara göre sosyo-ekonomik gelişmeyle koşut yürümediğinde, göç-kentleşme ya da modernleşme kadına görece bir özgürlük alanı açmakta; fakat öte yandan kadının istihdama katılımı, eğitim olanaklarından yararlanması gibi konularda ataerkil yapının baskısı ve eski alışkanlıklar devam etmektedir. Haliyle, göç, kadının konumunda hem bir özgürleşme sağlayarak hem de yeniden baskı oluşturarak ikili bir etkide bulunmakta, bir *sözde-özgürleşme* durumuna neden olmaktadır (Abadan-Unat, 1977).

Pessar da benzer bir *ikili etki* sonucuna ulaştığı çalışmasında, kadınların göçte oynadıkları rol, kadın işgücü ile hane halkı ilişkileri ve ataerkil yapının etkisi konularına eğilir. Yazara göre göç, belirli ilişki ağlarına dayanır ve bu *ilişki ağları* göçmenlere pek çok açıdan *destek* sağladığı gibi, göç öncesi *toplumsal rolleri yeniden üreten* bir yapıya da sahiptir. Ataerkil yapı içinde baskı altında olan kadın, göçle beraber yeni kazançlar elde etmek üzere dışa açılmak isteyecektir; ancak göç ettiği yerdeki ilişki ağları, ataerkil yapının taşıdığı rolleri de yeniden üretme eğilimindedir. Bu durumda kadının *özgürleşme* isteği ile ataerkil aile yapısı çatışır. Yani göç kadınlara yeni fırsatlar sunmakla beraber kadının toplumsal konumunun değişmesi ve kadına özgürlük alanı açılması bakımlarından da sınırlayıcı etkilere sahiptir (Pessar, 1999: 63-64; Pessar, 2005). Pessar'ın bu, *göç sonrası ilişki ağlarının toplumsal cinsiyet rollerini yeniden ürettiği* vurgusunu, Erman, Kalaycıoğlu ve Rittersberger'in çalışmaları Türkiye'den örneklerle desteklemektedir. Göçmenlerin kentsel alanlarda kendi aralarında kurdukları *hemşehri ağları* ile özellikle gecekondü çevresindeki *akeraba kümelenmeleri*, toplumsal rollerinin yeniden üretilmesinin koşullarını yaratmaktadır [Erman (1996) ve Kalaycıoğlu-Rittersberger (1998)'den aktaran, Okan, 2016: 214-216]. Burada kültürel savunmacı bir söylem olarak, kente gelmekle “değişmeme”, geçmişini unutmama, gelenekten kopmama saiklerinin baskın olduğunun altını çizmek gerekir.

Literatürün çok fazla şey “söylemediği” başlıklardan biri de Alevilikte kadın yahut kadının Alevi inancında ve toplumundaki konumu, biraz daha çerçeveyi genişletirsek de Alevilerin toplumsal cinsiyet rolleri ve ilişkilerine bakışıdır. Öncesinde ağırlıkla Alevi araştırmacı, kanaat önderi ve yazarların daha çok Aleviliği diğer inançlardan (özellikle Sünnilikten) ayırt eden ve Aleviliğin “çağdaş” niteliğini ortaya koyan bir

özellik olarak girişte özetlediğim temel birkaç önerme üzerinden dile getirdikleri bu tartışma, özellikle 2000'lerin ikinci yarısından itibaren akademik çalışmalara daha fazla konu edilmeye başlanmıştır (Ekal, 2006; Sağlam, 2007; Kaya, 2009; Okan, 2014). Alevilikle ilgili yayınlarda toplumsal cinsiyetin nasıl ele alındığına ilişkin gayet toparlayıcı bir derlemeye, Okan'ın bu alanda dikkat çeken ve çok yakın zamanlarda kitaplaştırdığı tezinden ulaşılabilir (Okan, 2016: 75-80).

Çok yakın zamanlara kadar göz ardı ya da en iyi ihtimalle ihmal edilmiş olan “Alevilikte kadının konumu” meselesine yer veren yayınların büyük çoğunluğu, yukarıda bahsettiğim felsefi eşitlik-değişken pratik etrafındaki tartışmalardan oluşmaktadır. Vorhoff'un henüz 90'ların sonunda yazdığı bir makalede altını çizdiği hususlar ile Okan'ın bu yıl içinde yayımlanmış kitabında aktardığı örneklerin fazlaca örtüşmesi, aradan geçen zamanın bu konuya bakışta çok az farklılaşma yarattığını gösteriyor ki bu kadarını dahi yetersiz olsa da önemli buluyorum. Bu bahsin şu ya da bu ölçüde geçtiği söyleşi, araştırma ya da yayınların hemen hepsinde tekrar edile gelen argümanları -örnek çokluğu nedeniyle atf kalabalıklaştırmadan, hâlihazırdaki iki derlemeye atfen- bir kez daha hatırlayalım: Alevi felsefesinde insan Tanrı'nın tecellisi olduğundan, hiçbir ayırım gözetilmeksizin ve tabii cinsiyetine de bakılmaksızın her insan kutsaldır. Kadın erkek ayrımı yoktur; herkes can'dır. Cem ibadetinde kadın-erkek bir aradadır, kadınlar dışlanmaz. İnanç önderi olan dedeler kadar onların eşleri de “ana” olarak kabul edilir ve saygı görür. Çokeylilik hoş görülmez, tekeylilik esastır. Boşanmada kadının rızası aranır; makbul gerekçesiz boşanmada erkek düşkün ilan edilir. Kadın evde söz sahibidir. Kadınların örtünmesi ya da kapanması en fazla kültürel alışkanlıklardan ya da çalışma koşullarından kaynaklanır. Alevi kadın eve gelen misafirden saklanmaz, sosyal hayatın daha fazla içindedir. Kız çocukları da erkek çocuklar kadar değerli görülür. Özetle ibadette, toplum hayatında, ailede kadınlara karşı bir ayrımcılık yoktur (Vorhoff, 1999: 255-257; Okan, 2016: 75-77).

Fakat Vorhoff'un (1999: 257) vurgusuyla, *bütün bu etkileyici söylemin gerçekleri ne denli yansıttığı* tartışmalıdır. Büyük çoğunluğu konuya “eşitlik” argümanı etrafında yaklaşan bu yayınlar, kadın-erkek eşitliği mevhumunu “tarihüstü bir yaklaşımla Alevi inancının değişmez bir özelliği” olarak değerlendirmekte ve tarihsel ve mekânsal farklılıkları göz ardı etmek suretiyle “eşitlik” iddiasının sorunlu yanlarını ortaya çıkarmaktadırlar (Okan, 2016: 75). Toplumsal pratikte bu eşitlik söylemi pek çok açıdan karşılık bulmaz. Evet, felsefi temelde ve pratikte “Alevi toplumunda kadın-erkek eşitsizliğini savunmak meşru değildir, kolay da değildir.”; ama diğer taraftan

da kadın-erkek eşitliğinin sorgusuz kabulü, kimi bakımlardan “eşitsizliğin üzerini örtmeye neden olmakta, erkekler açısından eşitsizliği sürdürmeye elverişli bir araç olarak kullanılmaktadır.” (Akkaya, 2015: 19). Bu bahiste son olarak söz konusu yayınların çok büyük çoğunluğunun “erkekler” tarafından hazırlanmış ve “eşitlik” söyleminin de daha çok erkeklerce dillendiriliyor olması; buna karşılık, alanda, ister araştırmacı tarafından kulak verilen ister doğrudan araştırmacının kendisi olsun, söz söyleyen kadınların hala çok az sayıda olması, konuya ilişkin ironik çelişkilerden biri olarak not edilmeli.

Genellikle ideal bir Alevilik tasavvurunun yansıması olarak dile getirilen bu kadın-erkek eşitliği iddiası, içinde sürekli bir karşılaştırma barındırır. Aslında Alevilikte kadının konumuna ilişkin söylenen her sözün geri planında, bir bakıma “Sünni kadınlara göre” ibaresinin var olduğunu düşünebiliriz. Çünkü “çağdaş-ileri bir inancın mensupları olarak” Alevilerin kadına bakışı ile ilgili argümanlar, bir anlamda Aleviliğin inanç ve gündelik hayat pratiklerinin bazı özellik ve sınırlarını ifade etme biçimine de dönüşür. Şüphesiz işin bu boyutu doğrudan bu makalenin konusu değil. Fakat bu karşılaştırma yöntemine, inanç ve kültürel kodları çözümleme aracı olarak değil de özellikle kentleşmeyle beraber ya da kent yaşamında Alevi kadınların ayırt edici bir noktada durup durmadıklarını anlamaya yönelik bir çaba olarak, göç, kent kültürü/kimliği, gecekondulu vb. çalışmalarda da başvurulduğu görülüyor. Çok kısaca özetlemek gerekirse, bahsi geçen çalışmalarda; göçmenler arasındaki mezhep (Alevi-Sünni) farklılığının kente uyum sürecini etkilediği; Sünni’den Alevi’ye ve eğitimsiz olandan eğitilmiş doğru gidildikçe ailelerin ev içi yaşamlarında daha ‘modern’ davranış biçimlerinin yaygınlaştığı ve Alevilerin kentte modern yaşam biçimlerine daha açık olduğu; Alevilerde akrabalar arasındaki dayanışmanın Sünnilere oranla daha yoğun ve önemli olduğu; Alevilerin cemaat odaklı yaşantılarının topluluk üyeleri üzerinde yoğun denetimi olsa da bunun tutuculuğu gerektirmediği ve Alevilerin değişen toplumsal şartlara en çabuk bir şekilde uyum sağlayacak değişiklikleri yapabilen esnekliğe sahip olduğu; yine de akraba-cemaat bağlarının Alevilerde “kendi gibi kalma” yahut “geçmişini unutmama” eğilimini pekiştirdiği gibi tespitler paylaşılmıştır (Gökçe, 1993: 201; Erman, 1996: 296-297).

Kentsel alanlarda kadının konumu ve toplumsal cinsiyet rolleri açısından yapılan çalışmalarda da Alevi-Sünni inanca mensup bireyler arasındaki farklılıklara işaret edilmiştir. Örneğin, Karpat’a göre (1976: 119) Aleviler toplumsal cinsiyet rolleri açısından Sünnilere göre daha eşitlikçidir. Erman (1996: 297), araştırma

bulgularında Alevi kadınların tek başına serbestçe mahalle dışına çıkıp daha aktif bir sosyal yaşantı sürdürdüklerini; öte yandan özellikle Sünni ve Doğu Anadolu'dan göç etmiş olanların daha tutucu ve kadınlar üzerinde denetim kurma eğilimlerinin fazla olduğunu ifade eder. Gökçe'ye göre de toplumsal cinsiyete dayalı rol beklentileri sahibi olmak açısından bütün değişkenlere ilişkin olarak Sünniler Alevilerden daha yüksek ortalamalar göstermektedir. Sünniler arasında cinsiyete dayalı rol tanımlamaları üzerinde daha yaygın ve güçlü bir oйдаşma olduğu görülürken, Aleviler cinsiyete dayalı kalıp yargılardan daha uzaktır. Kadın ve erkek rolü beklentileri, karşı cinsten istediği kişiyle görüşebilme, sosyal ilişkilere girebilme gibi konularda Alevi kadınlar daha rahattır ve Aleviler Sünnilere oranla daha az gelenekseldir. (Gökçe, 1993: 223-233-255). Yılmaz (2005: 148), kentleşmeyle beraber kadın-erkek ilişkileri ve üstlendikleri rollerin değişmesinin, geleneksel Alevi toplumundaki evlenme ve boşanma ile ilgili kuralları alt-üst ettiğini, kadının erkek karşısında daha özgür olması sonucunu doğurduğunu ifade eder. Son olarak Erman vd.'nin (2002: 407) Türkiye'de çeşitli etnik ve mezhepsel gruplardan gelen kadınlarla yaptıkları bir araştırmada, bu gruplar arasında erkek egemenliği ve ataerkil anlayış bakımından anlamlı bir farklılık görülmesi de Alevi kadınların dindar Sünni kadınlara göre kamusal alana erişimlerinin daha kolay olduğu ve bununda Alevi kadınların aile içinde önemli roller üstlenmesine imkân tanıdığı ifade edilmiştir.

Bütün bu çalışmalarda, Alevilikte kadının saygın konumu ve kadın-erkek eşitliği vurgusunu daha çok Sünnilikle araya çizilen ayırt edici bir sınır olarak ifade eden yayınları pekiştirir biçimde, Alevi-Sünni kadınlar üzerinden bir karşılaştırmaya gidilmektedir. Bunun pratikte elbette analizi kolaylaştıran bir karşılığı var. Fakat illa pratikte bir karşılaştırma yöntemi izlenecekse, neden Alevi kadınların kendi aralarında ve Alevi erkekler ile kadınların konumları arasında zaman içindeki ve sosyo-mekânsal farklılaşmaları da ortaya koyacak bir çalışma yürütülmesin? Başta Okan'ın (2016) ve Akkaya'nın (2015) yukarıda andığım araştırmaları olmak üzere, Alevilikte kadının konumuna ilişkin olarak son yıllarda yayımlanan çalışmalar, bu konunun ele alınışındaki yaklaşımda farklı bir perspektif geliştigiğine dair olumlu bir seyir arz etmektedir. Yine de bu alanda -toplumsal cinsiyet rollerinin inançta ve toplum yaşamındaki karşılığı, Alevi tarihinde yahut mitolojisinde bu rollerin işleniş, günümüzde Aleviliğin ve Alevilerin kadın ve erkeklik rolleri dışında toplumsal cinsiyet alanına, örneğin LGBTİ bireylere bakışı gibi- çokça konu başlığı, henüz araştırmacıların dikkatine mazhar olmayı beklemektedir.

Kendi doktora tez çalışmamı da dâhil ederek, bu alandaki mevcut literatürün hala bütünü anlamaya yoğunlaşırken ayrıntıları ihmal ettiği eleştirisini yöneltmekte beis görmüyorum. Şu kadarının hakkı teslim edilebilir: Kentleşme sürecinde Aleviler büyük bir toplumsal dönüşümle karşı karşıyadır; ancak bu konunun akademik çalışmalara konu edilmesi hem çok geç başlamış hem de oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır. Bu alandaki çalışmaların azlığı, yeni araştırmacılarda, ihmal edilen her alana ilişkin ve fazlaca söz söyleme ihtiyacı doğurmaktadır ki bu anlaşılabilir bir tutum. Fakat bu durumda da spesifik alanlara ilişkin daha detaylı ve yoğun araştırma yapabilmeye fırsatı kaçırılmış olmaktadır. Ben kendi çalışmamı da bu eksiklikle malul sayıyorum. Burada içtenlikle ifade etmek isterim ki geçtiğimiz yıl tamamladığım doktora tezimde ben de bu konuyu Alevilerin göç ve kentleşme sürecinde karşı karşıya olduğu çok boyutlu toplumsal dönüşüm içinde bir alt başlık olarak tasarladım fakat -gerekçesine sığınmadan- çoğumuzun fazlasıyla alışık olduğu gündelik bürokratik evrak oyunları nedeniyle vaktinden çok erken teslim etmek zorunda kaldığım tezimde bu konuya yer veremedim. Bu konunun bağımsız bir makale çalışması olarak ortaya çıkışı da bir yönüyle bu ukde vesilesiyledir. Bundan sonraki kısımda aktaracağım alan verileri de, üç farklı sosyo-mekânsal düzlemde -kırsal, kentsel ve diasporik alanlarda- yürüttüğüm tez çalışmama paralel olarak derleyip tezimde yer vermediğim görüşme, gözlem ve alan notlarına dayanmaktadır.

Kente Kadın ve Alevi Olmak: Bir Alan Araştırması

Çalışmamın bu kısmında, 2013 yazında alan çalışması yürütmek üzere gittiğim Yıldızeli kırsalında, 2013 güz ve kış dönemi ile 2014 sonunda defaatle ziyaret ettiğim Ankara'da ve 2014 Mart-Eylül ayları arasında doktora alan çalışmalarımın diaspora ayağını gerçekleştirmek üzere bulunduğum Almanya/Kuzey Ren-Vestfalya bölgesindeki gözlemlerim ve bu süreçte görüştüğüm dört Alevi kurumu yöneticisi kadın örneği üzerinden Alevi toplumunda kadının konumunu, kırsal düzenden kent hayatına akan bir seyir içinde ve kadının toplum içindeki temsili, görünürlüğü ve liderliği bakımından aktarmaya çalışacağım. Burada kırsal alan verileri, Alevilikte kadın-erkek eşitliği söyleminin çoğunlukla "idealize edilmiş" bir Alevilik üzerinden ifade bulması hasebiyle, göçün ve kent hayatının getirdiği değişim-dönüşümden en az pay almış bir alanda kadınların durumunu yansıtabilmek amacıyla bir arka plan bilgisi sunacak. Kentsel alanlar içinse tercihlerim hemşehri derneği, yerel federasyon, cemevi ve kültür merkezi adı altında örgütlenmiş olsalar da üyeleri açısından aslında benzer işlevler üstlenen dört farklı sosyo-mekânsal düzlemdeki Alevi kurumları oldu.

Sosyo-Mekânsal Düzlem 1: Kırsalda Bir Var Bir Yok Kadın

Yıldızeli'nin Üyük köyünde görüşüp kayda alma fırsatı bulduğum Bektaş Güler dede, görüşmemizi gerçekleştirdiğimiz 2013 yazında 86-87 yaşlarında olduğunu belirtmişti. Görüşmemizden birkaç ay sonra da vefat ettiğini öğrendim. Bölgedeki Alevi-Bektaş köylerinin büyük çoğunluğunun dedeliğini yürüten Bektaş Güler, görüşmemizde, hafızasında uzun yıllar boyu biriktirdiği deyiş, duazımam ve demelerden bolca örnek sunarak hem keyifli bir kayıt almama hem de çokça yeni kavram ve isimle tanışmama vesile oldu. Bektaş dedenin “Bacılara söylenir biliyor musun bunlar da” diyerek bir solukta okuduğu Naciye Bacı demesini de ilk kez o gün duymuştum: “*Ey erenler erler nasıl ersiniz/Söyleyin sizinizle devamız vardır/Bacılara niçin nakıs dersiniz/Bizim de Hazreti Hava'mız vardır ...*”² (Bektaş Güler, kişisel görüşme, 25 Ağustos 2013). Kadınların ya da Alevilerin çok kullandığı tabirle “bacıların” (fiziken ve zihnen) *eksik* olarak tanımlandığı söyleme karşı yazılmış bu şiirin bir erkek inanç önderinin hafızasında bugüne taşınmış olması, başlangıç için ümit verici görülebilir. Pekiyi 2000'lerin ilk çeyreğinde Alevi kırsal yaşantısının pratiği bize ne söylüyor?

Alan çalışmamın kırsal ayağını gerçekleştirmek üzere gittiğim Yıldızeli'nin 32 Alevi köyünün 13'ünü bizzat ziyaret ettim, geri kalanları hakkında da bizzat köyün muhtarları ya da ulaşabildiğim “ileri gelenlerinden” köy hakkında bilgi derledim. Hazır bu kavramla başlayalım madem: Bir Alevi köyünde ileri gelen kimdir ve bu kimse ne vesileyle *ileri gelir*? Ziyaret edeceğim köyleri, daha önce telefonla görüştüğüm köy muhtarlarından ve bölgedeki bağlantılarımdan edindiğim bilgilere göre belirledim. Şöyle ki birtakım coğrafi ve inanç esaslı (bağlı olunan ocak vb.) bölümlenimin yanı sıra, gideceğim köyde bir Alevi inanç önderinin (dede, ana, zâkir) ya da mekânının (ziyaret, tekke vs.) bulunmasına da gayret ettim. Bu ön bilgilerle hareket ettiğim için de köylere doğrudan gidip köyde gördüğüm ilk kişiye muhtarın, varsa inanç önderinin ya da köyde “ileri gelen” kim varsa onun evini sorarak o köydeki çalışmama başlamış oldum. Gittiğim köylerde doğrudan görüşmek üzere yönlendirildiğim kişilerin dağılımı şöyle: 5 dede, 3 baba ya da sofı, 4 ana, 4 âşık ya da zâkir, 1 dernek başkanı, iki köyde yaşlılardan oluşan gruplar. Grup görüşmelerini bir kenara koyarsak, doğrudan bireysel görüşme yaptığım 16 kişiden sadece 4'ü kadın. Bunlardan biri, bir Anşabacılı ocağı köyündeki Ana ve köyde inanç önderi olarak kabul ve saygınlık görüyor. Biri, bir Bektaşî ocağı köyünde Yel Ocağı (Şifa Ocağı) temsilcisi. Kalan ikisi de bir Pir Sultan

2 19. yüzyıl Alevi kadın şairlerinden Naciye Bacı'nın Aleviler arasında en bilinen şiiri. Sağlam (2007: 160-162), çalışmasında bu şiirin bir kıtasını Naciye, bir kıtasını Lütfiye Bacı'ya atfen kullanmışsa da şiir çoğunlukla Naciye Bacı mahlasıyla söylenir.

ve bir Arzuman ocağı köyündeki vefat etmiş dedelerin yaşlı kızları; inanç hizmeti görmüyorlar ama sadece dede kızı olmak hasebiyle saygı görüyorlar. Bunun dışında -tahmin edileceği üzere- otuz iki köyün tamamının muhtarları, grup görüşme için toplanan yaşlılar ve bütün inanç önderleri ile âşıklar hep erkekler. Bu manzara, kırsal Alevi hayatında “köy ileri geleni” ifadesinin daha çok dini ve toplumsal alanda söz sahibi olan dede, baba/sofu, muhtar gibi kişileri ifade ettiğini ve bunların da büyük çoğunlukla erkeklerden oluştuğunu gösteriyor.

Peki toplumsal yaşamda kadınlar bu kadar geri planda mıdır? Bu konuda hem olumlu hem olumsuz kabul edilebilecek gözlemlerim oldu. Görüştüğüm bütün dedeler, muhtarlar, âşıklar ve babalar -eğer hayatta ise- beni eşleriyle birlikte karşıladı ve ağırladılar. Bazı köylerde dede ben gittiğimde henüz evde değildi ve sohbet eşleri ile başladı; dede sonradan dâhil oldu. Kadınlar, asıl görüşmecinin eşleri olduğunu düşünerek görüşmenin akışına çok müdahil olmasalar da ana hatlarıyla sohbetin bir parçası oldular. Kimi yerde dedenin hatırlamadığı noktaları hatırlatan, kimi yerde kendiliğinden bir duazımam ya da deyiş süren kimi yerde kendi deneyimini paylaşan kadınların, konuşmaya en az erkek görüşmeciler kadar istekli olduğunu gözlemledim. Çoğu zaman görüntülü ya da sesli kayıt alıyor olmam tatlı bir mahcubiyet dışında çekingenliğe neden olmadı. Kendilerine soru yönelttiğimde açıklıkla sohbet dâhil oldular. Hatta Yağlıdere köyündeki aile ziyaretimde, evin kadını Güleser Güler, konuşmaya çok daha istekle katılarak eşi ve kızlarının arasında sohbeti domine eden kişi oldu (Güler ailesi, grup görüşme, Ağustos 2013). Merkez Sarıkaya köyünde kadınların yaz aylarında kendi aralarında toplanarak köy yakınlarındaki Ziyarete gidip birlikte yemek yedikleri, vakit geçirdikleri anlatıldı. Şöyle ki kadınlar kendi aralarında para toplayarak ilçeden çeşitli yiyecekler-içecekler sipariş ediyor ya da bizzat kendileri ilçe pazarının kurulduğu gün gidip alıyorlar. Bir tür piknik-gün karışımı bu “kadın etkinliğine” erkekler kabul edilmiyor, sadece köyün gençlerinden biri traktörle kadınları tepeye kadar götürüp geliyor, dönüşte de onları köye getiriyormuş. Köylü kadınların kendi aralarındaki bu “sosyalleşmesine” erkekler olumsuz bakmadığı gibi kolaylaştırıcı destek de sunuyorlarmış. Köylerde büyük çoğunlukla ilkokul da dâhil okul bulunmadığından, çocuklar genellikle ilçe merkezinde ya da taşınmalı olarak yakındaki bir bölge okulunda okutuluyormuş. Kız çocuklarının okutulması konusunda hiçbir olumsuz ifadeye denk gelmedim. Aileler, erkek ve kız çocuklarından aynı ilgiyle bahsediyorlar. Fakat kız çocukları konusundaki tek kaygı, ilçe genelinde çok azınlıkta olan Alevi çocuklarının gittikleri yerlerde dini baskıya maruz kalmaları konusunda kendini göstermektedir. Son olarak, bölgede Alevilerin neredeyse tümünün oyunu

alan Cumhuriyet Halk Partisi'nin ilçe teşkilatında, kadın kolları sorumlusu ilçe merkezinden değil Alevi köylerinden birinden bir muhtarın eşi idi.

Bütün bu -görece- olumlu izlenimlere rağmen, gittiğim evlerde misafiri ağırlama ve ikram işlerinin tümünü kadınların yaptığını, erkekler eşleri ya da kızlarına karşı saygılı bir dil kullansalar da evlerde işbölümünün tipik roller etrafında şekillendiğini söyleyebilirim. Evlenme konusunda aileler kız çocuklarının tercihini önemsediklerini söyleseler de “kız alma-verme” olarak ifade ettikleri bu konuda kız çocuklarının o kadar da özgür olmadıkları anlaşılıyor. Bir köyde muhtar, kendi kızının farklı ocaktan bir Aleviyle evlenmek istediğini, kızını “vermediğini” ama sonra kızının tepki olarak sevmediği biriyle “kaçtığını” üzülen ve pişmanlıkla anlattı. Anlatılana göre köyde evlilik için aynı ocak mensubu olmaya öncelik verildiğinden, kızların başka ocaklardan erkeklerle “kaçarak” evlenmesine sıkça rastlanıyormuş. Alevilikte tek eşlilik esastır ve “rıza” ilkesi gereği aksi durumlar düşkünlük sebebi sayılır. Fakat gittiğim bir köyde bahsi geçen oldukça yaşlı iki erkeğin iki eşi olduğunu öğrendim. Bunlardan biri ilk eşinden çocuğu olmadığı için bir kez daha evlenmişti. Biri ise kendi eşine kuma olarak, erken yaşta ölen kardeşinin eşiyle “gelin evden çıkmasın” diye evlendirilmiş ama ondan çocuk yapmamıştı. Bu örnekler elbette istisna olarak kabul edilebilir ama sonuçta kaidenin bozulabildiğini göstermektedirler. Cem ibadetinde kadınlar ve erkekler bir aradadır. Bu konuda ayırım yapılmaz. Fakat Banaz köyünden İsmail dedenin anlattığına göre cemde “bayanlar bir tarafa erkekler bir tarafa” oturur. Cem hizmeti görmek, Alevi köy toplumunda itibarlı bir durumdur. İsmail dedeye göre, kadınlara cemde eskiden fazla görev verilmezken, şimdilerde çok hizmet verilmektedir. Kadınların cemde gördüğü hizmetler içinse dede Selman/sakka suyu (el suyu dökme), farraş (süpürgeci), post serme ve semah hizmetlerini saydı (İsmail Şimşek, kişisel görüşme, 19 Ağustos 2013). Burada bahsi geçen cem hizmetlerinin kadının ev içi rollerine uygun biçimde, daha çok “kadın işi” olarak görülen hizmetlerden olduğu gözden kaçırılmamalı. Son olarak, ziyaret ettiğim evlerde kadınların genel olarak erkeklere ve kendilerinden daha yaşlı olan diğer kadınlara (anne, kayınvalide yahut komşu) karşı daha saygılı olduğunu; erkeklerin de genellikle saygı dilini korumaya gayret etmekle beraber, daha hiyerarşik bir saygı duygusunu sadece dini temsil konumunda olan kadınlara (ana veya dede kızları) ve daha düşük düzeyde yaşlı kadınlara karşı hissettirdiğini söyleyebilirim. Yine de saygı tutumunun genellenebilirliği konusunda temkinli olmakta fayda var çünkü birkaç köyde adından çok fazla saygıyla bahsedilen bir dedenin kendi çocukları tarafından alaya alındığını gördüğüm görüşmelerim de oldu. Bu durum, saygınlık konusunda yaşın, toplumsal-

dini konumun ve cinsiyetin kesin belirleyicilik taşımadığını ama -genel gözlemlerime dayanarak- özellikle kadınlarda erkeklere göre daha belirleyici olduğunu gösterir.

Alan gezilerim sırasında bir köyde kırk yemeğine, bir köyde cenaze yemeğine, bir köyde de kına akşamı sofrasına denk geldim. Köylülerin nazık davetiyle bu üçüne de katılıp gözlemlerde bulundum. Kırk yemeği, köyün yemekhanesinde verildi. Yemek hazır olduğunda önce erkekler yemekhaneye toplanıp yemek yediler, köyün hocası yemek duasını okudu ve kapıda “Erkeklerden yemeyen kaldı mı?” diye bağırıldıktan sonra kadınlar içeriye geçip yemeklerini yediler. Burada yanlış anlamaya mahal vermemek adına şu ayrıntıları paylaşmakta yarar var: Yemekhanede kadınlar ve erkekler için temassızlık ya da yan yana gelmeme durumu söz konusu değildir. Yemek pişirilen yerde kadınlar ve erkekler birlikte çalışıyordu; yemek dağıtım işini genç erkekler üstlenmişti. Erkekler yemekte iken kadınlardan, kadınlar yemekte iken erkeklerden masalarda oturan, yemeğine devam eden ya da bir arada yemek yemek isteyenler vardı ve burada zorlayıcı bir kısıtlamaya gidilmemişti. Konuştuğum erkekler, bu durumun sadece pratik nedenlere dayandığını ifade etseler de her seferinde “önce erkeklerin” yemek yiyor olması, bu yönde bir alışkanlığın gelişmiş olduğunu gösterir. Diğer köydeki cenaze sonrası yemeğinde de benzer bir manzarayla karşılaştım. Burada yemekhanede değil cenaze sahibinin evinde verilen yemek, önce salona toplanan erkeklere, sonra diğer odadaki kadınlara dağıtıldı. Gene kadınlar ve erkekler yemek dağıtırken birlikte çalışıyorlardı. Son olarak, kına gecesi erkek evinde verilen yemekte de gözlemlerim benzerdi. Kına yakılma ve oyunlarda kadın-erkek bir arada iken içkide servis edilen yemekte, masalar tümüyle erkeklere ayrılmıştı. O esnada kadınlara evde kurulan masalarda ikramda bulunulduğunu ve dileyen kadınların orada ağırlandığını yanımdaki erkeklerden dinledim. Bu ayrı masalar için de erkeklerin yaklaşımı, aslında bir arada oturmaya fikri bir engel bulunmamakla beraber “kadınların rahatsız olmaması” ya da “kadınların daha rahat edebilmeleri” için bu tür pratiklere başvurulduğu yönündedir.

Bütün bu anlatımdan sonra kırsal düzende Alevi kadınlar için özetle özgürlük ve kısıtlamanın, saygınlık ve ikincilliğin, olumlu ve olumsuz gözlemlerin bir arada bulunduğunu ifade edebilirim. Alevi kadınlar kendilerini ifade etme, aile içi ve dışı ilişkiler, kısmen de olsa inanç ve toplum hayatında söz sahibi olabilmeye fırsatı yönlerinden görece olumlu bir tablo çizerken, inanç önderliği, toplumsal temsil ve görünürlük, medeni durum tercihi, ev içi ilişkilerin bölüşümü, toplu etkinliklerde ikincillik gibi yönlerden erkeklere göre daha geri planda kalmaktadırlar. Haliyle,

“idealize edilen” Alevi toplumsal yaşamının göçle pek fazla değişmemiş bu kırsal görünümünün dahi Alevilikte kadının konumu için bir çırpıda sıralanan ezberlerin çoğunu taşımadığı görülüyor.

Sosyo-Mekânsal Düzlem 2: Kentte Yönetici Kadınlar

Yıldızeli'nin 32 Alevi köyünün yarısı, ağırlıklı Ankara'ya göç vermiştir. Bu köylerden 15'i köy derneği/vakfı biçiminde Ankara'da bir örgüte sahiptir; 4 köyün de diğer büyük şehirlerle beraber Ankara'da da bir dernek şubesi vardır. Ayrıca Ankara'daki 16 Yıldızeli Alevi köyü derneğinin tamamı, yerel-bölgesel bir dernekler federasyonu olan Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu'nun üyesidir. Ben bu köy derneklerinin genel bir profilini çıkarmak üzere, 10 köy derneği ile irtibata geçip, bunlardan 6'sının başkanları ile ayrıntılı görüşme gerçekleştirdim. Ayrıca, derneklerin bağlı bulunduğu Kızılırmak YDF başkanı ile de ayrıca bir görüşme gerçekleştirdim. Kentte yaşayan Alevi kadınların Alevi toplumsal yaşamındaki yeri ile yerel-sivil örgütlerde örgütlülük, temsil ve liderlik durumlarını ele alacağım bu kısımda örnek vaka olarak sunacağım görüşmecilerim de bu yerel dayanışma örgütlerinden ikisinin (görüştüğüm dönemdeki -2015 Bahar-) başkanları: Biri, bir köy derneği/vakfı olan Davulalan Köyü Sosyal Yardımlaşma, Kültür, Eğitim ve Sağlık Vakfı-Davvak (ben sadece Davulalan Vakfı olarak anacağım) başkanı Satı K. Demirbilek, diğeri Kızılırmak YDF'nin gene aynı dönemde başkanlığını yürüten Ayten Gürsoy.

Görüşmecilerin deneyimlerine geçmeden önce, Ankara'daki Yıldızeli kökenli Alevi köy derneklerine ilişkin çok genel bir profil bilgisi vermek yerinde olacak: Bu 16 dernekten 15'inin başkanı erkektir. 10 Ekim 2013'te, M. Sarıkaya Köyü Derneği Başkanı Abidin Aslan'ın çabasıyla, gene M. Sarıkaya Derneği'nde ulaşabildiğimiz köy derneklerinin başkanlarıyla bir grup toplantısı organize ettik. Diğer dernek başkanları ve M. Sarıkaya Derneği yetkilileri de dâhil katılan 8 kişinin hepsi erkekti. Dahası, yönetim kurullarında 1 ya da 2 kadın üye bulunan derneğe nadiren denk geldim. Genel olarak üyelerinin yüzde 90'ından fazlası erkek olan bu derneklerin yönetiminde kadın üye bulunmaması olağandır. Ayrıntılı kayıt aldığım altı derneğin -o dönemki- üye sayıları şöyle idi: (Dernek adları genellikle yardımlaşma-dayanışma vb. biçiminde köy adını tamamladığından, okuma kolaylığı sağlamak üzere dernek adı yerine köy adı zikredeceğim) Avcıpınarı, Ankara şubesinde 18 üye var, üyelik hane bazında düşünüyor, üyelerin tamamı erkek. Davulalan, 385 üye (hane bazında; 335 erkek, 50 kadın). Kıvşak, 102 üye (hane bazında; 97 erkek, 5 kadın). Merkez Sarıkaya, 164 üye (hane bazında; 159 erkek, 5 kadın). Üyük, 61 üye (hane bazında; tamamı erkek).

Yuvalıçayır, 142 üye (hane bazında; 132 erkek, 10 kadın). Görüldüğü gibi dernek üyeliği “hane” üzerinden tanımlanmakta, haneyi ise çok büyük çoğunlukla erkekler temsil etmektedir. Görünürde kadın üye sayıları, bütün derneklerde en fazla yüzde 7’yi bulmaktadır. Dernek başkanlarının ifadesine göre, bu kadınların önemli bir kısmı da erkek üyesi de olan haneyi temsil etmemekte, eşi ölmüş ya da eşinden ayrı yaşayan kadınlardan oluşmaktadır. Yani, doğrudan kadın üye oranı, burada görünenin de altındadır. Üye sayıları az görünmekle birlikte, kadınların derneklerde çalışmalar katıldığı ifade edildi. Fakat bu çalışmalar daha çok “kadınlar günü etkinliği”, “aşure günü”, “kahvaltı” gibi etkinliklerdir ve burada kadınlara daha çok toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde işler (aşure pişirme, bulaşık yıkama, masa düzeni vs.) uygun görülür.

Görüştüğüm dernek başkanları, dernek üyeliği, yöneticiliği ya da faaliyeti dışında kalan alanlarda kadınlar için hem olumlu hem olumsuz olarak nitelenebilecek bir tablo çizdiler: Kadınlar, köyden göçün ilk dönemlerinde çoğunlukla gündelikçilik, temizlik, çocuk-yaşlı bakımı vb. işlerde çalışmışlar. Son yıllarda bu tür işlerde çalışanların oranı azalmış. Yeni yetişen kuşaklar daha eğitilmişler; daha çok orta sınıf işlerde, şirketlerde ya da kamuda görev alıyorlar. Bu durum, aile içi ilişkileri ve kadının konumunu değiştirmeye başlasa da çoğu bakımdan geleneksel kodlar devam ettiriliyor. Örneğin, M. Sarıkaya köyünde “evlerin yüzde 80’inde kadın emeği olsa da tapuların en az yüzde 90’ı erkeklerin üstüner.” (Abidin Aslan, kişisel görüşme, 9 Nisan 2015). Bir köyün “birlik Cemi”nden bir gece önce dernek yerinde yapılan “Görgü Cemi”ne katıldım. Artık köylerdeki gibi yoğun görgüyü kent ortamında gerçekleştirmek zor; haliyle bu görgü cemi de sadece ertesi gün cemde hizmet göreceklelerin görgüden geçtiği, ayrıca isteyen bazı köylülerin görgüye katıldığı bir toplantı oldu. Dernek başkanının davetiyle bizzat katıldığım bu toplantı, iki katlı dernek binasının alt katında, akşam saatlerinde yapıldı. Bu görgüde, ertesi gün cemde hizmet görecekle kadınlar da dâhil olmak üzere, köyün kadınlarından hiçbiri yoktu. Bir başka dernekte katıldığım kırk yemeğinde ise -kırısaldaki örneği hatırlarsak- kadınların görece daha çok katıldığı ve erkek-kadın önceliği olmadan herkesin birlikte oturup birlikte yemek yediği bir ortama tanıklık ettim.

İşte Demirbilek ve Gürsoy, kimi bakımlardan kadınların oldukça rahat kimi bakımlardansa hala erkek görünürlüğünün çok belirgin olduğu yerel odaklı hemşehri dayanışması örgütlerinden ikisinin başkanlığına kadar gelebilmiş iki kadın. 1975’te Davulalan köyünde doğan Satı Demirbilek, 1991’e kadar köyde yaşamış. İlkokulu

köyde bitirmiş. Kente geldikten sonra ortaokulu ve liseyi “dışarıdan” bitirip, iki yıllık Büro Yönetimi okumuş. Görüştüğümüz dönemde bir dış ticaret şirketinde muhasebe ve personel müdürü olarak çalışıyor ve İngilizce öğreniyordu. Ayten Gürsoy, 1972 Sivas doğumlu. 1984’te ailesiyle birlikte akrabalarının yanına, “okumaya” gelmiş. Önce Eskişehir’de İktisat bölümünü kazanmış ama tamamlayamamış, sonradan aynı bölümü açık öğretimden tamamlayabilmiş. O da muhasebeci. Ankara-Dikmen’de yetişmiş, (sol) politik bir arka plandan geliyor. Dernek çalışmalarına 1980’lerin sonunda Pir Sultan Kültür Derneği’nde başlamış, Kızılırmak kurulduktan sonra bu derneğin çalışmalarına da katılmış. Çeşitli kademelerde görev aldıktan sonra 43 üye köy derneğinin gönderdiği 172 delegeli Federasyon’un başkanlığına seçilmiş. Burada 172 delegeden sadece 10’u kadındır ve bu 10 kadından 4’ü de zaten Gürsoy ile birlikte yönetime girmiştir.

Demirbilek ve Gürsoy’un, birbirine yakın yaşlarda ve yakın kültürel bir kökenden geliyor olsalar da, kent deneyimleri birbirinden farklıdır. Görüşmemizde Demirbilek daha çok kendi kişisel deneyimi ve köy içi dinamiklere vurgu yaparken, Gürsoy, kendi deneyiminden çok ülkedeki politik ortamı ve Alevilerin-aydınların bu ortamda karşı karşıya bulunduğu “tehlikeleri” öne çıkardı. Bu bakışları, kadınların örgütlenme tercihlerine de yansımıştır. Demirbilek “Atıyorum ben gidip başka bir köyde ya da başka bir yer içinde çalışabilirdim. Bir baktım ki *birinci derece (vurgu bana ait)* dururken ben niye başka birilerine yardım edeyim ki. Sonra vakfa girdim.” (Satı Demirbilek, kişisel görüşme, 3 Mayıs 2015). Gürsoy’un yöneticiliğe soyunması ise daha genel sorunlara atıflardır:

“Toplum ciddi tehlikede. Ciddin her geçen gün daha fazla asimile oluyoruz. Eğitim başlı başına mahvolmuş durumda. E çocuğun var, çocuğunla ilgili kaygılar var. İş? Gerçekten çok ciddi sıkıntı. Bir sürü sıkıntının içerisinde kitle örgütünde çalışmak ve bizim insanlarla uğraşmak gerçekten zor. Yani, o geçmişte sorgulayan, yargılayan, düşünen, kendini yetiştiren Alevi kütlesi yok şu an. Her geçen gün daha azalıyor öyle insanlar. Öyle düşünüyorum. Buradaki gördüğüm tablo o. Biz onu biraz da böyle, bir kadın gözüyle, bir anne inceliğiyle, hani ne kadar yapabiliriz...” (Ayten Gürsoy, kişisel görüşme, 30 Nisan 2015)

Biri köyden kente göç ettikten sonra içinde bir ukde olarak büyüyen “eğitim” meselesini hayatının belirleyici dinamiği durumuna getirirken, diğeri politik çalışmalara ve “demokratik kitle örgütü” faaliyetlerine ağırlık veriyor. Her ikisi de aynı düzeyde diplomalara sahip olduğu halde Demirbilek’in “Ben çok isteyip de okuyamayanlardan birisiyim. Bu hep içimde bir eziktir ki çok isterdim gerçek anlamda iyi bir mesleğimin

ya da iyi bir eğitimim olmasını.” demesi, bulunduğu noktayı yetersiz gördüğünün göstergesidir. Kendi kişisel deneyiminden kalkarak, köyündeki/etrafındaki diğer kadınların durumuna da gönderme yapar aslında. Zira Demirbilek’e göre “Alevilikte kadın-erkek eşitliği” diye bir şey yoktur:

“Hiç de öyle değil, eşitliği ben görmüyorum. Eşitlik yok, niye yok? Evlerde görüyoruz, düşün kadınlarımız eşine sormadan çıkıp kendi evine bir tane bardak alamıyor, bir tane çatal alamıyor, kaşık alamıyor. Birlikte gidelim, sen bilmezsin, seni kandırırlar, bilmem ne... Benim annem 60 yaşında ve bala telefon numarasını çevirip bizı aramıyor. Niye? Çünkü babam ona hep şey yapmış, sen bilemezsin sen arayamazsın, bilmem ne...” (Demirbilek, a.g.)

Demirbilek’in Vakıf’a girişı de bu saikle olur: Oku-Eğitim diye Vakfın yan kuruluşu olan bir oluşumu kurarak Vakıf’a girer ve zaman içerisinde buradaki faaliyetlerle yetinmeyerek yönetime aday olur. Demirbilek’in Vakıf başkanlığına adaylığı, kişisel olarak kendi hayat deneyiminde “kendi ayağının üzerinde durma” amacının toplumsal temsil ayağını başarmaktır ve bunu bir kez göze almasının, köy derneği gibi mikro-yerel düzeydeki kadınlara güç vereceğine inanmıştır:

“Ben şeyi hiç düşünmedim, ben evde oturayım eşim çalışıp getirsin, az da olsa çok da olsa ben onunla yetineyim. Benim asla öyle bir yapım olmadı ki olamaz da. Niye? Eşimin benden bir fazlası yok ki. Niye yani, birlikte çalışıp birlikte yiyelim. Benim düşüncem tamamen bu. O yüzden de yaptığım ya da yapacağım işin hiçbir önemi yok, tek önemli olan şey benim paramı benim kazanmam ve bunu da başardığıma inanıyorum. İş olarak kendi işimi sağlayabildim ve vakfa girmemim sebebi de buydu: Bizim kadınlarımız çok şey, hep böyle ben bilmem beyim bilir. ... Beyimiz niye bilsin ki? Beyim benim yerime düşünemez. Benim beynim düşünsün, belki benim beynim onunkinden çok daha iyi düşünüyor olabilir. Bunu düşünerek vakıf başkanlığına geçtim ve onlara sürekli söylüyorum, siz de bir şeyler düşünün, üretin, gelin birlikte çalışalım. Çok olumlu dönüşümler var. Belki ben onlara bir şey oldum. Birinin sesini yükseltip biz de varız, demesi gerekiyordu.” (Demirbilek, a.g.)

Gürsoy ise başkanlığa aday oluşunu, gene daha “genel” bir düzeyden kurar ki burada genelden kastı, köy düzeyinin bir üstü, yerel federasyon ağına dâhil alandır. Gürsoy, sürekli “biz” diliyle kurduğu ve benim “Alevi-aydın-çağdaş-solcu” diye kodladığım bir kitleye “hizmet” için Kızılırmak’ın bir “kadın yüzü” olması gerektiğinden hareket ederek yönetime soyunmuştur:

“Bizim hayatsal problemlerimiz; bizler hep yalnız kalmışız. Elimizi uzattığımızda bir yönlendirici, bir örgüt ya da ait olduğumuz bir yer olmamış. Geçen yıl iş-istihdam komisyonunda ben başkandım. Bir tane kadıncağız, eşinden ayrılmak üzere olan bir kadıncağıza bir iş buldum. Kadın bana şöyle bir mesaj yazmış: Ayten abla, sen bana iş bulmadın, sen bana hayatımı başışladın, sen bana çocuğumu başışladın... O kadar düşündüm ki bu kızcağızın yazdıklarını. Bu tür şeylere duyarlı olması gerekir bu derneklerde çalışanların. Buna insanları inandırması gerekir. Biz, umudu hep siyasal partilerde görmüşüz. Siyasal partilerdeki insanların beklentisi farklı bizim beklentimiz farklı. Biz, tamamen insanlara hizmet etmek, insanlara bir şeyler verebilmek ve çocuklarımıza daha güzel bir dünya yaratmak adına buralarda çalışıyoruz. Burayı bir şekilde kurtarmak... İşte, iyi bir kadın başkan, bir perspektif değiştirmeliydi burası, bir çevre değiştirmeliydi, bir vitrin olmalıydı.” (Gürsoy, a.g.)

Vakıf'ta hazırlayıp oynadıkları bir tiyatro oyununda kadının özgürleşmesine ilişkin temaları izledikten sonra, kendisi hakkında “Bak gördün mü, başka ne beklenirdi ki, eşinin sözünü dinlemiyor, her yerden de çıkıyor.” diye hem kadınların hem erkeklerin dedikodu yaptığını anlatıyor Demirbilek: “Karşı cinsten biri söylese belki bu kadar ağır gelmezdi, böyle de bir şey oldu, bir eleştiri geldi. Bir şeyler yapmak, üretmek bizim toplumumuzda eşinin sözünü dinlemiyor, kendi başına buyruk diye değerlendiriliyor.” (Demirbilek, a.g.). Bu tür söylenmeler, başkan seçildiği dönemde de kulağına gelmiş. Her iki kadın da başkanlık sürecinin ikili bir sıkıntıyla bir arada yürüdüğü deneyimini paylaştılar. Bir tarafta kendi kişisel hayatları (evli ve çocuklu-eşinden ayrı ve çocuklu olmak, yoğun iş temposunun içinde olmak, aile içi işler ve sorumluluklar yüklenmiş olmak...), diğer tarafta içinden geldikleri toplumun çok sınırlı düzeyde ve hızla kırılıyor da olsa “kadın yöneticiye” karşı mevcut önyargıları ve bakışları, onlar için sınırlar ve sıkıntılar doğurmaktadır:

“Kendi köyümüzden, o bayandır nasıl yapacak, hem çalışıyor, çocuğu var, evi var gibisinden bayağı bir sürü eleştiriler geldi (ilk başta) ama ben çok duymadım. Hala da duymuyorum. Bunun böyle olmadığını ben onlara bir şekilde ispatlayacağım. ... Sadece şunu görsünler: Bir kadın, atıyorum evinde buluşğunu yıkayabilir, evini temizleyebilir, çocuğuna bakabilir, çalışabilir, ekemek parası getirebilir evine. Aynı zamanda da bir vakıf, bir dernek, bir hastane, bir şey, bir belediye, bir ülke çok rahat yönetebilir. Niye yönetemesin ki? Köylerde bu zamana kadar hiç kadın muhtar seçilmemiş, niye? ... Mesela vakıf toplantısı olacak, ben sanmıyorum ki diğer arkadaşlardan yani erkeklerden bahsediyorum, bir gün öncesinden evinde oturup bir sonraki günün telaşı olsun. Atıyorum yemeğini yapın, ortalığını toptasın ki ertesi güne hiçbir işi kalmaması lazım. Çünkü eve geldiğinde eşyle, çocuğuyla sorun yaşamaması gerekiyor. Onlarda hiç öyle bir sıkıntı görmüyorum

ama ben bir gün sonra toplantı olacak, ben iki gün öncesinden koşuşturmaya başlıyorum ki aman her ikisi de yetişsin, diye. Tabii ki inanılmaz zorlukları var, kesinlikle var.” (Demirbilek, a.g.)

“Benim için çok büyük bir sıkıntı. Ben bir muhasebeciyim. Bizim zamanımız yok. Haftanın altı gününü çalışıyorum. Şimdi yandım yandıma cumartesi çalışmayan bir yer bulup işimi değiştireyim diye düşünüyorum. Bir taraftan oğlum var. Ben aynı zamanda eşinden ayrılmış bir insanım. Dolayısıyla çocuğuma hem anne hem baba olmak zorundayım. Oğlumun babası yurt dışında. Bazen kendime kızıyorum aslında daraldığım zamanlarda. ‘Herkes aptal sen mi akıllısın? Çocuğunla ilgilen.’ Çalışan kadının yükü gerçekten çok ağır. Hem dışarıda çalışıyor, evinde anne, evinde hizmetçi... Ama ben şeyi gördüm bu süreç içerisinde: Biz altı aydır yönetimdeyiz ama onun bir iki-üç ay öncesi de seçimler için çalıştık. Ben pazar günleri 6’da-7’de gelip gece saat ikkiye üçe kadar haftalık temizlik yaptığımı biliyorum. Şimdi düşünüyorum, ben bunu yapabiliyorsam, bu kadar zorluklarla, herhangi bir kadın çok daha rahat yapabilir.” (Gürsoy, a.g.)

Anlatılarda “dışarıda çalışan, evinde çalışan, annelik sorumluluğu duyan”, buna rağmen toplumsal alanda da çaba gösteren kadın profili baskındır. Gürsoy, “Toplumun yaratıcısı kadın” ifadesini görüşmemiz boyunca üç ya da dört kez kullandı. Hem kişisel yaşantılarında hem toplumsal ortamda karşılaştıkları sıkıntılara rağmen, iki başkan da içinde buldukları yapının “kadın eliyle” değişebileceğini, kadınların buralarda daha fazla söz söylemesi gerektiğini düşünmektedir. Anlattıklarına göre yönetim değişimi, kısa sürede olumlu sonuç da vermiş: Davulalan Vakfı’nda 20 olan kadın üye sayısı, görüştüğümüz hafta itibarıyla 50’ye yükselmişti. Yönetimde de iki kadın daha bulunuyordu. Gürsoy da gerek Federasyon gerek üye köy dernekleri düzeyinde, yönetime gelmelerinin olumlu bir enerji yarattığını söylemiştir.

Bütün bu anlatımdan, kent hayatının Alevi kadınları için kimi bakımlardan olumlu kimi bakımlardan -eski alışkanlıkların etkisiyle- henüz aşılmamış kalıplar ve meseleler arasında birtakım sıkıntıları beraberinde getirdiği söylenebilir. Alevi kadınlar, bireysel yaşantılarında, ailede, toplumsal hayatta ve ulaşabildikleri örgüt yapıları içinde hem kendilerini ifade etme hem içinden geldikleri topluma ve diğer kadınlara bir şeyler katabilme uğraşı içindedir. Biri köy-hemşehri derneği, biri yerel-bölgesel köy dernekleri federasyonu biçiminde örgütlenmiş iki kurumda başkanlık düzeyine kadar yükselen iki kadının deneyimleri, Alevi toplumunda bu kanalların açık olduğunu göstermesi bakımından olumlu bir tablo çizer. Fakat öte yandan bu yönetici kadınların anlatılarındaki kimi ayrıntılar, hala kentleşme sürecinde olan ve sıkça kırsal alışkanlıklar ile kentsel beklentiler arasında kalan Alevi toplumunun, kadın

üyelerine de *daha fazla özgürlük isteği ile daha sınırlı alanlarda hareket etme* arasında ikili bir zemin sunduğu görülmektedir.

Sosyo-Mekânsal Düzlem 3: Diaspora’da Alevi Kadınları

Almanya’da ilk Alevi örgütlenmelerinin doğuşu 1980’li yıllardadır. Almanya’ya göçün başladığı 1960’lı yıllardan 1980’lere kadar geçen yirmi yılda Alevilerin tutunma ve takiye kaygısının ağır bastığı, şartlar olgunlaştığında da kimliklerinin ifadesi yönünde adım attıkları görülüyor. İlk dernek, 1984’te Köln’de kurulur; fakat derneğin yeri yoktur. Kuruculardan Niyazi Bozdoğan dedenin evi, dernek yeri olarak gösterilir. Birkaç yıl sonra da dernek yeri edinilir (Abidin Bozdoğan, kişisel görüşme, 21 Temmuz 2014). Burada ilk yönetici örneği olarak sunacağım Gülsüm Bozdoğan, işte bu kurumun, bugünkü adıyla Köln ve Çevresi Hacı Bektaş-ı Veli Alevi Cemevi’nin başkanı. Kurumumetin içinde, kendilerinin de andığı gibi, Köln Cemevi olarak anacağım. Kendisi de bir ocakzâde dede kızı olan Bozdoğan, aynı zamanda Cemevi’nin kurucularından Niyazi Bozdoğan’ın gelini ve Cemevi dedelerinden Abidin Bozdoğan’ın da eşi. İkinci örneğim, gene Almanya’nın ilk Alevi derneklerinden biri olan Duisburg Alevi Toplumu’nun başkanlığını yürüten Fatma Yaşar. Yaşar, uzun yıllar Duisburg Alevi Toplumu’nda ve Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu’nda (AABF) kadın kollarında görev aldıktan sonra, 2013 sonundan itibaren Duisburg Alevi Toplumu’nun başkanlığına gelmiş. Bu iki kurumdan, Köln Cemevi, Cem Vakfı’nın uzantısı olarak görebileceğimiz Cem AAF (Cem Almanya Alevi Federasyonu); Duisburg Alevi Toplumu ise AABF ile yakındır.

Almanya’da Alevilerin, özellikle Federasyonun yürüttüğü hak mücadelesi sonucunda Türkiye Alevilerine göre pek çok bakımdan daha fazla hukuki hakka, hareket alanına, politik-dini meşruiyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Almanya’da Alevi nüfusun yaklaşık 500 bin kişi ile 800 bin kişi arasında olduğu tahmin edilmektedir (Haug, 2009; AABF, 2014). Aleviler 2000’li yılların başından beri ortaöğretim düzeyinde kendi inançlarını resmi okullarda öğretme-öğrenme hakkına sahiptir. 2012 yılından itibaren kimi eyaletlerde imzalanan Hak Eşitliği anlaşmaları ile resmi kurumlarda din hizmeti alabilme, kendi geleneklerine göre cenaze hizmeti görebilme, cemevleri ve diğer derneklerinin yasal meşruiyeti, radyo ve televizyonlarda yayın, Hamburg Üniversitesi’nde bir Alevilik kürsüsü açılması gibi önemli kazanımlar elde edilmiştir. Genel olarak Almanya’da Alevilerin bir inanç mensubu olarak devlet ve eyaletler nezdinde hukuki konumu güçlüdür. Fakat toplumsal yaşamda ve gündelik hayat pratiğinde Almanya’da yaşayan Aleviler de Türkiye’den diasporaya

taşınmış kimi sorunlar yaşıyorlar. Alevi örgütlerinde kadın temsili konusunu, bunun göstergelerinden biri olarak alacağım.

Gülsüm Bozdoğan ile görüşmemizi, Köln Cemevi'nde, eşi-cemevi dedesi Abidin Bozdoğan'ın da katıldığı bir sohbette gerçekleştirdik. Türkiye'de doğup küçük yaşlarda Almanya'ya göçle gelen ve burada *bir işçi ailesinin kızı olarak* yetişen Bozdoğan, kadın ve Alevi olmanın güçlüğüne Türkiye'deki toplumsal-kültürden çok uzaklara gidildiğinde bile halen nasıl baskılayıcı bir yanı olduğunu şöyle ifade etmişti:

"Kadın olmak başlı başına zor bir iştir, erkeğe bakarak. Artı bir de Alevi kadını olmak, Alevi kadını olup Almanya'da bir kadın olmak, başlı başına daha bir zor. Neden, diyeceksiniz. Sürekli engellerle... Kadınsınız, erkek egemenliğine karşı direneceksiniz. Alevi kadınsınız, Alevisiniz, başta can olarak Alevisiniz, kendinizi Sünni insanlara karşı bir anlatım içinizdesiniz, sürekli bir savunma mekanizmasındasınız. Almanya'da Türksünüz, sürekli bir çatışma değil de sürekli bir savunma içerisindeyiz." (Gülsüm Bozdoğan, kişisel görüşme, 21 Temmuz 2014)

Bozdoğan'ın Cemevi'nde yönetime aday olması, Türkiye örneğinde aktardığım kurumlardakine benzer biçimde, dağılmakta olduğunu düşündüğü kurumu ayakta tutma, toplama kaygısıyla. Bozdoğan, bu niyetle yönetim listesine adını yazdırır fakat karşısına konumuyla ilgili bir çelişki çıkar: Bağımsız bir kadın olarak kendi kimliği ile, Gülsüm Bozdoğan olarak mı kabul görecektir yoksa Cemevi'nde zaten saygın yeri olan eşi ve kayınpederinin isimleriyle mi? Yani üyeler sadece Bozdoğan'a mı oy verecekler yoksa Gülsüm Bozdoğan'a mı? Dede kızı-gelini ve eşi olmanın, hem avantajları hem dezavantajları olduğunu belirten Bozdoğan, tercihini -bu ağırlığı da hiç gözden kaçırmadan- Gülsüm Bozdoğan olarak, kendi-kadın kimliğini öne çıkarmaktan yana kullanır. Çünkü bu kurumun yöneticiliği için kendisinde, bir kız-gelin-eşten çok daha fazla nitelik bulur.

"Niyazi Bozdoğan'dır. Ama ne zaman bu kapıdan çıkarız, babamdır. Onu ayırt edebildik yani. O zaman da ayırt edebildik, dolayısı ile öyle tecrübemiz vardı. Sonra ben dedim, neden ben başkan olmayayım? Listedeki arkadaşlarımı şey yaptığımdan değil ama onlara baktığım zaman benim getirilerim daha fazlaydı. Almancam hepsinden daha iyidir, yazmamla çizmemle. Yöneticiliğim onlardan iyidir, iş yerinde de yöneticilik yapmışımdır. Ve kadın olmakla daha çok sempati kurabileceğimi düşünüyorum, üyelerimle aramda. Onlara daha çok iyi bir iletişim kurabileceğimi düşünüyorum. Ve fikirlerim önemli. Her şeyden önce fikir önemlidir." (Gülsüm Bozdoğan, a.g.)

Genel olarak yönetim kuruluna seçilse bile, kadınlara yönetim kurulunda -tipik cinsiyetçi uzmanlaşmayla- daha çok “sekreterliğin” yakıştırıldığını söylüyor Bozdoğan: “Kadın listede olursa ya sekreter olur ya kasiyer olur en fazla, diye bir yaklaştırma var ya hani. Ben de onu kendime yedirmem. Dedim ki eğer olursa ve ben ille de bu listede olursam başkanlık isterim.” Bozdoğan’a göre de Alevilikte kadın-erkek eşitliği ya da kadının daha özgür olduğu bir klişeden ibarettir ve bunu hem aile yaşamında hem kurumsal düzeyde bizzat deneyimlemektedir:

“Hayır tabii, onlar klişe şeyler. O her ailede yaşanan şeydir. Ben kendi adıma, Gülsüm olarak konuşayım ben burada. Bir başkan olarak, dede kızı olarak değil. Yani Alevilikte kadın daha özgür, diyemeyeceğim yani. Deniliyor tabii ama yerine göre. Ama dediğim gibi baktığımız pencereye bağlı. Şimdi bizim bir artımız yok yani, diğer Sünni kardeşlerimize baktığımız zaman. İşte geldiğimiz toplum diyorum ya, yani orada da öylesi de var, böylesi var. Onlardan kesin üstünüz ya da alttayız diyemeyiz. (Mesela bir ananın posta oturması...) Bence oturabilir ama tabii dedeler buna dini açıdan baktıkları zaman, oturamaz, diyorlar. ‘Erkeğin nesli bitti de mi kadın otursun, bugüne kadar böyle gelmiştir. Bugüne kadarki en büyük örneğimiz, Fatma Anamız oturmamıştır ki başka diğer anaların haddine midir, posta oturmak?’ Ben de niye oturamasın, alın buyurun eşitlik size, diyorum. Alevilikte Kadın-erkek eşitliği nerede başlıyor, nerede bitiyor? Var mı? Hayır, yok.” (G. Bozdoğan, a.g.)

Bozdoğanlarla görüşmemiz, Alevi kurumlarında kadın yöneticilere bakışın iki kanadını yan yana görme fırsatı sundu: Bir tarafta Cemevi içinde bir bakıma erkek ve muhafazakâr Aleviliğin ifadesini bulduğu Dedeler Kurulu’nun temsilcisi bir dede, diğer tarafta tümünden erkek inanç önderleriyle çevrili bir aile yapısı içinden gelmekle beraber hem o erkek önderlerle bir arada hem de onların karşısında kendi kimliğini var etmeye çalışan bir kadın yönetici. Aleviliğin geleneksel tartışmalarından *posta kadının oturabilmesi*, kadın-erkek ibadette kadınların yeri, inanç kurumu yönetiminde kadın olmak gibi konularda sorduğum her soruya her ikisi de samimiyetle, aralarındaki saygıyı hiç yitirmeden ama hep farklı noktalardan cevaplar getirdiler. Bu iki profil, aynı aile yapısında, aynı inanç kodları içinde yetişmiş; aynı kurum içinde ve aynı toplumsal alanda varlığını sürdüren ama Aleviliği de Alevi toplumsal-kurumsal yapılanmasını da farklı okuyan iki kimlik modeline karşılık gelmektedir. Aynı Alevi kurumunda ama farklı kanallardan kendilerini ifade eden bu profiller, Aleviliğin gelenekten taşıyıp getirdiği ve diasporada, çok yakın dönemlerde edindiği değerlerin nerede uyuşup nerede çatışabileceğine de bir örnek teşkil edebilir.

Duisburg Alevi Toplumu da Köln Cemevi de buldukları kentlerde Alevi toplumunun ve üyelerinin inanç hizmetlerinin yanı sıra diğer toplumsal ihtiyaçlarına da karşılık vermeye çalışmaktadır. Ancak, Köln Cemevi'ni yöneticiler daha çok bir inanç kurumu olarak tanımlarken, Duisburg Alevi Toplumu'nu Yaşar, inanç hizmeti de sunan siyasal ve toplumsal bir örgütlülük olarak ifade etmiştir (Fatma Yaşar, kişisel görüşme, 18 Temmuz 2014). Haliyle, Yaşar'ın bu kurumdaki çalışmaları ve yöneticiliğe yükselişi, Köln Cemevi'nde olduğu gibi inanç konumları üzerinden bir tartışma içermiyor. Fakat burada da kadın olmanın getirdiği yükler, diğer kurumlardan farklı değildir. “Kadın-erkek eşitliği, özde odur, çünkü can vardır bizde. Ama uygulamada ne kadar var? Pratikte ne kadar oluyor?” diye soruyor Yaşar. Başkan kadın diye erkeklerin aramakta çekinmesi, yerleşik kalıpların sıklıkla önlerine engeller çıkarıyor olması, erkek üyelerin ya da eski yöneticilerin kadınların ön plana çıkmasını istememesi gibi kurum içi sorunlar dışında, kadının bireysel yaşantısı da bir kurum temsiliğini güçleştirecek handikaplarla doludur:

“Bir kadın yönetici, erkek yöneticiye göre üç kat yoruluyor. Bir erkek rahatlıkla bir seminere, bir toplantıya uzağa gidebiliyor; kadının o kadar çok şansı yok. Çocuğunu evde düşünmek zorunda. Mutfağını muhakkak ki planlamak zorunda. Eşi, ya eş kendisini öyle alıştırmıştır ya anne oğlunu öyle yetiştirmiştir; kadın her alanını planlayıp ondan sonra gidip orada yöneticilik yapacak.” (Yaşar, a.g.)

Yaşar'ın dikkat çektiği ve “Bu bizim büyük bir acımız.” dediği hususlardan biri, “demokratik bir ülkede yaşamalarına” ve Alevi kurumların her alanda meşru görülmesine rağmen Alevi bireylerin, özellikle de Alevi kadınların Alevi kurumlarına gelmemesidir. Yaşar bunu bir tarafta vurdumduymazlık, rahatlık ve kendi yaşamına (alışveriş, gezme, diziler...) daha fazla dönük olmakla açıklarken, bir taraftan da özellikle Çorum, Maraş, Sivas gibi belli bölgelerden göç etmiş Alevilerin diasporaya kadar taşınan korkularına ve kaygılarına bağlar. Yine de Duisburg Alevi toplumu kadın katılımı ve temsili yönünden Almanya'daki örnekler içinde öne çıkmaktadır. 13 yöneticinin 6'sı kadındır. İnanç kurulunda üç erkek (dede) iki de kadın (ana) görevlidir. Anaların posta oturması için mücadele vermiş ve bunu birkaç kez sağlamışlar da. Kendilerinin yönetime gelmesiyle kadınların görünürlüğünün daha da arttığını ifade eden Yaşar, derneğe gelen kadınların her alanda kadınları görmesinin, kadınlarda örgütlenme eğilimini artırdığına dikkat çekiyor: “Kadın geldiği zaman, kendinden bir başkan görebiliyor. E kadın kolları zaten var. İnanç alanında da kendinden birini gördüğü zaman kendine özgüveni daha fazla geliyor. Ben sadece mutfakta

kullanılmıyorum’, diyor.” (Yaşar, a.g.). Burada “mutfakta kullanılma” tabiri, kadına ev içinde biçilen rollerin kurumlara da aktarıldığını gösteren önemli bir metafordur.

Son olarak Yaşar, oldukça önemli bir noktaya daha parmak basıyor: Alevi kurumlarında kadınların “vitrin olarak” kullanılması. Alkan’ın (2004, s. 75) Türkiye’de kadınların yerel düzeyde neden görünür olmadığına dair ifade ettiği üç unsurdan biri, kadınların yerel düzeyde dahi hareketliliğinin son derece sınırlı olması ve kadın örgütlenmesinin yakın dönemlere kadar yerel’i ilgi alanı dışında bırakmasıyla beraber “kadınların kurumsal politikadaki (vitrin oluşturma tabiriyle de nitelendirilen) simgeselliği”dir. Yaşar, tam da içinde bulunduğu örgütlerde bu mekanizmanın nasıl yoğun işlediğini ve kadınları nasıl etkilediğini anlatıyor:

“Benim demin bahsettiğim bir olay vardı ya, ‘vitrine oynamışız’ biz. Yani kadın biraz ilerledi mi önünü kesmeyi çok iyi başarmış bizim yöneticilerimiz. Yani bir yolunu bulmuş, onu pasifiye etmeyi bilmişler. Çünkü o zaman, 10-15 yıl öncesinde, üniversite düzeyinde genç arkadaşlarımız gelmişler. Eğitilmiş, mükemmel çalışmalar yapmışlar. Nasıl olmuşsa onlar da sıkılmışlar. Şimdi bir iki tanesi gelip anlatıyor mesela: ‘O zamanlar biz gelip gidiyoruz. İşte bir proje yapıyoruz, önümüze engel çıkarıyorlar. Gece yapıyoruz, önümüze engel çıkarıyorlar. Bizı bıktırdular, biz de çıktık gittik.’ Doğru, yapıyorlardı da! Biraz da masaya vura vura aldık buraları... Aslında derneklerin yükünün çoğunu kadın taşımaya rağmen, kadın hep arka planda kalmış, hiç kendini göstermemiş, yöneticilerin de işine gelmiş. Ne zaman ki sıkıyorlar, kadınlar bıktıyor... Kadınlarla ilgili bir proje atıyorlar, işte ‘Bunu ancak siz yaparsınız.’ vs. İşte böyle vitrine oynuyorlar. Ya da bir yerlerde ‘Sizde kadın yok mu? Hani sizde kadın erkek eşitti.’ dediği zaman, bizimkiler bir canlanıyor. Bir önceki başkanla ben çok tartışmışımdır. ‘Vitrine oynamayın!’ dedim hocam. ‘Yok, biz kadına çok önem veriyoruz, kadın yöneticimiz var...’ Var olsun diye insanları pasifiye ediyorsunuz. Çalışmıyor. Ama çalışan insanın da önünü dolaylı yollardan kesmeyi çok iyi biliyorsunuz. Ben de çok kızdım. Gitmeyeceğim, dedim. Değmiyor, dedim. Ama sağölsün, kadın arkadaşlar o kadar şeyli çıktılar ki, olmalı, olsun dediler... Sonra onların içine girince ayrı bir motive oldum...”

Burada diğer pek çok örgütte görülen kadını “vitrin olarak görme” ya da simgeselliği meselesinin, Alevi örgütlerinde, “Alevilikte kadın-erkek eşitliği” söyleminin timsali olarak kullanılması dikkat çekicidir.

Almanya’da Alevi örgütleri, buldukları kentlerdeki Aleviler için neredeyse hayati önem taşımaktadır. Farklı bir kültür habitatu içinde yetişen Alevi çocukları, bir taraftan diasporada da oldukça güçlü örgütlenmiş bulunan Sünni cemaatçilikle diğer yabancı kültürler arasında bir kimlik karmaşası yaşarken, Alevi ailelerin yakınında

bir Alevi kurumunun varlığı, inancını-kültürünü öğrenmek ve yaşatmak isteyen Aleviler açısından bir nefes alanı olmaktadır. Diğer taraftan bu kurumlar, Aleviler arasında etnik, siyasi ve inanç esaslı bölünmeler nedeniyle yeterince üye ve hareket alanı bulamamaktan şikâyetçidir. Bu kurumlarda örgütlenmeye, öne çıkmaya ya da doğrudan yönetici kadrolara çıkmaya çalışan kadınlar, yabancı bir ülkede, farklı kimlikler karşısında ve örgütlü-güçlü bir Sünni cemaatleşmenin karşısında Alevi toplumunun yaşadığı bütün sorunlara ek olarak, bir de kadın olarak bu sorunları deneyimlemektedirler.

Sonuç

Literatürde çok yakın zamanlara kadar ihmal ya da göz ardı edilmiş olan Alevi toplumunda kadın ve toplumsal cinsiyet konuları, istisna sayılabilecek birkaç çalışma dışında, ele alındığında da büyük çoğunlukla “Alevilikte kadın-erkek eşitliği” söyleminin türev ve eleştirileri etrafında tartışılmıştır. Oysa gerek yakın dönemde yapılan araştırmalar gerek benim bu çalışmaya aktardığım kırsal, kentsel ve diasporik alanlardan gözlem ve deneyimler gösteriyor ki bu, kısır bir tartışma konusudur. Özellikle kentsel alanda görüştüğüm kadın dernek yöneticilerinin biri dışında hepsi *özde eşitlik* söylemine karşı çıkmış ve gerek kendi aile yapılarında, gerek dâhil oldukları kurumlarda, gerek genel olarak toplumsal pratikte, söylemde vurgulandığı türden bir eşitlik olmadığını vurgulamışlardır. Öyleyse özcü bir yaklaşımla Aleviliğin ya da Alevilerin kadına bakışında “özel” bir eşitlik ve yüceltme aramaktansa Tienda ve Booth’un (1991) vurguladığı gibi Alevilikte kadının konumunu, toplumsal yaşamda ve gündelik pratikte zamansal ve mekânsal bağlamlara atfen ele almak gerekir. Bu bakış açısıyla; kadınların toplumsal görünürlüğü, kurumsal alanda temsili ve önderliği konularını üç farklı sosyo-mekânsal düzlemde, farklı örgütlenme düzeylerinden örnek ve gözlemler üzerinden paylaştığım alan çalışması verileri, mekânsal-zamansal bağlamın kadınların konumunu nasıl etkilediğini ve değiştiğini göstermektedir. Kadınların kırsal alanda “ileri gelme” ya da görünürlük durumu sadece ocakzâde ya da ocakzâde eşi olma gibi soya-evliliğe dayalı yollardan ve “analık” konumu üzerinden mümkün olabilirken, kentsel alanlarda kadınlar farklı kurumlar ve düzeylerde kendilerini ifade ve temsil imkânı bulmaktadır. Öte yandan kırsal dönemden getirilen alışkanlıklar, kentlerde cemaat yapısı içinde büyük oranda korunmakta ve ağ ilişkileri bu alışkanlıkların dönüşmesini geciktirmektedir. Yine de karşılaştırmalı olarak bakıldığında, Alevi kadınların, temsil, toplum-inanç önderliği ve toplumsal görünürlük yönlerinden Türkiye’deki kentsel alanlarda kırsal alanlara

göre, diasporada da Türkiye kentlerine göre daha iyi durumda olduğu söylenebilir. Öyleyse, Unat (1977) ve Pessar'ın (1999 ve 2005) *ikili etki* tezleri, Alevi kadınlar için geçerli kabul edilebilir. Şöyle ki göç ve kentleşme, kadının konumunda bir *sözde-pseudo özgürleşmeye* imkân tanırken, *göç sonrası ilişki ağları* ve kısa dönemde değişmeyen ataerki yapı alışkanlıkları *toplumsal rolleri yeniden üretmekte* ve yeni türden baskı alanları oluşturmaktadır. Alevi kadınlar da bireysel yaşantılarında, ailede, akraba çevresinde, Alevi ilişki ağları içerisinde ve yerel-inanç esaslı demokratik kitle örgütlerinde bu ikili etkiyi yoğun olarak hissetmekte ve deneyimlemektedirler.

KAYNAKÇA

ABADAN-UNAT, Nermin (1977). Dış Göç Akımının Kadının Özgürleşme ve Sözde Özgürleşme Sürecine Etkisi. *Âmme İdaresi Dergisi* 10, No. 1, ss. 107-132.

AKKAYA, Gülfer (2015). Sır İçinde Sır Olanlar: Alevi Kadınlar, İstanbul, Kalkedon.

AKPINAR, Aylin (2007). İsveç'te Yaşayan Türk Kadınlarının Sosyal İlişki Ağları, Evlilik ve Boşanma Durumları, Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri içinde, Der. Ayhan Kaya, Bahar Şahin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 334-357.

AKSAZ, Elif (2007). Bir Paris Banliyö Mahallesindeki Türk Göçmen Kadınlarının Gündelik Yaşamı Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri içinde, Der. Ayhan Kaya, Bahar Şahin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 359-400.

ALATAŞ, İrem (2011). Fragmented Yet United: Alevis' Peregrination to 'Urban', Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, ODTÜ.

ALKAN, Ayten (2004). Yerel Siyaset Kadınlar İçin Neden Önemli, *Birikim*, Sayı 179, ss. 71-77.

BOYD, Monica ve Elizabeth Grieco (2003). Women and Migration: Incorporating Gender into International Migration Theory, Migration Policy Institute: Migration Information Source. Washington, D.C., Erişim: 26 Kasım 2016,

BUZ, Sema (2007). Göçte Kadınlar: Feminist Yaklaşım Çerçevesinde Bir Çalışma, *Toplum ve Sosyal Hizmet*, Cilt 18, Sayı 2, ss. 38-50.

CARLING, Jorgen (2005). Gender dimensions of international migration. *Global Migration Perspectives*. No. 35, Erişim: 25 Kasım 2016, <https://jorgencarling.files.wordpress.com/2014/07/carling-2005-gender-dimensions-of-international-migration.pdf>

CASTLES, Stephen (2008). Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective, Conference on Theories of Migration and Social Change, St Anne's College, Oxford, pp. 1-23. Erişim: 02 Aralık 2016, <http://www.imi.ox.ac.uk/events/theories-of-migration-and-social-change/castles.pdf>

CHANT, S. and McIlwaine, C. (2016). *Cities, Slums and Gender in the Global South*. Abingdon, Oxon: Routledge.

EKAL, Berna (2006). Through Differences and Commonalities: Women's Experiences of Being Alevi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi. İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi.

ERMAN, Tahire; Sibel Kalaycıoğlu; Helga Rittersberger-Tılıç (2002). Money-Earning Activities And Empowerment Experiences of Rural Migrant Women in The City: The Case of Turkey,

Women's Studies International Forum, Vol. 25, No. 4, ss. 395-410.

ERMAN, Tahire (1996). Kentteki Göçmenin Bakış Açısından Kent/Köy Kimliği "Niçin Köylüyüz Hala?", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt: 51 Sayı: 1, s. 289-304.

ERMAN, Tahire (1998). The Impact of Migration on Turkish Rural Women: Four Emergent Patterns. Gender and Society, Vol. 12, No. 2, April, 146-167.

ERMAN, Tahire. (1997) The Meaning of City Living for Rural Migrant Women and Their Role in Migration: The Case of Turkey, Women's Studies International Forum, Vol. 20, No. 2, pp. 263-273.

FIRAT, Kamil (2004). Urban Alevilik: Self Perceptions of the Two Neighborhoods in Ankara, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, ODTÜ.

GÖKÇE, Birsen vd.. (1993). Gecekonduarda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü, Ankara, T.C. Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı Yayınları.

HAUG, Sonja vd. (2009). Muslimisches Leben in Deutschland: im Auftrag der Deutschen. Islam Konferenz, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge-BAMF.

<http://www.migrationpolicy.org/article/women-and-migration-incorporating-gender-international-migration-theory/>

İLKARACAN, Pınar, İpek İlkaracan. (1998). 1990'lar Türkiye'sinde Kadın ve Göç, 75 Yılda Köylerden Şehirlere, ed. Oya Baydar, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, ss. 305-322.

JOLLY, Susie and Hazel Reeves, Gender and Migration: Overview Report", BRIDGE, Institute of Development Studies, UK.

KALAYCIOĞLU, Sibel, Helga, Rittersberger-Tılıç (1998). İş İlişkilerine Kadınca Bir Bakış. 75. Yılda Kadınlar ve Erkekler, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, ss.225-235.

KARPAT, Kemal (2003). Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme, Çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara, İmge.

KAYA, Şehriban Ş. (2009). Yeni Alevi Kadın Kimliğinin İnşasında Kolektif Hafızanın Rolü. VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı, Aydın, Adnan Menderes Üniversitesi, s. 447-471.

KESKİN, Zeliha (2007). Kentsel İlişki Ağları İçerisinde Kimlik İnşası: Aleviler Örneği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 200.

KIRAY, Mübeccel B. (2000). Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası, 3. bs., Ankara, Bağlam.

MOROKVASIĆ, M. (1983). Women in migration: Beyond the reductionist outlook, in Phizacklea, A. (ed.) One way ticket: Migration and female labour. Routledge.

OKAN, Nimet (2014). Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım, Ankara Üniversitesi DTCF Antropoloji Dergisi, Sayı 28, s. 27-41.

OKAN, Nimet (2016). Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın. İstanbul, İletişim.

ÖZEN, Gökçen Çatlı (2013). İstanbul'da Üç Cemevine Devam Eden Alevi

Topluluklarda Kentleşme Bağlamında Kültürel Aktarım, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, Yeditepe Üniversitesi.

PESSAR, Patricia R. (1999). The Role of Gender, Household, and the Social Networks in the Migration Process: A Review and Appraisal, The Handbook of International Migration: The American Experience, Ed. by Charles Hirschman, Philip Kasinitz, Josh DeWind, USA, Sage Publications.

PESSAR, Patricia R. (2005). Women, Gender, and International Migration Across and Beyond the Americas: Inequalities And Limited Empowerment, Expert Group Meeting on International Migration and Development in Latin America and the Caribbean, Mexico City, pp. 1-26. Erişim: 04 Aralık 2016, http://www.un.org/esa/population/meetings/IntMigLAC/P08_PPessar.pdf

POZARNY, P. (2016). Gender roles and opportunities for women in urban environments (GSDRC Helpdesk Research Report 1337), GSDRC, University of Birmingham, Birmingham, UK.

SAĞLAM, Hülya Şenkul (2007). Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul.

SALMAN, Cemal (2015). Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevî Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi ve Dönüşümü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi.

SİNKE, Suzanne M. (2006). Gender and Migration: Historical Perspectives, International Migration Review, Vol 40, Nr 1, Spring, pp. 82-103.

TİENDA, M. and Booth, K. (1991). Gender, Migration and Social Change. A Review and Reformation, CDE Working Paper. Erişim tarihi: 21 Kasım 2016, <http://www.ssc.nisc.edu/cde/cdevp/88-15.pdf>

VORHOFF, Karin (1999). Söylemde ve Hayatta Alevî Kadınına Kısa Bir Bakış, İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz (Haz.), Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik, Bektaşîlik, Nusayrîlik, İstanbul, Ensar Neşriyat, ss. 251-263.

YILMAZ, Hulusi (1998). Kentleşme Sürecinde Alevilik-Bektaşîlik, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi.

YILMAZ, Nail (2005) Kentin Alevileri: Reşadiye-İkitelli Örneği, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

YOĞUNLU, Abdulvahap (2014). Kentleşme Sürecinde Alevilik: Elazığ Yıldızbağları Mahallesi Örneği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, İnönü Üniversitesi.