

To cite this article: Aer Metin, T. (2019). Etno-Dinsel Bir Topluluğun Sınırlarını Belirleyen “Kadın-Erkek EŞitliği” Söylemi ve Pratikteki eliŐkiler: Alevi Kadınlar Üzerine Nitel Bir alıŐma. International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS), 3(3), 33-56

Submitted: June 1, 2019

Accepted: November 3, 2019

ETNO-DİNSEL BİR TOPLULUĞUN SINIRLARINI BELİRLEYEN “KADIN-ERKEK EŞİTLİĞİ” SÖYLEMİ VE PRATİKTEKİ ÇELİŐKİLER: ALEVİ KADINLAR ÜZERİNE NİTEL BİR ALIŐMA¹

Tuğba Metin Aer²

ÖZET

Türkiye’de kendini Sünni İslami (Ortodoks) gelenek karŐında konumlandıran heteredoks bir inanç sistemi olarak tanımlanan Alevilik, dinsel kural ve pratiklerden toplumsal yaşama ilişkin birçok söylem ve öğretiye kadar kendi grup sınırlarını çizen etno-dinsel bir topluluktur. Geleneğin sürdürülmesine yönelik tutum ve grup sınırlarının kurulmasına yönelik motivasyon, Alevililiğin etno-dinsel bir topluluk olarak tanımlanmasının bir zeminini oluŐurmaktadır. Etno-dinsel topluluklar, kendilerini diğerlerinden ayırmak ve grup aidiyetini sürdürmek adına “farklılık”lara vurgu yaparlar. Bir toplumun, dini ya da etnik grubun kadına bakış açısı ne kadar medeni olduğunun ölçütü olarak kabul edilmektedir. Alevilik inancında da “kadın-erkek eşitliği” söylemi Alevi toplumunun kültürel sınırlarını inşa eden ve “öteki”lerden ayıran önemli bir yapıtaŐıdır. Bu çalışmada da Alevi toplumu açısından “biz” ve “öteki” arasında sınır koruyucu işlevi olan “kadın-erkek eşitliği” söyleminin pratikte kadınların yaşadığı deneyimler ile ne derece örtüŐtüĐü incelenmiŐtir. Veriler 15 Alevi kadın ile derinlemesine görüşme yöntemiyle toplanmıştır. Elde edilen bulgular eşitlik söyleminin kadınların toplumsal cinsiyet kimliklerinin inşasında temel yapıtaŐı olduğu, ancak ataerkil toplumsal yapıda bu eşitlik söyleminin özde tam anlamıyla sağlanamadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevi Kadın, Etno-Dinsel Topluluk, Toplumsal Cinsiyet.

¹ Bu makale, 02-05 Mayıs 2019 tarihinde Berlin’de düzenlenen “III. International Social Sciences and Humanities “konferansında sözlü bildiri olarak sunulmuŐtur.

² AraŐ. Gör. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, tugba.metin@ibu.edu.tr

“THE EQUALITY OF WOMAN-MAN” DISCOURSE THAT DEFINES THE BOUNDARIES OF AN ETHNO-RELIGIOUS COMMUNITY AND CONTRADICTIONS IN PRACTICE: A QUALITATIVE STUDY ON ALEVI WOMEN

ABSTRACT

In Turkey, Alevism which define itself as heterodox belief system positioning to the traditional Sunni Islam (Orthodox), has many discourses and ethno-religious communities that draw their own groups boundary to teach about the social life of the practice. The attitude towards the maintenance of tradition and the motivation to establish group boundaries constitute the basis for defining Alevism as an ethno-religious community. Ethno-religious communities emphasize their differences to separate themselves from others and maintain group belonging. The perspective of a society, religious or ethnic group to women is accepted as a measure of how civilized it is. The discourse of equality between men and women in the belief in Alevism is an important constituent of the Alevi community that separates them from the others and constructs the cultural boundaries of the society. In this study, it is examined how the discourse of gender equality between women and men, which is the boundary protection function of Alevis, is practically overlapped with the experiences of women in real life. Data were collected through 15 in-depth interviews with Alevi women. Findings show that the discourse of equality is the basic building block for the construction of gender identities of women, but in the patriarchal social structure, this equality discourse cannot be fully ensured.

Keywords: Alevi Woman, Ethno-Religious Community, Gender.

GİRİŞ

Alevilik, Sünni İslami gelenekten kendini farklılaştıran senkretik ve heteredoks bir inanç sistemidir (Geçgin, 2015; Hülür & Koluçık, 2014; Ocak, 2009; Okan, 2016). Literatürde Alevilik inancının temeline yönelik tartışmalar; Aleviliğin Sünni-Şii ayrılığına dayandığı ya da Türkler’in eski inanç sistemi olan Şamanizme veya Ortadoğu ve Anadolu inançlarına dayandığı şeklinde bir açıklama getirmeye çalışırken, öte yandan bazı çalışmalar bunların hepsinin, yani senkretik bir tezi savunmaktadırlar (Yaman, 2010:116). Alevilik Anadolu’da dinsel metinlerin yorumlanmasından, İslam’a ilişkin dinsel kural ve kuramlara kadar İslam’ın Sünni yorumundan farklılık göstermektedir (Yaman, 2010:116). Bu anlamda bakıldığında Alevilik, Sünni (Ortodoks) olarak

tanımlanan egemen kültürün ortaya koyduğu inanç ve ritüeller karşısında kendini konumlandırmıştır. “Ortodoksi” terimi kurumsal bir din içerisinde resmi yoruma uygun ve “doğru” olan anlamını taşıırken, “heterodoksi” farklılığı ve doğrudan sapmayı içeren bir anlama sahiptir (Okan, 2016:45).

Türkiye’de 1960 ve 1970’li yıllara kadar kırsal alanda yaşayan Aleviler, sanayileşme, modernleşme ve politik faktörlerin etkisiyle kentlere göç etmişlerdir (Çamuroğlu, 1999; Shakland, 1999; Yaman, 2010). 12 Eylül Askeri darbesi ve çift kutuplu dünyanın çöküşüyle Aleviler 1980’li yılların sonlarına doğru kimlik siyasetine yönelmiştir (Kolukırmık, 2008). Son 30 yılda Aleviler’in kendi öz kimlikleri ile ilgili farkındalıkları ve kültürel geleneklerini özgürce yaşama hakkına duydukları ilgi birlikte gelişmiştir (Özdalga, 2014:149). Çamuroğlu (1999:97) da Alevilerin, Aleviliği eşitlikçi, özgürlükçü ve adil yönünü daha fazla vurgulayan bir ideolojik yaklaşım içerisinde yeniden yapılandırmalarına dikkat çeker. “Eşitlik” ve “özgürlük” temalı söylemlerin içerisinde ise Aleviler’in kadın-erkek eşitliğine Sünni İslam’dan daha çok önem vermesi “biz” ve “öteki” arasındaki farklılığı ortaya koyması açısından önem taşımaktadır.

Bu çalışmanın konusu Alevi kadın kimliğinin oluşumunda “biz” ve “öteki” arasında sınır koruyucu işlevi olan “kadın-erkek eşitliği” söyleminin pratikte kadınların yaşadığı deneyimlerle ne derece örtüştüğünün incelenmesidir. Bunun için kadınların hikayelerine odaklanılarak, “biz” ve “öteki”nin inşasında işlevsel olan eşitlik söyleminin yarattığı yanılmanın izleri sürülecektir. Grupların sınırlarının kurulmasında kadınlar üzerinden gerçekleştirilen söylemin ve gerçek hayattaki yansımalarının izi sürülürken, etnik ya da milliyetçi kurgu ve süreçlerin toplumsal cinsiyet ilişkilerini merkeze alan çalışmalardan ve kuramsal yaklaşımlardan faydalanılmıştır. Ayrıca belirtilmesi gereken husus, çalışmada Aleviliğin etno-dinsel bir topluluk olarak ele alınacak olmasıdır. Literatürde yapılan tartışmalara bakıldığında Alevilik etnik bir kategori olarak ele alınmaktadır (Aydın, 2015; Geçgin, 2015; Okan, 2016). Bu doğrultuda etnik kurulumun inşa edilmiş sınırlar ve kimlik çerçevesinde okunması gerekmektedir. Geleneğin sürdürülmesine yönelik tutum, dolayısıyla sınırlarının korunmasına yönelik motivasyon, Aleviliğin etno-dinsel bir topluluk olarak tanımlanmasının temelini oluşturmaktadır. Alevilik söyleminin sosyal ve kültürel inşasında kendini ve sınırlarını belirleyen, “yabancı”nın (ötekinin) yani Sünni İslam’ın varlığı önem taşımaktadır (Kineşçi, 2017:246). Bu doğrultuda etno-dinsel bir topluluk olarak Alevililer’in, kendini Sünni İslam karşısında

konumlandırırken kullandığı kadın-erkek eşitliği söylemi, Alevi kadınların kimlik inşa sürecinde etkili olan bir unsur olarak işlevselliği noktasında sorgulanacaktır.

Kuramsal Çerçeve: Etnisite ve Toplumsal Cinsiyetin Kesişiminde Kadın Olmak

Kimlik kavramı Latince’de aynılığı ve sürekliliği içeren *idem* kökünden gelmektedir (Marshall, 1999:405). Kimlik tartışmaları Psikodinamik ve Sosyolojik yaklaşımlar olmak üzere iki gelenek etrafında yapılmaktadır; ancak her iki yaklaşımın da ortak noktası kimliğin yaratılmış ve kurulmuş olmasıdır (Marshall, 1999:405). Sosyolojik yaklaşımlarda kimlik üzerinde, bireyin sosyal bir varlık olması noktasından hareketle sosyal yaşamın belirleyiciliği önemli bir husus olduğu söylenebilir (Aşkın, 2007). Yani bireyin kimliği, içerisine doğduğu toplumsal bağlam çerçevesinde şekillenir. Öte yandan bireyin “ben” olarak kimliğinin inşasında; “biz” ve “öteki” önem taşımaktadır. Başka bir ifadeyle kimliğin, “bizim gibi olmayana” yani “öteki” ne göre konumlandırılmak oluşturulmasıdır (Selçuk, 2012).

Bireyin kimlik inşa sürecinde kültür en önemli kaynaktır (Akça, 2011; Aşkın, 2007; Kymlicka, 1998; Yuval-Davis, 2010). Toplumsal cinsiyet kimliği de içeriği toplumsal ve kültürel olarak belirlenen, toplumdan topluma değişebilen “cinsiyet konumu” ya da “cins kimliği”dir (Okan, 2014:28). 1980’lerden itibaren feminist tarihçiler tarafından “kadın” kategorisi yerine kullanılmaya başlayan bu kavramı Berktaş (2012:29) şu şekilde ifade eder :“*belirli bir zamanda belirli bir toplumda cinsler için uygun olduğu varsayılan davranışların kültürel tanımı*”. Bu kavramın sunduğu en önemli açılım ise, bir grup olarak kadınların deneyimlerin totalleştirilmesi yerine, kadınlararası farklılıkların ve iktidar ilişkilerinin araştırılmasının merkezi bir konu hale gelmesidir (Berktaş, 2012:31).

Kültürel ve sosyal inşa süreciyle bağlantılı olan en önemli kimlik türlerinden bir diğeri ise etnisitedir. Marshall (1999:215) etnisiteyi şu şekilde tanımlar; “*Ait oldukları ve içinde özgün kültürel davranışlar sergiledikleri bir toplumda kendilerini diğer kolektif yapılardan farklılaştıran ortak özelliklere sahip olduğunu düşünen ya da başkaları tarafından bu gözle bakılan kişileri tanımlayan terimdir.*” Etnik grubun kendini tanımlaması genellikle kimlik düzeyinde olmaktadır (Barth, 1996). Etnik gruplar kendilerini ve diğer gruba mensup kişileri sınıflandırmak için farklılıklara vurgu yapmaktadırlar (Barth, 1996:75-77). İşte bu farklılıkları iki gruba ayırmıştır: Birincisi gizli olmayan

işaret ve semboller (Aktörlerin kendi kimliklerini açık olarak sergilemek amacıyla kullandıkları dil, giysi, yaşam tarzına yönelik özellikler), ikincisi ise temel değerleri içeren ahlaki standartlardır (Barth, 1996:77). “Biz” ve “onlar” arasındaki sınırı çizen bu farklılıklar, kültürel farklılığın sağlanmasında işlevseldir. Armstrong (1982)’un “sembolik sınır bekçileri” kavramsallaştırması da aynı duruma işaret etmektedir. Gruplar arası farklılıkları sağlayan sınır bekçileri, grupların belli bir coğrafyaya bağlı kalmaksızın, mensuplarının zihninde “biz” ve “onlar” arasındaki ayrımı canlı tutmaktadır (Armstrong, 1982:5-8). Etnik gruplarda “biz” ve “onlar” arasındaki sınırların korunmasında kadınlar önem taşımaktadır. Bu anlamda milletçilik, etnisite ve toplumsal cinsiyet ilişkisine odaklanan feminist literatürün eleştiri odağında, milliyetçi söylemin yapılanmasında ve kültürün yeniden üretilmesinde kadına atfedilen rollerin, dolayısıyla kadın kimliğinin araçsallaştırılması hususu yer almaktadır (Chatterjee, 2002; Kandiyoti, 2011; Yuval-Davis, 2010).

Bir grubun varlığı sınırlarını koruyabilmesine, kültürü gelecek nesillere aktarabildiği oranda garantilenmektedir. Kültürel farklılığı “ötekilik” ve “sınır yönetimi” kavramlarıyla açıklayan Yuval-Davis (2010:19), milletleri ya da etnik grupları biyolojik, kültürel ve sembolik olarak yeniden üretenlerin kadınlar olduğunu söyler. Yuval Davis ve Anthias (1989:7) etnik ya da milliyetçi kurgularda kadınlara verilen rolleri şu şekilde ifade eder:

- Etnik topluluğun üyelerinin biyolojik yeniden üreticileri olarak
- Topluluğun ideolojik yeniden üretiminde kültür aktarıcıları olarak
- Etnik ve ulusal farklılıkların gösterenleri, etnik ve ulusal kategorilerin dönüşümü, yeniden üretimi ve inşasında kullanılan söylemlerin merkezinde yer alan semboller olarak
- Etnik ve ulusal grupların sınırlarının yeniden üreticileri olarak
- Ulusal, ekonomik, politik ve askeri mücadelelerde katılımcı olarak

Etnik ve ulusal gruplarda kadınlara verilen bu roller, görüldüğü üzere heterojen ve hiyerarşik bir toplumda “biz”i koruma amacı ekseninde kadınlardan beklentileri göz önüne sermektedir. Bu çalışmada da Alevi kadınların kendi kadınlıklarını kurgularken ve deneyimlerken eşitlik argümanının ne derece işlevsel olduğu bu yaklaşım perspektifinde incelenecektir.

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Kadın çalışmaları konusunda son dönemde yapılan tartışmalara bakıldığında, çoğu teorisyen tarafından bütün kadınların deneyimlerinin aynı olduğu görüşü

reddedilmekte ve analiz birimi olarak “kadınlar” kategorisinin homojen bir kategori olmadığı hususunun sıkça altı çizilmektedir (Brah & Phoenix, 2004; Mohanty, 2009; Spivak, 1988, 2002; Walby, Armstrong, & Strid, 2012). Bu çalışma da bir analiz birimi olarak “kadınlar” kategorisinin homojen olmadığı varsayımı benimsenerek çalışmanın metodolojisi bu doğrultuda yapılandırılmıştır. Yelsalı Parmaksız (2011:580)’ın da özellikle önemini belirttiği üzere farklılığın varlığı kabulü noktasından hareketle, kadın belleğini kurma çabası içerisinde kadınların seslerini duyurabilmeleri için sözlü tarih yoluyla veriler toplanmıştır.

Araştırma verileri Ocak 2019-Mart 2019 tarihleri arasında Ankara’nın sosyo-ekonomik düzeyi en düşük (AnkaraKalkınmaAjansı, 2017) ve en çok göç alan ilçesi olan (Endeksa, 2018) Mamak’ta gerçekleştirilmiştir. 15 kadın ile yapılan derinlemesine yüze yüze görüşme/mülakat yoluyla veriler toplanmıştır. Yarı-yapılandırılmış görüşme formu ile belirli temalar ve alt temalar etrafında sorulan sorular kapsamında veriler toplanmıştır. Görüşmeler katılımcıların doğal yaşam alanlarında, çoğunlukla evlerinde 30 dakika ile 1 saat süren sürelerde gerçekleştirilmiştir. Görüşme yapılacak katılımcılara ulaşılması için olasılıklı olmayan örneklem tekniklerinden Amaca Yönelik Örneklem Tekniklerinden Kartopu Örneklem Yöntemi kullanılmıştır (Yıldırım & Şimşek, 2011:107). Katılımcıların demografik ve sosyo- kültürel özelliklerinin yer aldığı Tablo 1’e bakıldığında Ankara’ya göç etmiş Alevi kadınların kendi içerisindeki farklılıklarının da ortaya konulmasına dikkat edilmiş; 7’si Sivas, 2’si Tokat, 1’i Tunceli, 2’si Çorum, 1’i Kırşehir, 2’si Erzincan, 1’i Yozgat olarak memleketini tanımlayan kişilerle görüşülmüştür.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik ve Sosyo-Kültürel Özellikleri

No	Katılımcı	Yaş	Memleket	Medeni Durum	Eğitim Durumu
1	K1	34	Sivas	Evli	Lise mezunu
2	K2	37	Sivas	Evli	İlkokul mezunu
3	K3	59	Tunceli	Evli	Okuma-yazma bilmiyor
4	K4	37	Erzincan	Evli	Ortaokul mezunu
5	K5	59	Çorum	Evli	İlkokul mezunu
6	K6	44	Tokat	Evli	Ortaokul mezunu
7	K7	31	Sivas	Evli	Ortaokul mezunu

8	K8	54	Kırşehir	Evli	İlkokul mezunu
9	K9	60	Sivas	Evli	Okuma-yazma bilmiyor
10	K10	29	Sivas	Evli	Lise mezunu
11	K11	57	Sivas	Evli	Okuma yazma bilmiyor
12	K12	33	Çorum	Evli	Üniversite mezunu
13	K13	37	Sivas	Boşanmış	Üniversite mezunu
14	K14	42	Erzincan	Bekar	Lise Mezunu
15	K15	39	Yozgat	Evli	Ortaokul mezunu

Toplanan verilerin analizinde ise Nitel araştırmada iki temel strateji olan çözümleyici tümevarım ve temellendirilmiş kuram (Grounded Theory) yaklaşımlarından (Bryman, 2008:539) esas olarak çözümleyici tümevarımın stratejisi kullanılmış olsa da temellendirilmiş kuramdan da yararlanılmıştır. Bu çalışmada ise belirli temalar etrafında katılımcılara herhangi bir sıra gözetmeksizin sorular sorulmuş, veri analiz aşamasında yeniden kodlanarak kategorileştirilmiştir. Nitel veri analiz aşaması NVivo 8 isimli bilgisayar programı kullanılarak, Dey (1993:202)'in önerdiği üç aşamada gerçekleştirilmiş: İlk aşamada; toplanan veriler ham bir şekilde ortaya konularak *betimleme* yapılmış, ikinci aşamada; ham veriler kodlanmış ve akabinde sınıflandırılarak *kategorileştirilmiş*, üçüncü aşamada ise; kodlamalar sonucunda ortaya çıkan kategori ve temalar birbiriyle *ilişkilendirilmiştir*.

Alevilikte Kadının Yeri, Kadın-Erkek Eşitliği Söylemi'nin Temelleri ve Literatürdeki Mevcut Tartışmalar

Alevilik felsefesinde insan, Tanrı'nın bir tecellisi olarak ayrım gözetilmeksizin kadın ve erkek kutsaldır (Bahadır, 2004; Salman, 2016:168). Cem ritüelinde kullanılan “can” ve “canlar” ifadesi, insanı bir bütün olarak ele alan, kadın ve erkek diye ayırmayan, dolayısıyla cinsiyet ayrımcılığı yapılmadığı anlamını içerdiği için sıkça vurgulanmaktadır. Alevilikte eşitlik söyleminde Hz. Fatma, Kadıncık Ana, Anşa Bacı gibi simge kadın figürlerin oldukça büyük bir önemi bulunmaktadır. Alevi kadınlar, Hz. Fatma (Hz.Muhammed'in kızı, Hz. Ali'nin eşi)'nin temsilcileri olarak görülmekte ve sosyal yaşamda bir rol model olarak sunulmaktadır (Bahadır, 2004) .

Ancak Yolcu (2018)'ya göre Alevi kadınlar yalnızca cinsiyetin belirsizleştiği “ana” (dedenin eşi) ve “bacı” konumunda değer kazanmaktadır. Bunun dışında

dul kadınların on iki hizmetten birini üstlenememesi, cem ritüelinde kadınlar kurban kesememesi ancak vekalet yoluyla kesebilmesi, çiftler arası yapılan musahiplikte erkeğin sözünün geçmesi gibi kurallar Alevi ataerkilliğini ortaya koymaktadır (Yolcu, 2018:68). Ataş (2018:78-79) tarafından Londra’da yaşayan Alevi göçmen kadınlar ile yapılan çalışmada, kadınlar açısından “can olma” halinin yalnızca ibadet sürecinde geçerli olduğu, sonrasında ise bu eşitliğin sürdürülemediği ifade edilmiştir. Shakland (1999-31)’ın da Alevi köylerinde yaptığı etnografik çalışmadan elde ettiği veriler ışığında, özellikle ibadet gibi ritüellerde haremlik/selamlık uygulamasının olmadığına, bu durumun Alevilerin özel alanını aydınlatığına hatta Alevi kültüründeki cinsiyetler arası eşitliğe işaret ettiği altını çizer

Daha önce defaatle ifade edildiği üzere, kadın-erkek eşitliği söylemi, Aleviler’in kendilerini Sünnilerden ayırmak ve daha eşitlikçi bir düşünce yapısına sahip olduklarını göstermek üzere öne sürdükleri önemli bir gerekçedir. Bu argümanı desteklemek için genellikle Alevi’lerin Cem’de kadın-erkek bir arada bulunurken, Sünni’lerin camide kadın-erkek bir arada ibadet yapmaması durumu dile getirilmektedir. Kaplan (1999) tarafından 10 ayrı kentte Alevi derneklerinde ortak Alevi değerlerini tespit etmek için yapılan çalışmada da yine bu doğrultuda Aleviler’in “Kadın-erkek eşitliğini savunması” (%79) ve “cemde baci-kardeşlerin birlikte ibadet etmesi” (%80) değerleri Aleviler’in en önem verdiği ortak değerler olduğu tespit edilmiştir.

Alevi kadınlar ile ilgili yapılan birçok çalışmada ise “kadın-erkek eşitliği” söylemin yalnızca sözde olduğu pratikte ise bu eşitliliğin tam olarak yaşanmadığını ortaya koymaktadır (Ataş, 2018; Eroğlu, Karahasanoğlu, & Çınar, 2017; Okan, 2016; Salman, 2016). Alevilik inancının dinsel pratiklerinde önemli bir yere sahip olan bağlama çalmanın (Alevilerce Telli Kuran olarak da anılmaktadır), toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortaya koyduğunu iddia eden bir başka çalışmada (Eroğlu et al., 2017) ise kadınların bağlama çalmasının, dolayısıyla kamusal alanda yer almasının eşitlik söylemini güçlendirdiği, ancak pratikte bu durumun tam tersi olduğu belirtilmektedir. Bağlama çalan 12 kadın ile yapılan mülakatlarda, yapılan organizasyonların erkeklerin egemen olduğu ve kadınların erkek bağlama çalanlar tarafından ikincil konumda görüldüğü, *erkek çalar kadın söyler* öğretisiyle zamanla çalmaktan söylemeye yöneldikleri, ne kadar iyi olurlarsa olsunlar asla bağlama usta kabul edilmedikleri ortaya konulmuş, dolayısıyla örtülü dışlanmaya maruz kaldıkları ifade edilmiştir (Eroğlu et al., 2017:137).

Canların Cinsiyeti adlı çalışmasında Okan (2016), Sivas'ın Topalyurt köyünde “Anşabacılı” olarak adlandırılan Aleviliğin bir alt grubuna mensup Alevi kadınlar ile yaptığı görüşmelerde yine dinseliliğin pek bileşeninde ve kadınların yaşamında cinsiyetçiliğin oldukça ön planda olduğunu tespit etmiştir. Ancak eşitlik argümanı, söylem düzeyinde Anşabacılar hem diğer Alevi topluluklarıyla hem de Sünniler ile aralarındaki kültürel sınırların belirlenmesinde işlevseldir (Okan, 2016:43). Cem törenlerinde kadınlara gündelik yaşamlarındaki toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda Süpürgecilik, Lokmacılık gibi rollerin verilmesi, Cemevinde oturma düzeninde erkeğin kadına üstünlüğünü ortaya koyacak bir biçimde hiyerarşik olması, yine Alevilikte bir başka uygulama olan Müsahipliğin (toplum içinde yapay kurulan bir kardeşlik ilişkisi) erkeğin tercihiyle belirlenmesi, oğlunu Sünni biriyle evlendirene ağır bir düşkünlük cezası verilirken, kızını Sünni biriyle evlendirene bu cezanın daha hafif verilmesi gibi asimetric cinsiyet eşitsizliğini ortaya koyan birçok durumun yanı sıra, kadınların kendi arasında da statü farklılaşmasına neden olan Babaların talip soylu kadınlar ile evlenebilmesi gibi çalışmada ele alınan birçok uygulamada söylem düzeyinde var olan eşitlik argümanının gerçek yaşamla uyuşmadığı gösterilmektedir (Okan, 2016).

Alevilikte toplumsal yaşamın her alanında kadın ve erkeğin bir arada olduğu, çok eşliliğe uygun bakılmadığı, eşini aldatan ve boşayan erkeğin düşkün (toplumdan dışlanması, ceme alınmaması), kadının giyimine, kuşamına, örtüsüne karışılmadığı gibi argümanlar sıkça kendilerini Sünnilerden farklılaştırmak için öne sürülmektedir (Salman, 2016:167). Ancak Salman (2016) çalışmasında kadın ve erkekler arasındaki bazı eşitsizliklere dikkat çekmiştir; arazi tapularının neredeyse tamamının erkekler üzerinde olması, köy derneklerinde verilen yemeklerde kadınların hizmet etmesi, dernekler gibi örgütlenmelerde kadınların yönetim kademelerinden ziyade “sekreterlik” gibi daha alt statüdeki işlerin verilmesi gibi uygulamaların cinsiyetçiliğin işler olduğunu göstermektedir. Yapılan çalışmalarda görüldüğü üzere eşitlik söylemi dinsel yaşamda, ibadetlerde, aile yaşamında, kısaca toplumsal yaşamın birçok alanında ayrıntılı bir biçimde sorgulanmaktadır.

BULGULAR

Çalışmanın bu bölümünde Ankara'nın yoğun göç alan ilçelerinden ve Alevi göçmenlerin de yaşamak için tercih ettiği yerlerden biri olan Mamak ilçesinde yapılan saha çalışmasının bulguları değerlendirilecektir

1. Kültürel yeniden üretim sürecinde etno-dinsel bir topluluğun mensubu olarak idealize edilen kadınlık

Etnik grupların sınırların oluşmasında toplumsal cinsiyet ilişkilerinin merkezi rolünü anlayabilmek için kültürel bağlam oldukça hayati bir önem taşımaktadır. Alevilerin aydın, eşitlikçi, çağdaş, laik, özgürlükçü düşünce yapısına verdikleri önem kendilerini Sünnilikten farklılaştırmak adına sıkça öne sürdükleri argümanlardan biridir. Bu söylemlerin kadınların “*ideal Alevi kadın nasıl olmalıdır?*” sorusuna verdikleri cevaplardan net bir şekilde görülmektedir:

“Ben hep eşitlikten yana olduğum için .Ayrımcılık yapmamalı, herkesi aynı derecede görmesi lazım” (K15, 39, ortaokul mezunu)

“Her şeyden önce Atatürkçü olmalı. İdeolojik olarak baktığında bizim çağdaş yapımızda, çünkü bizim böyle bir özelliğimiz vardır, daha çağdaş daha aydın, daha sorgulayabilen. Mesela Atatürkçülük çok şey gibi görülür ama karşı çıkmanın tepki vermenin de özüdür. Atatürk karşı çıkmasaydı tezatlıklar ortaya koymasaydı, bu ülkenin ayağa kalkmasında bu kadar fazla rolü olmazdı. Bizim de yapımızda bu vardır. Sorgulamak, adalet... Bence her şeyden önce Atatürkçü olmalı. Cumhuriyetine sahip çıkabilmeli, .çağdaş olmalı ve okumalı....” (K6,44 ortaokul mezunu)

Aleviliğin “öteki” ile sınırlarını belirleyen aydın, eşitlikçi, çağdaş, laik, özgürlükçü olma durumunu kadınların kendi benliklerini ve kimliklerini inşa ederken kullandıkları önemli yapıtaşlarından biri olduğu görülmektedir. Kadınlar, milletin ya da bir etnik grubun sadece biyolojik yeniden üreticileri değil, aynı zamanda kültürü çocuklara aktaran, “kültür” muhafızları olma görevi de verilmiştir (Yuval-Davis, 2010:214).

“Çağdaş, laik, eğitilmiş en önemlisi. Çünkü sen de eğitilmiş olacaksın ki çocuklarını iyi eğitesin.” (K6,44 ortaokul mezunu)

“Eğitilmiş olmalı birincisi, inancını, kendi Alevi inancını çok iyi bilmeli, öğrenmeli. Çocuklarını da o şekilde yetiştirmeli”. (K14, 42, Lise mezunu)

Yukarıdaki katılımcıların ifadelerinden de görüleceği üzere kadınlara verilen kültürün yeniden üretimi rolü çerçevesinde “*idealize edilen Alevi kadın*”ı çocuklarını yetiştirme üzerinden tanımlamışlardır. Yuval Davis (2010:56)’in de altını özellikle çizdiği üzere kültürel yeniden üretim rolü; onların öznelliklerini, birbirleriyle, çocuklarla ve erkeklerle olan ilişkilerini anlamada hayati bir önem taşımaktadır. İdealize edilen “kadınlık” kurgusunda, kadınlar için önemli olan

bir başka unsur ise, kadınların dinine bağlı ve onun gereklerini yerine getirmesidir.

“İnançlı olmalı Alevi bir kadın, mesela oniki imamda orucunu tutmalı, Perşembe ve Cuma günü cemevine gitmeli...İnançlarına saygılı olmalı. Oruçlarını tutmalı, mesela biz oruçlarımızı gayet güzel tutuyoruz. Mesela bizde su içilmez, tavuk, kırmızı et falan yenilmez, yumurta kırılmaz, soğan kesilmez. Önceden 12 gün boyunca aynaya bakılmazmış, banyo yapılmazmış, saç taranmazmış, erkekler tıraş olmazmış yani kısaca yas tutuluyormuş.” (K10, 29, Lise mezunu)

Katılımcılar açısından Alevi kadın olmanın anlamı, Alevilik inancının gerektirdiği ritüelleri yerine getirmektir. Ancak bu noktada benliğin, “öteki”nin varlığı ve onun karşısında nasıl kurulduğu hususunun ne kadar önem taşıdığını görmekteyiz:

“Mesela Sunniler dinine çok bağlılar, Alevi kadınları da öyle. Cem’e, dedeler –Pir derler- bunlara çok önem verirler”. (K7, 31, Ortaokul mezunu)

Katılımcının ifadesinden görüldüğü üzere kadınlar kendi benliklerini oluşturan “inanç” faktörü söz konusu olduğunda, öteki ile kendini “kıyaslama” ve “benzeştirme” yoluyla kendi dinselliğini ifade etmektedirler:

“Perşembe günleri daha sevap cemevine gitmek. 12 imamda su içilmez, ... Eskiden daha zormuş yas gibi geçiyormuş. Biz gece 12’den sonra biz yemek yemeyiz. Bizimkisi daha zor. Televizyondan bakıyoruz oruç açma saatimize, dedeler dua okuyor, ibadet ediyor, 12 imamlar nasıl katledilmiş....” (K11, 57, Okuma-yazma bilmiyor)

Yukarıdaki katılımcının ifadesinde yer alan “bizimkisi daha zor” ifadesi de yine “öteki” yani Sunniler’in ibadetleriyle “kıyaslama” yoluyla benliğin ve kimliğin kuruluşunu bize vermektedir. Topluluğun sınırlarının kültürel sembolleri olarak kadınlar, topluluğun şerefine taşıyıcıları olarak da topluluk kültürünün nesiller arası yeniden üreticileri misyonunu sahiplenirler (Yuval-Davis, 2010:132). Öte yandan toplum tarafından kurulan “uygun kadınlık”, topluluk mensuplarının kimliklerinin oluşumunda merkezi olan kendine özgü kodlar ve düzenlemeler içerir (Yuval-Davis, 2010:132). Kadınların bir kısmı ise bu doğrultuda “İdeal Alevi kadın”ı “ahlaklı” olmak çerçevesinde tanımlamıştır:

“Güçlü olmalı, insan olarak, düşünce olarak, karakter olarak, kadın olarak, ahlaki olarak güçlü olmalı. Özgüveninin yüksek olması, adil olması lazım. Adaleti ilişkilerine yansıtabilmesi.” (K13, 37, Üniversite)

mezunu)

Etno-dinsel bir topluluğun kültürel yeniden üretim sürecinde üstlendikleri misyon kadınların kendi “kadınlık”larını “öteki” karşısında kurmada önemli argümanlar içermektedir. Armstrong (1982)’ un sembolik sınır muhafızları kavramsallaştırmasıyla bakıldığında Alevi kadınların kültürel yeniden üretim bu rollerini sürdürdükleri görülmektedir. Ancak bu roller üzerinden kurulan kadın kimliğini görüldüğü üzere kültürel yeniden üretim sürecinde çocuk yetiştirme, topluluğun şerefini korumaya üstün gayret gösterme, inançlı olma üzerinden kurgulanmaktadır. Başka bir ifadeyle kadınlar içselleştirilmiş eril bir dil ile ‘kadın’ın rolünü patriyarsik sınırlar içerisinde tanımladığını söylenebilir.

2. “Biz” Olmak Üzerine Kadın-Erkek Eşitliği Söyleminin İşlevselliği

Etnik grupların sınırlarının oluşmasında toplumsal cinsiyet ilişkilerinin merkezi rolünü anlayabilmek için kültürün incelenmesi gerekmektedir. Bu bölümde Aleviliğin kültürel sınırlarını koruyan, “biz” olmayı sağlayan ve kültürün muhtevasını gösteren mitler, yapay akrabalığı kuran müshiplik gibi kurumsallaşmış yapılar, evlilik, inanç ve ibadetler bağlamında kadın-erkek eşitliği söylemi analiz edilecektir.

Milletlerin ya da toplumsal grupların sınırlarının kurulmasında kültürel, siyasal ve toplumsal söylemler kullanılmakta, bu söylemlerin odağında kimi zaman kadınlar yer almaktadır (Yuval-Davis, 2010:61). Kadınlar çoğunlukla modernitenin sembolik taşıyıcılarıdır (Yuval-Davis, 2010:183). Alevi modernitesinin kuruluşunda bu anlamda “kadın-erkek eşitliği” söylemi önem taşımaktadır (Bahadır, 2004; Okan, 2014, 2016; Sarıkaya, 2017; Üstten, 2014; Yalçın, 2016). Bu eşitliği sağladığı iddia edilen durumların başında ise ibadet sırasında kadın ve erkeğin bir arada bulunabilmesi gösterilmektedir:

“Erkek kadın karışık oturur cemde, karışık semah dönülür. Geride beride dursun kadın diye bir şey yok yani. Bizim hayatımıza bakıldığında kadınlar erkeklere çok değer verir. Hep el eledirler. Hep yan yana can canayız diyoruz ya biz, işte ordan geliyor. Alevilikte kadın-erkek yok canlar var, yine deriz ya “gelin canlar bir olalım” “(K12, 33, Üniversite mezunu)

“Alevilik Sunniliğe göre kadınlara daha eşit davranıyor. En basitinden camide kadın erkek ayrı oturuyor ben camileri de gezdim. Hatta bir keresinde Ramazan boyunca İstanbul’un en meşhur camilerini gezdim. Tamam iki ayrı alan var cemevinde bir yerde yaşlılar oturur, dizi ağrıyan falan ama kadın erkek bir tarafta beraber oturur. Bizimkiler

daha bir eşit.” (K4, 37, ortaokul mezunu)

İbadet sırasında kadın ve erkeği bir arada bulunması durumunu, kadınların “biz” olarak “öteki”lerden yani Sünni’lerden farklarını koyma çabalarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda Alevilikte kadın-erkek eşitliği söyleminin önemli dayanaklarından birisi ibadet sırasında kadın ve erkeğin aynı mekanda bulunmalarıdır (Okan, 2016:133; Salman, 2016). Ancak pratikte ibadet yerlerindeki uygulamalara bakıldığında bu eşitliğin özel alandaki toplumsal cinsiyet rollerine benzer bir şekilde sınırlandırıldığı göstermektedir. Kadının cemevindeki rollerinin nasıl olduğu sorulduğunda ise katılımcılar şu yanıtları vermişlerdir:

“Mesela süpürgeciler var. Dede dua veriyor ya onun karşısında duruyorlar böyle dede dua verdikten sonra o süpürgeyle süpürüyor geliyor orda duruyor. Dede duayı okuduktan sonra geliyor elinde su var .Bunu sadece kadınlar yapıyor. Bir de mutfığa giriyor kadınlar, yemek oldu mu hani hizmet ediyorlar. Kimi ekmeği doğruyor, kimi yemekleri yapıyor, dolduruyor, veriyor.” (K11, 57, okuma-yazma bilmiyor)

Kadınların cemlerde yalnızca mutfak işleriyle uğraşmasının kadınların değerini azalttığını belirten Shankland (2003 akt. Üstten (2014) bu durumunun aslında eşitsiz bir rol dağılımını gösterdiğini belirtir.

“...Normalde Cem evinde görev alırsın ben süpürgeciydim. Cem evinde kadınlara da yer var onlar da görev alıyor, camiler gibi değil. Sakacı var, mesela havlu da çok tuttum. Erkek su tutar sen el yıkarsın Allah, Muhammed, Ya Ali deyip. Havluyu da üstüne koyup yani niyaz edersin o görevi de yaptım...(K4, 37, ortaokul mezunu)

Cem töreni sırasında yürütülen oniki hizmetten biri olan *Süpürgecilik* genellikle kadınlar tarafından yapılan, ruh temizlemesi anlamını taşıyan bir görevdir (Okan, 2016:136). Cemde birbirinden aşağı ya da üstün vazife olmayan oniki görevden biri olarak görülen *Süpürgecilik*, Üstten (2014)’e göre ise kadının saflığını simgeleyen bir ritüeldir.

“Dedelerin karşısında bayanlar erkekler hep birlikte oturur, dedelerin yanında zakiriler oturur. Erkekler bir tarafta kadınlar bir tarafta oturur ama aynı ortamda...Tabi kapatıyoruz kafamızı açık girmiyoruz. İçi sızlayanlar ağlıyor o beyitler söylenirken” (K9, 60, okuma yazma bilmiyor)

Alevi ibadet biçimi olan cemlerin temel öğelerinden biri aşıklık yani Zakirlik gelmektedir (Dedekargınoğlu, 2010). Zakirler, dinsel hiyerarşide en üste yer

alan ve cemi yöneten Dede'nin en yakın yardımcısıdır (Dedekargınoğlu, 2010:336). Çoğunlukla bu görevi erkekler üstlense de zakirlik görevini üstlenen kadınlar da bulunmaktadır. Yukarıdaki (K9) katılımcıların ifadelerine bakıldığında dikkat çeken unsurlardan biri cem ibadeti sırasında kadın ve erkeğin aynı ortamda bulunmasına rağmen karışık oturmamalarıdır.

Aleviler'in Cem'e katılma koşullarını içeren bir uygulama olan *Düşkünlik* uygulaması da kadın- erkek eşitliğini ve aidiyeti sağlayan unsurlardan biri olarak öne sürülmektedir. Görgü ceminde rıza alamayan topluluk üyeleri "düşkün" ilan edilir ve bu şekilde yaftalanmak toplumsal dışlanma sürecini beraberinde getirerek, kişi yok sayılır (Okan, 2016:65). Eşini boşayan erkek, sırrı ifşa eden, hırsızlık yapan, kumar oynayan, insan öldüren, iftira atan, yetim hakkı yiye, vatan borcunu ödemeyen gibi yüz kızartıcı suçlar işleyen kişiler düşkün ilan edilmektedir (Okan, 2016:66).

"...Cemvine iki evli olan gitmiyor bizim. Küskünler de giremiyor. Ceme katıldığında dede şunu demişti: "Burda herkes kardeş, sevgili, arkadaş, karı-kocalık yok". Herkes can orada." (K14, 42, lise mezunu)

"Ceme küskünler, eşini boşamış erkekler alınmaz... (K11, 57, okuma yazma bilmiyor)

Katılımcıların ifadelerinden görüleceği üzere , "eşini boşamış erkekler" ifadesi düşkünlüğün eril bir dille ifadesini göstermektedir. Bu durum kadınların eşlerini boşama ihtimalinin olmadığı, boşamanın yalnızca erkeklere mahsus olduğu düşüncesinin zihinsel arka planını göstermektedir. Kadınların söylemlerinde kadın-erkek eşitliğini gösteren bir başka unsur ise ailevilerin çocuklarına, eşlerine daha rahat bir yaşam imkanı sunmasıdır. Yine eşitlik söylemi meşrulaştırılırken "öteki" yani "Sünni"ler ile karşılaştırma yolu tercih edilmektedir:

"Bizimkiler erkeği bir adım önde görmüyorlar." (K12, 33, üniversite mezunu)

"Daha az baskıcı Alevi erkekler, Sünni kadınlar daha çok baskı altında. Tabi ki Alevi erkeklerinde de vardır ama tabi çok fazla değil baskı. Daha özgür olabiliyorsun o özgürlüğünü onlardan da alabiliyorsun daha sonra...."(K14, 42, lise mezunu)

Yukarıdaki katılımcının ifadelerinde en dikkat çeken nokta, bir yandan Alevilikte kadının daha az baskı altında olduğu vurgulanırken öte yandan kadınların erkeklerden daha sonra "özgürlüğünü" alabilme özgürlüğüne sahip olması kendi içerisinde yaşanan çelişkiyi gözler önüne sermektedir.

Gruplar arası sınırların korunması durumu söz konusu olduğunda evliliğin oldukça önemli bir sınır koruyucu işlevi bulunmaktadır. Bu durumda Alevi kadınlar kız çocuklarının Sünniler ile evlenmesine, erkek çocuklarının Sünni biriyle evlenmesinden daha çok karşı çıkmaktadırlar. Aşağıdaki katılımcının ifadelerine bakıldığında ise Alevi-Sünni evliliklerinde, Alevi bir aileye gelen gelinin daha rahat ettiğini, ancak Sünni bir eve gelin giden Alevi kadının gördüğü baskı nedeniyle rahat edemeyeceği hususu görülmektedir:

“Dört tane kızım var, eşim hep dedi ki “çöpçü olsun ama insan olsun seçiminizi güzel yapın”. Sunni de olabilir Alevi de olabilir. Biz el üstünde gezdiriyoruz gelinlerimizi. Ama bizim kızlar Sunnilere gitse yapamazlar mutlu olamazlar. Biz çok değer veriyoruz. Ama onlar bize öyle değer vermezler, ayrımcılık yapıyorlar. Biz değer veriyoruz. Benim eşim 60 yaşına geliyor kim gelse ayağa kalkar, hürmet eder saygısını gösterir...Bizim kızlar Sunniye gidiyor ama mutlu olamıyor. Ama onlarınki geldiğinde biz el üstünde gezdiriyoruz, değer veriyoruz, hürmet ediyoruz. Demiyoruz ki biz kalk şu namazı kıl, orucunu tut. Diyemiyoruz herkesin kararı kendine. Bizim de orucumuz var onu tutacaksın diye zorlamayız. Zorlamanın bir anlamı yok ki.” (K8, 54, ilkokul mezunu)

Alevilik inancı çerçevesinde aidiyetin kuruluşunda sanal ve mecazi akrabalık önem taşımakta ve bu doğrultuda Müsahiplik uygulaması gibi kurumsallaşmış yapılar önem kazanmaktadır (Geçgin, 2015:433). Ancak kadınların ifadelerinde Alevilik inancındaki bu aidiyet ve mensupları arasında bağ yaratan müsahiplik gibi uygulamalarda kadın-erkek eşitsizliğini gözler önüne sermektedir:

“...Sünnilerden daha eşitlikçi bizim ailelerimiz. Daha Atatürkçü bakış açısına sahip olunması bizde, kadına daha çok imkan ve eşitlik sunulmasına neden olmuş aslında. İşte toplumsal ortamda kadın ve erkeğin bir arada bulunması. Ama diğer uygulamalarda tabi çok da belki eşit değil. Mesela Müsahip olunurken kocanın istediği kişiyle olunuyor.”(K13, 37, Üniversite mezunu)

Milliyetçi projelerde kadınların sembolik olarak yer almasına yönelik çalışmalar yapan Kandiyoti (2011), Chatterjee (2002) ve Yuval-Davis (2010) yaklaşımlarında kadının özgürleşmesine yönelik söylemlerin ön planda olduğunu ancak bunun sembolik olmakla kaldığını, gerçekliğin aslında “geleneğin taşıyıcıları” olmaktan öteye gidemediklerini ileri sürerler (Yuval-Davis, 2010:122). Görüldüğü üzere kültürel yeniden üretim sürecinde Alevi kadınlara verilen roller ve kültüre içkin olarak bulunan eşitlik söylemi

içselleştirilmiştir, peki bu sembolik temsilden öteye ne derece gitmektedir? İşte bir sonraki bölümde yaşanan kadın deneyimleri üzerinden bu durum sorgulanacaktır.

3. Pratikte Yaşanan Kadın Deneyimleri

Çalışmanın bu bölümünde Alevilikte kadın-erkek eşitliği söyleminin pratikte nasıl işlediğini ortaya koymak üzere kadınların deneyimleri ele alınmıştır. Ataerkil yapının kadınların bedeni üzerindeki iktidarı ve kontrolü önemli tartışma konuları arasında yer almaktadır (Berktay, 2014; Foucault, 2015; Karakaya & Cihan, 2017). Toplumdaki iktidar mekanizmaları cinselliği beden üzerinden kontrol ederek ondan faydalanır (Foucault, 2015:105). Kadınlar ile yapılan görüşmelerde elde edilen bulgular, kadınların en çok baba, eş, ağabey, hatta amca, eşin kardeşi tarafından beden ve giyim üzerinden baskı altında olduğuna işaret etmektedir:

“Biz cenazede kapatırız başımızı başörtümüzle, siyah giyiniriz. Duyduk mu bir cenaze var, hemen renkli bir şey varsa üstümüzü değiştiririz. Siyahlarımızı giyiniriz. Yas tutuyoruz ya başörtümüzü örteriz. Biz de önce kapanıyorduk. Sonra buraya (kente) gelince açıldık. Kızımın düğününde kapalıydım ben. Eltimin düğününde açmışım eşimden habersiz, rezil etti kendini, bir sürü olay çıkardı. “(K11, 57, okuma-yazma bilmiyor)

“...Bizim köyde de çarşaf giyilirdi önceleri. Annem çamaşır yıkarken dışarıda çorap giymediği için babamdan dayak yediğini hatırlıyorum ben. Ama bizimkiler aştı artık” (K1, 34, lise mezunu)

Patriyarşik düzen içerisinde aile içerisinde kadın-erkek ilişkileri bağlamında bakıldığında, erkeğin kadın üzerindeki denetiminin güçlü bir biçimde sürdürüldüğü görülmektedir. Aile içerisinde yaşanan baskının en görünen tarafı kadının giyimi üzerinde ailenin diğer erkek üyelerinin nasıl söz sahibi olduğunu aşağıdaki katılımcının ifadelerinden görebilmekteyiz.

“İlk pantolon giydiğimde büyük kaynım kocama dedi ki “iyi o senin pantolonunu giymiş, sen de onun eteğini giy” (K3, 59, Okuma-yazma bilmiyor)

1970’li yıllardan itibaren köyden göç eden Alevilerin ekonomik, kültürel ve dinsel yaşamında gerçekleşen dönüşümlerin etkisi toplumsal cinsiyet ilişkilerine de yansımıştır (Okan, 2016:212). Kentli olma sürecinde ataerkil toplumsal baskının azalması yine “biz” ve “öteki” ayrımında, Sünniler ile farklılıklarını ortaya koyma eksenli ifade bulmaktadır:

“...Mesela bizimkilerin (annemler) ilk geldiklerinde kocaları daha baskıcıydı, ama şehirde toplumda yaşamaya başlayınca ve çevresindeki değişikliği görünce mesela o baskısı babamın daha da azaldı. Ama ben mesela Sünnilerde onu görmüyorum. Var bizim mahallemizde de Sünni komşularımız, köyden geldiği gibi kalıyor, hiç değişmiyor. Hatta daha da baskıcı olabiliyor.”(K14, 42, lise mezunu)

Alevi kadınların şehre gelmesiyle daha esnek bir yapı kazanan ataerkiye başkaldırma yine simgesel gücü elinde taşıyan ailenin en büyük kadın bireyi öncülüğünde gerçekleşebilmektedir:

“Önce en büyük elim attı başörtüsünü, sonra birer birer attık başörtüsünü hepimiz, isyan ettik. Birimiz bir şey yaptığında diğerini destekliyoruz.” (K11, 57, okuma-yazma bilmiyor)

Katılımcının yukarıdaki ifadesine bakıldığında kadınlar arası hiyerarşik bir düzen olduğu görülmektedir. Kadınların özgürce hareket edebilmesi için yapmak istediği herhangi bir şey için izin alabilmesi için erkekler başta olmak üzere, ailenin en büyük kadınından (kayınvalide, elti gibi) onay alınması gerekmektedir. Özellikle yaşça büyük katılımcılar ile yapılan görüşmelerde en dikkat çekici uygulama, kadının herhangi bir şey yapmak için izin alırken “el öpmesi”dir:

“Bir şey yapmak istiyorsun ya el öpüyorsun. Mesela pantolon mu giymek istiyorsun, gidiyorsun kaynananın kayınbabanın elini öpüp onlardan izin alıyorsun ben bunu giyebilir miyim, bunu yapabilir miyim diye, başını açmak için falan. Bu sadece kayın baba kaynanaya yapılmıyor, kendinden büyük erkeklerin hepsine yapılıyor.” (K3, 59, okuma-yazma bilmiyor)

Güçlü olana duyulan saygının göstergesi olarak el öpme ritüeli bir güç ilişkisinin göstergesi olarak değerlendirilmelidir (Deniz, 2008:65). Katılımcıların deneyimlerine bu bağlamda bakıldığında aile içi güç ilişkilerinin kurulumunda kadının iradesi üzerindeki denetim önem taşımaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken bir başka uygulama ise özellikle Tunceli ve Sivas’tan gelen Aleviler arasında yaygın olan “gelinlik yapmak” olarak adlandırılan, aileye gelen gelin üzerinde yine ailenin başta erkekleri olmak üzere, kayınvalide tarafından kurulan otorite uygulamasıdır. Bu uygulama gelinin belirlenen bir süre boyunca (bu iki ay da olabilir, 2 yılda, kimi zaman ömür boyu da sürdüğüne dair örneklerle rastlanmıştır) söz konusu kişilerle iletişim kurmaması, söylenenlere cevap vermemesi, aynı ortamda yemek yememesi, eşine adıyla hitap etmemesi,

çocuğunu sevmemesi gibi davranışları içermektedir.

“Puş bağladım ben gelin olduğumda, ağzımı, burnumu kapattım. Kaynanayla konuşulmuyor, kayınbabayla konuşulmuyor, eltiyle konuşulmuyor. Bir iki ay yani gelinlik yapıyorsun. Sonra eltiyle konuşuluyor. Ama büyük kayının oğluya ona da gelinlik yaparsın. Kayınbabaya ve büyük kayına her zaman yaparsın gelinlik, kaynanaya da bir yıl kadar yaparsın. Gelinlik yaparken konuşulmuyor, onların yanında yemek yenilmiyordu, kapının yanında böyle kenarda dururdun. Onlar yemek yer kalkar giderdi, sana kalırsa yerdin kalmazsa bir şey yok. Eskiden bayan olmak zordu, baya farklılık vardı.” (K11, 57, Okuma-yazma bilmiyor)

“Ben ilk evlendiğim zamanlar kayınvalidem ve kayınpederimle birlikte yaşıyorduk tek göz evde. Geceleri konuşmuşum, gelinlik yapıyorum ya gündüz onlara söyleyemediklerimi geceleri uykumda sayıklarmışım. Eee gün boyu sus gece ne olacak gece söylermişim uykumda.” (K11, 57, Okuma-yazma bilmiyor)

Mesela bir komşumuz, aynı zamanda akrabamız var o hala yapıyor babamlara. Ali demiyor babasına, Aslı'nın (kızı) babası diyor. Kocasına ismiyle hitap etmiyor. (K7 ,31, ortaokul mezunu)

Ancak ataerkil yapı kadınlar için tamamen çıkmaz sokak değildir, bu anlamda “gelinliği kırmak” uygulaması bunlardan biridir:

“Gelinliği kırmak diye bir şey var. Bunun için rüşvet veriyorsun, mesela altın alıyorsun, el öpüyorsun. Böylece açıyorsun başını, konuşuyorsun yanında oturuyorsun, kıyafetini değiştirmek için izin alıyorsun.” (K1, 34, lise mezunu)

Yukarıda anlatılan “gelinlik yapmak” olgusu günümüzde bazı kadınlar tarafından sürdürülüyor olsa da etkisini tamamen sürdürdüğü söylenemez. Yalnızca bazı kadınların yaşamlarında eşinin adıyla hitap etmemek şeklinde bu geleneğin kalıntıları devam etmektedir:

“Bizde eşine ismiyle hitap edilmez, çocuklarımın ismiyle hitap ederim eşime. Hala kaldı işte şimdi “dede” diyorum.” (K9, okuma-yazma bilmiyor)

Daha genç katılımcıların deneyimlerine bakıldığında ise hayatında söz sahibi olamama, yabancı bir erkekle konuşmaktan çekinme, boşanmak isteyip boşanamama gibi toplumsal baskı unsurlarıyla karşılaştıkları görülmektedir:

“Mesela ben bir erkekle konuşayım kıskanır, eşim. O yüzden ben pek

konuşmam başkasıyla. “(K2, 37, ilkokul mezunu)

“Eşim tarafından birçok kez aldatıldım, artık dayanamayıp ayrıldım 11 senenin sonunda, önceden laf olur söz olur diye ayrılamadım. Belki şu an ayrıldığım için beni suçluyor insanlar şu an yuvasını yıktı vs. diye ama kimse bunca yıl ona tepki koymadı.”(K13, 37, üniversite mezunu)

“Eskiden evliyken sosyal çevreme karışıldı. Erkek bakış açısı işte, gittiğin yerde konuşma, eğlenme, sohbetine kadar her şeyde karışıldı. Yargılanabiliyorsun” (K13,37, Üniversite mezunu)

“Eşim daha çok söz sahibi, o daha ağır basıyor. Kendi yaşamımda bile” (K15, 39, ortaokul mezunu)

Kadın deneyimlerine patriyarişik (ataerkillik) yapı bağlamında bakıldığında eşitsiz güç ilişkilerinin kadın deneyimlerini şekillendirdiği görülmektedir. Patriyarkayı Hartmann (2016:174), erkekler arasında onların kadınlara egemen olmasını sağlayan ve erkekler arasında karşılıklı bağımlılık ve dayanışma yaratan toplumsal ilişkiler dizisi olarak ifade etmiştir. Bu doğrultuda elde edilen verilere bakıldığında patriyarşinin, Alevi kadınların bedeni başta olmak üzere, yaşamların çoğu alanında denetim sahibi oldukları görülmektedir.

SONUÇ

Etno-dinsel bir topluluk olan Alevililer'in, Sunni'ler karşısında kültürel ve sosyal sınırlarını inşa eden önemli söylemlerinden biri kadın-erkek eşitliğidir. Söz konusu söylemin Alevi kadınların kendi kimliklerinin inşasında ne derece işlevsel olduğu ve bu çerçevede pratikte yaşanan “kadın”lık deneyimine ne derecede yansıdığı sorunsalı etrafında yapılan bu çalışmanın bulguları söylem ve pratiğin tam anlamıyla uyuşmadığını göstermektedir. Araştırma sonuçları, literatürdeki diğer çalışmaların (Eroğlu et al., 2017; Okan, 2016; Salman, 2016) da işaret ettiği üzere söz konusu olan kadın-erkek eşitliği söyleminin önemli bir sınır koruyucu işlevi olması bakımından “biz” ve “öteki” ayrımında işlevseldir. Bu bağlamda kadınların kendi kimliklerini inşa ederken aydın, eşitlikçi, çağdaş, laik, özgümlükçü gibi idealler çerçevesinde tanımladıkları “ideal kadınlık” imgesi ataerkil baskıyı sorgulama, hatta zamanla bu baskıyla mücadelede kendi içinde önemli potansiyel taşıdığı söylenebilir. Alevi kadınlar patriyarişik toplumsal yapıda hem “toplumsal cinsiyet” hem de “mezhep” faktörlü çift yönlü baskı kısıncında kendi “kadın”lıklarını kurmaktadır. Ancak bu noktada altının çizilmesi gereken husus, Alevilik inancına içkin önemli evrensel değerlerin (aydın, eşitlikçi, çağdaş, laik, özgümlükçü) kadının konumunda devrimsel

değişimler yapabilme potansiyeli taşıdığı, ancak bunun tek şartının kadınların daha fazla eğitim ve istihdam yoluyla kamusal alan fırsatlarına erişim olanaklarının artırılmasına bağlı olduğudur.

KAYNAKÇA

Akça, G. (2011). Modernden Postmoderne Kültür ve Kimlik. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*, 1(15).

AnkaraKalkınmaAjansı. (2017). *İstatistiklerle Ankara*.

Armstrong, J. A. (1982). *Nations Before Nationalism*: University of North Carolina Press.

Aşkın, M. (2007). Kimlik ve Giydirilmiş kimlikler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2), 213-220.

Ataş, C. (2018). *Anadolu'dan Londra'ya göç: Alevi kadınların Alevilik pratikleri ve eşitlik söylemleri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Aydın, S. (2015). Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik. In Y. Çakmak & İ. Gürtaş (Eds.), *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bahadır, İ. (2004). Alevi-Bektaşî inancına göre kadın. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(32).

Barth, F. (1996). Ethnic Groups and Boundaries. In J. Hutchinson & A. D. Smith (Eds.), *Ethnicity* (pp. 75-83). New York: Oxford University Press.

Berktaş, F. (2012). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.

Brah, A., & Phoenix, A. (2004). Ain't a Woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 75-86.

Bryman, A. (2008). *Social Research Methods*: Oxford University Press.

Chatterjee, P. (2002). *Ulus ve Parçaları* (İ. Çekem, Trans.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çamuroğlu, R. (1999). Türkiye'de Alevi Uyanışı. In T. Olsson, E.Özdalga, & C. Raudvere (Eds.), *Alevi Kimliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Dedekargınoğlu, H. (2010). Dünkü ve Bugünkü Alevilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(56), 327-348.

Deniz, D. (2008). Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları. In N. Mutler (Ed.), *Cinsiyet Halleri* (pp. 61-72). İstanbul: Varlık Yayınları.

Dey, I. (1993). *Qualitative Data Analysis: A User-Friendly Guide for Social Scientists*. London: Routledge.

Endeksa. (2018). Mamak İlçesi Kütük Dağılımı.

Eroğlu, S., Karahasanoğlu, S., & Çınar, S. (2017). Bağlamanın Toplumsal Cinsiyet Açısından Temsili. *Porte Academic Journal of Music And Dance Studies*, 16, 130-151.

Foucault, M. (2015). *Cinselliğin Tarihi* (H. U. Tanrıöver, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Geçgin, E. (2015). Alevi Milliyetçiliği Mümkün mü? In Y. Çakmak & İ. Gürtaş (Eds.), *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hartmann, H. (2016). Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği (Haz.), *Kadının Görünmeyen Emegi-Maddeci Bir Feminizmin Üzerine*. İstanbul: Yordam Kitap.

Hülür, H., & Koluçak, İ. (2014). Farklılık İçinde Birlik: Alevi-Bektaşî Kültürü ve Araçsal Çerçevelemenin Meydan Okuyuşu *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(71), 15-34.

Kandiyoti, D. (2011). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.

Kaplan, İ. (1999). Alevi Kimliği: Bir Anketin Sonuçları. Retrieved from https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=637:alevi-kimlii-bir-anketin-sonuclar&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54 Erişim tarihi: 09.03.2019

Karakaya, H., & Cihan, Ü. (2017). Toplumsal Yapı, İktidar ve Kadın Bedeninin Kurgulanışı *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (MÜSBİD)*, 6(11), 5-17.

Kineşçi, E. (2017). Alevilik Kimliği. *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 7(1), 243-264.

Kolukırık, S. (2008). Türk Modernleşme Sürecinde Merkezin Dönüşümü: Yerelden Küresele Yeni Kimlik Arayışları. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, 133-146.

Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (A. Yılmaz, Trans.): İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Trans.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Mohanty, C. T. (2009). *Sınır Tanımayan Feminizm* (H. P. Şenoğuz, Trans.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

- Ocak, A. Y. (2009). *Türk Sufiliğine Bakışlar* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okan, N. (2014). Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım. *AÜ DTCF Antropoloji Dergisi*, 28.
- Okan, N. (2016). *Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdalga, E. (2014). *Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine* (S. Tuncel, Trans.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Salman, C. (2016). Sözde Özgürlük ve Özde Eşitlik Tartışmaları Işığında Kentte Kadın ve Alevi Olmak. *Journal of Alevism–Bektashism Studies*(14), 163-198.
- Sarıkaya, M. S. (2017). Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine *Turkish Culture & Hacı Bektas Veli Research Quarterly*(82), 9-23.
- Selçuk, S. S. (2012). Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacılaştırılması:“Öteki” ve “Ötekileştirme”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15(2), 77-99.
- Shakland, D. (1999). Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri. In T. Olsson, E. Özdalga, & C. Raudvere (Eds.), *Alevi Kimliği* (pp. 20-32). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Shankland, D. (2003). *The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & N.Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313): Basingstoke: Macmillan Education.
- Spivak, G. C. (2002). Can the Subaltern Speak? In B. Ashcroft, G. Griffiths, & H. Tiffen (Eds.), *The Post-Colonial Studied Reader* (pp. 24-29): Routledge, London and Newyork.
- Üstten, A. U. (2014). Türk Romanında Alevi ve Bektaşî Kadın Algısı *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(71), 197-208.
- Walby, S., Armstrong, J., & Strid, S. (2012). Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory. *Sociology*, 46(2), 224-240.
- Yalçın, H. (2016). Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*(79), 79-94.
- Yaman, A. (2010). Türk Siyasi tarihinde Alevilik: Alevi Hareketinde Etnik ve Dinsel Farklılaşmalar Üzerine Genel Bir Değerlendirme. In R. Ö. Dönmez, P. Enneli, & N. Altuntaş (Eds.), *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler* (pp. 115-145). İstanbul.: Say Yayınları.

Yelsalı Parmaksız, M. P. (2011). Kadınların Belleği: Hatırlama, Anlatı, Deneyim ve Toplumsal Cinsiyet. In S. Sancar (Ed.), *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar* (pp. 571-603). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Arastırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yolcu, M. A. (2018). *Bacılar ve Kardeşler: Toplumsal Yapı ve Söylem Açısından Alevi Ataerkilliği*. Paper presented at the Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Çanakkale.

Yuval-Davis, N. (2010). *Cinsiyet ve Millet*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yuval-Davis, N., & Anthias, F. (1989). *Woman-Nation-State*. Londra: Macmillan.

