

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER YÜKSEK LİSANS
PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

1938'DEN GÜNÜMÜZE DERSİMLİ KADIN KİMLİĞİ:
ÜÇ KUŞAK ÜZERİNDEN DERSİMLİ ALEVİ KÜRT
KADINLARIN KİMLİK DÖNÜŞÜMLERİ

BURCU DOĞAN
12716012

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. ÖMER ÇAHA

İSTANBUL
2015

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**1938'DEN GÜNÜMÜZE DERSİMLİ KADIN KİMLİĞİ:
ÜÇ KUŞAK ÜZERİNDEN DERSİMLİ ALEVİ KÜRT
KADINLARIN KİMLİK DÖNÜŞÜMLERİ**

BURCU DOĞAN

127016012

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih:

Tezin Savunulduğu Tarih:

Tez Oy birliği / Oy çokluğu ile başarılı bulunmuştur.

Unvan Ad Soyad

İmza

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ömer Celal

Jüri Üyeleri : Doç. Dr. Sükrü Aslan

Doç. Dr. Evren Belte

İSTANBUL

KASIM, 2015

ÖZ

1938'DEN GÜNÜMÜZE DERSİMLİ KADIN KİMLİĞİ: ÜÇ KUŞAK ÜZERİNDEN DERSİMLİ ALEVİ KÜRT KADINLARIN KİMLİK DÖNÜŞÜMLERİ

Burcu Doğan

Ağustos 2015

Modern ulus devletlerin dünya sahnesinde yer almaya başlamasıyla, var olan kültürel dokular vasıtasıyla oluşmuş, bu kimliklerle modern ulus devletlerin ulaşmaya çalıştığı makul-monotip kimlik tasarımı arasında derin gerilimler kendini göstermiştir.

Bu gerilimlerin çok sarsıcı ve geri dönüşü mümkün olmayan değişimlere yol açtığına şahit olduğumuz koca bir yüzyıl içinde, Dersim Bölgesi ve bu bölgede yaşayan insanlar da bu sarsıcı ve geri dönüşü mümkün olmayan değişimlerden nasibini dramatik ve trajik şekilde almıştır. Feminist bir siyaset sosyolojisi perspektifinden bakıldığında; modern ulus devletlerin oluşumundan ve bu ulus devletlerin, kimlik başta olmak üzere, tüm politikalarından birebir etkilenen ve sembolik kimliklerin sınırlarını belirleyici rol verilmiş olan Dersimli kadınların, bu tarihsel süreçten nasıl etkilendiği ve sonuçlarının ne olduğunu irdelemek elzemdir.

İşte bu sebeple elinizdeki tez çalışması, feminist teoriden beslenerek Dersimli kadınların, modern devlet yapılanmasından nasıl ve ne ölçüde etkilendiğini üç kuşak üzerinden, bizzat bu süreci yaşayan sıradan kadınlara sorarak ve onların gündelik yaşamlarındaki kimlik deneyimlerini çözümleyerek anlama çabasıdır. Dersimli kadınların çoklu ve “kesişimsel” kimlikleri nasıl deneyimlediklerini, devlet politikalarının etkisi ile bir sonraki kuşağa hangi kültürel dokuları; nasıl ve ne ölçüde aktardıklarını, kuşaklar arasındaki kimlik aktarımlarını değişim, kopukluk ve süreklilikler üzerinden incelemek üzerinedir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Alevi, Kürt, Kadın, Toplumsal Cinsiyet, Dersim

ABSTRACT

IDENTITY OF DERSIM WOMEN FROM 1938 TO PRESENT: IDENTITY TRANSFORMATION OF ALEVI KURDISH WOMEN OVER THREE GENERATIONS OF DERSIM

Burcu Dogan

August, 2015

There has been a deep strain between cultural identities and modern mono-type identity design of nation states in recognition of nation states on the world stage. We have witnessed that this strain has caused very staggering and irrevocable transformations in societies during this century. Dersim and the people of this region has seen more than their share of suffering from those staggering and irrevocable transformations as well.

As a matter of a feminist approach to political sociology perspective, it is essential to examine how Dersimi women who are identified as the symbols of cultural identities has been affected from the nation state and its policies, especially identity policies and what are the results of this historical process.

That is why this thesis is an attempt to understand how and to which extent Dersimi women has been affected by modern nation state constructions by asking three generations of ordinary Dersimi women themselves who have been experienced those processes. This study is on the inspection of exposing continuities, transformations and discontinuities of the multiple and “intersectional” identity experiences of Dersimi women who transferred the particular cultural textures to the next generations.

Key Words: Identity, Alevi, Kurdish, Woman, Generations, Gender, Dersim

ÖN SÖZ

Bilmenizi isterim ki elinizdeki çalışma, her şeyden önce topyekün kadın emeğinden ve kadınların yaşamlarından oluşmuştur. Bu kadınlardan benim için en değerlisine; bu çalışmaya anadili ile eşsiz bir katkı sunan annem Kadriye Çiçek Doğan'a herkesten daha çok teşekkür etmek istiyorum. Onun sevgisi, desteği, bana ve çalışmama olan inancı, mülakatlar için yaptığım yolculuklardaki uzun yol arkadaşlığı ve sunduğu eşsiz vizyonu olmadan bu çalışmayı tamamlayamazdım.

Deşifre çalışmalarında tüm yaz benimle çalışan kuzenim İlayda Turan'a emeği, sevgisi, sabrı ve bana verdiği desteği için; bana her bir günümde çalışmam için destek olan, bu koca şehirde en sadık arkadaşlığı ve sabrı gösteren manevi annem Zennure Çiçek Karadağ'a; duruşu, vizyonu ve cesaretiyle kendine hayran bıraktıran sevgili hocalarım Yr. Doç. Dr. Umut Azak'a ve Doç. Dr. Zeynep Alemdar'a; kapısını her çaldığımda desteğini esirgemeyip bana destek olan ve yol gösteren hocam, özel insan Doç. Dr. Şükrü Aslan'a; her daim yanımda olduğunu hissettirip varlığı ve yaşantısıyla hayata karşı hep mücadele etmemi sağlayan, yüreği en güzel insanlardan biri olan sevgili babam Mehmet Ali Doğan'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Uzun süren bu çalışma boyunca bana manevi destek gösteren başta Ercan Şengezer olmak üzere, tüm güzel yürekli arkadaşlarıma; biricik kardeşim Ali'ye; Augusta başta olmak üzere tüm aileme de destekleri ve özverileri için minnettarım, iyi ki varlar. Bu tezin tamamlanmasındaki katkı ve yardımları için danışmanım Prof. Dr. Ömer Çaha'ya da çok teşekkür ediyorum. İSAM ailesine ise bana bir yıl boyunca kapılarını açtığı için teşekkürü bir borç bilirim.

Bu çalışmanın asıl öznelere olan; Selvi Polat, Perihan Polat, Pakize Polat, Rojda Kızılkaya, Fatma Çiçek Kızılkaya, Beser Çiçek Selda Susam, Saadet Susam ve son yolculuğuna uğurladığımız; onu tanıdığım ve hikayesine tanıklık ettiğim için kendimi çok şanslı saydığım güzel kadın Fatma Susam'a sonsuz teşekkürler ediyorum. Kadınlık hikayeleriyle bana ışık tuttıkları ve yolumu aydınlattıkları için karşılarında saygıyla eğiliyorum.

İstanbul, Ağustos, 2015

Burcu Doğan

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

Tez Onay Sayfası	
ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
1. GİRİŞ.....	1
2. TÜRKİYE’DE ULUSAL KİMLİK İNŞASI VE DERSİM ALEVİLİĞİ.....	8
2.1. Ulus Kimliğinin İnşası	8
2.1.1 Ulus Devlet İnşası	9
2.1.2. Milliyetçilik.....	10
2.1.3 Türkiye’de Ulusal Kimlik İnşası	11
2.2. Etnik Kimlik ve Ulus Kimliğinin Çatışması	13
2.2.1. Türkiye’de Ulus-Devletin Oluşum Süreci.....	15
2.3. Türkiye Cumhuriyeti ve Dersim Politikası	17
2.3.1. 1934 İskan Kanunu.....	21
2.3.2. 1935 Tunceli Kanunu	22
2.3.3. 1938 Sürgünü	23
3. KADIN VE KİMLİK	24
3.1. Milliyetçilik ve Kadın	24
3.1.1. Etnik ve Ulusal Kimliğin Çatışma Alanında Kadın	26
3.2. Dini Kimlik Bağlamında Dersim Aleviliği ve Kadın.....	28
3.2.1. Alevilikle İlgili Genel Bir Çerçeve	28
3.2.2. Dersim’de Alevilik: Benzeşen ve Ayrışan Yönler	32
3.2.3. Alevi Kadın Kimliği.....	34
3.3. Feminizme Göre Kadın Kimliği.....	39
3.3.1. Feminist Eleştirinin Kadın Kimliğine Katkıları	39
3.3.2. Üçüncü Dalga Hareketi ve Kadın Kimliğine İlişkin Tartışma	41

4. DERSİMLİ ALEVİ KADINLARIN KİMLİK DENEYİMLERİ.....	46
4.1. Dersimli Alevi Kadınlarda Etnik Kimlik	46
4.1.1. Birinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Etnik Kimlik	47
4.1.2. İkinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Etnik Kimlik.....	54
4.1.3. Üçüncü Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Etnik Kimlik.....	58
4.2. Dersimli Alevi Kadınlarda Dini Kimlik.....	62
4.2.1. Birinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Dini Kimlik.....	63
4.2.2. İkinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Dini Kimlik	67
4.2.3. Üçüncü Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Dini Kimlik	72
4.3. Dersimli Alevi Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği	79
4.3.1. Birinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği ..	81
4.3.2. İkinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği	87
4.3.3. Üçüncü Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği ..	92
5.DERSİMLİ KADINLARDA KİMLİK DÖNÜŞÜMÜ ANALİZİ.....	97
5.1. Dersimli Kadınlarda Etno-Kimlik Deneyimi ve Değişimi.....	97
5.2. Dersimli Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği Deneyimi ve Değişimi ...	108
6.SONUÇ	116
7.KAYNAKÇA.....	123

1. GİRİŞ

Kimlik, disiplinler arası bir çalışma alanı olarak günümüzde hala akademik anlamdaki cazibesini koruyan bir kavramdır. Kimlik kavramı, analitik olarak birçok boyutla ve birden fazla kategoriyle açıklanabilecek kadar derin ve çok yönlüdür. Yine de, bireylerin veya grupların kendi benlik sınırlarını inşa etme ve bu sınırların dışında kalan dünyayı anlama ve anlamlandırma süreci şeklinde bir tanımlama yapılabilir. Kimliği şekillendiren tarihsel, siyasal ve sosyolojik kavramlar ile bu kimliğin inşasını çözümlene ve gözleme motivasyonuna sahip olan sosyal bilim alanları arasındaki dinamik de, akademik bağlamda önemlidir.

Milliyetçilik ideolojisi üzerinden azınlık ve çoğunluk gruplarını ele aldığımızda, toplumsal cinsiyet ve din olgularının kimlik tasarımlarını büyük ölçüde etkilediğini görebiliriz. Bu olguları çözümlenmede feminist kuramın da etkili bir rolü bulunmaktadır. Bu çalışmanın da geneline hakim olmasına gayret ettiğimiz feminist metodoloji; tarih yazımı, bilgi üretimi, kültürel tasarımların kaynakları gibi konularda, bugüne kadar gözden kaçırılan ya da göz önünde bulundurulmayan eril merkezli bilgi üretiminin meşruiyetine, bilginin hiyerarşik ve kuru nesnel yapısına, kültürel tasarımların ve sosyal dinamiklerin ataerki yapısına dair anlamlı ve geniş bir literatür sunmuştur.

Sosyal bilimlere yüz yılı aşkın bir süredir besleyici ve gelişime açık bilgiler üretilmesine katkıda bulunan feminist metodolojinin, günümüzde geldiği yere bakılacak olursa üç dalga feminizmin de kendine has oluşturduğu soruların ve sorunsalların değeri daha iyi anlaşılacaktır. İkinci dalga feminizmin içinde var olan akademisyenlerin ortaya koyduğu “toplumsal cinsiyet” kavramı ve “ataerki” olgusu, bugün hala kimlik temelli çalışmalarda önemli analitik kategorilerdir. Diğer yandan üçüncü dalga feminizme geçilen dönemde gerçekleşen tartışmalara baktığımızda, “farklılık” kavramına yapılan vurgu öne çıkmaktadır. Farklılık kavramı, kimliklerin çok katmanlı, çeşitli ve karmaşık tasarımlar olduğunu açıklamada, feminist çalışmalara anlamlı katkılar sağlamıştır. Farklılık tartışması, postmodernizm tartışmalarından ve eleştirel okuldan da beslenmiş, birçok sosyal bilim disiplininde ve özellikle feminist akademisyenlerce ele alınmıştır. Böylelikle sosyal bilimlere

hakim olan; modernizmin ve pozivitizmin eril merkezli bilgi üretimi özcü, kurumsal ve hiyerarşik olması nedeniyle eleştirilmiştir. Tarih, sosyoloji, siyaset bilimi gibi alanları da kapsayacak yeni bir sosyal bilim bilgisi üretme yaklaşımı ortaya koyulmuştur. Sıradan insanlar, kadınlar, sözlü anlatılar, mikro ölçekli çalışmalar öne alınmış; büyük ve önemli kişilere, “büyük anlatılara”, belgelere, laboratuvar ortamında doğa bilimleri tatbik edilirken kullanılan metot ve yaklaşımlara, cinsiyetçi ve hiyerarşik ve nesnel dile karşı eleştirel ve yorumsamacı okuldan beslenen bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu çalışmanın temelinde de bugüne kadar feminist metodolojiyle üretilen bilgilerin ve eleştirilerin ışığında Dersimli Alevi kadınların kimlik dönüşümlerini anlama çabası yatmaktadır. Çalışma, feminist metodolojiyi referans alarak gerçekleşecektir. Dolayısıyla seçtiğimiz özneler kadınlardır ve onların anlatılarını referans alacağız. Sıradan, gündelik hayatın içindeki kadınlara; “bilen aktörler” olarak başvurup bu çalışmayı hep birlikte gerçekleştireceğiz.

Bu çalışmanın konusu, Dersimli Alevi Kürt kadınların kimlik dönüşümlerini üç kuşak üzerinden anlamak üzerinedir. “Dersimli Kadınlar” ifadesine, yöre insanının kendini tanımladığı şekliyle kullanmayı tercih ettiğimiz için yer vereceğiz. Bugüne kadar yapılmış çalışmalarda, bilgisi üretilmiş “Kürt kadını imajından” farklılaşan temel boyutlarının oluşunu iddia edeceğimiz “Dersimli Alevi Kadınların”, kuşaklar arası kimlik aktarımlarını ve ardıl kuşaklar arasındaki kimlik dönüşümlerini ve kuşaklar arasındaki dini, etnik ve toplumsal cinsiyet kimliklerinde var olduğunu öne süreceğimiz dönüşüm ve farklılıkları inceleyeceğiz.

Çalışmada temel olarak tartışacağımız konular; kimliklerin çok katmanlı ve keşişimsel birer “tasarım” olarak ele alındığına ve hem kendi etnik grubunca hem de diğer iktidar gruplarınca, kadınların kimlik tasarımlarına nüfuz eden üç temel analiz kategorisinin (dinsel, etnik ve toplumsal cinsiyet), geleneksel Dersimli Kadın kimliğine dünden bugüne nüfuz ettiğine ilişkindir. Bu tartışmalardan hareketle, bu kimlik kategorilerini üç ailedeki üç kuşak kadının bilgisine başvurarak inceleyeceğiz. Kimlik dönüşümlerine “müstakil yaşam”, “göç”, “sürgün” gibi mekânsal, psikolojik ve sosyal etkileri olduğunu varsaydığımız süreçlerin, geleneksel Dersimli Kadınların kuşaklar arasında ve her bir kuşağın kendi içinde tecrübe ettikleri kimlikleri ne derece etkilediğini anlamayı deneyeceğiz. Bunu yaparken, bu kimlikleri, etnik ya da ulusal nedenlerle, mücadele sahası olarak gören eril bir göze başvurmak yerine; bu kimliği bizzat deneyimleyen kişilerin anlatılarına bakarak bilgi üretmeye çalışacağız.

Bu sayede, kadınların kimlikleri üzerindeki etki alanlarını ve stratejilerini de görebilmenin mümkün olabileceğini umuyoruz.

Dersim’de 1938 yılında yaşanan, iskân politikalarının bir sonucu olarak sürgün ya da zorunlu göç; göç ve göçün yaşanmaması durumlarında deneyimlenmiş kadınlık ve etno-kültürel kimlik deneyimlerini incelemek ve 1938’den bu yana yaşanan göçlerin, söz konusu kimlik eksenleri üzerine etkilerini araştırmak konumuzun diğer boyutlarını oluşturmaktadır. Bahsi geçen boyutlar, devlet politikası olarak uygulanan zorunlu göç; siyasi, ekonomik ya da sosyal sebeplerle verilen göç kararı ve diğer taraftan bu iki seçeneği yaşamayan veya memleketinde ikamet edebilme olanağı bulabilmiş ailelerdeki kadınların, kuşaklar arasında ne türde kimlik aktarımları gerçekleştirdiğiyle de ilişkilidir.

Bu üç kuşağın deneyimlerini ele aldığımızda zamansal farklılıkların etkisi de kendini göstermektedir. Dolayısıyla çalışmanın bir başka boyutu da kuşakların zamansal ve mekansal farklılıklardan nasıl etkilendiğini; kimliklerin etnik, dini ve toplumsal cinsiyet boyutlarını ne ölçüde ve hangi pratiklerle oluştuğunu incelemek üzerinedir. Buradaki önkabul ise, birinci kuşak annelerin sahip olduğu belirgin etno-kültürel, dini ve toplumsal cinsiyet bağlamlarında, ikinci ve üçüncü kuşakla karşılaştırıldığında, belli yönleriyle aynı kaldığı, belli yönleriyle ise farklılaştığına ilişkindir. İkinci ve üçüncü kuşaklarda ise kent yaşamı, siyasal ve sosyal konjonktür ve farklı sosyal gruplarla etkileşimden kaynaklı yeni bir kadın kimliğinin meydana geldiği, çalışmadaki bir diğer ön kabuldür.

1980’ler ve sonrasında gelişen feminist hareketler ve akademik çalışmalar, kadın bilgisine dair çok önemli gelişmeler sağlamıştır. Bu sürecin içinde Türk kadını ve feminizmi adı altında, anlatısı paylaşılmamış veya kısaca değinilmiş olan etno-kültürel ve dini grupların kadınlarıyla ilgili de değerli çalışmalar bulunmaktadır. Kürt kadınlarıyla ilgili yapılan çalışmalar bu konuda yol gösterici olmuşlardır. Fakat tam da Üçüncü Dalga Feminizmin önemli yazarlarından olan B. Hooks’un tartıştığı evrensel “Kızkardeşlik” düşüncesi, Türkiye örneğinde de sorunlu olarak ele alınabilecek bir tartışma alanıdır. Kürt kadınına dair bilgiler aktarılırken, yapılan çalışmalarda tektip “Kürt kadını” imajının algılanmasına sebep olabilecek bir genelleme söz konusudur. Böyle bir iddia şu sebeple ortaya çıkmaktadır; Kürt kadını bilgisinin aktarımlarında; genel olarak Sünni mezhebe tabi, Kurmançi lehçesini konuşan kadınların anlatısının çoğunlukta olduğu bir literatür hakimdir. Fakat farklı kimlik örüntüleri içinde olan ve “Kürt kadını” imajı içinde aktarılan farklı kadınların

ve kadınlıkların bilgisi azdır. Bu sebeple Türkiye’de yaşayan gündelik hayat içindeki Dersimli Alevi-Kürt kadınların kendi deneyimlerini aktarabildikleri bir alan açma denemesini önemsiyoruz. Dolayısıyla diyebiliriz ki, kimlik tasarımlarını meydana getiren birçok kesişim noktasından (etnik, dinsel, kültürel, cinsel...) hareketle, belirgin özgüllüklere sahip Alevi-Kürt kadınların anlatısının, farklılıkları ve alanın genişliğini göstermeye dair bir katkı sunması, çalışmanın amaçlarından biridir.

Bu çalışmada kadınların kendi aktarımlarına yer verdiğimiz kadınlık deneyimlerini incelemenin önemi vurgulanmaktadır. Bu bağlamda D. Smith’in “Duruş Noktası Teorisi” ve K. Crenshaw’ın “Kesişimsellik” kavramı çalışmanın teorik olarak besleyici ayaklarını oluşturacaktır. Üçüncü bir beslenme ayağı olarak da üçüncü dalga feminizmin göze çarpan “siyah kadın hareketinin” “farklılık” merkezli temel tartışmaları ve etnik grupların sınırlılıklarıyla bu sınırlılıkların belirlenmesinde kadının konumlandırılışı çerçevesi, çalışmayı açıklayıcı bir kapsama sahiptir.

İç göçlerle kentleşme süreci yaşayan, İstanbul çevresindeki ikinci ve üçüncü kuşak Dersimli kadınların, kentsel çevreyi, toplumsal cinsiyet kimlik ve rolleriyle ilişkili olarak sentezledikleri ön kabulüyle, çalışmamızda ele aldığımız her bir kadınlık deneyiminin özgül dönüşüm ve aktarımları yer alacaktır. Böylece, ebeveyn ve çocuğun farklı toplumsal yapılar içinde sosyalleştiği kabulünden hareketle; annelerin algıladığı ve benimseyip aktardığı kesişimsel kimlik aidiyetlerinin, farklı çevrede yetişen genç kızlarına (genç kızların kendi sosyalizasyon süreçlerini göz önünde bulundurarak) nasıl ve ne ölçüde aktarıldığını inceleyeceğiz. Katılımcıların kadınlık algılarını, farklı etno-kültürel, dinsel niteliklerin ve kentleşmenin bu algılardaki farklılık ve dönüşümlere ne şekilde yansıdığını ortaya koymanın mümkün olmasını umuyoruz. Fakat burada kentleşme süreci toplumsal ve büyük bir değişme olarak değil, birey bağlamında, mekansal farklılıkların kimliğin dönüşümüne etkisi olduğunu varsaydığımız tali eksenlerden biri olarak anlaşılmalıdır. Diğer taraftan farklılık ve dönüşümlerin yanı sıra, grup kimliği olarak alınan referanslar üzerinde var olduğunu öne süreceğimiz süreklilikler de çalışmada göstermeye çalışacağımız, bir diğer önemli noktadır.

Bu çalışmadaki hedeflerden biri sözlü tarihin klasik tarih yazımını sarsıcı etkisiyle, tarihte yaşanmış olayları; tarihi yazanlardan değil, tarihi bizzat yaşanlardan öğrenmektir. İkinci hedef olarak, kimlik gibi sürekli dönüşse hatta ciddi kopuşlar yaşansa da taşınan kimliğin aktarımını yapan kadının bilgisini öne çıkarmaktır. Çünkü tarihte bağımsız bir “Kadın Kategorisi” sosyal bilimlerde, feminist

literatürden önce, mevcut değildir. Kimlik mücadeleleri ve tarihsel anlatılar, genel itibariyle, “erkekler” tarafından ve eril yöntemlerle gerçekleşmiştir. Kadınlar bu mücadelede hangi söylemlerle yer almaktadır? Kadın bedeni ve kişiliği hangi alanların konusu, nesnesi haline getirilmiştir? Etno-kültürel dokular ne zaman önem kazanmaktadır? Etnik ve dini kimliğin kolektif kimlikteki etkisi nedir? Kültürel ve kolektif belleklerin ataerkil rollerin sıradanlaştırılıp kanıksanmasına etkisi var mıdır? Bu etkiler kadın kimliğini nasıl etkilemektedir?

Bu soruların cevaplarının tümüne bu tez çalışması ile ulaşamayabiliriz. Çünkü bu çalışma genellemeler yapmaktan ve yüksek sayılı veriler üretmekten çok, kadınların kendi yaşam hikayelerini incelemek ve anlamak adına; mikro anlatılarla ve örneklem olabilen kişilerle oluşturulmuş, sözlü tarih ve feminist teoriyi de içeren, etnografik çalışma olacaktır. Fakat katılımcılardan edindiğimiz bilgileri bu sorularla değerlendirmenin, kimliklerin inşa edilen tasarımlar olduğuna, belirli bir dönem içindeki siyasi ve sosyal koşulların bu tasarımlarda belirgin değişiklikler, süreksizlikler yarattığına ve kadınların bu süreçlerdeki farkındalık derecelerini gösterdiğine dair varsayımlarımızı anlamada, önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bu çalışma bir alan araştırmasından oluşmaktadır. Alan araştırması üç aileden üç kuşağı temsil eden toplam dokuz kadını kapsamaktadır. Araştırmada her bir ailenin üç kuşak kadınlarıyla gerçekleştirdiğimiz derinlemesine mülakatlar ve gözlemler yer alacaktır. Çalışma, üç aileden üç kuşak kadının yaşam öyküleri üzerinden yapılacak değerlendirmelerden oluşacaktır. Toplamda dokuz katılımcıyla yapacağımız görüşmeler İstanbul’da, Yalova’da ve Tunceli(Dersim)’de gerçekleşmiştir.

Bu üç gruba; “sürülen”, “göçen” ve “kalan” aileler olarak tanımlayacağız. Böylece kronolojik bir başlangıç ve değişim noktası olduğunu varsaydığımız 1938 tarihinde, Türkiye sınırları içinde Dersim Bölgesi’nden tüm grupların kategorize edilmesi mümkün olmaktadır. Bu tarihte doğan kadınları, tarihsel olarak başlangıç aktörleri olarak seçeceğiz. Sonrasında iki kuşağı daha dahil edip her bir kadının yaşadığı farklı deneyimleri inceleyerek, kimlikleri ve bu kimlikler temelinde tartışılan “asimilasyon” ve “entegrasyon” kavramları ekseninde de tartışmaya açmayı deneyeceğiz.

Birinci kuşak kadınların, 1938’de en az dört veya beş yaşlarında olmalarına, o döneme ait hafızalarının etkin olmasına dikkat ettik. Birinci kuşaktaki üç kadının da nüfus bilgileri yanlış olduğu için, yaş sınırlılıklarını kesin olarak ifade etmek

mümkün olmadı. Birinci kuşaktaki üç kadın katılımcı okuma yazma bilmemektedir. Tüm yaşamını Dersim’de geçiren “kalan” aile örneğindeki birinci kuşak katılımcı ise hiç Türkçe bilmemektedir. 1938 senesinde “sürgün” edilen aile örneğindeki katılımcı Türkçeyi sürgünde iken Adapazarı’nda ve “göç” eden birinci kuşak katılımcı ise Türkçeyi göç ederek gittikleri Amasya’da öğrenmiştir. Okul eğitimleri olmamış ve genç yaşta evlenerek, ev içinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu çerçevede eğitimle ya da başka bir yolla herhangi bir modern ideolojiye ait bilgiden, büyük ölçüde uzak olduklarını düşünebiliriz. Dolayısıyla seçilen katılımcıların geleneksel Dersimli kadın modeline yakın bir çerçeve çizdiklerini söyleyebiliriz.

İkinci kuşak kadınların yaşları ise 50-60 arasında değişmektedir. Anadilleri Kırmançki/Dımilli’dir.¹ Türkçeyi ilkokula başladıktan sonra öğrenmişlerdir. Ev içi üretime katkıda bulunmuş, yetişkin olana kadar “baba evinde” kalıp evlendikten sonra başka bir yere (şehir merkezlerine, Batı illerine) göç etmişlerdir. Çocuklarına etno-kültürel dokuları ve anadili aktarmada bazı engeller oluşmuştur. Bu çekinceleri (sosyal dışlanma ve siyasi olarak mimlenmeye dair) ve eşlerinin çeşitli sebeplerle “gerek olmadığına dair ısrarı” nedeniyle, anadillerini öğretmediklerini söyleyen ikinci kuşak kadınlar için Alevilik, birinci kuşakta olduğu gibi, dini kimliği etnik bir yapıda öne çıkaran bir boyut olmuştur. Seçilen kadınların kuşak farklılıkları nedeniyle, geleneksel Dersimli kadın kimliği ile “modernleştirilmeye” başlanan Dersimli kadın kimliğinin bir arada görülebilmesi ve kuşakların kendi içinde de karşılaştırma yapmamızı sağlanması hedeflenmiştir.

Üçüncü kuşak genç kadınlar ise 18-35 yaşları arasındadır. Katılımcılardan ikisi üniversite mezunu, üçüncüsü ise şu anda üniversite öğrencisidir. Dilleri Türkçe olan üçüncü kuşak kadınlardan sadece Dersim’de kalan aile örneğindeki katılımcı Kırmançiyeyi sonradan, aileye giren yaşlı akrabası vasıtasıyla öğrenmiştir. Diğer iki katılımcı da yine çekirdek ailelerine gelen yaşlı akrabalarının dilin ayırtına varmışlardır; anadillerini konuşamamakta fakat konuşulanları anlamaktadırlar. Üç katılımcıdan ikisinin Aleviliğe dair sahiplenici bir referansı yokken, üçüncüsü Sünni çevrede yetişmiş olmasına rağmen, ritüelde olmasa da kolektif kimlik bağlamında Alevilik üzerinden ilişki kurmaktadır. Diğer iki katılımcı da ateist olduklarını ifade etmelerinin yanı sıra Alevilikle benzer ilişkiler kurdukları için, ikinci kuşağın

¹ 1 Yörenin kendi insanının, konuştuğu dilde anadilini ifadesi Kırmançiyeye iken, dilbilimsel çalışmalara denk gelen hali Dımilli’dir.

yetiştirdiği bu son kuşağın kimlik referanslarını ve bu kimliğin kapsamlarını değerlendirmenin m¼mk¼n olacağını d¼ř¼n¼yoruz.

Çalışmanın birinci ve ikinci b¼l¼mlerinde Dersimli Alevi kadınların kimlik inşalarını en belirgin şekilde kesen ¼ç eksenin, kadın kimliğiyle ilişkisi üzerine tartışmalar yer alacaktır. Birinci b¼l¼mde, ulus ve etnisite kavramları ve bu kavramların milliyetçilikle olan ilişkisi temel tartışma konularıdır. Bir yandan T¼rkiye Cumhuriyeti'nin, ilk yıllarından bu yana uygulamış olduğu “T¼rkleřtirme politikalarının”, Dersim B¼lgesi ile kurduğu ilişkiler ve uyguladığı yaptırımlar yer alacaktır. Birinci b¼l¼m etnisite, ulus ve kadın kavramlarını tarihsel ve teorik a¼ıdan anlama gayretidir. Bu tartışma konularını kadın kimliğinin oluşumunu ve bu “kadınlık tasarımlarında” kadınlara biçilen rolleri anlamak adına ele alacağız. Diğer yandan feminist teorinin ve feminist aktivizmin akademiye kazandırdığı “ataerki”, “toplumsal cinsiyet” ve “farklılık” kavramlarını, yine Dersimli Alevi kadınların kimlik deneyimlerindeki cinsiyetçi ve erkek egemen ¼r¼nt¼leri anlamak adına tartışacağız.

İkinci B¼l¼mde ise “kesişimsel” olduğunu kabul ettiğimiz kimlik tasarımlarında, ¼zellikle geleneksel toplumlarda etkisi b¼y¼k olan dini kimlik boyutunu irdeleyeceğiz. Bu dini kimlik boyutunu da, ¼zg¼n ve farklı y¼nleri g¼z ¼n¼ne alarak değerlendirebilmek i¼in “Dersim Aleviliği” diyebileceğimiz bir başlıkta daha geniş şekilde yer vereceğiz. B¼ylece kadın kimliği ile dini kimlik arasındaki ilişkiyi Dersimli Alevi Kadın Kimliği ¼zeline anlamak da m¼mk¼n olacaktır.

Akabinde, ¼ç¼nc¼ b¼l¼mde, sahada gerçekleştirmiş olduğumuz m¼lakatların analizleri yer alacaktır. Etnik kimlik, dini kimlik ve toplumsal cinsiyet kimliğini; sırasıyla birinci, ikinci ve ¼ç¼nc¼ kuşaklar i¼inde değerlendireceğiz. Bu sayede kuşaklar arasındaki durumu kategorize ederken, kuşak i¼indeki farklı deneyimlerin de kimlik oluşumuna ve kimlik deneyimine etkilerini g¼rmenin m¼mk¼n olacağını varsayıyoruz.

Tez çalışmasının g¼vdesi i¼indeki son b¼l¼mde ise yapılan m¼lakat analizleri ¼zerinden, değerlendirmeler bulunacaktır. Bu değerlendirmeleri kuşaklararası dini, etnik ve toplumsal cinsiyet kimliklerindeki kopukluklar ve s¼reklilikler kapsamında ele alacağız. Bunu yaparken yine kuşak i¼indeki farklı deneyimlerin etkisine de yer vereceğiz. B¼ylece farklı kadınların ve farklı kadınlıkların oluşumunu ve deneyimlenmesini, kadının bilgisine başvurarak incelemenin m¼mk¼n olmasını umuyoruz.

2. TÜRKİYE’DE ULUSAL KİMLİK İNŞASI VE DERSİM ALEVİLİĞİ

Bu bölümde kadın kimliğinin oluşumunda etkisi bulunan ulus ve etnik grup kimlikleri üzerinde durarak milliyetçilik ideolojisinden, etnik sınırlardan ve bu sınırların korunmasından söz edeceğiz. Ulus-devlet inşası sürecinde, etnik gruplarla girilen mücadeleler ve bu mücadele sahalarının başında gelen, din, dil ve kültür kodlarının, kadın kimliğindeki yeri ve kadının bu kimlik kodlarını taşıırken üstlendiği rol ve kapladığı alan üzerine eleştirel ve post-yapısalcı teoriler temelinde düşünmek, bu bölümün temel amacı olacaktır. Bu teorik düşünme biçiminin üçüncü ayağında da, feminist okulun milliyetçilik üzerine geliştirdiği okumalar ve ataerkil toplum yapısının deşifre edilmesine dair, özellikle üçüncü dalga feminizmin ortaya koyduğu tespitler ve kavramlar yer alacaktır.

2.1. Ulus Kimliğinin İnşası

Kimlik kelimesinin başına gelen yeni tanımlamalardan biri “ulus” kavramıdır. Ulus kimliğinin başlangıcını ise ulus-devlet düzeninin oluşumuna dayandırmak mümkündür. İtalyan Birliği’ni kuran Massimo d Azeglio’nun “İtalya’yı yarattık şimdi İtalyanları yaratmalıyız” sözü, ulus kimliğinin ulus yapısından sonra ve bu yapının içinde şekillendiğini anlatan önemli bir tarihi vecizedir.²

Modern bir yapı olan ulus-devlet ve modern bir kavram olarak ulus kimliği/ulusal kimlik, modernleşme süresince kökleşmişlerdir. Ulus-devlet yapılanması modernitenin getirileriyle vücut bulmuştur. Modernleşmeci hareketlerin geneline hakim olan akla güvenme eğilimi, insan doğasına uygun yönetim şeklinin bulunabileceğine dair inancı pekiştirmiştir. A. Smith’in “ulusun evrenselliğine ve doğallığına ilişkin yaygın varsayımdan” kastı da tam olarak bu inancı ifade

² E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, 2nd ed. New York: Cambridge University Pres, 1992), s. 44.

etmektedir. Bu inanç, milliyetçi fikirleri ve ulusal kimlikleri de beraberinde getirmiştir.³

2.1.1 Ulus Devlet İnşası

Uluslararası ilişkiler dalında modern devlet yapılanmasının temelleri Westphalia Anlaşması'na kadar dayandırılır.⁴ Bunu temellendirmenin sebebi devletlerin kendi kaderini tayin hakkı, iç işlerinde bağımsız olma durumu ve diğer devletlerle eşitlik gibi sonuçlar doğurduğuna dair oluşturulan ortak kanıdır. Fakat günümüzde güncel tartışmalar ışığında çerçeveselenecek bir modern devlet tanımı daha farklıdır ve yeni modern devlet kabulü ulus-devlet yapılanması üzerinedir. Bu kabulün temelinde Karl Deutsch'un da vurguladığı gibi "geleneksel toplum yapısından, sanayi toplumuna geçişin getirdikleri ve yarattığı ortam yatıyor" diyebiliriz.⁵ Öncelikle devlet; kullandığı yönetim, iletişim, üretim ve ulaşım araçlarında değişikliklere gitmiş ve yönetime tabi tuttuğu toplumu farklı ve yeni bir düzene yönlendirmiştir. Şehirleşme, demografik düzenlemeler, entelektüel birikim ve büyüme; gündelik hayattan bir benzetmeyle, yeni bir sosyal "tutkal" ihtiyacını da beraberinde doğurmuştur. İşte bu ihtiyaç, modern devletin yeni tamamlayıcısı olan ulus inşasından karşılanmıştır.

M. Guibernau ulusu, "bir topluluk bilincine sahip, ortak bir kültürü paylaşan, açıkça belirlenmiş bir toprak üzerinde yerleşik, ortak bir geçmiş ve gelecek projesine sahip ve kendi kendini yönetme hakkına sahip bir insan grubu" olarak tanımlayıp ulus kavramının beş boyutu olduğunu öne sürmektedir; psikolojik, kültürel, toprağa ait, siyasal ve tarihsel.⁶ Bunun yanında, ulus kavramı ile ulus-devlet kavramı arasında fark gördüğünü belirterek; ulus-devleti sınırları belirli bir toprakta, Weber'in devlet kavramını anlatmak için kullandığı "yasal güç kullanma hakkına sahip" olduğuna dair vurgu yapmaktadır. Yönettiği halkı türdeşleştirerek, değerler, mitler, gelenekler, simgeler ile ortak bir kültür yaratarak bütünlük elde etmeyi hedefleyen modern bir devlet biçimi olarak açıklamaktadır. Bu tanımdan sonra ulusun mensuplarının bir birlik oluşturma gayretini, ulus-devletin bir ulus yaratma

³ A. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni**, çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir (Ankara: Dost Kitabevi, 2002), 29.

⁴ Haldun Güllalp, **Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus-Devletin Sorgulanması**, der. Haldun Güllalp, (İstanbul: Metis Yayınevi, 2007), 11.

⁵ Karl Deutsch, **Nationalism and Social Communication** (Massachusetts: The M.I.T. Pres, 1962), 75.

⁶ Montserrat Guibernau, **Milliyetçilikler**, çev. Neşe Nur Domaniç, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996), 92.

gayretinden ayrı tutarak bu iki kavramı birbirinden ayırmaktadır.⁷ Bu gayreti ise milliyetçilik kavramıyla açıklayabiliriz.

2.1.2. Milliyetçilik

Milliyetçilik kavramı açıktır ki, ulus-devlet yapılanmasının bugün hala uluslararası kabul gören bir sistem olmasının en önemli ideolojik temelidir. Bir yandan ulus-devletleri ve ulusları, öte yandan etnik grupları ve etnik temel üzerinde oluşan örgütleri anlamada ve açıklamada milliyetçilik kavramının hala büyük bir payı bulunmaktadır. Bu kavrama akademisyenler çok çeşitli açılardan yaklaşmış, bugün hala tartışılabilir türde açıklamalar getirmişlerdir. S. Castels ulus devletin mensuplarınca varılmaya çalışılan gayreti şu şekilde açıklamıştır;

“Milliyetçi ideolojiler etnik grubun, ulusun ve devletin aynı topluluğun fasetleri olmalarını ve aynı sınırlara sahip olmalarını ister. Her etnik grup kendini bir ulus olarak inşa etmeli ve kendi devletine sahip olmalıdır, uygun bütün gösterenlerle birlikte: Bayrak, ordu, olimpik takım ve posta pulları. Gerçekte bu tür uygun şeyler nadiren elde edilir: Milliyetçilik her zaman, gerçek devlet işlerinden ziyade, böyle bir koşula ulaşılmaya çalışılan bir ideoloji olmuştur.”⁸

C. Tilly, Batı-Avrupa merkezli ulus-devlet modelini oluşturan unsurların ortaya çıkmaya başladığı dönem 16. yüzyıldır, demektedir. Buna göre, ulus-devlet modelin oluşmasındaki temel nedenler; kültürel türdeşlik, kırsal kökenli nüfus varlığı (böylece şehirlerin iletişimde ticarete ve idari merkez olmada sivrilebildiğini öne sürer) ve her bölgede var olan benzer siyasi yapıların varlığıdır.⁹ Erözden, modern devletin ortaya çıkışındaki önemli aşamalardan birisini, kişiye yönelik itaat bağlarının çözülmesiyle oluşan kurumlara yönelik siyasi itaat bağının yerleşmesinde görmektedir.¹⁰ Bahsi edilen bu bağ milliyetçiliktir. Milliyetçilik, E. Gellner’a göre bir “icat”,¹¹ B. Anderson’a göre “hayal”, T. Nairn’e göre ise “patolojik bir nevroz” ürünüdür. Smith’e göre ise milli bir kimlik; “tarihi bir toprak, ortak mitler ve tarihi bellek, ortak bir kamu kültürü, tüm toplum içi geçerli yasal hak ve görevler ve ortak bir ekonomiyi” tanımlayan, temsiliyet ve aidiyettir.¹²

Verilen bu tanımlamaların genelinden yola çıkarak milliyetçiliğin kurgusal bir ideoloji olduğunu çıkarsayabiliriz. Ulusal kimlik de milliyetçiliğin inşa ettiği ve

⁷ Guibernau, a.g.e., 93.

⁸ Stephen Castles, Mark J. Miller, **Göçler Çağı**, çev. Bülent Uğur Bal-İbrahim Akbulut, (İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003) 57.

⁹Charles Tilly akt. Ozan Erözden, **Ulus-Devlet** (Ankara: Dost Yayınevi, 1997), 25.

¹⁰ Erözden, ag.e., s.47.

¹¹ Ernest Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, çev.Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarık, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 53.

¹² Anthony Smith, **Milli Kimlik**, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 32.

meşru kıldığı bir kimlik tasarımı olarak okunabilir. Bu kurgulama homojen bir toplum ve nüfus üzerinedir. Homojenliğin boyutlarını ise; dil, tarih, din, kültür gibi unsurlar ekseninde sıralayabiliriz. Bu unsurlar 19. yüzyıldaki devrimci ve ilerici nitelikte bir ideoloji olarak kabul gören milliyetçiliği beslemişlerdir.

E. D. Göktürk çalışmasında, 19. yüzyıldaki milliyetçilik akımını incelemiş; bütүнleştirici, idealize edilmiş, koruyucu ve kurtarıcı olarak açıklamıştır.¹³ Fakat Erözden, 19. yüzyılın son yıllarıyla ilgili şu tespitte bulunmuştur:

“19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, ulusçuluk bütүнleştirici niteliğini yitirerek, dışlayıcı ve parçalayıcı bir akım haline gelmiştir. Bu aşamada dil ve etnik köken unsurları, ulusçuluk akımının başlıca referans kaynakları haline dönüşmüşlerdir.”¹⁴

Dolayısıyla, bu tarihsel süreçte milliyetçilik ideolojisi devletleri önce bütүнleştirici (1900’den başlayan) ve sonrasında ayrıştırıcı (1920’lerin sonları ve 1930’lu yıllarda) gayelerle etkilemiştir, diyebiliriz. Ulus kimliği de benzer doğrultularda şekillenmiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecini incelediğimizde de bu tespitin geçerliliğini koruğunu görmekteyiz.

2.1.3 Türkiye’de Ulusal Kimlik İnşası

Türkiye Cumhuriyeti’nce inşa edilen ulusal kimlik, 1920’li yıllarda bütüncül ve farklılıkları da içinde barındıran bir nitelikteyken, 1930’lu yıllarda ve sonrasında, etnik olarak tek bir yapıyı öne çıkarır ve tek bir dili resmi olarak kabul eden milliyetçi niteliktedir. Ortak köken mitini sağlamak ve homojenliği vurgulamak adına üretilen “Türk Tarih Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi”ni de bu bağlamda ele almak mümkündür.¹⁵

Osmanlı döneminin “millet sistemi” hatırası, şüphesiz ki yeni kurulan devletin vatandaş kavramını oluşturmada da etkin olmuştur. Osmanlı Devleti gibi çok dinli ve çok uluslu bir toplumun son dönemlerinde oluşturulan milli kimliğin sınırları; Ziya Gökalp’ın daha sonraki açıklamalarına benzer şekilde, etnik ve ulusal (en azından bilinçli ve kolektif bir biçimde) olmayan; dini, kültürel ve ahlaksal vurgulardan oluşmuştur.¹⁶ ¹⁷ Fakat 1920’lerden sonra bu anlayışın yerini; tek bir

¹³ Eren Deniz Göktürk, “1919-1923 Dönemi Türk Milliyetçilikleri” içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 104.

¹⁴ Erözden, a.g.e., 30.

¹⁵ Soner Çağaptay, “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite” içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tarihi, Cilt 4, Milliyetçilik** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 245.

¹⁶ Kemal Kirişçi, Gareth M. Winrow, **Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi**, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 93.

etnik kimliği vurgulayan, diğer etnik grupları da bu tek etnik kimliğin egemenliği altında konumlayan bir yaklaşım almıştır. Çağaptay bu süreci şu şekilde analiz etmektedir:

“Otuzlar Türkiye’inde ırk, biyolojik değil de “milli” bir topluluğa gönderme yapıyordu... Ama nihayetinde dil tarafından belirlenen bir cemaate işaret etmekteydi, işte bu nedenle ileride, dil üzerinden millet tanımı ve ayrıca Türk ırkı ile Türk dilinin örtüşmesinin ülkenin demografik çeşitliliğiyle çatışması kaçınılmaz görünüyordu.”¹⁸

Çağaptay’ın bu tespiti çok uluslu toplumlarda, öngörülen tek-tip vatandaşlık modelinin yaratacağı sorun ve çatışmalara işaret etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde, birden çok etnik ve dini topluluklar yer almaktadır. Osmanlı Devleti’nden bu yana bu coğrafya içinde etnik yapılarını ve dinlerini bir şekilde deneyimleyen topluluklar, yeni kurulan Cumhuriyet’in ideolojik zemininde kendilerine nasıl bir yer edindiklerini ya da edinemediklerini, Tek Partili Dönem’deki devlet politikalarından etkilendikleri ölçüde anlamışlardır. Ermeniler, Kürtler, Rumlar, Museviler gibi farklı topluluklar ise Tek Partili Dönem uygulamalarından en çok etkilenen gruplardan sayılabilir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk dönemlerinde tanımlanan “biz”; Müslüman ve Türkçe konuşan bireyleri kapsamıştır. Bu tanımlamada mutabık kalındıktan sonra sıra; hukuki, siyasi ve kültürel olarak devletin meşruiyetiyle üretilecek politikalara ve gerçekleştirilecek uygulamalara gelmiştir. Yeni kurucu ideolojinin, homojenleştirme iddiasını gerçekleştirmek üzere Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren bir dizi uygulamaları olmuştur. Bu homojenlik emeli ve iddiası Cumhuriyet’in kurulumundan itibaren, özellikle 1930’lu yıllarda geliştirilen, pozitivist ve laik “Kemalist milliyetçilik” olarak nitelenen resmi ideolojiyle kendine medyada, tarih, dilbilim ve coğrafya gibi kürsülerde yer buldu.^{19 20} 1931 yılında Türk Tarihi Tetkik Heyeti’nce; Türklerin kadim ve medeniyeti tüm dünyaya yayan bir ulus olduğuna dair oluşturulmuş “Türk Tarih Tezi” ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti’nce inşa edilmiş Türkçenin Arapça ve Farsça kelimelerden sadeleştirilmesi vesilesiyle, Türkiye

¹⁷ Ayhan Aktar, **Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 61.

¹⁸ Soner Çağaptay, “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite” içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 261.

¹⁹ Soner Çağaptay, **Türkiye’de İslam Laiklik ve Milliyetçilik/ Türk kimdir?** (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 79.

²⁰ Büşra Ersanlı, “Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi” içinde **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 807.

dışındaki Türklerle ortak bir dil kullanımının sağlandığı “Güneş Dil Teorisi” resmi ideolojinin vücut bulmuş iki önemli çalışması olarak gösterilebilir.^{21 22 23}

2.2. Etnik Kimlik ve Ulus Kimliğinin Çatışması

Modern bir olgu olarak ele aldığımız milliyetçiliğin ve milliyetçi düşüncenin yarattığı milli kimliğin; modern olmayanla çatışmaya girmesi kaçınılmazdır. C. Calhoun bu çatışmayı aşağıdaki ifadelerle analiz etmiştir:

“özgül milliyetçi kimlik ve projeler, uzun zamandır var olan etnik kimlikler, akrabalık ve cemaat ilişkileri ve atalara dayandırılan bir toprağa bağlılık üzerine oturur. Bu tür milliyetçi kimlik ve projeler, kültürel içeriklerini, duygusal bağlılıklarını ve örgütsel güçlerini büyük ölçüde buralardan alırlar. Ancak bir kimlik inşa etme biçimi olarak milliyetçiliği etnisiteden, bu ikisini de akrabalıktan ayırmak, analitik açıdan önemlidir.”²⁴

Calhoun’un bu yaklaşımına göre, etnik kimliğin, ulusların modern öncesi haliymiş gibi algılanmaması gerektiğini çıkarsayabiliriz. Etnik gruplar, modern öncesi dönemde tanımlanabilir. Fakat bu tanımlamayı yaparken, törelerin, mitlerin, geleneklerin (bu boyutlarıyla etnik kimlik ve ulus kimliği benzerlik gösteriyor olsa da) etnisite ve ulus açısından taşıdığı anlamlar ve söylemsel bağlamlar bakımından dikkatli incelenmesi gerekir.

Ulus ve ulusçuluk bakımından yukarıda bahsedilen kavramlar birer siyasi araç ya da tarihsel zemin olarak kullanılırken, etnik grupların temel ve doğal halini açıklamak (kültürel dokuyu tanımlamak) için de başvuru referanslardır. Örneğin Anthony D. Smith etnik grubu şu şekilde tanımlar:

“Etnik bir grup, soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, adın, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırt edilen bir kültürel tiptir. Bunun için; kolektif özel bir ad, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihi anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, özel bir ‘yurt’la bağ, nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu bulunur.”²⁵

Hobsbawm ise “temeli ne olursa olsun etnik aidiyet, belirli bir “bizim” mensuplarını, “onlardan” farklılıklarını vurgulamak suretiyle kendi içlerinde birleştiren bir grup kimliğine ifade kazandırmanın kolay tanımlanabilir bir yoludur

²¹ Büşra Ersanlı, “ a.g.m., s.803.

²² İsmail Beşikçi, a.g.e., s.135.

²³ İsmail Beşikçi, **Türk Tarih Tezi Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu** (Ankara: Yurt Yayınları, 1991), 128.

²⁴ Craig Calhoun, **Milliyetçilik**, çev. Bilgen Sütçüoğlu, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 41.

²⁵ Anthony D. Smith, **Ulusların Etnik Kökeni** (Ankara: Dost Yayınları, 2002), 41-42.

ve işte gerçeklik taşıyan da bu grup kimliği duygusudur” demektedir.²⁶ Aktardığımız bu iki yaklaşımda ortak olarak ele alabileceğimiz kavram “farklılıktır”. Çünkü etnik bir grup açıklanırken bu farklılıklarına göre hem tanımlanır hem de sınırlandırılır. Bu bağlamda, Barth’ın “etnik grupların sınırları” ifadesi önem kazanmaktadır:

“Bireyler, geliştirdikleri grup dışı toplumsal ilişki süreçlerinde ‘öteki’ tarafından ya tanınırlar ya da tanınmazlar. Birey veya grup tarafından oluşturulan etnik kimlikler, bu süreçler sonrasında tasarlanır. Bu tanıma ya da tanınmama süreçlerinde şekillenen olumlu veya olumsuz düşünceler, kimliğin oluşumunu doğrudan belirleyen unsurlardır.”²⁷

Antropolojik yaklaşımda ise yine Barth, Narroll’ün çalışmasından özetle; “biyolojik olarak kendi varlığını sürdürebilen, açık bir şekilde ortak bazı temel kültürel değerlere sahip olan, karşılıklı etkileşim ve iletişimin olduğu bir alan yaratan, kendisi ve diğer etnik gruplara ait bireyler tarafından bir etnik gruba aidiyetle tanımlanan insanlardan oluşan toplumsal kategorileri” etnik grup olarak tanımlamaktadır.²⁸ Tüm bu yaklaşımları değerlendirecek olursak, etnik grupları, farklılık temelinde belli kültürel kodları olan ve bunları yaşayan, süreklilik gösteren (dönüşüm ve değişim süreçlerini de dahil ederek), coğrafi ve sosyal olarak belirli bir alana ve nüfuza sahip bir topluluk olarak anlayabiliriz.

Diğer taraftan, Weber’in öne sürdüğü gibi, kişilerin aynı kökten geldiklerine dair “subjektif inançlarını” da etnik kimliğin temel motivasyonu olarak düşünmek mümkündür.²⁹ Bu inanç hem köken birliği sağlamak adına birleştiricidir, hem bireylerin içinde bulunduğu topluma olan aidiyetlerine karar vermede (kabul ya da ret anlamında) etkilidir, hem de karşılaştıkları diğer grup kimliklerine karşı kendini ve “ötekini” açıklamada önemlidir.

Araştırma konusu dahilinde ele alacağımız Dersim bölgesindeki etnik yapıyı da Barth’ın açıklamalarında gördüğümüz, “sınırların varlığını, dışlama ve dahil etme gibi sosyal süreçlerin varlığıyla ilintili” olacak şekilde ve “etnik grupları sosyal aktörlerin içinde yaşadıkları gruplara ilişkin yaptıkları tanımlamalar sonucunda oluşan toplumsal kategoriler” olarak ele alan konstruktivist bir yaklaşımla açıklamayı tercih ediyoruz.³⁰ Bireylerin etnik yapıyı/grubu şekillendiren ve tanımlayan aktörler

²⁶ Eric J. Hobsbawm, “Ulusçuluk”, **Birikim Dergisi**, s.45-46 (1992, Ocak-Şubat): 110-111.

²⁷ Ayhan Kaya, “Çevirmenin Sunuşu” içinde **Etnik Gruplar ve Sınırları**, der. Fredrik Barth, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001), 7.

²⁸ Fredrik Barth, “Giriş” içinde **Etnik Gruplar ve Sınırları**, der. Fredrik Barth, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001), 13.

²⁹ Gülsün Fırat, “Dersim’de Etnik Kimlik”, içinde **Herkesin Bildiği Sır: Dersim**, der. Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 141.

³⁰ Fredrik Barth, a.g.m., 12-13.

olduğu görüşüne katılıyoruz. Bu şekillendirme ve tanımlama kapasitesi ise Dersim bölgesindeki Alevi-Kürt olan etnik grup aktörlerinin, hem dinsel hem de dilsel ve kültürel açıdan ortak kökene sahip olduklarına dair “subjektif inançlarıyla” ve son yıllarda içinde buldukları ve farkına vardıkları kolektif kimlik süreçleriyle açıklanabilir.

Bu kavramlarla, etnik kimlikle ulusal kimliğin hareket noktalarını tespit etmek kolaylaşmaktadır. Kendi grup varlığını tanımladıkları ve diğer/öteki grupları sınıflandırdıkları nokta, ulus-devlet düzeni içindeki etnik gruplarla, kurgulanmaya çalışılan ulusal kimliğin savunucularını ve üyelerini karşı karşıya getirir. Bu karşı karşıya geliş, hem tanınma ve tanışmayı hem de çatışmayı meydana getirmektedir. Bu bağlamda, Türkiye’deki etnik grupların da Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ideolojisi tarafından üretilen, teşvik edilen hatta resmi olarak kabul edilen ulusal kimlik tanımının sınırlarıyla çarpıştığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, bu çatışma alanının da modern devlet sistemlerinin ve politikalarının bir ürünü olarak ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz.

2.2.1. Türkiye’de Ulus-Devletin Oluşum Süreci

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunu ideolojik olarak besleyen milliyetçilik, devlet sınırları içinde kalan nüfusu türdeşleştirmede önemli bir rol oynamıştır. Bu türdeşleştirme dilsel, kültürel, tarihsel ve hatta dinsel boyutlarıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bunun sebebi; kurgulanan devletin, belirgin farklılıklarıyla kendini diğer devletlerden ayırmak ve özgülleştirmeyi hedeflemesinde yatmaktadır. Böylece kimin ulus devletin üyesi olacağı ve kimin bu grubun dışında tutularak ötekileştirileceği belirlenebilecektir. Milliyetçi düşüncenin dayandığı ulus/vatan kavramları, bu kavramlara yapılan kutsal atıflar ve bir milletin homojen ve kadim olduğu söylemi, Kemalist milliyetçiliği de belirgin ölçüde şekillendirmiştir.

Bu milliyetçi düşünce, toplumun standardizasyonunu ve birliğini kapsamaktadır. Bu yüzden Anadolu gibi birden fazla etnik ve dinsel farklılığın var olduğu bir mekanda, bu standardizasyonu sağlamak için devlet müdahalesi ve katkısıyla kimin “Türk” ya da “gayri-Türk” olduğu tanımlanmaya çalışılmıştır. Hobsbawm’ın sözleriyle aktarmak gerekirse: “devrimci milletin tek ve bölünmez olduğu iddiası ne kadar öne çıkarılırsa, içerdiği heterojenlik o kadar çok problem

yaratmaktaydı.”³¹ Dolayısıyla yeni oluşturulacak toplum modelindeki milletin içine dahil olacak vatandaş modeli, bu modele asla uyamayacak unsurları dışlamış olacaktır. İşte bu noktada Türkleştirme politikaları kendini göstermeye ve yaşamın her alanına nüfuz etmeye başlamıştır. 1920’lerin başından itibaren esnekliğini yitiren ve kalıpları daha net hatlarla belirlenmiş olan millet tanımı, etnik, dilsel ve farkında olunarak ya da farkında olunmadan; dinsel bir bütünlüğü içeriyordu diyebiliriz. Bu bütünlüğe sahip olmayan gayrimüslim grupların hepsi ve Kürtler ise bu bütünün dışında kalan “ötekiler” olmuştur Bu yüzden bu “ötekiliği” yaratan “problemleri” çözmek için homojenleştirme çalışmaları yapılmıştır. Devlet eliyle organize edilen bu homojenleştirme şekillerine çalışmanın izleyen bölümlerinde yer vereceğiz.

Yeni oluşturulan ulusal kimlik; bir bakıma modern ulus-devletin, modern öncesi devletlerle ya da gruplarla sahip olduğu ilişkilerde bir kesinti/kopukluk yaratma ve “vatandaşlık” kavramını aslileştirerek, himaye altına alma aracı olarak da anlaşılabilir. Peki Türkiye Cumhuriyeti’nin “vatandaşlık” kavramı nasıldır ve bu kavram, tanım dışında kalan farklı grupları nasıl etkilemiştir? A.Yıldız, Kemalist ulusal kimlik inşasını “halkın mobilizasyonu, popülist örgütlenme kalıpları ve müdahaleci bir ulus-devlet ile modern öncesi bir kavimden yeni bir etno-politik ulusun oluşturulması” olarak açıklar.³² Yine Yıldız’a göre; “etnik kimlik kamusal alanın yeniden düzenlenmesine dönük bir atlama taşı fonksiyonu edindiğinde bir çatışma alanı doğmaktadır. Modern ulus devletler, çoğunlukla, sıkı bir ünitarizme yaslanır ve dolayısıyla ulusal meşruiyet, yani kamusal alanın, kendi içinde barındırdığı çeşitlilik ne olursa olsun, tek bir ulusun taleplerine açık olması, ana meşruiyettir.”³³ Etnik gruplarla, tek dil üzerine kurulmuş ulusal bir yapıda kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti’ni, devlet düzeyinde karşılaştıran nokta, kamusal alanda kendini gösteren “vatandaşlık” kavramını merkeze aldığımızda açıklanabilmektedir. Yıldız’ın bahsettiği kamusal alan, devletin vatandaşı ile iletişim halinde olduğu belirli sorumluluklarla ve ilişkilerle örülüdür. Bu sorumluluk ve ilişkiler siyasi, sosyal, askeri ve kültürel boyutlarıyla kendini gösterir; askerlik, seçme ve seçilme hakkı, güvenlik gibi ilişkileri görebileceğimiz niteliktedir. Burada göze çarpan husus şudur: Türkiye Cumhuriyeti (çok etnili ve çok dinli bir toplumun varisi olarak),

³¹ Eric Hobsbawm, **1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik “Program Mit, Gerçeklik”:** **Yepyeni Bir Şey Olarak Millet: Devrimden Liberalizme**, çev. Osman Akınay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 37.

³² Ahmet Yıldız, , **Ne Mutlu Türk’üm Diyebilene, Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 88.

³³ Ahmet Yıldız, a.g.e., s.26.

vatandaşlarını tek dil ve tek etno-kültürel ulusal kimlik çerçevesinde tanımlayarak, gerçeğe uygun olmayan bir şekil ve sınırlandırma getirmiştir. Bu durum da kamusal alanda “vatandaşlığın” tektipe indirgenmesiyle, çatışmaları beraberinde getirmiştir.

Etnik ve seküler merkezli bir Batılılaştırma; farklı etnik ve dini toplulukları bazen uzlaşma bazen de güç kullanma suretiyle, biçimlendirme ve mobilize etmeyle sonuçlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecindeki gayrimüslim nüfusla gerçekleştirilen mübadeleler, özellikle Kürt nüfusun göç ettirilerek dağıtılmasını hedefleyen iskan kanunları ve İslami ve geleneksel bağlarla kesintiler yaratmak adına yürürlüğe konan sembolik Cumhuriyet Devrimleri, “Vatandaş Türkçe Konuş” gibi kampanyalar bu biçimlendirme ve mobilizasyonun tarihteki kanıtlarıdır.

2.3. Türkiye Cumhuriyeti ve Dersim Politikası

On dokuzuncu yüzyıldan günümüze kadar etkisini gösteren modernleşme ve ulus-devlet anlayışı, Dersim ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilişkilerini şekillendiren başat unsurlar olmuştur. Bu sebeple Tek Parti Dönemi politikalarını ve bu tarihlerde çıkarılan yasaları ve uygulamaları, bu temellerde değerlendirmek gerekmektedir. Avrupa'da 1930'lu yıllar, siyasi ve ideolojik tarihinde; milliyetçiliğin, pozitivist bilimin, ulus-devlet örneklerinin kendini kurumsallaştırarak pratiğe döküldüğü ve görünür olduğu bir dönemi içermektedir. Bu dönem, paralel bir şekilde yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'nin Tek Partili Dönem'i ile örtüşmekte ve bu siyasi ve ideolojik konjonktüre benzer bir tablo çizmektedir.³⁴

Ulus-devletin oluşabilmesi için gerekli olan ulus, her şeyden önce türdeş bir yapıda olmalıdır. Böylece ulusun belli başlı sınırlarını çizebilmek ve kendini “öteki” üzerinden anlamlandırabilmek mümkün olmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurguladığı ulus fikrinin gerçekleşebilmesi için gerekli olan uygulamalar; I. Dünya Savaşı bitimiyle ve Kurtuluş Savaşı sonrası anlaşmalarla, devletin kuruluşundan itibaren hayata geçirilmiştir. Bu uygulamalardan öncelikli olarak iskân politikaları uygulanmıştır. Hem gayri Müslimlerin hem de farklı mezheplere bağlı ve farklı diller konuşan etnik toplulukların tabi tutulduğu bu politikalar ile “Türkçe konuşan-Sünni Müslüman” bir toplumun homojen bir şekilde devlet sınırları içine yerleştirilmesi ve göç ettirildiği topraklarda yer edindirilerek, çoğunluğu oluşturmaları amaçlanmıştır. Bu demografik çalışmalar ise etnik toplulukları birbirinden ayırmış, etnik

³⁴ Songül Aydın, **1938'den Batı İllerine Zorunlu Göç, içinde Dersim'i Parantezden Çıkarmak**, der. Zeliha Hepkon- Şükrü. Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 98.

farklılıkların asimile olmalarına neden olmuş, etnik toplulukları birlikte hareket edemeyecek duruma getirmiş, kültürel ve kolektif kimlik bilinçlerinde kopukluklar oluşturarak kamusal alandaki varlıklarının ve duruşlarının zayıflamasına hizmet etmiştir.

Bu süreç boyunca ve öncesinde; Osmanlı Devleti döneminde de, 1900'lü yıllarda Osmanlı Devleti Dersim'in "ıslahı" ve "tedibi" için ve yine "ıslah ve medenileştirme" amacıyla raporlar hazırlamıştır.³⁵ Cumhuriyet'in yeni kurulduğu 1920'li yıllarda Ankara hükümeti, yaptığı demografik çalışmalarla ve Çağaptay'ın ifadeleriyle; "ülkenin etnik çeşitliliğine dair durmadan veri toplamıştı" ve "ülkenin farklı bölgelerindeki gayri Türk toplulukların varlığının son derece farkındaydı."³⁶ Kemalist politikalar, Anadolu ve Trakya'nın etnik haritasını biçimlendirmeyi hedeflemiştir. 1934 İskan Kanunu bu vizyonun önemli bir parçasıydı."³⁷ Bu açıklamalardan yola çıkarak, Osmanlı Devleti'ne benzer bakış açılarının, yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'nce de mevcut olduğunu görmek kolaylaşmaktadır. Bu durum etnik haritayı tespit etmenin ve biçimlendirmenin sürekliliğine işaret etmektedir.

Osmanlı Dönemi'nde halifelik meşruyetinin sağlandığı Sünni-İslam yaklaşımının, Dersim'de etkin olan Alevilik ile çatışma içinde olduğu bilinmektedir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra da laik devlet yapısı itibarıyla bu dini yaklaşımlardan ziyade, tek dilli ve tektip vatandaşlığın tasarlanmasına yönelik faaliyetler, Dersim'de yaşayan insanlarla devleti karşı karşıya getirmiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi Dersim Bölgesi'ne dair yaklaşımda, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nden farkı; dini ötekileştirme ekseninin, etnik ötekileştirme eksenine doğru kayması temelinde kendini göstermektedir.

İskan politikalarını, zorunlu iç ve dış göçler ve yerleştirme uygulamaları oluşturmuştur. Kabaca bir tahlille Türkiye'de gerçekleştirilmiş zorunlu dış göçlerin, Anadolu topraklarındaki yerli Gayri/Heterodoks-Müslim halkları kapsadığı söylenebilir. Ülke içindeki zorunlu göçlerin ve yerleştirmelerin ise Müslüman olup da Türkçe konuşmayan topluluklar üzerinde uygulandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu uygulamanın altında yatan sebebin, dini kimliği ortak referans olarak gösterip, türdeş olması tasarlanan bir topluma dahil etmenin daha kolay

³⁵ **Dersim Raporu**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 223-227.

³⁶ Çağaptay, a.g.e., 106.

³⁷ Çağaptay, a.g.e., 159.

olacağına dair beslenen inanç olması, kuvvetli bir ihtimaldir. Müslümanlık bağıyla devlete nispeten daha yakın ve bağımlı hisseden Müslüman göçmenler ise bu tasarlanmış toplumun birebir hem uygulayıcısı hem taşıyıcısı hem de koruyucusu olmuşlardır. Bu bağlamda farklı kültürleri belli bir tip içinde eritmeyi amaçlayan etkin bir toplum mühendisliği çalışması kendini göstermektedir.

Bu toplum mühendisliği planını hayata geçirmek üzere, yasal zeminin hazırlanması için ilk adım 1923 yılında gerçekleşmiştir. M. Yüksel'in aktardığı şekliyle; “göç ve iskan işlerini yürütmek üzere 13 Ekim 1923 tarih ve 352 sayılı yasa ile Mübadele, İmar ve İskan Vekaleti mübadil, muhacir, mülteci ve evsizlerin sevk ve iskan işlerini yürütmek için gerektiğinde tüm devlet memurlarından, polis ve ordu teşkilatından faydalanabilmesini mümkün kılan olağanüstü yetkilerle donatılmıştır.”³⁸ Çalışmanın devamında ise Yüksel, bu düzenlemenin hedefinde dönemin acil sorunlarına çözüm olarak üretilmiş olduğunu ve bu yüzden iskan ile ilgili sorunların daha çok münferit yasalar, nizamnameler ve kararnameler ile giderilmeye çalışıldığını aktarmaktadır.³⁹ Bu çalışma çoğunlukla özel alanda yaşamlarını geçiren birinci kuşak Dersimli Alevi kadınların göç deneyimlerini göz önüne alarak oluşturulan örnek ailelerdeki kadınların kimliklerini incelemeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu kapsamı gereği sadece Dersim bölgesini kapsayan düzenleme ve uygulamalara yer vereceğiz.

Dersim bölgesindeki devlet otoritesi Umumi Müfettişlikler vasıtasıyla sağlanmaya çalışılmıştır. 1927'den itibaren kurulan bu müfettişlikler ulus-devletin merkezi ve güçlü yönetimini sağlamak vazifesiyle bir aracı kurum olarak oluşturulmuş ve birçok merkezi hükümet yetkisiyle donatılmıştır.⁴⁰ Böylece, Osmanlı Devleti döneminde yürüttüğü özerk ilişkilerin yerine, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin otoritesini işletebileceği ve kontrol sağlayabileceği mekanizma ve kurumların inşası mümkün kılınmak istenmiştir. Bunun için ilk merkezi karar, İsmet İnönü aracılığıyla, 1935 yılında yaptığı gezi ve gözlemler sonucunda Dersim bölgesinde kurulacak “özel bir yönetim” adıyla alınmış ve sonuç olarak “2884 nolu Tunceli ilinin idaresi hakkındaki kanun” şeklinde kabul edilmiştir.⁴¹

³⁸ Murat Yüksel, “Ulus Devletin Dersimle Teması” içinde **Herkesin Bildiği Sır: Dersim**, der. Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 363.

³⁹ Murat Yüksel, a.g.m., 364.

⁴⁰ Murat Yüksel, a.g.m., 368.

⁴¹ Murat Yüksel, a.g.m., 371.

Tanıl Bora, Cumhuriyet'in 1930'lu yıllarında asker, bürokrat, mebus ve yazarlar tarafından yazılmış rapor, gözlem ve hatıratlardan oluşan beş metni incelemiştir. Bu metinlerden yola çıkarak o yıllarda Türk milliyetçiliği gözünden Dersim'in nasıl görüldüğünü irdelemiştir. Bora yaptığı analizde bu metinlerin Dersim bölgesini etnik ve dini yönlerden "tekinsiz", "başka" "Ermenilere-Hıristiyanlığa yakın", "dağlı", "gayri medeni", gibi terimlerle tanımladığını açıklamaktadır.⁴² Bora'nın, "Kürtlerin/Zazaların ve Alevilerin mevcudiyetlerini bilmektedirler, asıl önemlisi, onların "başkalığı" konusunda derin bir farklılık algısına sahiptirler"⁴³ ifadesi; Türkiye Cumhuriyeti'nin farklı etnik ve dini kültürlere yaklaşımının Dersim'deki izdüşümü şeklinde okunabilir.

Görülebileceği gibi yeni siyasi iktidar, farklı etnik yapıları hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutmuş ve Türk etnik yapısını üstün ve medeni gibi kavramlarla çerçeveledirirken Dersim Bölgesi'ndeki Kürtlük/Zazalık unsurunu medeni olmayan ve tehlikeli olduğu algısını yaratılacağı kavramlarla nitelemiştir.

Diğer yandan çalışmamızı yine yakından ilgilendiren, Dersim'de nüfus sayımıyla ilgili yapılan çalışmaya dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Dersim'deki 1927-1955 yılları arasındaki nüfus sayımıyla ilgili çalışmasında Şükrü Aslan'ın verdiği bilgiler de Çağaptay'ın açıklamalarıyla paralellik göstermektedir. Aslan çalışmasında, Dersim'de yapılan bu nüfus sayımlarını⁴⁴ "Türk etnik kökenden gelmeyen kesimleri yerinden etmek anlamına gelen ilk dönem göç pratiklerini anlamamızı mümkün kılan 1934 tarih ve 2510 sayılı İskan Kanunu ve 1947 yılında bu kanunda değişiklik yapan 5098 sayılı kanunun uygulamadaki siyasal ve sayısal sonuçlarını"⁴⁵ görmek babında ufuk açıcı bir analizle incelemektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında yoğunluklu olarak Doğu'dan Batı'ya zorunlu olarak göç ettirilen kitlelerin varlığını ortaya koyan Aslan, 2510 sayılı İskan Kanunu'nu, nüfus politikalarının etnik türdeşlik sağlama aracı olarak hukuki bir zemin oluşturduğunu bize göstermektedir. Dersim bölgesinde 1940 yılında yapılan nüfus sayımında 13.000 insanın azlığına ve 1953'teki kayıtlarda var olan onlarca köyün, yeni kayıtlarda yer

⁴² Güney Yayıncılık, **Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları**, İstanbul, 1992, 165.

⁴³ Tanıl Bora, "1930'lardan 1950'lere Resmî Milliyetçiliğin Dersim'e Bakışı: Asimilasyonizmin Kırılma Noktası", içinde **Dersim'i Parantezden Çıkarmak**, der. Ş. Aslan, Z. Hepkon ve S. Aydın, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 94.

⁴⁴ Tarih Vakfı Yurt Yayınları, **Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik**, İstanbul, 2010, 24-28.

⁴⁵ Şükrü Aslan, "Genel Nüfus Sayımı Verilerine Göre Dersim'de 'Kayıp Nüfus':1927-1955", içinde **Herkesin Bildiği Sır: Dersim**, der. Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 397.

almadığına işaret eder.⁴⁶ Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi devletin bölgede asayişsizliği, asayişsizliğin öne sürülmesi ile uygulanan iskan yasalarını göz önüne aldığımızda, asayiş sağlayamama gibi bir problemi yoktur. Nüfus sayımlarının, köy sayılarının belirlenebileceği ölçüde, devlet kontrolü ve iletişimi mevcuttur.

Yukarıda bahsettiğimiz nüfus politikaları milliyetçi ulus-devlet ideolojisinin, devlet eliyle, devletin elitleri tarafından halka nüfuz ettirilmesi için, askeri, siyasi, ideolojik ve hukuki temeller atılarak ve ekseriyetle uygulanarak işlediğini göstermektedir.⁴⁷ Bu yüzden kimlik temelli bir çalışma üretmeye çalışırken, Dersim'in tarihi ve sosyolojik olarak bu kendine has durumunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu bölümün devamında, yukarıda üzerinde durduğumuz kanun ve uygulamaları kısaca kronolojik bir sıra içerisinde aktaracağız.

2.3.1. 1934 İskan Kanunu

Ulus-devlet yapılanmasında iskan politikalarıyla amaçlanan, ülkede demografik değişimler yaratarak toplumu homojenleştirmenin bir safhasını gerçekleştirmektir. 1934'te kabul edilen, 2510 sayılı İskan Kanunu, nüfusu; Türkçe konuşan ve “Türk etnisitesinden olanlar, Türkçe konuşmayan fakat Türk kültüründen sayılanlar ve ne Türk kültüründen olan ne de Türkçe konuşanlar” şeklinde üçe ayırmaktadır.⁴⁸ Bu iskan politikasıyla, resmi tarih ve dilbilim tezlerindeki Türklük söylemiyle, askeri hareketlerle mümkün olduğunca Türkleştirilecek ya da “Türklüklerine” dönüş sağlatılacak, buna rağmen dışarıda kalanlarsa (büyük çoğunluğu gayrimüslimlerden oluşan bir grup) tasfiye et(tiril)eceklerdir.⁴⁹ ⁵⁰ İ.Tekeli ise 2510 sayılı kanunun sadece dışarıdan gelen göçmenler için değil, iç iskan politikaları için de hukuki temelleri barındırdığına dikkat çeker. Ayrıca bu kanunla ilgili “1925 Şeyh Sait, 1930 Ağrı ve 1937 Dersim'deki Kürt ayaklanmalarının etkisi” olduğunu aktarır.⁵¹ Bu bağlamda, Yüksel'in sözleriyle aktarılabilecek olursa :

“Erken Cumhuriyet döneminde devletin nüfus politikaları iki eksenle gelişmiştir. İlki sınırlar dışından Müslüman göçünü teşvik ederek arttırmak ve gelen

⁴⁶ Şükrü Aslan, “Genel Nüfus Sayımı Verilerine Göre Dersim'de ‘Kayıp Nüfus’:1927-1955”, içinde **Herkesin Bildiği Sır: Dersim** der. Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 406.

⁴⁷ İsmail Beşikçi, **Tunceli Kanunu(1935) ve Dersim Jenosidi**, (İstanbul: Belge Yayınları, 1990), 59.

⁴⁸ Kemal Kirişçi, Gareth M. Winrow, **Kürt Sorunu**, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997),103.

⁴⁹ İsmail Beşikçi, **Kürtlerin Mecburi İskanı**, (Ankara: Yurt Yayınları, 1997), 137.

⁵⁰ **Dersim Raporu**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 45.

⁵¹ İlhan Tekeli, **Göç ve Ötesi**, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 161.

göçmenleri yerleştirmek; ikincisi ise halihazırda sınırlar içinde kalan nüfusun çoğunlukla da Kürtlerin, siyasal ve ekonomik sebeplerle yeniden yerleştirilmeye çalışmaktır.”⁵² ifadesini, iskan politikalarının pragmatik hedefi olarak ele almak mümkün olacaktır. Bu kanunun mukaddimesinde yer İskan Mintıkları’ndan ikinci maddede yer alan “3 Numaralı Mintıkları”, İsmail Beşikçi; “bu bölge boşaltılacaktır. İskan ve ikamet yasak edilecektir. Bu bölgeler, Ağrı, Sason, Tunceli, Zeylan (Van), Kars’ın güneyi, Diyarbakir’in bazı kesimleri, Bitlis, Bingöl ve Muş’un bazı kesimleridir” diyerek açıklamaktadır.⁵³

Kanunda “sıhhi, maddi, harsi, siyasi, askeri, inzibati sebeplerle boşaltılması şart; açıkça iskan ve ikamet yasak olduğu yerler” ifadesinin Dersim Bölgesi’ni hedef aldığına işaret eden Aydın, önce 1935’te Tunceli Kanunu ile vilayet teşkilatına alınmasını, sonrasında bu kanun ile 1937’de I. Dersim Harekatı’nın düzenlenmesini, hareket sonrasında da 1937’de Bakanlar Kurulu kararıyla, bölgedeki nüfusun Batı’ya göç ettirilmesinin karara bağlanmasını takip eden süreci kanundaki bu ifadeyle temellendirmektedir.⁵⁴

2.3.2. 1935 Tunceli Kanunu

Devletin, merkezileşme, millileşme, homojenleşme ve medenileşme gayretlerini, Türkiye’nin modernleşme süreci olarak okuyabiliriz. Bu gayretlere uygun olarak gerçekleştirilen politikalardan Dersim de nasibini almıştır. Yüksel’in de bahsettiği “çoğunlukla Kürtleri hedef alan” iskan politikalarının yanı sıra, Türkiye Cumhuriyeti’nin yönetici elitlerince yapılan seyahatler ve hazırlanan raporlardaki “çıbanı”⁵⁵ “kökünden kazıma” gayreti; Umumi Müfettişlikler ve valileri⁵⁶ ile devletin yol, okul ve köprüleriyle Dersim halkının içine girişiyle birlikte kendini göstermektedir.

Hazırlanan raporlar ve kurulan olağanüstü yetkilerle donatılmış müfettişliklerin akabinde, devlet seçkinlerince “görülen lüzum üzerine”⁵⁷ askerlerin ve siyasilerin yönlendirmeleri ve meclis onayıyla⁵⁸ “Tunceli ili hakkında Kanun”

⁵² Murat Yüksel, “Ulus-Devletin Dersim’le Teması”, içinde **Herkesin Bildiği Sır: Dersim** der. Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 362.

⁵³ İsmail Beşikçi, a.g.e., 111.

⁵⁴ Songül Aydın, “1938’de Dersim’den Batı İllerine Zorunlu Göç” içinde **Dersim’i Parantezden Çıkarmak**, der. Z. Hepkon-Ş. Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 99-100.

⁵⁵ **Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyamları II**, (İstanbul: Güney Yayıncılık, 1992), 165.

⁵⁶ İsmail Beşikçi, a.g.e., 32, 38.

⁵⁷ İsmail Beşikçi, a.g.e., 22.

⁵⁸ İsmail Beşikçi, a.g.e., 20.

yürürlüğe konulmuştur. 38 maddeden oluşan kanun doğrudan iskan kanunu olarak sayılmasa bile, genel hatlarıyla iskan yasalarında hedeflenene benzer noktalar içerdiği kabul edilmektedir.⁵⁹

2.3.3. 1938 Sürgünü

Modern devletin homojenleştirme araçlarından birini de “zorunlu iskan” olarak görebiliriz. 1937 ve 1938 yılları arasında bir çok sefer Dersim’e hareket düzenlenmiştir ve trajedisini bugün hala canlı tanıklardan öğrenebildiğimiz, büyük kırımlar yaşanmıştır. Devlet raporlarındaki haliyle bile binlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan bu hareketlerin bitiminde, kalan kişilerin Batı illerine göç ettirilmesi gündeme gelmiştir.⁶⁰

1938’de düzenlenen kitlesel sürgünler, 1934’te yürürlüğe konan 2510 sayılı İskan Yasası’na dayandırılarak uygulanmıştır.⁶¹ Bu uygulama ile tahminlere göre 10-12 bin insan Türkiye’nin Batı illerine serpiştirilmiştir.⁶² Bu insanlar devletin Türkleştirme Politikalarında birer nesne gibi konumlanmış olsa da, yaşamlar derinden etkilenmiş, kültürleri paylaşımsızlık ve etkileşimsizlikten unutulmuş, yeni bir dil öğrenmeye mecbur edilmiş, yeni bir sosyal ortama “entegre” olmaya çalışılmış ve yeni bir düzen kurmaya itilmişlerdir. Yani aslında, biraz daha içeriden ve aşağıdan baktığımızda, siyasi tarihin nesnesi de, öznesi de, aktarıcısı da sürgün edilmiş insanların ta kendileridir.

Devletin kuruluşundan bu yana yapılan hukuki düzenlemeleri ve askeri faaliyetleri göz önünde bulundurduğumuzda, Dersim’de olanları ve akabinde meydana gelen bu sürgünü, sadece “isyan” sonucunda geliştirilen bir “yöntem” olmadığını görmek, devletin kronolojik olarak yaptığı çalışmalar ve uyguladığı politikalarla olanaklı hale gelmektedir. Bu sebeple tarihsel olarak yaşanan tüm bu trajik olayları, ulus-devletin türdeş, tektip bir kimlik inşası üretme süreciyle bağlantılı olarak değerlendirmektediriz.

⁵⁹ Hüseyin Aygün, **Dersim 1938 ve Zorunlu İskan**, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2011), 105.

⁶⁰ Şükrü Aslan, Sibel Yardımcı, Murat Arpacı, Öykü Gürpınar, **Türkiye’nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Ana Dil Haritaları**, (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 2015), 157.

⁶¹ Murat Yüksel, a.g.m., 415.

⁶² Murat Yüksel, a.g.m., 418.

3. KADIN VE KİMLİK

Tezin ikinci bölümü, milliyetçilik bağlamında etnik ve ulus kimlik çatışmasında kadının konumlandırılışını tartışmak ve kadın kimliğini toplumsal düzeyde biçimlendiren belki de en etkili faktör olan dini kimliği incelemek üzerine olacaktır. Geleneksel Dersimli kadınların kimliğini olduğu gibi yansıtabilmenin bu kimliği anlamada daha yararlı olacağı inancıyla, bölgenin kendine özgü farklılıkları göz önüne alarak, Alevilik ve Dersim Aleviliğinden söz edeceğiz. Böylece Aleviliğin kadını tanımlama biçimlerinin yanı sıra, bu kadınların bölgesel farklılıklar özelinde nasıl bir Alevi kimliği deneyimlediklerini anlamak için daha kapsamlı bir düşünme şekli geliştirmeyi umuyoruz. Bu özgün çerçevenin ataerkil toplum yapısının farklı farklı örgütlenme ve biçimlenme stratejileri olduğunu göstermede bir örnek teşkil edebilme olasılığı, bu bağlamda anlamlı görünmektedir.

3.1. Milliyetçilik ve Kadın

Milliyetçilik üzerine çalışan akademisyenlere ve üretilmiş kuramlara, feminist çalışmaların radikal bir eleştirisi ve anlamlı bir katkısı olmuştur. Sirman, bu eleştirel katkıların başlangıcını kadınların devlet-toplum ilişkilerindeki yerlerinin sorgulanmasına, kadınların ikincilliğinin üretim ve yeniden üretim alanlarında aranmasına dayandırır.⁶³ Çalışmada birinci bölümde bahsedilen ve açıklanan kavramlar (ulus, etnik kimlik, devlet, ulusçuluk gibi) üzerine yazan kuramcılar, kadın kavramına, kadının üretim projelerinde edindikleri rollere ve konumlarına değinmeyerek, çok önemli bir boşluk bırakmışlardır. İşte bu noktada, Antihis ve Yuval Davis, Enloe, Jayawardana, Sylvia Walby, Joane Nagel gibi yazarlar bu boşluğu fark ederek, eksik yönleri ortaya çıkarmak adına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Kadının “ulusal projelerde” kapladığı alanla ilişkili, kadın kimliğinin algılanması ve rollendirilmesi üzerine üretici ve etkili kuramlar ortaya koymuş; sosyal bilimlerdeki milliyetçilik ve kadın konularında hala güncel olan tartışmalara zemin hazırlamışlardır.

⁶³ Nükhet Sirman, “Kadınların Milliyeti” içinde **Modern Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 229.

Anthias-Yuval Davis, kadın ve millet kavramlarını ilişkilendirmiş böylelikle devletle ulus ilişkisini sorgulamıştır. Yuval-Davis “milletleri, biyolojik, kültürel ve sembolik olarak yeniden üreten (sadece?) entelijansiya değil, kadındır”⁶⁴ diyerek, tabii bir ulusa içkin unsurların (cinsiyet, sınıf, etnisite...) devlet mekanizmalarınca nasıl dışlandığını ve devlet söyleminde bu unsurların nasıl yeniden üretilip, milliyetçi ideolojinin toplumsal cinsiyet algısını ve kadınların yeniden üretici olarak konumlandırıldığını ortaya çıkarmıştır. Enloe, günümüz ulusal ve uluslararası kuramlarının ve tartışmaların, militarizmin cinsiyetçi yapısını analiz etmiş; Jayawerdana, feminist hareketlerin milliyetçi ideolojiye olan etkisini incelemiştir. Sylvia Walby ise cinsiyetlerin ulusal projelerdeki rolleri büyük ölçüde paylaştığını vatandaşlık kavramıyla açıklarken feminist, militarist, batıcı, etnik ve milli boyutları da ortaya koymuştur.⁶⁵ Joane Nagel, ulus inşası sırasında toplumsal cinsiyet bakımından erkekliğin milliyetçilikle ilişkisini açıklamıştır.

Bu kapsamlı çalışmaların özetinden yapılacak çıkarım, milliyetçi ideolojilerle oluşturulan ulusal kimlik ile toplumsal cinsiyet arasında bazen hiyerarşik bazen de karşılıklı etkileşimler olduğudur. Milliyetçilikler kadınlık ve erkeklik inşalarını, bir ulusun özgül yanlarına vurgu ve yüceltme yaparak yeniden üretir. Böylece modern ulus-devletin hem kurgulanan ulusa karşı duyulacak inanç ve güveni pekiştirmeyi, hem de modern öncesi/geleneksel geçmişle olan bağları koparmayı hedeflediğini düşünebiliriz. Bu vurgu ve yeniden üretim hem ulusu hem de toplumsal cinsiyeti kurgular. Bir toplumun imajını ve içeriğini etkilemesiyle milliyetçi ulus-devlet projeleri, topyekün bir toplum inşasını hedeflemektedir. Bu yüzden, toplumun imajını, semboller ve toplumsal cinsiyet rollerinin kamusal alandaki aksi olarak okuyabiliriz. Carole Pateman kamusal ve özel alanı ele alarak toplumsal cinsiyet rollerinin kategorizasyonunu inceler.⁶⁶ “Toplumsal sözleşmelerde” kadınların dışlandığına ve erkeklerin doğası ve “akli kapasiteleri” itibariyle nasıl doğal bir algıyla yer aldıklarına işaret eder. Konu üzerine üreten yazarların tartışmalarından anlaşılacak şudur; düal bir karşıtlığa yaslanan kamusal/özel, modern/geleneksel, medeni/doğal gibi kavramlar, uluslarda ve ulusçuluklarda yer aldığı şekliyle; genellikle kamusal, modern ve medeni gibi kavramlar erkeğin hakim olduğu siyaset

⁶⁴ Nira Yuval-Davis, , **Cinsiyet ve Millet**, çev. Ayşin Bektaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 19.

⁶⁵ Sylvia Walby, “ Kadın ve Ulus” içinde **Vatan Millet Kadınlar**, çev. Meltem Ağduk-Gevrek, der. Ayşe Gül Altınay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 62.

⁶⁶ Nükhet Sirman, a.g. m., 230.

alanının bir parçası olarak tartışıldığı için kadınlar bu alanlardan dışlanmış ve özel, geleneksel, doğal alanlara bırakılmışlardır.⁶⁷

Diğer yandan, kültürün dinamik tarafı aile içinde ve anne-çocuk iletişimi içinde cereyan eder. Toplumun içeriği, niteliksel ve kapsayıcı bir kavram olan kültürle ifade edilebilir. Chatterjee kültür sahasının maddi ve manevi diye ikiye ayrıldığını öne sürer. “milliyetçilik söylemi, maddi/manevi ayrımının yoğunlaştırılarak dışarıdaki alan ve iç alan arasındaki benzer, ancak ideolojik anlamda çok daha güçlü bir ayrıma dönüştürüldüğünü göstermektedir. Son tahlilde maddi alan önemsizdir, içimizde yer alan manevi alan ise kendi gerçek benliğimizdir; hakikaten özsel olan budur” der ve bu sebeplendirmeye şunları ifade eder:

“Dünya harici olandır, maddinin alanıdır; ev ise kişinin içindeki manevi benliği, kişinin gerçek benliğini temsil etmektedir. Dünya aynı zamanda erkeğin alanıdır. Ev ise özü itibarıyla maddi dünyanın kutsal olmayan faaliyetlerinden uzak tutulmalıdır ve kadın evi temsil etmektedir. Böylece toplumsal alanın ev ve dünya olarak ayrılmasına karşılık gelmek üzere, toplumsal rollerin cinsiyetlerle eşleştirilmesine ulaşırız”⁶⁸

Böylece, kamusal ve özel alanın kültürle nasıl şekillendirildiğini ve toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl kurgulanıp paylaştırıldığını açıklar.

Bu iddianın evrensel olarak (dünyanın belirli toplumlarında, feminist literatürün de katkısıyla önemli kırılmalar ve dönüşümler olduğunu da göz önünde bulunduruyoruz) hala güncel olduğunu düşünmesek de, en azından 19. ve hatta 20. yüzyılın ortalarına kadar, ister etnik bir grupta geleneksel toplum örüntüleri içinde, ister bir ulus-devlette olsun modern bir toplum resmi içinde olsun; kadın kültürün taşıyıcısı ve aktarıcısı konumundadır. Bu genellemeyi yaparken dikkatli olmak gerekmektedir, fakat eril merkezli toplumlarda büyük bir çoğunlukla, çocuğun iletişiminin ilk olarak anneye başladığı ve toplumsal kodları (bu kodlar dil, din ve sosyal yaşamdaki cinsiyet rollerini de kapsamaktadır) ilk olarak anne ve babadan öğrendiğini söyleyebiliriz. Diğer yandan, Pateman’ın yaklaşımından yola çıkarak, özel alanla özdeşleştirilen kadın ile kamusal alana ait görülen erkeği karşılaştırdığımızda; özel alan içinde günlük yaşam deneyimlerindeki kapasitesinin kadın için daha geniş ve etkin olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla ilk olarak özel alanda sosyalleşen çocuğun ilk kültür kodlarını aile kurumu içinde ve anne tarafından edindiğini söylemekte sakınca görmüyoruz. Neticede, özel alanı kadınların

⁶⁷ Nira Yuval-Davis, a.g.e., 20.

⁶⁸ Partha Chatterjee, “Ulus ve Kadınları” içinde **Ulus ve parçaları** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 202.

hapsedildiği bir yer olarak görmekten ziyade, çeşitli üretim ve stratejiler geliştirebildikleri, etkin oldukları; dönüşüm yaratma alanlarının açık olduğu bir saha olarak değerlendirmekteyiz.

3.1.1. Etnik ve Ulusal Kimliğin Çatışma Alanında Kadın

Kadınların kimlik konusunda işgal ettiği ya da edindiği yer sadece ulus-devlet için değil, etnik grup için de önemli ve büyüktür. Siyasi özerkliğin ya da bağımsızlığın önemli olduğu 20. yüzyılın ilk yarısına kadar olan dönemde, etnik olarak köktenci eğilimler, ortak köken ve din algısı öne çıkmıştır. Bu eğilimin bir önemli sebebi, merkezi siyasi ve askeri güçlerin ulusal projelerince oluşturdukları ulusal kimlikte yatmaktadır. Bir ulusal kimliğin kadim, değerli ve biricik olduğu vurgusu, bu kimliğin dışında kalanları da harekete geçirmiş olabilir. Bunu bir farkındalık süreci olarak da okuyabiliriz. Doğal olarak etnik kimlik bilincinin oluştuğu noktayı bu farkındalık sürecinde aramak anlamlı olabilir. Bu bilincin oluşmasıyla, tıpkı ulusal kimliktekinin benzer kodlar, kadın için yine ve yeniden devreye girmiştir diyebiliriz. İnsanın oluşturduğu ve yine insanın toplumsal cinsiyet kodlarıyla özdeşleştirdiği “sınır” kavramı, “kültürel yeniden üretim” ve “biyolojik yeniden üretim” bu sefer etnik grubun da (ulusal kimlik inşaları süreciyle paralel, bilinçli ve sistematik bir şekilde olmasa da) alanına girmiştir.

Floya Anthias “kültürel çeşitlilik hakkındaki tartışmalar, kültür ve etnisiteyi karıştırmaktadır... korunması gereken sınırlar mıdır yoksa bunların dikenli telleri olarak davranan kültürel yapıntılar mıdır? Yine de mesele sadece homojenlikle değil, Batılı kültürel hegemonya ile de ilgilidir” demiştir. Bu açıklamadan yola çıkarak, “kişilerin farklı konumlanışlarını dikkate almayan evrensel söylemler, çoğunlukla ırkçı(cinsiyetçi, sınıfçı, yaşlılara ve engellilere karşı ayrımcıyı vb. de ekleyebilirim) kurguları da gizlemekteydi.” diyerek “farklılık sınırlarının da özgül hegemonik söylemlerle belirlendiği gerçeği”ni vurgulayan Yuval-Davis’in tartışmasını ufuk açıcı buluyorum.⁶⁹ Hegemonik söylemle oluşturulan ulusal kimliğin kültürel bağlamdaki keskin sınır kurgusundan ötürü, etnik grup da kendi şeklini ve sınırlılıklarını keşfe çıkar ve tellerini örerek yeni devlet ve toplum düzeninde/kurgusunda yer alır. Dolayısıyla etnik bilincin bu aşamadan sonra devreye girdiğini söyleyebiliriz.

⁶⁹ Floya Anthias “Rethinking categories and struggles: racism, anti-racisms and multi-culturalism” içinde **Racism and Anti-Racist Movements**, University of Greenwich, 1993:9 ‘ten akt. Nira Yuval Davis, a.g.e., 112.

Bu tartışmadan ele aldığımız iki nokta var, birincisi ulusal projelerle etkileşime geçmiş etnik gruplar sınırlarını belirlerken; kadının konumunu, toplumsal cinsiyet kodlarını, etnik kùltürün otantikliği adına bir kez daha çizerler. Etnik ve ulusal kimliklerin çatışma alanında, etnik grubun kadınları da tıpkı ulusal projelerdeki kadın imgesi gibi biçim ve değer kazanır. Etnik grupla milli grubun bu çatışma alanında gösterdikleri bir farklılık olduğunu dùřünüyorum. Bu da milli grubun bir proje dahilinde; daha bilinçli ve sistematik adımlarla, modern dùřünce akımlarının etkisiyle çizdiği bir kimlik inşasının olmasıdır. Etnik grup, en azından milli grubun politikalarıyla karşılaşana kadar böyle bir bilinçle modellerini kurgulamıyor olabilir. Anlaşılabileceği üzere, etnik bir grup var olan geleneksel(önceden üretilmiş) kadınlıkların üzerinden bir kez daha geçerken, ulusçu gruplar kadınların konumlarını yeniden üreterek, bir kopukluk yarattığını varsayar. Buna bir varsayım diyorum çünkü ulusal projelerdeki “kùltürün aktarıcısı ve taşıyıcısı” olarak kadınların yeniden konumlandırıldıkları yerde pek bir farklılık yoktur, değişimler semboliktir ve imaj kaygısı vardır. Dolayısıyla ulusal kimlikte de etnik kimlikte de benzer şekilde var olan şeyin ataerkil toplumsal cinsiyet kodları olduğunu dùřünüyorum.

3.2. Dini Kimlik Bağlamında Dersim Aleviliği ve Kadın

Çalışmanın amaçlarından biri Dersimli Alevi Kùrt kadınların dini kimliklerindeki değişim ve dönüşümleri incelemektir. Bununla birlikte, Alevi inançlarına ve ritüellerine kapsamlı ve ayrı bir bölüm ayırmayacağız. Fakat bu değişim ve dönüşümlerin olup olmadığını anlamak için, Dersim Aleviliği diye adlandırılabilir formun, sahici halini ve özgül yanlarını görmek gerekmektedir.

3.2.1. Alevilikle İlgili Genel Bir ereve

Dinin sosyo-kùltürel boyutu ve dini inanç ile eylemlerin toplumsal anlamı önemlidir. Bunlar da pratiklerdir ve kimliğin asli birer parçası olabilirler. İbadetin toplumsal bir pratik olarak değerlendirilmesi mümkün kılındığında, din de toplumsal bir olgu olarak ele alınabilir. Okan’a göre; “bir kurum olarak dinin, insanların zihinsel kodlarını büyük ölçüde etkilediği, bunun devamında da toplumsal ilişkilere nüfuz ederek normatif bir hale büründüğü bilinen bir gerçektir. Dinin kùltür içerisinde tuttuğu yerin önemi

de bu normatif özelliğinden kaynaklanır. Bu özelliği sayesinde din, toplum içindeki en önemli sosyalizasyon araçlarından biri sayılır.”⁷⁰

Alevilik, Anadolu coğrafyasıyla İslam’ın tanışıklığının tarihi kadar eski bir inanç yönelimidir. Tarihte iktidarlar için, iktidarlar tarafından ve iktidarlara rağmen yaşam alanı bulmuş ve geçmişten günümüze; dilsel, kültürel, siyasi ve coğrafi farklılıklarla taşınmış, birden fazla bölgede yine birden fazla uygulanabilir ritüeller bütünü olarak varlığını sürdürmüştür.⁷¹ Alevilik, tarih boyunca bir çok kez güç sahiplerinin bir yandan muhatap aldığı bir özne, diğer yandan üzerinde tahakküm kurduğu bir nesne olmuştur. Anadolu’daki tarihini göz önüne aldığımızda, Osmanlı Devleti’nin bir dönem askeri (Yeniçeriler) motivasyonunun ve aidiyetinin merkezi durumunda olan Alevi-Bektaşî kurumu ve öğretisi, bir zaman sonra, siyasi sebeplerle, devlet sınırlarını tehlikeye attığı gerekçesiyle (Şah İsmail-Yavuz Selim dönemi Alevi katliamları hatırlanacak olursa) hedef haline gelmiştir.⁷² Osmanlı’nın sonraki dönemlerinde yine siyasi iktidarın eleştirilmesine ve otoritesinin sarsılmasına sebebiyet verdiği gerekçesiyle ötekileştirilmiştir.⁷³

Cumhuriyet Tarihi’ne gelindiğinde ise yine benzer sapmalarla bir dargın bir barışık şekilde Alevilerin devletle olan huzursuz ve fakat bağımlı ilişkisi süregelmiştir.⁷⁴ Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren, Sünni-Müslüman kimliği meşrulaştırılıp⁷⁵, devletin kontrolü ve desteği sağlanırken⁷⁶ (Diyanet İşleri Başkanlığı), Alevi mezhebi ve kimliği devlet tarafından bilinen; ama görünmeyen ya da destek verilmeyen, baskılara maruz kalan tarafta yer almıştır. Aleviler, tıpkı günümüzdeki Nusayriler, Ezidiler, Süryaniler ve azınlıkta (hukuki bir terim olarak değil, sosyolojik bir kavram olarak azınlık kavramını kullanıyorum) olan, diğer dini topluluklar gibi, devletin baktığı fakat görmediği geniş kitlelerden birisidir. Bunun yanı sıra, Osmanlı’nın geçmişteki stratejisine benzer şekilde; siyasi, otantik ve ideolojik seslerin iktidarları etkilediği dönemlerde, Alevilik merkeze çekilip, önemi vurgulanarak; asliyet ve hakikat söylemleriyle (Jön Türk milliyetçilerin, 1970’lerde yükselen ve Türkçü grupların Alevi öğretisi düşünürlerini sahiplenip, Türklüğün asli

⁷⁰ Murat Okan, a.g.e., 24.

⁷¹ Elise Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012) 19-20.

⁷² Mehmet Yazıcı, **Osmanlı-Türk Toplumunun Sosyal Alt Dinamikleri: Anadolu Aleviliği**, (Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bölümü, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 1996) 27.

⁷³ Mehmet Yazıcı, a.g.e., 28.

⁷⁴ Martin Van Bruinessen, **Kürtlük Türklük Alevilik**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 119-124.

⁷⁵ Martin Van Bruinessen, a.g.e., 122.

⁷⁶ İsmail Kaygusuz, **Alevilik Diyanet Siyaseti**, (İstanbul: Alev Yayınları, 2004), 2-3.

unsurlarından sayması gibi)⁷⁷ topluma lanse edilmiştir. Aleviler de siyasi bir zeminde bilinçli olarak birleşmiş olmasalar da, özellikle 1960'lı yıllara kadar bu siyasi, otantik ve ideolojik seslerden etkilenmişlerdir.⁷⁸ 1970'li yıllarda ise çoğunluğu işçi sınıfına ve köylülere mensup Aleviler, o dönemin güçlü ideolojik seslerinden olan sınıf temelli eşitlikçi sol söylemlerden etkilenerek belirgin bir çoğunlukla bu söylemin içinde kendine yer bulmuşlardır.⁷⁹ Aleviliğin siyasileşme tarihini yaklaşık olarak bu dönemle özleştirmek yanlış olmayacaktır.

Okan'a göre, "Türkiye'de cemaat kimliklerinin geleneğe bakılarak ve modernist öğelerle harmanlanarak inşa edilmesine özellikle 1980'lerin sonlarından itibaren tanık olmaya başlanmıştır. Etnik, bölgesel ve özellikle dinsel semboller ve gelenekler etrafında şekillenen bu yeni kentsel cemaatlerin talepleri, büyüklükleri ve üyeleri arasındaki bağların niteliği elbette son derece değişken ve kimi durumlarda belirsizdir. Dolayısıyla bu alanda yapılacak bir çözümleme girişimi, her şeyden önce ele alınan cemaatin kendine özgü tarihi, kültürü, devlet karşısındaki konumu, grubun "dışında" kalanlarla olan sınırının niteliği ya da bulanıklığı ile onlarla etkileşimi gibi konular üzerinde odaklaşmak zorundadır."⁸⁰

Bu tartışma, Keyman'ın da ifade ettiği, 1980'ler döneminde ve özellikle 1990'larda, dinsel ve etnik temelde oluşan kültürel kimlik taleplerinin ve "tanınma siyaseti" adına meydana gelen çatışmaların temeline bir zemin sunmaktadır.⁸¹ Devlet özellikle Cumhuriyetin kuruluş yıllarında Alevilik ve Bektaşiliği inanç düzleminde değil fakat Türk kültürünün ve Türk ulusal kimliğinin bir bağlantısı olarak kurgulamıştır.⁸² Öte yandan, Aleviler ve günümüzün kurumsallaşmış Aleviliği, özellikle Avrupa'da 1990'larda yükselen insan hakları ve azınlıklar başlığı altında meydana gelen hukuki (Kopenhag Kriterleri, BM Azınlık Hakları Bildirisi...) ve entelektüel çitayla, günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Bu etki, Türkiye'de ve yurtdışında hem "özgül Aleviliklerin" deneyimlenmesinde hem de kurumlaşma⁸³ dayanışma ve örgütlülük çerçevesinde kolektif bir Alevi kimliğinin oluşturulması ve

⁷⁷ Elise Massicard, a.g.e., 43- 41.

⁷⁸ Massicard, a.g.e., 54.

⁷⁹ Elise Massicard, a.g.e., 60.

⁸⁰ Murat Okan, **Türkiye'de Alevilik Antropolojik Bir Yaklaşım**, (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 16.

⁸¹ E. Fuat Keyman, "Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek", içinde, **Kimlikler Lütfen**, der. Gönül Putlar, (Ankara: ODTU Yayıncılık, 2009), 51.

⁸² Fahriye Dinçer, "Alevi Ayinlerine İlişkin 1915-1940 Döneminde Yayımlanan Metinlerde Alevi Kimliğinin Temsili" içinde, **Kimlikler Lütfen**, der. Gönül Putlar, (Ankara: ODTU Yayıncılık), 2009, 135.

⁸³ Bu derneklerden bazı örnekler için; Ali Kaya, **Dersim Üzerine Seçme Yazılar**, (İstanbul: Yaz Yayınları, 2012), 18.

sahiplenilmesinde kendini göstermiştir.⁸⁴ Trakya'daki bir Alevi cemaati ile Tokat'taki Alevi cemaati birbiriyle belli noktalarda kesişmeler dahi, örneğin Dersim gibi bir coğrafyada yaşanan Alevilik ve Alevi cemaati çok belirgin özelliklerle (ritüel, mit ve söylemlerde) farklılık göstermektedir.⁸⁵ Bunu çok sıradan bir gözlem yaparak bile fark etmek mümkündür. Bu yüzden “özgül Alevilikler” şeklinde bir tanımlamanın daha sağlıklı olduğu kanaatindeyiz. Bu özgül Aleviliklerin inşası ve uygulanması belirli boyutlardan etkilenmektedir. Tarihsel olarak farklı etnik ya da dini gruplarla(komünler ya da devletler) yaşanan etkileşimler, söz konusu bölgenin konuşulan dili, aktarım şekilleri ve kültürel kodları, bu farklılıkların temelinde açıklayıcı kavramlar olarak düşünülebilir.⁸⁶

Diğer taraftan siyaset, ideoloji de bu farklılıkları yönlendiren boyutlardandır. 1990'lardan bu yana birçok dernek kuran Alevilerin, bu derneklerin farklılığında, ideolojik yaklaşımları taşıyarak hareket ettiğini söyleyebiliriz. Pir Sultan Abdal Derneği, Hacı Bektaşî Veli Derneği, Cem Vakfı bu farklılığı alenen gözlemleyebileceğimiz başlıca derneklerdir.

Sonuç olarak, genel hatlarıyla değerlendirdiğimizde Alevi inancı içinde “farklılıkların” (ya da özgül Aleviliklerin) mevcudiyetini görmekteyiz.⁸⁷ Peki bu çalışmanın kapsamında değerlendireceğimiz Dersim Bölgesi'nde yaşanan Alevilik nasıl algılanmakta ve yaşanmaktadır? Osmanlı Devleti'nin akabinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'yle olan ilişkilerinin kendi inanç sistemleri üzerindeki etkileri, kendi inanışlarına karşı geliştirdikleri algıları Alevileri ne şekilde etkilemiştir? Bu başlığın geri kalanında Dersim'de yaşanan Alevilik inancının farklılıklarına değinip, bu farklılıkları tarihsel bakımdan, ritüeller bakımından ve sosyal/dini etkileşimler bakımından anlamaya çalışacağız.

⁸⁴ Lütfü Kaleli, **Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri** (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 124. N.Bilgin, bu durumu “...kollektif kimliğin yüklendiği komünöterler tarihsel niteliklidir.” diyerek dile getirmektedir. Cumhuriyet tarihi öncesi ve sonrasında yaşanan kırılmalara, Alevilerin sosyalleşme ve kurumlaşma pratiklerine bakıldığında Alevilerin kollektif kimlik oluşumundaki tarihsel nitelikleri görmek mümkün olmaktadır. Bkz. Nuri Bilgin, “**Kimlik Sorunu**”, (İzmir: Ege Yayıncılık,1994), 65.

⁸⁵ Erdal Gezik, **Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler**, (Ankara: Kalan Yayınları, 2000), 20.

⁸⁶ Lyubomir Mikov, **Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü** çev. Orlin Saber, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008).

⁸⁷ Erdal Gezik a.g.e., 162.

3.2.2. Dersim’de Alevilik: Benzeşen ve Ayrışan Yönler

Dersim Aleviliği, her şeyden önce, ibadet dili ile Anadolu’daki diğer Aleviliklerden ayrılmaktadır. “Kırmancıye”⁸⁸ diye adlandırdıkları bu dil ve dilin yapısı, sözlü bir geleneğe sahip olmasından ötürü; örneğin “Gülbang” olarak nitelendirilen kafiyeli ve ritmik duaların oluşmasına sebep olmuştur. Yazılı bir dil olmayan Kırmancıye, yaşanan dinin sözlü olarak aktarılmasına sebebiyet vermiş, bu durum da cenazeden, ceme kadar uzanabilecek geniş bir ritüeller serisini derinden etkilemiş ve şekillendirmiştir. Bunun yanı sıra, coğrafi olarak çevrenin etkisinden uzak olması, bir yalıtılmışlık yaratmıştır denilebilir. Bu da ritüelleri doğrudan şekillendiren başka bir unsurdur.

Bugün Alevilik üzerine çalışan araştırmacılar, Dersim Bölgesi’nde yaşanan Alevilik içinde, doğayla kurulan ilişkiyi; su ve dağ ile ilgili mitleştirmeleri ve ziyaretlerini,⁸⁹ mum yakıp dua etme ritüelini, ağlayarak güneş ve ay karşısında dua etmelerini, Hıristiyanlık,⁹⁰ Ezidilik, Zerdüş öğretisi, Şamanizm gibi farklı öğretilerle ilişkilendirmektedirler.⁹¹

Sosyal olarak ise dini temelde yükselen bir aşiret yapısını da göz önüne almak gerekir. Bununla ilgili Dilşa Deniz’in Dersim Bölgesindeki ritüellerle ve aşiret yapısıyla ilgili açıklamasını aynen aktarmakta yarar görüyoruz:

“Dersim bölgesi ve inancı ile ilgili ‘ilkel’ kavramını kullanamasa da, aslında inanca dair sembolik sistem, yine de günümüzde ‘çağdaş’ olarak nitelendirilen dinsel sistemlere benzememektedir... Pek çok sembolün –ritüeller, mitler ve kutsal objeler, mekanlar- ‘ilkel’ olarak tabir edilen öncel toplumlarınkiyle çok büyük benzerlikler taşıdığını görmekteyiz... İnsan/toplum/kültür ilişkisinin en tipik örneklerinden biri de, bu coğrafik/sosyal alan ilişkisine atf yapan ‘kök’ yani ‘aidiyet’ durumudur. Öyle ki köken/aidiyet ilişkisi, bu coğrafyadaki inanç sembolizminde had safhaya çıkar. Dersim Bölgesinde aşiret kavramı aynı zamanda hem kanbağı hem de ‘ocak’ ilişkisi üzerinden kökene atıfta bulunur. Ocaklar etrafındaki kurulum mitleri ile bu aidiyet, daha da güçlü bir vurguya kavuşur. Bir dizi sembol ve bu semboller etrafında şekillenen mit ve söylenceler, bu söylenceleri aşiret/ocaklara bağlayarak animizmden, ata kültürüne, oradan da Aleviliğe uzatılan bir dizi ilişki ağı ile yürütülür.”⁹²

Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi, Dersim’deki Alevilik, dışa kapalı, erkek soyu üzerinden kanbağı ilişkisiyle devam eden, peygamber soyundan geldiğine inandıkları için kutsiyet atfettikleri aileleri ve doğal mekanları mitleştiren bir

⁸⁸ Dilşa Deniz, **Dersim İnanç Sembolizmi**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 49; Hüseyin Çakmak, **“Türkçe - Dersimce Sözlük: (Kırmancki / Dımılki / Sobe)**, (Ankara: Kalan Basım Yayın, 2004).

⁸⁹ Dilşa Deniz, a.g.e., 54-55.

⁹⁰ Tanıl Bora, “1930’lardan 1950’lere Resmi Milliyetçiliğin Dersim’e Bakışı: Asimilasyon Kırılmalı”, içinde, **Dersim’i Parantezden Çıkarmak**, der. Z. Hepkon, S. Aydın ve Ş. Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 90.

⁹¹ Munzur Çem, **Dersim Merkezli Kürt Aleviliği**, (İstanbul: Vate Yayınevi, 2010), 205; Alican Baytekin, **Öteki Aleviler**, (İstanbul: Eko Kitaplığı, 2004), 204; Erdal Gezik, a.g.e., 158.

⁹² Dilşa Deniz, a.g.e., 58.

yapıdadır. Sahici ortamı Dersim olan ve diğer mezheplerde varlığından söz edemeyeceğimiz Bamasur (Baba Mansur), Kureyşan gibi “ocak” soyundan geldiğine inanılan aileler de ocak/aşiret bağlantısını açıklayacak niteliktedir.

Bir diğer özgün pratik de gündelik hayatla iç içe olan doğaya tapınmada kendini gösterir. “Mitik söylemlerle, yani sembolizm üzerinden yazılan metinlerle, geçmiş ve gelecek eklemlenebilmektedir. Bu eklemlenme, bir taraftan özellikle doğa tapınımının bir türü olan ziyaretler üzerinden doğa ile ilişkilendirilir.”⁹³ Munzur Nehri’nin başlangıcı sayılan Munzur Gözeleri(Munzur Baba Efsanesi)’nde gerçekleştirilen kurban kesme, mum yakma gibi ritüeller; avlanması yasak olan ve hürmet gösterilen geyik, vaşak gibi hayvanlar ise doğadaki bu sembolik mitlere ve kutsal nesnelere verilebilecek örneklerdendir.

Temel farklılıklardan bir diğeri de Yol-Erkan kavramını farklı şekilde anlamlandırma ve ritüelleri bu anlamlandırmalara göre gerçekleştirmek üzerinedir. Anadolu Kızılbaşları üzerine araştırmalar ve sözlü tarih çalışmaları yürüten Rıza Yıldırım, Kızılbaş kimliğinin temel boyutlarının 16. yüzyıldaki Osmanlı ile Safevi devletleri arasında oluşan siyasi rekabet ve gerilimiyle, Safevi şahlarının gözetiminde çerçeveslendiğini öne sürer.⁹⁴ Anadolu ve Balkanlar’daki Alevilik öğretisinin ve ritüellerinin ise (Sünni İslamın siyasi olarak yer edindiği bölgelerde) Bektaşî tekke ve dergahlarının etkisinde kalmasıyla bağlantılı olduğu düşünülebilir.⁹⁵ Tarikat ve tekkelerin var olduğu, sözlü-Türkçe olan “nefesler”, “deyişler” , yazılı olmayan fakat kurumsallaşmış bir sistemde aktarılmıştır. Anlatılar, efsaneler bu eksende gerçekleşmiştir. “Dört Kapı, Kırk Makam” şeklinde ifade edilen tarikat yolu, Anadolu ve Balkanlardaki Alevilik öğretisinin merkezinde yer almaktadır. Öte yandan, Dersim Bölgesi’nde yaşanan Alevilik ise bu tarikat yolu “Raa Haq” (Hak Yolu) ifadesiyle tanımlanmaktadır. Dilşa Deniz’e göre: “ata kültü olan aşiretler/ocaklar ve bunu da kendi isimlendirmeleriyle Ré/Raa/Yol olarak, dışarıdan verilen isimle Alevilik içinde konumlandırılarak tek tanrılı dinlerle temas kurulmaktadır... Ré/Rea/Yol kavramı daha çok toplumsal işleyiş, ahlak, adalet ve sosyal dayanışma olarak iç içe geçmiş tüm sosyal içeriği kapsar.”⁹⁶ Bu yolun izlenmesinde önderlik eden kişiler hiyerarşik olarak

⁹³ Dilşa Deniz a.g.e., 54.

⁹⁴ Rıza Yıldırım, “Kışım Mari: Dersim Yöresi Kızılbaş Evladına Bağlanma Girişimi ve Sonuçları”, içinde **Dersim’i Parantezden Çıkarmak**, der. Z. Hepkon, S. Aydın ve Ş. Aslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013) 119-120.

⁹⁵ Rıza Yıldırım, a.g.m., 122-123.

⁹⁶ Dilşa Deniz, a.g.e., 54.

Mürşid, Pir, Rayber(Rehber) şeklinde kendini gösterir ve Talipler vasıtasıyla izlenir. Bu kişiler, peygamber soyundan geldiğine inanılan kutsal sayılan aşiretlerden seçilirler. Yani bir kök/aidiyet/ocak ekseninde ilerleyen bir sistemden söz edildiğini söyleyebiliriz. Aşiretlerin kutsallığı da hiyerarşiktir ve kişiler, bu hiyerarşiye göre Mürşid ya da Talip olurlar. Bu Yol'un uygulayıcı kişileri, ataerkil bir düzende soy üzerinden devam eder, vesayetçi bir sistem vardır.⁹⁷ Mürşid, Pir ve Rayber ilişkisi ülke genelindeki Alevi pratiğinde görülse de, Bu pirlere ocak/soy merkezli görevlendirmeleri nedeniyle (peygamber soyundan geldiğine inanılan aileler ve köklerinin Dersim'de olduğu bilindiği için), Dersim merkezli olduğu öne sürülmektedir.⁹⁸

Son olarak Bektaşî tarikatının erkan olarak uyguladığı “pençe-i aba” pratiği ile Dersim bölgesinde “tarik” erkanı pratiği, geçmişten günümüze kadar gelen aktif bir tartışma alanıdır. Dersim Kızılbaşları olarak kendilerini adlandıran grup ile Hacı Bektaşî Veli tarikatına bağlı Cemaleddin Çelebi (aynı zamanda Osmanlı'da Birinci Dünya Savaşı'nda milis toplama yetkisi olan bir kişi) ve onun yakınında bulunan kişiler arasında Erkan(Yol)'a dair çekişmeler oluşmuştur. Ritüeldeki bu uygulamalar ve bu uygulamalara takınılan tavrın, bugünkü farklı Alevilik pratikleri şeklinde kendini göstermiş olduğunu çıkarsayabiliriz.⁹⁹

Bu boyutlarıyla ele aldığımızda kendi çerçevesini bize sunan Aleviliği, Dersim Aleviliği olarak adlandırmak zor olmayacaktır. Bu tanımları netleştirdikten sonra, bir sonraki bölümde çözümlemeye çalışacağız; katılımcıların Alevilik tanımlarını, yaşayışlarını ve aktarımlarını; değişim kopukluk süreklilikler üzerinden anlamının daha kolay olacağını umuyoruz.

3.2.3. Alevi Kadın Kimliği

Geertz'e göre, “din, bir simgeler dizgesidir; insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleştirir; ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası bezir ki ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler.”¹⁰⁰ Aleviliğin de toplumda böyle görüngüler yaratan bir pratik alana sahip olduğunu söyleyebiliriz.

⁹⁷ Dilşa Deniz, a.g.e., 59.

⁹⁸ Dilşa Deniz, a.g.e., 42.

⁹⁹ Rıza Yıldırım, a.g.m., 109-130.

¹⁰⁰ Geertz, a.g.e., 112.

Bâtini (Ortodoks İslam anlayışındaki örfleri, ontolojik olarak Tanrı tanımını, Tanrı'ya yaklaşımları ve ahret yaklaşımını kabul etmeyen) mezhep yorumlarında, kişilerin Tanrı katında cinsiyetsiz olduğuna inanılır. Bu yüzden dini pratiklerde cinsiyet üzerinden değil fakat bilgi ve yeteneklere göre görevlendirmeler olduğu öne sürülmektedir. Kadın-erkek topluca yapılan ibadetler ve kadın evliyalara gösterilen saygının da bu yorumun bir sonucu olduğu aktarılmaktadır.¹⁰¹ Alevilikte, Allah katında “can” olma tabirini bu yoruma paralel şekilde değerlendirebiliriz. Bununla ilgili Hacı Bektaşî Veli bir eserinde;

“Erkek dişi sorulmaz muhabbetin dilinde
Hakkın yarattığı her şey yerli yerinde
Bizim nazarımızda kadın erkek farkı yok

Noksanlık eksiklik senin görüşlerinde” diyerek, cinsiyeti aşkın bir yaklaşımın mevcudiyetini işaret etmektedir. Fakat bu yaklaşımı pratikte incelediğimizde, kamusal alanda ancak kadının varlığını, daha doğrusu cinsiyetini gizleyerek Alevilikteki “muhabbet” içinde kendini gösterdiği, cem ibadetine dahil olabildiğini görüyoruz. Örneğin, kadınlar yaş hiyerarşisiyle ve yüzlerini gizleyerek cem ibadetinin yapıldığı odalara ve şimdiki haliyle cem evlerine girebilmektedirler.

Alevi ibadetinin çok güçlü bir ayağı olan cem ibadetlerinden biri “görgü cemi”dir ve bu cemlerde Hacı Bektaşî Veli'nin öncülüğünde gelişen Bektaşîliğin öğretileri net bir şekilde vurgulanmaktadır. Bu öğretileri bilgiye önem verme, hoşgörülü olma, eline beline diline sahip olma, genel anlamda nefsi ve özel anlamda cinsel nefsi terbiye etme, tek eşlilik ve eşe sadakat şeklinde sıralayabiliriz. Bu öğretiler sadece tavsiye edilmez çünkü yaptırımları vardır. Bu öğretilere uymayan bir kişi, cem ibadeti esnasında halk huzurunda hesap vermek üzere “dara çekilir” ve gerekirse cem ibadetini yürüten dede, kişiyi “düşkün” ilan etme yetkisine sahiptir. Alevi toplumunda “düşkün” olmak “Yola” ait olmamak, bu toplumdaki dışlanmak anlamına gelir. Düşkün ilan edilenler cem ibadetlerine kabul edilmez. Tek eşlilik esastır ve boşanma yadırganır ve kınanır.¹⁰² Bu yaptırımlar genel olarak bakıldığında hem erkek hem de kadın için geçerlidir. Fakat toplumun işleyişine, bakıldığı zaman kadının pasif üyeler olduğu kolaylıkla göze çarpmaktadır. Evlilik, müsaheplik, kirvelik gibi kurumlar erkek merkezlidir. Dini otoriteler ve aktarıcılar erkektir ve

¹⁰¹ İbrahim Bahadır, **Alevi ve Sunni Tekkelerinde Kadın Dervişler**, (İstanbul: Su Yayınları, 2005), 112.

¹⁰² Baki Öz, **Bektaşîlik Nedir?**, (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 454-455.

babadan oğula geçen bir yapıdadır. Miras, boşanma gibi sosyal olaylar da erkeğe göre düzenlenmektedir.

Kirvelik ve müsahiplik kurumları, ataerkil bir düzende işlemektedir. Yani evli bir çiftin müsahipliğinde ve kirveliliğinde karar alıcı ve işleyici olan erkek tarafıdır. Kadın edilgendir. Müsahipliği yol kardeşliği olarak açıklayan Deniz, bu kardeşliğin o kadar kolay tanımlanamadığına dikkat çeker ve bu kardeşlik ilişkisinin erkek bireye “zorunlu bir seçim” şeklinde bir hak olarak verildiğini söyler.¹⁰³ Kirvelik kurumu da kirvesi olunan çocuk üzerinden, iki aileyle ve onların akrabalarıyla kurulan bir ilişkiyi kapsar. Kirve olacak kişi, sünnet olacak çocuk değil, çocuğun ailesi tarafından özel olarak seçilir. Yine Deniz tez çalışmasında “kirvelik, Re/Raa/ Yol içinde Müsahipliğin yanında önemli bir kilometre taşı olarak karşımıza çıkar. Bu kilometre taşlarının, sürekli olarak erkeklerin dönemsel aşamaları/dönüşümleri ve bunların ritüelizasyonu üzerinden yürütülmesi bir tesadüf değildir” diyerek toplumun ataerkil yapısına dikkat çeker.¹⁰⁴

Weber dinin, peygamberlerin dini orgilere yönelik genel tutumuna uyarak öncelikli olarak cinsel orgiyi –Yahudi ruhbanlar tarafından kınanan “fahişelik”- ortadan kaldırmayı amaçladığını söyler ve evliliğin dinsel düzenlemesi ve meşruiyeti için tüm serbest cinsel ilişkileri ortadan kaldırmayı hedeflediğini ve bu yönde uygulamalar ortaya koyduğunu belirtir.¹⁰⁵ “Bizi ilgilendiren sosyolojik problemler açısından belirleyici gelişme, cinsel ifadenin ayıksız duyumsamaların temeli haline gelen ve böylece kendi özgün değerlerini yaratan ve gündelik yaşamı aşan bir erotizm olarak yüceltilmesiydi. Klanların ekonomik menfaatleri ve statü gelenekleri tarafından cinsel ilişkiye getirilen gittikçe artan kısıtlamalar cinselliğin erotizm olarak yüceltilmesini destekleyen en önemli faktörlerdir.”¹⁰⁶ Ve yine Weber Ahlaki dinin kardeşçe sevgiyi vurguladığında, bireysel yaşamın en güçlü irrasyonel gücü olarak adlandırdığı cinsellikle arasında içsel bir gerilim oluştuğunu söyler.¹⁰⁷

Weber’in açıklamasıyla ilişkilendirdiğimiz Müsahiplikte ve Kirvelikte dikkati çeken önemli bir nokta cinsel tabulardır. Bu kurumlar, sosyal bağlamlar üreterek cinselliği denetim altına alırlar. Müsahip ve kirve olan kişilerin aileleri yedi nesil boyunca birbirine akraba gibi kurgulanır ve birbirleriyle evlilikleri yasaklanır.

¹⁰³ Dilşa Deniz, a.g.e., 83.

¹⁰⁴ Dilşa Deniz, a.g.e., 108.

¹⁰⁵ Max Weber, **Din Sosyolojisi**, çev. Latif Boyacı, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 381-382.

¹⁰⁶ Max Weber, a.g.e, 385.

¹⁰⁷ Max Weber, a.g.e, 386.

Ailelerin kardeşçe, kardeşten de öte gibi tanımlarla yüceleştirilmesi de yine cinsel bir tabu, sınırlılık işlevi görmektedir. Weber'in bahsini ettiği "içsel gerilimi", kadını eşit hatta üstün gördüğü söylenen Alevi yaklaşımında yine kadın bedenini ve davranışını denetleyen bir oto-mekanizma üretmesinde görebiliriz. Kadınların örtünerek ibadete dahil olması, genç kadınların ve gelinlerin yaşlı kadınların arkasında cem ibadetine dahil olmaları ve kendilerini gizlemeleri bu içsel gerilimin bir örneği olarak görülebilir.

Fuat Bozkurt'a göre, "Türkiye'de Alevileri Sunilerden ayıran en belirgin özellik, karşıt cinsle ilişkilerdir. Alevilerde kadın-erkek ilişkisi daha rahattır. Kadın-erkek arasında kaç-göç bulunmaz. Kadın peçe altına girmez. Medrese Sünniliğinin Aleviliğe tüm olumsuz etkilerine karşın, Alevilikte kadın hakları çoktur. Kadın daha özgürdür."¹⁰⁸ Görülebileceği gibi Alevi kadın kimliğinin özellikle 1980'lerden beri oluşturulan inşasında, kadın-erkek eşitliği vurgusu çokça yapılmaktadır. Fakat bu inşada göze çarpan durum, kadının özgürleşmiş ya da özgür olması değil; geleneksel Sünni kadına nispeten konumlandırılan, geleneksel Alevi kadınlardan bahsediliyor olmasıdır. Yani kolektif Alevi kimliğinin kendi sınırlarını belirlemesi için sembolleştirilen bir kadın algısı ve inşası söz konusudur. Bu ötekileştirme söylemi üzerinden kadına verilen değer anlam kazanmaktadır. Alevi kadınların eğitim görmesinin desteklenmesi, tek eşliliğin Alevi cemaatinde zorunlu kılınması, evlatlar arasında ayırım yapılmadığı iddiası; yine bu geleneksel Sünni kadına görece "iyi" durumda olduğu iddia edilen geleneksel Alevi kadınının konumlandırıldığını kanıtlar niteliktedir. Her ne kadar göç ve kentleşme süreciyle birlikte (1960'lı ve 1970'li yıllarda yoğunlaşan) Alevilerin kente girişinin, yaşamlarında ciddi sınıfsal, siyasi ve sosyal dönüşümleri olsa da (belki tartışılacağı gibi, yeni devlet rejimine, kente ve seküler yaşama daha kolay entegre olmaları dikkate değer bir boyuttur), geleneksel Alevi kadınının eğitimde, mirasta, evlatlar arası fırsat eşitliğinde; ataerkil toplumun örüntülerinden uzaklaşabilmiş olduğunu söylemek, üçüncü kuşağa gelindiğinde belirli bir değişim mevcutsa da, zor görünmektedir. Bu çıkarıma hem yaptığımız derinlemesine mülakatlardan, hem de bir "insider" olarak içinde büyüdüğüm Alevi cemaatine dair gözlemlerden yola çıkarak elde ettiğimizi söyleyebiliriz.

Anadolu'daki ve Dersim merkezli Alevilikte, bu eşitliğin sadece söylemsel olduğu son yıllara kadar kesin bir şekilde görülmekteydi. Yüzyıllar boyunca

¹⁰⁸ Fuat Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, (İstanbul: Yön Yayıncılık, 1990), 99.

kapalılıkla kendini var eden Aleviler, devletle ve kamusal alanla direkt temasa geçtikten sonra kurumsallaşmaya başlayan cem evlerinde, okullarda, hastanelerde ve kamusal alan içinde sayabileceğimiz diğer yerlerde görünür olmaya başladılar. Bu görünürlüğün önemli bir dayanağını, Alevi erkeklerce yürütülen siyasi ya da sosyal tanınma süreçlerinde; “kadına verilen değer”, “kadın-erkek eşitliği” şeklinde üretilen söylemler oluşturdu -bu söylemler tam bir kopukluktan ziyade, geleneksel toplumdan şehir toplumuna geçişte dönüşüme uğratarak devamlılık sağlanması amaçlanan bir Alevilik pratiğine işaret etmektedir-. Bu şekilde Ortodoks İslam anlayışlarına göre kadının daha özgür bir şekilde konumlandığı vurgusu yapıldı.

Bu tartışmada vurgulamak istediğimiz iki önemli nokta var. Birincisi Alevi kadının eşitliği algısı öncelikle subjektif bir söylemdir ve bu söylemin üreticileri bizzat Alevi cemaatinin kanaat önderleri, aydınları ve yazarları olan erkeklerdir. Yani bu söylemler, Alevi kadınların kendi bilgilerine başvurularak elde edilen tespitler olmaktan çok uzaktır. Bu haliyle Kandiyoti'nin “özgürleşmiş ama kurtulmamış” tanımlamasını hatırlatmak istiyorum. Klasik ataerkil toplumların söyleminde olduğu gibi, kolektif Alevi kimliğinin ötekisi olarak inşa edilen Sünni kimliğine göre sembolleştirilen ve değerler atfedilen bir Alevi kadın inşasından öte bir söylem yoktur. İkinci olarak ise oluşturulan bu söylemlerin, geleneksel Sünni kadın kimliğinin karşıtı olan bir geleneksel Alevi kadın kimliği inşa etmek adına vurgulandığına dikkat çekmek istiyorum. Alevi kadınlar ise kolektif Alevi kimliğini önceleyerek, içsel bir savunma güdüsüyle Alevi kadının konumlandırılışını ve kimliğinin sorgulamasını gerçekleştirmede yine “özgürleşmiş fakat kurtulmamış” bir noktadan hareket etmeye yatkın olabiliyorlar.¹⁰⁹

Bu noktada sorgulanması gereken şudur: Alevi kadınların özgürlüğü ve eşitliği Sünni kadınlara göre mi belirlenmelidir? Sünni kadına göre, sosyal hayatta daha görünür olan ve Aleviliğin şartlarıncı evlilikte ve ibadette korunan ve belli bir alan sahibi olan Alevi kadınların bedeni üzerinde bir denetimin ve yaptırımların varlığından söz edilemez mi? Tüm bu söylemleri yaratan ve Alevilik öğretisini ve yaşantısını devam ettiren erkekler ve eril söylemler, kadının “özgürlüğü ve eşitliği” için mi kadın konusuna vurgu yapmaktadırlar? Var olduğunu öne süreceğimiz eşitsizlikler ve baskılar için tüm bu söylemler ne derece eleştirilmektedir veya eleştirilebilir/değiştirilebilir? Bu tezin feminist yapısından dolayı bu sorulara

¹⁰⁹ Nazlı Gümüş, “Alevilikte Kadın: Şahkulu Dergahı'ndaki Kadınların 'Alevi Kadın' Algılayışı”, (Dumlupınar Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2011).

verilecek cevapların Alevi kadınların “daha özgür” ve “daha eşit” söylemlerine rağmen, kadınlar için ufak da olsa bir düşünme süreci oluşturmasını umuyoruz. Çünkü, hem içinde büyüdüğüm Alevi toplumunda, hem de mülakatları gerçekleştirdiğimiz kadınlarda net bir şekilde görebildiğimiz şey, keskin bir ataerki ve kadın bedeni üzerindeki denetimin hem dini, hem etnik, hem de sosyal boyutlarla yeniden tanımlanarak keskinleştiği üzerinedir. Dolayısıyla mülakatları analiz ederken bu boyutları da sürekli dikkate alma gayreti ekseriyetle var olacaktır.

3.3. Feminizme Göre Kadın Kimliği

Feminist teorinin sosyolojik anlamda; toplumların ve tarihsel olayların, erkek-merkezli ve kadınları ötekileştirerek ve bazen marjinalleştirerek anlaşılmasına yönelik geliştirdiği eleştirilerin, kadın kimliğinin sorgulanmasında ve kadının bilgisinin üretimine dair duyulan ihtiyacı ve inancı göstermede anlamlı etkileri olmuştur. Epistemolojik, felsefi ve ontolojik açılardan, kadın kimliğine dair bilginin de eril bir algı ve dille üretildiğini, kadının toplumda ikincil durumda yer aldığını ve kadınların üretim süreçlerinde araçsal bir şekilde konumlandırıldıklarını gösteren feminist teorisyenlerin sosyal bilimler alanına ve feminist harekete önemli katkıları olmuştur. Özellikle Üçüncü Dalga Feminizm olarak adlandırılan ve Siyah Kadın Hareketinin uyanışını ve yankısını da kapsayan dönem, sosyal bilimlerde bilginin kaynağını ve meşruiyetini kadınlık inşaları ve toplumsal cinsiyet kodları bağlamında anlama, eleştirme ve dönüştürme adına verimli bir dönemdir.

3.3.1. Feminist Eleştirinin Kadın Kimliğine Katkıları

Ulus-devletlerin tarih sahnesinde yer almaya başlaması ve sanayide gerçekleşen gelişimlerin, toplumların üretim ve tüketim şekillerini yönlendirmeye başlamasıyla, on dokuzuncu yüz yılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında, kamusal alanda görünürlüğü ve etkinliği (özellikle iş gücü) artan kadınlar, Birinci Dalga Feminizmin doğuşundaki aktörlerdir.

Bu aktörler oy hakkı talebi ile seslerini duyurdular ve sonradan sufrajeterler olarak tarihe geçtiler. Sufrajeterler Amerika, İngiltere, Fransa, Osmanlı gibi devletlerde kadınların oy hakkının yanı sıra, eşit iş ve yaşam koşullarının talep edilmesi için ve kadının bir grup olarak taleplerde bulunmasına da öncülük etmiş oldular.¹¹⁰

¹¹⁰ Ömer Çaha, *Sivil Kadın*, (Anara: Savaş Yayınevi, 2000), 32.

Fakat yaşanan bu gelişmelerin, kadını özgür bir birey haline getirmediğini; aksine hem özel alandaki kadının geleneksel rollerini üstlenerek hem de kamusal alandaki işçilikler içinde çalışarak, erkeklerden daha fazla emek harcadıklarını, özellikle 1960'lı yılların üniversite gençliği tartışmaya başlamıştı. Üniversitelerdeki gençlik hareketleri özellikle Batı'da o dönem ateşli bir tartışma konusu olan "kürtaj" başlığı üzerinden, kadınla erkeğin toplumda edindiği rolleri irdelemiştir. Feminist kadınlar, toplumsal cinsiyet kavramı ile kadın hareketini İkinci Dalga'ya taşımakla kalmamışlar aynı zamanda teorik olarak tartışılacak yeni bir söylem alanı yaratmışlardır.

Feminist literatürün bugüne kadar mutabık kaldıkları konunun kadınların ikincil konumu olduğunu söylemek, sanırım isabetsiz olmaz. Kadının toplumdaki konumunu keşfetmesi adına Simone de Beauvoir'ın "İkinci Cins" adlı kitabı hem kadın hareketi adına hem de feminist düşünce ve kuramlar adına çok etkili bir yapıttır. Bu eserde, kadının konumunun toplumdaki rollerinin doğal olmaktan uzak, eski önyargılarla ve kurullarla belirlendiği öne sürülür. Evlilik kurumunu ve bu kurum içinde rahata kavuşacağını/kavuştuğunu sanan kadınların bu önyargı ve kurulların etkisinden kurtulmadığı anlatılır.¹¹¹

Beauvoir, evlilik kurumunu, kadının toplumdaki ikincilliğini, kadını bağımlı kılan kurum ve kavramları eleştirmiş ve Amerikalı ve Fransız feminist yazarları, aktivistleri etkileyerek, kadının varoluşunu, kadın kimliği üzerinden irdelemiştir. Bu katkıyla, kadın kimliğinin "ikinci cins" olarak kurgulandığı, deneyimlendiği alanlar(kamusal/özel) ve kurumlar eleştirilmeye başlanmıştır. Yapılan eleştiriler neticesinde gelinen nokta şu olmuştur: kadınlar toplumların üretimlerinde ve yeniden üretimlerinde araçsal bir yaklaşımla konumlandırılmışlardı. Kadın kimliğinin inşasını ve araçsallığını bu üretim ve yeniden üretim süreçlerinde görmek mümkün olmuştu. Bu döneme kadar, üretim ve yeniden üretim süreçlerinin temelinde ise modern öncesi döneme kadar dayandırılan klasik eril merkezli toplumsal yapıların olduğu tartışılmıştı. Bu toplumsal yapıların ataerkil kodları ise kadın ile erkeği cinsiyetlerince rollendirilmiştir diyebiliriz. Son kertede, kadın ve erkek arasındaki toplumsal farklılıklar özel/kamusal alan kavramıyla ya da biyolojik farklılıklarla açıklanmıştı. Dolayısıyla dünyadaki tüm kadınların ikincil konumları annelik ve cinsellik temelinde; üretim, yeniden üretim, aile ve özel/kamusal alanların

¹¹¹ Simone de Beauvoir, **Kadın Nedir: İkinci Cins**, çev. Orhan Suda, (İstanbul: Düşün Yayınevi, 1962).

cinsiyetlendirilmesi kavramlarına bağlanmıştır. Bu tartışmalar, feminist düşünce için de feminist aktivistler için de uzun soluklu bir etki yarattı. Bu etki sonucunda tüm dünyadaki kadınların ortak ezilmişliklerini ve ikincil durumlarını açıklamak adına “kızkardeşlik” kavramı öne atılmış ve kadının kurtuluşu için önemli bir aşama olarak düşünülmüştü.

Böylece feminist hareket; hem sahada (kamusal alanda), hem de mutfakta (akademik ortamda) canlı ve üreten, geliştiren ve dönüştüren bir hareket haline gelmiştir. Politik, entelektüel ve akademik söylemler, pratikler bu kadar canlı bir şekilde dönüşürken kadın hareketi içindeki bazı tartışmalar ve gelişmeler de kendini göstermeye başlamıştır.

3.3.2. Üçüncü Dalga Hareketi ve Kadın Kimliğine İlişkin Tartışma

Bugün sosyoloji, antropoloji, siyaset bilimi gibi birçok disiplinde postmodern düşünürlerin ele aldığı özcü yaklaşımlar(büyük tarihsel anlatılar, meta anlatılar, özne yaklaşımı) eleştiriye tabi tutulmuş¹¹² ve farklılık kavramı, hem sosyal bilimlerde

¹¹² Bu tür “üst anlatıları” J. Lyotard, kültürlerin “postmodern” diye bilinen çağa girdikçe bilginin konumunun değiştiğini öne sürerek karşı çıkar ve bilimsel bilgiyi, bir söylem türü olarak inceler. Bu söylem türünün meşruiyetini sağlayıcı mekanizmayı da, bilginin ne olduğuna ve hangi ihtiyaçların karara bağlanacağına ilişkin sorular sorarak; “Platon’dan beri kanun koyucunun meşruluğuna ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Bu bakış açısından neyin doğru olduğuna karar vermek, önermelerin tabiatları gereği farklı bu iki otoriteye bağlanması durumunda bile, neyin adil olduğuna karar vermekten bağımsız değildir” der ve politik olan ile bilimsel olan dil arasındaki içsel bağlantıya dikkat çekerek açıklar ve bilgiyi “eskisinden daha çok bir hükümet sorunu” olarak görür. M. Foucault’nun sunduğu, güç ile beden arasındaki ilişki de feminist yaklaşımlarda kadınların yaşadığı baskı türlerini açıklamak açısından etkili olmuştur. Foucault, cinsiyeti bedenın doğuştan veya doğal bir niteliği olarak görmez. O’na göre cinsiyet, beden ve güç ilişkisi, tarihsel iktidar ilişkileri ve örüntülerince üretilen bedenler olduğundan ötürü beden kavramını; doğal bir varlık olarak değil ama kültürel bir varlık olarak ele alınmalıdır. Bu ilişkileri ortaya çıkarmak için kadın deneyimlerinin yeniden keşfedilmesi, yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. D. Harvey ise, postmodernizm ile ilgili sorularıyla, postmodernizmin kapsam ve sorgulama sınırlarını masaya yatırır: “Her türlü üst anlatıya (Marksizm, Freudculuk ve Aydınlanma düşüncesinin her türü dahil) karşı muhalefeti, hep susturulmuş olan ‘başka seslere’ ve ‘başka dünyalara’ (kadınlara, eşcinsellere, siyahlara, kendi tarihleri olan sömürgeleştirilmiş halklara) gösterdiği yakın ilgi dolayısıyla devrimci bir potansiyeli var mıdır? Yoksa modernizmin ticarileştirilmiş ve evcilleştirilmiş bir versiyonu mudur?”Böylelikle; Lyotard, Foucault ve Harvey gibi düşünürler, modernleşme süreçlerinin ve modernizmin temelinde yer alan Aydınlanma ethosunun hakikat, özne, bilgi gibi değerlerini sorgulayarak ya da değerlendirerek, sosyal bilimlerde süregelen depremelerin yarattığı boşluklar için, aktif düşünme süreçlerinin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bu aktif; bazen sadece sarsıcı bazen de yıkıcı düşünme süreçlerinin, genel anlamıyla sosyal bilim alanına(siyaset bilimi, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, vb) birkaç önemli ve hala güncel sorunlara işaret eden etkisi ve katkısı olmuştur. Öncelikle bilginin kaynağı, nasıl oluştuğu, bilgiyi üreten arasındaki ilişki ele alınmıştır. Var olan bilgilerin, belli bir yöntem içindeki aktarımında karşılaştığımız; düalist kısırlık(iyi-kötü, doğru-yanlış, rasyonel-irrasyonel, güzel-çirkin, vb) içinde kategorize edilmesi yoluyla çıkarımlarda bulunulması eleştirilmiştir. Böylece sosyal bilimlerde üzerinde çalışılan bir kavram ya da fenomenin ikili bir tablo içine sıkıştırılamayacağı; insana dair üretilen bilginin doğa bilimlerinde kullanılan yöntemlerle elde edilmeye çalışılmasının sosyal

kullanılan metotlara ışık tutmuş hem de uygulanan politikalara yön vermiştir. Bunu kadın çalışmaları alanında, feminist teori içinde de belirgin bir şekilde görmek mümkündür.¹¹³ İkinci Dalga Feminizm'in kavramlarından olan ataerki, toplumsal cinsiyet temelli kuramlar ve eril tarih anlatımı bile günümüzde, farklı grupların kadınlarının tecrübelerini, edindikleri kadın kimliklerini anlamaya çalışmakta eksik kaldıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Her bir kavram kendi kapsamı içinde dönüştürülerek daha çoğulcu formlarda ve daha mikro ölçekli grupları çözümlenmeye yönelik teoriler ve çalışmalar haline gelmeleri sağlanmıştır.¹¹⁴

Üçüncü dalga feminizme geçişte, işte bu tartışma ortamından ve verimli eleştirilerden yola çıkılarak; politik bir eleştiri ve yeni bir çağrı olarak; 1960'larda Amerika'dan başlangıçla, tüm feministleri er ya da geç etkilemiş önemli bir tartışma meydana gelmiştir. Bu eleştiri, ikinci dalga feminizmin ortaya koyup sahiplendiği ve ortak bir ezilmişliği aktarmak üzere kullandığı patriarka kavramına ve bunun neticesinde yaratılan "kızkardeşlik" kavramına yöneliktir. Bell Hooks'un "biz erkeklerden farklıyız ama kendi içimizde de farklıyız" diyerek öne sürdüğü kadınlar arası farklılık tartışması, sabit ve kadınlar için benzerlik taşıdığına inanılan "patriarka" kavramına ve orta-sınıf, batılı beyaz kadının sahiplendiği ikinci dalga feminizminin kızkardeşlik kavramına karşı; Siyah kadınlar, Fransız düşünürler (psikanalist, feminist aktivist, yazar, vb) lezbiyenler, postkolonyal ülkedeki kadınlar

bilimleri nesnel, katı bir pozivitizme sürüklediği iddialarıyla; sosyal bilimlerde yöntem, bilgi üretme ve gerçeklik(ler) konularında yeni bir döneme girilmiş olduğunu söyleyebiliriz.

¹¹³ Güncel feminist tartışmalarda her ne kadar, feminist yöntemde özne durumunda olan kadın(lıklar) ile özcü yaklaşımlardan uzak durmak için öznenin ölümünün gerçekleşmesini iddia eden postmodernist yazarlar olsa da, postmodernizm ile feminizm arasında 'huzursuz bir ittifak' olduğunu söyleyebiliriz. Jane Flax'in öne sürdüğü, tarihin, insanın ve metafiziğin ölümü¹¹³ ilk bakışta, özellikle tarihin ve insanın ölümü başlıklarında, feminizmin kaygılarıyla çelişiyor gibi gözükse de, biraz daha derinlikli bir okumayla, bu 'ölüm'lerin aslında feminizm için de gerekli olduğunu iddia edebiliriz. Benhabib'in bu konuyla ilgili yazdıklarından özetleyici bir aktarımla; 'insanın ölümü'nü; toplumsal ve dilsel bakımdan merkeze alınan 'erkek öznenin ölümü' şeklinde okumak ve 'tarihin ölümü'nü de yine "erkeğin yönettiği; yıktığı, yarattığı toplumsal ve siyasi bağlamda ve postmodern eleştirilerde söylediği şekliyle 'üst anlatıları'ları aktardığı tarih"ın ölümü şeklinde okumak; feminist teori üretmede postmodernizme olan bu 'huzursuzluğu' gidermek adına anlamlı olabilir, demek mümkündür. Bu tarzda bir okumanın amacı, feminizmi postmodernizm tartışmaları içinde bütünüyle anlamlı kılmaya zorlamak amacıyla değil fakat feminizmin politik bir biçimde hedeflediği toplumsal, siyasi, kültürel ve cinsiyet odaklı dönüşümleri, postmodernizmin güncel olarak tartıştığı; üst anlatılara, düalist yaklaşımlara, değerden bağımsız, evrensel ve pozitivist bilimsel bilgiye ve bu bilginin üretimine yönelttiği eleştirilerden beslenerek; kadının bilgisini ve kadının tarihini üretme süreçlerine besleyici entelektüel temeller olarak görmektir.

¹¹⁴ Henrietta L. Moore, **Feminism and Antropology**, (Cambridge: Polity Press, 1992), 11.

tarafından sahiplenilmiştir.¹¹⁵ Siyah kadınların çeşitli ve karmaşık kimlikleri, feminist teorideki kimlik kavramına ilişkin kabulleri sorgulayıcı bir katkı sağlamıştır. İkinci dalganın belli bir etnisite kadınlarının önderliğinde, tektip bir kadınlık olgusuna sarılarak, kadınlar adına ve kadınlar için verdiği mücadele; hiyerarşik ve farklılıkları istemli ya da istemsiz şekilde örten yapıda olduğu için, postmodern argümanların (öznenin ölümü, düalizm eleştirisi, üst anlatıların reddi, özcülük eleştirisi) üçüncü dalga feminizmindeki farklılık tartışmaları için ufuk açıcı olduğunu söyleyebiliriz. Farklı etnisiteden, dinden, yaştan, cinsel yönelimden, sınıftan ve cinsiyet kimliğinden meydana gelen kimlikler ve kadınlıklar için yeni bir mücadele alanı oluşması bakımından, üçüncü dalganın etkileri feminist yaklaşımlar için değerlidir.

Feminist yaklaşımların geldiği bu son nokta, elbette ki sosyal bilimlerdeki bilgi üretme sistemlerinin eleştirilmesi ve çözümlenmesiyle de alakalıdır. Bu konuda Moore bize Marcia Millan ve Rosabet Moss Kanter'ın "Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science" kitabındaki, sosyal bilimlerdeki androsentrik yaklaşımların eleştirisini sunmaktadır.¹¹⁶ Bu eleştiri aynı zamanda bu problemleri tanımlayarak derlemektedir. Moore'un aktardığı üzere, Millan ve Kanter, öncelikle Weberyen rasyonalite kavramını kullanarak, sosyal bilimlerdeki insanı araştırırken gözden kaçırılan bir durum olarak "duygu" gibi bir faktöre karşı nasıl kör olduğunu ve eğer bu faktör göz önüne alınacaksa; duygusallığı kadına, rasyonaliteyi de erkeğe yükleme eğiliminde olduğunu açıklamaktadır. İkinci olarak, sosyoloji disiplinini ele alarak, özel alanda kalan, görünür olmayan, mahrem ve resmi olmayan odaklanmamaya karşı bir eğilim olduğunu anlatmaktadır.¹¹⁷ Ardından da, kadın ile erkeğin "tek bir toplum" gibi algılanmasını ele alarak, bu algının kadın ile erkeğin deneyimlediği farklı sosyalleşmelerin gözden kaçırıldığını ve erkek algısıyla aktarıldığını, bunun da kadın-erkek ilişkilerindeki hiyerarşiyi, farklılıkları ve tahakküm şekillerini örttüğünü göstermektedir.¹¹⁸ Dördüncü olarak da, cinsiyet kavramını davranışı etkileyen bir faktör olarak hesaba katılmamasını eleştirmektedir. Hem cinsiyetlerin hem de toplumsal cinsiyet

¹¹⁵ Kimberlé Crehshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color" içinde **Identities Race, Class, Gender and Nationality** der. Linda Martin Alcoff, Eduardo Mendieta, (Oxford: Blackwell Publishing, 2003),174.

¹¹⁶ Sandra Harding, **The Science Question in Feminism**, (New York: Cornell University Press, 1990), 85.

¹¹⁷ Harding, a.g.e., 86.

¹¹⁸ Harding, a.g.e., 88.

kodlarının ihmal edildiği bir çalışmanın eksik olacağını aktarmaktadır. Son olarak da niceliksel metotları ve araştırma durumlarını (eril dille üreten akademisyenleri kastederek) ele almakta ve değişkenlerin, kişiliklere yeğlendiği bir dönemi, feminist eleştiri açısından incelemekte ve bu durumun belki de maskülen bir kontrol ve manipülasyon stili olarak algılanması gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹⁹ Tüm bu eleştiri ve yaklaşımlarında, sosyal bilimlerde çoğunlukla tercih edilen; eril yaklaşımın resmi olana karşı eğiliminden farklı olarak bu çalışmayı resmi ve büyük olmayan, kadın bilgisine dayanarak gerçekleştirmek de anlam kazanmaktadır.

Tez çalışmasının geri kalanında; bu feminist katkıların milliyetçi bir proje olarak ele aldığımız Türkiye Cumhuriyeti Tek Parti Dönemi politikalarını, etno-kültürel bir grup olarak ele aldığımız Dersim coğrafyasının kadınları üzerinde olan etkilerini anlamada ve açıklamada yardımcı olmasını umuyoruz. Bir yandan da bu etnik grubun kendi içinde, ulusal kimlik karşısında kadını konumlandırışını, toplumun kültürel ve biyolojik üretiminin/yeniden üretiminin Dersimli kadınlar örneğinde nasıl deneyimlendiğini inceleyerek, Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçi projesindeki kadınlık durumuna benzer konumlandırmalar ve sembolleştirmeler olup olmadığını görebilmeyi umuyoruz.

Bu bölümde kısaca tartıştığımız şey şudur; etnik toplulukla ulus-devlet arasında, kültür ve otantiklik iddiası ve savaşımı adına gerçekleşen bu çatışma; kadınları tekrar sınırlandırıp şekillendirmekte ve ikincil konumlarını kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla etnik topluluğun kadınları, kültür ve asimilasyona karşı sorumluluk üstlenmiş ve etno-kültürel mirasın ve dinin yaşatıcı gücü olarak yüceltilmiş, bu misyonla sorumluluk altına itilmiş olabilirler. Diğer yandan bu sorumluluk ve imaj, toplumsal cinsiyet kodlarını fark etmede ve buna karşı strateji geliştirmede önlerini tıkayabilir. Kadın olarak özgürleşimlerini ve toplumda edindikleri rolleri dönüştürmelerini engellediğini öne sürdüğümüz bu durumu, Dersimli kadınların gündelik yaşamlarından yola çıkarak tartışmaya çalışacağız. Kimliği kurgusal ve dinamik bir sosyal inşa süreci olarak ele alıyoruz. Feminizmin kimlik ve kadın ikilisiyle kurduğu ilişkiyi de bu yapısal yaklaşımla anlamaya çalışacağız. Bu sayede çoklu kimliklerin (etnik,sınıfsal, toplumsal cinsiyet, vb) kesiştiği noktalara dair kadınların farkındalıklarını ve tecrübelerini etkileyen noktaları bulmayı deneyeceğiz. Böylece ulusal bir grubun içinde etnik ve dinsel bir

¹¹⁹ Harding, a.g.e., 90

azınlık olmanın, kişilerin kadınlıklarını nasıl deneyimlediklerine dair ipuçlarına ulaşmayı da umuyoruz. Son olarak da bu konuları inceleyerek üç şeyi sorgulayacağız. Birincisi, birinci kuşak kadınların etnik grup içindeki konumlarına dair bir farkındalık geliştirip geliştirmediğini ve tüm kuşakların kadınlıklarını etnik, dini ve toplumsal cinsiyet bakımından irdelemek ikincisi, kuşaklar arası değerler ve kimlikler adına yaşanan kopukluklarda ikinci kuşak kadınların konumlarını ve kimlik algılarını anlamak, üçüncüsü de kimliğin son kuşakta diğer kuşaklara göre gerçekleştirdiği süreklilik ve kopuklukları incelemektir. Bir yandan da, Türkiye'deki etnik kimlik algısının ve muhafazasının tarihsel dinamiklerini irdeleyecek; etnik kimlik ile ulusal kimlik mücadelesi kapsamında, ulusal kimlik inşası için hedeflenen ve uygulanan politikaların etnik kimlikler için itici ve zorlayıcı bir etken olduğunu öne süreceğiz.

4. DERSİMLİ ALEVİ KADINLARIN KİMLİK DENEYİMLERİ

Çalışmanın bu bölümünde sahada gerçekleşen mülakatların analizleri yer alacaktır. Yaklaşık bir yıl içerisinde farklı illerde gerçekleştirdiğimiz bu mülakatların yanı sıra, “insider” olarak dört yıllık gözlemlerin de analizlerde etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Görüşmeleri üç farklı aileden, üç kuşak kadınla, derinlemesine mülakat yöntemini kullanarak gerçekleştirdik. Mülakatlarda genel olarak, etnik kimliklerini, dini kimliklerini ve toplumsal cinsiyet kimliklerini nasıl yaşadıklarını ve nasıl bir aktarımla, ne ölçüde sürdürdüklerini anlamaya yönelik sorular mevcuttu.

Çalışmada, birinci kuşak kavramını, 1938’de hayatta olan kadınları tanımlamak için kullanacağız. Bu tarihsel olayın Dersim’de; toplum içinde ve bireysel olarak belirgin kopukluklar ve süreksizlikler yarattığı varsayımıyla, başlangıç kuşağını ‘birinci kuşak’ olarak ele alacağız. Akabinde yetişen kuşakları da ikinci kuşak ve üçüncü kuşak diyerek adlandırıyoruz. Bu üç ailenin kadınlarını, “sürülen”, “göçen” ve “kalan” üç aile örneğine uyacak kişilerden seçtik. Böylece Türkiye sınırları içerisindeki Dersim kökenli kişilerin hepsini bu üç kategori içerisine alabilmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla, “sürülen” ailedeki katılımcılardan birinci kuşak için S1, ikinci kuşak için S2 ve son kuşak için S3 kodlarını kullanmak grupların takibini kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde “göçen” aile için G1, G2 ve G3, “kalan” aile için ise K1, K2 ve K3 kodlarını kullanarak, seçilen ailelerin gruplandırıldıkları “sürülen”, “göçen” ve “kalan” aile örnekleri olduğunun bölüm boyunca belirgin olmasını hedefledik.

4.1. Dersimli Alevi Kadınlarda Etnik Kimlik

Etnik grup, gerçek ya da hayali ortak köken duygusuna sahip, diğer-tanımlı gruptur.¹²⁰ Etnik grubun ortak kökenlerinin başlangıç ve tanımlanış noktalarını tespit etmek mümkün değildir.¹²¹ Etnik kimliğin tanımını yapmak ulus ya da ırk tanımlarını

¹²⁰ Connor Walker, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 93.

¹²¹ Lale-Yalçın Heckmann, a.g.m, 83.

yapmak kadar karmaşıktır. Ortak soya ait inanç, ortak dil, ortak din, ortak kültür gibi boyutları etnisite kavramında da ulus kavramında da görebiliyoruz. Biz de bu çalışmada, sosyal bilimlerde tanımlandığı ve tartışıldığı alana göre etnisiteyi; ulus ve ulus devletle ördüğü hiyerarşik yapı içerisinde tanımlamış ve etnik grupların sınırlılıkları üzerinden bir tartışma yürütmüştük. Önceki bölümlerde bahsedildiği haliyle siyaset, ideoloji, iktidar kavramlarıyla iç içe bir yapı etnik kimliği tanımlamada da göze çarpacaktır. Nira-Yuval Davis'in işaret ettiği şekilde, "etnisite ve kültürü çakıştırma eğilimi, etnik farklılığın siyasi dinamiklerine dikkat etmemeye yol açar" ifadesini birinci bölüm boyunca göz önünde bulundurduk. Bu uyarıyı dikkate alma sebebi şudur; etnisitenin geleneksel ve doğal yapısına atıfta bulunarak var olan etnik grupların siyasi mücadele alanları belirlenirken, kadınlar bu iktidar mücadelesinin sembolik ve taşıyıcı unsurları olarak bu kavgada yer almışlardır. Dolayısıyla kadınlar, hem ulus-devlet yapısının tehdidine karşı korunması gereken "namus", "ahlak", "değer" gibi kavramlarla özdeşleştirilmiş; hem de kendi etnik yapılarının içinde kültür taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak "yüceltilen", "korunmaya" ve denetlemeye alınan kişiler olarak konumlandırılmışlardır. Yani etnik grup ve ulus-devlet ikilisinin girdiği çatışma (etnik ve kültürel yapının korunması, coğrafi ve siyasi sınırların hatta yaşamın korunmasına dair mücadele, diğer taraftan modern devlet yapısı politikaları; iskan politikaları, asimilasyon, soykırım, vb) klasik ataerkil toplum örüntülerinde kadının konumunu belirlemeye devam etmiştir. Böylece iddia edeceğimiz gibi, Dersimli kadına hem devlet tarafından hem de ait olduğu etnik grup tarafından çift katmanlı sınırlılıklar çizilmiştir.

4.1.1. Birinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Etnik Kimlik

Bir önceki tartışmanın özetini, siyasi yaklaşımların ve uygulamaların, kadının konumunu belirlemedeki rollerini anlamak için göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır. Peki gündelik yaşam içinde, kuşaktan kuşağa aktarılan kadınlıklar ve deneyimler içinde bu iddiaları eşelemek nasıl mümkün olmaktadır? İşte bu noktada, Nira- Yuval Davis'in dikkat çektiği ifadeyi, bilinçli bir tersten okumayla mülakatlarıma yansıtmayı deneyeceğiz. Yani, siyaseten etkisi neredeyse hiç olmayan Dersimli kadının gündelik yaşamını (mitleştirilmiş hikayelerdeki ve sembolleştirilmiş kadınlar hariç) ve etno-kültürel deneyimlerini göz önünde bulundurarak, etnik kimliğin kadınlarda nasıl zuhur ettiğini ve algılandığını görmeye çabalayacağız.

Erkeklerin girdiği siyasi mücadele alanındaki etnik çatışmaları bir yana bırakıp kadının günlük yaşamına yöneldiğimizde; sade, hızlı değişmeyen ve yerleşmiş birçok kalıp göze çarpmaktadır, yani gelenekler. E. Shills'in: "gelenek karşısındaki kuşkucu tutum ve geleneğe pek yer tanımayan toplum anlayışı Aydınlanma'dan devralınmıştır"¹²² tespitindeki uyarı önemlidir. Çünkü bu tespit modern bir devlet yapılanması olan ulus-devletin ve ulus kimliğinin inşasındaki temel düşüncedir, etnik kimlik ile ulus-kimliğin çatışmaya girmesinin ve sınırların oluşmasının temel düşünsel süreçlerinden biri de bu tespitte yatmaktadır. Bu tespit doğrultusunda; sıradan kadının gündelik hayattaki geleneklerine, söylemlerine ve davranışlarına yönelerek, bu başlıktaki sınırlılık içinde analiz etmeye çalışacağız. Dolayısıyla etnik kimlik ve kimlik algılarının, akla güven ile geleneğe güven arasındaki gerilimi görmeye gayret edeceğiz.

Etnik kimlik başlığı bu bağlamda coğrafi ve dilsel anlamda "Dersimlilik" algısı ve anadil deneyimleri ile sınırlı olacaktır. Gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda ve bugüne kadar gözlemleyebildiğimiz kadarıyla birinci kuşak kadınların dilsel ve coğrafi olarak edindikleri deneyim, kendi yaşamlarından ibaretti. Birçok kadın için "öteki" kavramı, sürgün ile ya da harekâta gelen Türkiye Cumhuriyeti askerleriyle iletişim ve etkileşim sonucunda anlam kazanmıştır. Bunu aynı zamanda etnik kimliğin sınırları bakımından bir farkındalık kazanma süreci olarak da düşünmek mümkündür. Batı coğrafyasıyla, Türkçe diliyle ve ikinci bölümde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz Sünni dini yaşantılarıyla, 38'de Adapazarı'na sürüldüklerinde ilk defa karşılaşılan birinci kuşak kadınlardan S1 ilk "öteki" algısının oluştuğu süreci şu sözlerle aktardı:

Biz buralara geldik Çerkesi öğrendik, Lazı, Gürcüyü, Abazayı öğrendik... Bunlarda seksen türlü Türk var. Gâvurdan dönme var, Ermeni'den dönme var, Lazlar var Rum'dan dönme, onları biliyoruz. Biz öyle değiliz... Diğerlerini bilmiyorduk baktık ki Türk.

Bu ifadeden yola çıkarak "öteki" algısının ve etnik sınırlılıkların, sürgün vasıtasıyla ortaya çıktığını ve belirginleştiğini söyleyebiliriz. Ana diliyle ilgili neler bildiğini sorduğumuzda ise, "anamızın karnında o dille doğduk o dille gidiyoruz, annem ne öğretecek" dedikten sonra farkında olmadan anadilinde konuşmaya başlayarak; "Kırmancki konuşuyoruz. Kırmancki kaseykeme. Zonema kırmanciye. Kırmanciye konuşuyoruz. Dilimiz Kırmanciyedir" diyerek devam etmiştir.

¹²² Edward Shills, "Modernliğin Gölgesinde: Gelenek", **Doğu Batı Dergisi**, Gelenek sayısı, s.25, (2003-2004): 01-134.

Görüşmenin diğer kısmında ise etnik kimlik ve “öteki” algısı ile alakalı annesiyle babasının sohbetinden aklında kalanları şöyle aktardı:

Babam gitti askerlik yaptı... Annemle konuşuyorlardı, sen İstanbul'a gittin nasıl bir millet? Oranın milleti çok karışık ama hepsi diyorlar biz Türküz. Onlar Türk değiller. Bin tanesinden bir tanesi ancak Türk olabilir; çok karışık bir memleket. Bizim memlekete benzemez diyordu. Annem de diyordu ki, o zaman nasıl Türk diyorlar kedilerine? Türk toprağında yaşıyorlar tabii ki Türküz diyorlar, diyordu. E ben de orada (Adapazarı'nı kastederek) büyüdüm. Kendimi oralı biliyordum. Sonra annem babam anlatıyordu. Diyordu ki biz Pülümürlüyüz Dersimliyiz, on sene sonra ben artık delikanlı kız oldum; memleketimize döndüm.

Bu ifadelerinde S1, ailesinin yaşadığı sürgünün, kendi kimlik oluşumundaki etkilerinden bahsetmiştir. Ailesi sürgünde farklı etnik yapılarla karşılaşmış ve “Türklük” olgusunu ve içeriğini anlamlandırmaya ve kurgulamaya çalışmıştır. Farklı etnik yapılara karşı farkındalık kazanıldıkça etnik sınırlar belirginleşmekte ve “ötekine” karşı kendini konumlandırma ve yüceltme başlamaktadır. S1 kendini, içinde büyüdüğü toprakla (Adapazarı) ve o toprağın insanıyla özdeşleştirmişken, Dersim'e geri döndüğünde, yeni bir kimlikle karşılaşmıştır.

İskan Kanunu'nun yol açtığı zorunlu bir sürgün yaşamasa da ekonomik sebeplerle Amasya'ya göç etmiş olan G1, göç ettiğinde kendi kimliğini içinde yaşadığı topluma anlatamadığını ifade etti ve “Ben (çocukken) Kürtçe öğrendim. Türkçe'yi Amasya'ya giderken öğrendim. Gidip geldiğimizde unutmamıştım; Amasya'da da kendi dilimizi konuşuyorduk. Macirdik diye kime bir şey demezdi” dedi. Dolayısıyla anadilin Kürtçe olmasına rağmen göç sebebiyle Türkçe öğrenmek, entegrasyon için zorunlu olmuştur, diyebiliriz. Devletin muhacirlere, işleme için toprak verdiği dönemdeki göç ile yeni bir coğrafyaya geldiğindeki keşiflerini ise “bize lahana getiriyorlardı, biz iç yağı zannediyorduk. Domates getiriyorlar bilmiyoruz. Tarlayı şehir için ekiyorduk. Orada gördük sebzeleri” şeklinde ifade etti. İçine girdikleri toplumda kendi etnik sınırlarını görünmez kılabilirdikleri ölçüde, sosyal dışlanma gibi mekanizmalar devre dışı kalmışlardır. Yeni çevre ile “muhacir” statüsü vasıtasıyla sosyal ilişkiler kurabilmişlerdir.

Bu iki kadının yaşadığı ortak deneyimlerden biri, bir kadının zorunlu iskan ile diğerinin de göç ile kendi toprağından ayrılarak “öteki” coğrafya ve “öteki” kimlik ile tanışmasıydı. Diğer bir ortak özellikleri ise bu gurbet hayatından sonra yine kendi topraklarına geri dönmeleriydi. Çocukluk ve ilk gençlik dönemlerinde yani benlik oluşumunun başlayıp devam ettiği süreçte, kendi kültürlerinden uzakta ve “öteki” olduklarını anladıkları bir kültürün içinde büyümüşlerdi, sonrasında da etnik olarak

ait oldukları kültürün içine girmişlerdi. Bu konuyla ilgili G1; “bize çok iyi davranıyorlardı, yakın davrandılar, sonra döndük Tasnı’ya” dedikten sonra kimliğini söyleyemediğini belirtti ve ardından, “ama iyilerdi. Sevgi gösteriyorlardı. Bir kadın bana öğretti halı dokumayı. Kürt idi o kadın. Nerelisin diye sordu. Önce onunla tanışım Öptü beni korkma ben seni işsiz bırakmam dedi” diyerek “öteki” ile kurduğu ilişkiyi ve gurbetteki hatıralarını ifade etti.

S1 ise mülakat ilerledikçe anadili ile ilgili çelişkili bir ifade ile memleketine döndükten sonraki süreci aşağıdaki sözlerle aktardı:

Ben pek alışmadım tabii 11, 12 yaşındaydım. Özlüyordum orayı. Burası ayrı bir coğrafya, orası ayrı bir coğrafyadır. Sonra alıştık ama anamız babamız Kürtçe konuşuyorlardı biz konuşamıyorduk... Zaten o zaman kimse ‘git-gel’¹²³ bilmiyordu. Erkekler de bilmiyorlardı. Ben konuşunca bana gülyüyorlardı. Diyorlardı ne bu; kimse anlamıyordu ki!

Sürgün edilen bir aile örneğinden yola çıkarak, S1’in Türkçe ile büyütüldüğünü ve anadilinin öğretil(e)mediğini, Sünni mezhebe göre eğitim aldığını ve sürgün edildiği çevreyle “bütünleştiğini” göz önüne alırsak, sürgünün anadilde, dinde ve kültürde kopukluk yaratan; “asimilasyona” yönelik bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür. G1’in ve özellikle S1’in aktardıklarını, entegrasyonla asimilasyon kavramları arasındaki o ince çizginin kendini gösterdiği bir anlatı olduğunu çıkarsayabiliriz. Diğer yandan, S1’in bu ifadeleri bize Dersim bölgesiyle ilgili, o dönemdeki sosyal ve etnik yapıya dair bir çerçeve sunmaktadır. 1946 ve sonrasındaki yıllarda, henüz devlet kanalıyla resmi dilin öğretilmesinin ve yaygınlaştırılmasının bu bölge için geçerli olmadığını söyleyebiliriz. Fakat evlendikten sonra çocuklarına anadil olarak Kırmanci öğrettiğini anlatarak, “o zaman artık okul vardı, yedi yaşına kadar evde anadilini konuşmuştur. Okulda da Türkçe öğrenmiştir. Dolayısıyla birkaç yıl sonrasında devlet okulları vasıtasıyla resmi dilin öğretilmeye başlandığını anlayabiliyoruz. Fakat anadil bölgede yoğun varlığını sürdürmüştür, diyebiliriz.

Üçüncü grup olan “kalan aile” örneğindeki K1 ise, tüm bu yaşananlardan daha farklı bir durum deneyimlemiştir. K1 için Türkçe de, Türkiye de, asker de gençlik zamanında en erken olarak 38 Harekâtı ile hayatına giren terimlerdir. Ayrıca travmatik etkileri mevcuttur. Çoğu soruyu unutup (ya da anlamayıp) sürekli olarak ‘38 Harekâtı’nı ve yaşananları aktarma eğilimi göstermiştir. K1 için “öteki”; korkulan, şiddet gösteren ve çekinilmesi gereken bir kurgudur. Henüz hiçbir soru

¹²³ “Git-gel” ifadesi, Kırmanciye dilinde dilleri kategorize etmek için kullanılmaktadır. Kırmanciyede “so-be”, “git-gel” anlamında olduğu için, kişi “git-gel” ifadesini, Türkçe dilini anlatmak için kullanmıştır.

sormadan aktardıkları şunlardır; “Benim adım K1. Bizi bir yere topladılar (Cumhuriyet askerini kastederek). Anamın eteklerinin altına girdim. Bize sordular, “aranızda Demananlılar, Haydaranlılar var mı, dediler. Biz yok dedik çünkü onları toplayıp kırıyorlardı...” Bu konunun hassasiyetini göz önünde bulundurarak, evliliği ve hayatıyla ilgili genel sorular sorarak başlamaya karar verdik. İlk baştaki sorulara ilgili cevap verdi. Sonra isteyerek evlenip evlenmediğini sorduğumuzda “çok insan öldürdüler, bu Dersim’i kırdılar, bu Fırat insan doluydu, kan akıyordu, bazıları cesetlerin altında kurtulmuş, sağ kalmış ama yaralı kalmış asker gittikten sonra gelmişlerdi” diyerek ‘38 ile ilgili konuşmasına devam etti. Mağaralara saklanarak hayatta kaldıklarını, cesetlerin altında yaralı halde kalıp yanlarına gelenleri tedavi edip kurtardıklarını hatta onlardan birinin şu anda yakınında bir yerde yaşadığını anlattı. Bu çalışmada K1, Dersim 38 Harekatı ile ilgili bizzat yaşanmış hikayelere ve anlatılan mitlere vakıf olan tek katılımcıydı. Sürekli o süreçte yaşananları hatırlamaktadır, göç ettirilmemiş ve hareketler sonlanıp, sürgünler bitene kadar hep orada kalmıştır ve hala aynı yerde ikamet etmektedir. Dolayısıyla yerinden hiç ayrılmamış birinci kuşak için geçmiş ve aidiyet hatıraları travmatiktir. Bu yüzden kendisine ‘38 ile ilgili sorular sormaya başladık. Görüşmelerdeki bu kısmı etnik kimlik başlığında aktarmak, etniklik ve ötekilik algıları bakımından ve yaşanan olayların geleneksel anlatıya nasıl geçirildiğine dair anlamlı bir bilgi verebilmesi açısından önemlidir. Bu yüzden K1 ile yaptığımız görüşmelerdeki ‘38 anlatısını bir bütün içinde aktaracak ve Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk on yılında yaptığı hazırlıkların ve uygulamaların, bölgedeki, geleneksel insan tarafından bilinip bilinmediğine dair bir fikir sunmaya çalışacağız. Böylece, Dersimli insanların devlet politikasınca yaşama geçirdikleri uygulamaları ve sebeplerini okuyup okuyamadıklarını sorgulayabilmiş olmayı umuyoruz. Bu sorgulamanın, Dersimli geleneksel insandaki, etnik kimlik bilincinin, devlet algısının ve “öteki” kavramının ne düzeyde olduğuna dair bir ipucu verdiğini düşünüyoruz. Bu sebeple K1’in anlattıklarına ve kolektif hafızadan süzülerek yer yer çarpıtılmış ve hikayeleştirilmiş şekilde aktardıklarına bakmak anlamlı olacaktır:

...Tam bir yıl devam etti. Bir yıl bizim talipler¹²⁴ cesetler altında yaralı kalıp kurtulanlardan... Dersim’i kırdılar, bu Dersim’i kırdılar... Kureyşanlılara karışmadılar... Bese isminde bir kadın

¹²⁴ P1 Kureyşan aşiretine mensup bir kadın ve Kureyşan aşireti en kutsal ailelerden kabul edilmektedir. Belki de en kutsalıdır. Kendisinin de mensup olduğu Kureyşan aşireti ile ilgili şöyle bir efsaneden bahsetti ve ardından da bir anekdot aktardı. Bu anektotta resmi tarih tezinin askeri personel tarafından yöre insanına nasıl aktarıldığına dair ipuçları görülmektedir: “Kureyş köyü var, 12 oğlu var.

varmış. Gençlere Şir pişirip yedirmiş, gidip Pax köprüsünü yıkmış; gidip yıkmışlar. Ondan sonra olaylar çıkmış Asker gelip sarmış etrafı, hükümet saldırmış ortalığa. Hep oğlum askere gitmesin diye olmuş bunlar. Gitsin, ne olur ki? Yaktırdı, bu kadar aşiretlerin sebebi oldu. Bu kadar Dersim'in milletini kırdı, hükümet o yüzden geldi.

Bu ifadelerden K1'in Dersim'de yaşananları Pax Köprüsü'nde yaşanan olaylar temelinde hikayeleştirdiğini ve bir anne-oğulun "devletle" olan sorunu yüzünden tüm bu olayların gerçekleştiğini anladığını görüyoruz. Bu hikâyeleştirilmiş olayın öncesi ve sonrasına dair bir bilgiye sahip olmadığını anladığımız K1, yaşanan tüm olaylardan bu anne-oğulu sorumlu tutmaktadır. Ardın yaşadıklarını şu şekilde aktarmaya devam etti:

O gelen askerlerin hepsi atlıydı. Dünyayı hapis etmişlerdi. Atlar talimliydı, sarmışlardı her yeri. Biraz yamaç vardı orayı eşip, makinelinin ayaklarını yere gömmüşler. Bizi (Kureyşanlıları kast ederek) öldürecekler dedik, bizi öldürmediler. Baktık ki Haydaranlıları Demananlıları sordular. Onları ayırdılar; hepsini kırdılar onların soyunu kestiler, yok ettiler... Hükümet hükümete lazım. Cenab-ı Allah hükümeti kimseye yük etmesin kızım. Siz görmediniz, Allah göstermesin. Bizim '38'de gördüğümüzü Hak-u Teala size yaşatıp göstermesin. Biri birine demiyor mu ki "sanki bana 38'i yaşatıyor" diye? '38'de millet korktu. Milleti kırdılar, milleti yaktılar, kestiler. Neler yaptılar, soyunu kestiler insanların... Bu su tamamen kan kan akıyordu. Milleti kırıp döktüler suya. Su ceset ve kan doluydu, öyle akıyordu. Diyordu ki gır gır gır! Makineliyle kırıp kırdılar. Silah sesinden başka bir şey duyulmuyordu. '38 Böyleydi... Millet kendisi kadar acı çekti gördü. Yaşanacak en kötü şeyi yaşadılar. Türkler yaptı her şeyi. Bizim asker yaptı, kırdı bizi.

Bu anlatılara bakarak, bölgedeki insanların bireysel hafızalarına geçen travmatik olayların, kolektif hafızada da güçlü bir yer edindiğini görebiliriz. "38'i yaşatmak" tabiri bu kolektif hafızanın günlük yaşamda yer bulmuş bir göstergesidir. Bu tabiri birine acı çektirmek, korkutmak gibi anlamlarda kullanılmaktaydı ve yaşanan olayların hafızada tekrar edilmesine de yol açmaktadır, diyebiliriz. K1'in aktardığı bu hikayelerden sonra bu olayları kimin yaptığını bilip bilmediğini sorduğumuzda şunları söyledi;

Ha, Mustafa isminde birisi, O yaptı. He kızım O yaptı, Atatürk yaptı, ama isteseydi hepsini yok ederdi, sonunu getirirdi ama o af getirdi. O, kalanlara karışmayın, artık öldürmeyin diye emir

Bunlar ateşi yakıp, odunu yanar haliyle fırlatmış. Her biri bir köye düşmüş. Onlar da gidip o köylere yerleşip kalmışlar... Ziyaret hepsi. Kureyşanlılar köyü. Bu Kureyşanlıların dedesi Horasan'dan gelmiş diyorlar. Askerler bizim köyü sardı, gelip benim eşime sordular; siz nereden geldiniz, diye. Eşim biz Horasan'dan geldik dedi. O yarbay dedi ki; he bak doğru, Horasan'dan gelmişler, keşke ben de Kureyşanlı olsaydım, demiş." Bu Kureyşan ailesi Alevilikteki Pir ve Mürşid makamına mensuptur ve Talipler de bu makamdaki dedelere bağlılık gösteren, kutsal sayılmayan aşiretlerdeki kişilerdir. Buradan da anlaşılabilir gibi, etnik ve dini dokular girift bir şekilde kendini göstermekte ve geleneksel yaşantılarda bu kimlikler ayrıştırılmamaktadır.

çıkarttı. Mustafa Atatürk af gönderdi. Tabii, hükümetin köprüsünü yıktılar. Onlar da öldürdüler ama sonra af çıkardılar... Bu kalanları sürgün ettiler. Bizi öldürmediler. Bizde ölen yok, sürgün edilmedik. Bu taraftaydık, Kureyş tarafına karışmadılar.

Bu anlatıda hikayeleştirmenin hala devam ettiğini, fakat 1938 ve sonrasında yaşananlara dair genel bir bilgisi olduğunu anlıyoruz. K1, Mustafa Kemal Atatürk'ü unvanı ve rütbelerinden bağımsız olarak hükümetin başı gibi algılamaktadır ve Pax Köprüsü hikayesinden sonra olanları Mustafa Kemal Atatürk'ün yaptığını ve belli inisiyatifi olduğunu düşünmektedir. Çıkan “affi” da bu inisiyatif çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anadil ise K1 için kendiliğinden ve doğal bir durumdur. Dini ritüellerle ilgili sorduğumuz sorularla ilgili “deyişleri Kırmancı söylerlerdi. Türkçe şimdi çıktı. Kırmancı dedeler” dedi. Anne babasının okur-yazar olmadığını, okullarının da olmadığını bu yüzden Türkçeyi bilmediklerini anlattı ve kendisinin de Türkçeyi bilmediğini, kendi çocuklarıyla da hala Kırmancıye konuştuğunu ifade etmiştir. K1'in ifadelerinden; aidiyet kavramının ve dünyayı algılayışının da görebildiği coğrafyayla, kendi deneyimleriyle ve duyduğu mitlerle/hikayelerle sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. İzmir ve İstanbul illerini ise göç etmiş Dersimli insanların, K1'i görmeye gelmeleri, ya da bu iller ile ilgili haber alması sonucunda duymuştur. Rusya'yı ve Rus askerini ise Rus Harbi Dönemi'ndeki hikayelerden bilmektedir. Görüşmeden anlaşılacağı üzere dönemin devlet başkanı olan Mustafa Kemal Atatürk'ü, “Mustafa adında biri” olarak tanımlamaktadır, siyasi ve askeri sınırlılıkları ve yetkileriyle ilgili yeterli bilgisi bulunmamaktadır. 1926-1938 yılları arasında devletin edindiği bilgilerden, izlediği politikalarından ve yaptığı hazırlıklardan yalıtılmış bir algısı ve tarih aktarımı mevcuttur. 1938'de yaşanan olayları basit çaplı bir kişisel hikayeye dayandırmaktadır. Akademik terimlere vakıf olmadan, fakat kendi gündelik dilindeki haliyle yaşananları “milleti kırdılar”, “soyunu kestiler insanların” diyerek anlatmıştır. Bu konuyla benzer bir cevabı da da Ç1 vermiştir ve “kalanlarla öldürülenlerin ne silahı vardı, ne bıçağı vardı. Basıyorlardı köyleri öldürüyorlardı kızım” demiştir. Bu anlatılar, resmi tarih anlatılarından ve ideolojisinden neredeyse tamamıyla farklıdır. Devletin harekate başlama sebebi olarak öne sürdüğü “isyan” katılımcıların bu olayı aktarımında yoktur ve insanlara zor kullanılarak kitlesel ölümler gerçekleştirildiğini anlatan “kırmak”, “soyunu kesmek” gibi tabirler mevcuttur. Bunların yanında, K1 yaşanan olayların travmatik boyutunu; bugünkü kimlik algılarını ve deneyimlerini hala etkilediğini

düşündüğümüz, korku hissini ve baskıyı ise “38’i birine yaşatmak” diye genel olarak kullanılan bir tabirle ifade etmiştir. Dolayısıyla, birinci kuşaktaki bu üç kadının hafızaları, resmi tarih anlatılarıyla örtüşmemekte ve hatta tamamen farklı bir tarih örüntüsü ön plana çıkmaktadır, diyebiliriz.

4.1.2. İkinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Etnik Kimlik

Harmut Hesser’in sosyolojik bir bakışla yaklaştığı göç çalışmalarında “enteegrasyon” kavramı bir göçmenin göç ettiği toplum ve sistemin içinde rahatlıkla hareket edebilecek yetenek ve bilgiyi kazanma durumu olarak ifade edilse de, paradoksal olarak şu tespite de yer verilmektedir:

“Entegrasyon kavramı yapısal ve sistemle ilgili bir kavram; kişinin ya da toplumun tek ve aynı bir süreçten geçmesini şart koşmuyor... Buna ek olarak, entegrasyon asimilasyonun bir önkoşulu olarak da düşünülebilir... Ancak göçmen kişi, etnik koloni içinde entegre olduğunda, kendi asimilasyon sürecini geciktirebilir de.”¹²⁵

Birinci kuşak için genel olarak geçerli olan bu tespit, ikinci kuşağa gelindiğinde daha farklı bir çerçevede kendini göstermektedir. Birinci kuşağın asimilasyon sürecini geciktiren bir direnç göstermesi, ikinci kuşağın entegrasyonunu engellemediği gibi asimilasyon sürecini de, etnik kimlik bağlamında, geciktirmiştir.

Buna ek olarak, ikinci kuşak kadınlar bu entegrasyon sürecinde, ilkökul eğitimi ile başlayıp evliliklerinde ve tüm sosyal yaşamlarını etkileyecek geniş bir yelpazede aktör olmuşlardır. Hesser’in bu ifadeleri üzerinden, II. Kuşak kadınlarla gerçekleşen görüşmeleri anlamak değerlidir. Çünkü ikinci kuşağı temelden etkileyen bir durum göçtür. “Kalan aile” örneğinde bile köyden şehre göç deneyimi yaşanmıştır. Çocuklukları ortak bir deneyimle köyde geçmiştir ve bu kuşakta yaşantılar benzerlik göstermektedir. Etnik kimlik dahilinde ele aldığımız coğrafi ve anadil algıları hakkında S2, Pülümür’den Erzincan’a göçlerinin bu algıları etkilediğini anlatmıştır, kendisine sürgün edilmiş olan annesinin Türkçe bilmesinden ötürü, Türkçeyi anlayıp anlamadığını, nasıl öğrendiğini ve çocuğuna anadilini aktarıp aktaramadığına dair aşağıdaki cevapları vermiştir:

Hayır anlamıyordum. Türkçe bilmiyorduk biz. Biz Tunceli’den Erzincan’a göç ettiğimizde ben beş yaşındaymışım. Beş yaşında annem ağabeylerimle beni (okula) gönderiyordu ki

¹²⁵ Hartmut Esser’den akt. Lale Yalçın Heckmann, “Ulus, Millet, Azınlık, Etnik Grup ve Kültür

Kavramları Üzerine”, **Birikim Dergisi**, Kimlikler ve Azınlıklar Özel Sayısı, s.71-72, (1995): 81-85.

Türkçe öğreneyim. Bazen durup dinliyordum ama hiçbir şey anlamıyordum. Oyun oynamak desen, oynayamıyordum...

S2'nin bu anlatısında entegrasyon için gerekli görülen Türkçe öğrenimi, kendisine okul başlamadan verilmeye başlanmıştır fakat sosyalleşmek ve Türkçe öğrenmek için gittiği ortamda, tezat olarak sosyal dışlanma ve iletişim zorluğu yaşadığını bize aktarmıştır. İletişim zorluğu okul başladıktan sonra da devam etmiştir:

Üçüncü sınıfa gidiyorum. Cesaretim yok çünkü konuşamıyorum yanlış konuşuyorum diye dalga geçiyorlar. Ama Türkçe konuşamıyorum. O köyde Dersimli olan tek aile biziz. Kendi ailemizde konuşuyoruz Kürtçeyi. Susuyorum, abi susadım diyeceğim, parmağımı sallıyor; Türkçe söyle diyor. Ben de çocuklar duymasın diye kulağına 'ez bina tesan' (ben susadım) diyorum. Hoca duymuyor tabii... Zorla zorla da olsa bunu öğrendik. Hocam abime diyormuş ki, evde kardeşine yasak koy hep Türkçe konuşsun. Eve geliyorum, annem bir şey soruyor evde Zazaca cevap veriyorum. Abim gelip beni tehdit ediyor, hocaya söyleyeceğim diye.

Bu anlatımda yine S2'nin resmi eğitim dilini öğrenme ve Türkçe konuşulan sosyal çevreye uyum sürecini öğreniyoruz. Anadilini, öğretmen yaptırımlarıyla, okulda konuşamadığı gibi sosyalleşme sürecinde de anadilinden izole edilmiştir. Bir kurum olarak devlet okulunun ve bu kurumun bir görevlisi olan öğretmenin yaptırımları baskın olmuş ve süreç içerisinde Türkçe eğitim diline adapte olurken, eğitim dışındaki sosyal çevrelerinde de kullandığı bir dil haline gelmiştir. Bu süreç sonucunda resmi dile "entegrasyon" söz konusu olmuştur. Çocuklarına anadilini öğretip öğretmediğini sorduğumuzda aşağıdaki cevapları vermiştir:

Anladılar ama konuşamadılar. Çünkü evlendikten sonra İstanbul'a geldik. Çocuklar burada doğup, büyüdü. İstanbul'da etrafımda Dersimli olan insanlar var ama kendini gizlemişler. E sen biriyle konuşacaksın ki çocuk da öğrensin. Evin içinde konuşmadığım içi öğrenemediler. Aile içerisinde şifreli konuştuğumuz (şifreli diyerek kendi anadilini kastediyor) zaman ancak babalarıyla konuşuyoruz. Sonradan yavaş yavaş anladılar. Bilmiyorum zorda kalırlarsa kendilerini kurtarabilirler mi?

S2, İstanbul'a göç sonrasında anadilini konuşamadığını, sadece özel alanın iletişim dili haline geldiğini belirtmektedir. Çocuğa anadili öğretmenin başka biriyle konuşularak mümkün olduğunu düşünmektedir. Fakat özel alanda eşiyile bu dili konuşmasına rağmen çocuklarıyla konuşmamışlar, öğretmemişlerdir. Bunun bir sebebi Batı'ya göçtü, diğer sebep ise kendi kültürlerini sosyal ortamlarda yaşayacak ya da yaşatacak olanaklarının olmaması temelinde sunulmaktadır. Diğer taraftan göç ettikleri 80'li yıllar ve sonrası, Türkiye'de gerçekleşmiş olan ikinci askeri darbenin

etkilerinin sürdüğü bir dönemdir.¹²⁶ Bu baskı dönemini de göz önüne alarak, “mimlenme” diye tanımladıkları sosyal dışlanma süreçlerini, çocuklarının tecrübe etmemesi için ve kimliğini ifşa edecek bir “dil kırıklığına” sahip olmamaları için anadilin öğretilmediğini yapılan kayıt dışı mülakatlarda öğrendik. Kimliklerin ve ideolojik, etnik ve dinsel farklılıkların askeri darbe baskısı altında olduğu bu dönem, S2’nin anadilini çocuğuna aktarmamasının önemli bir boyutunu açıkladılar. Diğer yandan, yazılı metinlerden ve kurumsal yapılardan oluşan bir kültürleri olmadığı için, etniklik bakımından, kim olduklarına dair sorulara cevap verdiler. Aileden, sözlü gelenek yoluyla edinilen aidiyet anlatılarına dair “okuduğum bir kitapta İran-Horasan’dan geldiğimiz bir de dedem söylemişti. Asıl Türk biziz diyordu dedem. Türkmen boylarından geldiğimizi yarı göçebe olduğumuzu söyledi. Belki de oradan benim aklıma yer etmiş. Ben onu dedemden duydum” demiştir. Bu anlatımda 1930’larda “icat edilen” resmi tarih tezlerinin bir benzerinin ailesine kanıksatıldığı haliyle S2’ye aktarıldığını söyleyebiliriz. Bu ifade, yazılı metinlerin kendi kültürleriyle etkileşime geçmesiyle, ailedeki bilginin içeriğinin biçimlenmiş olabileceği yönünde yorumlanabilir. Yazılı kültürün sözlü kültüre hegemonik bir denetim kurduğunu da çıkarılabileceğimiz bu durum, sözlü kültürün üyelerinin de sonraki kuşaklarında kendilerine “yabancılaşmalarının” da bir sebebi olarak okunabilir.

Dersim bölgesindeki insanların, Horasan’dan göçen kabileler olduklarına dair Cumhuriyet öncesinde de tekrar eden bir bilgi olmasına rağmen, Horasan ve Türkmen boyları arasında kurulan ilişkide, askeri raporların ve bürokrat raporlarının rolü bilinmemektedir. Kimlikteki aidiyet ve kadimlik vurgusunun “Türklük” üzerine olması ise Osmanlı’nın son dönemlerinden başlayıp Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar uzanan Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi ulusçu devlet politikalarıyla ilişkilendirilebilir. Bu sebeple yazılı bir kültürü ve kurumları olmayan bu etnik grubun, Dersim bölgesine gelen asker, bürokrat ve memurların söylemlerinden, doktrinlerinden etkilenme ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerektiğini düşünüyoruz. Bu etkiyi yaratma sebebini de Tek Parti Dönemi süresince oluşturulmaya çalışılan “Türklük” ve “vatandaşlık” ilişkisi içinde değerlendirmek mümkündür. Toplumun standardizasyonu ve aidiyetin ortak geçmiş mitiyle yaratılmaya çalışılması da bu tektip ulusçu etkiyi yaratma sebeplerinden bir diğeri

¹²⁶ Taşkın Yüksel, **1960’tan Günümüze Türkiye Tarihi**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

olarak anlaşılabilir. Bahsi edilen bu etkiyi tasarım sürecinde S2'nin dedesinin orta yaşlarında olduğunu göz önüne aldığımızda, devletin ortaya koyduğu standardizasyon süreçlerinin işlediği bir tarihten bahsedildiğini varsaymak mümkündür. G2'ye Amasya'ya göç ettiği için Türkçe bilen annesini hatırlatarak, anadili ile ilgili sorular yönelttiğimizde aşağıdaki cevapları aldık:

(Anadilim) Zazaca. Sonradan okulla birlikte Türkçeyi öğrendim. Ama gitmeden önce de anlıyordum. Annem Türkçe biliyordu çünkü... O dönemde (1970'leri kastederek) herkes biliyordu Türkçe. Öğretmenle zorluk çekmedik. Zaten hoca da bizim o taraflıydı, hemşerimdi; bir zorluk çekmedik. Ama disiplinli, iyi bir öğretmendi.

Bu dönemde resmi eğitim dili olarak Türkçenin daha yaygın bir şekilde kullanıldığını ve günlük yaşamda da yer aldığını anlıyoruz. “Hemşerisi” olan öğretmeni ve Türkçe bilen annesi G2 için bu “entegrasyon” sürecini S2'den daha rahat geçirmesini sağlamıştır. K2 ise Dersim'in köyünde büyüyen ve sadece köyünden şehir merkezine kadar ilerleyen bir göç deneyimi yaşamıştır. Kendisi, anadilini ve Türkçeyi nasıl öğrendiğine dair soruları ise aşağıdaki gibi cevapladı:

Okula gittim, boş bir ev vardı; okul yoktu. Bizim hocamız o evi okul yaptılar. Bize ders verdi. Hocamız Türk'tü, iyiydi. O zaman hiçbirimiz Türkçeyi bilmiyorduk, çok zorlanıyorduk... Hoca hem yazıyordu hem de öğretiyordu. Karga karga gak dedi, şu dala bak dedi... işte öyle şeyler söylüyordu. Kelimelerle öğretiyordu. Bizim çocukların hiçbiri bilmiyordu, hep Dersimce konuşuyorduk... Annemiz babamız hepimiz, Kırmanciki kaseykeme (Kırmanciye konuşuyorduk). Sonra okula gittik. Okulda da biz Kozik (evcilik oyunu) diyorduk, koşup her birimiz bir yerde oynuyorduk. Kimse dersten bir şey anlamıyordu ki ne yapsın... Sonra beş taş oynuyorduk. Hoca gelip bize kızıp dayak atıyordu; niye beş taş oynuyorsunuz, dersinizi yapın diyordu. Bize kağıt veriyordu, oradakilere bakıp yazın diyordu. Öyle öyle öğrendik çok şükür. Bir ayda filan öğrendik; bütün çocuklar öğrendi. Beşe kadar okudum ben.

O dönemde resmi eğitim dilinin Dersim bölgesindeki etkisini gördüğümüz bu anlatı, K2'nin ve yaşlılarının eğitim sistemine ve dile entegrasyonunu da gösteren tipik bir örnek olarak düşünülebilir. Genel olarak ikinci kuşakta resmi dil olarak kabul edilen Türkçenin eğitim alanının dışında, sosyal hayatta da yer edinmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu süreç içinde uyum ve öğrenme zorlukları, iki dil arasında kafa karışıklığı ve iletişim zorluğu yaşama gibi olaylar ve dil vasıtasıyla devlete ve resmi eğitime “entegrasyondan” söz etmek mümkündür.

4.1.3. Üçüncü Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Etnik Kimlik

Üçüncü kuşaktan katılımcıların ortak noktaları, adadillerinin Türkçe olması ve şu anda zorunlu kılınan 12 yıllık eğitim sisteminden mezun olmalarıdır. Göçen, Sürülen ve Kalan üç ailedeki son kuşak kadınların göze çarpan bir diğer ortak özelliği de ailelerinde “öteki” olarak tanımlanmış gruplarla iç içe büyümüş olmalarıdır. Bu sebeple anadil ve etnik kimlik bilinci ile ilgili sorularda resmi eğitim dilinin ve resmi tarih tezinin etkileri göze çarpmaktadır. Bununla ilgili K3 şunları ifade etmiştir:

Benim çocukluğumdan beri annemgil Türkçe konuşuyorlardı, fazla Kürtçe konuşmuyorlardı. Okula gittiğimizde de kim daha düzgün Türkçe konuşur diye öğretmenler yarışma yapardı. Ben liseye giderken babamın yaşlı halası kalıyordu bizde, O Türkçe bilmediği için onunla Kürtçe konuşmak zorunda kalarak öğrendim. Kürtçeyi ben lisede öğrendim ve çok iyi bir Kürtçe konuşabildiğime inanmıyorum, çoğu şeyi bilmiyorum... Yani bizde Kürtçeyi kimse evde konuşmuyordu, çok sık Kürtçe kullanmıyorlardı. Kim daha güzel Türkçe konuşur, Kürt olduklarını kabul etmiyorlardı zaten, işte biz Türk'üz diyorlardı... Evin içinde herkes Türkçe konuşuyordu; dedemgil Türkçe konuşuyordu yani.

Anadilini keşfetme sürecinin ne zaman başladığını anlamamış olsak bile K3'ün bu anlatısından, kendi diline karşı farkındalık kazandığı dönemin, evdeki yaşlı bireyle iletişim kurmak zorunda kaldığı döneme denk geldiğini söyleyebiliriz. Üçüncü kuşakta eğitim dilini okulla öğretmek gibi bir nosyon artık etkin olmasa da, bu bölge için, dilin standardizasyonunu hedefleyen bir yaklaşımın mevcut olduğunu görüyoruz. Okuldaki yarışmalar bu standardizasyonun bir örneği olarak ele alınabilir. Bu kuşağa geçtiğimizde özel alanda da Kırmancıyenin var olmadığını söyleyebiliriz.. Anadil artık Türkçe olarak aile içinde konuşulmaktadır ve Kürtçe ikinci ve üçüncü kuşağın iletişim aracı değildir. Kimlik algısında, özellikle etnik kimlik ve “milli şuur” bağlamında, eğitimin araçsallaştırıldığını bize gösteren örnek bir ifadeyi K3 aşağıdaki şekilde aktardı:

Mesela ben şeye giderken hep şunu sorardım, sabahları okula gittiğimizde işte ‘Türküm, doğruyum, çalışkanım’ andımızı okuyorduk ya, Türküm, Türküm, Türk, en büyük Türk, en büyük Türk ama şeye giderken mesela, lisede bize tarih kitaplarında neyi anlatıyorlardı? Hep savaşları anlatıyorlardı. İşte 10 tane Türk gider, atlarıyla gider böyle onları ezberlerdik, yazılı olurduk (gülüyor). Hep bize bunları öğretirlerdi ama biz kendi çabalarımızla öğrendik, çünkü kitaplarda (yaşananlarla yazılanlar arasında) farklılık görüyorsun... Öyle kötü şeyler yaşanmıştı ki biri biriyle kavga ettiği zaman, ne oluyor sana ‘38’i mi getirdin bana, üzerime ‘38’i mi kuruyorsun, diyor. O kadar kötü bir olaymış ki insanlar bunu birbirlerine bir tehdit unsuru olarak söylüyorlar. Demek ki ne kadar korkunç bir durummuş ki insanların hafızasından gitmiyor, birbirlerini korkutmak için bunu kullanıyorlar.

Görüşmenin bu kısmında, kolektif hafızanın travmatik olaylarda nasıl üçüncü kuşağa kadar gelebildiğini görmekteyiz. Bu travmatik anlatıların, aynı zamanda eğitim sistemi dışındaki kaynaklara yönelmede ve eleştirel yaklaşımlar oluşturmada da etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Aidiyetlerin ve resmi eğitim yoluyla edinilen bilgilerin, kolektif hafızadaki tarih ile örtüşmemesi sonucunda, sorgulanması beraberinde karmaşık bir kimlik bulma sürecini de getirebilmektedir. Bunu S3'ün deneyiminde de görmek mümkündür.

Ben eskiden hiç anlamıyordum da; bizim farklı bir dil konuştuğumuzu, okulda da Kürt arkadaşlarım vardı. (Anadilde) Onlarla da benzer kelimeler olduğunu, ama aynı olmadığını, bizim farklı bir dilimiz olduğunu bizim Kürt olmadığımızı...

Bu ifade kabul görme ve sosyalleşme boyutunda, kimliğini açıklamak ve bunu “makbul” bir çerçeve içinde tanımlamaya çalışmak, bu insanların yaşadığı bir diğer kimlik karmaşasını gözler önüne sermektedir. Kendi dilini ve kültürünü tanıma süreci bir yandan etnik grubun, dil bakımından, sınırlılıklarını da belirlemiştir ve “öteki” olarak adlandırdığı gruplar çoğalmış, “Kürt” olanlar da bu etnik grup sınırının dışında kalmıştır. Bunun bir sebebini de Kırmançi veya Zazaki dillerini konuşan insanların dinsel; mezhep farklılığına sahip olmalarında arayabiliriz. Böylece Alevilik, Dersimli insanların etnikleşme sürecinde belirleyici bir role sahiptir, demek mümkün görünmektedir.

Milli Eğitim sisteminin etnik kimlik üzerindeki etkisini S3 de K3'le benzer şekilde deneyimlemiştir. S3'ün de K3 gibi okul boyunca edindiği bilgileri ve S3'ün kendi ifadesiyle “Atatürk düşkünü, rozet taşıyan, Türkiye'yi seven” kimliğini sorgulamaya, kendisi ile edindiği bilgiler arasına mesafe koymaya başladığını görmekteyiz. S3 etnik kimlik ile ilgili deneyimlerini şu sözlerle aktardı:

Lise sona kadar senin adın Rojda ama sen Kürt değilsin bilgisi geldi aileden. (Gülüşmeler) Tabii ben bunu yaydım sürekli... Eskiden lise döneminde okulda aldığımız bilgilerden ötürü. Zannedersen, milliyetçilik, Türkçülük... Kavramlar yerleştiriliyor ilkokuldan itibaren yani... O duygularla ben Atatürk düşkünü, böyle rozet taşıyan Türkiye'yi seven falan bir insandım. Ama sanırım sonra, okuldan çıktıktan sonra, o etki gittiği için mi oldu bilmiyorum ama bir taraftan da dönemin sorunları vs sorgulamaya başladıkça birazcık daha araştırmaya başladıkça ki Kürt ya da Türk olmak önemli değil benim için ama yine de safkan Türk olmadığımızı düşünmeye başladım.

İsminin Kürtçe olmasına ve evde gizli bir dil yerine Kırmanciye konuşulmasına rağmen ailesinin “sen Kürt değilsin” ifadesi; ikinci kuşaktaki S2'nin kimliğini gizlediğini ve S3'e aktarmadığını gösteren bir başka boyuttur. S2'nin bu anlatısı,

yine resmi ideolojinin bireylerin hayatındaki etkisini ve algılar üzerindeki denetim ve yönetimini de görebildiğimiz bir durumu resmetmektedir. S3 bunun sebebinin de resmi eğitimdeki “milliyetçilik, Türkçülük” gibi ideolojik temellerde olduğunu düşündüğünü ifade etti.

Üçüncü kuşaktan S3, anadili ile tanışması bakımından da K3 ile benzer bir hikâyeye sahiptir. İstanbul’da doğmuş ve büyümüştür. Dedesi vefat ettikten sonra anneannesinin yanlarına göç etmesiyle komşu oldukları anneanesi sayesinde Kürtçe öğrendiğini söylemiştir:

Anneannemle eskiden iletişim kurmam zordu. Çünkü Kürtçe bilmiyordum ama şimdi anlayabiliyorum. Hoş, annemler çocukken konuşuyordu ama bizimle çok fazla konuşmuyorlardı. Anneannemin yanına geldiklerinde bizde Alevilik de Kürtçe konuşma da arttı.. Annem. Babam. Yok, babam değil. Babam adımla değiştirmek istiyordum dediğimde kızmıştı hatta. Annemdi böyle Türklük şeyi yapan, biz Türk’üz diyen.

S3’ün bu ifadelerinden yola çıkarak şunları söyleyebiliriz; tektip eğitimin dışına çıktığında değişen düşüncelerinden bahseden S3 için ideolojilere geliştirdiği yaklaşım, kendi ailesinin ideolojik tutumuyla da şekillenmiştir. Diğer yandan resmi tarih söylemindeki Kürtlerin “Dağ Türkleri” olduğu bilgisinin bir uzantısını, bu cevapta da görebiliriz. Bu ifadeler bize üçüncü kuşağın Batı’da içinde buldukları çevreyle kendilerini nasıl ilişkilendirdiklerini de göstermektedir.

Bu iki görüşmeden anlaşılacağı üzere kolektif hafızanın; resmi tarih bilincinin ve Türkçenin, etnik kimlik bilinci kazanmada anlamlı bir yeri bulunmaktadır. K1 kültürel olarak Batı coğrafyasından ve kültüründen uzakta bir yaşam sürmüş olsa da, homojenleştirici eğitim sistemi ve eğitim dilindeki tektiplilik, etnik kimlik, tarih ve vatandaşlık algılarının oluşmasında ve yönetilmesinde etkisi olmuştur. S3 ve K3 aile büyükleri vasıtasıyla anadillerine daha fazla “kulak aşinalığı” kazanmış ve ailedeki yaşlı kişiyle iletişim kurma zorunluluğundan ötürü anadili konuşmasalar da anlamak için çabalamışlardır.

Erzincan’da doğup İstanbul’da büyüyen G3 için ise kendi kültürü ile tanışması yine S3 ve K3 gibi evlerine gelen aile büyüklerinin uzun süreli yanlarında kalması sonucu olmuştur. G3 anadil deneyimini ve etnik kimliği ile ilgili algısını aşağıdaki şekilde aktardı:

Annem ninesine bakıyordu. Biz de onların alt katındaydık ve hiç ev yoktu. Sonra Erzincan’da anaokuluna başladık. Anadilim Türkçe. Dördüncü sınıfta babaannemin konuştuğunu hatırlıyorum. Zazacayı öyle çat pat hatırlıyorum çünkü işleri Zazaca söylüyordu. Kendi aralarında özel bir şey varsa konuşuyorlardı. Hiç sorgulamıyordum zaten babam öğrenmemizi

istemiyordu. Siz Türksünüz diyordu. İngilizce öğrenin bu dilde ne var, İngilizcede ekmek var, diyordu.

Bu ifadede otantik kültürden kopuş ve modern dünyada kabul görmüş değerlere yaklaşımdan söz edebiliriz. G3'ün babası, Batı'ya göçün bir gerekliliği olarak “İngilizce öğrenin” demiştir ve “bu dilde ne var, İngilizcede ekmek var” diyerek anadilinden uzaklaşmıştır; pragmatik bir yaklaşımla İngilizceye vurgu yapmaktadır. Geleneksel yapısıyla modern dünyada önemi olmadığı şeklinde algılandığını anladığımız Kırmanciye lehçesi, bu dilin bir üyesi tarafından değersizleştirilmekte ve böylece üçüncü kuşakta anadilleri ile ilgili belirli bir algı oluşturulmaktadır. G3 şu sözlerle anadil deneyimini aktarmaya devam etti:

Annem ise öğrenmemizi istiyordu; büyüklerle anlaşabilmemizi istiyordu. Ben yine anlıyorum az çok; kız kardeşim hiç anlamıyor. Hiç ilgisi yok. O Korece seviyor... Babaannemle karşılaştıktan sonra anneme sormaya başladım. Niye biz bilmiyoruz diye. Babam işte öğrenmeyin boş verin dedi. Siz kendi aranızda niye konuşmuyorsunuz dedim istedim. Annem kendi dillerini öğrensinler dedi. Bir arada tartıştık bunu. Yani istedim insanın kendi dili bir başka oluyor. Tamam Türkçe biliyoruz da bir teyze gelince ne dediğini anlamak istiyorsun, yani ayırım gayrım yaptığım için değil. Benim annem de başta babam gibi düşünüyordu. Babam Türkçe konuşup annem Türkçe cevap veriyordu. Sonra anneannem gelince bizim evimize, Zazaca konuşuldu bazı şeyler. Annem zaten öğrenmemizi istiyordu ama karşı taraf istemeyince mecburen, havada kalıyor bazı şeyler. Anneannem açıklıyor şimdi mesela. Anlamaya çalışın diyor, kendi dilinizi de öğrenin dedi.

G3, annesi G2'nin önce anadili önemsemeyen, ardından üçüncü kuşak olan G1'in de hayatlarına dahil olmasıyla yeniden anadile dönüş yapan bu sürecinde, dili öğrenmeyi denemiştir. Fakat anadil öğrenimi K3 ve S3'te olduğu gibi G3'te de çocukluğunda verilmediği için anadil öğrenimi tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Bu üç örnekten yola çıkarak anadilin çocukluk sonrasında öğreniminin zorlaştığını çıkarsayabiliriz. Çünkü üçüncü kuşaktaki üç kadın da dille tanıştıktan sonra dili öğrenmeye çabalamış, belli ölçüde anlamış fakat konuşamamıştır. Bu yüzden göç etmek kadar zorunlu eğitim süreçlerinde tek resmi dil olarak Türkçenin kabul edilmesinin de anadil üzerinde olumsuz etkiler yarattığını söyleyebiliriz.

Son olarak, üç kuşağın anadile yaklaşımlarını görebildiğimiz bu cevaplarda, göze çarpan bir nokta olarak ikinci kuşağın ikili yaklaşımına dikkat çekmek istiyoruz. Anadilin bir kuşaktan diğerine geçip geçmeyeceğine karar veren kuşaktan olan G2, evliliği süresince farklı tutumlar benimsiyor gibi gözükmektedir. S2 de göç ettiği yerde dilini konuşmak ve kültürünü yaşatmak istediğinden bahsetmiştir. fakat dilini S3'e öğretmemiştir. K2 otantik kültürün ve dilin hala yaşadığı tek yer olan

Dersim bölgesinde bile anadili K3'e aktarmamıştır. Bu yaklaşımın sebeplerinden biri göç ve entegrasyon süreci olarak ele alınabilir. İkinci olarak, K3 örneğinden de yola çıkarak S3'ün yaşadığı deneyimde, ortak olan noktanın o dönemdeki baskılar, askeri darbe ve “mimlenme” korkusu ile anadilin üçüncü kuşağa öğretilmemesi de göz önüne alınmalıdır. Sonuncu olarak ise aile içindeki insiyatifin (feminist literatürde kadınların kültürün üreticileri ve koruyucuları şeklinde tartışıldığı bağlamda) kadında olmayabildiğini de görüyoruz. Göç kararını alan kişinin de G2 olmadığını bildiğimiz bu deneyimde, üçüncü kuşağın nerede ve nasıl yetiştirileceğine dair karar alma yetkisi, tamamen olmasa da, hane içindeki etkisi sebebiyle ailedeki baba figüründedir. Dolayısıyla, G2 örneğinde, kadınların anadil gibi bir olguda “kültür taşıyıcıları olarak” alındığında; her zaman (örneğin, göç kararı verme ve anadilin öğretilmesi gibi kararlarda) stratejiler üretemeyebilip alternatif çözümleri uygulayamayabildiklerini de görmekteyiz. Bu çalışma örneğindeki kadın katılımcılardan özellikle birinci kuşak verili bir etnik kimliğin sadık elçiliğini yapmaktadır ve fakat bazı koşullar değiştiğinde kadınlar da bu koşullara göre hareket edebilmektedir.

4.2. Dersimli Alevi Kadınlarda Dini Kimlik

Bu bölümde ele alacağımız dini kimlik algısını ise kültürel bellek ve kültürel kimlik açısından irdeleyeceğiz. Dinin tanımını yapmak konusunda sosyal bilimcilerin birçok açıklaması mevcuttur. Bu çalışma dinin tanımını yapmaktan ziyade, dinin kimlikteki etkisini anlama çabasıdır. Bu sebeple üçüncü bölüm, Otto'nun “kutsalın tecrübesi” olarak tanımladığı dinin Dersimli kadınların kimliklerindeki etkisi ile sınırlı olacaktır. Çalışmanın genelinde hakim olan tarihsel, kapsayıcı ve dönüşümü içeren bu kültürel kimlik tasarımı, bu bölümde verilen cevaplar üzerinden anlamlandırmak mümkün olabilir. Geleneksel bir yapı olan Dersim Aleviliğinin modernleşme süreçleri boyunca belirli dönüşümlere uğradığını söyleyebiliriz. Bu dönüşümlerin geleneksel Dersim kadınındaki karşılığı ne olmuştur, kuşaklar arasındaki farklılıklarda dini kimliğin rolü nedir? Dini kimliğin yeniden şekillendiğini varsaydığımızda da karşımıza çıkan Alevi kimliği, kadınlar için ne ifade etmektedir? Alevilik, kimliği ve kolektif hafızayı nasıl etkilemektedir? Bu soruları cevaplandırmak için gerekli olan bir diğer kavram kültürel bellektir. Kültürel belleği ise Assman'ın işaret ettiği gibi, bir insanın yaşamından daha uzun süren, o

ömürle son bulmayan ve kültüre bizzat katılarak deneyimlenen bir bellek unsuru olarak ele almak, kolektif hafızadaki din etkisini anlamak açısından da anlamlı olacaktır.¹²⁷ Bu sebeple bu bölümde katılımcıların iletişimsel olarak ve dini bakımdan, nasıl bir hafızayı miras aldıklarını bu mirası nasıl yaşadıklarını ve nasıl aktardıklarını öğrenebilmek adına dini yaşantılarında ve algılarına dair ipuçları veren cevapları yer alacaktır.

4.2.1. Birinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Dini Kimlik

Bu kuşaktaki kadınlar, Aleviliği en kadim iletişim yolu olan sözlü gelenek yoluyla deneyimlemişlerdir. Birinci kuşak kadınları, ikinci kuşak kadınlara hemen her şeyi aktarmışlar ve uygulatmışlardır. Bu aktarımın tipik bir örneğini gördüğümüz S1 Aleviliği Müslümanlık içinde tanımlamaktadır ve Aleviliği tanımlarken ötekileştirme yoluyla kendi mezhebini kadimleştirmiştir. Bununla ilgil düşüncelerini; “tabii ki Müslüman’ım, Muhammed’in dinine bağlı yaşıyorum” diye ifade etti. Alevilik senin için ne ifade ediyor diye sorusuna ise, “O da bir kuruluş, biz Ehl-i beyit’e bağlıyız. Onlar da camiye bağlılar” dedi. Dini ritüellerle ilgili sorulara aşağıdaki şekilde cevap verdi:

Çocukluğumda Cem Evi yoktu ama bazı yerlerde büyük salonlar vardı. Hızır aylarında, On İki İmam aylarında onların orucunu tutardık, orada toplanırdık, muhabbet ederdik, cem tutardık. Lokmalarımızı dağıtırdık. Mesela On İki İmamlarda kazan (Aşure) kaynatırdık. Bir taraftan kurbanımızı kaynıyordu diğer taraftan çorbamız kaynıyordu.

Bu ifade bize Aleviliğin o dönemde henüz kurumsal olmadığına ve otantik haliyle yaşandığına dair bilgiler vermektedir. Ç1’in anlatısında aktardığına göre bu ritüelleri, “dedeler yönetiyordu; Ehlibeyt soyundan kalanlar... Onlar bize bilgi veriyorlar. Ehlibeyt soyundan olanlar Kureyşanlar olur. Senle ben olacak değiliz. Doğuştan adam biliyor ki Kureyşanlıdır. Herkes ona bağlıdır hürmet eder. Babasından bilir.” Bu anlatıdan aldığımız bilgilere göre, kutsallık atfedilen bu aşiretin dini ve etnik bir önemi, hiyerarşik konumlanışı söz konusudur. Aynı zamanda ataerkil bir düzen ile kutsiyet atfedilen ailelerin devamlılığı sağlanmıştır. S1 kendi aşiretini ve kimliğini de bu kutsal sayılan aşirete göre konumlandırmıştır. Bunun yanı sıra S1 bu bilgilerin aktarılma şekliyle ilgili aşağıdakileri ifade etti:

Secere olur da eskiden okul mu vardı, öyle bilgiler mi vardı? Eskiden yine de yolunu unutmamışlar, yolunu sürüyorlardı. Kuran’ı biliyorlardı. Arapça biliyorlardı. Eskiden kitap mı

¹²⁷ Jan Assmann , **Kültürel Bellek**, çev. Ayşe Tekin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003).

vardı? Bu şimdi değişti. şimdi kendi kafana göre yazıyorsun... Benim annem babam hep oruç tutuyordu. Ben gözlerimi açtım aalı bu yolu biliyoruz. Biz mesela orucumuzu tutuyoruz. Biz ibadet yerlerimize gidiyoruz. Orucumuzu tutuyoruz, Ehlibeytin şeylerine tapıyoruz. Diyelim ki biz başka bir kabiledeniz ama her zaman ehlibeyt soyundan olana saygı duyarız. Bu yolun yolcusu biziz.

S1'in bu ifadelerinde szli geleneğe önem atfetme söz konusudur. Yazılı metinlerin ve eğitim kurumlarının varlığıyla "kafana göre yazmanın" ortaya çıktığını dşunmektedir. Bu değişim bir yandan da szli kültürle yazılı kültür arasındaki mücadelede, yazılı olanın ne çıkmasına dair, yazılı kültürü olumsuzlayan bir yorumdur. Sonrasında, her ne kadar tutulan orucu nitelemek için aktarsa da, yazılı bir geleneği bilgi aktarmada meşru ya da sahici bir kaynak olarak görmemesinden kaynaklı olarak, kuşaktan kuşağa szli ve pratik aktarımın gerekliliğine dikkat çeken S1 aşağıdaki sözlerle devam etti:

Biz bu orucu tutmazsak çocuklarımız da tutmaz, nk bizim orucumuz keyfi değil. Biz o şehit olanların uğruna oruç tutuyoruz kara bağlıyoruz. Yas-ı matem tutuyoruz. Bak et yemiyoruz, soğan sarımsak yemiyoruz (bu bitkilerin başını kesmemek için), yumurta yemiyoruz. Yavan ekmele bile oruç tutmak isteriz, nk şehit oldular. Su imiyoruz. Aynı şekilde çocuklara da aktarıyoruz. Sen nasıl sorup aktarıyorsun, yle. Sizin zamanınızda yine okumanız var. Yani yalan da olsa yarısını yalan yazıyorlar, yarısını doğru yazıyorlar.

Bu ifadeden anlaşıldığı şekliyle yazılı kültüre ve yazılı kültürün hüküm sürdüğü iktidar kurumlarına (rneğin; din ve okul) veya kişilerine eleşirel bir tutum, bu kişileri ve kurumları "tekileştiren" bir yaklaşım mevcuttur. Kolektif kimlik, dini kimliğin kendini gösterdiği noktada belirginleştirmektedir Aynı zamanda yazılı metinlerle ilgili ikili bir yaklaşım görüyoruz; S1 hem bilgiye ulaşmanın daha kolay olduğunu hem de bilgiyi üretenler nedeniyle bilgilerin yanlış yazılabildiğini ifade ediyordu. Kültürel belleğin, dini kimliğin oluşumunu belirlediğini anlayabildiğimiz bu ifadenin akabinde;

Biz o yalanları bilmiyoruz, kendi bildiklerimizi de söylüyoruz çocuklarımıza yetiştiriyoruz yle. Bizim zamanımızda yasaktı biz gizli ibadet ediyorduk nk kırıyorlardı ama bizim yolumuz ehlibeyt yoludur ehlibeyti bilmeyen hiçbir şey bilmez. Kafirdir. Her şehre on tane camii yapıyorlardı bize bir tane cem evi tanıtıyorlardı. Mecburu gizli yapıyorduk. Korkuyorduk. Bizi öldürüyorlar bizi kırıyorlar. şimdi yine biraz aleviyiz diyebiliyoruz. O zamanlar diyemiyorduk, valla diyemiyorduk.

Görüleceği üzere yukarıda iktidar algısı baskıcı ve yıkıcı bir formdadır. Siyasi erklerin Sünni-Müslüman yaklaşımına yakın tavrını ve Alevilerin siyasi erklerle yaşamış olduklarını da birer tehdit unsuru olarak görmektedir. Diğer yandan, S1 için

muhafazakâr bir tutumun ağır bastığını ve sözlü geleneği yeğlediğini söyleyebiliriz. S1, Aleviliği “Muhammed’in dinini yaşamak” olarak ele almaktadır ve Ehlibeyte bağlılığı da Alevi ritüellerine uymak suretiyle gösterdiğini ifade etmiştir. Bu ritüellerin geçerliliği ve kadimliği ise ehlibeyt soyundan geldiği söylenen ve bu yüzden kutsal sayılan Kureyşan Aşireti’nin üyelerine ve onların rehberliği ile uygulanan dini kurallara dayandırılmaktadır. Yani sözlü gelenek ve otantik kültür meşru bilgi kaynağı olarak görülmüştür, diyebiliriz.

G1 içinse Alevilik kimliğinin asli ve en önemli parçası olmuştur. Bu yüzden göç ettiklerinde kolektif kimliğini Alevilik üzerinden tanımlamıştır. Anadili Kürtçe olmasına rağmen bunu kolektif kimliğin bir parçası olarak algılamamıştır. G1 bununla ilgili; “macirdik diye kimse bir şey demezdi; göç ettik ya. Onlar Alevi olduğumuzu bilmiyorlardı. Söyleyemedik o zaman. Aslında biz Kürt diyoruz ama biz Aleviyiz ciğerim. Biz Tunceliliyiz. Aleviyiz”, demiştir. G1 için, “Kürtlük” kimliğini tanımlayan bir ifade değildir. Fakat “Aleviliği” kolektif kimliğini ifade etmek için kullanmıştır. Kendi dönemindeki ritüellerle ilgili; cenaze ritüellerinde bilen bir hocanın uzak köylerden getirildiğini, bu hocanın Kuran okuduğunu, Kürtçe ve Arapça dilinde dualar okuduğunu, cenaze sonrası yemek verildiğini üçüncü gün tekrar kabre gidildiğini aktarmıştır. Yine S1’in dediğine benzer olarak, Cemevi olarak köy evlerini kullandıklarını, dedelerin buralara geldiklerini, bilgilerini aktardıklarından bahsetmiştir. Talip-Dede (Pir veya Mürşid) ilişkisine dair, “keramet sahibi” olduklarını anlatan şu örneği verdi:

Akşam rüyaya yatıp anlatıyorlardı sabah o gün oluyordu o olay. Sonra dedikleri çıkıyor ve kurban kesiliyordu. Allah sevgisi vardı. Kötülükten uzak duruyorduk. Eskiden mum yakıp dua ediyorduk. Ziyaret yerlerine götürürdük. Orada kurban kesip dağıtıyorduk. Buyer’e, Düzgün Baba’ya giderdik.¹²⁸ Gözyaşı dökerdik Kürtçe dua ederdik, kendi kalbimden geldiği gibi. On iki imamları peygamberleri sayardık. İçimizden gelirse de gözyaşı dökerdik. İmam Hüseyin için, yolumuz ciğerim...

İnsanların “keramet sahibi” olması, insanları mensup oldukları dini topluluğa bağlı kılmıştır. Süreklilik ise yine sözlü gelenekle hikayelerle kuşaklar arasında sağlanmıştır. Dini öğretilerini bu sözlü aktarımla devam ettirdiklerini anladığımız G1, şehir yaşamının dini yaşamlarını kısıtladığını kast ederek; “lokmalara veriyorduk, Kuran okutuyorduk. Bakma şimdi iki duvar arasına sıkışıp kaldık” dedi. Kızlarına bu ritüelleri nasıl aktardığını sorduğumuzda ise “okur yazarımız yoktu fazla.

¹²⁸ Buyer ve Düzgün Baba, o yörede kutsal sayılan ve en çok ziyaret edilen iki mekan adıdır.

Öğrettiğimiz oydu; içiniz temiz olsun. Onların yolunda gidin. Bizim yolumuz budur. Cemleri görüyorlardı” diyerek cevap verdi. Bu yüzden Dersimli geleneksel kadınların oruç, kurban, mum yakıp dua etmek gibi ritüelleri, Zahiri ve Batıni bir yaklaşımla şekillendirdikleri kişisel erdemlerini önceleyip, sözlü gelenek vasıtasıyla kuşaklar arasında aktarımda bulduklarını söylemek mümkündür.

Kalan ailede ise yukarıda S1 tarafından sözü edilen Kureyşan Aşireti’ne mensubiyet söz konusudur. Bu aşirete duyulan bağlılık ve saygı, K1’in anlatısından anlayabildiğimiz kadarıyla, aşiret üyelerinin Ehlibeyt soyundan ve “keramet sahibi” olmalarından kaynaklıdır. Bu yorumu K1’in aşağıdaki ifadelerinden çıkarılabılıriz:

Cem tutardık, dede kendinden geçer, ateşi yalardı. Cem yapardık kızım.. Coşardı, deyişler okurdu, mübareklerin (Ehlibeyt’i kastederek) deyişlerini okurdu. Böyle coşar, ateşe girer, kendinden geçerdi. Onlar keramet sahibiydi... Kureyşli bir Dede gelip cem yapardı. Herkes toplanırdı, niyazlar lokmalar getirilirdi. Kurban keser, kazan kaynatır, çırallar yakardık. Dede öyle coşar, öyle keramet ederdi ki, elini kaynayan kazana sokup, insanlar için et çıkarırdı ama eli yanmazdı. Ama şimdi yok öyle keramet, ateşe girmek...

G1 ve S1’in hikayelerindeki “keramet sahibi” figür, burada K1’in aşiretinin üyeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. K1 için dini kimlik bu aşiretle ve ona atfedilen kutsiyetlerle bir bütün içindedir. İbadet dilini sorduğumuzda ise “Kırmancki söylerlerdi, Türkçe şimdi çıktı. Kırmançtı dedeler” diyerek cevap vermiştir. Dini öğretisini K1 de sözlü gelenekle öğrenmiştir, mitlerle örülü hikayelerle büyümüştür. Bunların dışında da yine dini bir ritüel olarak “Her kızım doğunca kurban kesip niyaz lokma pişirip dağıtırdım. Şimdi yok öyle bir şey. Kimse yapmıyor. Loğusa kadına gidiyoruz, bir şey yok. Günah ama” dedi. Bunların yanında K1, S1 ve G1 gibi On İki İmam Orucu’na ve Hızır Orucu’na atıfta bulunarak aile büyükleri için şunları söyledi:

On iki İmam orucunu tutun, tutmazsanız siz Ana Fatma’nın¹²⁹ katarından değilsiniz derlerdi. Ben üç beş sene tuttum. Çok küçük değildim, büyüktüm. Benle eşim 12 sene tam tuttuk orucumuzu. Kazan kurduk, kurban kestik; 12 yıl oruç tam tutunca, orucu çıkarmak için kurbanlar yemekler yapıp çıkarmak lazım. Annem babam yaptılar da biliyorum. (Küçükken) annem babam tutuyorlardı, biz de birlikte tutuyorduk.

Bu ifadeden anladığımızı göre, dini ritüellere dahil olmanın ve sorumluluk ya da yaptırımla ibadete dahil olmanın yaşı, yaklaşık olarak ilk gençlik dönemlerinde başlamaktadır. Mülakatlarımız sırasında çocukluk dönemlerinde dinle ilişkilerinin sadece “katılımcı gözlemci” boyutunda olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

¹²⁹ Alevilik öğretisindeki Pençe-i Aba içinde sayılan, Müslümanlık dininin peygamberi Hz. Muhammed’in kızı Hz. Fatma.

Kişiliğin oturması, sorumluluk almayı kabul etmek ve ritüelleri gerçekleştirmeye dair istek gibi olgular, bu etnik grubun dini entegrasyonunda önem arz etmektedir, diyebiliriz.

Birinci kuşağımdaki üç katılımcıdan K1, “yerinden” ve “kendiliğinden” yani bugün sahibi/otantik diye tabir ettiğimiz bir dini yaşam sürmüştür. Sınır çizdiği tek husus, Türkçe dilinin ibadete girmesiyle oluşmuştur. İkinci olarak ise cenaze ritüeli için; “Pijama giydiriyorlar (ölen kişiye). Önceden giydirmezlerdi. Eskiden herkes kapısının önünde yıkardı cenazesini ama şimdi Cem Evleri var. Tabuta koyuyorlar, kefene sarıp, battaniyeye sarıp götürüyorlar” diyerek eski ile yeni arasına sınır koymaktadır. Çünkü doğum cenaze gibi dini kurullarla yapılan geleneklerdeki değişime tanık olmuştur. Fakat bu değişim için siyasi, kültürel ya da coğrafi bir temellendirmesi bulunmamaktadır. Sadece muhazakar bir refleksle ritüellerin otantik halini doğru olarak kabul etmiştir. Bunlardan farklı olarak, aktardıklarından anlaşılan şudur ki, K1 başka dini yaşantılar ve bilgilerden uzak şekilde dini yaşamını öğrenmiş, sürdürmüş ve aktarmıştır. S1 ve G1 ise sırasıyla zorunlu iskan (sürgün) ve göç (ekonomik) yaşamışlardır. Fakat üçü için de dini kimlik ve dini yaşamı deneyimleme, benzer şekilde oluşmuştur. Bu nedenle, etnik ve dini kimliğin iç içe geçtiği bu sosyal kimlik yapılanmalarında, etnik kimlik kendiliğinden gelişirken, belki de tarihsel açıdan dini boyut Cumhuriyet öncesinde de ideolojik zeminde iktidarların birer çekişme unsuru olduğu için, Alevilik kolektif kimliğin daha önceden uyarılmış bir yanını temsil etmektedir. Anadil üzerinden değil, mezhep üzerinden kendini tanımlama daha belirgin bir tutumdur ve bölgenin birçok insanı için de Alevi kimliğine dair farkındalık ve Alevi kimliğini öneleme söz konusudur. Bu sebeple, “öteki” kurgusunun dini ekseninde kurulduğunu ya da kimlik kurgusunda daha büyük ve hegemonik bir paya sahip olduğunu çıkarsayabiliriz.

4.2.2. İkinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Dini Kimlik

İkinci kuşak, Alevilik öğretilerini hem bir tanık olarak hem de kolektif kimliğin bir üyesi olarak deneyimlemiştir. S2 ve G2 için Batı’ya göç, “öteki” kurgusunu din üzerinden temellendirmelerine vesile olmuştur. Dil üzerinden farklılaşma; anadil algısının gelişmesi ve Türkçenin zorunlu tutulması ise üç katılımcı için de eğitim; okul ve öğretmen yoluyla belirginleşmiştir. İkinci kuşaktaki kadınlar, göç ettikleri dönemlerde anadil üzerinden kendilerini ifade edip bir arada olmadıkları insanlarla anadil üzerinden bir grup kimliği geliştirememişlerdir. Fakat, özellikle 1980’lerin

sonundan ve 1990'ların başından bu yana, dönüşen kimlik tartışmaları ve sivil toplum örgütlerinin dini grupları da içerecek şekilde genişlemesiyle, Alevilik vasıtasıyla bir grup kimliği oluşturmuşlardır. Kentin Alevileri olarak bir araya gelmeye başlamışlar, birbirlerini tanıyabilmişler ve kentin temposuna ayak uydurarak, kendilerine has bir Alevilik deneyimi yaşamışlardır. Fakat görüşmeler içinde yine dil ve din eksenleri kimi zaman birbirini kesiyor kimi zaman örtüşmüştür. Belirgin olan şey ise etnik kimliklerinin temelini Alevi kimliğinin belirlemesidir. Bu yüzden çoğu zaman birbiri yerine geçen anlamlarda “Alevilik” ve “Kırmanciyelik” kullanılabilmiştir. S2 bu konuyla ilgili aşağıdaki ifadeleri aktardı:

En azından doğup büyüdüğüm yeder; Sünni köy yoktu. Ben evlenip buralara geldikten sonra Sünniliği öğrendim. Bilmiyordum öncesinde Alevilik ya da Sünnilik kavramı. Türk diye biliyoruz. Türk nedir, sadece o Zazaca ya da Kürtçe bilmeyendir. Onun tek dili var o da Türkçe, o yüzden o Türk. Alevi Sünni ayrımı yoktu. Bunları daha sonra öğrendik. Sürgün sebebimizi de biz sonra öğrendik.

Yukarıda ifadelerden çıkan sonuç şudur; aslında “Türk” ifadesi, anadilini yani Kırmanciye konuşmayan kesime ithaf edilmiştir ve bu ithaf aynı zamanda Alevi olmayan kişileri de kapsamaktadır. Alevilik merkeze alınarak farklı “ötekilikler” geliştirilmektedir. Diğer taraftan, Alevi olup kendi dilini, lehçesini konuşmayan ise “Kırdaş” diye tanımlanmaktadır. Yani Alevilik iki boyutlu olarak ötekini tanımlamada belirleyici rol oynamaktadır. Bu yüzden bu iki boyutu göz önüne alarak dini kimlik referanslarını etraflıca incelemekle, var olan etno-kültürel kimlik örüntüsünü analiz etmenin mümkün olacağını düşünüyoruz.

G2 için ise göçten farklı olarak öteki ile tanışma ve kaynaşma, ailenin içine Sünni bir damat girmesiyle başlamıştır. S2'den daha farklı olarak, sadece kamusal alanda değil, ailesinin içinde etkileşimde bulunduğu bir süreç yaşamıştır. Kız kardeşi aileden farklı olarak kapanmış ve “ehram” giyinmiştir. Bu konudan özellikle bahsetmemiştir, bahsi geçen bilgileri son kuşak katılımcılardan olan G3'ten edindik mülakatımız sırasında. Bu konudan özellikle bahsetmeyişi anlamlıdır. Çünkü bu durum, “öteki”yi algılayışı ve ona karşı yaklaşımını belirleyen bir deneyimdir. Aleviliği kentte yaşamaya devam etmiştir. Fakat işçi sınıfı bir aile içinde, Aleviliği köydeki gibi otantik şekilde ve özgürce yaşayamamıştır. Alevilik ile ilgili aktardıklarında hep çocukluğuna; geçmişe atıfta bulunmuştur. G2, birinci kuşağın ortak sesle söylediği “keramet”lerden şu sözlerle bahsetti:

Evimizde kurulan cemlerde görülüyordu. Rehber Pir Mürşid gelirdi. İki tane dede gelmişti cem tuttular. Akşam rüyaya yatıp anlatıyorlardı sabah o gün oluyordu o olay. Sonra dedikleri çıkıyor ve kurban kesiliyordu. İlk oruç tuttuğumda gidip buz yiyordum gizli gizli; su yasak diye.

G2 için Alevilik geçmişte yaşanan haliyle hafızasında yer etmiştir. G2, şehir yaşamında da Alevi çevrelerden kopmamıştır fakat çocuklarını bu çevreyle yakın ilişki içinde de tutmamıştır. Diğer yandan, göç ettiği ilk yıllarda, Aleviliğini şehirde yaşa(ya)mıştır. Son dönemlerde seyrek olarak gittiği ve sosyal etkinliklere katıldığı Alevi derneği ise kolektif kimliğini hala Alevilik üzerinden kurduğunu göstermektedir. Fakat bu sosyal çevreyi çocukları için sağlamamakta ve bununla ilgili bilinçli bir çaba göstermemektedir. Bununla ilgili olan G3 ile yaptığımız görüşmeyi bir sonraki başlıkta aktaracağız.

S2 ise kent yaşamının sıkıntılarını öne sürmekteydi fakat buna rağmen dini olarak kızına yeterli aktarımda bulunduğunu ifade etti:

Ailelerimiz gizlemişler. Ben de öyle yaptım öyle bir şey söylemedim. Ama ben daha farklı anlattım yani ben ilkokul okumuşum devamı yok... Annemden, ailemden gördüklerimi... Ama metropolde daha farklı şeyler duyduk öğrendik. Büyük kızıma diyordum ki aleviyim deme kimseye bilmiyorum de diyordum. Öğretmenler çocuklar karşı çıkıp dışlıyorlar. Aleviliği onlara daha farklı anlatıyorlar. Şimdi bir iki bir şey koymuşlarsa da kitaplara tam bizi anlatan şeyler değil düzen kendi çarkını kuruyor. Bize göre değil tabii...

1980'lerin sonunda büyük şehre göç etmiş olmasının dini kimliğinde yarattığı baskıları aktaran S2'nin ifadelerinden, üçüncü kuşağa kimliğini saklaması yönünde telkinlerde bulunduğunu anlıyoruz. Bu yıllarda hem kendi kimliğini saklayan hem de kendisini yanlış tanıtan çevrelere ve kurumlara karşı sessiz duran belli bir popülasyona sahip insanlar vardır. Dönemin ifade özgürlüğü konusundaki baskıcı tutumu, Alevilere karşı gerçekleşen şiddet eylemlerini de bu sessiz duruşun ve üçüncü kuşağın da gizlilik içinde Aleviliklerini öğrenmelerinin bir sebebi olarak okuyabiliriz. Fakat bu sürecin hemen ardından sivil toplum örgütlerinin çoğalması, Alevilerin dernekler altında bir araya gelmesi, Avrupa'daki Alevi örgütlerinin destekleri gibi gelişmeler Türkiye'de şehirli Aleviler için bir temsil zemini yaratmıştır. Bu gelişmelerle birlikte derneklere üyelikler başlamış ve organize olmuşlardır. Bu üyelikten sonra, kolektif kimlik açısından güçlendiğini görebileceğimiz S2, sonraki yıllarda ikinci çocuğuna yaklaşımını kastederek; "Ben çocuğuma anlattım. Aleviyim diyordum, Ehlibeyt kitaplarını okuyordum. Kızımı semah ekibine gönderdim, bağlama kursuna gönderdim. Ne kadar öğrenirse o kadar karlı benim için. Benim için Alevi olduğunu bilmesi yeterli" dedi. Bu ifadeden

anlaşılan; değişen koşullar ve kolektif kimliğiyle sosyalleşebilmesi, S2'nin ikinci çocuğuna dini kimlik hakkında bilgiler aktarmasına vesile olmuştur. Dini kimliğinin kültürel kodlarını görebildiğimiz, “semah kursu, bağlama kursu” dinsel örüntülerin üçüncü kuşağa geçtiğinin göstergesidir. Ayrıca bu kültürel kodların, kurumsallaşmaya başlayan ve kentte yaşayan Alevilerin dini kimliklerini yeniden oluşturdukları yeni tasarıma ait olduğunu da ifade etmek gerekir. Diğer yandan S2, annesinin kuşağı ile kızının kuşağı arasına, kendini de koyarak gözlemini aşağıdaki gibi ifade etti:

Annemin yaşadığı dönemle yaşadığı Alevilikteki fark arada. Biz daha modern zamadayız. Onlar biraz daha ilkel yaşamışlar. Onlar sadece anlatılmış ama şimdi okuduklarımız da var, kitaplar var. Okumuş dedeler var biraz daha farklı. Benim çocuklarım belki daha farklı öğrenecekler.

S2, Aleviliğin kolektif kimlik yanına vurgu yaparken, kurumsallaşmış ve yazılı metinlerle öğretilmeye başlanmış olan Aleviliğin değişen yönlerine de vurgu yapmaktaydı. S2 geçmişteki dini yaşama atıfta bulundu ve aşağıdaki karşılaştırmayı yaptı:

Annemin zamanını, benim hatırladığım, küçücük pencerelere çullar takılırdı. İnsanlar küçücük kapalı alanlarda cem yapıyorlardı ve üç dört tane gözcü vardı çünkü öldürülme korkusu çünkü yasaklanmış bu ibadeti yapmayacaksınız. Mesela Çorum, gizli yapılan cemler niye yapıldı diye katliam yapılmış. Ama mesela şimdi TV’de gösteriliyor. Ben şimdi Hacı Bektaşî Veli Vakfı’nda görevliyim ve cemlere katılıyorum ve benim gördüğüm cemler annemin döneminkinden çok farklı. Dayanışma kaynaşma daha fazla şimdi. Yasak yine var. Bir de Avrupa var en büyük gücü oradakilerden alıyoruz. Oradaki dayanışmadan. Oradaki ülkeler bize hak veriyor kendi ülkemizde böyle bu hakkı göremiyoruz. Cem evi cümbüş evi diyen bir başbakanımız var. Milletvekillerimiz yine öyle. TBMM’de, Çankaya’da milletvekillerinin ibadet edebileceği bir yer var. Alevi milletvekilleri de var.

Yukarıdaki ifadede göze çarpan bir nokta; Aleviliğin siyasi bağlamda, kimlik ve vatandaşlık havuzu içinde, edindiği yerin, Alevilere kattıkları ve kazandırdıklarıdır. Temsiliyet adına gerçekleştirilen siyasi ve sosyal hareketler, sivil toplum kuruluşları ve diğer resmi kurumlar, önemsenen tanınma ve temsil alanları olmuştur. Bu yüzden kentteki Dersimli kadınlar, Aleviliğin değişen çehresi ve dönüşümler olumlu algılanıp kabul etmiş, kentte kolektif bir kimlikle var olmak adına ve kültürel dokuları yeni haliyle devam ettirmek adına; bu hareketleri ve kuruluşları desteklemişlerdir.

K2 içinse Alevilik, benzer olarak S2 ve G2'nin çocukluğunda ve genç kızlığında yaşadığı gibidir. Fakat iki farklı durum söz konusudur. Birinci olarak, yerinden hiç ayrılmamıştır; tüm yaşantısını, diğer iki katılımcıya göre daha rutin,

“öteki” kavramından daha kopuk bir dini yaşamı deneyimlemiştir. Belirgin bir “öteki” olarak hocası için; “Trakyalıydı, Buradan da gelin aldı gitti” demiştir. Kendisine öğretmenlerinin dini eğitim verip vermediğini sorduğumuzda ise “yok hayır, biliyordu ki biz Alevi’yiz” demiştir. Yaşadığı yerde çoğunluk olma durumu, onu G2 ve özellikle S2’nin yaşadığı çekişmelerden ve var olma mücadelelerinden uzak tutmuştur diyebiliriz. İkincisi K2 Kureyşan Aşireti’ne bağlıydı ve babası Dede’ydi. Bu yüzden diğer ailelerden farklı olarak, dini eğitimini özellikle babadan almıştır :

Evlerde tutuluyordu. Bizim pirimiz geliyordu. Babamlar alıp getiriyordu, keçi kesiliyordu. Bütün köyle toplanıyordu, cem bağlanıyordu, beyit söyleniyordu, semah gidiliyordu. Ben çocuktum hepsini hatırlıyorum. Bir köşede oturtuyorlardı bizi bak ses çıkarmayacaksın burada oturacaksın diyorlardı, biz de büzülüp duruyorduk.

Yine gözlemci gibi dini ibadetlere katılan çocuklardan biri olduğunu anladığımız K2’nin Aleviliği algılayışı da, Aleviliğin kendine özgü yanlarına vurgu yapar şekilde kendini göstermektedir ve bu sefer Aleviliği belirli bir “öteki üzerinden tanımlamadığı halde, farklılaştırıp özgünleştirerek konumlandırmaktadır;

Dinimiz ayrı. Namazımız yok. Ziyaretlerimiz var. 12 İmam Orucu tutuyoruz, çorbamızı dağıtıyoruz. Pirllerimiz var, geliyorlar; onlara kurban kesiyoruz. Evde cem tutuyoruz, semah var. Sabah duası ve yatarken de dua var. Yeni yeni 10 senedir cem evi var. Olsa da gitmiyorduk ki şehre.

Bu ifadede Aleviliğin otantik yapısı, kendine özgü ritüelleri vurgulanmaktaydı. K2 Aleviliğin yaşanmış ve aktarılmış halini anlatmaktadır. Ailesinde ve çevresinde haliyle sahiplenilmiş(kutsiyet atfedilen bir ailenin mensubu olarak) bir Alevilik yaşandığı için, G2 ve S2’den farklı olarak kendi yaşantısında belirgin bir dönüşüm ve değişiklik yaşanmamıştır. Fakat kendi çocukları bu dönüşümün dinamiğini içeren eleştirilere sahiptir. K2 Aleviliği çocuklarına nasıl aktardığına dair sorularla ilgili ise şunları söyledi:

Nasıl babam bize öğretmiş ben de öyle kendi çocuklarıma öğrettim. Biz aleviyiz biz Kureyşan’lıyız. Biz böyleyiz benim dedemin zamanında Mazgirt’te kaymakamlık yapmış, biz aşiretin reisiydik. Taliplerimiz vardı, babam taliplere gidiyordu. Çocuklarıma anlatırdım. Çocuklarım da diyordu ki yazık siz o insanları kandırmışsınız, o insanlardan çok paralar almışsınız. Ben de diyordum ki bak kızım bizim evimize de pir geliyor; biz de ona para veriyoruz.

Yukarıdaki ifadeden dini değerlerin ve geleneklerin son kuşak tarafından sorgulanmaya başladığını anlayabiliriz. Bununla beraber K2, geleneklerini ve ritüellerini içselleştirmiştir ve çocuklarının sorgulamalarına verdiği cevaplarda var

olan düzene karşı muhafazakar bir tutum sergilemektedir. Diğer taraftan hem deneyimle hem de sözlü aktarımla alınan ataerkil bir din ilişkisi yine göze çarpmaktadır. Bu konularla ilgili daha derinlikli bir olarak Dördüncü Bölüm’de inceleyeceğimiz için, şimdilik bu tespitleri yapmakla yetiniyoruz.

4.2.3. Üçüncü Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Dini Kimlik

Üçüncü kuşaktan üç katılımcının da Türkçe konuşan, Sünni-Müslüman bir çevreyle iç içe büyüdüğünü söyleyebiliriz. S3 ve G3 göç ettikleri şehirlerde büyümüş kişiler olduğu için, K3 ise, memleketi memur göçü alan ve bürokrasiden, sağlığa, eğitimden, güvenliğe tüm kurumlarda Türkçe konuşulan ve bu çalışanların çoğunun dışarıdan resmi hizmet yoluyla şehre girdiği bir ortamda yetişmiş olduğu için “öteki” ile birlikte yaşandığını söylemek mümkündür.

G3 Erzincan’da doğmuştu. Fakat küçük yaşında Batı’ya göçmüşlerdi ve anaokulundan itibaren bu çevrede yetişmişti. S3, doğumundan itibaren Batı çevresinde yaşamıştır. S3 küçüklüğünde dini bilgilerle eğitilmemişti. Ailesi daha küçük bir Batı iline taşınmış, o ildeki Hacı Bektaş-i Veli Vakfı’nda çalışmaya başladıktan sonra din ve Alevilik ile ilgili deneyimleri olmuştu ve zorunlu eğitim sürecinin sonunda dini ve uygulamaları çift yönlü şekilde sorgulamaya başlamıştı:

Yedi sekiz yaşına kadar öyle bir şey bilmiyorum hatırlamıyorum ne zamanki taşındık geldik. Annem dernekte çalışmaya başladı. Orada tanıştım Alevilikle. Annemin yanına okuldan çıkıp gidiyordum yemek yemeye. Kendi yaştlarım oldukça işin içine girmeye başladım. Semaha başladım. Yoksa öyle çok şeyim yoktu.

Dini kimliğinin oluşması annesinin dernekte faal olmasıyla aynı zamana denk düşen S3, sosyalleşme araçlarından biri olarak gördüğü mekanda, dini ve kültürel öğeleri öğrenmeye ve bazı noktalarda bu kimliğin getirdikleriyle bütünleşmeye başlamıştı. Bu bütünleşmenin bir sonucu olarak kanıksadığı dini kimliğini zorunlu eğitim süresi boyunca da taşımıştır. S3 bu süreci aşağıdaki şekilde aktardı:

Mesela ben Alevi olduğumu saklamadım. Ben gayet rahat okulda söylerdim. İlkokulda, dördüncü beşinci sınıfta derneğin kartlarını okulda hocalarıma dağıtıyordum etkinliklere gelsinler diye. Hatta bir hocam tepki göstermişti dini bir şey olduğu için yapma getirme demişti. İlk o zaman karşılaşmıştım. Alevilikle Sünniliği karşılaştırdım ilk olarak lisedeyken. Neden farklı? Neden biz kapalı bir toplumuz? Sünniler rahatlar. Çünkü daha fazlalar. Biz neden daha gizli yaşıyoruz, onlar rahatlar? İbadethanemiz var evet ama resmi değil, neden?

Bu dönemden itibaren kendini Alevilikle konumlandırmış ve “öteki”ni Sünnilik üzerinden kurgulamış olduğunu söyleyebiliriz. “Ötekini” tanımladığı ve

sınırlılıklarını algıladığı ölçüde kendi kolektif kimliğinin sınırlılıklarını ve yapısını sorgulamıştır. Öte yandan, S3 Aleviliği nasıl algıladığına ve yaşadığına dair sorularla ilgili şunları ifade etti:

Alevilik düşünce olabilecek en iyi dini ritüel. Yani namaz vesaire bunlar insanların içinden gelerek yaptıkları şeyler. Alevilik de olabilecek en iyi şekli bence çünkü daha çok ahlaki yönü yüksek insanlara aynı gözden bakmak onları dışlamamak ötekileştirmemek... Ben kendimi alevi olarak tanımlamıyorum. Yani ben kendimi, Anneden babadan Müslüman-Alevi... Ama öyle yaşamayan bir insanım. Dini bir şeyim yok.

Aleviliği kolektif hafızadan gelen bir gelenekle kabullenen S3, kolektif ve hatta siyasi bir kimlik olarak sahiplenmektedir, fakat kendi yaşamı boyunca oluşturduğu sosyal kimliğinde, dine dair bir alan olmadığına vurgu yapmaktadır. Okulda arkadaşlarıyla (Alevi kimliğini saklamadığını söylediği için) kurduğu ilişkilere dair deneyimlerini aşağıdaki şekilde aktardı:

Direkt mum söndü olayını sorarlardı. Bazıları ailelerinden bir şeyler duymuşlar kötü şeyler, kötü bir şekilde sorarlardı. Bazıları da gerçekten merak ettikleri için sorarlardı. Anneannemin anlattığı gibi anlatırdım; herkesin bir çatı altında toplandığını, eskiden zor gizli ibadet edildiğini anlatırdım. Mum olayını da 'çerağ' olarak anlatırdım. Üç mum yakılır ibadet başladığında, sonrasında söndürülür diye, güzel bir şekilde elimden geldiğince. Bildiğim kadarıyla anlatıyordum.

S3, hem birinci hem de ikinci kuşaktan öğrendiklerini, yakın ilişki kurduğu ve aynı zamanda "ötekileştirdiği" insanlara, kolektif hafızadan süzülen kültürü aktarmıştır. Bu da Alevi kimliğine dair bir başka çelişkili yanı işaret etmektedir. Kendini, Aleviliği savunucu şekilde konumlandırmıştır, fakat bir Alevi cemaatinin ve tarikatının üyesi olmadığını da bir önceki ifadesinde belirtmiştir. Bu sebeple sosyal kimliği için bir anlam ifade etmezken kolektif kimliğin ve kültürel hafızanın bir parçası olmaya devam etmektedir.

G3 için ise bu sorgulama daha erken yaşta başlamıştır ve teyzesinin Sünni nüfusun ağırlıklı olduğu bir köyde, evlenip yaşamaya başlaması, ailesini ve kendi hayatını bizzat etkileyen bir durum olmuştur. Bununla ilgili G3 şunları aktardı:

Anneme sorduğumda nasıl olduğumuzu... Şimdi benim bir de farklı bir yapım da vardı. Benim teyzem Sünni biriyle evlendi. Onun maneviyatı çok başka. Sünni olmuş derler ama o Kuran'ını okur aşırı derecede tarikat yolunda, Sofi yani. Ben onun yanında da büyümüşüm. Ne o taraf ne bu taraf. Teyzem kapalıydı. Annem açıktı. Kuzenim ben kapanacağım derdi, ben açılacağım derdim (gülüşmeler) Başı kapatmakla şey olmuyor. İbadet ederken kapanması gerekir. Normal bir hayattaysa bu bir erkeğin saçından farksızdır. O olayda da annemin etkisinde kalmışımdır.

“Ne o taraf, ne bu taraf” diyerek açıklamaya çalıştığı dini kimliğinde aslında iki kültürün de etkisi görülmekteydi. G3 Teyzesinin Sünni kurumlarından olan cami ile ilgili fikirlerine katıldığını söylemiştir. Ailesinin kapalı köy hayatı içinde yaşadığı sözlü kültüre dayalı kurumsallaşmamış Alevilik kültüründen farklı bir dini yaşamı deneyimleyen teyzesini şu şekilde anlattı; “teyzem liseye gidip köyden çıkına duymuş ezanı. Çok tuhafına gitmiş. Niye bizim köylerde okunmuyordu Selda diyordu bana. Günde beş kere Allahın adını anmak ne güzel! Günde beş vakit Allaha şükretmene sebep oluyor.” Fakat aynı kuşaktan olan iki kardeş arasında dini bakımdan ikilik göze çarpmaktaydı:

Annemle teyzem tartışmazlardı. Teyzem anneme anlatırdı. Bu böyle şu şöyle. Bir gün biri diğerine niye namaz kılıp kılmıyorsun demezdi. Ama annem teyzemin aşırıya gitmesine kızıyor. Teyzemin tarikat yolunda olmasına kızıyor çünkü teyzem şey der; Allah dostlarını her şeyin önünde tutar. ‘Allah Dostları’ni nasıl anlatayım ben de tam bilmiyorum da. Ben aslında iki farklı kökende yetiştim işte. Cemaatin içinde sofiler var. Peygamber efendimizin soyundan gelen ‘Allah Dostları’ var.

Bu anlatımda ‘Allah Dostları’ denen grubu tanımlayıcı bilgisi kısıtlıydı fakat G3 üzerinde belirgin bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra G3; “Onu bilmiyorum ama peygamber soyundan geliyor işte. Teyzem onlara daha önem verir. Annem de buna kızıyor bunlara o kadar düşkün olmasın diyor. Ama iki kardeş olarak birbirlerine çok düşkünler” dedi. Bu olayda iki kardeşin annelerinin, bu olaya karşı nasıl konumlandığını öğrenmek değerliydi, G3 bununla ilgili ise; “anneannem ise şu şekilde düşünüyor; kızım üzülmesin yeter. Bir şey demez. Çünkü teyzem çok dışlandı sırf kapandı diye” dedi. Annesi ile teyzesinin arasında geçen bu aidiyet ve dini yaşantı çatışması G3’ün dini yaşantısını temelden belirleyen bir unsurdur. Kurumsal, yazılı bir mezhep ile sözlü aktarımla var olan bir mezhebin direnç ve çekişme alanına dair tipik belirtileri bu iki kardeş arasındaki çekişmede de görmek mümkündür.

Bu yüzden Sünni mezhebin kitaplarına ve öğretilerine dair daha çok kaynak bulan, teyzesinin deneyimini gözlemleyip onunla birlikte dini ritüellerde yer alan G3; Alevilik kavramını, cem evini, yapılan ibadetleri eleştirmekteydi. Sünni söylemdeki ‘namaz’ ritüelinin şekli ve sıklığına dair tartışmada, ya da Aleviliğin ateistlik olduğu yönündeki tartışmada, Alevilik noktasında durarak kendini konumlandırmamaktaydı:

Ben Alevi gibi yetişmedim. Ne Sünni gibi ne Alevi gibi yetiştim. Ben bu yüzden kendi bildiğim doğruları yapmaya çalışıyorum. Mesela Aleviyim ama namaz(Sünni gelenekteki şeklini

kastederek) kılarım. Bence olması gereken bir şeydir bu. Ramazanı da tutarım, On İki İmamı da tutarım. İçine girince bilemezsin ya... Ben Adıyaman'a gittim 16, 17 yaşlarında.

Dinle ilgili ilk sorgulamalarının Adıyaman'da geçirdiği dini grupla olan etkinlik zamanlarına dayandığını söylemiştir G3. Aslında küçük yaşta Sünni eğitimin içinde olduğunu da söylüyordu hikayesini aktarırken, “İlk Adıyaman'a gittiğim fasılda olmuştu o sorgulama. Daha ilk öğreniyorduk. Annem duaları öğretirdi, annem bilirdi. Kuran'a gittim mi hatırlamıyorum. Camiye gitmedim de eve gittim, o da şey; komşumuz Sünni idi.”

Katılımcının bu ifadesinden, okul öncesinde Sünni eğitimle tanıştığını öğrenmiş oluyoruz. Fakat kendisi küçükken böyle bir sorgulamaya girişmediğini aktarmıştır. Ayrıca annesinin yönlendirmesiyle ve isteğiyle ilk olarak Sünni gelenekle ve Sünni çevreyle bütünleşmiştir. Sorgulaması Adıyaman'daki dini grubu ziyareti ile başlamıştır. Dini bir cemaat ile ilk olarak o zaman tanışmıştır. G3 bu deneyimini aşağıdaki şekilde ifade etti:

Teyzem dedi ki seni Adıyaman'a göndereceğim. Seyda hazretlerine. İlk defa o zaman girdim Sünni ortamına. Sohbetlerine bir kere girdim ama sonra gitmedim çünkü ürküm (gülerek) hep ahretten bahsediyorlardı ve onlara göre benim yanmam lazımdı. Orada onlar beni çok sevdiler ve Alevi olduğumu biliyorlardı ve çok iyi davrandılar mesela orada kötü bir şey yaşasaydım kötü etkilenirdim. Ben oradan döndükten sonra kendimi bizi de eleştirmeye sorgulamaya başladım. Anne biz niye namaz kılmıyoruz dedim. O bize hep kendiniz öğrenin derdi.

Teyzesinin dini kimliğinin şekillenmesinde belirgin bir role sahip olduğunu öğrendiğimiz G3, annesi G2'nin de bilinçli bir şekilde yönlendirici olmadığını söylemiştir. Fakat G2 okul öncesinde çocuğunun Sünni eğitim alması için Sünni olan yakın çevresinden destek almış ve sonrasında da kız kardeşinin G3 ile kurduğu ilişkiye müdahale etmemiştir. G2'nin bu tavrı da dini kimliğinin aktarımında aldığı pozisyonu göstermesi açısından anlamlıdır. Sünni bir çevreye göç etmiş olan G2'nin kolektif kimliğinden uzaklaşıp sosyal kimliğinde de Aleviliğini gizlemesi, G3'ün dini kimliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. G3 yukarıda bahsettiği Sünni ortama girdiğinde gördüklerini annesine sorduğunda annesinin öğrettiklerini şöyle aktardı; “annem dedi ki Hz. Ali namazda öldürüldüğü için gitmiyoruz; asıl Müslümanlar biziz bakma namaz kılmak; bizde var ama tembellikten kılmıyorlar, dedi. Çünkü şart, İslam'ın şartlarından birisi ama bizimkiler kılmamış görmedikleri için yapmamışlar dedeler de öğretmemişler.” Makbul olanın Sünni İslam olduğunu kabul etmesinden ötürü sözlü geleneği; dedelik kurumunun bilgiden mahrum olduğunu varsayarak değerlendirmiştir. Bütünüyle kurumsallaşmış olan dini

öğretinin G3 için daha meşruiyet kazandığını görebildiğimiz bu ifadelerde, Alevileri “tembel” oldukları ve Sünni Müslümanlığın şartlarını “görmedikleri” ya da bilmedikleri için eleştirmektedir. Bu cevabından sonra kendisine Alevilikte cem ibadeti içinde namaz olduğunu hatırlattığımızda; “O kadarını ben bilmiyorum çünkü cem evine gittiğimde küçüktüm. Üç dört kere gitmişimdir en fazla. Ekonomik, yer değişimimiz... Evde yaşadığımızı yaşıyoruz. On İki İmamlarda kan dökülmez, et yenmez” dedi. G3’ün çelişkili bir deneyimi vardı. Sosyal açıdan, kolektif kimliğini tanımladığında Sünniliği “ötekileştirerek” Aleviliğini tanımlamaktaydı, fakat aslında neredeyse tüm sosyalleşmelerini, özellikle dini yaşantısını, Sünnilerle gerçekleştirmektedir. Bu yorumu G3’ün aşağıdaki ifadelerinden çıkarsayabiliriz:

Ben Sunnilerin içine çok girdim. Sünni miyim dersen; hayır Aleviyim. Ama Sünnilere gidip Alevileri anlatırım bildiğim şeyleri. Mesela çünkü çok yanlış şeyler var ve bu yüzden çok kişi yanyor özünü saklamak zorunda kalıyor bu da insanın zoruna gidiyor. Annem dualar eder görürsün. Ama bizimkiler (ailesini kastederek) yapmıyor. Ama Cem evine gitmiyor. Bizim neslimiz hiç gitmiyor. Bir cenazede gider ki ben hiç gitmedim.

Aleviliği yaşamasa da Sünni çevresi içinde kolektif kimliğinin bir parçası olarak Aleviliği taşımaktadır ve yeri geldiğinde bu kimliği savunan bir konuma geçebilmektedir. Yukarıdaki cevabı verdiğinde, kendisinin neden Cem Evine hiç gitmediğini sorduğumuzda, G3 şu şekilde cevap verdi:

Ailenle gitmek istiyorsun. İlk defa gideceksin. Bir de ben Alevi gibi yetişmedim. Ne Sünni gibi ne Alevi gibi yetiştim. Ben bu yüzden kendi bildiğim doğruları yapmaya çalışıyorum... Ama ben keşke herkes Hz. Ali’nin yolundan gitse derim. O yüzden kendimi Sünni gibi göremem. Annem bana mum, yakmayı, niyazı üç kere öpüp başa koymayı, dedelerin evine gitmeyi öğretti, yaşadık. Pire gitmek, niyaz götürmek dua etmek... Bizde Sünnilerden daha çok kurban kesiliyor. Biz daha farklı dua edilir...

G3’ün bu aktarımı bize ikinci kuşaktan G2’nin yaklaşımı ile ilgili de bilgi vermektedir. Otantik kültürün geleneklerini çocuklarına öğretmiş olmasına rağmen, şehir içinde bu otantikliği yaşayamadığı için ve sosyal kimliğinde bu Aleviliğini ifade edemediği için, çocuklarıyla paylaşımı ve Aleviliği yaşaması kısıtlı olmuştur. Diğer yandan Aleviliğin yazılı metinleri, ibadet kurumları olmadığı için, G2’nin çocuklarına Aleviliği aktarmada güçlük yaşadığını da düşünebiliriz. Kurumsallaşmış ve yazılı olan dini kurumun daha etkili ve yaygın olduğunu varsaydığımızda; bilgi formlarına ve bilgi üretilen kurumlara karşı, Alevilikteki sözlü geleneği ve özel alan içinde gerçekleştirdiği cemleri anlatmakta ve çocuklarına “makbul” din şeklinde aktarmada sınırlılıkları olduğunu da söylemek mümkündür.

Bunun yanı sıra, G3 iki mezhep arasında kendine bir alan açmış gibi görünmektedir. Aidiyet açısından, kolektif kimliği onu Alevilik üzerine yoğunlaştırmıştır. Hatta kolektif hafıza da kolektif kimliğini, hem taşıyıcı hem de aktarıcı olarak etkileyen bir unsurdur. Bunu G3'ün şu ifadelerinden de anlayabiliriz:

Ben iki tarafı da iyi biliyorum. Bana şunu şöyle yap bunu böyle et demediler ben çok ikilem arasında kaldım ama şunu biliyorum benimle aynı şekilde olan insanlar ne zorluk yaşadılarsa ben de aynı zorluğu yaşadığım için biliyorum; Beni çok iyi anlıyorlar. Mesela Alevilikle ilgili bir iftirada nasıl canının yandığını biliyorsam, benim de içimin yandığını sen bildiğin için bana sen daha yakınsın. Ama Sünni birine bunu söylediğin zaman başka olur. O yüzden insanın kendi kanı seni çekiyor ve kendi kanı da seni buluyor. Kim ne derse desin.

Alevilik bu ifadede de bir kolektif kimlik unsuru olarak büyük bir alan kaplamaktaydı. Diğer yandan, Aleviliğin G3'ün sosyal kimliğinde, sınırlı ölçüde etkiye sahip olduğunu görebiliriz. G3'ün, S3'ten farklı olarak dini umursamayan bir tavrı yoktu. Aksine dini kimliği sosyal kimliğinde daha belirleyiciydi ve Sünni geleneğin motifleri belirgindi. Alevilik ise toplumsal ve kültürel bakımdan bir kimlik bilincini tetikliyordu. Bunu dile getirmeye başladığında ise otomatik şekilde, etno-kültürel bir kimlik sahiplenışı kendini gösteriyordu. G3 Bunu üniversite yaşantısında da yaşadığını aşağıdaki gibi ifade etti:

Ben üniversitede kızlarla sorun yaşadığımda bana sahip çıkanlar Alevi erkek arkadaşlarımdı. Destek oldular. Çağırdılar. İnsanın kendi kanı sahip çıkıyor. Ben okulda fazla kalmıyordum, onlar sorun yaşadığımı fark ettiler, gel bize dediler. İnsanın kendi kanı sahip çıkıyor, sen ne yaparsan yap.

Yukarıda göze çarpan bir ifade “kan” olgusudur. Bu olguya dördüncü bölümde değineceğiz. Fakat özetle, etnik kimliği ve milliyetçilik çalışmalarının çoğunda genellikle ulus kimliğini tanımlamak üzerine vurgusu yapılan “kan bağı”, dini bir kimlik olarak açıklanmasının üzerinde durulmuş Aleviliği tanımlamak için kullanılmaktadır. Dolayısıyla, G3'ün bu deneyimi Aleviliğin etnikleşerek kimliğe dahil edildiğini gösteren bir örnek olması bakımından anlamlıdır.

K3 ise çocukluğunu ve gençliğini Alevi mezhebinin kutsal saydığı ve Pirlerine Talip olunan Kureyşan Aşireti'nin bir üyesi olarak yaşamıştır. Dini kimliğinin oluşumunda, yetiştiği çevre içerisinde hem milli eğitimin, hem geleneksel aile yapısındaki dini yaşantının hem de evlilik yaptığı Sünni eşinin ve eşinin ailesinin etkisi bulunmaktadır. Tüm boyutların etkisinden ötürü dine eleştirel bir yaklaşım oluşturmuştur. S3 gibi Aleviliği felsefi bir öğreti olarak kabul etmektedir, fakat

bağlılık duymamaktadır ve ritüelleri, Aleviliğin devletle olan ilişkisini; kurumsallaşmayı ve tektipliliği eleştirmiştir;

Çok fazla şeyler öğretmediler bize Alevilikle ilgili, yani kendi yaşam tarzımız işte Xızır, Xelas dedikleri şeyler var Mart aylarında filan oruçlar, Hızırlar, 12 imamlar. O kadar. Yoksa Aleviliği o kadar yoğun yaşadığımız bir ailede yetişmedik biz, Aleviliğin kuralları filan. İşte kivralktır, müsahipliktir onları öğrendik.

K3 öğretilenin “çok fazla” olmadığını söylese de, Aleviliği tanımlayan başlıca kurum ve ritüeller aktarılmış olduğunu anlıyoruz. Ailesinde temel kimlik yapısı Alevilikten beslendiği için, yaşamı boyunca kendisi de bu sosyal hayattan beslenmiştir. Musahipliğin ne olduğunu sorduğumuzda ise; “bence iyi bir dostluktur, başka bir şey değil. Yani dost olarak kalabildiğin bir şey” diyerek cevap vermiştir. Ailesinin tuttuğu oruçlarla ilgili olarak ise aşağıdakileri aktardı:

Ya küçükken hani zaten farkında değilsin, büyüdükçe de bakıyorsun bana çok inandırıcı gelmiyor. İşte oruç olayı, ziyaret olayı... Aslında bence din, kurallardır, ben din kuralları olarak görüyorum. Eskiden şey değil... Bence biraz ahlak kurallarını koymuşlardır, yani bu hukukun kurumsal yaptırımı yokken. Yani kötü şeyler değil iyi şeyler ama...

Dinle ilgili bu yaklaşımı nasıl edindiğini öğrenmek istediğimizde: “Tabii ki ahlak kuralları dini oluşturdu, ben de görüyorum, okuduğum kitaplarda da onu anlatıyor. Mesela Turan Dursun’un kitaplarını okuduğum zaman ben dinin ne olduğunu daha çok karıştırmadan okudum” dedi. Turan Dursun’u ise kendi kendine keşfetmişti. Kendisine yol gösterenlerin ise tarih ve edebiyat hocalarının olduğunu ifade etti. Ailedeki ritüelleri aktardığında ise: “Kurban keserlerdi. Cemleri ben hiç görmedim de, eve pirlar geliyordu; onların ayaklarını filan yıkarlardı, onlara para filan verirlerdi. İşte pirlar hayvanlar keserlerdi, ziyafet çekerlerdi. Güneş doğduğu zaman dedem hep kalkardı, Perşembe akşamları dua ederlerdi” dedi.

Buraya kadar anlatılanlarda K3’ün S3 ve G3’ten farklı olarak deneyimlediği ve gözlemleyebildiği şey, doğa ile dini ritüellerin arasındaki ilişkinin varlığına ilişkindir. Şehir hayatında yanlarında birinci kuşaktan insanlar olsa dahi, doğayla iç içe yaşanmadığı için Aleviliğin bu özelliği üçüncü kuşak tarafından aktarılmamıştır. Fakat K3, Alevi ritüellerinin hala otantik haliyle nasıl yaşandığını gördüğü için bu panteist davranışı hala Alevi ritüellerinden biri olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla kendi bölgelerinden ayrılan ailelerin üçüncü kuşağında, göç ve şehirleşmeden ötürü Aleviliğin bazı ritüellerinde kopukluk yaşandığını çıkarsayabiliriz. Diğer taraftan, eşinin Sünni bir aile geleneğinden geldiğini fakat ritüellere ve dini yaşantıya uzak

olduğunu belirten K3'e çocuklarına Aleviliği ve dini nasıl aktardığına dair şunları ifade etti;

Zaten çocuğuna biz Aleviyiz diyorsun, öyle büyüyorlar. Dersim Katliamı'nı da biliyorlar. Zaten çocuklar büyüdükçe gördü, anlatıyorsun Alevi olduğunu; çocuk soruyor, "anne biz Alevi miyiz Sünni miyiz?" ben de diyorum ki oğlum ben Aleviyim, baban Sünni, siz de melezsiniz. Çocukların öyle dini bir yaklaşımı yok pek fazla, çok şey değil.

Bu ifadenin ardından Aleviliği nasıl tanımladığına dair; "Bence Alevilik bir dindir, bir kültürdür. Bir inanç, herkesin bir dini varsa Alevilerin de bir dini var, bir inancı var. Yani öyle anlatılıyor. Biraz daha özgürlükçü, daha aydındır. Sünnilere göre daha ilericidir" dedi. Burada yine Sosyal kimliğinin bir parçası olmadığını ifade etmesine rağmen kolektif kimliğinin bir parçası olarak gördüğümüz Alevilik üzerinden kendini konumlandırarak Sünniliği ve Sünnileri "ötekileştiren" bir tutum göze çarpmaktadır. Güncel olarak ise AKP Hükümetlerinin Alevi açılımlarıyla ve kurulan Cemevleri ile ilgili aşağıdakileri ifade etmiştir:

Mesela, bu son zamanlarda açılan cem evleri Aleviliği yozlaştırıyor bence. Örneğin, ben cem evlerine gidiyorum, görüyorum cemlere vali geliyor, kaymakam geliyor, rektörler geliyor. Sanki orası devletin resmi kurumuymuş gibi yapıyorlar. Böyle olmamalı. Yozlaştırıyorlar. Devlet, dede diye gönderiyor birini, dede çocuğu değil. Bir öğrendik ki üniversitede öğretim görevlisiymiş. Alevi cemiyetleri başkanı dediler, öyle getirdiler, meğer değilmiş. Kullandılar milleti. Sonra dediler ki "aile danışmanı", ne yaptılar; onu oradan aldılar, aile sosyal yardımlaşma kurumuna atadılar. Bir cenazeye katılmıştım, bu atadıkları adam oradaydı, cenaze töreninde "çabuk kaldıralım, vali geliyor" diye cenaze namazını doğru düzgün yapmadı. Böyle bir şey olabilir mi? Böyle bir Aleviliğin anlamı var mı? Sonra bizim toplum diyor ki Cem evleri yapılınsın. Böyle olacaksa yapılmasın. Herkes ibadetini evinde yapsın, daha güzel olur.

Devlet düzeyinde gerçekleşen olaylar ve planlanan politikaları Aleviliğin yapısını bozucu; "yozlaştırıcı" olarak değerlendirmiştir ve bürokrasinin, devlet kurumlarının hiyerarşik bir tutumda olduğu gerekçesiyle, Alevilerin son yıllarda kurumsallaştırmaya başladığı Cem Evleri ile kurdukları ilişkiyi eleştirmektedir. K3'e göre, devletin temsili veya varlığı, Aleviliğin otantik yapısını zedelemekte ve değiştirmektedir. Bu yüzden dinleri kurumlar düzeyinde yaşanması gereken yapılar olarak değil, bireysel olarak deneyimlenmesi gereken süreçler olarak ele almaktadır.

4.3. Dersimli Alevi Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği

Toplumsal cinsiyet kavramı, ikinci dalga feminizmle birlikte, özellikle feminist literatürde, çeşitli kültürel formlarda yaşanan cinsiyet eşitsizliklerine ve farklılıklarına dayanan iktidar ilişkilerini çözümlenmek üzere yoğun şekilde

kullanılmıştır. Scott bu çözümlemeye dair “toplumsal kurumlar, toplumsal cinsiyeti nasıl kendi varsayımlarının ve örgütlenmelerinin bir parçası haline getirmişlerdir? İnşa edilmemiş olsa dahi siyasi sistemlerin bağlamında gerçekten eşitlikçi toplumsal cinsiyet kavramları söz konusu mudur?” gibi sorular sormuş ve akabinde yürüttüğü tartışmalarda toplumsal cinsiyeti, “sadece cinsiyeti değil fakat sınır ve ırkı da kapsayacak bir siyasi ve toplumsal eşitlik vizyonu ile birlikte yeniden tanımlanması gereken ve yapılandırılması gereken” bir kavram olarak sunmuştur.¹³⁰ Bu sorular bize toplumsal cinsiyet kurgusunun etki alanına ve yapılanma süreçlerinin önemine dair ipuçları vermektedir. Bu çalışmadaki toplumsal cinsiyete dair tartışmalar, eleştirel okul temelinde ve post-yapısalcı bir yaklaşımla temellenmiştir. Bilgiye ve toplumsal cinsiyet gibi kategorilere yapılandırılmış kavramlar olarak yaklaşacağız. Bu sebeple mülakatlardan yola çıkarak; cinsiyet, toplumsal cinsiyet gibi kavramların kökenlerinin belirlenip belirlenemeyeceğini anlamaya çalışacağız. Bu bölümde öncelikle, toplumsal cinsiyet yapısının dönüşümler yaşadığı varsayımı yer alacaktır. Ardından, çalışmanın merkezinde olan etnik grup ve aile gibi kültürel kurumların, toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerindeki etkisini anlama çabası var olacaktır. Böylece, Foucault’nun iktidar kavramına yaklaşımına benzer şekilde, bu kültürel kurumların ve kültürel dilin toplumsal cinsiyet kimliği üzerinde oluşturduğu stratejik güç örüntüleri, denetim mekanizmaları ve yönetimsellikler oluşturup oluşturmadığını sorgulamanın mümkün olacağını düşünüyoruz.

Toplumsal ve kültürel sistemlerin içinde, Butler’ın; bireyin toplumsal cinsiyet normlarında “egemen heteroseksüel çerçevede kadın işlevi gördüğü ölçüde kadındır” ifadesine yakın durarak ve erkek egemen bir toplumda cinsiyet hiyerarşisinin varlığını kabul ederek “toplumsal cinsiyetin performatifliği” kavramını göz önünde bulundurduğumuzda; toplumsal cinsiyet rollerinin pekiştirildiğine dair tartışma önem kazanmaktadır.¹³¹ Dolayısıyla bu bölümde, gerçekleştirdiğimiz mülakatları analiz ederken, toplumsal cinsiyetlerin bu performatifliğe dayanarak oluşturulup oluşturulmadığını anlama çabasından da söz edebiliriz.

Tüm bunları sorgulamak için ise ritüelleşmiş kültürel öğelere etnik, kültürel ve dinsel şeklinde üçe ayırabileceğimiz bir üçgen içinde bakmayı deneyeceğiz. Bunun yanı sıra katılımcıların günlük yaşantılarında, bu üçgenin haricinde,

¹³⁰ Joan W. Scott , **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı bir Tarihsel Analiz Kategorisi**, çev. Aykut Tunç Kılıç, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007), 56-57.

¹³¹ Judith Butler, **Cinsiyet Belası**, çev. Başak Ertür, (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 20.

yaşadıkları baskıların temelinde neler olduğunu görmeye çalışacağız. “Ötekiyle” etkileşim, etnik kimliklerin sınırlarıyla çakıştığında, kadınların toplumsal cinsiyet konumlandırılmaları değişmekte midir? Kadınlıkların ve erkekliklerin bu tarihsel süreç içerisinde silik ya da belirgin olduğu dönemler nelerdir? Üç kuşak arasında, toplumsal cinsiyet kimliğindeki süreklilik ve kopukluklar nelerdir ve bu değişimlerin başlangıcı tespit edilebilir midir? Bu sorulara cevap aradığımız bir çerçevede, Dersimli Alevi kadınların toplumsal cinsiyet kimliği analizini üretmeye çalışacağız.

4.3.1. Birinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği

Birinci kuşaklardaki üç kadın katılımcının üç farklı mekansal deneyimi olmuştur. Biri sürülmüş, biri göç etmiş, bir diğeri de yerinde kalmıştır. Bu üç farklı deneyim, üç kadının kadınlıklarını ve tüm yaşantılarını birebir etkilemiş gözükmektedir. Kültürel olarak çocukluk, ilk gençlik çağı, düğün töreni, ilk cinsel gece deneyimi, giyim kuşam, ilk regl deneyimi, evlenildikten sonra, ilk yıllardaki deneyimler benzerlik göstermektedir.

Örneğin üç katılımcı da çocukluk çağlarında arkadaşlarıyla oynadığını, kız-erkek bir arada da olabildiklerini ve zaman geçirebildiklerini belirttiler. Fakat diğer taraftan ev çevresi ve okul dışında erkeklerle zaman geçirilmemişti. Bununla ilgili K1, “erkek çocuklarla gitmezdik yola (gezmeye). Biz kızlarla giderdik her yere. Annem babam derdi; kızlarla gidin gelin” dedi. S1 ise “Öyle gezmek yoktu. Gidemiyordun sen kızsın kimsenin yüzünü görmeyeceksin diyorlardı. Bırakmıyorlardı ne zaman gidip evlendin, o zaman. Öyle adet de vardı. Tek başına düğünlere gitmiyordun. Annenle gidebilirdin ama oynamazdın” dedi. K1 ise Dersim’de doğup büyümüştür ve aktardığına göre bekarken “düğünlere güzel giyinip gidiyorduk, düğünlerde oynuyorduk” demiştir; erkeklerle karşılıklı oyunlar oynanıp, maniler söylendiğini anlatmıştır. S1 ve K1’in ailelerinin farklı yaşam deneyimleri olsa da, muhafazakar tutumlar geliştirmişler ve bu muhafazayı, kız çocuğunun bedeni ve davranışları üzerindeki sınırlılıklarla gerçekleştirmişlerdir. Bu yüzden S1’in kamusal alanda görünürlüğü, ailesinin denetiminde olduğu sürece mümkün olmuştur. K1 yerinden edilmemiş bir aileye sahip olduğu için ve ailesinin yaşadığı çevrede edinmiş olduğu ilişkilere sahip olmasından ötürü, sosyal çevrelerdeki görünürlüğü ve hareket alanı S1’den daha fazla olmuştur. S1’in ailesi sürgün edildiği için içine girdiği toplumda kızlarını “namus” ve “iffetin” bir göstergesi olarak daha

fazla denetime tabii tutulmuşlardır. S1 düğünlere ailesiyle birlikte gitmiştir fakat oyun oynamak gibi bir eyleme, kadının üzerinde denetim kurabilmek adına izin vermemişlerdir. Bu yüzden çocukluğu sürgünde geçen S1 için çocukluk ve genç kızlık dönemleri daha farklıdır. S1 ailesinin, sürüldüğü yerde, insanlar arasında hem dikkat çekmemek hem de toplumsal cinsiyet sınırlarını muhafaza edici yaklaşımlarını işaret etmektedir. Diğer yandan, sürgünden döndükleri (Adapazarı'ndan) süreç için S1, “ben pek alışamadım tabii on bir on iki yaşındaydım. Özlüyordum orayı. Burası ayrı bir coğrafya orası ayrı bir coğrafya... Sonra alıştık ama anamız babamız Kürtçe konuşuyorlardı; biz konuşamıyorduk” demiştir. S1 döndüğünde otantik toplumla ve kültürle bağı kopmuş ve evliliğinin ilk yıllarına kadar Kürtçe bilmediği için içe kapanık bir genç kızlık süreci geçirmiştir. S1'in aktarımlarında evliliğinin ilk yılları da benzer bir sürecin yaşandığını göstermektedir. S1'in konuşma sırasında bazen övündüğü bu özelliği ve Batı'da büyümüş olması, evliliğinin ilk yıllarında, evlilik yaptığı kişinin ailesi tarafından “Türk Gelin” diyerek etiketlenmesinin ve bazen dışlanmasının birer nedeni olarak anlaşılabilir.

Yaşam hikâyelerinden oyun çağlarını, görece özgürce ve eğlenceli yaşadıklarını anladığımız birinci kuşak kadınların, ilk genç kızlık dönemleri ise kadınlığın belirtisi olan bölgeler için örtünmenin başladığı, “uslu durmanın” ve kızlar arasında arkadaşlık kurmanın tavsiye edildiği, ev içi işlerde belirgin rollerin yüklendiği bir süreç şeklinde geçmiştir. Eğitim ve okul hayatı üç kadında da olmamıştır. K1 “kalan aile” grubunun en büyük üyesi olarak, ilkokulu kendi döneminde görmemiştir. S1 ve G1 ise erkek kardeşlerinin okuduğunu ve kendilerinin “oku(ya)madığını” belirtmiştir. Bununla ilgili S1, “babam gitti 4 sene askerlik yaptı. Sonra döndüğünde okula kaydetmek istedi beni. Ama yedi yaşımı geçmişim beni almadılar” derken; G1, “kızları bir yere bırakmıyorlardı, boş zamanımız yoktu. Okul vardı ama dünyanın işi bırakmadı. Kız evladı, gider bilmem ne olur; namussuzluk yapar, çileden çıkar karşı çıkar; böyle düşünüyorlardı. Kardeşlerim okudu ama... Kardeşlerim yanımda okudular, onlara ben bakıyordum” dedi.

G1'in bu anlatısı, o dönemdeki muhafazakar reflekslerin, ataerkil toplumda kadınların eğitimini nasıl olanaksızlaştırdığını, engellediğini göstermektedir. Diğer yandan, kadınlar için verili roller çocuk bakımı, ev içi emek gibi konularla sınırlıdır ve eğitim bu sınırlı alanda yer kaplayacağı için de toplum içinde istenmemiştir.

Birinci kuşaktaki bu üç kadın da regl olmaya başlamadan önce evlenmişlerdir. İlk regl deneyimleri, gizli ve korku doludur. S1, “14-15 yaşında

evlendim... Bu kız delikanlı kız diyorlardı artık. Evlendiğim evde adet oldum. 16 yaşında çocuğum kucağımdaydı” derken; G1, “Sakladım asla kimse bilmiyordu. Annemiz erkeğimiz bile bilmiyordu. Karnımız ağrıyor derdik. Saklıyorduk” demiştir. Genç yaşlardaki evlilikler, henüz olgunlaşmamış bedenleri ve oturmamış kişilikleri bizlere göstermekteydi. Kendi bedeniyle ilgili bir bilgiye sahip olamayan bu genç kadınların regl olmaları, kendileri için gizlenmesi gereken, eşiyile bile paylaşmaması gereken bir durum olarak kabul edilmiştir. Çünkü ailelerinde regl olmaya dair bilgi edin(e)meden, henüz bedenlerini yeni keşfederken; evlenmeleri ve anne olmaları beklenmiştir. Bu yüzden bu deneyimlerini tek başlarına, korku ve merak içinde yaşamışlardır.

Aynı zamanda bu üç kadın, ritüeller bakımından da benzer şekilde evlenmişti. Üç katılımcıya da evliliğinde “Ehram”¹³² giydirilmiş, “Wala”¹³³ bağlanmış ve “Gelin Odasına”¹³⁴ kapatılmıştır. Bu örtülerin sembolik ortak noktası, kadınlığı ve kadın estetiğini gizlemesi ve denetim altına almasıdır. Kadın, vücuduyla kamusal alanda var olabilmek için örtüler giymekte; örneğin yeni gelin ise beyaz tülbent takarak yüzünü gizlemekte ve konuşmayarak gelin olduğu ailedeki hiyerarşik düzende en pasif üye olduğunu ifade etmektedir. Düğünde yemek ziyafetleri veriliyor ve müzikle eğlenceler yapılmıştır. İki ya da üç gün süren bu düğünlerde gelinler hem kendi törenlerinde ve eğlencelerinde katılımcı olarak yer alamamış, hem de gelin odasında ‘perdenin’ arkasına alınarak düğün boyunca aç bırakılmıştır.

Günümüzde Dersim’de yapılan düğünleri olumsuzladığını anladığımız K1, kendi dönemindeki düğünleri şöyle aktardı: “ehram giydiriyorlardı. Şimdi iyi değil. Saçını böyle toplayıp topuz yapıyorlar. Bizim zamanımız çok iyiydi. Giydirip, ata bindirip, gezdirip götürüyorlardı; oyunlar oynuyorlardı, cirit oynuyorlardı. Şimdi nerede o eski düğünler.” Bu ifadede geleneksel düğünlere özlem ve kadimliğe atıf göze çarpmaktadır. S1 ile G1 aynı şekillerde evlenmişlerdir. Bununla beraber, üç katılımcının düğünlerinde benzer yönler fazlacadır. K1 konuyla ilgili aşağıdaki ifadeleri paylaştı:

Evlendiğimiz zaman göturdüler eve. Üç göze (odaya) gelinleri kattılar. Ama dışarıya bırakmazlardı. Tuvalet bile gidemezdim. Kimse görmeyecek gelini. Annem yoğurt mayalamıştı; küçük pencerelerden veriyordu bize. O sırada düğün oluyor. Gelinin leçeğine

¹³² Yörede, tüm vücudu kapatan boydan siyah örtüye verilen isimdir.

¹³³ Yörede renkli kuşaklara, şallara verilen isimdir.

¹³⁴ Düğün süresince gelinin bir perde arkasında yemek yemeden ve düğün eğlencesine dahil olmadan beklediği odaya verilen isimdir.

bakarlardı kız mı kız değil mi diye. Para atarlardı, kız oğlan kız olursa. İyi görmüyorlardı kız oğlan kız değilsen. Öldürmek yok bizde ama başına kakıyorlardı. Bizim evimize kız gelmedin diyorlardı.

Bu gelenekler birinci kuşak tarafından sahiplenilmiş ve içselleştirilmiştir. Eleştirel yaklaşımlarının sebebi ataerkil düzene karşı bir farkındalık kazanıldığı için değildir, bireysel deneyimlerinin daha iyi olması gerektiğine dair duyulan üzüntü ve inancı temsil etmektedir. Yaşadıkları kısıtlamaları fark etmekte, fakat buna karşı bir davranış geliştirememektedirler. Dolayısıyla bu geleneksel davranış kalıplarını ve leçek, perde, gelinlik¹³⁵ gibi ritüelleri ve ilk genç kızlık rollerini (ev işi yapmak, tarlada çalışmak, hayvan otlatmak gibi) ikinci kuşağa birebir aktarmışlardır.

Üç katılımcıdan biri kaynanası ile aynı evde yaşamıştır, diğer ikisinin ise farklı sebeplerden kaynanası farklı evlerde yaşamıştır. Fakat yine de kaynanalar ile yaşanan hiyerarşik bir ilişki ve baskı türü göze çarpmaktadır. K1 ve G1, uzak akrabalarıyla, aynı aşiret içerisinde evlenmişlerdir. Kaynana statüsünde olan kadın, aile içinde ve toplumda daha etkin bir konuma gelmektedir. S1, yaş ve çocuk sayısı (özellikle erkek çocuk sayısı) arttıkça nüfuz alanı da artan ailenin bu büyük kadınlarından biri olan kaynanası için “dokuz tane oğlu vardı, hepsinin sözü annesinde bitiyordu. Anneyi dinliyorlardı. Biz de gelin olarak kaynananın dediğini yapıyorduk mecbur” demiştir. Bu ifadede de kadınların yaş ve doğurganlığın arttığı oranda hiyerarşik yapıda daha yukarıda bir statü kazandıklarını anlayabiliriz.

Bekaret” ve “kız isteme” ritüelleri ile ilgili keskin hatları olan kurallar işlemektedir. Leçek” geleneği bu kuralların başında gelmektedir. “Bekaret”, hem kadının ailesine itibar kazandıran hem de gelin olduğu aileye itibar kazandıran sembolik bir değerdir. Katılımcılar da bu geleneği kanıksayarak, bekaretin önemini konuşmalarında vurgulamışlardır.

K1 evlilikte aşiret içi evlilik gerçekleştirmiştir. Ailesinin isteğiyle evlendiğini söyleyen K1 geleneksel bir şekilde evlendiği için eşinin ona “bakire bir kızken onu

¹³⁵ I)Leçek: Evlenen çiftin ilk gecesinde kullandıkları çarşafa verilen isimdir. Bu çarşafa bakire kadının kızlık zarının düşmesi beklenir ve bu gerçekleştiğinde, damadın ailesi çarşafa bakarak para atar, dua eder ve kurban keserler.

II) Perde: Gelin olan kadının düğün süresince (1-7 gün arası) bir odada, perde arkasında yemeksiz ve yalnız bırakılarak bekletildiği ritüeli ifade eder. Birden fazla düğünün bir arada olduğu düğünlerde yaygınlıkla yapılır.

III) Gelinlik: Yeni gelin olan kadının, damadın ailesi ile birlikte yaşadığı ilk yıllarda (1-5 yıl arası) damadın aile fertlerine yüzünü göstermemesi ve konuşmaması için örtülen beyaz örtü geleneğini ifade eder.

aldığı” için kıymet gösterdiğini, hiç şiddet uygulamadığını ve sevdiğini aktarmıştır. Bekaretin önemi ve kadına yaklaşımdaki belirleyiciliği bu sözlerde açıkça ifade edilmektedir. G1 ise ritüellerin dışına çıkanlar için “biri kız kaçırdı mı onun davarı sürüye sokulmazdı, kapısının önüne taş dilerlerdi o kişi lokmasını dağıtana, kurbanını kesene kadar” demiştir. Burada değerlerin dışında ve ritüellere aykırı hareket eden bireylerin, sosyal olarak nasıl dışlandığına dair ipuçları göze çarpmaktadır. G1 kendi evliliğini ise şu şekilde aktardı:

Zaten kızları bir yere bırakmıyorlardı. Boş zamanımız yoktu. Arkadaşım zaten akrabam. Bir kız arkadaşım vardı yemek pişirdik babama götürdük. Bir asker gördük babam dedi ki kızım bak teyzenin oğludur gelip elini öpsene dedi. Sonra gördük birbirimizi oturduk öyle oldu evlendik.

Görüşücü usulü evlilik, aile içi evlilikle birleşerek katı bir geleneksellikle G1’i çevrelemiştir. Bu çift katmanlı yaptırım sistemi G1’in geri kalan tüm hayatını etkilemektedir. Evlendiği “ailede” yaşadığı problemleri çözmek bu sebeple daha zordur. Görücü usulü evlilikte iki ailenin anlaşması ve uzlaşması söz konusudur. Ayrıca akrabalık bağı da işin içine girdiğinde, kadınların yaşadığı aile içi problemlere karşı “kol kırılır, yen içinde kalır” yaklaşımı benimsetilmiştir. Diğer yandan, S1’e göre bekaret çok önemliydi;

Çiçek gibi yaşayacaksın kendini evleneceğin adama kendi kızlığını saklayacaksın. Bir şey oldu mu, der ki sen şöylesin, böylesin. Kimsenin elini tutmayacaksın, tuttuktan sonra da iş sonuna varacak. Bir kız on beş yaşında kız oğlan kızdır, çiçek gibi büyütür beklersin. Başkasıyla ilişkisi olamaz. Tertemiz olmalı. Onu alan adam onun kızlığını görecek, ayna gibi.

Bu ifadelerin yanı sıra S1 kadına çok önem verildiğini de ifade etti. Fakat kadının bedeni üzerindeki denetime dair söylemleri birebir tekrar etmiştir ve bu söylemleri birebir şekilde kızlarına da aktarmıştır. “Leçekte” kan görülmediğinde o kadının baskı ve dışlanmaya maruz kaldığını söyleyen üç katılımcının da leçek ritüeli gerçekleştirilmiş, kurbanlar kesilmiş, paralar atılmıştır. Bunu bir gurur kaynağı olarak anlattıkları gibi, kendileri gibi evlenmeyen kadınların dışlanmasını da onaylar gözükmektedirler.

Kendi ailelerinde ve evlendikten sonra şiddet görüp görmediklerine dair, K1 ve S1 şiddet görmediklerini söylediler. Fakat G1 hem babasından hem eşinden hem de eşinin ailesinden fiziksel ve sözlü şiddet görmüştür. Travmatik birçok anısı olan G1’in aşağıdaki ifadeleri bu şiddet süreciyle ilgili bir resim çizmeye yardımcı olmaktadır:

Bazen erkek kadına vuruyordu, öyle cahillikler oluyordu. Annelerin babaların dediği oluyordu. Bir de biz (kadınlar) gelinlik yapıyorduk; konuşmuyorduk. Erkek güçlü. Kadın erkeği kesmezdi; erkekten çekiniyorlardı yani... Kaynımdan dayak yedim ben. Kocam ne annesine ne kardeşine bir şey söyledi. Babamdan da bir iki kere dayak yedim. Kaynanam çok şey kadındı, çok (dayak) yedim. Ölü gibi serdiler beni yere, annem babam çıktı geldi ama eşim bana destek olmadı.

Kadının toplumdaki ve kültürel yapıdaki konumunun zayıflığına dikkat çektiği bu ifadesinde, kadının eşinden değil, fakat ataerkil yapı içinde baskı ve şiddet uygulama tekeli olan aile bireylerinden şiddet gördüğünü görmekteyiz. Bu olayda eş pasif durumda iken kaynanası çatışmanın başat aktörüdür. Şiddet ve hiyerarşik aile yapısı kadınların yaşamlarını her alanda etkileyen baskı unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır Dersim’de yaşayan K1 ise net bir şekilde eskiden dayağın, şiddetin olmadığını ifade etmiştir. S1 ise “kadın baş tacıdır, kadın topraktır. Bitki kadında bitiyor. Nasıl bir tohumu ekiyorsun yerden bitiyor; kadın da öyle üretiyor, doğuruyor, büyütüyor. Anadır” demiştir. Annelik vasfının kadına saygınlık kazandırdığını anladığımız bu ifadelerde, kadının annelikle özdeşleştirildiğini söylemek de mümkündür. Bu annelik söylemi, dikey bir hiyerarşi içinde yapılanan toplumda, kadının daha yukarıda bir statü kazanmasına araç olmaktadır. Aile içindeki iletişimi sorduğumuzda ise genel olarak bir danışma kültüründen söz edilse de S1’in şu ifadeleri, bu danışma kültürünün sınırlılıklarını göstermek açısından önemli görünmektedir; “biz ana babamızın sözünden asla dışarı çıkmıyorduk. Bize söz hakkı yoktu. Ben çoluk çocuğumla evimin içindeyim. Parayı o getiriyordu, çalışıyordu. Söz onda bitiyordu.”

Kamusal alan diyebileceğimiz cenaze, düğün gibi ritüellerde de genç kadına sahiplik eden birinin olması gerekmektedir. Kadın sosyal alanlarda nesneleştirilmiş ve denetlenen yarı-bireyler olarak kamusal alanda görünmüşlerdir. S1 sosyal hayata katılımını; “toplum içine kocanla gidebiliyordun. Ama dayımın birini bile göremedim. Bir akrabamın cenazesine, düğününe, doğumuna gidemiyordum; bırakmıyorlardı. Kadın evde kalsın; o gidiyordu” şeklinde ifade etti. Kadın üzerindeki denetim, bu anlatıdan yola çıktığımızda, kendi ailesiyle ve akrabalarıyla olan ilişkilerini bile etkilemiştir. Çocuklarını, özellikle kızlarını, nasıl yetiştirdiklerini sorduğumuzda ise üç katılımcı da kız çocuklarını okula gönderdiklerini, bunun yanında ev işlerini, yemek yapmayı, çocuk bakımını öğrettiklerini ifade etmişlerdir. Genç kızlık ve kadınlık söylemleri tekrar edilerek ikinci kuşağa aktarılmıştır. Bu söylemler de toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesine; kanıksanmasına ve

kanıksatılmasına sebep olmaktadır. G1 kızlarına “nasıl saygı gösterileceğini” öğretirken oğullarına “mesleklerini ellerine almalarını” öğretmiştir. S1 ise kadına çok önem verildiğini vurguladığı ifadesinin hemen akabinde “kadın ev işini yapar, çocuğuna bakar” demiştir. K1 de anı konuyla ilgili; “annem bize öğretirdi biz de her işi yapardık... Kızlarıma da çeyizler verdim, kızlarım oturup el işi yapardı, yemek yapıp misafir karşılardı. Gelip istediler küçükken, bırakmadılar ki yanımda kalsınlar; iş yapsınlar” dedi. Tüm bu ifadelerin bize gösterdiği şeyin, klasik bir ataerkil düzenin etnik ve dini motiflerle şekillenmiş bir resmi olduğunu söylemek mümkündür. Ataerkil düzenle ilgili Kandiyoti’nin “kurtulmuş fakat özgürleşmemiş” ifadesinin, katılımcıların anlatılarıyla büyük ölçüde uyduğunu görebiliriz. Anne olarak ve yaşı ilerleyen kadının kazandığı statüye erişene kadar, genç kızlık çağından itibaren, tüm kadınlar, kadınsı özellikleri gizletilerek, ahlaki normlarla büyütülerek ve ciddi sosyal dışlanma mekanizmalarınca baskıya uğrayarak büyütülmüşlerdir. Bekaret kadın için hor görülme, “baba evine gönderilme”, küçük düşürülme gibi tutumlar için en önemli handikap olarak görünmektedir. Bunun dışında örflere, geleneklere uymak da toplumun geleneksel yapısını muhafaza etmek adına kadınlar tarafından bizzat üretilen “kadınlık”, “genç kızlık”, bekaret”, “namus”, “annelik” gibi söylemler ve bu söylemlerin yeniden üretilmesi toplumsal, cinsiyet rollerindeki sürekliliği sağlamak için sosyal önkabuller ve otoöğretiler olarak göze çarpmaktadır.

4.3.2. İkinci Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği

İkinci kuşak kadınların üçü de ilkokulu beşinci sınıfa kadar okumuşlardır. O dönemde kız çocukları okutulmaya başlanmış olsa bile K2’nin “eskiden kimse kız okutmuyordu, babam kızlarını okutunca bu deli midir demişler” ifadesi, kız çocuklarının okutulmasına dair, dönemin genel yargısını temsil eden, anlamlı bir ifadedir. Okula başlamadan alınan ev içi görevler, (ev temizliği, ekmek yapma, hayvan otlatma gibi) yaş ilerledikçe artmıştır. İkinci kuşaktaki katılımcılar için okul, bu ev içindeki geleneksel rollerin bir kenara bırakılabildiği, önemli bir boş zaman alanı olarak görülmüştür. G2 bununla ilgili, “okul dedin mi, oyun geliyor aklıma, evde hep iş yapıyorduk ya, okul oyun yeriydi” demiştir. K2 ise “okulda da biz kozik¹³⁶ diyorduk, koşup her birimiz bir yerde onu oynuyorduk, beş taş oynuyorduk; kimse dersten bir şey anlamıyordu ki” demiştir. Beşinci sınıftan sonra okula

¹³⁶ Kozik, evcilik diye bilinen çocuk oyununa yörede verilen isimdir.

gönderilmeyen ikinci kuşak katılımcıların üçü de aile içinde ev içi emeğe (ev temizliği, hayvan bakımı, ekmek ve yemek pişirme gibi) katkıda bulunmuşlardır. Bunun yanı sıra ev dışında da tarla, hayvan otlatma, odun kesme gibi ağır işlerde çalışmışlardır. G2 bu emek karşılığında bir para almadığını; “biz para almazdık, köydeydik babamız ilgileniyordu o işlerle. Bugün biri bana gelirdi çapaya, ben de ona çapa yapardım. Para yoktu. Nerede harcayacaktık ki? Ağabeylerimle ve arkadaşarımla çalışırdık. Çocukken de gençken de bir yerlere gidilmiyordu. O oğlandır o gitsin ama sen kızsın” diyerek ifade etmiştir.

Karşı cinsle olan arkadaşlıkları ve ilişkileri birinci kuşağa göre biraz daha serbesttir. G2 boş zamanlarında arkadaşlarının evine gidip, birlikte “iş” yaptıklarından bahsetmiştir. Fakat S2 ve G2’den birkaç yaş daha büyük olan K2’nin “kimse bayanları görmüyordu, kapalıydı yazmadan... Biz kızlar beraber oynuyorduk. Erkeklerle oynamıyorduk... Mesela köye yeni gelin gelince merak ediyorduk, bu gelinin yüzü nasıl acaba?” ifadesi ve yine G2’nin “ağabeylerimle ve arkadaşarımla çalışırdık” ifadesi, kadın bedeni üzerindeki denetimi işaret eden benzer bilgiler aktarmaktadır. Kadınların bu dönemde de hala bedeni üzerinden değerlendirilen ve biçimlendirilen ikincil bir konumda olduklarını söyleyebiliriz.

İlkokul bittikten kısa bir süre sonra G2 ve K2 evlenmiştir. S2 evliliğiyle ilgili, solcu biriyle evlendiği için, eşinin leçek ve gelinlik gibi yöreye ait ritüellere karşı olduğunu ve bu ritüelleri “gerici, eski kafalı” bulduğunu, bu sebeple de bu ritüelleri gerçekleştirmediğini aktarmıştır. Fakat G2 ve K2 için leçek yapılmıştır. Aşiret içi evlilikte de aşiret dışı evlilikte de bu gelenekler değişmemiştir. Dersim’de doğup büyüyen K2 “gelinlik” ritüeliyle ilgili; “konuşmuyordum, gelinlik yaptım; yüzümü kapatıyordum. Kayınbabam amcamdı ama yine de gelinlik yapıyordum” demiştir. Genç bir kadın olarak gelin gittiği ailede “görünmez” olmak için yapılan bu sembolik gelenek, ikinci kuşağa da yaşatılmıştır. Kültürün otantik halini hala görebildiğimiz yörede, kadın vücudu ve hareketleri hala denetim altında tutulmuştur. “Perde” geleneğinde ise geline yemek vermek gibi bir değişiklik söz konusudur. Ayrıca gelinler beyaz gelinlik giymeye başlamıştır. Bu iki ritüel değişikliği haricinde birinci kuşaktan çok farklı süreçler yaşamamışlardır. Öte yandan, İkinci kuşaktaki üç katılımcı da regl olduktan sonra evlendikleri için, evlenme yaşının bu kuşakta biraz büyüdüğünü söyleyebiliriz. Fakat hala ilk regl deneyimleri travmatiktir ve vücutlarına dair bilgileri de yine, birinci kuşaktaki gibi, gizli ve kısıtlı şekilde edinmişlerdir.

Bunun yanı sıra S2'nin bahsettiği şekilde “herkesin kendince sorumluluğu vardı, ağabeylerim ve babam dışarıdaydı. Şimdi evlendik; evin içinde yine aynı şey. Daha fazla evden sorumluyuz” ifadesi “baba evinden, koca evine” tabirini pekiştirir özelliكتedir. Aile içindeki roller, evlendikten sonra içine girdiği yeni ailenin yapısında da tekrar etmiştir. Ev içi emek, çocuk bakımı gibi belirlenmiş toplumsal cinsiyet rolleri devam etmiştir. Bunların dışında, yine G2, babası için aşağıdaki ifadeleri aktardı:

Çok disiplinliydi yanında hazır olda dururduk toparlanırdık. Birimiz terliğini koyardık birimiz havlusunu verirdik birimiz fötrünü alırdık. Çok dolaylı yollardan ahlaki hikâyeler anlatarak öğretirdi bize. Disiplinli derken bu otorite yani, sevgisi vardı ama bize göstermezdi ama bizi korur kollardı... Babama karşı hata etmeyelim diye aklımız gidiyordu; korkuyorduk, çekiniyorduk.

Disiplin ve baskı iç içe geçmiş ve babasının çocuklarıyla ilişkisinin temelini oluşturmuştur. Bu yüzden baba figürü G2'nin davranışlarında otokontrol oluşturan bir unsurdur. Ayrıca G2, “babam bizi sevdiğimize verirdi” demiştir. “Sevdiğim” dediği kişiyle sadece göz göze gelmişlerdir, bu yüzden G2'nin bu ifadesini, babasının rıza göstermesi şeklinde algılamak doğru olacaktır. Fakat K2 için baba otoritesi evlilikte kendini göstermektedir; belirgindir ve amcasının oğluyula baskı yoluyla evlendirilmiştir ve evleneceği kişiyi görme isteği sözlü şiddetle son bulmuştur. S2 ise çok farklı bir evlilik yapmıştır. Alevilikte yedi kuşak boyunca “kardeşlik” sayılan ‘musahiplerinin’, uzaktan akrabalarından biriyle kaçarak evlenmiştir. “Vekâleten musahiplik yapmıştı eşimin babası, gerçekten aileler arasında musahiplik ya da kirvelik ikrarı olduğunda kız verilmiyor” demiştir. Dolayısıyla bu geleneği bozmadığını söylemektedir fakat kaçarak evlendiği için, otantik ritüellerden uzak bir evlenme süreci yaşamıştır, diyebiliriz.

Evlilik yaşantısında G2 annesinin yaşadıklarına tanık olduğu için “kendimi ezdirmedim, emeğimiz karşılıklıydı. Babam gibi bir koca değil. Dediğimi yapar. Yeri geldiğinde bir haksızlık olunca konuşarak halledebiliyorum. Beni dinliyor. Parasını istediğim gibi harcayabilirim” demiştir. Annesinin deneyimleriyle kıyas yaparak durumunun daha iyi olduğunu düşünmektedir. Bu anlatıda iletişimin, birinci kuşaktaki evliliklere göre, belirgin şekilde geliştiğini görmekteyiz. Fakat G2'den farklı olarak K2 ve S2 ise evliliklerinde eşlerinden şiddet görmüşlerdir. S2 yaşadıklarından bahsetmek istememiştir ve ayrıca aşağıdaki cümlelerle bu durumu bir yönüyle saklama refleksi göstermiştir:

Kendi toprağımızda kadın hep önde tutulmuş. Mutlaka fikri alınmış. Danışılmış. Alevi toplumundaki kadın hep diğer topluluklardakine göre daha öyle, şimdi yine öyle. Mutlaka fikir birliği var. Belki herkes için öyle değildir. Yozu yobazı da vardır ama benim için evimizde konuşarak ortayı buluyoruz.

Bu ifadede S2, Alevi toplumunda kadına değer verildiğinden bahsetmiş ve maruz şiddete değinmemiştir. Burada Sünni gelenek üzerinden kendi kolektif kimliğini konumlandırıp, kadın figürünün ön planda olduğu söylemini pekiştirdiğini ve kendi bireysel deneyimini, kolektif kimliğini tehlikeye sokmamak için, göz ardı edebildiğini görmekteyiz. Fakat K2 görüşmemiz sırasında yaşadıklarını hatırladıkça, tekrar o anları yaşıyor ve öfkeyle anlatmıştır:

Dövüyorlardı, küfür ediyorlardı, zulüm ediyorlardı. Yani kadını piyasaya (kamusal alan) almıyorlardı. Kör gibi evde yüzünü kapatıp çocuğuna bakıyorlardı. Ekmek yapıp köle gibi çalışıyorlardı. Köle gibi çalıştırırlardı... Başını kırıyorlardı, kolunu kırıyorlardı sanki bir hayvandır. Acayip vuruyorlardı kadınlara... Öyle vuruyorlardı ki kadınların sesi, yeri göğü inletiyordu... Biz erkeğiz diyorlardı siz bayansınız, biz gelelim sizi dövelim... Kocalar öyle ki, dünyayı görmüşler çünkü... Valla eskiden belki de yüzde sekseni dayak yiyordu. Çünkü cahillerdi, bir şey görmemişlerdi.

K2 kendi toplumunda genel olarak şiddetin var olduğuna dair örnekler vermektedir. Kadınların kamusal alanda da özel alanda da ikincil konumundan ve uğradıkları baskı çeşitlerinden söz etmiştir. Bu baskı çeşitleri, kadınların bedensel ve ruhsal sağlıklarında kalıcı hasarlar bırakacak derecede olabilmektedir. Dolayısıyla bu örnekler, Dersimli kadınların da “kadına önem veren Alevilik” söylemiyle ne ölçüde örtüşmeyebildiğini gösterir niteliktedir. Genel olarak kendi toplumlarında kadının durumunu nasıl değerlendirdiklerini sorduğumuzda S2 bu soruyu, devletle Dersimli insanlar arasındaki ilişkiye taşıyarak cevaplandırdı:

Kendi içinde kendine yetecek kadar avantajlılar. Ama devlet baskı altında oldukları için, belki de daha kötü şeyler de yaşadılar. Diyelim ki yüksek çoğunluğu okumuş ama gençleri işe almamışlar. Dışlamışlar. Mimlenmişler yani... O zamandan beri bu var zaten. Bu beyler büyük şehirlerde çalışmış olabilirler. Ama kadınlar çalışmamış ancak evin içinde kalmışlar... Kadının rolünü sorarsan, kadın erkekten öne. Erkeğin sol kaburgası denilmemiş. Onlar kız evladı bunlar erkek ayrımı görmedim babamdan ama annemde vardı biraz.

S2'nin bu yorumu, devlet düzeyinde Alevilere ve Dersimli insanlara uygulanan baskıları öne sürmektedir. Ayrıca eğitim ve kariyer olanakları açısından fırsat eşitliği olmadığını söylemekte ve bu sebeple kadınların kendilerini yetiştiremediklerini düşünmektedir. Fakat toplum içindeki kadınlık söylemi ve kadın algısı, S2'nin deneyimleriyle ve yaşantısıyla örtüşmemektedir. G2 ise hem gündelik yaşamdaki

hem de ibadetlerdeki cinsiyet ve yaş hiyerarşisine dikkat çekerek “erkekler otururdu biz sonra otururduk. Erkekler çamaşır, temizlik filan yapmazdı. Cemlerde ise yaşlı kadınlar odada oluyordu. Ayakta oluyordu. Gelinler genç kızlar başka odalardaydı. Yaşlılarda erkekler oturuyordu kadınlar ayaktaydı” demiştir. Yine K2 de cem ibadeti ile ilgili, “kadınlar yüzünü “gelinlik” yapıyorlardı, yüzünü kapatıyorlardı. Erkekler bir yanda kadınlar bir yanda kalıyordu. Kimse bayanları görmüyordu. Kapalıydı yazmadan” demiştir. K2 ayrıca şu ifadelerle de yer verdi:

Eskiden kadın sırada yoktu, sanki yoktu! şimdi öyle değil, değer var; şiddet yok. Eskiden ayıptı her şey, dışarı çıkamıyorduk. Havyan gibiydi kadınlar! Ben ömrümde ilk defa oğlum hasta olduğunda Mazgirt’i gördüm. Dövüş vardı, hakaret vardı; kadın köle gibiydi. Şimdi kadın gezmeye, tatile gidiyor, okuyor, düğüne gidiyor. Kadınların hakkı var, kadının kıymeti var...

K2, kuşaklar arasında kadının statüsünde nelerin değiştiğine dair fikirlerini paylaştı. Dersimli kadınların toplum içinde, kamusal alanda var olabilme şekillerine dair bilgiler de edindiğimiz bu ifadelerde, genç kadınlar saklanması ve denetlenmesi gereken bedenler olarak görülürken, yaşlı kadınlar için bu denetim ve gizlilik artık söz konusu olmamaktadır. Ev içinde de ev dışında da, kadınların hareketleri ve alanları, erkek tarafından kontrol edilmiştir.

İkinci kuşağa toplumsal cinsiyetle ilgili sorduğumuz son sorular, kendi kızlarına kadınlıklarıyla ilgili neler aktardıklarına dairdi. K2 kendi yaşantısında şiddete maruz kaldığı için bununla alakalı olarak aşağıdaki ifadelerle yer verdi:

Eskiden kadın şiddet görüp baba evine gidince, baba diyordu ki ayıptır sen niye çıkıp gelmişsin o senin kocandır o seni dövebilir sana bağırabilir. Baba öyle dedikten sonra kadın dönüyor kocası da vursa kaynana da vursa aç da kalsa susuz da kalsa artık gitmez... Benim kendi kızlarımın hepsi kendi gördüler kendi gittiler ben bir şey diyemedim. Benim kızlarım şiddet görmediler. Benim kızlarım şiddet görse bir dakika eşinin yanında duramazlar, hayatta. Benim kızımın üstüne bağırırsan hayatta duramaz.

K2 bu ifadelerinde kızlarına kendi yaşadıklarından farklı bir yaşam sunduğunu işaret etmektedir. Öte yandan, kendi kuşağının bir gerçeği olarak kadınların maruz kaldıkları aile içi şiddet ve baskılarla ilgili sosyal mekanizmaların olmadığını ya da işlemediğini aktarmaktadır. Bu anlatı bize kadınların, birey ol(a)madan bir aileden başka bir aile içine geçmesinin, toplum içinde kadınların deneyimlerini ve olanaklarını belirgin şekilde göstermektedir. G2 ise “annemizin bize uyguladığı şeyi biz kendi çocuklarımıza uyguluyoruz sanki; ahlaki olarak. Ama sonra da diyorum ki, yapmayayım; biz çektik onlar çekmesin. Zorla iş öğretmedim hevesi olunca kendi öğrensin diye” demiştir. S2 ise bekâret konusuna dikkat çekerek, kadın ve erkek için

bekaret kavramını soyut bir kavram olarak gördüğünü belirtmiştir ve “erkek yaşıyorsa, kadın da yaşayabilir” ve “çocuğum böyle yaşamak istediye, hayat onun. Yanlış olduğunu söylerim ya da toplum... Toplumunu ciddiye almayacağım. Kendi idealim için benim kızıma bekâretini soran adama ben de diyeceğim ki senin bekâretin var mı?” demiştir. Bu ifadeyi anlamlıdır. Çünkü ikinci kuşağın, üçüncü kuşağa aktarımda bulunurken yaşadığı çelişkili tavrı net bir şekilde yansıttığını düşündürmektedir. Bu ifadelerden, geleneksel yapılara karşı, birinci kuşağa tanıklık etmenin ve kendi kuşağını deneyimlemenin bir sonucu olarak, eleştirel ve dönüşümü teşvik edici fakat diğer yandan muhafazakâr reflekslerin de var olduğu bir tavırdan bahsetmek mümkündür.

4.3.3. Üçüncü Kuşak Dersimli Alevi Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği

Üçüncü kuşaktaki kadınlar, önceki iki kuşaktan öğrendiklerini bir zihinsel süzgeçten geçirmiştir. Bu süreci yaşamaları ise olgunluk dönemlerine denk gelmektedir. Farkındalığın, diğer iki kuşağa göre, yüksek olduğu bu kuşağın davranışlarında yine aile yapısının ve diğer sosyal çevrelerinin belirgin etkileri olmuştur. Örneğin G3, küçüklüğünden itibaren muhafazakâr olduğunu söyleyebileceğimiz bir çevrede yetişmiştir. Ailenin sınıfsal durumu ve sosyal ortamı, G3’ün toplumsal cinsiyet kimliğinde de belirleyici rol oynamıştır:

Babam rahatsızlanınca annem ona yardımcı oldu iş yerine giderek. Ben de hem kız kardeşime hem de babama bakıyordum. Yaşıma göre çok sorumlu biri olarak yetiştim. Bir de şunu biliyorsun sen dik durmazsan annen daha yoruluyor... Bunu bilince erken büyüyorsun. Yaştlarına göre daha olgun oluyorsun. Bu iyi bir kız olarak kendi ayakların üstünde durabiliyorsun... Bir erkek istediği her şeyi yapabilir diyorlar ya. Ben başımda erkek olmadan da her şeyi yapabilirim.

“Annelik” ve “kadınlık” söylemleri ve algısı küçük yaşta yerleşmiştir. Hasta ve çocuk bakan bir çocuk olarak büyümüştür. Bu verili rolleri küçük yaşta benimsemek, G3 için toplumdaki “kadınlık” algısının oturmasına vesile olmuştur. Bu rolleri başarıyla yerine getirebildiği için olgunlaştığını söyleyen G3’e, bu ifadelerinden ötürü, kendini ne kadar özgür olduğunu sorduğumuzda; önce özgür olduğunu belirtti ve hemen ardından ekonomik olarak aileye bağımlı olmanın onun kısıtladığını ifade etti. Ardından ailesinin ona “Nereye gidiyorsan git kendini bil, kendi örf ve adetlerini unutma” diyerek tembihlerde bulunduğunu ve ailesinin yönlendirici olduğunu, bu yüzden özgür olmadığını da ekledi. “Annem şunu öğretti; koltukaltın gözükmeyecek,

çatalın gözükmeyecek. Erkeğin ilgisini fazla çekmeyecek şekilde olmalı. Bizde kapalılık bu hale gelmiş” derken, bunun beden denetiminin kültürel bir olgu olduğunu istediğinde kısa ve açık de giyebildiğini söyledi. Fakat cem ibadeti için “kardeşim de benim gibi düşünüyor; mesela ona göre de bayanla erkek bir arada ibadet etmemeli. Saçma geliyor. Çünkü erkeğin nefesine hükmedemediğini düşünüyor”, diyerek toplumsal alanlarda denetim altında olması gerekenin kadın olduğuna dair söylemi yinelemiş; erkeğin “nefsine hükmedememesini” öne sürmüştür “Nefis” denen kavramın erkekteki ve kadındaki karşılığının farklılaşmasını da erkeğin doğasına bağlamaktadır. Karşı cinsle olan sosyal ilişkilerini de benzer öğretiler doğrultusunda şekillendirmiştir. “Kardeş gibi” vurgusuyla, üniversitede ona Alevi erkek arkadaşlarının “sahip çıktığını” anlattı. S3 ise Dersimli insanların kadına bakış açısıyla ilgili aşağıdaki cevapları verdi:

Bence kız çocuklarını daha iyi görüyorlar. Teyzeme enişteme bakıyorum, yine bir ayırım yaptıklarını gözlemlemedim ne ailemde ne çevremde. Gayet adil olduğunu düşünüyorum. Okulda yani Sünni kesimde gördüğüm gibi değil bizde. Onlarda %50 ise bizde %90; iyi anlamda. Bizde herkesin dediğine değer verilir. Yaşlı ya da çocuk kadın İnsan olması yeterlidir. Diğer; Sünni kesimde gördüğüm kadarıyla kızlara baskı uygulanıyor ve sözleri dikkate alınmıyor ve erkekler üstün tutuluyor. Erkektir yapar erkektir gezer, her türlü izin veriyor.

S3 kolektif bir kimlik içinde kendini konumlandırmış, Sünni kadınlara göre daha iyi durumda olduğunu ifade etmiştir. Kendi ailesi içinde baskı yaşamasına rağmen görüşmeler sırasında buna değinmeyen S3, Sünni çevrede gördüğü kadınların yaşantılarına göre kendi ailesini ve çevresini değerlendirmektedir. K3’e baktığımızda, üniversiteden mezun olmuş, evlenip boşanmıştır ve çalışmaktadır. Kendi ailesiyle geçirdiği süreçte de kız ve erkek çocukları arasında ayırım yapmadıklarını, ailesinde eşitlik olduğunu ifade etmiştir, hatta kız çocuklarına daha fazla değer verildiğini, kızların okutulduğunu, ezilmediklerini ifade etmiştir. Fakat akabinde şu ifadelerle de yer verdi: “Bizim kendimizi çok kısıtlanmış hissettiğimiz şeyler yok. ‘Ayıptır kız çocuğusun, yapma’ derler. Mesela bir erkek arkadaşının olmasına ayıp derlerdi, giyimine ayıp derlerdi, gezmene ayıp derlerdi, ‘kız çocuğusun ayıp, kız çocuğusun’ bunlar çok kullanılan şeyler.” Bu çelişkili ifadeler bize kadınlara hangi alanlarda olanak sağlandığını, hangi alanlarda denetim mekanizmalarının gevşetildiğini göstermesi açısından önemlidir. Eğitim konusuna hemen her katılımcı değinmiş ve bu sayede Dersimli kadınların “artık” daha iyi hayatlar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Eğitim ve eğitimin gerektirdiği kamusal

alanlar da birbiriyle bağlantılı şekilde önemsenmektedir. Fakat kadınların kamusal alanda var olmaları ve hareketleri, denetimli bir şekilde izinlidir. “Kadınlığı” gizlediği ve “ayıptan” uzak durduğu ölçüde eğitim görmesine, çalışmasına izin verilmektedir. Bu da Dersimli kadınların kişiliklerinin ve bedenlerinin de hala “namus” sembolü olarak görüldüğünü ve buna göre denetim altında tutulduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bu görüşmelerde ilk bakışta göze çarpan durum; “ötekine” göre daha özgür, daha değerli olduklarını düşündükleri kadınlık algılarının mevcudiyetidir. Üç katılımcının da ifadelerinde; toplumsal cinsiyet kalıpları içerisinde edinebildikleri hareket alanı, ya da belli bir “öteki” kimlikle kıyas yaparak oluşturulmaktadır ve olumsuz diyebileceğimiz toplumsal cinsiyet davranışlarını “ötekine” mal etmeye yatkınlardır.

Bedenlerine dair bilgi kapasiteleri ise ilk iki kuşağa görece daha geniştir. İlk regl deneyimlerinde birinci ve ikinci kuşağın sahip olduğu travmatik anılar yoktur. Bekâretle ilgili ritüeller; leçek, gelinlik, perde ve yapılan düğünler üçüncü kuşakta çok farklıdır. Katılımcıların hikayelerinden, ikinci kuşakta bu ritüellerin değişimlerinin başladığını anlayabiliriz. Üçüncü kuşakta ise bu değişimlerin yerini ritüelleri terk etme davranışı almıştı. K3 bekâret kemeri taktırmadığını gururla söylemiş ve “bunu kimseye ispatlamak zorunda değilim” demiştir. S3 ise “kadınların cinsel özgürlüğünde farklılıklar var. Şu anda doğuda da anneannemin düşünceleri var. Belki burada biraz aydınlandık, geniş düşünebiliyoruz” diyerek Batı’da olmanın avantaj sağladığını öne sürmektedir. Fakat S3 de cinsel özgürlük konusunda hem fikrinsel hem de davranışsal kısıtlılıklara sahiptir. Buna rağmen namus kavramının cinsel odaklı olmaması gerektiğini söylemiş ama yine de ahlaki yaptırımları ön planda tutmuştur. S3’ün bu tutumu otantik kültürün, yeni davranış ve düşüncelerle çatışmaya girdiğinde ne ölçüde değiştiğini ve otantik kültürdeki hangi unsurların güç kaybetmeden devamlılığını sürdürerek Dersimli kadınların kişilikleri ve bedenleri üzerinde otokontrol oluşturmaya devam ettiğini gösterir niteliktedir.

Kendi toplumlarında kadının yerinin ne olduğuna dair sorularda, bir diğer ifadeyle kendilerini sorunun merkezinde görmediklerinde, eleştirel tutumları daha belirgin olmaktadır. Örneğin S3’nin “kadınlar her yerde çalışıyorlar, şehirde evin sadece içindeki işleri yaptıkları zaman baş tacı yapmışlar gibi görünüyor” ifadesi, ev içi emeğin erkekler tarafından nasıl değersizleştirildiğine dair farkındalık sahibi olduğunu gösterir niteliktedir. Kendileriyle anneleri arasında farklar olup olmadığını

sorduğumuzda, katılımcılar davranışsal ve kültürel noktalara yoğunlaşmışlardır. G2 annesinin “bacak bacak üstüne atma” davranışına gösterdiği tepkiden ötürü, üniversite yıllarında bacak bacak üstüne atabilirken, “üniversiteden dönünce bacak bacak üstüne atamadım” demiştir. Aile kurumundaki hiyerarşik rollerden ötürü, denetim altında tutulan davranışlar, sözlü ve fiziksel şiddet üçüncü kuşağın da deneyimlediği ortak problemlerdir. Üç katılımcının da hayatlarında baba figürünün belirgin olduğunu, bu figürün otorite ve hiyerarşi içinde denetleyici ve kontrol edici şekilde davrandığını söyleyebiliriz. Bu denetleyici ve kısıtlayıcı tutumlar K3 için, özellikle evliliği boyunca, eşiyile çatışma nedeni olmuştur. Babasıyla da kişisel yaşamına dair bir iletişim kuramadığını ifade etmiştir. Evliliği süresince yaşadığı sözlü ve fiziksel şiddetten ötürü evliliğini sonlandırdıktan sonra, çalışan ve bekar bir kadın olmanın zorluklarını yaşadığını söylemiştir. Boşanmanın iş hayatında ve çocuklarıyla ilişkilerinde daha kuralcı ve katı olmasını gerektirdiğini ise aşağıdaki sözlerle aktardı:

Toplumun baskısı, kadının kendine güvensizliğinin nedenidir. ‘İnsanlar bana ne diyecek, nasıl karşılayacak’ korkusu. Kolay değil. Boşanmak yürek ister. Kadın, ya kendini çocuklarına adayacak mutsuz bir şekilde yaşamaya alışacak, ya da her şeyi göze alıp, hem çocuklarına bakıp hem de mutlu bir şekilde yaşamaya devam edecek. İkisinden biri. Tercih yapmak zorundasın.

Kendi deneyimlerinden yola çıkarak, evlilik kurumunun ilişkileri toplumsal cinsiyet eksenine itmeye zorladığını, “erkeğin evlilik sonrasında kadını bir mülk gibi gördüğünü” ve çalışıyor olmasının bu tahakkümü kırmakta ve boşanmakta kendine güç verdiğini ifade etmiştir. Ekonomik bağımsızlığın, Dersimli kadınların, kendi özgür yaşamlarını kurlmalarında önemli bir başlangıç olduğunu S3 de düşünmektedir. Kadın bedeni üzerindeki, ekonomik olarak bağımsız olamamanın neden olduğu, denetimi eleştirmektedirler.

Kendi toplumundaki kadına bakış açısını bekaret, evlilik ve boşanma ekseninde değerlendiren K2, “bir kadın gidip bir erkekle birlikte yaşayamaz. Ama bir erkek istediği kadınla birlikte olur, dost hayatı yaşar, nikahsız da yaşar sorun olmaz, toplum hoş karşılar ama kadın için öyle değil. Namussuz oluyor, kötü gözle bakılıyor, kötü kadın oluyor” diyerek toplumun bu konularda hala muhafazakâr olduğunu; bunun da kadınların çalışıyor olsa bile bireysel yaşamı tercih etmelerini, boşanmalarını zorlaştırdığını aktardı. Bu sözlere benzer şekilde G3 de toplumda “kadının adı çıkacağına canı çıksın” görüşünün yaygınlığı üzerinde durmuştur. Fakat

erkeklerle ilgili ikili bir kategorizasyonu mevcuttur. Aile içindeki erkeği “sorumluluk sahibi, duygusal ve uyumlu, ekmeğinden ve kızlarından sorumlu” bir karakter olarak çözümlerken, “dışarıdaki erkek” için “özerk, egoist, gücü çağrıştıran, bencil, güven duyulmaması gereken, rahat karakterde, yardımcı ve iyi arkadaş” demiştir. Bunun yanı sıra kadını ise tek bir kategori olan “annelik” ile sınırlandırmış ve anneliği de “aile içindeki yapıştırıcı, güven veren, iletişimi sağlayan, rahat hissettiren, koruyucu, nazik, uzlaşmacı, kırılabilir fakat yapıcı” diyerek tanımlamıştır.

Erkeklik ve kadınlık rollerinin toplumun genel kabulleri içinde algılandığını görebileceğimiz üç katılımcıdan K3 ve S3; ekonomik bağımsızlığı, kadının bireyselleşerek özgürleşmesi için bir adım olduğunu düşünmektedir. G3 içinse bu farkındalık var olmasına rağmen, hayata geçirme konusunda etkin bir davranışı bulunmamaktadır. Ailesine karşı ekonomik bağımsızlığının olmadığını ve bu yüzden özgür olmadığını altını çizmesine rağmen, yeni başladığı evlilik yaşantısında da benzer bir yaşantı kabul etmiştir. Bu üç farklı durumun bize gösterdiği genel problem göze çarpmaktadır. O ikinci ve özellikle üçüncü kuşaktaki katılımcılarda feminist bir bilincin oluşmaya başlamış olmasının yanı sıra; feminist bir aktivizmin, bireysel yaşantılarda, mümkün olmadığıdır. Dolayısıyla feminist söylemlere aşina ve hatta bu söylemler üzerinden değerlendirmeler yapmalarına rağmen, tamamen bireysel olarak karar verip davranabildikleri, üretilmiş olan kadın ve erkekliklerin dışında, farklı yaşamlarının olmadığını söylemek, mümkün görünmektedir. Üç katılımcının da hayatlarında toplumsal cinsiyet rolleri yüzünden karşılaştığı kısıtlamalar ve yönlendirmeler mevcuttur. Bu da bize üç kuşak arasında güçlü bir şekilde devamlılık gösteren toplumsal cinsiyet rollerinin kalıcı ve etkin bir şekilde var olduğunu, yeniden üretildiğini, üçüncü kuşakta ise sosyal hayatlarındaki belirgin değişimlere ve kamusal alanla oluşturdukları daha etkin ve azla iletişime rağmen, süreklilik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

5.DERSİMLİ ALEVİ KADINLARDA KİMLİK DÖNÜŞÜMÜ ANALİZİ

Çalışmanın bu bölümünde, Dersimli kadınların üç kuşak üzerinden kimlik dönüşümleri üzerine değerlendirmeler bulunacaktır. Türkiye’de yaşayan Dersimli insanları sürülen, göçen ve kalan aileler olarak üç grupta topladığımız için, bu üç gruptan seçtiğimiz örnek ailelerin kadınları ile yapılmış mülakatlara yer vererek ve katılımcı gözlemler üzerinden oluşan tartışmalar olacaktır. Bu değerlendirmeler ile kadınların günlük hayatlarındaki deneyimleri ve düşünceleri üzerinden, etnik (dilsel ve dinsel) ve toplumsal cinsiyet kimliklerindeki, kopuklukları ve süreklilikleri işaret edeceğiz.

Etno-kültürel zemini dahil etmeden, Dersimli geleneksel kadının deneyimlediği toplumsal cinsiyet kimliğinin otantik haline yaklaşmak eksik olacaktır. Bu dikkatle dördüncü bölümde, birinci kuşak özelinde; dinsel, etnik ve toplumsal cinsiyet kimliğinin bir bütün olarak kadın kimliğinin oluşumunu ve deneyimlenmesini ne ölçüde etkilediğini anlama çabası yer alacaktır. Ardından yaşanan göç ve sürgün yaşantılarının kadın kimliğini, toplumsal cinsiyet kimliği bağlamında etkileyip etkilemediğini yaptığımız görüşmelerin analizlerinden yola çıkarak anlamaya çalışacağız.

Böylece görüşme analizlerini göz önünde bulundurarak, üç kuşak arasında ve kuşaklar içinde kendini gösteren kimliği belirleyici unsurları ve bu unsurları süreklilik ve kopukluklar; dönüşümler ve sabitler bağlamında etkileyen dinamiklerin de değerlendirmeleri bulunacaktır. Bu sayede kimliklerin dönüşümlerinin “nasıl” gerçekleştiğine dair tartışmayı, kadınların deneyimleri üzerinden elde ettiğimiz bilgileri değerlendirerek öne sürmek mümkün olacaktır.

5.1. Dersimli Alevi Kadınlarda Etno-Kültürel Kimlik Deneyimi ve Değişimi

Günümüzde kimlik üzerine yürütülen tartışmalarda, en kapsayıcı olduğunu düşündüğüm, kesişimsellik kavramını; kimliğin karmaşık ve çok katmanlı boyutunu açıklamada önemli katkılar sağladığı için önemsiyorum. Kesişimsellik kavramı ilk

olarak hukukçu Kimberley Crenshaw tarafından kullanılmıştır. Kimliği sabit ve özcü bir yapı olarak değil, değişken ve olumsal bir bağlamda incelemeyi mümkün kılan bu yaklaşımı, birbirini farklı yerlerde kesen çizgiler demeti olarak düşünebiliriz. Bu çizgiler; sınıf, ırk, etnisite, cinsiyet, yaş, din gibi birçok türde olabilir. Tekil veya çoğul şekilde kesip keşilebilen bu çizgileri kimlik kavramını açıklarken kullandığımızda, özcü yaklaşımlardan imtina ederek detaylı ve derinlemesine analizler yapmak mümkün olacaktır.

Bu kavram üzerinde durmamın iki temel nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerden biri Dersimli kadınların çoklu farklılıkları ile ifade edilmediğine ve bu yüzden akademik çalışmalarda temsillerinin zayıf olması ihtimaline dair akademik kaygıdır. Üstünde durduğumuz farklılık ve temsil konusu, hem tarihsel olarak hem sosyolojik açıdan kimlik oluşumunu derinden etkilemiş ve günlük hayatın içindeki Dersimli Alevi kadınların özel ve kamusal alandaki deneyimlerini şekillendirmiştir. Fakat Dersimli Alevi kadınların temsil ettiği kimliğin anlamı kendi içinde derinlemesine incelenmemiştir. Üçüncü dalga feminizmin getirileriyle ortaya çıkan çalışmalar, farklılıkların temsili konusunda feminist literatüre ve kadın hareketine önemli katkılar sağlamıştır. Günümüzde, Türk kadını ve feminizmi adı altında, anlatısı paylaşılmamış veya kısaca değinilmiş olan etno-kültürel ve dini grupların kadınlarıyla ilgili de önemli çalışmalar bulunmaktadır. Kürt kadınlarıyla ilgili yapılan çalışmalar da bu konuda yol gösterici olmuşlardır. Fakat tam da Üçüncü Dalga Feminizmin vurguladığı, evrensel bir “kızkardeşlik” kavramı, Türkiye örneğinde de sorunlu olarak ele alınabilecek bir kavram olarak görünmektedir. Kürt kadınının deneyimleri aktarılırken yapılan çoğu çalışmada ise geneli yansıttığı iddiasıyla monotip “Kürt Kadını” çerçevesinin algılanmasına sebep olabilecek bir imaj söz konusudur. Kürt kadınının akademik çalışmalara ve sivil toplum çalışmalarına yansıtılmasında, genel olarak Sünni-Şafii mezheplere tabii, Kurmançî lehçesini konuşan, bir kısmı aktivist ya da politik olan, kadınların anlatısının yoğunlukta olduğu bir literatür hakimdir. Bu yüzden, günümüzde yapılan akademik çalışmalarda ve sivil toplumda belirli bir “Kürt kadını” imajı olduğunu göz önünde bulundurdum. Bu imajın içinde Dersimli Alevi kadın kimliğinin temsilinde eksik unsurlar olduğunu ve “geleneksel” diyebileceğimiz Dersimli kadınların ifadelerinin ve temsillerinin, akademideki ve sivil toplumdaki kimlik tartışmalarında hakim olan “Kürt kadını” imajıyla gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını ifade etmek gerekir. Dersim ile Türkiye Cumhuriyeti arasında kurulmuş tarihi ilişkileri göz önüne

aldığımızda da, Dersimli Alevi kadın kimliğinin, hem gelişen Kürt sivil toplumunca hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşlık çerçevesi itibariyle oluşturulan kimlik tasarılarına oturmadığını ve bazen de sığmadığını görebiliriz. Devlet ekseninde belirlenen “Türkçe konuşan, Sünni Müslüman” çizgisinin tamamen dışında kalan bu etno-kültürel gruba uygulanan politikalar, grup bu tanıma uydurulana değin ve üç kuşağa kadar etkisinin sürdüğünü yaptığımız görüşmelerden de anlayabildiğimiz kadarıyla, yıkıcı ve zorlayıcı olmuştur. Diğer yandan Kürt sivil toplumu diyerek tanımlayabileceğimiz grubun, Dersimli insanların aidiyetlerini, kimlik tartışmaları ekseninde, “Kürt Kimliği” potası altında eritme potansiyeli de incelenmeye değer bir “tektiplik” örneğini işaret etmektedir. Hem dilsel hem de dinsel bakımdan farklı olan Dersimli insanların grup kimliğinin, “Kürt Kimliği” denince akla gelen “Kürtçe konuşan Sünni-Müslüman” çoğunluktan farklı olduğu dikkate alındığında, tasarlanan “Kürt imajının” tektipleştirmeye müsait olduğu görülecektir. Dersim yöresindeki, kendilerini “Dersimli” olarak tanımlayan, bu etno-kültürel kimlik grup “Kürt Milliyetçiliği” politikalarının en az Türk Milliyetçiliği” politikaları kadar zorlayıcı ve şekillendirici olabileceğini işaret etmektedir. Bu tespitin temelinde otantik grup kimliklerinin asimile edilme ihtimaline karşı, bu çalışmada da yapabilmiş olmayı umduğumuz, daha dikkatli gözlemler ve incelemeler yapma kaygısı yatmaktadır.

Dolayısıyla, “Kesişimsellik” kavramını kullanarak olabildiğince geniş bir çerçevede aktarmayı denediğimiz geleneksel Dersimli kadın kimliğini, yukarıda öne sürülen iki milliyetçi yaklaşımı ve aynı zamanda kendi etnik gruplarının ataerkil söylemlerini göz önünde bulundurarak anlamaya çalıştım. Diğer yandan, kadın çalışmaları ekseninde Dersimli Alevi bir kadın olmanın kendine has anlamını ve bu anlam içinde inşa edilen kimlik tasarımlarını ortaya koymaya çalıştığımı belirtmeliyim. Bu çabayla Dersimli kadın kimliğini geleneksel formuyla ele aldığımızda ise karşımıza temel olarak üç kavram çıkıyor; din, dil, toplumsal cinsiyet. Bu üç kategoriyi kendi içinde detaylandırmak ve çoğullaştırmak da elbette mümkündür. Fakat çalışmada yer alan kadınların olabildiğince geleneksel yapıdan gelmiş olmalarına, gündelik yaşamın içinde ve benzer sınıfsal ve kültürel yaşantılara sahip olmalarına dikkat ettik. Bu yüzden örneğin sınıf boyutunu, çalışma kapsamında ana bir etken olmadığını öne sürerek, dördüncü bir analiz kategorisi olarak ayrıca ele almadığımız gibi, diğer üç başlığı da en temel halleriyle çalışmaya dahil etmeye çalıştık. Dolayısıyla dinsel, etnik ve toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerinde

yoğunlaşarak en temelde geleneksel kimlikler için geçerli olduğunu düşündüğümüz bu üç boyutla çalışmayı ilerlettik.

Bu çalışmanın feminist bir epistemolojiyi temel alarak, niteliksel yöntemler kullanılarak yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda, görüşmelerin ve katılımcı kişilerin genellemelere ulaşmaktan ziyade, genellemelere ve sabit yapılara dair açıklamalara duyulan şüpheli yaklaşımdan beslenerek değerlendirmeler yaptığımızı söyleyebiliriz.

Gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde birinci kuşak, kimliğin en eski taşıyıcılarıdır. Özellikle 1938 ve sonrasında yaşanan zorunlu göç süresince üç kadın da farklı hayatlar yaşamışlardır. Bu tarihlerde yaşananlar, tüm kadınların geçmişteki yaşantılarında, etnik ve dini kimlik ekseninde bir kopukluk yaratmıştır. S1 Batı'ya sürülmüş bir ailenin çocuğuydu ve sürüldüğü yerde ailesi kimliğini özellikle mezheplerini gizlemekle yetinmemiş ayrıca çocukları Türkçe dilini öğrenmişlerdir. Bu yüzden devlet tarafından topraklarına dönmelerine izin verildiğinde, S1 kendi etnik grubuna yabancı biri olarak dönmüştür ve hatta bu yüzden sosyal dışlanmalar yaşamıştır. G1 ise anadil olarak Kırmanciye öğrendiği için, Amasya'ya göç ettikten sonra Türkçe öğrenmiştir. K1 için ise buna benzer durumlar oluşmadığı için anadili unutma ya da Türkçe öğrenme zorunluluğu oluşmamıştır. Yeni çevreye “entegrasyon” sadece sürgün edilen aileyi değil aynı zamanda ekonomik sebeplerle göç etmiş aileyi (G1) de etkileyen bir faktör olmuş ve bu süreç, S1 için dilin kaybedilmesi anlamına gelmiştir. Yani “entegrasyon” çabası “asimilasyon” ile son bulmuştur. Yaşadığı çevreye uyum göstermek için S1, Sünni mezhebe tabi bir hoca tarafından eğitilmiş ve ailesi tarafından Türkçe öğrenmesine izin verilmiştir. G1 ise çocukluk döneminde soysal çevresinin konuştuğu dili öğrenerek, ortamla bütünleşmiştir ve ailesi mezhebini gizlemiş ve ritüellerini yerine getirememiştir. Sürgün edildikleri bölgede; Cem, ibadet dili, niyaz pişirme, kurban kesip mum yakma gibi toplumla birlikte gerçekleştirilen ritüellerden mahrum kalmışlardır. Sözlü gelenek ve Pir/Mürşid sisteminden de uzak kalınca, dinsel kimlik sadece özel alanda yapılan ritüeller; oruç ve dualardan ibaret olmuştur. Sosyalleşmenin asli unsurlarından biri olan dini kimliğin gizlenmesi ve ritüellerin uygulanamaması, şüphesiz ki sürülen kişilerin kimliği üzerinde baskı oluşturmuş ve dini aidiyetlerinde kopukluklar yaratmıştır. Dolayısıyla bu üç yaşantıda, hem yerinden edilmenin, hem de göç etmenin anadil ve dini kimlik bağlamında kopukluklar ve süreksizlikler oluşturan etkileri olduğunu görebiliriz.

K1 için ise köklü bir değişim söz konusu olmamıştır. G1 için o süreçte sadece dil bakımından Türkçe ile “entegrasyon” söz konusuysa da, S1 için “asimilasyon” hem etnik (özellikle anadil bağlamında) hem de dinsel açıdan gerçekleşmiştir. Fakat S1 şehrine geri döndükten sonra, zorlu ve dışlayıcı bir süreç olsa da, evlendikten sonra Kırmanciyeyi öğrenmiştir. Dolayısıyla bu deneyim özelinde, yerleşik/otantik toplumun içinde olmanın, kültüre yeniden dahil edici bir işlevi olduğunu çıkarsayabiliriz. G1 de ekonomik sebepli göçleri geri dönüşle sonuçlanınca şehrine geri dönmüştür; hem dilini unutmamış hem de dini ritüellere yeniden adapte olmuştur.

Dolayısıyla I. Kuşak kadınların, ikinci kuşağı büyüttükleri süreçte; sürgünün ve göçün olumsuz etkilerinden, anlaşılan o ki kendi otantik kültürlerine geri döndükleri için, uzun vadede uzaklaşabildiklerini söyleyebiliriz. Bu sebeple, geri dönüş şeklinde gerçekleşen göçün bu bağlamda kimliği güçlendirici ve bağlayıcı bir yönü olduğunu düşünmek de mümkündür. Böylece, birinci kuşak kadınların evlilik sonrası yaşantısı; sözlü gelenek, Alevi-Kırmanciye ritüelleri ve sosyal yaşamı, otantik kültüründen uzaklaşmamış olan K1’in yaşantısına benzer şekilde devam etmiştir. Bu da sürgün ve göç sonrası, otantik kültürle yeniden kaynaşmanın mümkün olabildiğini, bu sebeple direnç gösterilmesi sebebiyle etno-kültürel kimlikteki sürekliliği göstermektedir.

Bunun yanı sıra, üç kadın da etnik kimliklerini dini temelden beslenerek ve Kırmanciye diline vurguda bulunarak “Alevi ve Dersimli/Kırmanciye” olarak tanımladılar. Kendini tanımlamada Alevilik, Dersimlilik ve Kırmanciye vurgusunun birinci kuşaktan itibaren kendini göstermesi de, modern toplumsal hareketlerden bağımsız olarak kendilerini öncelikli olarak nasıl ve hangi kimlik unsuruyla tanımladıklarını gösteren ifadelerdir. Çalışmanın üçüncü bölümünde, dini kimlik ve etnik kimlik şeklinde iki ayrı başlık bulunmaktadır. Bunun sebebi, iki boyutu derinlemesine çözülmeyi amaçlamak olmuştur. Fakat yapmış olduğumuz gözlemlerden ve mülakatlardan yola çıkarak, bu iki kimliğin girift bir şekilde bütünlük oluşturduğunu öne sürmek isabetli olacaktır.

Tarihsel süreçte, kapalı ve içe dönük bir toplum olarak yaşayan bu insanlar için Alevilik, etnik bir yapılanma olan Dersim bölgesi aşiretlerinin meşruiyet temelini oluşturmaktadır. Ayrıca Aleviler için genelde söyleyebileceğimiz sosyal grup içi evlilik ve akraba evliliği, Dersimli insanlar için de “aşiretler arası evlilik” ve akraba evliliği temelinde geçerli olmuştur. Dolayısıyla dini ve etnik öğeler girift bir şekilde

karşımıza çıkmaktadır. Alevilik ve anadil vurgusunu bir arada gördüğümüz görüşmelerde Alevilik, “ötekini” tanımlamak için başvurulan daha kadim bir unsur olmuştur. Bu da Aleviliğin etnikliğini gösteren bir diğer durumdur. Bir grup inşası olarak Alevilik ve etnik/coğrafi bir kavram olarak Dersimlilik unsurları, tarihi süreçlerle pekişmiş ve grup farkındalığı, kimlik inşasını temelden bu iki unsur üzerine oturtmuştur. Bu sebeple ele aldığımız kimliğin etnik ve dinsel girift yapısını “etno-kültürel” olarak tanımlamak mümkün olmaktadır.

Diğer yandan dilin belirli bir bölgeyi kapsamaması, yerleşik ve yayılcı olmayan feodal bir kültür ve yönetim içinde var olması da yine etnik sınırları belirginleştiren diğer öğeler olmuştur. Bu yüzden geleneksel yaşantılar içinde kendini “Dersimli” ya da “Dersimli Alevi” olarak tanımlayan ilk kuşak kadınların bu vurgusunu anlamlı bulmaktayım ve çalışmanın bu bölümünden itibaren dinsel ve dilsel sınırlılıkları bir arada aktarabilmek için etno-kültürel kimlik kavramına başvurmanın açıklayıcı olmasını umuyorum.

Bu etno-kültürel kimlik farkındalığı, S1 ve G1 için göç sürecinde kazanılmıştır, diyebiliriz. “öteki” kavramı, dışlanma, farklılık gibi olay ve olgular bu iki kadının etnik kimlik bilincini ve sınırlarını belirlerken, K1 için bu sınırlılık daha kısıtlı bir farkındalıkla oluşmuştur. Sadece ‘hükümet’ ve ‘asker’ terimleriyle “ötekini” belirleyen K1, Türkçe konuşan Sünni-Müslüman toplumun dışlayıcı ya da bütünüleştirici etkisinden, S1 ve G1’e kıyasla, daha uzaktır. Doğal olarak kendi etnik kimliğinin sınırlarının farkında olmadan kimliklerini öğrenmiş ve uygulamıştır. Bu durum K1’in otantik kimliğini korumasına neden olmuş ve etnik kimliğinde dönüşüm ya da değişim söz konusu olmamıştır. Bu sebeple otantik kültüründen uzaklaşan ya da farklı kültürlerde etkileşimde bulunan S1 ve G1 arasında benzer şekilde gelişen bu etnik kimlik bilinci, “ötekileştirme” sınırları ve süreçleri K1 için farklı ve kısıtlı şekilde oluşmuştur, diyebiliriz. Özetle, S1’in sürgün yoluyla anadilden ve dini yaşamından uzak şekilde yetişmesi; dini ve etnik boyutlu bir asimilasyonun gerçekleştiğini göstermektedir. Sonradan; evlendikten sonra, Kırmanciyeyi öğrenebilmesi; Sürülen aile örneği özelinden yola çıkarak, hem bir direnç boyutunun var olduğunu hem de otantik kültür çevresinin mekansal olarak bütünüleyici ve devamlılık sağlayıcı özellikte olduğunu göstermektedir. Bunu destekleyen bir başka örnek olan göçen aile örneğindeki birinci kuşak katılımcının (G1), büyüüp evlendikten sonra göç ettiği için anadil ile ilgili S1’e benzer bir deneyim yaşamadığını, fakat göç ve “ötekinin” varlığı, etkisi vasıtasıyla;

entegrasyonun sonraki kuşaklara daha uzun süreli ve kalıcı bir şekilde yansıdığını anlıyoruz.

İkinci kuşaktaki üç kadın da Dersim’de doğmuştur. Okul çağına kadar, birinci kuşağın yetiştiği kültürel ortama benzer bir ortamda sosyalleşmiş ve ilk kimlik örüntüleri bu dönemde oluşmuştur. Anadil ve dini yaşantılar bu döneme kadar sahici haliyle ikinci kuşağa, farklı deneyimlerle de olsa, geçirilmiştir, diyebiliriz. Bu bakımdan, birinci kuşaktan ikinci kuşağa devreden etnik kimliğin sürekliliğinden söz edebiliriz. Fakat bir devlet politikası olarak ilkokul eğitimi ve bu eğitimin, resmi kabul edilmiş tek dil olan Türkçe ile yapılması, bu üç kadının çocukluk çağlarında zorlayıcı, dikte edici ve kısıtlayıcı bir süreç olmuştur. Özellikle ilkokula başlamaya yakın dönemde ailesi Erzincan’ın bir köyüne taşınan S2 için bu dönem daha travmatiktir. Okulda, arkadaş çevresiyle aynı dili konuşmadığı için sosyalleşmede sorunlar yaşadığı gibi, Türkçeyi söken ve üst sınıfta olan abisi ile öğretmenin, S2’nin Türkçe öğrenmesi için okul dışında da uyguladığı sözlü baskılar ve anadilinin yasaklanması bu travmatik sürecin en önemli noktalarını oluşturmaktadır. Bu yaşantının yanı sıra üç kadının da birbirine benzer yaşantıları olmuş, okulda eğitim süreçleri ve seviyeleri benzer gelişmiştir. Bu yüzden aralarındaki birkaç yaş farkına rağmen, o dönemde köylerdeki benzer eğitim stiline ve dil öğretme yöntemine dair ipuçlarını bulmak mümkündür. Böylesi bir ortamda üç kadın da hayatına yeni bir boyut olarak Türkçe katılmıştır. O yıllarda Türkçe kullanımı, uygulanan politikalarla ve eğitim yöntemleriyle zaten yaygınlaşmaktaydı, diyebiliriz.¹³⁷ Dolayısıyla bu konjonktürde devlet politikası olarak Türkçenin yaygınlaştırılması uygulamaya geçirilmiş ve bu kadınların hikayeleri özelinde ve genelde de amacına ulaşmıştır. Sosyal yaşamda ve bilgi edinmede kullanılan dilin, etnik kimlik bilinçte ve deneyimlerinde değişim ve dönüşümler başlatmıştır. Dolayısıyla anadilin, gündelik dilin de dahil olduğu geniş bir alanda, kesintilere uğramaya başlamış olduğunu düşünebiliriz.

Burada dikkati çeken iki nokta bulunmaktadır. Birincisi, S1 ve G1’in Türkçe biliyor olmalarına rağmen, Türkçeyi çocuklarına aktarmamaları ve anadil olarak Kırmanciye dilini öğretmeleridir. Hatta S1 bunu bilinçli olarak yaptığını, “okulda zaten Türkçe öğrenecekleri” için anadile öncelik vermeleridir. K2 içinse böyle bir

¹³⁷ Vatandaş Türkçe konuş kampanyası, eğitim dilinin Türkçe kabul edilmesi, Sadece Türkçe konuşan öğretmenlerin atanması ve resmi ideolojinin yaygınlaştırılması için eğitimin araçsallaştırılması gibi örnekler verilebilir. Bkz: Birol Caymaz, Türkiye’de **Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları**, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

durum söz konusu olmadığı gibi, o bölgedeki “devlet” ve “devlet kurumlarına” dair algılar son derece olumsuz olduğu için, sistemin gerektirdiği gibi hareket etmeye başlamalarının dışında, “ötekine” veya devlete karşı bir bilinç gelişip gelişmediğine dair bilgiye sahip değiliz. Buradan anlayabildiğimiz, devletin bölgeye yerleşen kurumlarına alışma ve tanışma sürecinin bir şekilde normalleşmeye başladığı ya da kabullenilmeye başlandığıdır. İkincisi ise, ilk tutuma paradoksal bir biçimde, çocuklarını istekli olarak (o dönemde, henüz kız çocuklarının okutulmasını sorunlu ve bazılarınca yadırganan bir tutum olarak görülmesine rağmen) okula göndermeleridir. Eğitim dilinin Türkçe olduğunu bildiklerini göz önüne aldığımızda, ailelerin “entegrasyona” yönelik bir adım olarak eğitim yolunu seçtiklerini ve Türkçe diliyle, toplumla ve devletle bir ortak iletişim yolu yaratmaya istekli olduklarını varsayabiliriz. Öte yandan, “asimilasyona” karşı bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, anadili önceleyerek ev içinde Kırmancıye öğrettiklerini ve konuştukları sonucu da çıkmaktadır. Fakat verilen bu önceliğin “kültürün taşıyıcıları olan anneler” diye tartıştığımız bir bilinçle yapılıp yapılmadığına dair belirgin bir ifade bulunmamaktadır. Buna rağmen, “etnik grup” bilincinin ve sınırlarının Cumhuriyet Dönemi’nden itibaren oluşmaya başladığını göz önüne aldığımızda, anadili önceleme tutumunu, yine bu etno-kültürel sınırların korunmasına ve devamlılığının sağlanmasına dair bir tutum olarak değerlendirmek mümkün gözükmektedir. Bu yüzden bir devamlılık göstergesi olarak etnik kimliğin bir parçası olarak anadil Kırmancıyedir, kadın görüşmeciler için anadil etnik kimlik sınırlarının belirleyicileri olarak kabul edilmiş (ya da ettirilmiştir); etnik kimlikte bir değişiklik yaratma unsuru olarak ve “öteki” kimlik ile entegrasyon süreci olarak da Türkçenin günlük yaşamı ve eğitimi domine etmesinden söz edebiliriz

Etnik kimliğin dini boyutunda ise ikinci kuşaktaki üç kadının da içinde buldukları, toplumun çoğunluğu hatta bütünü tarafından kabul edilen dini yaşantıların; geleneklerin ve dini ritüellerin bir önceki kuşağın bir devamı gibi süregeldiğini görüyoruz. Birinci kuşak kadınların üçü de bu bölgede yaşanan Aleviliği tüm hatlarıyla ikinci kuşağa aktarmıştır. Henüz toplum kendi toprakları dışına çıkmadığı için Alevilik hala kurumsallaşmamıştır; evlerdedir ve Pir/Mürşid/Rayber/Talip ilişki temelinde yürütülen sistem içinde yürütülmektedir. Ayrıca bilgiler hala sözlü gelenek üzerinden ilerlemektedir, ibadet dili Kırmancıyedir ve tüm dini ritüeller devamlılık göstermektedir. Görüşmeci kadınlar, devlet ekseninde Alevilik üzerinden de tanımlandıkları için, kimliğin asli bir parçası olarak

Alevilik konusunda, anadil ve Türkçe ile kurdukları entegrasyondan farklı olarak, daha muhafazakar reflekslerle hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Bu tutum, Aleviliğin etnik kimlik bilincinde daha etkin rol oynadığını göstermektedir. Dolayısıyla özellikle dini kimliğin asli bir unsur olarak süreklilik gösterdiğini ve bunun için de bilinçli bir çabanın var olduğunu söyleyebiliriz.

Üçüncü kuşağa gelindiğinde hem dilsel hem de dinsel anlamda belirgin değişiklikler ve kopukluklar göze çarpmaktadır. Üçüncü kuşakta birinci ve ikinci kuşaktan farklı olarak anadil Türkçe olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç ve sürgünün olumsuz etkilerinden, baskıcı ve tektipleştirici politikalardan bahsetmek mümkündür. Fakat kalan aile örneğindeki kadınlara baktığımızda, üç kuşağın ilk ikisinde dinsel ve dilsel kimlikte herhangi bir asimilasyon ve kopukluk söz konusu değilken, üçüncü kuşak kimliğinde hem dinsel hem de dilsel boyutlarıyla belirgin bir süreksizlik kendini göstermektedir. Üç katılımcının da ortak argümanı, ailelerinde anadillerinin konuşulmadığıyla ve sonradan aileye dahil olan yaşça büyük akrabalar vasıtasıyla dil ile bağlantı kurulduğuyula ilgilidir. Üç katılımcıda ortak olan bu ifade, ikinci kuşaktan üçüncü kuşağa geçişte anadilden kopulduğunu, aileyle ve toplumla iletişim için Türkçeye geçildiğini, anadilin ailenin yetişkin fertleri tarafından üçüncü kuşağa aktarılmadığını göstermesi bakımından değerlidir. Aynı zamanda birinci ve ikinci kuşakta ibadet dili Kırmanciye iken, üçüncü kuşakta bu durum da değişmiş ve Türkçeye geçilmiştir. Anadilde ibadetin değişime uğraması, asimilasyonun etki alanının genişliğine dair anlamlı bir referans sunmaktadır.

Mülakatlarda, ailelerin üçüncü kuşağa anadili aktarmak istememesine dair çeşitli ifadeler göze çarpmaktadır. G3'ün babasının anadillerini, modern ve globalleşen dünya düzenine dahil olmakta ve uyum sağlamakta bir yararı olmadığı gerekçesiyle öğretmek istememesi, S2'nin baskı altında oldukları için kimliklerini gizlemek zorunda olduklarını aktarması, S3 ve K3'ün okulda Türklük vurgusunun var olduğu bir eğitim sisteminde yer aldıklarına dair ifadeleri, bize anadilin üçüncü kuşağa geçirilmeme sebeplerini anlamak için modernleşmeye, ulus-devlet politikalarına ve "ötekiyle" sosyal çevrelerde kurulan ilişkiye, etkilerine bakmamızı işaret eden ifadelerdir. 20. ve hatta 21. yüzyılda hala geçerli ve hegemonik olan milliyetçilik, pozitivizm, modernleşme, kapitalizm gibi politik, ekonomik ve sosyal boyutlarda köklü değişimlere sebep olan ve otantik kültürlerde kopukluklar yaratan ideolojik zeminlerdir. Bu nedenle, ulusal düzeyde dilin standardizasyonun sağlanması amacıyla dilin resmi olarak tanınıp eğitimde kullanılması, tektip aidiyetlerin ve

kimliklerin resmi tarih tezi aracılığıyla “icat edilmesi” ve akabinde “makbul vatandaşın” çerçevesinin çizilmesi, tarih eğitiminde resmi ideolojinin, tarih yaklaşımıyla özdeş tutuluşu gibi nedenlere bakmayı açıklayıcı buluyorum. Çünkü bu nedenler, ikinci kuşaktan üçüncü kuşağa kadar olan süreç; vatandaşlık, devlet, tarih, eğitim, dil, modernleşme gibi kavramlar üzerindeki algıların, hangi araçlarla ve nasıl oluşturulduğunu anlamamız açısından önemlidir. Bu bağlamda bir anlamda, var olan düzene “uyum” sağlama isteği, beraberinde anadilin terk edilmesini de getirmektedir. Fakat bu uyum sağlama isteği, göçen aile deneyiminde bireysel bir uyum tercihinin daha yakın iken, kalan ve sürülen ailelerin, ikinci ve üçüncü kuşaklarını kapsayan süreçte, dıştan gelen bir zorunluluk veya gereklilik olarak kendini göstermektedir. Köy yaşamından kente geçiş süreci aynı zamanda, “ötekinin” baskın şekilde var olduğu eğitim kurumları başta olmak üzere, diğer hizmet organlarını ve sosyal etkileşimleri de kapsayan bir entegrasyon ve melezleşme süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla üçüncü kuşak kadınların anadilden uzak bir şekilde büyütülmelerinin hem devlet eksenindeki hem de toplum eksenindeki etkilerle yakından ilişkili olduğunu anladığımız çok katmanlı nedenleri mevcuttur. Bu nedenlerin de üçüncü kuşağın anadildeki bu keskin kopuşunun temelleri olduğunu ifade etmek olanaklıdır.

Dini bakımdan ise üçüncü kuşağa kadar ulaşan Alevi kimliğinin sürekliliğinden söz etmek mümkündür. Fakat 1980’lerin sonunda özellikle büyük şehirlerde ve Avrupa’da sivil toplum aktörlerine dönüşen Alevi dernekleri ve benzeri topluluklar, zaman içinde sosyal ve siyasi boyutlarıyla kolektif bir kimlik bünyesinde topladıkları Alevileri dernek ve vakıflar bünyesinde örgütlenmişlerdir. Köylerde yaşanan, sözlü gelenekten beslenen ve kurumsal bir ibadethanesi bulunmayan, ibadet dili Kırmanciye olan Alevilikten çok farklı şekilde kurumsallaşan “kent Aleviliği”; Türkçe dilinde, devlet organlarıyla birebir iletişime geçip taleplerde bulunan ve temsiliyet kazanmaya çalışan yapıdadır. Muhattap alınan kurum ya da kuruluşlar, otantik kültürün ya da etnik kimliğin kurucu“ötekisidir”. Türkçe konuşan, Sünni-Müslüman diye tiplendirebileceğimiz kimlikle geçilen bu iletişim hem tanıma hem de tanınmaya yöneliktir. Bu yüzden bir taraftan kimliğin dini ritüeller bakımından ve etnik köken bakımından sınırlılıkları belirlenmekte, diğer taraftan da bu sınırlılıklarla devlet ve toplum düzeyinde kabul görmek için, belli ortaklıklar yaratılmakta ya da var olan ortaklıklar vurgulanmaktadır. Kast edilen yaratılmış ortaklıklar, yazılı metinlere ve kurulu ibadethanelere dönüşen dini yaşamı ve Kırmanciyeden (Dersim

Bölgesi için) Türkçeye geçilen ibadet dilini kapsamaktadır. Var olan ortaklıklar ise, coğrafi ve dini kadimliklere başvurularak vurgulanmaktadır. Ana hatlarını çizmeye çalıştığımız bu ortamda, oluşturulan veya dönüştürülen “ yeni Alevi kimliğinin” baskın ya da popüler olduğunu varsayıyoruz. Bu çerçeveden baktığımızda kente göç, kentleşme ve akabinde gelişen yeni Alevi kimliği tasarımı, üçüncü kuşağın içine doğduğu sürece denk gelmektedir. Bu yeni kent Aleviliği aynı zamanda otantik dini ritüellerin tüm sosyal süreçleri kapsayıcı ve denetleyici olmasından da daha uzaktır. Pir/Mürşid/Rehber zinciri şehirlerde mevcut değildir ve günlük yaşamda etkin olan eğitim kurumu okullardır. Sözlü kültür ve Kırmancıye lehçesi yerine, yazılı Türkçe metinlerden oluşan Milli Eğitim Müfredatı vasıtasıyla edinilen pozitif ve dini bilgiler mevcuttur. Dolayısıyla ikinci kuşağın otantik haliyle deneyimlediği dini kimlik, çoklu sebeplerden toplumsal bir dönüşüm sürecine girdiği için üçüncü kuşağa da bu dönüşümün etkileriyle yansıtılmıştır, diyebiliriz. Bu sebeple, yine entegrasyon temelinde, belirgin bir dönüşümün meydana geldiğini söylemek mümkündür. İkinci kuşağın şehir merkezlerinde etkin olmaya başlayan bu yeni Alevi kurumlarına entegrasyonu ile, otantik dini kimlik yerini kolektif ve şehirli bir Aleviliğe devretmiştir.

Aleviliğin Dersimli kadınların kimliklerini açıklamada verdikleri geniş ve öncelikli alanda yer alması, anadilde ibadetin terk edilmesi ve aynı zamanda yazılı metinlerin meşru bilgi kaynağına dönüşmesi göz önüne alındığında, kent Aleviliğinin Türkçe konuşan ve dini bakımdan kurumsallaşan çehresinin ikinci kuşakta da görüldüğünü söyleyebiliriz. Böylece, yeni Alevi kimliğinin üçüncü kuşağa geçildiğinde daha belirgin ve meşruluğu yaygın olan, kanıksanmış bir Alevi kimliği olduğunu söylemek mümkündür. Alevi Hareketindeki bu dönüşüm, Sünni çevre ile sosyalleşme, anadilin terk edilmesi gibi nedenlerle üçüncü kuşakta Alevilik dini bir kimlik olmaktan çok, kolektif kimliğe hitap eden, sosyal bir referansı içermektedir. Bu sebeple, üçüncü kuşakta dini yaşam baskın ve regüle edici olmadığı için, sadece kolektif kimlik olarak algılanmıştır ve otantik dini ritüellerin deneyimlenmesi oldukça kısıtlı görünmektedir. “Öteki” ile iç içe büyütülmüş üçüncü kuşak için Alevilik, “ötekine” anlatılması, öğretilmesi gereken, kolektif kimliğin asli boyutu olduğunu anlıyoruz. Kolektif kimlik ekseninde içselleştirilen Alevilik, üçüncü kuşaktaki üç görüşmecide de belli bir mesafe koyularak uzaktan bakılabilen bir kimlik unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden üçüncü kuşakta, çocuklukta veya sonraki zamanlarda, başka dini yönelimler ya da dine karşı alternatif bakış

açıları oluşturulmuştur, diyebiliriz. Sonuç itibariyle de dini kimlikte, çeşitli nedenlerle farklı süreçler işlese de, ikinci kuşağın aksine, üçüncü kuşak için belirgin bir kopukluk olduğunu söylemek mümkündür. Sünni İslamın benimsenmesi ya da din olgusundan büyük ölçüde veya tamamen uzaklaşılması da bu kopukluğu açıklayan deneyimlerdir.

5.2. Dersimli Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Kimliği Deneyimi ve Değişimi

Toplumsal cinsiyeti yapılandırılmış bir kavram olarak ele aldığımızda, bu kavramın etki alanlarının, kuşaklar arası kapasitelerini ve meşruiyetlerini incelemeye çalışmak olanaklı ve anlamlı olmaktadır. Dersimli kadınların otantik kültürlerinden yola çıktığımız bu çalışmada, etnik kimlik ve dini kimliğin kadın kimliğini yapılandırmadaki etkilerini toplumsal cinsiyet zemininde de değerlendirebilmekteyiz. Birinci kuşağı otantik kadın kimliğine referans olarak ele aldığımızda, kadın bedeninin, eylemlerinin denetimine ve sınırlılıklarına dair belli başlı tespitler yapmak mümkün olmaktadır. Birinci kuşak kadınlarda ve diğer iki kuşakta din ve etnisite ile örülü toplumsal cinsiyet kalıpları aile içerisinde/ özel alanda şekillendirilmeye başladığını görebilmekteyiz. Toplumsal cinsiyet kimliği olarak ele aldığımız kategorinin kendi içindeki yavaş devinimini de göz önüne aldığımızda, kendi üstünde var olan iki büyük baskı unsuru olarak etnik ve dini kimliğin etkilerinin toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumunda ve edinilen kimliğin sıradanlaştırılarak içselleştirilmesindeki etkisi daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Görüşmecilerin ifadelerinden yola çıkıldığında, otantik etnik grup aidiyetinin kadın bedeni üzerindeki etkisinin dini grup aidiyetine görece daha az baskın olduğunu söylemek mümkündür. Fakat “öteki” olarak adlandırılan kişilerle iletişim kurulduğunda ya da etkileşime geçildiğinde bu etki derecesinin de artış gösterdiği ortaya çıkmaktadır.

Bunun yanı sıra, otantik kültür içinde büyüyen kadınlarla, memleketinden ayrı yerde büyüyen kadınların kamusal ve özel alan algıları da yer yer farklılık göstermekteydi. Farklı bir yere göç eden ya da sürgün edilen ailelerde özel alan daha kısıtlı ve daha önem atfedilen, merkezi bir alan olarak anlaşılmaktadır. Kamusal alanda kadınların hareketliliği de, yerleşik kültürde olduğundan daha kısıtlı görünmektedir. Bu gözlemi yine Barth'ın “etnik grupların sınırlılıklarına” dair tartıştığı kavramla ilişkilendirebiliriz. “Öteki” kavramının oluşumu ve kurulan ilişkiler neticesinde kadın bedeni üzerinde kurulan denetim belirginleşmiştir. Ayrıca dini ritüelleri uygulamada aksaklıklar oluşmuş olmasına rağmen dini ve etnik kimlik

unsurlarının toplumsal cinsiyet kimliğini oluşturmadaki etkilerinde devamlılık söz konusudur. Kültürel dokuyu oluşturan ataerkil ritüellerde de herhangi bir değişim yaşanmamıştır. Kadın bedeni üzerinde oluşturulmuş algılarda bekaret kavramı statü kazandırıcı ve eleyici/dışlayıcı bir olgu olmaya devam etmektedir. Evlilik ve evliliğin getirdiği kadınlık ve annelik söylemleri de bekaret ve namus olguları üzerinden kurulmuştur ve Dersimli Alevi kadınların toplumsal cinsiyet kimliği bu etno-kültürel söylemlerin temelinde yapılandırılmıştır. Leçek, perde, gelinlik gibi doğrudan kadın bedenini gizleyen, kısıtlandırıcı ve şekillendiren gelenekler bu etnik ve dini temelde oluşan toplumsal cinsiyet yapılarından birkaçı olarak sıralanabilir. Kadına uygulanan sözlü ve fiziksel baskı ve şiddet türleri ise birinci kuşaktaki üç görüşmecide farklı deneyimler olarak karşımıza çıkmıştır. Buna rağmen, birinci kuşakta ataerkinin yoğun olarak yaşandığını bu sebeple toplumsal yapıda hiyerarşik bir şekilde konumlandırılan kadınların varlığından söz edebiliriz. Bu hiyerarşi hem yaş ile hem de cinsiyet ile belirlenmiştir ve kadınların aile ya da toplumdaki ifade ve eylemlilik alanını etkilemiştir. Dolayısıyla bu hiyerarşinin, kadının yaşadığı sözlü ya da fiziksel baskı/şiddet olayları karşısında kadına dezavantajlı bir konum sağladığını düşünebiliriz.

İkinci kuşakta birinci kuşağın ataerkil yapısını birçok yönüyle miras aldığı için öncelikle toplumsal cinsiyet kimliği kategorisinde de belirgin bir devamlılığın söz konusu olduğunu söylemeliyiz. Birinci ve üçüncü kuşak arasında bir köprü vazifesi de gören ikinci kuşaklar bu bağlamda önemli bir noktayı temsil etmektedirler. Aynı zamanda geleneksel yapılardan uzaklaşarak farklı yaşam tarzlarıyla ve farklı şehirlere yerleşen kadınların, Dersim’de kalan ikinci kuşak kadın görüşmeciden belirgin ölçüde farklılıkları mevcuttur. Bu farklılıklar süreksizlik, kopukluk ya da toptan değişim anlamında değil fakat yavaş ve kısıtlı dönüşümler olarak anlaşılabilir. Örneğin bekaret ve namus hala en belirleyici, kutsiyet gibi değerler atfedilen ataerkil olgular olmasına rağmen, sembolik değerleriyle aynı olgulara atıfta buldukları leçek, perde ve gelinlik gibi ritüeller, ikinci kuşakta terk edilmeye başlanmıştır. Her bir ritüel her bir görüşmeci için aynı önem ve işlevde olmasa dahi, bazı ritüeller bazı kadınlar tarafından deneyimlenmiş, bazı ritüeller ise terk edilmiştir. Bu da bizlere dönüşümün başlangıcını işaret etmektedir. Aynı zamanda göç eden kadınlar için özellikli olarak geleneksel aile yapısından sıyrılmak, özel alanın anlamının ve kapsamının değişmesi gibi değişimler, kalan aile örneğindeki kadın görüşmeciye göre belirgin değişimler getirmiştir. “öteki” ile

etkileşim birinci kuşaktaki göç ve sürgün deneyimlerine görece daha isteğe dayalı gerçekleştiği için, belli ölçüde entegrasyon süreçlerine katılım da daha fazla olmuş; yaşam biçimleri, çalışma şartları, ebeveynlik ve kadınlık deneyimleri kamusal alanda görünürlükle (cenaze, düğün, vb) orantılı olarak değişiklik göstermiştir. Fakat özel alanda otantik kimliğe ilişkin, özellikle dini kimlik ve toplumsal cinsiyet kimliği boyutlarıyla ilişkili olarak, muhafazakâr reflekslerin gösterildiği de gözlenmiştir. Diğer yandan kent yaşamı ve entegrasyon süreçleri belirli geleneksel ataerkil yapıların dönüşümüne yol açmıştır. Ev içi emek, kamusal alanda görünürlük ve temsil, özel alandaki görev dağılımı ve davranış kalıpları keskin olmayan hatlarda, belirli bir dönüşüm içine girmeye başlamıştır. Aynı zamanda dönüşen dünya ve toplum algılarının ilk olarak büyük şehirlerde tezahür etmesini de göz önüne aldığımızda, bu değişimlerin otantik kültüründe yaşamayan kadınların etkili bir şekilde bu dönüşüme tanık olduklarını söylemek zor olmayacaktır. Fakat geleneksel ataerkil yapıyı miras almış olmak ve bu dönüşüme tanık olmak, annelik rollerini belli konularda iki yönlü deneyimlemelerine neden olmuştur. Bir yandan modern dünyayı anlama ve çocuklarını buna entegre etme çabaları, diğer yandan kendi yaşamları boyunca özümstedikleri ve tecrübe ettikleri geleneksel “genç kızlık”, “kadınlık”, “annelik” söylemlerine duydukları sadakat; üçüncü kuşağa aktardıkları tüm söylem ve pratikleri etkilemiştir. Bu sebeple değişime kapalı olmayan ve entegrasyona gönüllü bu kadınlar, toplumsal cinsiyet kimliklerinde aynı entegrasyon ve değişim gönüllülüğünü göstermiş görünmemektedir. Bu ikircikli tutum, üçüncü kuşağın toplumsal cinsiyet kimliğinde de etkisini sürdürmüştür. Bu yüzden belli başlı konulardaki (kadın-erkek eşitliği, kamusal alan özgürlüğü, eğitim, erkek egemen toplum yapısı) belirli değişimlere ve dönüşümlere rağmen, toplumsal cinsiyet kimliğini oluşturan en kadim söylem ve pratiklerde (annelik, kadınlık, ahlak, namus) devamlılık olduğundan bahsetmek mümkündür.

Kadın üzerinde uygulanan sözlü ve fiziksel baskı/şiddet çeşitleri ikinci kuşak kadınlarda hala kendini göstermektedir. Fakat görüşmeciler gördükleri şiddet olaylarını gizlemeye, nedenlendirerek meşrulaştırmaya yönelik reflekslerde bulunmuşlardır. Bu reflekslerin temelinde de kapalı bir toplum olarak şehirde de varlığını sürdüren bir azınlık grup olmalarının etkisi olduğunu düşünmekteyim. “Kol kırılır, yen içinde kalır” sözü, kayıt dışı görüşmelerde ve yaptığım gözlemlerde de kendini göstermiştir. Bu sebeple kendilerini özellikle Alevilik üzerinden tanımlayan bir grup içindeki kadınların “öteki” olarak ele aldıkları Sünni insanlara göre

kendilerini konumlandıklarını, bu noktadan hareketle kendi yaşam kalıplarını ve kadınlık söylemlerini meşrulaştırıp olumlu değerler atfettikleri ve bu yüzden yaşanan şiddetin boyutunu ve sıklığını öğrenmenin mümkün olmadığını çıkarılabılırız. Göçen kadınların aksine, kalan aile örneğindeki görüşmeci için ise şiddetin boyutunu ve sıklığını konuşmak mümkün olmuştur ve bu konuşmalarda “cahil olmak”, “medeni olmamak” gibi sebeplerle erkeklerin şiddet uyguladığı ifade edilmiş ve “artık böyle olmadığı”, kadınların ekonomik özgürlüğünü kazanmaları durumunda bu şiddete maruz kalmadıkları söylenmiştir. İfadelerinden anlaşıldığı üzere kalan aile örneğindeki görüşmeci için “eğitilmiş olmak” ya da “medeni olmak” şiddetin ve kadına uygulanan kötü davranışların çözümü için önemli rol oynamaktadır. Bu bakış açısı genel olarak ikinci kuşaktaki üç kadının, üçüncü kuşak kadınların eğitimlerine ve kamusal alandaki özgürlük alanlarına önem vermelerinin önemli bir temelini de oluşturmaktadır. Bu noktadan yola çıkarak, birinci kuşaktan ikinci kuşağa, kadınların bilgiye erişimi ve eğitimi gibi konularda belirgin bir değişimin olduğunu da söyleyebiliriz.

Üçü de şehir merkezinde büyümüş olan üçüncü kuşak kadın görüşmecilerin, toplumsal cinsiyet kimliği kamusal alandaki duruşlarını ve eylemliliklerini aktardıkları ölçüde, ilk bakışta ortaya çıkan haliyle, toplumsal cinsiyet kimliklerinde iki kuşağa görece daha geniş alanda ve görece daha “özgür” olduklarını söyledikleri bir çerçeve görünmektedir. Öncelikle, eğitim seviyeleri “kadınların okutulmasına önem veren Alevi” söylemini pekiştirir durumdadır. İkinci olarak kamusal alanda erkeklerle iletişim kurmaları problemlili bir alan değildir, çünkü arkadaşlarını “kardeş” söylemiyle cinsiyet odaklı ilişkiden uzaklaştırmaktadırlar ve bu nedenle erkek arkadaşlarıyla aynı ortamda sosyalleşmeleri sorun olmamaktadır. Üçüncü olarak giyimleri, hareketleri ve kendilerini ifade edebilmeleri, kendi ifadeleriyle, “Sünni kadınlara göre daha iyi durumdadır”. Üç görüşmecide genel olarak kurulan söylemleri bu üç boyutla özetlemek mümkündür. Buradaki söylemlerin ortak özelliği, “öteki” olarak ele alınmış Sünni kadınlar üzerinden kurulmuş olmalarıdır. Bu söylemler, nispeten daha iyi durumda olduklarını anladığımız, Dersimli Alevi kadınların dezavantajlı konumlarını gizleyen ve bu sebeple dezavantajlı konumları süreklileştiren yapıda görünmektedir. Bu iddianın temelinde, mülakatlar sırasında kendini gösteren ikili ifadeler bulunmaktadır. Aynı zamanda kadınlıklarını gizleyerek, diğer bir ifadeyle “cinsiyetsizleşerek” kamusal alanda var olduklarını anlayabildiğimiz üçüncü kuşaktaki üç kadın için de “kadınlık” söylemi problemlili,

çelişkili bir alan olarak kendini göstermektedir. Diğer yandan yaş ve cinsiyet hiyerarşisi şehir yaşamında ve çekirdek aile içinde de devam etmektedir. Kamusal alanın bir parçası olan okul yaşamlarında giyim, davranış ve tutumlarda ise ailenin belirgin bir şekilde denetleyici ve kısıtlayıcı olduğunu söylemek de mümkündür. Özel alanda aynı kısıtlamalar yaş hiyerarşisi ile belirlenmeye devam ederken, kamusal alanda cinsiyet ve yaş bir arada belirleyici olmaktadır. Bu da toplumsal cinsiyet kimliğinin üçüncü kuşağa aktarımındaki sürekliliği gösteren bir durum olarak gözlenmiştir.

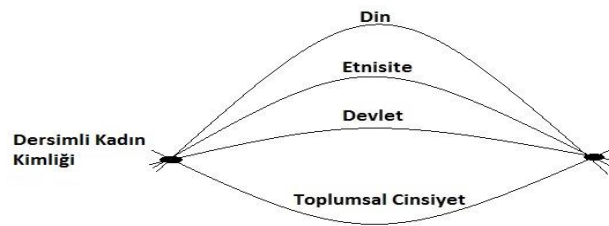
Ev içi rollerde ise, şehre göç nedeniyle mekan ve ortam değişiminden ötürü belirli değişimler olmuşsa da ev içinde yapılması gereken işlere dair görevlendirmelerde sürekliliğin mevcut olduğu gözlenmektedir.

Üçüncü kuşakta, ilk iki kuşaktan ayrı şekilde, belirgin bir farklılık olarak öne çıkan söylemler benzerlik göstermektedir. Bu söylemler, ikinci kuşakta olduğu gibi, “kadınlık”, “namus”, “ahlak” ve “annelik” olarak karışımıza çıkmaktadır. Fakat söylemlerin içeriğinde değişimler olduğunu saptayabilmekteyiz. Bu değişimlerin temelinde, bilinçli bir okumayla veya aktivizmle değilse de, feminist tutumlar anlaşılmaktadır. Üçüncü kuşak kadın görüşmeciler genel hatlarıyla; kadınların ikincil konumları, hiyerarşik toplumsal cinsiyet kategorileri, evlilik kurumunun öncesi ve sonrasında kadını bağlayıcı ve kısıtlayıcı özellikleri, kamusal ve özel alanda kadın bedeninin ve davranışlarının kısıtlanması, ev içi emeğin görülmemesi, bireyselleşmeye çalışan kadınların toplum tarafından baskı görmesi ve şekillendirilmesi gibi konularıyla ilgili, birinci ve ikinci kuşaktan farklı söylemlere sahiplerdir. Kişisel deneyimlerinin yanı sıra, genel olarak kadın konusuyla ilgili tutum ve söylemlerinde de birinci ve ikinci kuşağa göre büyük oranda farklılıklar mevcuttur. Fakat oluşturulan bu yeni söylemlerle, üçüncü kuşak kadınların kendi deneyimleri arasında yine uyumsuz bir ilişki kendini göstermektedir. Bu durum da toplumsal cinsiyet kimliğinin geleneksel formlarıyla süreklilik arz ettiğinin bir göstergesi olarak okunabilir.

Üçüncü kuşak kadınlardan, kalan aile örneğindeki görüşmeci evliliğini sonlandırarak yalnız yaşayan bir kadın olarak, boşanmış kadınların yaşadığı zorluklara dair toplumun etkisinin fazla ve zorlayıcı olduğunu belirtmişti. Alevilerin kendini konumlayıcı “ötekisi” olan Sünni biriyle evlilik yaşamış ve bu evlilikte şiddet ve baskı görmüştü. Kendisini ve evliliğini bu iki dini kimlik arasına yerleştirmek, kalan aile örneğindeki görüşmeci için boşanma ve sonrası sürecini de

etkilemişti. Öte yandan, yaşadığı bu boşanma olayının, görüşmecinin tüm hayatını şekillendirdiğini ifade ettiğini ve “annelik” söylemini pekiştirerek, “kadınlık” söylemini yeniden şekillendirdiğini anlıyoruz. Bu durumun farkında olmasına ve bu durumu eleştirmesine rağmen, kendi yaşadığı geleneksel toplumun normlarından farklı bir deneyime ve yaşama sahip olsa da, kendi koşullarını dönüştürecek bir durum oluşturmaya dair tutum sergilememektedir. Bu durumda, birinci ve ikinci kuşaktan farklı evlilik tecrübeleri yaşamış olmasına rağmen, “annelik”, “namus” ve “ahlak” kavramlarında da sürekliliğin devam ettiğini söylemek mümkündür. Şehre göç etmiş aile örneklerindeki üçüncü kuşak kadınlardan, Sünni çevreyle entegre olan, daha muhafazakâr bir çevrede yetiştiğini söyleyebileceğimiz, kadın görüşmecinin de toplumsal cinsiyet rollerini pekiştiren deneyimlerle yetiştiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında ideolojik ve etno-kültürel açılardan, sınırları daha belirli bir çerçevede yetişen sürülen aile örneğindeki kadın görüşmecinin ise toplumsal cinsiyet rollerine ve “annelik”, “kadınlık”, “ahlak” söylemlerine yaklaşımı ve deneyimlenmesi, diğer iki görüşmeciyle karşılaştırıldığında daha az kısıtlı görünmektedir. Fakat toplumsal cinsiyet kimliği bağlamında üçüncü kuşağın davranışlarını ve tutumlarını topyekun ele aldığımızda üç görüşmecinin de muhafazakar temelden ayrıl(a)madığını gözlemleyebiliriz. Bu gözlem de bize toplumsal cinsiyet kimliğinin geleneksel yapıdan farklılaşmadığına dair anlamlı ipuçları vermektedir.

Böylece bu bölümde yer verdiğimiz incelemelerin bize gösterdiği anlamlı bir çerçeve kendini göstermektedir. Bununla ilgili bir şema vasıtasıyla dini kimlik, etnik kimlik ve toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki ilişkiyi görebiliriz.



ŞEKİL 1: Geleneksel Dersimli Alevi Kadın Kimliğini oluşturan temel unsurlar

Yukarıdaki şema geleneksel halleriyle ele aldığımız Dersim toplumunda, Alevi Kürt kadın kimliğinin yapılanmasında etkin olan kategorilerin birbirini etkileme şekillerini göstermektedir. Şeklin bize anlattığı üzere, din en büyük etki

alanına sahip kimlik unsurunu oluştururken, etnisite ve devlet temelinde etki gösteren unsurların da etki eden aktif bir durumda olduğunu görebiliyoruz. Bu üç toplumsal yapıdan bir bağımlı değişken gibi etkilenecek oluşan toplumsal cinsiyet kategorisi ise din, etnisite ve devlet eksenlerince etkilenecek kadın kimliğine etki eden kompleks bir yapı olarak Dersimli kadın kimliğinin oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır. Din değişimi yavaş gerçekleşen bir unsur iken, etnisite ve devlet eksenlerinde bu değişim daha hızlı ve etkisini de daha çabuk gösterir niteliktedir. Toplumsal cinsiyet kategorisi hem birden fazla unsur tarafından etkilenen hem de bu haliyle Dersimli kadın kimliğini etkileyen hareketli esnek ve yavaş devinimli bir eksen olarak görülebilir.

Bu bölüm başında tanıtıldığı üzere, etno-kültürel unsurların toplumsal cinsiyet kimliği üzerindeki etkilerini anlama ve devletin politika araçları olarak görebileceğimiz göç ile sürgün gibi deneyimlerin kadın kimliğini toplumsal cinsiyet kimliği bağlamında etkileyip etkilemediğinin anlaşılması üzerinde durduk. Kısaca baktığımızda, mekansal ve zamansal değişimlerin toplumsal cinsiyet kimliğini muhafaza edici bir sonuç yarattığı gözlenmektedir. Fakat bu korumacı davranış ve tutumların temelinde toplumsal bağlamda çevresel faktörler etkili olmuştur. Grup kimliğinin kurucu “ötekisi” ve bu “öteki” ile kurulan ilişkiler, toplumsal cinsiyet kimliğinin sınırlılıklarını ve bu kimliğe olan tutumları etkilemiştir. Öte yandan görüşme yapılan kadınlarda, geleneksel yaşam içindeki kadını tam olarak dahil etmemek kaydıyla, toplumsal cinsiyet rollerinin sınırlılıklarını ve içeriğini belirlemede etkin aktörler olarak yer almasalar da, problemliler olarak gördükleri noktalara karşı (eğitim, “Leçek” ritüeli, “Gelinlik” ya da benzeri örtünme şekilleri ve kamusal alanda var olma, ev içi emekte belirli ölçüde dayanışma ve şiddet) belirli direnme stratejileri geliştirmeye başladıklarını, bazen dönüştürebildiklerini ve özellikle bir sonraki kuşağa bu yeni birikimi de aktarmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bu sebeple, toplumsal cinsiyet kimliğini büyük, hantal ve değiştirilemez bir yapı olarak gören yaklaşımdan ziyade, yavaş da olsa etkin devinimlere sahip, sorunlu ve kadınları hala şekillendiren ve araçsallaştıran problemliler bir alan olarak tartışmak, bu çalışma örneğindeki gözlemlerden yola çıkarak, mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bir başka çıkarım olarak, kadınların herhangi bir olgu ya da olayı problematik hale getirdiği ölçüde değişim ve dönüşüm için çabaladıklarını da görebiliriz. Bir kavramı, olguyu ya da olayı sorunsallaştırmak ise, kadınların kendi “duruş noktalarından” yola çıkarak gözlem yapımlarıyla ve

algularını dntrmeleriyle ilişkili görünmektedir. Bu çalışmanın feminist doğasından ötürü, sonuç bölümünde “duruş noktası” kavramını ve algı dnmn, kadınlar adına nasıl değerlendirebileceğimize dair birkaç öneri yer alacaktır.

6.SONUÇ

Bu çalışmanın, kadın çalışmalarına bir katkı sunmasına çabaladık. Dolayısıyla, tez sorusunu kadınların günlük yaşamlarından edindiğimiz bilgiler temelinde şekillendirdik. Çalışmada, “kadınlıkların” da farklılıklarını göz önüne alarak, mevcut literatürde üzerinde ayrıntılı durulmamış bir alan olarak gördüğümüz Dersimli Alevi kadınların yaşantılarına yöneldik. Dini ve etnik temelde farklılığı bulunan Dersimli Alevi kadınların, tarihsel ve toplumsal olaylardan ne ölçüde etkilendiğini ve böylelikle şekillenen toplumsal cinsiyet, etnik ve dini kimliklerini, nasıl deneyimlediğini anlamaya çalıştık. Bunu yaparken de “Duruş Noktası” kavramından hareketle, bizzat gündelik hayatın içindeki kadınların bilgisine başvurduk. Böylece, sosyal bilimlere hakim olan, büyük anlatıları ve genellemeleri içeren evrenselci ve hiyerarşik bilgi üretimine ve aktarımına, feminist eleştiri bilinciyle yaklaşmayı denedik.

Bu çalışmanın tek bir sorunu ve sorunsalı yoktur. Birden fazla sorun ve sorunsala sahiptir. Kimliklerin birer proje ya da tasarı olarak ele alındığında, gözden kaçırılmaması gereken birden çok ve çeşitli eksenlerin varlığına karşı farkındalık sahibi olarak çalışmayı ilerletmek gerekmektedir. Kimlikler, dinsel, sınıfsal, ırksal, cinsel, etnik ve benzeri birçok eksenin de kesişmesiyle var olmaktadır. Dersimli kadınların kimliğini incelediğimizde de bu farklı eksenlerin etkin rolleri olduğu varsayımı ile yola çıktık. Öte yandan, var olan feminist literatürün, 1990’lardan itibaren yer verdiği “Kürt Kadını”, bir imaj olarak görünmektedir. Fakat bu imajın, Dersimli geleneksel kadınların kimliklerini ve yaşantılarını temsil etmede çeşitli yönleriyle eksik olduğu düşüncesinden yola çıkarak, bu imajlara ve genellemelere karşı, Dersimli kadınların kendi bilgilerini ve deneyimlerini sorduk. Bu soruların ve cevapların bizlere, kadın hareketinin ve feminist akademik çalışmaların da son dönemde özen gösterdiği şekilde, “kızkardeşlik” olgusunun hangi yönlerden sakıncalı olduğuna dair, ufak bir örneklem üzerinden, anlamlı bilgiler ve sonuçlar gösterdiğini saptayabildik.

Sıradan, gündelik hayatın içindeki bu kadınlara baktığımızda özel alanda yeni ve kendine has bir politikliğin geliştiği göze çarpmaktadır. Dersimliliğin politik ve tarihsel anlamı, kendine has etno-kültürel bir kimliğin oluşumunu gösterirken, diğer yandan günlük hayatın içindeki sıradan kadınların da yeni bir türde politik duruş ve kimlik inşası sürecine etki ettiği göze çarpmaktadır. Bu tarihsel farkındalık, kadınlık deneyimleri ile de birleşince, yeni baştan incelenmesi gereken bir çalışma alanı oluşmuştur. Bu bakımdan çalışmanın başında tartıştığımız kadın çalışmalarındaki “kızkardeşlik” düşüncesinin sakıncalı bir yaklaşım olduğu, Kürt kadını imajı çerçevesinde de değerlendirildiğinde, pekişmektedir. Hem kadınlık genellemesinin hem de Kürtlük genellemesinin ya da bir çeper daha inerek detaylandırılmış Kürt kadını genellemesinin, bu çalışma özelinde, ne gibi sakıncalar içerebileceğini görmek bu çalışmada sanıyoruz mümkün olmaktadır. Bu yüzden, kadının durduğu noktadan edinilen bilgiye daha çok önem vermenin kadın çalışmalarına daha derin ve alışıldandan farklı bilgiler sunacağı fikrini benimsiyoruz.

Diğer yandan, Milliyetçilik, Etnisite ve Ulus-Devlet kavramlarının, söz konusu coğrafya üzerinde yarattığı etkilerin ve doğurduğu sonuçların, her şey kadar Dersimli kadınları da etkilediği düşüncesiyle hareket ettik. Kadınların bu iktidar savaşlarında ve stratejilerinde edindikleri ikincil rol, kadınların “kültür taşıyıcıları” olarak sembolleştirilmesini engellememiştir. Kadınlık bilincinin tarihsel ve kültürel köklerinden ibaret olduğu, ya da en azından bu köklerle şekillendiği, birinci kuşak Dersimli Alevi kadınların, ikinci kuşağa nasıl bir “kadınlık” miras bıraktığını inceledik. Hem o toplumun birer bireyi olarak hem de “kültür taşıyıcıları olan anneler olarak”, anadil, coğrafi aidiyet bilinci ve dini kimlik konularında neleri, nasıl deneyimledikleri üzerinde durduk. Böylece, Türkiye Cumhuriyeti’nin Tek Partili Dönem süresince uyguladığı Türkleştirme Politikaları’ndan Dersimli Alevi kadınların nasıl etkilendiğini ve anadil özelinde etnik kimliğin, dini kimliğin ve toplumsal cinsiyet kimliklerinin ne ölçüde asimilasyona maruz kaldığını, katılımcıların kendi deneyimlerine başvurarak anlamaya çabaladık.

Birinci kuşak kadınlar ile ikinci kuşak kadınlar arasında, “direnc” gösteren bir anadil aktarımı söz konusudur. Dini kimlik birebir şekilde aktarılmıştır ve toplumsal cinsiyet pratikleri hemen hemen olduğu gibi ikinci kuşağa geçirilmiştir. Bu durum iki tespiti işaret etmektedir. Birincisi, ulus kimliği ile etnik kimliğin çatışmaya girdiği alanda, sınırlılıklar meydana geldiğinde, ulus kimliği kadar kurumsal ve sistematik yollarla olmasa da, etnik kimliğin sınırları da belirginleşmiş ve hem etnik hem de

dinsel kimlikler muhafaza edilerek, bir sonraki kuşağa aktarılmasıyla devamlılığı sağlanmıştır. Bu direnç refleksinin temelinde, 1938’de gerçekleşen sürgünlerin payı büyüktür. Nitekim, bu çalışmadaki katılımcılardan, zorla yerinden edilmiş ailenin kadınları ile Dersim’de kalmış aile kadınlarının anadil ve dini kimliğe dair davranışları, sürgün sürecindeki belirli kısıtlamalara ve kopukluklara rağmen, benzerlik göstermektedir.

Gönüllü olarak göçen ailenin kadınlarında ise birinci ve ikinci kuşakta özellikle entegrasyona gönüllülüğün olduğunu gözlemledik. Türkçeyi öğrenme ve Sünni çevre ile sosyalleşme gönüllü olarak göçen ailede daha hızlı ve etkin olmuştur. Fakat sürgün edilmiş ailede, kimliğini saklamak, çocuklarını Sünni çevreye gönderme ve Sünni İslam’a dair eğitim almalarına izin vermek gibi koşullar, Dersim’e geri döndükleri andan itibaren daha muhafazakar tutumlarla bertaraf edilmiştir. Dil yeniden öğrenilmiş, çocuklar Alevilik öğretisiyle yetiştirilmeye yeniden başlanmıştır. Bu durum bize, birinci kuşağı kapsayan süreçte, zorunlulukla gerçekleşen devlet politikalarına karşı aile kurumunun korumacı refleksler geliştirerek direnç gösterdiğini işaret etmektedir.

İkinci kuşağın çocukluk ve ergenlik dönemlerinde ise Milli Eğitim Sistemi’nin bu bölgedeki etkisine dair fikir edinebildik. Türkçe öğrenmede görülen baskılar en çok ikinci kuşağı etkilemiştir. Anadilleri Kırmanciye olmasına rağmen, ev içinde dahi Türkçe konuşulması için hem eğitimciler ve eğitimcilerin baskısı neticesinde aile bireyleri tarafından da, okula giden çocuklara baskılar yapıldığını öğrendik. Bu durum anadil bilincinde kırılma yaratan ilk dönem olarak okunabilir. Nitekim bu kırılma, üçüncü kuşağa anadilin öğretilmemesini de açıklar niteliktedir. Dini kimliğin ise anadile görece etkinliğini ve uygulanabilirliğini yitirmediğini, aksine mekansal değişimlerin ardından dönüşerek devam ettirildiğini gözlemledik. Şehir yaşamında “öteki” bilincinin Türkçe konuşan Sünni-Müslüman bireyler üzerinden tanımlandığına dair bilgiler edindik. Dolayısıyla “ötekinin” çoğunluk olduğu şehir yaşamına geçildiğinde, anadilden ödün verilmesinde sakınca görülmezken dini yaşantılara bağlılığın ilk dönemlerde bireysel, sonraki dönemlerde de kolektif bir grup bilinciyle devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu grup bilincinin oluşumunun; şehre entegrasyon, din, anadil, günlük yaşantılar, ev içi emek gibi geniş bir alanı kapsadığını çıkarılabılırız. Çıkarımda bulunduğumuz bu süreç bize aynı zamanda asimilasyon ve entegrasyon tartışmalarındaki sınırlılıkların ve aidiyetlerin hassas doğası hakkında da fikir vermektedir. Dünyadaki ve ülkedeki ekonomik, sosyal ve

siyasi dönüşümlerin birey hayatlarına olan etkilerini gördüğümüz Dersimli Alevi kadınların yaşantıları, üçüncü kuşağa doğru gittikçe belirginleşen bir asimilasyonu işaret etmektedir.

Katılımcı kadınların şehir hayatına geçmeleri, Batı'ya göç olgusundan bağımsız olarak, genel anlamıyla şehir denen yapının, entegrasyondan asimilasyona uzanan bir süreci etkilediğini görmekteyiz. Merkezi denetim yapıları, eğitim ve sağlık sistemleri, bu sistemler içindeki iletişimler başta olmak üzere, uygulanan kamu hizmetleri ve bu denetimlerle hizmetlerin “makbul vatandaşlık” normlarına göre nasıl şekillendirildiğine dair bize ipuçları vermektedir.¹³⁸ Resmi Tarih Tezi'nin ve Güneş Dil Teorisi'nin Milli Eğitim Sistemi'ndeki merkezi yerinin tespiti için önemli birer örneklem olan bu üç ailenin ikinci ve üçüncü kuşakları, mülakatlar sırasında ve sonrasında da kendi yaşantıları üzerinden, içinde buldukları yönetim ve eğitim sistemini sorgulamaktadırlar.

Sorgulama süreci, günümüzdeki kimlik tartışmalarının; tarih ve siyaset eleştirilerinin ve Dersim özelinde gerçekleşen sözlü tarih projelerini de kapsayan bu “postmodern durum”, otantik kimliğe dönüşü ve keşfi beraberinde getirmiştir. Özellikle bölgeden ayrılmamış aile örneğindeki kadınlar ile sürgün edilmiş aile örneğindeki kadınların, ikinci ve özellikle üçüncü kuşaklarının bu süreci deneyimlediğini gözlemledik. Üç aile örneğindeki üçüncü kuşak kadınların; Kırmanciye dili, Alevilik ve bölge insanları tarafından anlatılan tarih bağlamında, otantik kimlikle bağ kurmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Kurulmaya çalışılan bu bağ özellikle dini anlamda kolektif grup bilinci üzerinden oluşturulurken, anadil bağlamında ise etnik kimliğin bir parçası olarak ve unutturulmaya çalışılan anadile sahip çıkma misyonuyla oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple bu keşif ve sorgulama süreci beraberinde belirli (anadil, sözlü tarih, tarihi kişilikler ve hikayeler) sembolik değerleri oluşturmuştur ve üçüncü kuşak bu sembolik değerler çerçevesinde yeni bir kimlik inşasına meyletmişlerdir, diyebiliriz.

Etnik ve dini kimliği oluşturan bu etno-kültürel öğeler öğrenilip bir nevi “öze dönüş” süreci yaşanırken, Dersimli Alevi kadınların “kadınlıklarına” göz attığımız zaman, etnik ve dini kimlik eksenlerinin toplumsal cinsiyet kimliğini biçimlendirip baskı kurarak, belirli bir kadın kimliğini ortaya çıkardığına dair anlamlı ipuçları yakaladık.

¹³⁸ Mesut Yeğen, **Müstakbel Türk'ten Söзде Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

Kadınlar, hem etnik grup tarafından hem de ait olunan dini topluluğun ritüelleri tarafından şekillendirilip denetlenmektedir. Kadının hem kişiliği hem de bedeninin kutsanarak, kısıtlandırıldığını anladığımız yaşantılarda, “kadınlık” ait olunan topluluğun etno-kültürel dokusuna ait olduğu ölçüde gerçekleştirilmiştir veya kabul görmüştür. Nasıl “makbul vatandaş” kavramının devlet organları tarafından tanıtılması ve kanıksatılması söz konusuysa, benzer şekilde toplumun belirleyici organları olan din ve etnisite de “makbul kadınlıkları” işaret etmekte ve kanıksatmaktadır. Bu benzerlik, kadınların çok katmanlı ve değişimi zor baskı unsurlarıyla yaşadıklarını da göstermesi bakımından önemlidir.

Birinci ve ikinci kuşak kadınlar arasında toplumsal cinsiyet kimliklerini oluşturan unsurların belirgin bir süreklilik içinde aktarıldığını çıkarsayabiliriz. Bu durum büyük ölçüde üçüncü kuşak için de geçerli görünmektedir. Leçek, gelinlik gibi kadın bedenini kısıtlayan ve denetleyen bazı ritüellerin terk edildiğini gözlemleyebildik. Fakat örneğin, “bekaret kemeri” dokuz katılımcıdan sadece üçü için önemsiz bir gelenek olarak görülmüştür. Bunun yanı sıra, özellikle ikinci ve üçüncü kuşaktaki kadınların; “kadınlık bilinçlerinde” belirli değişim ve dönüşümler mevcut olmasına rağmen, toplumsal yapıların bireylerden daha büyük ve etkili tasarımlar olduğunu bize gösteren ifadelerde bulundular. Paylaştıkları ifadelerdeki eleştirel tutum, kendi kadınlıklarını gerçekleştirmede belirgin bir dönüşümü işaret eden katkılar sağlamamaktadır. Cinsellik, bireysel yaşam, ekonomik bağımsızlık, annelik ve genç kızlık gibi paylaşımda bulunmuş olduğumuz kategorilerde, üçüncü kuşak kadınların ikinci kuşak kadınlardan çok farklı yaşantıları olduğunu gözlemlemedik. Fakat ikircikli bir yaklaşım içinde, kadınlarla ve kadınlıklarla ilgili farkındalıkları ve eleştirel tutumları ve söylemleri, birinci ve ikinci kuşaktan belirgin şekilde farklıdır. Muhafazakar reflexler özellikle katılımcıların “kendi” yaşantılarına dönük sorularda daha belirginleşmektedir. Kendini ailelerinden bağımsız olarak düşün(e)meyen üçüncü kuşak katılımcıların, kendilik bilinçleri aile merkezlidir ve kolektif kimlik bilinci de devreye girince ortaya, eleştirel söylemli ve fakat muhafazakar davranışlı, “üçüncü kuşak kadınlıklar” çıkmaktadır. Bu noktada, bireysel ve fikrinsel değişimlerin önceki kuşaklarda başlamasının dahi, toplumsal cinsiyet gibi daha büyük ve hantal toplumsal tasarımlar içinde farklı ve bireysel deneyimler edinilmesi için yeterli olmadığı kanısına varılabilir.

Dolayısıyla, değişen mekansal çevreler ve farklı etnik ya da ekonomik sınıflarla girilen iletişim ve etkileşimlerin yanı sıra, hakim olan toplumsal cinsiyet

rollerinin benzer şekilde yaygın ve kanıksanmış olduğunu iddia ettiğimizde, göçü de dahil edebileceğimiz mekansal ve zamansal değişimlerin, toplumsal cinsiyet kimliklerinde belirgin bir dönüşüm ve özellikle kopukluk yaratmadığını öne sürebiliriz. Öne sürülen bu tespit topyekün bir süreklilik silsilesi olarak değil fakat toplumsal cinsiyet kimliği eksenini oluşturan çoğu unsurun devamlılığı olarak okunabilir. Bu haliyle dokuz katılımcıyla yaptığımız mülakat analizleri üzerinden genel çerçeveye baktığımızda toplumsal cinsiyet kimliği kategorisi, etnik ve dini kimliklere göre daha sabit, devinimi yavaş ve dönüşümü kısıtlı bir kategori olarak görünmektedir.

Etnik ve dini kimliklerin değişim ve dönüşümlerinde ise dışsal faktörlerin etkisi önemlidir. Devlet aygıtları, sistematik ve güçlü olmasıyla etnik kimlik üzerinde belirli süreksizlikler yaratmıştır. Bu durum da dini kimliğin dönüşümünü de etkilemiştir; kolektif kimlik bilinci oluşmuş ve bu bilinç etno-kültürel dokularla tasarlanmıştır. Fakat toplumsal cinsiyet kimliği, “ahlak” ve “namus” kavramlarının kadınlar ve kadınların denetimi üzerinden geliştirildiği ataerkil sistemin, daha geniş ve farklı topluluklara da hitap etmesi nedeniyle, Dersimli Alevi kadınlar, “kadınlıklar” bağlamında, etnik ve dini kimlik kategorilerindeki gibi, belirgin bir değişimi ya da süreksizliği yaşamamıştır, diyebiliriz.

Dini kimlikteki dönüşümlere baktığımızda ise dini kimlikteki dönüşümler, beraberinde devamlılığı getirmiş görünmektedir fakat etnik kimlikte meydana getirilen süreksizlikler ve kopukluklar göz önüne alındığında, otantik kimlik devamlılığının olmadığı fakat sembolik ve tarihi değerlerin yoğunlaştığı yeni bir kimlik tasarımına eğilim olduğu dikkat çekmektedir. Bu iki kimlik ekseninin yanı sıra toplumsal cinsiyet kimliği kategorisine baktığımızda ve toplumsal cinsiyet rollerini de geleneksel Dersimli kadın imajıyla birlikte düşündüğümüzde, ortaya bir kadın kimliği yapısı çıkmaktadır. Bu kadın kimliğini; dönüşüm ve devamlılık gösteren dini kimliğin ve meydana gelen kopukluklardan ötürü oluşturulan yeni etnik kimliğin, toplumsal cinsiyet kimliğini belirleyen en önemli iki eksen olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda toplumsal cinsiyet kimliği hem geleneksel Dersimli kadın kimliği ile benzer şekilde, hem de diğer çoklu kesişen kimlik eksenlerinden etkilenen bir yapıda görünmektedir.

Etnik kimlik algılarını da incelediğimiz üç kuşak katılımcı kadınlardan elde ettiğimiz anlatılar, iki aşamalı bir asimilasyon hikayesini bizlere sunmaktadır. Birinci aşama, Tek Partili Dönem süresince, Türkleştirme Politikaları kapsamında uygulanan

sürgünü ve bu sürgün yıllarında, otantik kültürle bağı koparılarak ülkenin farklı yerlerine az nüfuslu şekilde yerleştirilen ailelerin, çoğunluk içinde azınlık ve “öteki” olduğu yılları kapsayan süreci kapsamaktadır. İkinci aşama ise resmi eğitim sisteminin milliyetçi ve tektipçi yapısı ile ekonomik göçler sonucu Batıyla tanışma ve göç edilen yerdeki toplumla entegrasyona gönüllülük süreçlerinden oluşmaktadır. Devletin doğrudan ve dolaylı müdahale ve etkileri ile bireylerin entegrasyona gönüllülüğü, ikinci kuşaktan üçüncü kuşağa geçişte anadil aktarımının kesilmesi sonuçlarını doğurmuştur. Bu da modern bir proje olarak ele alabileceğimiz modern-ulus devlet yapısı ile modernleşme gayelerinin birer sonucu olarak okunabilir.

Son olarak, ileri zamanlarda gerçekleşmesi muhtemel bilinç yükseltme çalışmalarından biri, eğer Dersimli kadınlar özelinde gerçekleşecek olursa, ortaya çıkan bu çerçevenin incelenmesi, faydalı olabilir. Kadın çalışmalarının önemli bir amacı, bu çalışmaları kadınlar için yapmaktır. Bu küçük etnografik çalışmadan yola çıkarak, bölgede daha geniş ölçekli bir çalışma yürütebilmemizi teşvik edici tutarlılıkta bilgi edinebilmemize yardımcı olan katılımcı kadınları da dahil edebileceğimiz, kısa dönemli bilinç yükseltme çalışmaları gerçekleştirmeyi deneyebiliriz. Kuşkusuz ki böyle bir çalışma uzun vadede, hem sosyolojik olarak daha derinlemesine tespitler yapmak için uygun bir ortam yaratacaktır, hem de birinci kuşakları da içine katmak istediğimiz üç kuşak kadınların, kadınlıklarını etkileşimsel olarak anlamalarını, başka kadınların hikayelerini ve kadın hareketini öğrenerek, kendi kadınlıklarını keşfetmeleri ihtimalini yükseltecektir.

KAYNAKÇA

- Aktar, Ayhan. **Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları**. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).
- Anthias, Floya. "Rethinking categories and struggles: racism, anti-racisms and multi culturalism". **Racism and Anti-Racist Movements**. Londra: University of Greenwich, 1993 (Aktaran: Davis, Nira Yuval. **Cinsiyet ve Millet**. çev. Aysin Bektaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).
- Aslan, Şükrü, Sibel Yardımcı, Murat Ar, Öykü Gürpınar. **Türkiye'nin etnik coğrafyası: 1927-1965 Ana Dil Haritaları**. (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları: 2015).
- _____. "Genel Nüfus Sayımı Verilerine Göre Dersim'de 'Kayıp Nüfus': 1927-1955". **Herkesin Bildiği Sır: Dersim**. der. Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- _____. **Dersim'i Parantezden Çıkarmak**. der. Zeliha Hepkon, Songül Aydın ve Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Assmann, Jan. **Kültürel Bellek**. çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003)
- Aygün, Hüseyin. **Dersim 1938 ve Zorunlu İskan**. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2011).
- Altınay, Ayşegül. **Vatan Millet Kadınlar**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).
- Aydın, Songül. "1938'den Batı İllerine Zorunlu Göç". **Dersim'i Parantezden Çıkarmak**. der. Zeliha Hepkon, Songül Aydın ve Şükrü Aslan. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Bahadır, İbrahim. **Alevi ve Sunni Tekkelerinde Kadın Dervişler**. (İstanbul: Su Yayınları, 2005).
- Barth, Fredrik. **Etnik Gruplar ve Sınırları**. der. Fredrik Barth, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001).
- Baytekin, Ali. **Öteki Aleviler**. (İstanbul: Eko Kitaplığı, 2004).
- Beşikçi, İsmail. **Kürtlerin Mecburi İskanı**. (Ankara: Yurt Yayınları, 1997).
- _____. **Tunceli Kanunu(1935) ve Dersim Jenosidi**. (İstanbul: Belge Yayınları, 1990).
- _____. **Türk Tarih Tezi Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu**. (Ankara: Yurt Yayınları, 1991).
- Bilgin, Nuri. **Kimlik Sorunu**. (İzmir: Ege Yayıncılık, 1994).
- Bora, Tanıl. "1930'lardan 1950'lere Resmi Milliyetçiliğin Dersim'e Bakışı: Asimilasyonizmin Kırılganlığı" içinde "**Dersim'i Parantezden Çıkarmak**". der. Ş. Aslan, Z. Hepkon ve S. Aydın, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Bozkurt, Fuat. **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, (İstanbul: Yön Yayıncılık, 1990).
- Bruinessen, Martin Van. **Kürtlük Türklük Alevilik**. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).
- Butler Judith. **Cinsiyet Belası**. çev. Başak Ertür, (İstanbul: Metis Yayınları, 2005).
- Calhoun, Craig. **Milliyetçilik**. çev. Bilgen Sütçüoğlu, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

- Castles, Stephen. Mark J. Miller. **Göçler Çağı**. çev. Bülent Uğur Bal-İbrahim Akbulut, (İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003).
- Caymaz, Birol. **Türkiye’de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları**. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).
- Chatterjee Patra. **Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-kolonyal Tarihler**. çev. İsmail Çekem, (İstanbul : İletişim Yayınları, 2002).
- Caymaz, Birol. Türkiye’de **Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları**. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).
- Crehshaw, Kimberlé. **Identities Race, Class, Gender and Nationality**. der. Linda Martin Alcoff, Eduardo Mendieta, (Oxford: Blackwell Publishing, 2003).
- Çağaptay, Soner. “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite” . **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik**. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
- _____. **Türkiye’de İslam Laiklik ve Milliyetçilik/ Türk kimdir?.** (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009).
- Çaha, Ömer. **Sivil Kadın**. (Ankara: Savaş Yayınevi, 2010).
- Çakmak, Hüseyin. **Türkçe - Dersimce Sözlük: (Kırmancki / Dımılki / Sobe)** . (Ankara: Kalan Basım Yayın, 2004).
- Çem, Munzur. **Dersim Merkezli Kürt Aleviliği**. (İstanbul: Vate Yayınevi, 2010).
- Alican Baytekin, **Öteki Aleviler**. (İstanbul: Eko Kitaplığı, 2004).
- Davis, Nira Yuval. **Cinsiyet ve Millet**. çev. Ayşin Bektaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).
- Deniz, Dilşa. **Dersim İnanç Sembolizmi**. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).
- Dersim Raporu**. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- Deutsch, Karl. **Nationalism and Social Communication**. (Massachusetts: The M.I.T. Press, 1962).
- Diñer, Fahriye. “Alevi Ayinlerine İlişkin 1915-1940 Döneminde Yayımlanan Metinlerde Alevi Kimliğinin Temsili”. **Kimlikler Lütfen**. der. Gönül Putlar, (Ankara: ODTU Yayıncılık, 2009).
- Doğu Anadolu’da Toplumsal Mühendislik**. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010).
- Erözden, Ozan. **Ulus-Devlet**. (Ankara: Dost Yayınevi, 1997).
- Ersanlı, Büşra. “Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi”. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
- Esser, Hartmut. “Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten”. **Eine Handlungstheoretische Analyse**, Luchterhand, Darmstadt. 1980:70-82 (Aktaran: Heckmann, Lale Yalçın. **Ulus, Millet, Azınlık, Etnik Grup ve Kültür Kavramları Üzerine**. Kimlikler ve Azınlıklar Özel Sayısı, s.71-72, (1995): 81-85).
- Fırat, Gülsün. “Dersim’de Etnik Kimlik”. **Herkesin Bildiği Sır:Dersim**. der. Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- Gellner, Ernest. **Milliyetçiliğe Bakmak**. çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).
- Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyancıları II**. (İstanbul: Güney Yayıncılık, 1992).
- Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyancıları**. (İstanbul: Güney Yayıncılık, 1992).
- Gezik, Erdal. **Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler**. (Ankara: Kalan Yayınları, 2000).
- Guibernau, Montserrat. **Milliyetçilikler**. çev. Neşe Nur Domaniç, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996).
- Gülalp, Haldun. **Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus-Devletin Sorgulanması**. (İstanbul: Metis Yayınevi, 2007).

- Gümüş, Nazlı. **Alevilikte Kadın: Şahkulu Dergahı'ndaki Kadınların 'Alevi Kadın' Algılayışı**. (Dumlupınar Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2011).
- Harding, Sandra. **The Science Question in Feminism**. (New York: Cornell University Press, 1990).
- Heckmann, Lale Yalçın. **Ulus, Millet, Azınlık, Etnik Grup ve Kültür Kavramları Üzerine**. *Kimlikler ve Azınlıklar Özel Sayısı*, s.71-72, (1995): 81-85.
- Hobsbawm, Eric. **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik "Program Mit, Gerçeklik": Yepyeni Bir Şey Olarak Millet: Devrimden Liberalizme"**. çev. Osman Akınay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).
- _____. *Ulusçuluk. Birikim Dergisi*. s.45-46 (1992, Ocak-Şubat).
- Kaleli, Lütfü. **Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri**. (İstanbul: Can Yayınları, 2000).
- Kaya, Ali. **Dersim Üzerine Seçme Yazılar**. (İstanbul: Yaz Yayınları, 2012).
- Kaya, Ayhan. Ayhan Kaya, "Çevirmenin Sunuşu". **Etnik Gruplar ve Sınırları**. der. Fredrik Barth, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001).
- Kaygusuz, İsmail. **Alevilik Diyanet Siyaseti**. (İstanbul: Alev Yayınları, 2004).
- Keyman, Fuat. "Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek". **Kimlikler Lütfen**. der. Gönül Putlar. (Ankara: ODTU Yayıncılık, 2009).
- Kirişçi Kemal, Winrow, M. Gareth. **Kürt Sorunu**. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997).
- Kirişçi, Kemal. **Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi**. çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997).
- Massicard, Elise. **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**. çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).
- Mikov, Lyubomir. **Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü**. çev. Orlin Saber, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008).
- Moore, Henrietta L. **Feminism and Antropology**. (Cambridge: Polity Press, 1992).
- Okan, Murat. **Türkiye'de Alevilik Antropolojik Bir Yaklaşım**. (Ankara: İmge Kitabevi, 2004).
- Öz, Baki. **Bektaşîlik Nedir?** . (İstanbul: Der Yayınları, 1997).
- Scott, Joan W. **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı bir Tarihsel Analiz Kategorisi**. çev. Aykut Tunç Kılıç. (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007).
- Shills, Edward. *Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, Doğu Batı Dergisi*. Gelenek sayısı, s.25, (2003-2004).
- Simone, De Beauvoir. **Kadın Nedir: İkinci Cins**. çev. Orhan Suda. (İstanbul: Düşün Yayınevi, 1962).
- Sirman, Nükhet. "Kadınların Milliyeti". **Modern Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik**. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
- Smith, Adam. **Ulusların Etnik Kökeni**. çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir (Ankara: Dost Kitabevi, 2002).
- Smith, Anthony. **Milli Kimlik**. çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).
- _____. **Ulusların Etnik Kökeni**. (Ankara: Dost Yayınları, 2002).
- Taşkın, Yüksel. **1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi**. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).
- Tilly, Charles. "Reflections on the History of European State-Making". **The Formation of National States in Western Europe**. Princeton University Press, 1975 (Aktaran: Erözden, Ozan. *Ulus-Devlet*. (Ankara: Dost Yayınevi, 1997).
- Tekeli, İlhan. **Göç ve Ötesi**. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008).

- Türkiye’de İslam Laiklik ve Milliyetçilik/ Türk kimdir?.** (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009).
- Üstel, Füsun, **Makbul Vatandaş’ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Türkiye’de Vatandaş Eğitimi.** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).
- Walby, Sylvia .“ Kadın ve Ulus”. **Vatan Millet Kadınlar.** çev. Meltem Ağduk-Gevrek. der. Ayşe Gül Altınay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).
- Walker, Connor. **Ethnonationalism: The Quest for Understanding.** (New Jersey: Princeton University Press, 1994).
- Weber, Max. **Din Sosyolojisi.** çev. Latif Boyacı, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012).
- Yazıcı, Mehmet. **Osmanlı-Türk Toplumunun Sosyal Alt Dinamikleri: Anadolu Aleviliği.** Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bölümü, Yüksek Lisans Tezi. Tez. Danışmanı Doç Dr. Ali Akay. (İstanbul, Kasım 1996).
- Yeğen, Mesut. Müstakbel **Türk’ten Sözde Vatandaşa:Cumhuriyet ve Kürtler.** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).
- Yıldız, Ahmet. **Ne Mutlu Türk’üm Diyebilene, Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları.** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- Yıldırım, Rıza. “Kıştım Mari: Dersim Yöresi Kızılbaş Evladına Bağlanma Girişimi ve Sonuçları”. **Dersim’i Parantezden Çıkarmak.** der. Z. Hepkon, S. Aydın ve Ş. Aslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Yüksel Murat. “Ulus Devletin Dersimle Teması”. **Herkesin Bildiği Sır: Dersim.** der. Şükrü Aslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
- Yüksel, Taşkın. **1960’tan Günümüze Türkiye Tarihi.** (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).