

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KAPİTALİST ATAERKİL İKTİDAR İLİŞKİLERİ  
DAHİLİNDE KENTSEL MEKÂNDA KADININ  
GÜNDELİK HAYATININ COĞRAFYASI  
TOKAT ÖRNEĞİ**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN HAZIRLAYAN**  
**Prof. Dr. Mihriban ŞENGÜL Gündüz AKSU KOCATÜRK**

**MALATYA -2018**

İnönü Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Kentleşme ve Çevre Sorunları Bilim Dalı Doktora Programı

**KAPİTALİST ATAERKİL İKTİDAR İLİŞKİLERİ DAHİLİNDE  
KENTSEL MEKÂNDA  
KADININ GÜNDELİK HAYATININ COĞRAFYASI  
TOKAT ÖRNEĞİ**

**Gündüz AKSU KOCATÜRK**  
**Doktora Tezi**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Mihriban ŞENGÜL**

**(Mayıs 2018, Malatya)**

ONAY SAYFASI

T.C.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**KAPİTALİST ATAERKİL İKTİDAR İLİŞKİLERİ  
DAHİLİNDE KENTSEL MEKÂNDA KADININ  
GÜNDELİK HAYATININ COĞRAFYASI  
TOKAT ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN



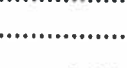


HAZIRLAYAN

Prof. Dr. Mihriban ŞENGÜL

Gündüz AKSU KOCATÜRK

Jürimiz 7.5.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezi (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim, Kentleşme ve Çevre Sorunları Bilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Prof. Dr. Mihriban ŞENGÜL (Danışman) 
2. Prof. Dr. İsmail ŞENKÖK 
3. Doç. Dr. Leyla KATRAMAN 
4. Doç. Dr. Ayşe G. KORKUNCU 
5. Doç. Dr. C. Emek İNAN 

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun ..... tarih ve ..... sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ONUR SÖZÜ

Doktora tezi olarak sunduğum “Kapitalist Ataerkil İktidar İlişkileri Dahilinde Kentsel Mekânda Kadının Gündelik Hayatının Coğrafyası: Tokat Örneği” başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın, tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden olduğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

...../...../2018

Gündüz AKSU KOCATÜRK

## BİLDİRİM

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

- Tezimin tamamını her yerden erişime açabilir.
- Tezim sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

..../..../2018

Gündüz AKSU KOCATÜRK

## ÖNSÖZ

Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, sınıfsal ve kültürel yapıları bağlamında farklı toplumsal mekânlarda konumlanan kadınların kentsel mekânda gündelik hayat coğrafyaları üzerinde kapitalist ataerkilliğin ne denli etkili olduğunu belirleme amacı taşımaktadır.

Bu çalışmaya birçok kişinin katkısı olmuştur. Tez izleme komitelerinin üyeleri Prof. Dr. Ünal Şentürk ile Dr. Öğr. Üyesi Canan Emek İnan'a teşekkür ederim. Ayrıca tez savunması esnasında getirdikleri eleştiriler ile metnin gelişmesine katkı sunan değerli jüri üyelerine de teşekkür ederim.

Bu çalışmanın saha kısmında zamanlarını ayırarak cevap verme nezaketini gösteren ve bu anlamda çalışmamıza katılan katılımcılarımıza da içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca saha araştırmasında yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Acungil, Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Acungil ve Mehmet Kendirci ile Nihat Koçgöz ve Sevim Koçgöz'e de teşekkür ederim. Çalışma esnasında her daim yanımda bulunan ve desteklerini esirgemeyen sevgili eşim Emrah Kocatürk ile varlıkları ile bana güç katan sevgili aileme teşekkürlerimi sunarım.

Tezin planlanması, araştırılması, oluşturulması ve yönetilmesi sürecinde hiçbir zaman ilgisini ve desteğini esirgemeyen, sadece tez yazım süreci ile ilgili değil aynı zamanda mesleki hayatımda da her zaman bilgi ve deneyimleri ile yol gösterici olan değerli danışman hocam Prof. Dr. Mihriban Şengül'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Gündüz AKSU KOCATÜRK

## ÖZET

### KAPİTALİST ATAERKİL İKTİDAR İLİŞKİLERİ DAHİLİNDE KENTSEL MEKÂNDA KADININ GÜNDELİK HAYATININ COĞRAFYASI TOKAT ÖRNEĞİ

Bu çalışma, kapitalist ataerkil sistem ile inşa edilen kentsel mekânla farklı sınıfsal ve kültürel yapılara sahip kadınların gündelik hayat pratikleri bağlamında nasıl bir ilişki geliştirdiğini belirleme amacı taşımaktadır. Gündelik hayata odaklanmanın temel sebebi toplumsal yapıya dağılmış ve bireylere belirli roller atfetmiş iktidar ilişkileri ile aralarında karşılıklı bir ilişkinin olmasıdır. Bu bakımdan gündelik hayat ile ilgili Henri Lefebvre'in, iktidar ilişkileri ile ilgili de Michel Foucault'nun geliştirmiş oldukları kuramlardan faydalanılmıştır. İktidar mücadelesi alanı olan gündelik hayat pratiklerini irdelemek bu pratiklerin cinsiyetçi doğasını toplumsal mekân bağlamında görme olanağı yaratmaktadır. Çünkü cinsiyete dayalı işbölümünün yarattığı iktidar ilişkileri, mekânın kurgulanma biçimi ve işleyişi üzerinde etkilidir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bir coğrafyası vardır. Bu coğrafya doğrultusunda kadın ve erkeğin mekânı deneyimlemesi, toplumsal cinsiyet kimliğinin toplumsal inşası sonucunda farklılaşmaktadır. Bununla birlikte kadınlığın tekil bir kategori olmadığı gerçeği göz önüne alındığında kadınlar arasında da mekânı deneyimleme açısından farklılık vardır. Bu farklılığın temelinde ise kadınların sınıfsal ve kültürel konumları yatmaktadır.

Buradan hareketle bu çalışma kadınların kentsel mekân ile olan ilişkisini, Tokat kentinde farklı sınıfsal ve kültürel yapılara sahip iki semt örneği üzerinden belirlemeye çalışmıştır. Bu çerçevede kadınların kentsel mekânla kurduğu ilişki, kadınların gündelik hayatı temelinde haritalandırılarak nesnel bir şekilde açıklanmaya çalışılmış; yapılandırılmış görüşme planı ile elde edilen bulgular ise niteliksel olarak çözümlenmiştir. Her iki semtte yaşayan kadınların sınıfsal ve kültürel farklılıkları kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyalarının da farklılaşmasına yol açmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal Cinsiyet, Kapitalist Ataerkillik, Gündelik Hayat Coğrafyası, İktidar İlişkileri, Zihinsel Panoptikon.

## ABSTRACT

### GEOGRAPHY OF EVERYDAY LIFE OF WOMEN IN THE URBAN SPACE INCLUDING PATRIARCHAL CAPITALISM RELATIONS OF POWER THE CASE OF TOKAT

The purpose of this study is to determine how women with different class and cultural backgrounds in relation to the urban space built by the capitalist patriarchal system develop in the context of everyday life practices. The main reason for focusing on everyday life is that there is a reciprocal relationship with the relations of power that are scattered in the social structure and attributed certain roles to individuals. In this regard, Henri Lefebvre's theory about everyday life and Michel Foucault's theory about power relations also used. Exploring everyday life practices, which are areas of power struggle, make it possible to see the sexist nature of these practices in the context of social space. Because the power relations which are create by gender based division of labor are influential on the construction and functioning of the space. There is therefore a geography of gender relations. In line with this geography, the experience of women and man's space differs as a result of the social construction of gender identity. However, given the fact that femininity is not a single category, there is a difference between women in terms of experiencing the space as well. This is the fundamental difference lies in the class and cultural status of women.

From this perspective, this study tried to determine the relationship of women with urban space through two districts with different class and cultural structures in Tokat. In this framework, the relationship with urban space established by women was tried to be explained objectively by mapping women's on the basis of everyday life. The findings obtained with the structured interview plan were analyzed qualitatively. The class and cultural differences of the women living in the two districts lead to the segregation of the everyday life geographies in the urban space.

**Key Words:** Gender, Capitalist Patriarchy, Geography of Everyday Life, Relations of Power, Mental Panopticon.



## ÖZGEÇMİŞ

16.04.1985 tarihinde Sivas'ta doğdum. İlköğretim ve lise eğitimini İstanbul'da tamamladım. Lisans eğitimimi 2003-2007 döneminde Dumlupınar Üniversitesi Bilecik İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde tamamladım. Ardından Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı Yönetim ve Organizasyon Bilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimime başlayıp 2010 yılında tamamladım. Ekim 2010 tarihinde Gaziosmanpaşa Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladım. 2011 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Kentleşme ve Çevre Sorunları Bilim Dalı'nda başladığım yüksek lisans eğitimimi 2013 yılında tamamladım. Akabinde İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Kentleşme ve Çevre Sorunları Bilim Dalı'nda doktora eğitimime başladım. Hâlâ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Kamu Yönetimi bölümünde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktayım.

**KAPİTALİST ATAERKİL İKTİDAR İLİŞKİLERİ DAHİLİNDE  
KENTSEL MEKÂNDA KADININ GÜNDELİK HAYATININ COĞRAFYASI  
TOKAT ÖRNEĞİ**

Gündüz AKSU KOCATÜRK

**İÇİNDEKİLER**

Onur Sözü .....	ii
Bildirim .....	iii
Önsöz .....	iv
Özet .....	v
Abstract .....	vi
Özgeçmiş .....	vii
İçindekiler .....	viii
Fotoğraflar Listesi .....	xi
Resimler Listesi .....	xii
Haritalar Listesi .....	xi
Çizelgeler Listesi .....	xii
<b>1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, HİPOTEZLERİ VE YÖNTEMİ .....</b>	<b>1</b>
1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı .....	1
1.2. Araştırmanın Hipotezleri ve Yöntemi .....	13
1.3. Araştırmanın Tasarımı ve Bilgi İşleme Teknikleri .....	23
1.4. Kavram Tanımları .....	26
1.5. Araştırmanın Sunuş Sırası .....	27
<b>2. İKTİDAR İLİŞKİLERİ ALANI OLARAK GÜNDELİK HAYAT, TOPLUMSAL CİNSİYET VE MEKÂN .....</b>	<b>29</b>
2.1. Kavramsal Olarak Gündelik Hayat ve Coğrafyası .....	30
2.2. Cinslerarası İşbölümünden Eşitsiz Toplumsal Cinsiyet İlişkilerine .....	38
2.3. Kuramsal Perspektiften Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi .....	46
2.4. Henri Lefebvre’de Gündelik Hayat ve Mekân İlişkisi .....	50

2.4.1. Toplumunu Anlamak İçin Bir İpucu: Gündelik Hayat.....	50
2.4.2. Mekânın Toplumsallığı: Algılanan, Tasarlanan, Yaşanan Mekân .....	56
2.5. Michel Foucault'da "İktidar İlişkileri" ve Gündelik Hayat ile Mekân İlişkisi....	60
2.5.1. Gündelik Hayata Doğrudan Müdahale Biçimi Olarak İktidar İlişkileri .	61
2.5.2. Toplumsal İktidarların Gündelik Hayatı Gözetleme Mekanizması: Panoptikon.....	66
2.6. Lefebvreci ve Foucaultcu Bir Feminist Okuma ile Gündelik Hayatın Analizi...	71
<b>3. KENTSEL MEKÂNIN CİNSİYETÇİ KURGUSU .....</b>	<b>82</b>
3.1. Kapitalist Ataerkil İktidar İlişkileri Bağlamında Özel Alan/Kamusal Alan ve Alternatif Kamusal Alanlar .....	82
3.1.1. Cinsiyet Temelinde Bir Ayrışma: Özel Alan ve Kamusal Alan Dikotomisi.....	84
3.1.2. Ne İçerisi Ne de Dışarı: Alternatif Kamusal Alanlar .....	89
3.2. Mekânlara Kazınan ve Mekânlar Tarafından Üretilen Bedenler: Sokağın Sahibi Değil Misafiri Olan Kadınlar.....	101
3.3. Kadınların Kentsel Mekânla Cinsiyetlendirilmiş Zaman Dolayımında Kurduğu İlişkiler .....	106
3.4. Kadınların Kentsel Mekânla Ev İçi Yükümlülükleri Dolayımında Kurduğu İlişkiler .....	110
3.5. Cinsiyetin Mekânsallaştırılması/Mekânın Cinsiyetlendirilmesi: Eril/Dişil Mekânlar .....	120
3.6. Kadınların Kentsel Mekânla İlişkisine Yön Veren Kentiçi Ulaşımın Nitelikleri.....	130
<b>4. TOKAT KENTİ ÖRNEĞİNDE KADINLARIN GÜNDELİK HAYAT COĞRAFYASININ ÇÖZÜMLENMESİ.....</b>	<b>136</b>
4.1. Tokat'ta Geçmişten Günümüze Toplumsal Mekânda Kadınların Konumu .....	136
4.1.1. Cumhuriyet Öncesi Dönem .....	137
4.1.2. Cumhuriyet Sonrası Dönem .....	145
4.2. Toplumsal Mekânın Dönüşümü Bağlamında Sulusokak ve Karşıyaka.....	154
4.3. Sulusokak ve Karşıyaka'da Kadınların Gündelik Hayat Pratikleri Bağlamında Kentsel Mekânla İlişkilerini Belirleyen Kapitalist Ataerkil Etkenler .....	164
4.3.1. Eşitsiz Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ile İlgili Kabulleniş ve Direniş ...	164
4.3.2. Özel Alanda, Kamusal Alanda ve Alternatif Kamusal Alanlarda Kadınlık .....	171

4.3.2.1. İçeride ve Dışarıda Kadınlık .....	171
4.3.2.2. Alternatif Kamusalılıklarda Kadınlık .....	180
4.3.3. “Özgürleştirici Kent”in Kadınları Hapsedici Yanları: Kadın Bedeni Üzerindeki Denetim ve Özdenetim .....	189
4.3.4. Kentsel Mekânda Kadınlığa Tanınan Kısıtlı Saatler .....	196
4.3.5. Kentsel Mekânla İlişki Kurma Biçimi Olarak Ev İçi Yükümlülükler..	201
4.3.6. Cinsiyetlendirilmiş Mekânlarda Kadınlık .....	209
4.3.7. Eşitsiz Toplumsal Cinsiyet İlişkileri Açısından Ulaşımında Kadınlık ....	222
4.4. Sulusokak ve Karşıyaka’da Yaşayan Kadınların Kentsel Mekânda Gündelik Hayat Coğrafyaları .....	227
<b>5. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ</b> .....	237
<b>EK 1:</b> Kaynak Kişiler Listesi .....	250
<b>EK 2:</b> Yapılandırılmış Görüşme Soruları.....	251
<b>EK 3:</b> Günün Farklı Saatlerinde Tokat Kent Meydanı Fotoğrafları .....	253
<b>EK 4:</b> KURTARIN BU SOKAĞI .....	256
<b>KAYNAKÇA</b> .....	257

## FOTOĞRAFLAR LİSTESİ

<b>Fotoğraf 2.1:</b> İtalya'nın Prato Kentinde Çinli Fabrika İşçilerinin Yaşam Alanı.....	35
<b>Fotoğraf 2.2:</b> Bir Dışlama İşareti Olarak Almanya'da: "Türken Rauss/Türkler Dışarı" İçerikli Duvar Yazısı.....	37
<b>Fotoğraf 4.1:</b> Tokat'ta İki Katlı Evler.....	140
<b>Fotoğraf 4.2:</b> Tokat'taki Kapı Tokmakları.....	142
<b>Fotoğraf 4.3:</b> Tokat'taki Pencereleler.....	144
<b>Fotoğraf 4.4:</b> Tokat'ta Bitişik Nizam Evler.....	144
<b>Fotoğraf 4.5:</b> Tokat'ta Siyah Çarşaf Giyen Kadınlar.....	148
<b>Fotoğraf 4.6:</b> Meydan'da Bayram Eğlenceleri.....	148
<b>Fotoğraf 4.7:</b> Şehrin İleri Gelenleri ile Kadınlar.....	150
<b>Fotoğraf 4.8:</b> 1926 ve 1941 Yıllarında Karşıyaka'ya Doğru Bakış.....	161
<b>Fotoğraf 4.9:</b> 2016 Yılında Karşıyaka'ya Doğru Bakış.....	163
<b>Fotoğraf 4.10:</b> Hazırda Bekleyen Minderler.....	181
<b>Fotoğraf 4.11:</b> Pencere Kenarından Sokakla Hemhâl Olma.....	184
<b>Fotoğraf 4.12:</b> Pencereden Sokağı İzleyen Bir Çocuk.....	187
<b>Fotoğraf 4.13:</b> Alipaşa Hamamı Kadınlar ve Erkekler İçin Girişler.....	211
<b>Fotoğraf 4.14:</b> Sultan Hamamı Kadınlar ve Erkekler İçin Girişler.....	212
<b>Fotoğraf 4.15:</b> Pervane Hamamı Kadınlar ve Erkekler İçin Girişler.....	212

## HARİTALAR LİSTESİ

<b>Harita 4.1:</b> 17. ve 18. Yüzyıllarda Tokat Kentinde İşlevsel Alanlar.....	138
<b>Harita 4.2:</b> Tokat'ta Kentsel Mekânın Tarihsel Gelişimi.....	155
<b>Harita 4.3:</b> 1851 Yılında Tokat Mahalleleleri.....	157
<b>Harita 4.4:</b> 19. Yüzyıl Sonunda Tokat Kentinde Arazi Kullanımı ve İşlevsel Alanlar.....	158
<b>Harita 4.5:</b> Sulusokak'ta Yaşayan Kadınların Kentsel Mekânda Gündelik Hayatlarının Coğrafyası.....	230
<b>Harita 4.6:</b> Karşıyaka'da Yaşayan Kadınların Kentsel Mekânda Gündelik Hayatlarının Coğrafyası.....	231

## ÇİZELGELER LİSTESİ

<b>Çizelge 3.1:</b> Türkiye’de 2016-2017 Yıllarında Cinsiyete Göre Sanal Mekânı Kullanma Oranları.....	99
<b>Çizelge 3.2:</b> 2017 Yılına Ait Bölgelere ve Cinsiyete Göre İnternet Kullanım Oranları.....	99
<b>Çizelge 3.3:</b> 2016 Yılına Ait Amerika’da Cinsiyete Göre Sosyal Medya Kullanım Oranları.....	100
<b>Çizelge 3.4:</b> Kadınların ve Erkeklerin Facebook Kullanma Nedenleri.....	100
<b>Çizelge 4.1:</b> Tokat Halkevi Şubelerindeki Üyelerin Cinsiyete Göre Dağılımı.....	149
<b>Çizelge 4.2:</b> Tokat’ta 2009 ve 2014 Yerel Seçimlerinde Aday ve Kazanan Aday Profili.....	153

## RESİMLER LİSTESİ

<b>Resim 3.1:</b> Balkondaki Mayalar (Francisco de Goya).....	92
<b>Resim 4.1:</b> Tokat Gravürü, 1822.....	155

## 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, HİPOTEZLERİ VE YÖNTEMİ

Bu bölümde, araştırmanın konusu, amacı ve hipotezleri ile araştırmanın hazırlanmasında izlenecek yöntem anlatılmıştır.

### 1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu çalışma, toplumsal mekândaki konumları açısından farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip kadınların gündelik hayat pratikleri dahilinde kapitalist ataerkil sistem ile inşa edilen kentsel mekânla nasıl bir ilişki geliştirdiğini, bu ilişki biçimlerini etkileyen hatta sınırlayan değişkenlerin neler olduğunu toplumsal yapı ile mekânsal yapıya yayılmış iktidar ilişkileri çerçevesinde belirleme amacı taşımaktadır. Bu çerçevede kadınların kentsel mekânla kurduğu ilişki, kadınların gündelik hayatı temelinde haritalandırılarak nesnel bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu noktada her ne kadar iki ayrı sistem gibi algılsa da birlikteliğinin toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü açısından doğurduğu sonuçları belirtmek amacıyla çalışmanın çatı kavramını oluşturan “kapitalist ataerkillik” ile ilgili bir ön hatırlatma yapılması ihtiyacı söz konusudur. Sosyal olgular tarihsel bir nitelik arz eder. Bu bakımdan üretim ilişkileri değişse dahi daha önceki döneme ait olan üretim ilişkileri hemen yok olmamaktadır. Harvey’in (2002: 153) de ifade ettiği gibi kapitalizmle etkileşime geçen toplumlarda pre-kapitalist dönemlerden kalan “tortul öğeler”, kapitalizmin çıkarları doğrultusunda tamamen ortadan kaybolabileceği gibi varlığını sürdürebilir veya dönüşüme uğrayabilir. Bu *tortul öğeler* ise hem toplumsal ilişkilerde hem de yine bir "toplumsal ürün" olan kentsel mekânda varlık gösterebilir. Ama bu durum, elbette ki tüm zaman ve mekânlarda aynı etkinlikte gerçekleşir gibi genelleyci bir yaklaşıma yol açmamalıdır. Çünkü Harvey’in (2009: 188) de belirttiği gibi ülkeden ülkeye önemli kurumsal farklılıkların yanı sıra zaman içinde de farklılaşmalar yaşanmaktadır. Aynı şekilde tek bir ülkenin içerisinde dahi aynı zaman dilimi içerisinde üretim ilişkilerinin etki derecesi değişebilmektedir. Çünkü toplumsal değişme, toplumun bütün birimlerinde eş zamanlı gerçekleşen bir süreç değildir. Her üretim tarzı mevcut olanı değiştiren, yeni yapısal özellikleri ekleyen, bir önceki dönemin özelliklerini aşındıran veya yok eden bir süreçte bir önceki üretim tarzı ile etkileşmekte ve birleşmektedir (Şengül, 2009: 100-102).

Dolayısıyla bir toplumda birden fazla üretim tarzının etkilerini görmek mümkündür<sup>1</sup>. Kapitalizm ve ataerkillik arasında da işte böyle bir ilişki vardır. Aralarında kimi zaman gerilimli ve çelişkili bir ilişki bulunsa da birbirini destekleyici ve besleyici özellikleri nedeniyle bazı toplumlarda üretim tarzının etkinliğini arttırmada birlikte rol oynamaktadır. Bu toplumlar ise Türkiye gibi geç kapitalistleşen ve geleneksel ilişkilerin toplumsal yapıda hâlâ ağırlığının hissedildiği ülkelerdir. İşte bu sebeptir ki bu çalışmada kadınların gündelik hayat pratikleri üzerinden kentsel mekânla ilişkisini belirleyebilmek adına, hem gündelik hayat pratikleri hem de kentsel mekânın kurgulanması üzerinde etkili olan “kapitalist ataerkillik”ten hareket etmek uygun görülmüştür.

Peki neden “gündelik hayat çözümlemesi” bu çalışma için önemlidir? Gündelik hayat pratikleri ile üretim ilişkileri arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Her ikisi de birbirini etkileyen, dönüştüren, değiştiren ve birbirine direnen dinamiklere sahiptir. Gündelik hayat pratiklerini irdelemek, bu pratiklerin neler olduğunun yanı sıra *nasıl olmaları gerektiğinin* sınırlarını çizen toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel, psikolojik yapıların da değerlendirilmesini sağlar. “Aşına” olduğumuz dolayısıyla da aslında “bakar kör” olduğumuz ve bu yapılarla iç içe olan bu bakımdan da bir iktidar mücadelesi haline gelen gündelik hayat pratiklerini irdelemek aynı zamanda bu pratiklerin cinsiyetçi doğasını toplumsal ve mekânsal bağlamda görme fırsatı verecektir.

Bu noktada mekân ve toplum arasındaki ilişkiye vurgu yapmakta fayda vardır. Mekân ve toplum iç içe geçmiş, biri olmadan diğerinin anlamsız olduğu, birlikte anlamlandırılan sarmal bir ilişki içerisindedirler. İki olgu da tarihsel süreçte birbirinin oluşumuna ve/veya dönüşümüne dahil olmaktadır. Bu bakımdan toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel etkilerle yeniden üretilen mekânı sadece fiziki bir yapı olarak değil, toplumsallığını ön plana çıkaracak bir yaklaşımla ele almak gerekmektedir. 1970’li yılların başlarına kadar mekânı toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak ele alan hâkim paradigmayı eleştirerek mekânın toplumsallıkla ilişkisini kuran Lefebvre (2014), Castells

---

<sup>1</sup> Marx (akt. Harvey, 2003: 185) bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Hiçbir toplumsal düzen, ortaya koymaya yeterli olduğu tüm üretken güçler geliştirilmeden yıkılamaz ve yeni üstün üretim ilişkileri, eski toplumda varoluşları için gerekli maddi koşullar olgunlaşmadan eskilerinin yerini alamaz. İnsan, bu yüzden kaçınılmaz olarak sadece yerine getirebileceği görevleri üstlenir, çünkü daha ayrıntılı bir inceleme, sorunun, ancak çözümü için gerekli maddi koşullar var olduğunda veya hiç olmazsa oluşma aşamasına geldiğinde ortaya çıktığını gösterir.”



(1997) ve Harvey (2002), (2009), mekânın ideolojik, siyasal ve toplumsal süreçlerden bağımsız düşünülemez olduğunu belirtmişlerdir. Lefebvre (2014: 25) mekânı *toplumsal* bir ürün ve bir *özne* olarak ele alırken, Castells (1997: 123) mekânı, bir yandan yaşam çevresi, bir yandan da sürekli akış içinde bulunan toplumsal bir pratik olduğunu belirtip kolektif tüketim merkezli ele almış, Harvey (2002) ise mekânın üretim ilişkileri çerçevesinde toplumu dönüştürdüğünü, toplumun ise yine üretim ilişkileri neticesinde mekânı dönüştürdüğünü belirtmiştir. Bu eleştirel kuramcıların çizdiği çerçeve içinde mekânın düzeni, toplumsal hayatın düzeninin bir yansımasıdır.

Lefebvre, Castells ve Harvey'in kuramları ile birlikte, mekânın ekonomik, politik ve ideolojik süreçlerden ayrı ele alınamayacak bir toplumsal ilişki biçimi olduğu önermesi, toplumsal mekânda<sup>2</sup> cinsiyetçi süreçlerin çözümlenmesinin yolunu açmıştır (Alkan, 2012: 345). Ama Alkan'a (2009: 13-14) göre mekânın ideolojik ve politik süreçlerden ayrıştırılmayan "toplumsal bir ürün" olduğu önermesi, cinsiyetçi süreçlerin toplumsal mekân bağlamıyla çözümlenmesinde önemli bir adım olmakla birlikte, ataerkil niteliği göz ardı edilen kapitalist ilişkilere ve bu bağlamda cinsiyetsizmiş gibi tanımlanan sınıfsal çelişkilere odaklanması bu adımı sekteye uğratmıştır. Bu noktada cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarından hareketle cinsiyet değişkenini göz ardı etmeyecek bir toplum kuramının önünü açan Oakley'in fikirleri önemlidir. Oakley'e (1972) göre cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılığı ifade ederken; toplumsal cinsiyet sosyal ve kültürel belirlenimler altında şekillenmektedir. Böylelikle durağan tanımları reddeden ve toplumsal süreçlerin dinamikliğine dikkat çeken bir kavrayış mümkün olmuştur. Çünkü cinsiyet ilişkilerinin zaman ve mekân içinde değişmesini kavramsal olarak ifade eden toplumsal cinsiyet, hem sosyo-mekânsal yapının değişken doğasını yansıtmakta hem de onu etkilemektedir (Alkan, 2012: 34).

Massey'e (1994: 177) göre toplumsal cinsiyet ile mekân arasındaki kesişimler ve karşılıklı etkiler, derin ve çok yönlüdür. Her biri derin bir şekilde diğerinin yapımında rol oynamaktadır. Mekân ve toplumsal cinsiyet arasındaki bu karşılıklı ilişkinin ele alınması oldukça geç bir tarihte -1980'li yıllarda- olmuştur. Mekânı çalışma konusu edinen alanlarda kadınların hem eğitiminde hem de mesleklerinde sayısal artışı,

---

<sup>2</sup> Çalışma boyunca mekânın salt fiziki bir birim olarak değerlendirilmediğine ve mekân ve toplum arasındaki dönüşümsel diyalektik ilişkiye vurgu yapmak adına "*toplumsal mekân*" kavramı kullanılacaktır. Toplumsal mekân kavramı ile Lefebvre (2014: 24) sadece değişim değeri olan soyut mekânı değil aynı zamanda kullanım değeri ile ilişkili olarak toplumsal sınıfların şekillendirdiği bir mekânı ifade etmektedir.

1970'lerin ortalarından başlayarak eko-feminizmin ortaya çıkması ve 1990'larda postmodernizm bağlamında mekân, zaman-mekân ilişkisi ve kimlik sorunu tartışmaları, mekâna yönelik feminist ilginin gelişmesini sağlamıştır (Altunpolat, 2009: 188). Çağdaş feminizmin içinden doğduğu toplumsal çevre, 20. yüzyıl kenti, keskin bir biçimde toplumsal cinsiyet rollerini yansıtmaktadır. Yüzyıl başından bu yana, kadınların işini giderek artan bir biçimde üretken etkinliklerden ayırarak hane içi işle ve aile bakımı etkinlikleriyle sınırlama yönünde bir siyaset izlenmiştir. Kadınların mekânı, ev ve komşuluk birimi olarak belirlendiği için, bu mekânlar “boş zaman” etkinliklerini de kolaylaştırmak üzere planlanmış ve düzenlenmiştir. Kadınlar, coğrafi olarak erkeklerin kamusal çalışma alanlarından ayrılan maddi bir temelde çalışmışlardır. Kadınların ne ev çevresiyle ne de kamusal ücretli çalışma çevresi ile olan ilişkileri erkeklerle aynıdır (Mackenzie, 2002: 253). Elbette sınıfsal ve kültürel konumları itibariyle farklılaşan kadınların bu bağlamda birer pasif özne olmadıklarını belirtmekte de fayda vardır.

Kadınların daha çok ev ve evin çevresi ile özdeşleştirilmesi, toplumsal cinsiyet ve mekânın birlikte kuramsallaştırılmasında karşımıza ev-ev dışı, üretim-tüketim, üretim-yeniden üretim, oturma alanları-çalışma alanları gibi bir dizi karşıtlığı çıkarmaktadır. Bu karşıtlıkları daha genel bir perspektiften ele almayı sağlayan karşıtlık ise özel alan-kamusal alan ikililiğidir (Alkan, 2012: 354)<sup>3</sup>. Toplumsal cinsiyete dayalı mekânsal ayrışma daha çok kamusal alan ve özel alan noktasında yaşanmaktadır. Bu noktada kamusal alan erkeklerle/erkeklikle özdeşleştirilirken, özel alan ise kadınlarla/kadınlıkla ilişkilendirilmektedir.

Toplumda içselleşmiş olan cinsiyetçi ayırım kadınların dahil olabilecekleri alanları oldukça kısıtlamaktadır. Sanayileşme ile birlikte gelişen modern kentleşme sürecinde, kentsel planlama anlayışı çerçevesinde çalışma ve oturma alanları birbirinden ayrılmıştır. Çalışma alanları erkek mekânları olarak algılanırken, oturma alanları ise kadın mekânları olarak algılanmaktadır. Konut ve konut çevresi kadın işi olarak tanımlanarak, kadınlar hem iş hayatından hem de eğlence, dinlence gibi kentsel işlevlerden yalıtılmışlardır (Alkan, 2000: 82). Sanayi sonrası kentlerde ev ve işyeri ayrımının ortaya çıkması ile

---

<sup>3</sup> Ev-ev dışı, üretim-tüketim, üretim-yeniden üretim, oturma alanları-çalışma alanları, özel alan-kamusal alan gibi karşıtlıklar farklı yapısal özelliklere sahip olmakla birlikte birinin varlığının diğerine bağlı olduğu karşıtlıklardır. Dolayısıyla aralarında her ne kadar gerilimli ve de çelişkili bir ilişki olsa da aynı zamanda birbirlerini besleyen karşıtlıklardır.

birlikte daha önce üretimin ve mesleki eğitimin de mekânı olan evler işlevsizleşmiş ve sadece kadınların emeği üzerinden yeniden üretim mekânı halini almıştır.

Ev, üretim ve yeniden üretim alanından yalnızca yeniden üretim alanı ile kimi zaman bu işlev ile uyumlaştırılmış üretim alanına dönüşmüştür. 1980'li yıllardan itibaren emek piyasasının esnekleştirilmeye başlanması ile ev de bir üretim mekânı haline gelmiştir. Çeşitli esnek çalışma sistemleri<sup>4</sup> bulunmakla birlikte hedef kitlesi kadınlar olan ev eksenli çalışma sistemi gerek dünyada gerekse Türkiye'de oldukça yaygın olarak görülmeye başlanmıştır. Ev eksenli çalışma kimi zaman iç içe olmakla birlikte iki ayrı kategori altında gerçekleşmektedir. İlki, bireyin kendi adına bir şeyler üretip pazarlaması iken diğeri, belirli bir ücret karşılığında başkaları adına onların istedikleri ürünleri yine onların istedikleri sürede üretmektir (Kaya ve Doğan, 2016: 1080). Ev eksenli çalışma sistemi, kadın emeğinin yöneldiği ve yoğunlaştığı bir istihdam biçimidir (Atasü-Topçuoğlu, 2011: 42). Bununla birlikte kamusal alanda iş sahibi olan bir bireyin sahip olduğu güvenceden, ücretlerden, yasal korumalardan mahrum kalınmaktadır. Üstelik kadınların ev ile özdeşleşmesini yeniden üreten bu üretim biçimi aslında kadınların toplumsal mekândaki görünmezliklerini de pekiştirmektedir. Çünkü Erdost'un (2011: 52) da belirttiği gibi eğer başkaları adına üretim yapılıyor ise bu çalışma sistemi içerisinde ürünler ortada iken üretenler görünmezlerdir; kendi adına üretim yapılıyor ise bu durumu kamusal alandaki herhangi bir iş ile özdeş tutmama eğilimi söz konusudur; ister başkaları adına ister kendi adına üretim yapılıyor olsun, ev ile ilgili yükümlülükler yine de sürdürülmeye devam etmektedir. Dolayısıyla ev eksenli çalışma modeli dahilinde bir üretim mekânı işlevi gören ev, aynı zamanda kadınlar için yeniden üretim mekânı olma özelliğini de sürdürmektedir. Bu durum ise kadınların erkeklere karşı ikincil konumlarının da yeniden üretilmesine yol açmaktadır.

Kadınların üretim ve yeniden üretim alanındaki konumları aslında asıl sorunun birer göstergesidir. Bu bakımdan irdelenmesi gereken, kadınların hem toplumsal hem de mekânsal olarak neden kısıtlandığı -hatta ezildiği-, bu kısıtlanmanın temelinde hangi toplumsal süreçlerin yattığıdır. Öncelikle belirtmek gerekir ki “kadınların ezilmesi” olgusunu tüm kadınların eşit biçimde deneyimlediği bir “kadınlık pratiği” olarak değerlendirmek bu çalışmanın dayandığı bir yaklaşım değildir. Çünkü kadınların erkeğe

---

<sup>4</sup> Emek piyasasında esnek çalışma modellerinin neler olduğuna dair yapılan bir çalışma için bkz. Parlak ve Özdemir (2011).

karşı ikincil konumu, olgusal bir gerçeklik olarak kabul edilmekle birlikte tüm kadınların eşit seviyede ezilme durumuna maruz kaldığını söylemek mümkün değildir. Zamana ve mekâna göre değişiklik gösteren bu ezilme hali, ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel, simgesel ve bu değişkenlere etki eden sınıfsal unsurlar belirleyiciliğinde yaşanmaktadır. Bu gerçeği göz önünde tutup, “ezilme” kavramı üzerinden giderek toplumsallaşma süreci içerisinde kadınların “ikincil konum”una ilişkin geliştirilen kuramlara yer vermek gerekir.

“Radikal feminizm”, kadın ve erkek ilişkilerini anlamak için Marksizmin öne sürdüğü gibi üretim ilişkilerine değil, yeniden üretim ilişkilerine bakmak gerektiğini, çünkü toplumsal ilişkilerin temelini kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıktan kaynaklandığını iddia eder (Demir, 2014: 64). Radikal feminizm, kadınların ezilmesinin temel nedenini, kadınların bedeni/cinsellik olarak görmektedir. Oysa kadınların ezilmesi sınıf, ırk, etnik kimlik, kültürel farklılığa göre değişebilmektedir. Bu bakımdan tüm kadınların sadece kadın olmalarından dolayı ezildiğini iddia eden radikal feminizm, kadınlığı tüm zamana ve mekâna kodlanmış bir sabitlik/sabit olma hali ile değerlendirmektedir. Yani kadın ve erkek arasındaki eşitsizliği doğa tarafından tanımlanmış bir eşitsizlik olarak kabul etmektedirler ki, bu kabul, eşitsiz ilişkinin değişmezliğinin örtülü bir kabulüdür.

Radikal feminizm, kadın ve erkek arasındaki “doğal eşitsizlik”in, zaman ve mekân fark etmeksizin hüküm sürdüğünü; bu eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tasfiyesinin ise kadınların yeniden üretim alanları üzerinde denetim kurmaları ile sağlanacağı kabulünden hareket eder. Oysa kadınlık ve de erkeklik, ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel, simgesel olarak sürekli bir devinim ve değişim halindedir. Aynı toplumsal yapı içerisinde dahi sadece kadın ve erkek arasında değil kadınlar arasında da eşitsiz bir ilişki söz konusudur ki bu ilişkinin temelinde kadınların toplumsal uzamdaki konumu yani onların sınıfları, ırkları, yaşları, duygusal yakınlık tercihleri, medeni durumları, dinleri, etnisiteleri yer almaktadır (Lengermann ve Niebrugge, 2014: 446). Berktaş’ın (2011: 10) da belirttiği gibi üst sınıfta yer alan kadınlar, baskılardan korunmak için başvuracakları ekonomik ve toplumsal güçlere sahip iken, alt sınıfta yer alan kadınların ekonomik ve toplumsal güçsüzlükleri, baskılara daha fazla maruz kalmalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla radikal feminizmin iddia ettiği gibi cinsiyet ayrımı üzerine kurulmuş bir

toplumun tasfiyesi için kadınların yeniden üretim alanını denetlemeleri (Demir, 2014: 65) yeterli olmayacaktır.

Kadın olma haline odaklanıp kadınların erkekler karşısındaki ikincil konumunu açıklamaya çalışan radikal feminizmin aksine “Marksist feminizm”, kadınların sınıfsal konumuna odaklanarak, kadınların ekonomik açıdan sömürüldüğünden hareketle bu ikincil konumu açıklamaya çalışmaktadır. Yani kadınların ezilmesinde cinsiyet farklılığının pek de etkili olmadığını, kadınların ikincil konumuna yol açan asıl faktörün sınıf farklılığı olduğunu iddia eden Marksist feminizm, kadın sorunlarının sınıf mücadelesinden ayrı olarak ele alınmaması gerektiğini belirtilerek, sınıfsal yapı korunduğu ve temel çelişkiler de sürdüğü sürece kadın sorunlarının sona erdirilemeyeceğini savunmaktadır (Demir, 2014: 57, 62). Marksist feminizm, kadınların erkeklerle ilişkisini değil ekonomik sistemle ilişkisini ele almakta ve kadınların erkeklere karşı ikincil konumunu ekonomik sistemdeki konumu dahilinde irdelemektedir (Hartmann, 2012: 159).

“Sosyalist feminizm”, kadın sorununu sınıflı toplum temelinde ele alan Marksist feministlerin yaklaşımı ile bu soruna yol açan tek nedenin ataerkillik olduğunu ileri süren radikal feministlerin yaklaşımına karşı çıkmaktadırlar (Demir, 2014: 73). Bu iki teorinin eksik yönlerinden hareketle kadınların ezilmesini hem sınıf hem de cinsellik/toplumsal cinsiyet olguları ile açıklayan sosyalist feminizm daha kapsamlı/bütünleyici bir kuram olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyalist feminizm karşılıklı olarak birbirini destekleyen kapitalizm ve ataerkilliğin kadınların ikincil konumuna yol açtığını ileri sürmektedir. “Kapitalist ataerkillik” kavramı ile ataerkil pratiklerin, toplumsal ilişkilerin, ideolojilerin, zihniyet yapılarının aile içinde ve dışında yol açtığı tüm sömürü biçimlerini açıklamak mümkündür (Berktaş, 2011: 11). Ama burada da belirtmek gerekir ki zamana ve mekâna göre değişmeyen, tekil bir ataerkil sistemden söz edilemez. Berktaş’ın (2011: 3) da belirttiği gibi bu sistemin örgütlenmesi ve uygulanması tarihsel ve kültürel açıdan farklılık taşımaktadır.

Kadınların toplumsal mekândaki ikincil konumunun itici gücü olan kapitalist ataerkilliği gündelik hayat pratikleri üzerinden okumak mümkündür. Gündelik hayat pratikleri üzerinden bir değerlendirme yapabilmek, Lefebvre’in (1996: 40) de belirttiği gibi görünüşte anlamsız olgular arasından esas olan bir şeyi yakalayarak, olguları düzene

sokarak onu tanımlamak, toplumun değişimlerini ve perspektiflerini tanımlama olanağı verebilir. “*Aşına olunan bilinmez*” diyen Hegel’den yola çıkan Lefebvre’e (2012: 20-21) göre *aşına*, *aşinalık* insanları örter ve onları tanımamızı engeller. İnsanlar, onlara tanımlanan rollerini yerine getirirler. Ama bu roller toplumsal yaşama içkin olduğu için yapmacık değil temeldir, insanî olandır. Bu rollerin ifa edildiği gündelik hayata bakmak aslında insanî içeriğini keşfetmek demektir. Çünkü en aşına olunan gündelik hayat pratikleri aslında bilinmezlik bakımından oldukça zengindir. Dolayısıyla gündelik hayat, yaşamın zengin içeriğini kavramamıza, daha önce görmeyi bilmediklerimizi yani *görünenden* fazlasını görmemize olanak verir (Lefebvre, 2012: 136-139). Ki bu olanak da bize gündelik hayat pratikleri üzerindeki iktidar ilişkilerini belirleme fırsatı sağlar. Çünkü toplumsal yapı içerisine dağılmış iktidar ilişkileri bireylere belirli roller atfetmekte ve bireyler de bu rollere uygun gündelik hayat pratiklerini yerine getirmektedirler. Böylelikle gündelik hayat pratikleri, hem bireylerin hem de toplumsal sistemin yeniden üretimini/devamlılığını sağlamaktadır.

Gündelik hayat, büyük ölçüde mekânsal pratiklere bağlı olarak gerçekteştiğinden mekânın kurgulanması ve gündelik hayatın işleyişi arasında karşılıklı bir ilişki belirlemektedir (Lefebvre, 1996). Bu açıdan gündelik hayatın sürdüğü zemin olan toplumsal mekân üzerindeki güç ilişkileri, bireylerin mekânla ilişki biçimlerini de etkilemektedir. Çakır’ın (2009a: 76) da ifade ettiği gibi sadece fiziksel mekân dahi, kadın ve erkeğin yaşam deneyiminin, bunun kapsamının ve sınırlarının bir göstergesidir. Burada sadece iki cinsin gündelik hayatına ilişkin somut deneyimlerin verileri değil aynı zamanda toplumları ve bireyleri biçimlendiren temel bir egemenlik ve iktidar ilişkisini de görmek mümkündür. Cinsiyete dayalı işbölümünün yarattığı iktidar ilişkileri, alanların kurgulanma biçimleriyle işleyişinin ortaya çıkardığı özgün bir toplumsal pratiğe işaret eder.

Toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel, sembolik vb. birçok ilişki biçiminin iç içe geçtiği gündelik hayat Lefebvre’e (1996) göre, döngüsel ve sıkıcı bir öze sahiptir. Ama gündelik hayattaki bu sıradanlaşma onun sürekli olarak kendisini yeniden üretmesine de yol açmaktadır. Dolayısıyla gündelik hayat pratikleri ile içselleştirilen toplumsal cinsiyet kimlikleri de yine gündelik hayat pratiklerine içkin iktidar ilişkileriyle kendisini yeniden üretmektedir. McDowell’in (1999: 2) belirttiği gibi toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bir coğrafyası vardır ve kadın ile erkeğin mekânı deneyimlemesi, toplumsal cinsiyetin

toplumsal inşası sonucunda farklılaşmaktadır. İşte bu iktidar ilişkisi, toplumsal cinsiyetin toplumsal inşası sürecinde kendisini göstermektedir.

Bu noktada Foucault'un iktidar ile ilgili düşünceleri bu çalışma için önem taşımaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Foucault'nun (2012: 48) iktidar kavramı ile kastettiği, bireylerin gündelik davranışlarından bedenlerine varıncaya kadar üzerlerinde işleyen, giderek daha da incelen mikroskobik iktidarlar dizisidir. Foucault'ya (2012: 23) göre iktidar, bireylerin tohumuna kadar ulaşarak, bedenlerine erişerek, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine ve de gündelik hayatlarına sinerek var olmayı sürdürmektedir. Ama bu öyle bir iktidar ki burada tamamen bir tek kişiye verilmiş olan ve bu kişinin diğeri üzerinde yalnız başına uyguladığı bir güç yoktur. İktidarı işletenler kadar üstlerinde iktidar işletilenlerin de dahil olduğu, herkesi içine alan bir makinedir. Bu makineler bütününde ise kimse aynı yeri işgal etmez, bazı yerler ağır basar ve üstünlük etkileri üretmeyi sağlar (Foucault, 2012: 96). Kadın ve erkek ilişkisi üzerinden bu iktidar ilişkisi ise toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerinden sağlanmaktadır. Keskin'in (2012: 15, 17) ifade ettiği gibi toplumsal olarak üretilen kimliğin doğrudan ya da dolaylı olarak dayattığı pratikleri yerine getiren bireyler düşünme, hissetme ve davranma biçimlerine gönüllü olarak kısıtlama getirirler. İnsanlara belli bir kimliği dayatmak yoluyla boyun eğdirmek de toplumsal baskı amaçlı bir denetim ve manipülasyon aracı olabilir. Ve bu denetim ve manipülasyon aracı olarak toplumsal cinsiyet kimliğine dayalı iktidar ilişkileri, büyük iktidarın daha doğrusu kapitalist ataerkilliğin köklerinin salındığı bir alandır. Ama daha önce de belirtildiği gibi tüm zamanlara ve mekânlara hâkim olan tek bir kapitalist ataerkillikten söz edilemez. Farklı zamanlarda, toplumsal mekânlarla girmiş olduğu ilişki biçiminin etki derecesi de farklı olabilmektedir. Ama Türkiye gibi geç kapitalistleşen ve geleneksel ilişkilerin devam ettiği ülkelerde, kapitalizmin, bir önceki üretim ilişkilerine ait yapısal özelliklerini kendi çıkarları doğrultusunda özümsemesi gerçeğinden hareketle, kadınların toplumsal mekândaki konumu kapitalizmin ataerkil sistemle ilişkisi tarafından ikincilleştirilmektedir.

“Kapitalist Ataerkil İktidar İlişkileri Dahilinde Kentsel Mekânda Kadının Gündelik Hayatının Coğrafyası: Tokat Örneği” başlığı ile bu tez çalışması, kadının gündelik hayatının coğrafyası üzerinde kapitalist ataerkilliğin getirdiği sınırlılıkları ile mekânla ilişkisini düzenleme biçimlerini belirleme amacı taşımaktadır. Kapitalist ataerkillik tarafından belirlenen cinsiyetçi roller kadınların gündelik hayat pratiklerine etki ederek

kadının kentsel mekânla ilişkisini de etkilemektedir. Kadını ev ile özdeşleştiren bu iktidar ilişkisi, üretim alanına dahil olsa dahi -ki bu üretim alanı genellikle özel alanın kamusal uzantıları niteliğinde olmaktadır- kadının aslî konumunu *yeniden üretim alanı* olarak imlemektedir. Bu bakımdan kadınların kentsel mekânla ilişkileri çoğunlukla eşitsiz cinsiyet ilişkilerinin de birer izdüşümüdür. Bununla birlikte ev, çocuk ve yaşlı bakımı gibi ihtiyaçlar ile kamusal alanda bir iş sahibi olması bakımından kentsel mekânla ilişki geliştiren kadınlar, kentsel mekâna günün hangi saatinde çıkacağından hangi mekânları kullanabileceğine, kentsel mekâna çıkarken nasıl giyineceğinden nasıl yürüyeceğine kadar kapitalist ataerkilliğin baskısı altındadır. Bu baskının nereden, nasıl, ne zaman ve kim tarafından geldiğine dair somut göstergelerin olmasına da gerek yoktur. Çünkü kadınlar sürekli bir gözetim altında olduğu bilinciyle kentsel mekândaki tutum ve davranışları üzerinde bir otokontrol/özdenetime sahip olmayı öğrenmiştir. Bu öğrenme ise kapitalist ataerkilliğin toplumsal yapıdaki ağırlığı ile orantılıdır.

Sokak, cadde, meydanlar gibi kentsel bütünlüğü oluşturan kamusal mekânlar kadınlar açısından birer “*panoptikon*” işlevi görmektedir. Buradaki *panoptikon* ise tıpkı Jeremy Bentham’ın<sup>5</sup> bir hapisane olarak tasarladığı *panoptikon* ile yapısal benzerlikler taşımaktadır. Bentham’ın *panoptikon*unda denetim altında tutulması gereken mahkûmlar günün her saatinde görünmez gardiyanlar tarafından gözetlenmekte ve kim tarafından ne zaman gözetlendiğinin tam olarak bilgisine sahip olmadıklarından dolayı her daim gözetlenebilecekleri fikrinden hareketle mevcut kurallara uyma yönünde bir eğilim göstermekteydiler. Sennett’in (2014: 75) ifade ettiği gibi böylesi bir durum, iktidarı, bağımlı kişinin etki altında kaldığı ama kendisine bakanların etki edemediği tek taraflı bir denetim haline getirmektedir. Bu tek taraflı denetimin içeriğini ise “gözetim” kavramı oluşturmaktadır. Sürekli gözetim altında tutulanlar, gözetme işlevini yerine getirenlerin çizdiği sınırların dışına çıkmamaya çalışmaktadır. Gözetimin bu bağlamda bireysel ve toplumsal davranışları istenildiği şekilde belli bir forma sokmak, yönlendirmek gibi işlevleri bulunmaktadır (Şentürk, 2008: 227).

Bentham’ın mimari projesinden hareketle *panoptikon* olgusundan faydalanarak Foucault, kendi teorik çerçevesini oluşturmuştur. Foucault tarafından da ele alınan *panoptikon* düşüncesi içerisinde “gözetleyen” ve “gözetlenen” arasındaki ilişki bir çeşit

---

<sup>5</sup> Bentham, 1843’te *panoptikonu* tasarlamıştır. Daha geniş bir bilgi için bkz. Bentham vd. (2016), Foucault (2015).



iktidar ilişkisidir. *Panoptikon* kelime anlamı itibariyle *göz önündeki yer*'i ifade etse de aslında daha geniş bir çerçevede “gözetmek” suretiyle kontrol etmeyi ve toplumsal iktidarları yeniden üretmeyi sağlamaktadır. Ama belirtmek gerekir ki burada sadece bir “gözetleyen” ve bir “gözetlenen” yoktur. Gözetleyenler ve gözetlenenler aynı zamanda gözetlenen ve gözetleyen konumundadırlar. Yani gözetleme/denetleme fiilinin nesnesi konumunda olan birey aynı zamanda başka bir gözetleme/denetleme fiilinin de öznesi olabilmektedir. Bir görünürlük alanında kim tarafından gözetlendiğinin bilinmemesi durumu Foucault’un (1992: 254) deyimiyile hayali bir ilişkiden gerçek bir tabi olma durumu yaratmaktadır.

Başlangıçta her ne kadar mimari bir proje olarak geliştirilse de *panoptikon* aslında zihinsel bir üretim biçimini işaret eder. Bu bakımdan özellikle Türkçe literatürde *panoptikonu* sadece teknik ve enformatik gözetim olarak ele alan çalışmaların<sup>6</sup> aksine bu çalışmada ele alınan *panoptikon* bir *zihinsel panoptikon*dur. Bu zihinsel *panoptikonun* temelleri ise eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinde yükselmektedir. Biyolojik olarak *kadın* veya *erkek* olma hali yerine toplum tarafından nasıl olması gerektiğine dair belirlenen sınırlar çerçevesinde *kadınlık* veya *erkeklik* halleri, *panoptikondaki* gözetleme/gözetlenme işlevinin temelindeki denetim ilişkisinin de yolunu açmaktadır. Bu denetim ilişkisinin çerçevesini belirleyen iktidar ilişkisinde -Foucault’un deyimiyile iktidar makinesinde-, iktidarı işletenlerin yanı sıra bu iktidara maruz kalanların da dolayısıyla erkeklerin yanı sıra kadınların da müdahilliği söz konusudur.

Tüm bunlardan hareketle bu çalışmada sorulan temel soru: **Kapitalist ataerkil toplumsal ilişki sistemi içerisinde, toplumsal cinsiyete dayalı iktidar ilişkileri ile kadınların gündelik hayatta toplumsal mekândaki konumları/hareketleri arasında nasıl bir ilişki vardır?** Öncelikle belirtmek gerekir ki bireylerin toplumsal mekândaki konumları, ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel, simgesel ilişkilere bağlı olduğundan çalışmanın odak noktası bu ilişki biçimlerinin işaret ettiği kadınların sınıfsal konumlarıdır. Kadınların toplumsal mekândaki konumları, cinsiyete dayalı işbölümünün izdüşümü olan özel alan ve kamusal alandaki gündelik hayat pratiklerinin neler olduğu, bu pratikleri nasıl, ne zaman, kim ile gerçekleştirdikleri üzerinden belirlenmeye çalışılmıştır. Gündelik hayat pratiklerinin tespiti bize somut olarak kadınların mekânı

---

<sup>6</sup> Dolgun (2004), Özden (2008), Çoban (2009), Tümürtürkan (2010), Gölbaşı (2011), Büyük ve Keskin (2012), Yılmaz (2012), Öztürk (2013), Karşlıoğlu (2014).

nasıl kullandığının cevabını verirken aynı zamanda soyut olarak da kapitalist ataerkil koşullar altında farklı sınıfsal konumlardaki kadınların bu yapı içerisindeki konumuna dair cevaplar verebilecektir. Bu sorulardan yola çıkılarak Tokat kentinde farklı sınıfsal konumlara sahip iki semt örneği üzerinden farklı toplumsal mekânlarda kadınların kentsel mekân ile olan ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır.

Henüz pre-kapitalist ilişkilerin kapitalist ilişkilerle birarada yaşandığı bir kent olan Tokat'ta ataerkil aile yapısının yoğun izlerini görmek mümkündür. Mekânsal ayrışmanın, bir metropol kent kadar keskin olmasa da yaşandığı Tokat'ta toplumsal cinsiyete dayalı mekânsal ayrışma, kadınların kamusal mekânlarda görünürlüklerinin azalmasına yol açmaktadır. Ama bu görünür olmama hali elbette tüm kadınları kapsamamaktadır. Kadınların sahip olduğu ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel, simgesel unsurlar, onların toplumsal mekândaki görünürlüğünü etkilemektedir. Bu unsurlar ise üretim ilişkileri dolayımında olmakta ve gündelik hayat pratikleri üzerinden yeniden üretilmektedir. Gündelik hayat pratikleri ise kentsel mekânda ev (özel alan) ve kamusal alan üzerinden gerçekleştiği için bu alanlardaki kadınların konumu, tutum ve davranışları ve aynı zamanda bu alanların zihinlerinde nasıl yer ettiği saptanmaya çalışılmıştır.

Araştırma alanı olarak belirlenen Tokat Merkez ilçede yer alan Karşıyaka ve Sulusokak, farklı toplumsal yapılara sahip olmaları, bu yapıların da toplumsal cinsiyet algısının farklılaşmasına yol açması bakımından tercih edilmiştir. 1990'lı yıllardan sonra hızla yapılaşmaya açılan ve daha çok orta ve üst gelir seviyesinden toplumsal kesimlerin yaşadığı Karşıyaka bölgesine karşın Sulusokak bölgesi eski kent merkezi sınırları içerisinde bulunan ve alt gelir seviyesinden toplumsal kesimlerin yaşadığı bir semt olarak, farklı toplumsal sınıflara mensup kadınların gündelik hayat pratikleri üzerinden kentsel mekânı kullanım biçimleri arasında bir farklılık olup olmadığını gösterme olanağından dolayı tercih edilmiştir. Ayrıca Sulusokak, kadınların alternatif kamusal alanlar kurarak mevcut sistem dahilinde kendilerine ait bir alan yaratmaları bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

Son olarak belirtmek gerekir ki Türkiye'de kadınlar ve mekân/kent ilişkisine dair birçok çalışma elbette yapılmıştır. Örneğin Çaha (1999), (2014) kadınların özel alan ile ilişkisini ele alan bir çalışma yapmıştır. Kümbetoğlu (2001) ise kadınların özel ve kamusal alandaki konumunu 1990'lardan sonra İstanbul'a göç eden kadınlarla yapmış

olduğu görüşmeler neticesinde belirlemeye çalışmıştır. Mekân ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkileri irdeleyen bir diğer çalışma “Toplumsal Cinsiyet, Mekân ve Kentler” adlı çalışmasıyla Atauz (2004) tarafından yapılmıştır. Kaya (2006), “Kamusal Mekân, Ayrışma ve Kadın” adlı çalışmasında, toplumsal cinsiyet temelinde kadınların kamusal mekân deneyimini üniversite mezunu ve meslek sahibi olan 18 kadınla yapmış olduğu görüşmeler üzerinden incelemiştir. Cinsiyet rollerinin ve buna dayalı işbölümünün yarattığı iktidar ve otorite ilişkilerinin kamusal ve özel alanın kurgulanma biçimine etki ettiğini belirten bir başka çalışma Çakır (2009a) tarafından yapılmıştır. Kalfa vd. (2009), kadınların kent mekânını kullanım özelliklerini, toplumsal cinsiyet ilişkilerine paralel olarak yapılan hane içi yükümlülükler, işgücü piyasasındaki konumları ve kültürel normlara bağlayan bir çalışmayı Ankara örneği üzerinden yapmışlardır. Yılmaz (2009) ise kadınların ev ile özdeşleştirilmesinin bir uzantısı olarak alışverişi işaret ederek, sosyete pazarları üzerinden kadınların kamusal alanla ilişkisine değinen bir çalışma yapmıştır. Temürtürkan (2011) ise “Kente Cinsiyetlendirilmiş Bir Mercekten Bakış” adlı çalışmasında Vanport Şehir Deneyi örneğini vererek mekân ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi irdelemiştir. Keçeli (2013), “Kentsel Yaşanabilirlik ve Cinsiyet” adlı çalışmasıyla, kadın ve erkeğin kentsel mekândaki mevcudiyetinin nasıl olduğunu sorgulamıştır. Kadınların özel alan ile ilişkisini ele alan bir başka çalışma da Bora (2014) tarafından yapılmıştır.

Yukarıda verilen örnekler çoğaltılabilir. Bu çalışmayı diğerlerinden ayrı kılacak özelliği ise farklı sınıfsal konumlara sahip kadınların, gündelik hayat pratikleri dahilinde özel alan ve kamusal alan arasında çizdikleri güzergâhı haritalandırarak somut olarak sunmayı amaçlamasıdır. Böylelikle kapitalist ataerkillik koşullarında gelişen mekân ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, üyesi olduğu toplumsal sınıf dolayımında kadınların mekânı kullanması/kullanabilmesi üzerindeki etkileri nesnel olarak görülebilecek ayrıca toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin toplumsal mekânda nasıl yeniden üretildiği de belirlenebilecektir.

## **1.2. Araştırmanın Hipotezleri ve Yöntemi**

Çalışmada kadınların gündelik hayat coğrafyasının sınırlarını çizen kapitalist ataerkilliği çözümleyebilmek adına “Sosyalist feminizm” kuramından faydalanılmıştır. Bu noktada öncelikle neden feminist bir teoriye ihtiyaç duyulduğunun belirtilmesi

gerekir. Bir ideoloji olarak feminizm, kadınların kendilerini baskı altına alan düzeni algılamaları yolunda geliştirilmiş bir siyasal düşüncedir ve bu bağlamda devrimci bir düşüncedir de. Dünyayla ilgili evrensel ve mutlak bilgi olarak kabul edilenler aslında toplumun güçlü bir kesimi olan “efendiler” olarak erkeklerden türetilmiş bilgidir. Dünya, şimdiye kadar görünmeyen, kabul edilmeyen “alttakiler”in bakış açısıyla yeniden keşfedilirse bu bilgi göreceleşir ki bu alttakiler, toplumu yeniden oluşturan kadınlardır (Lengermann ve Niebrugge, 2014: 446). Feminizm, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini gözler önüne sermektedir. Bu hiyerarşi ise toplumları biçimlendiren temel bir egemenlik/iktidar ilişkisi yaratmaktadır (Çakır, 2009b: 133). Toplumsal cinsiyet, iktidarı bölen dolayısıyla politik yönü olan bir sistemdir (MacKinnon, 2015: 187). Kadınların baskı altına alınması, kısıtlanması, görünmez kılınması hatta dışlanması, tarihsel, toplumsal, ekonomik, psikolojik, politik ve mekânsal boyutları ile feminizmin bakış açısı ile irdelenme şansı bulur (Çakır, 2009b: 134). Bu bakımdan kadınların kentsel mekânla ilişkisinin kapitalist ataerkilliğin belirleyiciliğinde olduğu düşüncesinden hareketle bu çalışmada sosyalist feminist teori kullanılmıştır. Çünkü Holmstrom’un (2012: 9) da belirttiği gibi sosyalist feminist teori, kadınların tahakküm altına alınmasını, kimliğin, ırk/etnisite ya da cinsel yönelim gibi başka yönleriyle birlikte sınıf ve cinsiyet ile bütünleşik olarak tutarlı ve sistematik biçimde algılamanın yollarını açmaktadır.

Sosyalist feminizme göre ataerkillik de kapitalizm gibi bir egemenlik ilişkisi yaratmakta ve ikisinin birlikteliği toplumsal cinsiyet ayrımını toplumsal yaşantının her alanına yansıtmaktadır. Bu çerçeveden hareketle araştırmanın temel problemi, **kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri ile kadınların toplumsal mekândaki gündelik hayatının coğrafyası arasında nasıl bir ilişki olduğudur**. Çalışma, iki ana hipotez üzerine kurulmuştur:

Çalışmanın birinci ana hipotezi: **Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “toplumsal cinsiyet kurguları/kimlikleri” üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri, hem mekânın örgütlenmesi hem de toplumsal cinsiyetin, örgütlenen mekân ile karşılıklı ilişkileri neticesinde üretilmesi üzerinde etki sahibidir. Cuff vd.’ne (2015: 106) göre her toplum, şeylerin nasıl oldukları, olmaları gerektiği ve bireylerin nasıl davranmaları gerektiği konusunda bir kültürel unsurlar seti

geliştirmektedir<sup>7</sup>. Şentürk'ün (2014: 136) de ifade ettiği üzere, toplumsal alana katılan her birey sosyalleşme süreci ile toplumu tanımaya, birarada yaşamının gereklerini öğrenmeye ve bir diğerine göre yaşam kurmanın içeriğini anlamaya yönelir. Toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında, bu sosyalizasyon süreci, erkeklik ve kadınlığa dayanan rollerin paylaşımının üzerinden örgütlenir ve bu roller diğer insanlarla ilişkiler üzerinden kurularak anlamlar kazanır (Saygılıgil, 2013: 211). Ve bu roller, kadınların ve erkeklerin kentsel mekânla ilişkisine etki ederek devamlılığını sağlamaktadır.

Toplumsallaşma süreci ve kültürün içinde edinilen kadın ve erkek olma özelliklerini anlatan bir kavram olarak toplumsal cinsiyet, kadınların ve erkeklerin toplumda üstlenmiş oldukları işlerin, yerine getirdikleri rollerin doğal ve kendiliğinden bir işbölümünün sonuçları olarak değil, kültürel olarak belirlenmiş, öğrenilmiş ve zaman içinde de değişebilir olmasına atıfta bulunur (Çakır, 2009a: 79). Bu durum ise mekânın örgütlenme biçimine etki ederek, toplumsal cinsiyetin yeniden üretimini sağlamaktadır.

Lefebvre'e göre *toplumsal mekânın* özünde gündelik hayat vardır. Dolayısıyla gündelik hayata dair pratikler, ilişkiler de toplumsal mekâna dahildir. Lefebvre'in (2014: 68) mekânın, "*algılanan* [mekânsal pratikler], *tasarlanan* [mekân temsilleri], *yaşanan* [temsil mekânları]" üçlüsünün diyalektik ilişkisi neticesinde toplumsal olarak üretildiğine yönelik savı bu çalışma için önem taşımaktadır. Bu üçlü şemanın unsurları ile toplumsal ilişkiler ve etkileşimlerin yoğun olduğu gündelik hayat pratikleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Daha öncede belirtildiği gibi mekân ve toplum arasındaki dönüşümsel diyalektik ilişki, toplumsal iktidarların üretildiği ve yeniden üretildiği bir yapıya işaret etmektedir. Keith ve Pile'nin (akt. Aytaç, 2007: 212) belirttiği gibi,

...gündelik yaşamın coğrafyasında göze kolay görünmeyen bir dizi politik ve ideolojik öge yer almaktadır. Mekânsal pratikler hiçbir zaman 'tarafsız' değil, her zaman belirli bir ideolojinin taşıyıcısıdır. Mekân politiktir; çünkü toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü bir ifadesidir. Mekân toplumdaki çelişkilerin normalleştirilip sıradanlaştırıldığı gündelik yaşamın içinde eritildiği bir alandır.

Peki kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri, gündelik hayatta kadınların kentsel mekânla ilişkilerini daha somut biçimde nasıl düzenler? Bu soruya verilecek cevaplar çalışmanın birinci ana hipotezinin alt hipotezlerini oluşturmaktadır.

---

<sup>7</sup> Örneğin ABD'de hayatın çoğu alanında yer edinmiş olan "sıkı çalışarak başarılı olma" fikri Protestan mirastan etkilenmiştir ki bu miras toplumun üyelerinin yaşantılarını büyük ölçüde etkilemiştir (Cuff vd., 2015: 106).

Birinci ana hipotezin ilk alt hipotezi: **Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “özel alan/kamusal alan ayrımı” üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**

Kadınlar ve erkekler arasında cinsiyete dayalı işbölümü bağlamındaki iktidar ilişkilerini *özel alan* ve *kamusal alan* ayrımına odaklanarak ele almak gerekir. Ama belirtmekte fayda var ki aralarında keskin bir ayrımdan ziyade akışkan bir ilişkinin bulunduğu kamusal alan ve özel alan birbirlerini destekleyen bir niteliğe sahiplerdir. Bu özellikleri nedeniyledir ki cinsiyete dayalı işbölümünün karşılık bulduğu bu alanlarda kadının toplumsal mekândaki konumu da pekiştirilir. Toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü ve bunun mekâna yansıyan biçimi olan kamusal alan ve özel alan ayrımına bakıldığında kamusal alan evin dışını, erkeğin alanını; özel alan ise evin içini, kadının alanını işaret etmektedir. Dolayısıyla mekânın cinsiyet temelli ayrışması kadının kamusal ve özel alandaki konumunu etkilemektedir. Bu durum ise gündelik hayat pratiklerine etki ederken aynı zamanda gündelik hayat pratikleri aracılığıyla da sürdürülmektedir.

Kapitalist ataerkil sistem içerisinde kurgulanan ve kadınların özel alan ile kamusal alandaki konumlanmalarına etki eden toplumsal cinsiyete dayalı rollerin özümsemesi açısından kadınlar pasif birer özne midir? Toplumsallaşma süreci içerisinde bireyler, bedeni, bilinci ve eylemi üzerinde, yöneltme, denetleme, sorgulama, cezalandırma gibi nitelikleri olan toplumsal iktidarları içselleştirmektedirler (Şentürk, 2014: 136). Böylelikle bireyler kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bir iktidar durumunun içine alınmaktadır (Foucault, 1992: 252). Bu noktada Foucault (1992: 257) tarafından iktidar biçimlerinin bireylerin gündelik hayatlarıyla ilişkisini tanımlamanın bir aracı olarak geliştirilen “*panoptikon*” kavramı çalışmada kullanılacak teorik çerçevenin bir diğer kısmını oluşturmaktadır. Foucault’nun iktidar ilişkilerinin işleyişine dair ilk analizleri, Bentham’ın mimari proje olarak sunduğu *panoptikon* modeli fikri üzerinden geliştiği için bu kavramsal yapı tercih edilmiştir.

*Panoptikon* modelinde özne iktidara tabidir ve yapıp ettikleriyle iktidarın yeniden üretilmesine de katkı sağlar (Salgırlı ve Yardımcı, 2011: 12). Ama Butler’ın (2005: 83-84) da belirttiği gibi buradaki tabiiyet sadece öznenin tahakküm altına alınması ya da üretilmesi değildir. Tabiiyet, özne üzerinde işleyen, onu etkinleştiren ya da biçimlendiren bir iktidar biçimi olarak, öznenin üretimi sırasında ortaya çıkan bir tür kısıtlamayı

gösterir. Ve bu kısıtlama olmadan öznenin üretimi söz konusu olamaz. Toplumsal cinsiyet kimliğinin üretimi de böylesi bir üretime işaret etmekle birlikte bu süreç tek seferlik bir üretimden ziyade süreklilik gösteren bir üretilimdir. Dolayısıyla erkekler kadar kadınların da katkıda bulunduğu bir üretim biçimidir. Öznenin üretim sürecinin gerçekleştiği zemin olan gündelik hayat ile toplumsal cinsiyet öğrenilmekte ve içselleştirilmektedir.

Foucault'un, bir *panoptikon* modeli olan hapishanenin anlamlandırma pratikleri (denetleme, itiraf, bedensel hareket ve jestlerin düzenlenmesi ve normalleştirilmesi) tarafından bedenün kuşatılması olarak tanımladığı disiplinci beden rejimleri, toplumsal cinsiyetin disiplinci üretimini açıklamaya yardımcı olacaktır. Foucault'un (2006: 317), "ruh bedenün içinde, bedenün bizzat kurduklarına benzeyen bağlantılar kurmaktan başka bir şey yapmamaktadır" şeklindeki ifadesinden hareketle Butler (2005: 84), "ruh"ün mekânsal bir tutsaklık gibi, mahkûmun bedenüne dışsal bir biçim ya da düzenleyici ilke sağlayan bir tür hapishane gibi figürleştirildiğini bu bakımdan da "kimlik" olarak okunabileceğini belirtmektedir. İktidar tarafından oluşturulan ama aynı zamanda iktidarın oluşumuna da katkı sağlayan toplumsal cinsiyet kimliği de bu açıdan okunabilir. Toplumsal yapıya dağılmış iktidar ilişkileri doğrultusunda her özne, kendisine dayatılan toplumsal cinsiyet kimliğine uygun bir varoluş göstermeleri yönünde bir sosyalizasyon sürecine tabi tutulmaktadır. Bu durumu kabullenen ve içselleştiren özneler, aksi halde davrananların toplumdan dışlanma tehdidinin kaynağı olabilmektedirler. Buradan hareketle çalışmanın birinci ana hipotezin ikinci alt hipotezi şöyledir:

Birinci ana hipotezin ikinci alt hipotezi: **Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri "beden kontrolü" üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**

Kadınların kentsel mekâna çıkarken nasıl davranması gerektiği normatif kurallar ve değerler sistemi ile yakından ilgilidir. Kapitalist ataerkilliğin belirleyici olduğu koşullarda kadınların kentsel mekânla ilişkisi çoğunlukla dışlanmışlık, kısıtlanmışlık veya sınırlandırılmışlık içerir. Bu haller ise kadınların kentsel mekânın hangi birimine, nasıl ve kim ile birlikte çıkacağı üzerinde etkilidir. Ve yine kapitalist ataerkilliğin belirleyici olduğu toplumsal yapılarda kadının kentsel mekânla ilişkisi "namus" kavramı üzerinden kodlanır. Bu durum ise kadın bedeni üzerinden denetim kurulmaya çalışılması ile

sağlanmaktadır. Kent havasının özgürleştirici potansiyeli bu bağlamda aslında erkeği işaret etmektedir. Çünkü özel alanla birlikte kadın, “mahremiyet”i simgelemektedir. Örneğin Kümbetoğlu'nun (2001: 276) İstanbul'a yeni göçmüş kadınlarla 1990'lı yılların başlarında yaptığı araştırmasında, kadınlarla genç kızların ev dışında çalışmalarına yönelik hoşnutsuzluğun, kadın namusunun denetim altına alınması endişesine yaslandığı görülmektedir. Böylece, “kadının güvenilmez mekânlara salıverilmemesi” düşüncesi, “kentnin özgürleştirici değil aksine hapsedici yanını” öne çıkarmaktadır.

Kentin kadınları hapsedici özelliğinin bir yansıması da kadının kentsel mekâna çıkarken nasıl giyinmesi gerektiği üzerindeki denetim ilişkisinde de görülebilir. Çakır'ın (2009a: 87) da belirttiği gibi giyim, kadınların özel alandan kamusal alana geçmelerinin yön ve sınırlarının bir belirleyicisi ve gösterenidir. Kadının kentsel mekâna çıkarken nasıl giyineceğinin yanı sıra kentsel mekândaki hâl ve hareketleri üzerinde de kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin baskısını görmek mümkündür. Namus kavramının beslediği kadının bedeni üzerindeki denetim ilişkisi bir tahakküm ilişkisidir. Ve bu tahakküm ilişkisi içerisinde kadın pasif bir özne elbette ki değildir. Kadının kendi bedeni üzerindeki bu denetim ilişkisini sürdürmedeki rolü bu toplumsal kodları nasıl içselleştirdiği dolayısıyla toplumsallaşma/sosyalizasyon süreci ile yakından ilişkilidir. Kısacası Çur'un (2013: 128) da belirttiği gibi kamusal alanda kadınların erkeklerle aynı mekânlarda bulunabilmeleri her ne kadar kadın özgürlükleri açısından bir kazanım olsa da “beden kontrolü” nedeniyle kadınların hareketlerine dikkat etme kısıtlılığı getirir.

Kapitalist ataerkil toplumda, erkekler tarafından erkekler için düzenlenmiş kentsel mekân, kadınlar için “tehdit” içermektedir. Kadınların kentsel mekânı kullanımındaki sınırlılıklar, bazen bir mekânsal birimi -örneğin kahvehaneleri- kullanamama noktasında bir mekânsal sınırlılık iken çoğunlukla da zamanla ilgili bir sınırlılıktır. Bu bakımdan kadınların kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyası üzerinde zaman önemli bir etkidir. Bunun yanı sıra zamanın nasıl örgütlendiği de kadınların gündelik hayat pratikleri üzerinde etkilidir. Buradan hareketle çalışmanın ilk ana hipotezinin üçüncü alt hipotezi şöyledir:

Birinci ana hipotezin üçüncü alt hipotezi: **Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “zamanı yöneterek/zamanı cinsiyetlendirerek” kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**



Kentsel mekânda görünürlükleri son derece katı bir denetim altına alınmış olan kadınların günün belli saatlerinde -özellikle hava karardığında- güvenlik tehdidi nedeniyle kentsel mekânda bulunmaları sakıncalı olmaktadır. Güvenlik tehdidinin yanı sıra kadının hava karardığında “evinin” dışında bulunması toplumsal kodlara aykırı davranmış bir kadın profili çizeceğinden “dışlanma” tehdidi ile karşı karşıya kalması da olasıdır. Bu bakımdan kadınlar hava karardığında kentsel mekânda tek başına bulunmaktan kaçınmakta, yanlarında birilerinin eşliğine ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla zaten kapitalizmin istek ve beklentileri doğrultusunda parçalanmış zaman kentsel mekânla gündelik hayatları dahilinde ilişki kuran kadınlar açısından bir de cinsiyetlendirilmiştir. Zamanın cinsiyetlendirilmesi aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş gündelik hayat pratikleri ile de yakından ilişkilidir. Kadınların gündelik hayat pratikleri, gündüz vakitlerinde yerine getirilebilecek pratiklerdir. Kadınlara kapitalist ataerkilliğin tanımladığı rollerden hareketle kentsel mekânla ilişki kurma biçimleri bu bağlamda zaman üzerindeki kontrolün etkisini taşımaktadır.

Kadınların kentsel mekândaki varlıkları üzerindeki bu kısıtlılıkların yanı sıra kentsel mekâna hangi amaçla çıktığı da toplumsal yapıdaki iktidar ilişkilerinin çizmiş olduğu sınırların etkisi altındadır. Yani kadınların kentsel mekâna çıkma biçimleri ile nedenleri de kapitalist ataerkilliğin biçimlendirdiği cinsiyete dayalı işbölümüne dayanmaktadır. Buradan hareketle çalışmanın ilk ana hipotezinin dördüncü alt hipotezi şöyledir:

Birinci ana hipotezin dördüncü alt hipotezi: **Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “ev içi işbölümü” üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**

Yılmaz’ın (2009: 204) ifade ettiği gibi erillikle özdeşleşen kamusal alana kadınların girişi toplumsal onay arayan gerekçelere ve biçimlere bağlıdır. Bu durum ise kadınların gideceği, gezeceği yerlere de bir sınırlama getirmektedir. Bu bağlamda kadınların kentsel mekân ile ilişkisi “ev içi işbölümü” ile yakından ilişkilidir. Kadınların kentsel mekândaki varlığı daha çok özel alanın kamusal uzantıları niteliğindeki işler ile ilgilidir. Kamusal alanda bir iş sahibi olsa dahi bu durum çalışan kadınların kamusal alanda görünürlüğü üzerinde özgür bir iradeye sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Ev içi işbölümü nedeniyle ev ile ilgili ihtiyaçların bilgisine sahip olmanın yanı sıra bu ihtiyaçları giderme

görevi de kamusal alanda bir iş sahibi olmasına bakılmaksızın yine kadına aittir. Dolayısıyla ev ile ilgili ihtiyaçları karşılamak amacıyla kentsel mekâna çıkan kadınların bu amacı toplumsal onaya da dayanmaktadır.

Kadınların kentsel mekândaki varlığı üzerindeki “beden kontrolü” ve “toplumsal onay” gibi kısıtlılıkların yanı sıra kentsel mekânın bazı birimlerinin damgalanması veya cinsiyetlendirilmesi de önemli kısıtlılık gerekçelerindedir. Dişil mekânlar/eril mekânlar diye damgalanan mekânlara kadınların giriş/çıkışları kapitalist ataerkilliğin baskısı altındadır. Aralarında asimetrik bir ilişki olan eril ve dişil cinsiyet rollerinin belirli mekânlara derinlemesine yerleşmiş olması kadınların ve erkeklerin bu mekânlardaki görünürlüklerini etkilemektedir. Buradan hareketle çalışmanın ilk ana hipotezinin beşinci alt hipotezi şu şekildedir:

Birinci ana hipotezin beşinci alt hipotezi: **Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “mekânları damgalayarak/cinsiyetlendirerek” kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**

Kentsel mekândaki dişil-eril mekânların dağılımı toplumsal cinsiyet hiyerarşisini yansıtmaktadır. Eril ve dişil diye damgalanan mekânlara kadınların giriş ve çıkışları eril iktidarın tahakkümü altındadır. Dolayısıyla bir mekân her ne kadar kadınlara özgü olsa da bu mekânla geliştirdikleri ilişki yine denetim altında olmaya devam etmektedir.

Son olarak kadının kentsel mekânla ilişkisi üzerinde “kentiçi ulaşımın niteliği” de belirleyici bir etkidir. Güvenlik ve konfor, ulaşım araçlarının tasarımı ile yol ve kaldırımların yetersizliği, güzergâh ve zamanlamanın uygun olmayışı, yüksek ücretler, bilgiye erişim ile kararlara kadınların katılımının yetersizliği gibi kentiçi ulaşımın nitelikleri kadınların kentteki görünmez varlığını yeniden üretmektedir (The Scottish Executive Central Research (2000: 70-71). Buradan hareketle çalışmanın ilk ana hipotezinin altıncı alt hipotezi şöyledir:

Birinci ana hipotezin altıncı alt hipotezi: **Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “kentiçi ulaşımın niteliği” üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**

Kentsel mekâna kamusal ve özel alan ayrımı ile biçim veren kapitalist sermaye birikim süreci, kadınlara evde, emeğin yeniden üretimi için, erkeklere de kamusal alanda

üretim için roller biçmiştir<sup>8</sup>. Böylelikle kentiçi ulaşım sermayenin ve buna koşut olarak da erkeklerin gereksinimlerine yanıt verecek biçimde planlanmaktadır ki bu durum yerel iktidarın erilliğiyle de koşut gitmektedir. Cinsiyetçi örüntüler çerçevesinde oluşan bu ulaşım organizasyonu, kadınların gereksinimlerini dışlayarak mekânı kullanımlarını kısıtlayan, onların ekonomik, sosyal, kültürel olanaklardan yararlanmalarını büyük oranda kısıtlandıran ve var olan toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üreten bir niteliğe sahiptir (Kalfa vd., 2009: 218). Var olan ekonomik temelli kentsel planlama kadına üretici değil de tüketici rolü vermektedir. Böylesi bir planlama, kadınların gündelik hayat deneyimlerinde sadece pratik ihtiyaçlarını gidermelerine olanak vermektedir.

Kapitalist ataerkillik tarafından içselleştirilerek devamlılığı sağlanan cinsiyete dayalı işbölümü, kadınların hem özel alanda hem de kamusal alandaki varlığının erkek egemen ideoloji tarafından denetlenmesine yol açmaktadır. Kadınlar ve erkekler arasındaki bu iktidar ilişkisini aynı zamanda yine erkek egemen ideolojinin bir yansıması olarak kadınların cinsiyete dayalı kimliklerinin, yaş, ırk, dil, din, etnisite, cinsel yönelim ve nihayetinde sınıf gibi unsurlarla birlikte oluştuğu gerçeğinden hareketle kadınların kendi aralarında da görmek mümkündür. Yani kadınların özel ve kamusal alandaki ikincil konumları açısından kadınlar arasında bir “ortaklık” yaşandığı şeklinde bütüncü bir bakış açısı bu konumdaki farklılaşmaları görmeyi engeller. Kadınların bu alanlarda konumlanması farklı toplumsal kimlikleri nedeniyle farklılaşırken, diğer kadınlarla ortaklaştığı/paylaştığı unsur erkek egemenliği karşısındaki “kadınlık” durumlarıdır. Hatta Hartmann’ın (2012: 179) da ifade ettiği gibi kadınlar, sınıf, ırk, dil, din, etnisite, cinsel yönelim açısından ataerkil iktidar hiyerarşileri içerisinde kendi erkek akrabalarından düşük seviyede olan erkekler üzerinde aile bağları yoluyla ataerkil güç dahi kullanabilir. Dolayısıyla zamana, mekâna ve toplumsal örgütlenme modeline bağlı olarak ataerkil iktidar ilişkileri kadınlar ve erkekler açısından olduğu gibi kadınların kendi aralarında dahi biçim ve yoğunluk açısından farklılaşabilir.

---

<sup>8</sup> Tabi ki bu durum her toplumsal yapı açısından genelleştirilemez. Örneğin Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde ev dışı faaliyet alanlarından biri olan tarımsal üretimde kadın erkekle birlikte iş görmektedir. Ya da kimi kadınlar üretime evden de katılabilmekte dolayısıyla sert bir üretim ve yeniden üretim alanı ayrımının kalmadığı görülmektedir. Ama yine de kapitalizmle birlikte üretimin evden fabrikalara kayması kadını eve hapsedmeye uygun koşulları hazırlamıştır. Kadın evde hem yeniden üretimi sağlamakta hem de kimi zaman evde hazırladıkları gıda maddeleri ile üretime de katılabilmektedirler. Ama kadınların bu uğraşları ekonomik faaliyet olarak değerlendirilmemektedir (Özbay, 2011: 115-121).

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri dahilinde eşitsiz olarak üretilen ve yeniden üretilen toplumsal cinsiyet kimlikleri sınıfsal ve kültürel konumla yakından ilişkilidir. Hem mekânın örgütlenmesi hem de mekânın ne, nasıl, ne zaman, kim tarafından kullanılacağı üzerinde etkili olan kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri dahilinde kadınların kentsel mekânı kullanım biçimleri açısından yaşadığı sınırlılık/kısıtlılık/dışlanmışlık hâli, onların sınıfsal ve kültürel konumlarına göre kimi zaman daha keskin kimi zaman da daha yumuşak olabilmektedir. Buradan hareketle çalışmanın ikinci ana hipotezi şu şekildedir:

Çalışmanın ikinci ana hipotezi: **Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri sınıfsal ve kültürel ayrışma üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkilerini farklılaştırır.**

Farklı sınıfsal konumda bulunan kadınların mekânı nasıl kullandığını tespit etmek amacıyla Torsten Hagerstrand'ın (1973) *zaman coğrafyası* adını verdiği yöntem uygun veriler sağlayacağı düşüncesi ile tercih edilmiştir. Hagerstrand (akt. Köksal, 1981: 86) herkesin hayatının mekân ve zaman hacmi içinde 24 saatinin kaydolduğu bir yörünge şeklinde görülen bir model geliştirmiştir. Bu modelde bireyler ev, ticaret merkezleri ve iş merkezleri arasında “yer değiştirir”. Hagerstrand'a (akt. Altaban, 2014: 196) göre bireyler mekân-zaman boyutlarında bir “yaşam güzergâhı” ya da bir “yaşam izi” tanımlar. Doğumla başlayıp ölümlerle biten bu yaşam izini parçalara bölerek günlük, haftalık iz veya güzergâh tanımı yapmak mümkün olur. Bu güzergâh ise bireylerin gündelik hayatta üstlendiği rollerle ilişkilidir. Bu modelde Hagerstrand, bireylerin mekân-zamandaki hareketliliğini salt bireylerin bağımsız kararlarının bir sonucu olarak görmemektedir. Bireylerin mekândaki hareketliliğinin “yetenek”, “birleştirme” ve “otorite” şeklinde üç unsur tarafından kısıtlandığını belirtmektedir. Yetenek kısıtlamaları fiziksel veya biyolojik faktörlere bağlı bireylerin hareketlerine ilişkin sınırlamaları ifade eder. Örneğin bir kişinin aynı anda iki yerde olamaması gibi. Ya da örneğin askeri üs ya da özel bir kulüp gibi bazı yerlerin belirli birey veya gruplarla kontrol edilmesinden kaynaklanan erişim sınırlılığı (Corbett, 2001: 2-3). Diğer kısıtlılıklar ise “mesafe” ile ilgilidirler. Bireylerin mekân-zaman çerçevesinin bir dizi daireler veya erişebilirlik halkaları ile bölünmesine yol açar. Bu kısıtlılıkların yarıçapı, bireylerin hareket yeteneği veya iletişim kolaylıklarına, insanın yeniden üretimini mekânı olan evi ile bağlı olduğu koşullarla belirlenir (Altaban, 2014: 197).

Hagerstrand'ın *zaman coğrafyası* modeli, ilham kaynağı her ne kadar insan göçü örüntüleri olsa da, mekândaki insan faaliyetlerini anlamanın yollarını sunması açısından oldukça kullanışlı bir model halini almıştır. Ama çalışmalar genel itibariyle bireyin mekân-zamandaki hareketliliğine odaklanıp bu hareketliliği çözümlmek veya bu hareketliliği kolaylaştırmak amacına yönelik olmuştur. Örneğin Bo Lenntorp, 1976'da Karlstad'taki otobüs servislerinin kent içindeki bireylerin faaliyet programına göre ayarlanarak ulaşabilecekleri alan sayısının daha fazla nasıl arttırılabileceği sorusundan hareketle bu modeli kullanırken; 1979'da Lawrence Burns de farklı seyahat şekilleri, artan ulaşım seçenekleri, işe gidiş saati gibi unsurların etkisini dikkate alarak yine erişilebilirliğin nasıl arttırılabileceğini belirlemek adına bu modeli kullanmıştır (Corbett, 2001: 3). Bu çalışmada ise bu yöntemin bir kısmından faydalanılarak, kadınların gündelik hayat dahilinde mekânda çizdiği güzergâh belirlenerek, kadınların gündelik hayat içerisindeki konumunun nesnel olarak ortaya konulması böylelikle de mekânı kullanma biçimleri üzerindeki denetimlerinin hangi boyutta olduğunun görülmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca bu irdeleme farklı toplumsal sınıfa mensup kadınların mekânı kullanım biçimi açısından farklılaşıp farklılaşmadığını da gösterebilecektir. Bu bakımdan farklı toplumsal yapılara sahip olmaları dolayısıyla seçilen iki semt örneğinden hareketle burada yaşayan kadınların gündelik hayatları dahilinde çizdiği "*gündelik hayatlarının coğrafyası*" belirlenmeye çalışılmıştır.

### **1.3. Araştırmanın Tasarımı ve Bilgi İşleme Teknikleri**

2014-2015 eğitim-öğretim yılında bu çalışmanın yazarı tarafından İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Kentleşme ve Çevre Sorunları Bilim Dalı doktora programı kapsamında "Geleneksel İlişki Ağındaki Kadının Özel Alan ve Kamusal Alanı Bütünleştirme Pratiği: Kapı Eşiği İlişkileri: Tokat/Camii Kebir Mahallesi Örneği" başlıklı bir Seminer çalışması yapılmıştır. Bu Seminer çalışmasında belirlenen alan olan Camii Kebir Mahallesi, geçmişte Tokat'ın ticari merkezi niteliğine sahip iken günümüzde kentin diğer yerleşim alanlarından yoksulluk olgusu ile ayrılan Sulusokak bölgesinde yer almaktadır.

Bu alan araştırması neticesinde varılan sonuç ise geleneksel ilişkilerin baskısı nedeniyle kamusal alana erişemeyen kadınların aynı sınıfsal ve kültürel konumu paylaştığı bu bakımdan da mekânsal yakınlık içerisinde bulunduğu kadınlarla birlikte bir

direnış pratiği olarak okunabilecek ama aynı zamanda dinamikleri üzerinde çok fazla bir etkiye sahip olmadığından dolayı mevcut toplumsal yapıyı da yeniden üreten, kapı eşıği önü, pencere kenarı veya balkon gibi ne özel ne de kamusal alan diye tanımlanabilecek alternatif kamusalıklar geliştirdikleridir.

Bunun üzerine kentsel mekânda kadınların nasıl var olduğu, bu varlıkları üzerinde ne gibi unsurların etki ettiği, bu unsurların yarattığı denetime karşın kadınların nasıl stratejiler geliştirdiği, kısacası kadınların kent ile ilişkisinin nasıl olduğunu belirleme arzusundan hareketle bu tez çalışmasına yönelik hazırlıklara başlanmıştır.

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içerisinde erkeklere karşı konumları ikincilleşen kadınların kentsel mekânla ilişkisi Türkiye gibi geç kapitalistleşen ve geleneksel ilişkilerin toplumsal yapıda hâlâ ağırlığının hissedildiği ÷lkelerde ataerkilliğin belirleyiciliğinde olmaktadır. Ama kadınların ikincil konumuna yol ačan sadece ataerki değildir. Kapitalizm de ataerki kadar toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde rol sahibidir. Aralarında kimi zaman gerilimli bir ilişki olsa da kapitalizm ile ataerkilliğin birlikteliği üretim ilişkilerinin etkinliğini arttırma yönünde birbirini destekleyici ve besleyicidir. Bu bakımdan karşılıklı olarak birbirini destekleyen kapitalizm ve ataerkilliğin kadınların ikincil konumuna yol açağını savunan sosyalist feminist teori ile ilgili elektronik ve basılı ortamdaki yazılı kaynaklar taranmıştır.

Erkekleri kadınlara önceleyen kapitalist ataerki koşullar gündelik hayata sirayet ederek varlıklarını yeniden ve yeniden üretmektedir. Sosyalizasyon süreci içerisinde kadınlık ve erkeklik kimliğini öğrenen bireyler kendilerine bu kimlikler doğrultusunda tanımlanan rolleri yerine getirmektedirler. Kimlikler dolayımında bu rollerin yerine getirildiği zemin gündelik hayattır. Toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel ve psikolojik yapılarla iç içe olan gündelik hayat pratikleri ile üretim ilişkileri arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bu bakımdan eşişsiz iktidar ilişkilerini de bünyesinde barındıran gündelik hayat pratikleri aynı zamanda cinsiyetçidir. Dolayısıyla gündelik hayat pratiklerine odaklanmak aynı zamanda bu pratiklerin cinsiyetçi doğasını toplumsal mekân bağlamında görme olanağı da yaratmaktadır. Gündelik hayat pratiklerine içkin olan iktidar ilişkilerinin yarattığı cinsiyete dayalı bu işbölümü, mekânın kurgulanma biçiminin yanı sıra mekânı kullanma biçimi üzerinde de etkilidir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin mekân üzerinde bir coğrafyası vardır. Kadınlar ve erkeklerin bu bağlamda mekânı

deneyimleme biçimleri farklılaşırken kadınlar arasında da sınıfsal ve kültürel konumları itibarıyla farklılaşmalar yaşanmaktadır.

Farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip olmalarının kentsel mekânla ilişki biçimlerini de farklılaştıracağı gerçeğinden hareketle kadınlık tekil bir kategori altında değerlendirilemez. Bu bakımdan kentsel yoksulluk bağlamında Tokat'ın diğer yerleşim birimlerinden ayrılan Sulusokak'ın yanı sıra bu bölgeden hem toplumsal hem de ekonomik açıdan farklılaşan Karşiyaka bölgesi çalışma alanı olarak belirlenmiştir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Tokat'ta Sulusokak adında bir cadde ismi bulunmakla birlikte, hem burada yaşayanlar hem de Tokat kent merkezinin diğer bölgelerinde yaşayanlar açısından Tokat Kalesi'nin eteklerinde yer alan 6 mahalleyi kapsayan alanın tümü Sulusokak olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan bu çalışmada, Camii Kebir, Kabe-i Mescid, Erenler, Cemalettin, Seyit Necmettin ve Ali Paşa Mahallelerini kapsayan tüm bölge Sulusokak olarak değerlendirilmiştir.

Yine Tokat'ta Karşiyaka adında bir mahalle bulunmakla birlikte, kentin kuzeyinde kalan yerleşim alanının tümü, hem bu bölgede yaşayanlar hem de Tokat kent merkezinin diğer bölgelerinde yaşayanlar açısından Karşiyaka olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan bu çalışmada, kentin kuzeyinde kalan tüm bölge Karşiyaka olarak değerlendirilmiştir.

Araştırma alanı belirlendikten sonra bu bölgelerde yaşayan kadınlarla temasa geçilmiştir. Hem Sulusokak hem de Karşiyaka'da yaşayan kadınların kentsel mekânla ilişkilerini belirleyebilmek için en uygun yöntem olan nitel araştırma teknikleri kullanılmıştır. Bu bağlamda alanda yapılan görüşmelerden elde edilen verilerin nitel çözümlemesi yapılmıştır.

Alan araştırması sırasında yapılandırılmış bir görüşme planından yararlanılmıştır. Bu plan ise toplumsal cinsiyet, kent, gündelik hayat, iktidar ilişkileri ile ilgili literatürün taranmasından oluşturulmuştur. Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nde çalışan akademisyenlerin büyük bölümünün Karşiyaka'da yaşamayı tercih etmesi, bu çalışmanın yazarının da akademik ortamda meslektaş olmasının avantajı kullanılarak yapılan ön görüşmeler, yapılandırılmış görüşme planı üzerinde kimi değişikliklerin yapılmasına olanak tanımıştır. Nihai olarak Ek 2'de sunulan görüşme soruları hem Sulusokak'ta hem de Karşiyaka'da yaşayan kadınlara yöneltilmiştir.

Tezde görüşlerine başvurulanan kişilere "tanıdık referans" vasıtasıyla ulaşılmış ve görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Sulusokak'ta yaşayan 17 kişi ile, Karşıyaka'da ise 15 kişi ile görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşme gerçekleştirilen kişilerle ilgili bilgiler EK 1'de sunulmuştur. "Tanıdık referans" aracılığı ile ulaşılan katılımcılarla gerçekleştirilen görüşmeler, yarım saat ile iki saat arasında değişen sürelerde gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın yazarının da bir kadın olması, karşılıklı benzer deneyimlerin birbirlerine aktarılmasına yol açarak görüşmelerin sohbet havasında geçmesine vesile olmuştur. Görüşmeye başlamadan evvel katılımcıların rızası alınarak ses kayıtları alınmıştır. Alan araştırmasından elde edilen veriler daha sonra deşifre edilerek yazılı dokümana dönüştürülmüştür.

Çalışmanın ana hipotezleri ve işlevsel hipotezlerin temel kavramları ile ilgili analiz kategorileri geliştirilmiş ve elde edilen veriler ile deşifre edilen görüşmeler çalışmanın amacı doğrultusunda nitel olarak analiz edilmiştir.

#### **1.4. Kavram Tanımları**

Bu başlık altında çalışmayla ilgili olan anahtar kavramların tanımlamalarına yer verilmiştir.

**Mekân:** Kentin yüklendiği mekânsal biçim ile kentteki toplumsal süreçlerin birbirini etkileyen iki unsur olmalarından hareketle Harvey (2003: 28) mekânın "coğrafi muhayyile" ve "sosyolojik muhayyile" ile birlikte ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Mekân sadece fiziki bir birim değildir aynı zamanda toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel etkilerle yeniden üretilen, toplumsallığı ön planda olan bir birimdir. Bu açıdan (toplumsal) mekân, ailenin özgül örgütlenmesiyle birlikte, cinsiyetler, yaşlar arasındaki biyolojik-fizyolojik ilişkiler dahilinde *toplumsal yeniden üretim ilişkileri* ile işbölümü ve örgütlenmesi, dolayısıyla hiyerarşileşmiş toplumsal işlevler dahilinde de *üretim ilişkilerini* içeren toplumsal bir üründür (Lefebvre, 2014: 61).

**Gündelik Hayat:** Gündelik hayatın çalışmada mı, boş vaktte mi, aile yaşamı ve kültürün dışında 'yaşanan' anlarda mı olduğu sorularına cevap arayan Lefebvre'e (2012: 37) göre gündelik hayat, bu üç ögeyi (çalışma, özel yaşam, boş zaman) de kapsayan ve toplumsal yaşamın yeniden üretiminin dayandığı bir süreçtir.

**Ataerkillik:** Erkeklerin kadınlar üzerinde hâkimiyet kurmalarını sağlayan toplumsal ilişkiler dizisi olan ataerkillik (Hartmann, 2012: 175), kadınlarla erkekler



arasındaki toplumsal işbölümünden ve buna dayalı prestij farklılaşmasından kaynaklanan, tarihsel olarak biçimlenmiş bir “iktidar formu”dur (Özbudun ve Sarı, 2007: 118).

**Kapitalist ataerkillik:** Kapitalist sınıf yapısı ile toplumun hiyerarşik cinsiyet yapılanması arasındaki karşılıklı bağımlılığa dayalı bir iktidar sistemidir (Eisenstein, 1999: 196).

**Toplumsal cinsiyet:** Kavramı literatüre kazandıran Ann Oakley’e (1972) göre “cinsiyet”, kadın ve erkek arasındaki ayrımı biyolojik olarak ifade ederken “toplumsal cinsiyet”, kadınlar ve erkekler arasındaki biyolojik farklılığa paralel olarak toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye işaret etmektedir. Yani kadınlar ve erkekler arasındaki biyolojik farklılığın dışında “kadınlık” ve “erkeklik”in toplumsal düzlemde oluştuğunu ifade etmek amacıyla bu kavramı ortaya koymuştur.

**Kamusal Alan:** Ataerkil davranışların öğretildiği, kadınların ikincil konumlarının güçlendirilip yeniden üretildiği ev dışındaki alanlardır (Hartmann, 2012: 175). Kadınların emeğine kolektif bir el koyma söz konusu olduğu kamusal alandaki ataerkillik, ayrımcı ve tahakkümcüdür (Walby, 2014: 45).

**Özel Alan:** Kadın ezilmişliğinin temel alanı olarak ev içi üretime dayanır. Kadınların emeğine tek tek egemen erkekler tarafından el konulduğu özel alandaki ataerkillik, dışlayıcıdır (Walby, 2014: 45).

### 1.5. Araştırmanın Sunuş Sırası

Araştırmanın sunuş sırası şöyledir:

Araştırma beş kesimden oluşmaktadır. Araştırmanın “ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, HİPOTEZLERİ VE YÖNTEMİ” başlıklı birinci kesiminde, araştırmanın konusu ve amacı, hipotezleri ve yöntemi, bilgi derleme ve işleme teknikleri, kavram tanımları ve araştırmanın sunuş sırası verilmiştir.

Araştırmanın "İKTİDAR İLİŞKİLERİ ALANI OLARAK GÜNDELİK HAYAT, TOPLUMSAL CİNSİYET VE MEKÂN" başlıklı ikinci kesiminde öncelikle gündelik hayat kavramsal olarak irdelenmiş ve bireylerin sınıfsal ve kültürel konumları ile gündelik hayat coğrafyaları arasındaki ilişki tartışılmıştır. Ardından kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri bağlamında toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkisine kavramsal, tarihsel ve

kuramsal olarak değinilmiştir. Gündelik hayat ve mekân ilişkisine Lefebvreci bir bakış açısıyla yer verildikten sonra iktidar ilişkileri ile gündelik hayat ve mekân ilişkisi Foucaultcu bir bakış açısıyla irdelenmiştir. Bu bölüm Lefebvreci ve Foucaultcu bir feminist okuma ile gündelik hayat nasıl analiz edilir sorusuna aranan cevaplar ile sonlandırılmıştır.

Araştırmanın "KENTSEL MEKÂNIN CİNSİYETÇİ KURGUSU" başlığını taşıyan üçüncü kesiminde öncelikle özel alan/kamusal alan/alternatif kamusal alanlar irdelendikten sonra mekâna kazınan ve aynı zamanda mekân tarafından da üretilen kadın bedeninin kentsel mekânla ilişkisine; kentsel mekânla kurmuş oldukları ilişki biçimleri üzerinde etkili olan cinsiyetlendirilmiş zamana; kadınların kamusal alanla ilişki kurma biçimi olarak ev içi yükümlülüklerine; cinsiyetlendirilmiş mekânlarda kadınların konumuna ve nihayetinde de kadınların kentsel mekânla ilişkisine etki eden ulaşımın niteliklerine yer verilmiştir.

Araştırmanın "TOKAT KENTİ ÖRNEĞİNDE KADINLARIN GÜNDELİK HAYAT COĞRAFYASININ ÇÖZÜMLENMESİ" başlığını taşıyan dördüncü kesiminde öncelikle Tokat'ta kadınların, geçmişten günümüze toplumsal mekânda konumlarının nasıl bir dönüşüm geçirdiği Cumhuriyet öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönem üzerinden irdelenmiştir. Ardından farklı sınıfsal ve kültürel yapılara sahip Sulusokak ve Karşıyaka'nın geçirdiği dönüşüm toplumsal mekân bağlamında ele alınmıştır. Nihayetinde ise Karşıyaka ve Sulusokak bölgelerinde yaşayan kadınların toplumsal cinsiyet algıları ile kentsel mekânla ilişki biçimleri ve gündelik hayatlarının coğrafyasına yer verilmiştir.

Araştırmanın beşinci kesimi ise "GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ" bölümünden oluşmaktadır.

Araştırmanın en sonunda da alfabetik sıraya göre hazırlanmış olan "KAYNAKÇA" bulunmaktadır.

## 2.İKTİDAR İLİŞKİLERİ ALANI OLARAK GÜNDELİK HAYAT, TOPLUMSAL CİNSİYET VE MEKÂN

Toplumsal cinsiyet ile mekânın örgütlenmesi arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki ise somut olarak gündelik hayat pratikleri üzerinden okunabilir. Toplumsal yapıya dağılmış iktidar ilişkileri çerçevesinde kadınların ve erkeklerin, toplum tarafından uygun görülmuş, dayatılmış ve bireyler tarafından da içselleştirilmiş olan rollere ilişkin gündelik hayat pratiklerinin farklılaştığı, bu farklılaşan gündelik hayat pratiklerinin ise mekânın örgütlenme biçimi ile desteklendiği görülmektedir. Böylelikle toplumsal cinsiyet ilişkileri gündelik hayat pratikleri üzerinden yeniden üretilmekte, bu durum aynı zamanda mekânın örgütlenme biçimleri ile de desteklendiğinden toplumsal yapıya dağılmış olan iktidar örüntülerini de yeniden üretmektedir. Tüm bunlardan hareketle bu bölüm altında öncelikle kavramsal olarak gündelik hayat irdelenmiştir. Farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip bireylerin gündelik hayat pratiklerinin gerçekleştiği toplumsal mekânın coğrafyası da farklılaşacaktır. Bu bakımdan bu bölümde bireylerin sınıfsal ve kültürel konumları ile gündelik hayat coğrafyaları arasındaki ilişki de tartışılmıştır. Daha sonra kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin hem ürettiği, üretirken de varlığını borçlu olduğu toplumsal cinsiyete kavramsal, tarihsel ve kuramsal olarak yer verilmiştir.

Gündelik hayat ve mekân arasındaki ilişki, Henri Lefebvre'in toplumu anlamaya yönelik geliştirmiş olduğu gündelik hayat teorisi üzerinden ele alınmış; gündelik hayat ve mekân arasındaki karşılıklı ilişkinin temelinde yatan ve eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üretildiği ve yeniden üretildiği iktidar ilişkilerini anlamak için ise Michel Foucault'nun "iktidar ilişkileri" ve "*panoptikon*" kavramları üzerinden kadınların konumu irdelenmeye çalışılmıştır. Nihayetinde ise gündelik hayat, Lefebvre ve Foucault tarafından geliştirilen teorik çerçevelerden hareketle feminist bir okuma ile analiz edilmeye çalışılmıştır.

## 2.1. Kavramsal Olarak Gündelik Hayat<sup>9</sup> ve Coğrafyası

Kavramsal olarak gündelik hayata geçmeden önce “gündelik” kavramının ne ifade ettiğine bakmak gerekir. Şahin ve Balta (2001: 185-186), tüm toplumsal yapılarda insan soyunun varlığını sürdürmek için geliştirdiği yeme, içme, barınma, üretme, güvenlik, soyun yeniden üretimi gibi etkinliklerden oluşan “gündelik olan”ın rutinlerin, yığılmış bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün arasına dağılmış bir yığın işi kapsadığını belirtmektedirler. İnsan etkinliğinin temelini oluşturan bu işler mekanik, sürekli yeniden keşfedilen işler olmadığı için, anlamlandırmayı, değerlendirmeyi, çözümlmeyi, deneyimi ve yerleşmiş ilişkileri “gündelik olan”ın dışında tutmak mümkün değildir. Ama buradaki “gündelik” kavramı ile Lefebvre’in geliştirdiği “gündelik hayat” kavramını karıştırmamak gerekir. Çünkü Lefebvre’de (1996: 35-36) gündelik hayat *tarih taşımaya* da *zamanın ruhudur* dolayısıyla tarihseldir. Gündelik hayat, *modernlik ile birleşendir*; “karşılıklı olarak birbirini belirtir, gizler ve meşrulaştırır, telafi eder”.

Gündelik hayatı inceleyenlerin karşılaştıkları en temel sorun, terimin muğlaklığıdır. İkinci sorun ise onun görünürdeki sıradanlığıdır. Alışıldık, kanıksanmış ve kaçınılmaz olarak betimlenen gündelik hayatın tam da bu özellikleri onu toplumsal araştırma için değerli bir nesne haline getirmektedir. Çünkü gündelik hayat, ilişkilerin meydana geldiği -bir bakıma- fiziksel alandır (Bennett, 2013: 11). Ama gündelik hayat ampirik bir kategori değildir. Aksine bir soyutlamadır. Somuttan soyuta ve soyuttan da somuta giden yolun çok sayıda belirleme ve ilişkinin zengin bir bütünlüğünün kendisini göstermesine olanak tanıyan bir kavramdır (Roberts, 2013: 25).

Tekrara dayanan gündelik hayat sıradanlığıyla değişmez değil, yavaş değişen, zaman içinde oluşan ve de değişmez gibi görünendir. Bağlam bağımlı olan gündelik hayat, zamana ve mekâna göre toplumdaki değişim ve dönüşümlerden etkilenerek oluşur (Tekeli, 2009: 20). Toplumsal aktörlerin sıradan ama oldukça ustalık gerektiren pratikleri ve hünnerleri aracılığıyla üretilen (Gardiner, 2016: 267) gündelik hayat, tekrarlanan, rutinleşen, döngü halinde olan özelliklerine karşın kendi içinde toplumsal dönüşüm imkanını da barındırmaktadır (Kaplan ve Ross, 1987: 3-4). Sürekli tekrarlayan bir şey olarak değerlendirilen gündelik hayat aslında sosyal ve kültürel bir kategoridir.

---

<sup>9</sup> Üretim ve yeniden üretim alanı ile karşılıklı ilişki içerisinde olan gündelik hayata bu başlık altında sadece kavramsal olarak yer verilmiştir. Gündelik hayatın üretim ve yeniden üretim alanları ile olan ilişkisi, “2.4. Henri Lefebvre’de Gündelik Hayat ve Mekân İlişkisi” başlığı altında ele alınmıştır.

Toplumsal ve kültürel yapılarla dönüştürülen gündelik hayat aynı zamanda bu yapıların süreklileştirilmesinde de rol oynar.

Gündelik hayat Lefebvre'in (2012) belirttiği gibi toplumsal süreçlerden azade değildir. Gündelik hayatın toplumsal örgütlenme modelleri açısından taşıdığı önemin boyutu hakkında şöyle bir örnek vermek mümkündür: Bolşevik Devrimi ardından Troçki, gündelik hayatı, Devrim'in elde ettiği başarıların odak noktası ve Devrim'in savunulacağı ve derinleştirileceği alan olarak tanımlamış ve yeni kuşakların, komünizmi ancak gündelik hayatın inşa prensipleri üzerinden okuyabileceklerini ifade etmiştir (Roberts, 2013: 34-35). Görülmektedir ki çoğu zaman boş ve niteliksiz olarak değerlendirilen gündelik hayat pratikleri aslında toplumsal örgütlenme modellerinin yeniden üretildiği bu bakımdan ekonomik, toplumsal, siyasal, kültürel siyasaların etkisi altında olan ve aynı zamanda da bu siyasaları etkileyen alan olarak son derece önemlidir. Çünkü gündelik hayat, üretim, tüketim ve bölüşüm ilişkilerinin çelişik yapısını yansıtan somut göstergelere sahiptir. Lefebvre'in (1996: 44) belirttiği gibi üretim ve tüketim arasında, yapılar ve üstyapılar arasında, bilgi ve ideoloji arasında belirlenen üretim ilişkileri içinde bir geri besleme vardır. İşte gündelik hayat, bu geri beslemenin toplumsal yeridir. O, düşünülebilen ve toplumsal pratikten çıkarılabilen, belirlenmiş ve ayrılmış tüm etkinliklerden artakalan şey ile toplumsal bütünün bir ürünüdür.

Toplumun meydana geldiği süreçleri tespit etmek isteyen toplum kuramcıları, analitik bir model olarak gündelik hayata daha fazla başvurmaktadırlar. İlk olarak sanayileşme ve kentleşme süreçlerinin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini irdeleyen "sistemler yaklaşımı", toplumsal eylemi altta yatan yapısal kuvvetlerin ürünü olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımda gündelik hayat, bireysel öznenin tahakkümünün ve sömürsünün gerçekleştiği bir uzam olarak görülmüştür (Bennett, 2013: 12-13). Comte, Durkheim, Parsons ve Ortodoks Marksizmin paylaştığı bu bakış açısı, toplumsal aktörler olarak bireylerin, toplumsal roller ve davranış normlarını pasif bir biçimde içselleştirerek toplumsal yapı ve kurumları "farkında olmayarak" yeniden ürettiklerine yönelik bir sav geliştirmiştir (Gardiner, 2016: 17). Bu kuram, 19. yüzyılın sonlarında yeni kuramsal bakış açıları tarafından, bireylerin faillik kapasitesini ele almadıklarından dolayı eleştirilmiştir. Gündelik hayat artık birey/fail ve toplumsal yapı arasında dolayımdayıcı olarak tanınmaya başlamıştır (Bennett, 2013: 13). Wilhelm Dilthey, Heinrich Ricker, Max Weber, George Herbert Mead gibi isimlerin paylaştığı bu bakış açısı, gündelik deneyimin bağlamsal

görünümleri ile ilişkili biçimde bir failin kendi öznel bakış açısının da hesaba katılması gerekliliğini savunmuştur (Gardiner, 2016: 18). Ama bu yaklaşımlar da gündelik hayatın kendisini, tutumların, pratiklerin ve bilişsel yapıların nispeten homojen ve farklılaşmamış bir bütünü olarak değerlendirdiği için eleştirilmiş ve 20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlarında gündelik hayat homojen bir bütün olarak değil çok daha dinamik ve çekişmeli olarak ele alınmaya başlanmıştır (Bennett, 2013: 15). Bu açıdan gündelik hayatı ele alırken esas çözümlenme aracı “birey”den ziyade “ilişkiler” olmalıdır. Çünkü birey burada sadece ilişkisel belirlemelerin birbirini etkilediği bir kesişim noktasıdır (Tekeli, 2009: 17-18). Bu bakımdan gündelik hayatı ele alırken belirli bir toplumsal yapıdaki failerin faaliyetlerini veya pratiklerini betimlemenin ötesine geçmek gerekir. Gündelik hayatı bu açıdan tek başına ele almak yerine onu çözümlerken daha geniş sosyo-tarihsel gelişmelerle ilişkilendirmek gerekir (Gardiner, 2016: 22). Çünkü gündelik hayat sabit ve değişmez değildir, tarihsel süreç içerisinde değişim gösterir.

Toplumu anlamak için en önemli ipuçlarını veren alandır gündelik hayat. Gündelik olanın dışsal doğal ve toplumsallıklarla doğrudan diyalektik ilişkiye girildiği ve temel insani arzular, güçler ve potansiyellerin ilk olarak formüle edildiği, geliştirildiği ve somut olarak hayata geçirildiği alanı temsil ettiğini belirten Lefebvre (akt. Gardiner, 2016: 113-114), modern öncesi toplumlarda gündelik hayatın nispeten farklılaşmamış insanî pratikler bütününe dahil olduğunu belirtmektedir. Oysa günümüz toplumlarında toplumsal faaliyetler farklılaşmış ve gündelik hayat da büyük oranda bilinçdışı eylemler ve performanslara dönüşmüştür. Günümüz toplumlarında metalaşmanın etkileri karşısında daha kırılgan olan gündelik hayat, edilgen bir tüketimciliğe ve rutinleşmiş biçime doğru bir eğilim gösterir ki bu durum gerçeğin niteliksel özelliklerini, “farklılığın” ve “ötekiliğin” doğasını görmeyi engellemektedir (Gardiner, 2016: 31). Diyalektik çelişkileri içinde barındırdığından dolayı Lefebvre (1996: 23), gündelik hayatın ikiliğini, düşkünlüğünü, verimliliğini, sefaletini ve zenginliğini göstermek için yapılacak eleştirel çözümlenmenin kapitalizmin yabancılaştırıcılığına karşı etkin bir eylem alanı olarak görmektedir.

Gündelik hayat tek tek yemek, içmek, giyinmek, uyumak gibi bireylerin gün içerisinde yaptığı faaliyetlerin toplamına indirgenemez. Bu tek tek eylemler, gündelik hayatın tümünü kapsamamaktadır. Bir gündelik hayat analizi için bu eylemlerin bağlamını da yani içinde yer aldıkları toplumsal ilişkileri ve uzamları da değerlendirmeye

katmak gerekir. Çünkü her bir eylem mikro kararlardan kaynaklanmaz. Bu eylemlerin birbirine eklenmesinin üretime bağı olarak toplumsal bir mekân ve zamanda meydana gelmesi gerçeği sürekli göz önünde tutulmalıdır (Lefebvre, 2015: 8). Gündelik hayat, toplumsal gerçeğin düzeyidir. Bu şekilde ele alındığında bireylerin ve grupların bu düzey karşısındaki konumu değerlendirilebilir. Dolayısıyla fabrikada çalışan bir işçi ile üst düzey bir yöneticinin gündelik hayat karşısındaki konumu aynı olmayacaktır.

Farklı toplumsal mekânlarda konumlanan bireylerin gündelik hayatının da farklı olacağı önermesinden hareketle bu konuya geçmeden önce Lefebvre'in (2013: 55-56) *döngüsel ve doğrusal zaman* ile ilgili yaklaşımına yer vermek gerekir. Tekrar edimini dışlamayıp kendisi de bir tekrar olan döngüsel zaman ne başlar ne de biter. Yani hiçbir döngü tam olarak başlangıç noktasına geri dönmez ve kendini tamamen tekrarlamaz. Her döngü bir başka döngüden doğar ve başka döngüsel hareketlerin içinde yok olur. Doğanın ritimlerine doğrudan ve dolaysızca nüfuz eden döngüsel zaman içerisinde bireyin yaşamı bir döngüden diğerine, yaşamdan ölüme dek süren döngü ve ritimlerin bütününden oluşmaktadır. Toplumsal insanın henüz doğadan kopmadığı dönemlerde döngüsel zaman insan yaşamına hâkimdi. Ama rasyonel teknikler ve sanayi teknikleri döngüsel zamanı parçalamış, modern insan bu zamanın dışına çıkmış ve ona hâkim olmuştur. Döngüsel zamanın yerini doğrusal zaman almıştır. Mutlak olarak başlayan, başlangıçtaki bir sıfırdan yola çıkarak sonsuza dek büyüme halinde olan doğrusal zaman *sürekli*dir. Zaman karşısında soyut bir programa göre farklı eylemlere ayrılan kısmî zamanlara bölünen, parçalanmış döngüsel zaman ise *süresiz*dir. Kısacası döngüsel zaman, kökenleri doğada olan, derin, kozmik, hayati ritimlere bağlıdır. Doğrusal zaman ise bilgiye, akla, tekniğe, ekonomik ve teknolojik büyüme süreçlerine bağlıdır. Günümüz toplumlarında döngüsel zamanlar elbette yok olmamıştır. Toplumsal, biyolojik, fizyolojik yaşamın çok büyük bölümünün içerisinde olduğu döngüsel zamanlar, doğrusal zamana tabi kılınarak, parçalanarak, dağılarak varlıklarını sürdürmektedirler (Lefebvre, 2013: 245). Yani döngüsel zaman, hâkim üretim tarzının çıkarları doğrultusunda köklü bir değişime uğramıştır. Doğal döngüler ve kendiliğinden hareketler, kapitalist toplumlarda her yönüyle programlanmış bir gündelik hayata uydurulmaktadır. İşlevsel kategoriler halinde döngüsel zaman, *işte geçirilen zaman*, *boş zaman* ve bazı işleri yapmak, bir yerden bir yere gitmek, kent hayatının diğer gerekliliklerine ayrılan zaman olarak *zorlayıcı zaman* şeklinde yeniden yapılandırılmıştır (Zayani, 2005: 79).

Doğrusal ve döngüsel zaman ile ilgili bu girizgâhın yapılmasının nedeni farklı toplumsal mekânlarda konumlanan bireylerin bu zamanlar bakımından gündelik hayatının coğrafyasının da farklılaşacağı gerçeğidir. En basit haliyle kırsal alanda yaşayan bir bireyin gündelik hayatının coğrafyası dahilinde döngüsel zamanın daha büyük bir payı bulunurken, kentsel alanda yaşayan bir bireyin döngüsel zamanı, doğrusal zaman içerisinde daha fazla parçalara ayrılmıştır.

Lefebvre (2013: 61-63) döngüsel ve doğrusal zaman açısından toplumsal tabakalaşmanın en alt düzeyindekiler ile en üst düzeyindekiler arasında farklılaşmanın boyutlarını çeşitli açılardan ele almıştır. Gündelik hayata gömülmüş ve batmış diye nitelendirdiği en alt düzeyde bulunan halkın gündelik hayatına döngüsel zaman ve ritimler bütünüyle hâkimdir. Ama bu döngüsel zaman ve ritimler, bir bütünden ziyade parçalanmış ve bölünmüştür. En üst düzeyde bulunan halkın ise gündelik hayatında *tek yöne doğrultulan, tikelleştirilen ve birbirinden bağları kopmuş* doğrusal zamanlar hâkimdir. En alt düzeyde bulunan halk için zaman ve mekân sınırlıdır ve bu sınırlara katlanılır. Burada bireylerin “nemli” ve “boğucu” bir çevresi vardır. Üst düzeyde bulunan halk için ise zaman ve mekân, büyür ve genişler. Alt düzeydeki halkın döngüsel zamanı, kendileri de döngülere tabi olan temel ihtiyaç ve görevlerin karşılanmasından oluşur. Toplumsal mekân da yani konut ve çevre de her gün, her hafta aynı yerler, aynı hedefler, aynı güzergâhlardır. Bu mekânın dışında çok az “ilişki” veya “tanıdık” vardır. Elbette üst düzeydeki halk için bu anlamda daha fazla olanak söz konusudur. Ama burada altının çizilmesi gereken bir husus vardır. Toplumsal tabakalaşmanın alt ve üst düzeyinin karşılaştırılması, bu düzeylerde bulunan bireylerin gündelik hayat coğrafyalarının arasındaki derin farklılığı ifade etmek ve durumun çarpıcılığını ortaya koymak için tercih edilmiştir. Bu tercih toplumsal tabakalaşmada sadece iki düzey bulunmaktadır gibi bir yargıya yol açmamalıdır. Tabakalaşmanın alt düzeyinde bulunan işçi sınıfı dahilinde örneklendirmek gerekirse, mavi yakalı işçiler ile beyaz yakalı işçilerin gündelik hayat coğrafyaları arasında farklılıkların yanı sıra benzerliklerin de söz konusu olduğu görülmektedir. Bu durum, İtalya’nın Prato kentinde çalışan mavi yakalı işçilerin gündelik hayatı ile İstanbul’da çalışan beyaz yakalı işçilerin gündelik hayatı arasındaki farklılıklar ve benzerlikler üzerinden örneklendirilebilir. Prato’daki tekstil fabrikalarında çalışan işçilerin göçmen -Çinli- ve aynı zamanda çalışma izinlerinin olmaması, gündelik hayat mekânlarının salt fabrikalar ile kısıtlı olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla buradaki işçilerin



hem çalışma, hem özel hayat hem de boş vakitlerinin mekânıdır fabrikalar. Lefebvre'in alt düzeyde bulunan halkın yerel çevresi ile ilgili yapmış olduğu “nemli” ve “boğucu” teşbihi, bu fabrikalarda çalışan Çinliler için bir teşbihten ziyade gerçekliktir (Fotoğraf 2.1):

**Fotoğraf 2.1: İtalya'nın Prato Kentinde Çinli Fabrika İşçilerinin Yaşam Alanı**



Kaynak: Ma, 27.05.2013.

Yukarıdaki fotoğrafta (Ma, 27.05.2013) da görüldüğü gibi Çinli fabrika işçilerinin yaşam alanları oldukça sıkışıktır. Günde ortalama 16 saat çalışan Çinli fabrika işçileri aynı zamanda geceleri de fabrikada uyuyorlar. Hatta bir basın mensubunun polis baskını esnasında bu fabrikalara ilişkin gözlemleri, fabrikanın nasıl gündelik hayat mekânı haline dönüştüğünün göstergesi niteliğindedir (Pınar, 04.12.2013):

Buralara yabancı kimse giremiyor. Dışarıdan kapalı devre kameralarla gözetleme yapılıyor. Kapıyı çalarsanız kimse cevap vermiyor. Fakat içeriden harılharıl çalışma sesleri geliyor. İçeridekiler de dışarı çıkamıyor. Güneş ışığı bile göremiyor. Camlar siyah plastik filmle kaplanmış. Çünkü dışarıdan içerisinin görülmemesi gerekiyor. Pencereler de her zaman kapalı. Dışarıya mümkün olduğunca az ses gitmesi için... Sahte bir kütüphaneyle gizlenen merdivenlerden yukarı çıkılıyor. Manzara insanlık dışı. Kartondan odacıklarda insanlar dip dibe yatıyor. Çoğu iş kıyafetleriyle uyuyor, böylece uyanır uyanmaz zaman kaybetmeden işbaşı yapabiliyor. Her katta bir banyo var. 30 kişiye bir banyo düşüyor. Yere serili yatakların yanında ise tuvalet ihtiyaçlarını gidermeleri için kaplar duruyor.

Bu alıntıdan da görüldüğü gibi mavi yakalı bir işçinin yaşadığı gündelik hayatta döngüsel zaman doğrusal zamana tabidir. Buradaki gündelik hayat, -tekrar etmek pahasına da olsa- Lefebvre'in ifadesiyle, “nemli”, “boğucu” ve de sıkışıktır. Ama bu “haller” bir beyaz yakalı işçi için de geçerli olabilir. Örneğin İstanbul'da plazalar ile ilgili

yapılan bir çalışma göstermiştir ki, adeta kamp işlevleriyle donatılan bu plazalar, çalışma alanlarının yanı sıra sosyal ve spor etkinlik alanlarının yaratılmasıyla beyaz yakalı işçiler için çalışmanın yanı sıra özel yaşamının ve boş vakitlerinin de geçtiği bir mekân haline almıştır (Uçarol, 2008). Tıpkı Prato'daki fabrikalarda olduğu gibi bu plazalarda da çalışma ve boş vakit arasındaki ayırım muğlaklaşmıştır. Prato'daki mavi yakalı işçilerin kent ve kentin gerçeklikleri ile aralarındaki ilişkinin mesafeli olmasının temel sebebi göçmen olmaları iken, plazalarda çalışan beyaz yakalı işçilerin kent ve kentin gerçeklikleri ile aralarındaki ilişkinin mesafeli olmasının temel sebebi var oldukları ağ örgütlenmesidir. Bu iki örnek göstermektedir ki kendi içindeki yapısal farklılıklarına rağmen işçi sınıfı, kapitalizmin beklentileri ve gereklilikleri doğrultusunda benzer sömürü ilişkilerine maruz kalırken bu ilişkiler, biçim açısından farklılaşmaktadır. Dolayısıyla gündelik hayat bağlamında da işçi sınıfının kendi içinde farklılıkların yanı sıra temelde benzeştiği görülmektedir. Bu bakımdan ilerleyen bölümlerde toplumsal tabakalaşmanın alt ve üst düzeyinde bulunan bireylerin gündelik hayat coğrafyası açısından farklılığına vurgu yapılmaya devam edilmiştir.

Toplumsal tabakalaşmanın farklı düzeylerinde bulunan bireylerin mekânda çizdiği coğrafyanın farklılığı, mekânı birileri için sınırlarken birileri için de genişletmektedir. Mesafeler açısından ise bu durum tam tersi olarak gerçekleşmektedir. Örneğin Jarvis vd.'nin (2012: 153) verdiği örnekte, uçak biletini taşınabilir bilgisayar yardımı ile uzaktan satın alabilen bir yönetici, sosyal yardımlarla yaşayan ve hareket alanı yürüyerek yapılan kısa mesafeli yolculuktan ibaret olan birinden çok daha uzak coğrafi menzile, daha doğrusu “küçülen” mesafeye sahip olması söz konusudur.

Kentsel mekânda gündelik hayat coğrafyası bireylerin sınıfsal konumu ile ilgili olabileceği gibi siyasal, kültürel, psikolojik etmenlerin yanı sıra dil, din, ırk, etnisite ve toplumsal cinsiyete dayalı kimliklerle de ilgilidir. Çünkü hem toplumsal hem de mekânsal olarak oluşturulan kimlik, kim olduğumuzun yanı sıra nerede olacağımızla da temelden ilişkilidir (McDowell ve Sharp'tan akt. Jarvis vd., 2012: 209). Örneğin 1980'lerin Almanya'sında bir binanın duvarına spreyci boyayla yazılmış “Türkler Dışarı” mesajı, mekânların özellikle marjinalleştirilmiş kullanıcı grupları nasıl dışladığına dair örneklerden sadece bir tanesidir (Fotoğraf 2.2):

**Fotoğraf 2.2: Bir Dışlama İşareti Olarak Almanya’da: “Türken Rauss/Türkler Dışarı” İçerikli Duvar Yazısı**



Kaynak: “Gurbetteki Siyah Beyaz Yıllar”, Erişim Tarihi: 10.05.2017.

Bir başka örnek ise transseksüellerin kentsel mekân deneyimleri ile ilgili verilebilir. Bu örnek de farklılıktan yani “öteki”nden duyulan bir korkunun kentsel mekândaki yansımasıdır. Siyah Pembe Üçgen İzmir Derneği’nden Erdem Gürsu ile yapılan bir röportajda, Gürsu’nun aşağıdaki ifadeleri gündelik hayat coğrafyaları açısından LGBTİ bireylerin kısıtlılığı, sınırlanmışlığı ve hatta dışlanmışlığı ile ilgili fikir verebilir:

Bugün Gazi Kadınlar Sokağı’na gittiğiniz zaman açık bir eşcinsel kimliğiniz ile asla eğlenemezsiniz. Ya sokaktan atılırsınız, ya da bodyguard sizi döver. Ya da kapıdan çevrilirsiniz. Trans kadın olarak bir esnaftan alışveriş yapamazsınız. Bir bakkaldan alışveriş yapamazsınız. Karnınız acıktığınızda sizi restoranta almazlar. En iyi niyetli biri çıkarsa sizi arkaya alır, müşterilerin görmediği yere alırlar... İzmir’in rahat bir şehir olduğunu düşünmüyorum. Ana caddede yürürken, arka sokağa geçtiğiniz zaman başınıza her şey gelebilir... Türkiye’de hiçbir kent LGBTİ dostu bir kent değil.

“İzmir’de LGBTİ Dostu Bir Yer Yok”, 25.06.2014

Bu gibi örneklerden anlaşılacağı üzere bireylerin gündelik hayat coğrafyaları çok çeşitli etmenlerin belirleyiciliğinde vuku bulmaktadır. Kentsel mekâna dair bireylerin sahip olduğu bilişsel imaj veya zihinsel haritalar da gündelik hayatın coğrafyası üzerinde etkilidir. 1960’da Kevin Lynch, “The Image of the City” adlı çalışmasında bireylerin kentsel mekânı nasıl algıladığını yani kentin zihinsel imajını, zihinsel haritalar ile ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmada edindiği bulgulara göre, haritayı yapan bireyin sınıfsal konumu, araba sahipliği gibi bir kaynağa sahip olması, toplumsal cinsiyeti, ırkı ve etnik kökenine göre kentin yansımalarının değiştiği tespit edilmiştir (Jarvis, 2012: 171). Sonuç olarak görülmüştür ki, orta sınıfta bulunan bireyler, alt sınıfta bulunan bireylere göre kent ile ilgili daha geniş ve kapsamlı bir yansımayla sahiptir. Bu durum da daha önceden de

belirtildiği gibi toplumsal sınıfın üst ve alt düzeylerinin mekânda kat ettiği mesafelerin uzunluğu ve kısalığı ile yakından ilgilidir. Tabii bu zihinsel haritalar, bireylerin kentsel mekânın bölümleri ile ilgili imajlarının ne olduğuna dair bilgiler de içermektedir. Bu açıdan kentsel mekânda herhangi bir yerin “güvenli”, “sakıncalı”, “gidilmez” şeklinde zihinsel haritalarda işaretlenmesi, gündelik hayatın coğrafyasına da etki eder.

Kevin Roy (2004) Chicago’nun Güney Yakası’nda ikamet eden düşük gelirli 40 baba ile görüşerek yapmış olduğu bir çalışmada, babaların yerel çevrelerini nasıl deneyimledikleri ve algıladıklarını (yani zihinsel haritalarını) belirlemeye çalışmıştır. Bu çalışmada görülmüştür ki babalar, yerel çevreleri ile ilgili algılarına dayanarak belirli mekânların -çete faaliyeti, polis varlığı gibi unsurlara dayanarak- tehlikeli ve riskli olduğuna dair zihinsel haritalar oluşturmakta böylelikle de çocuklarını bu bölgeden uzak tutmaya çalışmaktadırlar. Örneğin görüşme yapılan bir babanın aşağıdaki ifadesi, zihinsel haritalarında tehlikeli olarak işaretlenmiş kentsel bölgelerin gündelik hayat coğrafyası üzerindeki kısıtlılığına vurgu yapmaktadır:

Dolaşırım ve ne kadar uzağa gidebilirim ve etrafımda neler olduğunu görebilirim- orada bir park var, bu yüzden kızımı oraya götürebilirim. Aslında yaşadığım yer üç bloklu bir yarıçap. Belli zamanlarda, gece nereye gidebileceğimi biliyorum, bu dükkâna gidilmemesi gerektiğini biliyorum. Benim için yeterli. Bazı durumlarda kendimi nasıl idare edebileceğimi biliyorum. Berbat olmayacağımı biliyorum. Ben sadece yaşamak için oradayım.

Roy, 2004: 540

Döngüsel ve doğrusal zamanlar bağlamında ele alınışının yanı sıra bu coğrafyanın çizildiği güzergâha yani mekâna da bakmak gerekir. Kapitalizmin soyut mekânı, Lefebvre’in (2014: 26) ifadesiyle *homojen, parçalanmış, hiyerarşileşmiştir*. Elementlerin ve malzemenin imalatı, yönetim ve denetim, gözetim ve iletişim yöntemleri açısından homojen olması planlanan mekân parçalanmaktadır. Bu da gettolar, yalıtılmış alanlar, mahalle grupları gibi kentsel mekânda birleşmemiş sözde topluluklar üretir. Bu mekânda aynı zamanda katı bir hiyerarşileşme söz konusudur: Konut mekânları, ticari mekânlar, boş zaman mekânları vb. İşte kapitalizmin hâkim olduğu toplumsal yapı içerisinde bireyin gündelik hayatının coğrafyasının güzergâhı bu homojen, parçalanmış, hiyerarşileşmiş mekân dahilindedir.

## 2.2. Cinslerarası İşbölümünden Eşitsiz Toplumsal Cinsiyet İlişkilerine

Tüm insan tarihinin ilk öncülü, doğal olarak, canlı insan bireylerinin varlığıdır. Şu halde saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan, doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişkileridir... İnsanlar, kendi geçim

araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler... Şu halde, onların [bireylerin] ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, nasıl ürettikleriyle de örtüşür. Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.

Marx ve Engels, 2008: 39

Butler'ın (2014: 191-192) ifadesiyle, cinsiyet, sadece kişinin sahip olduğu tözel bir şey ya da kişinin ne olduğuna dair durağan bir kültürel işaret değildir: Cinsiyet, 'kişi'nin yaşarlığını sağlayan normlardan biridir; kültürel anlaşılabilirlik alanında bir bedeni yaşar kılan normdur. Yani cinsiyet bedenlerin cisimleşmesini yöneten kültürel bir normdur. Kadınlık ve erkekliğin biyolojik bir temeli olmakla birlikte cinsiyet sadece bu temelden ibaret değildir. Bu temel üzerinde kurulan ve toplumsal bağlama göre değişen bir örüntü vardır. Dolayısıyla kadınlık ve erkeklik doğuştan getirilen biyolojik özelliklerden çok toplumsal birer kurgudur<sup>10</sup> (Oakley, 1972). Cinsiyetin toplumsal olarak üretildiği, cinsiyet tanımlarının toplumsal-ekonomik ve kültürel yapılarla bağlantılı olduğunu kabul etmek, toplumsal kurumlara, kurallara, hiyerarşi, otorite, iktidar ve emek yapılarına göndermede bulunmaktır. Çünkü toplumsal cinsiyet ilişkileri bünyesinde içsel farklılaşma ve çelişkileri de barındırmaktadır. Böylesi toplumsal bir dizge içinde cinsiyete dayalı işbölümü gibi emeğin örgütlenmesi, cinsiyetçi denetim, hiyerarşi, baskı ve dışlama gibi iktidarın kurulması ve sürdürülmesi, çekirdek ailenin baskınlığı gibi cinsel ilişkilerin düzenlenmesini içeren yapısal boyutlar vardır (Alkan, 2005: 20).

Cinsiyete dayalı toplumsal örüntülerle değişimlerin anlaşılabilmesi için ideolojiden kültüre, emek, güç ve iktidar ilişkilerinden otoritenin kuruluşuna, kurumsal yapılardan mekânın örgütlenmesine, siyasi rejimin niteliklerinden zihniyet örüntülerine bütün bir toplumsallık alanını değerlendirmek gerekmektedir (Alkan ve Çakır, 2012: 231). Tüm bunlardan hareketle içerisinde iktidar yapılarının kimi zaman açık kimi zaman örtük biçimde özgül ağırlığı bulunan toplumsal cinsiyet ilişkileri her daim bir karşıtlığı içerisinde barındırmıştır. Antagonik bir ilişkinin var olduğu kadın-erkek ikililiğinde, bu karşıtlık içerisinde zıtlığı barındırsa da bu ilişkinin iki ucu eşit güçlerden oluşmamaktadır. Bu antagonik ilişki içerisinde kadınların konumu erkeklere göre ikincil bir hâl almış ve bu ilişkinin maddi temeli ile de bu konum pekişmiştir.

---

<sup>10</sup> Burada belirtilmesi gereken "toplumsal cinsiyet" kavramı ile sadece kadın ve erkek olma özellikleri ele alınmaktadır. Eşcinseller daha geniş bir çalışma konusu olacağından ötürü toplumsal cinsiyet kategorisi içerisinde olmakla birlikte bu çalışma kapsamında değerlendirme dışı tutulmuştur.

Kadının erkek karşısındaki ikincil rolü toplumsal işbölümü ile koşut gitmiştir. Cinsiyetin toplumsal ilişkilerinden kaynaklanan cinsiyete dayalı işbölümü, tarihsel ve toplumsal olarak şekillenmiş, erkekler üretim alanı ile ilişkilendirilmiş ve eş zamanlı olarak yüksek toplumsal artı değer taşıyan siyasi, dini, askeri işleri ele geçirmişler; kadınlar ise yeniden üretim alanı ile ilişkilendirilmişlerdir. Cinsiyete dayalı olan bu işbölümü, kadın işleri ve erkek işleri diye işleri ikiye ayıran *ayırma ilkesi* ile erkek işinin kadın işinden daha değerli olduğu kanaatini taşıyan *hiyerarşik ilke* olmak üzere iki düzenleyici ilkeye sahiptir (Kergoat, 2009: 10). Bu ilkelerin belirleyici olduğu ilişki biçimleri elbette ki günümüz kadar keskin olmasa da yazılı ve yazılı olmayan tarih göstermektedir ki hemen hemen tüm zaman ve mekânlarda hâkimiyet göstermiştir.

Her toplum, varlığını sürdürebilmek için maddi ürünler (üretim) ve insanî varlıklar (yeniden üretim) yaratmak zorundadır (Delphy, 2012: 92). İnsanın tarihi yapabilmesi için kendi fiziksel doğasını ve içinde bulunduğu doğayı canlı tutabilmesi gerekmektedir. İnsanın üretilmesi dolaysızca toplumsal yaşamın üretilmesidir. Marx ve Engels, geçim ve üretim araçlarının üretimini biyolojik varoluşun sürdürülmesine indirgememektedir. Geçim araçlarının üretilmesi, bireylerin belli faaliyet biçimleridir. Bu yüzden ne oldukları, ne ürettiklerinden çok nasıl ürettikleri önemlidir. Çünkü nasıl ürettikleri toplumsal örgütlenme içerisinde belirlenmektedir (Cemal, 1996: 57). İnsanların doğa ile, ardından kendi aralarında kurdukları ilişkiler, toplumsal işbölümünü oluşturmaktadır (Ercan, 2011: 54). İşte buradan yola çıkarak tarihsel süreç içerisinde kadın ve erkeğin toplumsal örgütlenme modeli içerisindeki konumları daha net açıklanabilir. Çünkü üretim ilişkileri değiştikçe toplumsal işbölümü çerçevesinde cinsiyetçi işbölümü de değişmeye başlamıştır. Yani Zetkin'in de (1988: 10) belirttiği gibi kadının durumu belli bir dönemdeki üretim ilişkileri üzerinden yükselen toplumsal yapının sonucudur.

Emeğin bölümü, bilinen tüm toplumların ortak özelliğidir. Ama ilk toplumlarda bu bölünme, kadın ve erkek arasındaki fizyolojik farklılıklardan dolayı olmuştur. Kadının çocuklu-insan diye nitelendirilmesi onun toplumun yeniden üretiminde cins olarak konumlanış biçimini ifade etmektedir. Aşağı Paleolitik Çağ'ın ilk evrelerinde kadınların erkeklerden pek farklı olmayan iri yapılarına yönelik bulgular göstermektedir ki kadınlar da ağır biyolojik ve toplumsal işlevleri erkekler kadar yerine getirebiliyorlardı. Yani cinsiyete dayalı emek bölünümünün oluşmasında kas ve iskelet yapısı değil, gebelik ve emzirme etkilidir (Cemal, 1996: 58-61). Harris'e (1994: 33) göre toplayıcı avcı

topluluklarda yiyecek toplama ya da kamp göçleri sırasında çocuklarla ilgilenme gereklilikleri, kadınlar ve erkekler arasında cinsiyete dayalı bir işbölümüne yol açmıştır. Kadınlar, annelik nedeniyle daha az hareketli olmuşlardır (Roberts, 2011: 21). Bu topluluklarda Coontz ve Henderson'ın (2012: 34) ifadeleriyle kadınlar eve daha yakın olan, geçimlik üretim, imalat ya da işlemden geçirme gibi görevlerle uğraş halinde iken erkekler, beklenmedik, sürekliliği olan ve önceden planlanmamış faaliyet süreleri gerektiren bu bakımdan da hamilelik ya da emzirme dönemlerinde yapılması zor olan, uzun mesafeli ve riskli işleri üstlenirlerdi. Bu durum toplumsal bir kolaylık sağlamaktaydı.

Bu topluluklardaki işbölümüne bakıldığında küçük toprakları çapalama işi çoğunlukla kadınlar tarafından yapılırdı (Childe, 2010: 35). Zararlı otların koparılması, tohumların öğütülmesi, su ve yakacak odun getirilmesi, çocukların ve ev eşyasının taşınması, her gün yemek pişirmek gibi işlerle kadınlar meşgul olmak zorunda kalmışlardır (Harris, 1994: 93). Ama bu dönemde erkek sadece avlanma sürecinde, kadın ise sadece toplama sürecinde konumlanmamıştır. Bu durumun aksini iddia etmek cinsiyete dayalı işbölümünü bütünüyle biyolojik belirlenimlere indirgemek demektir. Çünkü bu dönemde kadının konumu erkekten bağımsız değil, erkeğin konumu da kadından bağımsız değildir. Buradaki cinsiyete dayalı işbölümü içgüdü temelinde bir örgütleniş değil, insanın, amaçlı faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal bir oluşumdur (Cemal, 1996: 69-70). Burada belirtilmesi gereken bir diğer husus da bu işbölümü dahilinde kadınların ve erkeklerin yaptıkları işler topluluk tarafından bir önem sıralamasına tabi tutulmamaktadır. Coontz ve Henderson'ın (2012: 35) da belirttikleri gibi bu toplulukların çoğunda gerek kadınların gerekse de erkeklerin yaptıkları işler değerli görülür ve her iki cinsiyetten bireyler, yaptıkları işi mükemmelleştirerek saygınlık kazanırlardı.

Tarihöncesinden beliren rol ve işbölümünün ilk örnekleri olan bu işbölümü zamanla gelenekselleşmiştir. Bu dönemde toplumsal yapı, sömürmeden çok birlikte çalışmaya yani işbölümüne dayanmaktaydı. Özel mülkiyet ve biriktirmenin de olmadığı bu dönemde tek başına işbölümü, bir cinsiyetin ötekini sömürmesi de henüz yoktu. Üstelik kadınların ve erkeklerin oturdukları yerler aynıdır ve soy da hem kadın hem de erkek üzerinden devam etmekteydi (Tanilli, 2006: 11-12; Michel, 1993: 14). Ama toplumsal evrim boyunca toplumsal üretim süreci içerisinde kadın ve erkek birbirlerinden köklü

biçimde ayrılmaya başlamışlardır. Bu ayrılma, çalışma mekânlarının da ayrılmasını koştandırmıştır. Kadınlar bitki bilgisi üzerinde uzmanlaşırken, erkekler hayvan bilgisi-avcılık bilgisi üzerinde uzmanlaşmaya başlamıştır. Bu doğrultuda kız ve erkek çocukları bütünüyle cinsiyetlerine göre bir eğitime tabi tutulmaya başlanmıştır. Emeğin farklılaşmasına ek olarak eğitim sürecinin de erken yaşta farklılaşması her iki cinsiyete özgü farklı davranış, tutum ve duygu örüntülerinin, bilinç örgüsünün oluşmasına, giysi, takı gibi cinsiyete özgü gereksinimler yaratmasıyla toplumsal bir varoluş biçimine yol açmıştır (Cemal, 1996: 71-72).

Doğayla barışık ve istikrar içinde olan bu toplayıcı avcı toplumlarda Neolitik dönemle birlikte bir dönüşüm yaşanmıştır. Tarımla birlikte yerleşik hayata geçen topluluklarda toprağı belleyip çapalayan, bahçe ürünlerine bakan, yabancı türleri ıslah ederek verimli ve besin değeri yüksek ürünlere dönüştürme çabası içinde olan, ilk kap kacakları yapan, ilk sepetleri ören kadınlardı ve biçim olarak köy de onun eseri idi. Hatta köydeki fiziksel yapıların kadının varlığından etkilendiğı belirtilmektedir. Mısır hiyeroglifinde “ev” veya “kasaba”nın, bireysel ve kolektif çocuk bakımı işlevleri arasındaki benzerliğı onaylarcasına “anne” simgesi yerine kullanıldığı, bu iddiayı ortaya atanların temel referanslarından biridir (Mumford, 2013: 24-25).

Neolitik Çağ’ın M.Ö. 6000 ile 3000 arasındaki orta döneminde yeni enerjilerin (öküzün, suyun ve rüzgarın gücü) bulunuşu, yeni tekniklerin (saban, rüzgar ya da su değirmeni, yelkenli gemi) ortaya çıkışı, yeni taşıma biçimleri, madenlerin fiziki özelliklerini tanıma ve bakırın erimesine götüren kimyasal süreç, güneşe dayalı takvimin bulunuşu, tuğladan mimarlık ve matematiğın uygulanması vb. ile teknik bir devrim olmuş bu durum beraberinde toplumda kadınların statüsünün yıkılışını getirmiştir. Erkeklerin Neolitik Çağ’ın ikinci teknik devriminde öne çıkması, Neolitik Çağ’ın başlarına oranla kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkileri altüst etmiştir (Tanilli, 2006: 13-15). Kadınlar, toplumsal üretim ve üretim için gerekli olan malzemelerin yaratılma sürecinden dışlanmışlardır (Kocabıçak, 2009: 122). Bu durum toplumsal yapı içerisinde erkeğın konumunu birincilleştirmiş, güçlendirmiş ve pekiştirmiştir. Engels (1990: 60-62) bu gelişmeyi ve ardından evdeki yönetimin erkeğe geçtiğini hatta kadının erkek tarafından köleleştiğini şöyle ifade etmiştir:

Bu çağın ailesi içinde yürürlükte bulunan işbölümüne göre erkeğe, yiyeceğın ve bu iş için zorunlu çalıştığı aletlerin sağlanması düşüyordu; bunun sonucu, erkek bu çalışma aletlerinin



sahibiydi; ayrılma halinde kadına ev eşyaları kalırken, erkek bu aletleri birlikte götürüyordu. Demek ki bu toplumda yürürlükte bulunan töreye göre erkek aynı zamanda, yeni beslenme kaynağının, hayvan sürüsünün, daha sonra da yeni çalışma aracının, kölelerin sahibiydi.

Mülkiyetin erkeğe geçişi ile kadınların toplumsal gücü azalmıştır. İlk tarımsal faaliyetlerde ön planda olan kadınlar artık toplum içerisindeki konumunu kaybetmeye başlamışlardır. Bu değişim mekâna da yansımıştır. Erkek simgeselliği ve soyutlamaları artık görünür hale gelmiş, bu simge ve soyutlamalar kendilerini düz çizgide, dikdörtgende, kapalı geometrik planlarda, fallus biçimindeki kulelerde, dikilitaşlarda göstermiştir. Evler, odalar, mezarlar gibi ilkel yapılar daha önce yuvarlak hatlı iken artık yöneticinin kalesi ile kutsal bölgesi genellikle dikdörtgen biçimli bir çerçeve içindedir (Mumford, 2013: 42).

Tarım devriminin ardından kadınla erkek arasında, hiyerarşiye ve iktidara dayalı yeni bir işbölümünün gelişmesi, anaerkillikten ataerkilliğe geçiş, kadının emeğine el konmasıyla özel mülkiyetin doğması, kısacası ataerkinin yükselişiyle Neolitik köylerden kentlere ve kentlerden de devletin ortaya çıkışı eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Bu dönemde mülkiyetin babadan oğula geçmesini güvence altına almak ve kadınların cinselliğinin denetimini erkeklere bırakmak amacıyla ataerkil aile, yasalar aracılığıyla kurumsallaştırılmıştır (Şenel, 2012: 250). Ekonomik ve sosyal statü açısından kadının konumu, ataerkil aileyle ilgili yasalarla birlikte daha baskıcı ve sınırlayıcı olmuştur. Örneğin Hammurabi Yasası, aile bağının kutsallığına yönelik işlenen suçlara önceki Sümer yasalarına göre daha ağır cezaları öngörmüştür. Ayrıca Yasa'ya göre aile reisi, karısını veya çocuklarını borç karşılığı rehin olarak verebilir, borcu ödeyemez ise kadın ve çocuklar borç köleleri haline gelirdi. Asur Yasası'nda ise kadınların anne olarak sahip oldukları haklar ortadan kaldırılmış, boşandığı karısına tazminat verip vermemek kocanın isteğine bırakılmıştır. Bu yasaların, kadınların hukuken özerk olan bağımsız kişiler değil, babanın veya kocanın sahip oldukları birer meta olmalarına işaret ettiğini belirten Berktaş (1995: 81-82), bu süreç içerisinde kent toplumunun karmaşıklaşması ve uzmanlaşması, zanaatkarların ve tarım emekçilerinin nüfusunun artması ile kadınların, bu sınıflardan ve bazı mesleklerden dışlanarak üretim alanına katkıları azaltılarak ikincil konumlarının pekiştirildiğini ifade etmektedir.

Ataerkil sistemin tarihsel süreçte gelişimini irdelerken Batı toplumlarının kökenlerinin dayandığı Eski Yunan'a da bakmak gerekir. Çünkü Eskiçağın en liberal ve demokratik toplumu olarak değerlendirilen Atina kent devletinde bile kadının konumu

çağın öteki toplumlarından pek farklı değildi (Şenel, 2012: 251). Yerleşik hayata geçişin ardından ortaya çıkan kent ve kır ayrımı zaman içerisinde erkek ve kadın ayrımını da temellendirmiştir ki “polis” kavramı da böylesi bir ayrıma işaret etmektedir (Afşar ve Öğrekçi, 2015: 71). Bu dönemde kadının, konumu ve yaşı fark etmeksizin yasaların önünde kısıtlı olduğu görülmektedir. Hatta bir erkek çocuğundan dahi daha az hakka sahiptir. Hukuki bir kimliği olmayan kadını hukuk karşısında temsil edense yasal denetimi altında olduğu erkek vârisidir (Çakır, 2009b: 139).

Antik Yunan’da kadının konumu ikincilleştirilmiş iken aynı dönemlerde Eski Mısır’da kadınlarla ilgili yasa ve uygulamalar şaşkıncu biçimde neredeyse eşitlikçi sayılacak nitelikteydi. Hatta cinslerarası eşitliğe ilişkin bilincin Mısır düşüncesine derinden yer etmiş olduğu dahi söylenebilirdi. Çünkü kadınların mülkiyet edinme, mülklerini idare etme, miras bırakma hakları vardı. Mahkemelerde tanıklık yapabilirler, her türlü ticari ve hukuki işlemlerde doğrudan taraf olabiliyorlardı (Berktaş, 1995: 90-91). Bununla birlikte Antik Yunan ve Eski Mısır’da, sonradan literatüre “harem” diye giren kadın sarayları açısından da farklılık söz konusuydu. Eski Mısır’da bulunan kadın sarayları başlangıçta kadınların kapatılmasıyla özdeş bir anlam ifade etmiyordu. Hatta burada bulunan kadın sarayları, kadınların ulusal ve uluslararası sorunlara ilişkin yönetsel kararlar aldıkları bir mekândı. Dolayısıyla kadının güçsüzlüğünden ziyade gücünü ortaya koyan bir gösterge olarak da değerlendirilebilir. Ama toplumsal yapının üst katmanlarında yer alan kadınların biraraya geldiği bir mekândı. Antik Yunan’da bulunan “kadınlar dairesi” ise bu saraylardan oldukça farklıydı. Kadın, kendi dairesinin efendisiydi ama bu daireden çıkmak gibi toplumsal bir gücü bulunmuyordu (Michel, 1993: 21). Bu örnekten de anlaşılacağı üzere kadınlar ve erkekler arasındaki ilişki biçimleri ayrı mekânlarda aynı zamanda farklılık gösterebilmektedir. Antik Yunan ve Eski Mısır’da cinsiyetler arasındaki ilişki de bu durumu doğrular niteliktedir. Ama her iki toplum, erkek egemenliği noktasında ortaklaşmaktadır.

Ataerkil yapının gelişmesinde ve pekişmesinde etkili olan unsurlardan biri de dindir. Berktaş (1995: 85), Mezopotamya, İran, Helen, Hıristiyan ve İslam kültürlerinin kadınları biyolojik yani cinsellik ve üreme işleviyle sınırlı varlıklara indirgeyen düşüncelerin yaygınlaşmasına yol açtığını ve bu kültürlerin farklı derecelerde ve nüanslarda ataerkil geleneğin biçimlenmesinde rol oynadığını belirtmektedir. Özellikle de tektanrılı dinler, toplumsal cinsiyet rollerini belirlemede ve insanlar tarafından bu

rollerin benimsenip hatta içselleştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Tektanrılı dinler arasında farklılık olmakla birlikte ortak özellikler de bulunmaktadır. Bu birleştirici bağ, ataerkil sistem ile girmiş olduğu ilişki neticesinde kadın ve erkeği mutlak ve hiyerarşik biçimde ikiye bölen katı toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden okunabilir. Çünkü tektanrılı dinler erkeğin üstünlüğüne dayanan ataerkil aile ilişkisini kutsamakta ve buradan hareketle kadın bedeni üzerindeki denetimin yasallaştırılıp meşrulaştırılmasına olanak tanımaktadır (Berktaş, 1995: 26).

Ortaçağ dünyasında kadının konumu dinî inançların etkisi altında gelişmiştir. Akla aykırı, mantık dışı ve mistik öğeler taşıyan Ortaçağ düşüncesinin temelinde yatan Hıristiyanlık, dinsel etkenin öncü olduğu ve toplumsal hayatta artan bir şekilde etki yapan bir dünya görüşü haline gelmiştir. Roma İmparatorluğu ile birleştikten sonra Hıristiyanlık daha dogmacı, muhafazakâr ve resmi bir kimlik kazanarak toplumsal yapı içerisinde yerleşikliğini güçlendirmiştir (Beer, 1969: 147-149). Evlilik ve ailenin, ruhani ve kurumsal bir değişim geçirerek erkeğin aile içinde öne çıkması Kilise ile mümkün olmuştur (Yalom'dan akt. Afşar ve Öğrekçi, 2015: 73). Çoğu zaman bir çıkar birliği ve kadınlar için de bir korunma kurumu olan evliliği, Kilise, çözülmez bir bağ olarak tanımlıyordu (Bloch, 2015: 230). Kilisenin aileye olan bu yakın ilgisi farklı biçimlerde açıklanmaktadır. İlk olarak aileye yönelik bu ilginin temelinde inananların hayatlarını kontrol etme arzusunun yattığı belirtilmektedir. Ki böylesi bir yerel kontrol aygıtı misyoner faaliyetler için de uygun zemin sağlayacaktır. Bir diğer görüş ise Kilisenin, çiftleri özellikle de kadınları, anne ve baba otoritesinden kurtararak hem maddi hem de manevi kazanç sağlama güdüsüyle hareket ettiğini belirtmektedir (Goody, 2004: 39-40). Tektanrılı dinlerin Musevi versiyonları aynı coğrafi alanda ve birbirine benzeyen toplumsal yapılar ve gelenekler içinde ortaya çıkmıştır. Bu durum da benzer özellikler göstermelerine yol açmıştır. Batı toplumlarında Musevilik ve Hıristiyanlık, kadın bedeninin ve cinselliğin, aile ve evlilik kurumları aracılığıyla denetlenmesinin temel bir aracı haline gelmiştir. Musevilik ve Hıristiyanlığın doğduğu bölgelerde bu geleneğin devamı olan İslamiyet de bulunduğu bölgede varolan ataerkil sistem ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinden etkilenmiştir (Şenel, 2012: 252). Cinsellik, toplum ve din arasındaki bağın varlığını netleştiren İslamiyet, tektanrıcılık ve ataerkil düzen arasındaki ilişkiyi Allah'ın buyrukları gibi mutlak ve değişmez kılmıştır. Kadının kendi bedeni ve cinselliği üzerindeki hakları, kendisinden ve kabilesinden alınıp evlendiği erkeğe ve onun

kabilesine aktararak mülkiyetçi erkek hakkı üzerinden evliliğin tanımı yapılmıştır. Bu yeni düzen ise kadınların erkekler tarafından denetlenmesini ve başka erkeklerle ilişkilerinin kısıtlanmasını içeriyordu (Berktaş, 1995: 120-124). Sonuç olarak aile gibi bir toplumsal kurumun mevcut siyasi, ekonomik, kültürel, dinî yapılardan -zaman ve mekân bağlamında farklılaşma gerçeği saklı olmakla birlikte- etkilenmemesi mümkün değildir.

Ortaçağ'a damgasını vuran bir diğer unsur feodal üretim biçimidir. Cinsiyete dayalı eşitsiz ataerkil işbölümü de bu yeni üretim biçiminin gereklerine göre dönüşmeye başlamıştır. Toprak mülkiyetine ve tarımsal üretime dayalı olan feodalizmle birlikte toprakların bölünmesine engel olmak için veraset ortaklığına son verilmiş ve "ilk erkek çocuğun önceliği" ilkesi benimsenmiştir. Dolayısıyla diğer erkek çocukları gibi kız çocuklarının da miras hakları sınırlanmıştır. Kadınlar mirastan pay alamamakla birlikte sadece evlendiklerinde çeyiz alabiliyorlardı. Evlilik içinde ise kocasına mutlak itaat göstermek zorundaydı. Bu dönemde soylular için evliliğin amacı, meşru varisler yaratmaktı. Serfler için evliliğin amacı ise serf olarak doğacak insanların sayısını arttırmaktı (Pelizzon'dan akt. Şenel, 2012: 253). Farklı sınıfsal konumda olan kadınlar toplumsal yapı içerisinde ikincil konumu paylaşmakla birlikte, serf olan bir kadının biyolojik özellikleri nedeniyle hem kendi kocası hem de senyör tarafından sömürüldüğü ve kontrol altına alınmak istendiği görülmektedir.

Kadının konumunun tarihsel süreç içerisinde aldığı ikincil konumun pekişmesine ve güçlenmesine yol açan özel alan/kamusal alan ayrımı ile ilgili bilgiler ile kadınların ikincil konumu açısından önemli bir dönüm noktası olan Sanayi Devrimi ve sonrasına 3. Bölüm'de değinileceğinden dolayı tekrara düşmemek adına burada yer verilmemiştir.

### **2.3. Kuramsal Perspektiften Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi<sup>11</sup>**

Mekân, çeşitli düzenlemeler aracılığıyla belirli iktidar biçimlerini kuran veya var olan iktidar biçimlerini kuvvetlendiren bir araçtır (Zengin, 2009: 265). Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kimliklerinin de konumlandığı bir yer olarak mekân, eşitsiz iktidar

---

<sup>11</sup> Bu başlık altında cinsiyet ve toplumsal cinsiyete dair geliştirilen kuramlara, tezin konusu itibarıyla yer verilmesi uygun görülmemiştir. Ama cinsiyetin biyolojik ve toplumsal faktörlerle ilişkisini temelde "biyolojik determinist", "toplumsal inşa merkezli" ve "yapıbozucu" olmak üzere ele alan kuramsal çerçeveyi genel hatları ile sunan Sancar (2011) ve Connell (2016)'ın çalışmalarına bakılabilir. Diğer çalışmalar için ise bkz. Giddens (2010), Butler (2014). Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ile ilgili yaklaşımların tarihsel süreçte geçirdiği dönüşüme dair bilgi için bkz. Delphy (1993), Köse (2013), Bora (2014), Butler (2014), Connell (2016). Bu çalışmada ise toplumsal cinsiyet ve mekân ile ilgili geliştirilen kuramsal çerçeve sunulmaya çalışılmıştır.

ilişkilerinin yol açtığı bu kimliklerin üretilmesinde ve yeniden üretilmesinde önemli işlevlere sahiptir. Kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin bekası açısından son derece önemli bir role sahip olan toplumsal cinsiyet, bu bölüm altında kavramsal, tarihsel ve kuramsal açıdan ele alınmıştır.

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri içerisinde toplumu oluşturan farklı cinsiyet grupları arasındaki asimetrik ilişkileri ve bu ilişkilerin toplumun bütünüyle bağını anlayabilmek için öncelikle toplumu, ya doğanın yansıması ya da doğanın üzerine bir ekleme olarak ele alan yaklaşımları ayırt edip aşmak gerekmektedir. “Doğal farklılık kuramı”, “biyolojik indirgemecilik” ya da “sosyobiyojoloji” terimleri altında toparlanabilecek bu yaklaşımların göz ardı ettiği iki husus vardır. Bunlardan ilki, *toplumsal olan* ile *doğal olan* arasındaki ilişkinin doğanın dönüştürülmesi üzerinden kurulduğu ve buna bağlı olarak toplumun ve toplumsal ilişkilerin tarihselliğidir. İkincisi ise doğal olanın nerede başlayıp nerede bittiği ve doğal farklılıkların hangi unsurları kapsadığına dair değerlendirmelerin kendisinin kültürel ve toplumsal olarak kurulduğudur (Alkan ve Çakır, 2012: 229-230). Kültürel ve toplumsal olarak kurulan erkeklik ve kadınlık biçimleri ile mevcut iktidar ilişkileri süreklilik göstermektedir. Örneğin “erkekler kadınlardan daha güçlüdür” gibi basit bir farklılığın kategorik bir farklılığa dönüştürülmesi, toplumsal cinsiyetin toplumsal tanımını korumaya yönelik sürekli bir çabanın sonucudur diyen Connell (2016: 129-130), bu durumun biyolojik mantık ile sağlandığı fikrini öne sürer.

Bu önemli saptamaları ele alan bir toplum kuramına doğru ilk adım, 1970’lerde *cinsiyet* kavramından ayrı olarak *toplumsal cinsiyet* kavramının<sup>12</sup> kullanılmaya başlanması ile atılmış oldu. Bu kavramsallaştırma ile “*biyoloji kaderdir*” ifadesine itiraz getirilmiştir (Young, 2009: 40). Bu kavram ile en az cinsiyetin biyolojik olarak taşıdığı gerçeklik kadar toplumsal cinsiyetin de kültürel olarak inşa edildiği belirtilmek istenmiş dolayısıyla ne cinsiyetin nedensel sonucu ne de onun kadar sabit bir şey olduğu savı öne sürülmüş oldu (Butler, 2014: 50). Kadın/erkek bölünmesinin aynı kavram altında bir araya getirilmesi ile aynı zamanda ilişkisellik vurgulanarak, bir toplumsal sisteme, toplumsal ilişkiler bütününe dikkat çekilmiştir (Alkan ve Çakır, 2012: 230). Butler (2014:

---

<sup>12</sup> Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı, ilk kez 1968’de Robert Stoller’ın “Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet” adlı eserinde kullanılmıştır (Direk, 2014: 70).

57), toplumsal cinsiyetin bir anda edinilen bir kimlik olarak algılanmaması gerektiğini belirtir ve sözlerine şöyle devam eder:

İlişkisel ya da bağlamsal bakış açısına göre kişinin ne 'olduğu', hatta toplumsal cinsiyetin ne 'olduğu' her zaman, içinde belirlendiği inşa edilmiş ilişkilere bağlıdır. Değişken ve bağlamsal bir fenomen olarak toplumsal cinsiyet tözel bir varlığı değil, kültürel ve tarihsel açıdan özgül ilişki kümeleri arasındaki görelî yakınsama noktasını ifade eder.

Toplumsal ve kültürel olarak elde edilen toplumsal cinsiyet kavramı ile cinsiyet ilişkilerinin sosyo-mekânsal yapının değişken doğasını yansıttığı aynı zamanda etkilediği önermesinin önü açılmıştır. Böylelikle, erkeklik ve kadınlık tanımlarının toplumsal üretim ve yeniden üretim sürecinde mekânla ilişkilerinin kritik önemi de ayırt edilmeye başlanmıştır (Alkan, 2012: 347). Feminist bakış açısının mekâna yönelmesinin tarihi çok eskilere dayanmamaktadır. Bu durumun iki ayrı nedeni bulunmaktadır. İlki ve oldukça önemli olan nedeni, mekânsal ayrışmanın 1970'li yıllara kadar tıpkı toplumsal cinsiyet farklılıklarının biyolojik determinizm ile meşrulaştırılması gibi doğallaştırılmasıdır. Cinsiyet rollerinin mekânsal ayrışmayı da doğallaştırdığı bu dönem mekânın toplumsallığını öne çıkararak ele alan eleştirel kent kuramları ile kesintiye uğramış, feminizm ve mekân arasında kurulan ilişkiler daha sağlam bir temele oturtulabilmiştir (Alkan, 2012: 346). Bu nedenin yanı sıra bir diğer neden ise alanın erkek egemenliği tarafından domine edilmesidir. Ama 1960'larda medeni haklar ve savaş karşıtı hareketlere katılan kadınların bir kısmının, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında, yeni sol hareket içerisindeki erkeklerin kadınlara yönelik olumsuz tutum ve davranışlarına tepki olarak geliştirdikleri radikal feminizm (Donovan, 2015: 265) ile feminizm ve mekân arasında ilişki kuran pratik ve teorik çalışmaların önü açılmıştır.

Mekânı ve mekânsal süreçleri cinsiyet ilişkileri ile bütünleştirecek şekilde ilk ele alanlar feminist kuramcılar olmuştur. Burnett (1973) tarafından yayımlanan ilk makale mekân tartışmalarıyla kadının konumunu birlikte ele alıp çözümleyen ilk makaledir. Kadın ve mekân ilişkisini ele alan bu çalışmayı Irigaray'ın (1983) Heideggeryen yuvasızlık/yersizlik kavrayışını eleştirisi, Haraway'ın (1985), (1991) *siborgyen* bir aile yaşamını sahneye koyması, Monk ve Hanson'un (1982) "On Not Excluding Half of the Human in Human Geography" başlıklı makalesi takip etmiştir. Cinsiyet ve mekân ilişkisini ele alan bu çalışmalarla birlikte cinsiyet konumları, ilişkileri ve dinamiklerinin, mekânsal biçim ve süreçlerin temel bir unsuru olduğu gerçeği açığa çıkmaya başlamıştır (Alkan, 2009: 14-15).

Bununla birlikte toplumsal cinsiyet ve mekân arasındaki ilişki feminist teorilerle de desteklenmeye başlamıştır. Radikal feminizm ile birlikte toplumsal eşitsizlik analizlerin bir parçası olarak değerlendirilmeyen olgular, sosyal bilimlerin gündemine alınmıştır. Örneğin “*kişisel olan politiktir*” sloganının işaret ettiği gibi yaşamın kişisel yönleri toplumsal eşitsizlik analizlerinin bir parçası haline gelmiştir (Walby, 2014: 14; Donovan, 2015: 266). Bu adımın ardından feminizmin toplumsal cinsiyet temelli mekâna yönelik ilgisi daha çok coğrafya disiplini kapsamında değerlendirilmeye başlanmıştır. Buradan yola çıkan çalışmalar daha çok ev içi işbölümü ve mekânsal organizasyon, ev içindeki iktidar ilişkileri, kadınların fırsat ve hizmetlere erişimi, kadınların işyerlerine ulaşımı, kamusal mekânlardaki rol ve etkinlikleri, kamusal alanda yer alabilme stratejileri üzerinden yapılmıştır (Tuncer, 2012: 80). Yani bu alanda yapılan ilk çalışmalar daha çok kentsel mekânda kadınları “*görünür*” kılma amacına yöneliktir. Daha çok görgül nitelikli olan bu çalışmaların ardından toplumsal cinsiyet ilişkilerini analize dahil etmeye başlayan çalışmalar yapılmıştır. Ama hâlâ bu çalışmalar pozitivistliğe bağımlı olmaya ve dolayısıyla kadınların kentsel mekândaki konumlarına dair yaptıkları çalışmalar neticesinde sadece sorunun aslında ne olduğundan çok göstergelerinin neler olduğuna ilgili olmaya devam ediyordu. Asıl soruna yol açan toplumsal süreçlerin neler olduğuna dair çalışmalar ise tarihsel materyalist teorinin desteğiyle özel alan-kamusal alan üzerinden yani *bölünmüş kent* üzerinden yapılmaya başlandı. Özel alan-kamusal alan ayrımından yola çıkan sosyalist feministler üretim ve yeniden üretim alanları olarak bu alanların toplumsal ve tarihsel olarak iç içe ve karşılıklı ilişkisine vurgu yapmışlardır (Mackenzie, 2002: 256-260).

Sosyalist feminizmin temel tezi şudur: Üretim ilişkileri sınıfsal sömürüye, yeniden üretim ilişkileri ise cinsel ezilmeye yol açmaktadır. Bu bakış açısına göre kadınlar hem cinsiyetleri nedeniyle hem de proleter ise sınıfları nedeniyle ezilmekte, sömürülmektedir. Bu bakımdan yeniden üretim alanını farklı sınıflara mensup kadınların ortak mücadele alanı olarak tanımlamaktadırlar (Bora, 2014: 51). Hareket noktası bu olan sosyalist feminizme göre asıl sorun kapitalizmin yeniden üretiminde yatmaktadır. Kapitalizmin kâra yönelik yapısı ve kendisini yeniden üretmesine yönelik ihtiyacı, emeğin cinsiyete dayalı bölünmesine yol açmaktadır (Connell, 2016: 63). Ama sosyalist feminizmin kapitalizme yönelik bu vurgusu, içerisinde ataerkilliği de taşımakta ve böylelikle Marksist feminizmden ayrılmaktadır. Çünkü Marksist feminizme göre cinsiyet eşitsizliği

kapitalizmin bir türevidir. Sınıfsal ilişkilerde bir sınıfın diğeri üzerindeki ekonomik sömürsünün, cinsiyet ilişkilerinin de doğasını belirlediğini belirten Marksist feministlerin (Walby, 2014: 15) aksine sosyalist feministler bu eşitsiz ilişki biçimini kapitalist ataerkilliğin belirlediğini savunmaktadırlar.

Sosyalist feminizm, kapitalizm ve ataerkillik arasında karşılıklı bir etkileşim olduğundan hareket eder. Teoriye göre bu iki olgu birbirinden ayrı olmakla birlikte toplumsal yapı içerisinde eşit ağırlığa sahip birer toplumsal ilişki sistemidir (Eisenstein, 1999: 203). Kadınlar üzerindeki sömür ilişkisi, kapitalizm ile bütün sınıflara ait kadınları kapsar hale gelmiştir ama bu sömür ilişkisi kapitalizmden çok önce başlamıştır. Bu yüzden kadınların ezilmişliğini sadece kapitalizmle ilişkilendirmek eksik kalır çünkü kapitalist olmayı terk eden ülkelerde de bu ezilme/sömürülme hali devam etmektedir (Connell, 2016: 71). Dolayısıyla ataerkil ilişki biçimleri, bu sömürülme halinin yeniden üretilme işlevinde en az kapitalizm kadar etkilidir.

Bu çalışma dahilinde sosyalist feminizmin mekân analizine ulaşılamamıştır. Bu bakımdan sosyalist feminist teoriden hareketle bu çalışmada, kadınların mekân ile ilişkisi gündelik hayata etki eden ve gündelik hayat üzerinden yeniden üretilen kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.

#### **2.4. Henri Lefebvre’de Gündelik Hayat ve Mekân İlişkisi**

Her üretim tarzının kendi mekânsallığını ürettiğini ifade eden Lefebvre, mekânın üretiminin, toplumsal bağlamına oturtarak ele alınması gerektiğini savunur. Mekân üretiminin *algılanan*, *tasarlanan* ve *yaşanan mekân* olmak üzere üçlü bir şema tarafından gerçekleştiğini ifade eden Lefebvre’e göre bu üçlü unsur arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Ve bu karşılıklı ilişkiden hareketle bütünlüklü bir mekân teorisinin gerçekleştirilebileceğini ileri sürer. Bu üçlü şema, gündelik hayat pratikleri ile ifade bulunduğundan dolayı bu bölüm altında Lefebvre’in gündelik hayat ve mekân arasında kurmuş olduğu ilişkiye yer verilmiştir.

##### **2.4.1. Toplumunu Anlamak İçin Bir İpucu: Gündelik Hayat**

Lefebvre (1996: 35), gündelik hayatı şu özelliklerle betimler:

Gündelik hayat mütevazı ve sağlamdır, doğal olandır, kısımları ve parçaları belirli bir zaman içinde, kuşkuyla meydan vermeyecek bir biçimde birbirlerine bağlanan şeydir. Gündelik hayat, tarih taşımaz. Görünüşte göstergesizdir; kişiyi meşgul eder ve uğraştırır, yine de söylenmeye



gerek duymaz; zaman kullanımında gizli olan etiktir, kullanılan zamanın dekorunun estetiğidir...  
Gündelik hayat, göstergeden ve anlamdan yoksun olan şeylerin toplamıdır.

Yukarıdaki alıntıdan da görüldüğü gibi gündelik hayat aslında farkında olarak veya olmayarak birey olarak yaptığımız her faaliyeti içeren ama bu faaliyetlere içkin olmasının yanı sıra aynı zamanda bu faaliyetleri etkileyen her şeydir. Bu faaliyetleri yerine getiren özne olarak birey, aynı zamanda bu faaliyetlerin etkilediği birer nesnedir. Ama burada “*pür aktif*” veya “*pür nesne*” konumundan ziyade aktifliğin ve pasifliğin iç içe geçtiği bir durum söz konusudur. Çünkü bireyi de içerisinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal bağlamında değerlendirmek gerekir. Kısacası gündelik hayat pratikleri, birey tarafından yerine getirilirken aynı zamanda bireyin kendisinin yeniden üretiminde de rol oynamaktadır. Gündelik hayat Gardiner’in (2016: 113) ifadesiyle, dışsal doğal ve toplumsal dünyalarla doğrudan ve derin bir diyalektik ilişkiye girildiği, somut “*öteki*” ile doğrudan ve dolaysız biçimde karşılaşan bireyin kendi içinde tutarlı olan bir kimlik ve benlik edindiği yerdir.

Lefebvre’de gündelik hayatın ne anlama geldiğini belirtmeden önce sık sık karşılaşılan ve birbirine de karıştırılan “*günlük hayat*” (*Daily life*), “*gündelik*” (the everyday) ve onun uzantısı olan “*gündelik olma hali*”ne (*everydayness*) bakmak gerekir. “*Günlük hayat*”, değerlerle, mitlerle iç içe olarak her zaman var olmuştur. Bir programlama nesnesi olarak “*gündelik*”in ise işleyişi piyasa, eşdeğerlilikler sistemi, pazarlama ve reklamcılık tarafından dayatılır. Günlük hayatın türdeş, tekrarlamalı, bölümlere ayrılmış kısımlarını ifade eden ise “*gündelik olma hali*”dir. “*Gündelik*”, bireylerin üstün körü ve de kayıtsız olarak gerçekleştirdiği faaliyetlerden ziyade bu faaliyetlerin ortak paydasına göndermede bulunur (Zayani, 2005: 82). Dolayısıyla gündelik hayat aslında hayatın ritmidir. Bu bakımdan günlük hayatta yapılan faaliyetlerin toplamından daha fazlasını ifade eder. Jay (akt. Gardiner, 2016: 117), gündelik hayatın bütün faaliyetlerle derinden ilişkili olduğunu, onları tüm farklılıkları ve çelişkileri ile kapsadığını, onların ortak zemini olduğunu ifade eder. Dolayısıyla gündelik hayat bu bütünlüğe yapısını veren “*bağlayıcı bir doku*”dur.

Lefebvre ve Regulier (2017: 103) bu ayrımı şu sözlerle ifade ederler:

Zamanın kullanımı, zamanı fragmanlara ayırır, onu parçalara böler. Bir tür gerçeklik bu parçaların ayrıntılı tasvirinden ibarettir; yiyecek, kıyafet, temizlenme, ulaşım vb. ile ilgili faaliyetleri inceler. Kullanılan ürünlerden bahseder. Böylesi bir tasvir bilimsel görünecektir; ama nesneyi iskarlar, ki bu nesne böylesine geçen zaman sürelerinin silsilesi değil, bu zaman sürelerinin birbirine zaman içinde, yani ritimleriyle ilişkilenebilir. Esas olan, tesadüfi olanın

lehine kaybolacak, özellikle de fragmanların incelenmesi, gündelik olanın belli yapılarını teorize etmemize izin verecek olursa.

Lefebvre'in (2013: 50-55) ifadeleriyle gündelik hayat, yaşamın hem *kısa kenarı*, *mütevazi* ve *iğrenç ögesi*dir hem de değildir. Tüm insan varlığının bu kısa kenarı, mütevazi ve iğrenç ögesi, gündelik hayatın parçasıdır. İnsanı yaratanlar ve insanların insanlaşma sürecinde yarattıkları eserler, gündelik hayatın içinde ve bu hayattan yola çıkarak oluşurlar. Gündelik hayatın tekrarlanan kısmı, yaratıcı ve yaratılan kısmı, yeniden üretilen bir dolaşımın içinde gerçekleşir. Dolayısıyla gündelik hayat bize sadece tarihsellik, kültürle, ideolojik ve politik üstyapıyla tanımlanamayacak insan dünyasını tanımlama fırsatı verir. *Bayağı, kaba, tekrarlanan* gündelik hayat, en basit ve en bariz şeyin/şeylerin olduğu yerdir. Bir gerçeklik düzeyi olarak, doğa ile kültürün, tarihsel ile yaşantının, bireysel ile toplumsalın, gerçek ile gerçektışının bir karışımıdır. Kısacası gündelik hayat, içerisinde diyalektik hareketleri barındıran bir düzlemdir.

Lefebvre'e (2012: 37) göre gündelik hayat, çalışmayı, ailevi ve özel yaşamı, boş vakti kapsayan ve bu üç veçhenin birliği ve bütünlüğü ile somut bireyi belirleyendir. Gündelik hayat bütün veçheleriyle yakından ilişkilidir, farklılıkları ve çatışmalarıyla onları kapsayan, hem bağı hem de ortak alanı olandır. İlişkiler bütünü olan gündelik hayat insanı ve insanî olanı şekillendirmekte ve bu ilişkiler de gündelik hayatta tezahür etmektedir (Lefebvre, 2012: 102-103). Bu bakımdan gündelik hayatı, toplumsal içerikli olgular zinciri olarak tanımlayan Lefebvre (1996: 132), gündelik hayatı da üretim ve yeniden üretim bağlamında, toplum dolayımında açıklar. Üretim sadece maddi üretimi değil aynı zamanda tinsel üretimi, tarihsel gelişim süreci içinde insanın kendi kendisini üretmesini ve toplumsal ilişkilerin üretimini de kapsayan çok yönlü bir süreçtir. Toplum, ekonomik bir temeli olan ve bu temel tarafından belirlenen ve mülkiyet ilişkilerini belirleyen, yapılanan aynı zamanda yapılandırılan, tüzel oluşumları, kurumları ve ideolojileri oluşturan üstyapılardan meydana gelen bir toplumsal ilişkiler biçimidir. Bu toplumsal ilişkiler biçimi içinde bir geri besleme vardır ki, gündelik hayat geri beslemenin toplumsal yeridir (Lefebvre, 1996: 42-44).

Lefebvre'in (1996: 29) toplumsal üretim ve yeniden üretim ilişkilerine odaklanmasının temel nedeni, bu ilişkilerin çözümlenmesinin aynı zamanda nesnelere veya yapıtları üreten etkinliklerin kendilerini yeniden ürettikleri, kendilerini kuran ilişkilere yeniden başladıkları, bu ilişkileri yeniden ele aldıkları veya kademeli

değişiklikler veya sıçrayışlarla dönüştükleri koşulların çözümlenmesine olanak sağlayacaktır. Buradan hareketle Lefebvre, modern öncesi ve modern toplumları karşılaştırma yoluna gider. Lefebvre'in gündelik hayat ile ilgili düşüncelerini değerlendiren Gardiner (2016: 113-114), modern öncesi toplumlarda üretken emek ile gündelik hayat ve doğal dünyanın döngüleri arasında organik bir bağın varlığına vurgu yapmıştır. Bu toplumlarda gündelik toplumsallıktan, kutlamalardan, ritüellerden ayrı bir "iş" için farklı bir yer ve zaman yoktu. Ama kapitalizmin etkisi altındaki modern toplumlarda, toplumsal faaliyetler farklılaştı, emek parçalandı-düzene sokuldu-uzmanlaştı, aile hayatı ve boş zaman ise iş'ten/çalışma'dan ayrıldı. Böylelikle de gündelik hayat büyük ölçüde bilinçdışı eylemler ve performanslara dönüştü.

Gündelik hayatın içinde *gizli olanı* keşfetmek üzere gündelik hayatı ortaya sermek hatta onu aşmak iddiasıyla yola çıkan Lefebvre (1996: 41), kapitalizmle birlikte toplumların bir üslup sorunu içerisine düştüğünü belirtir. Bu üslup sorunu ise davranışlardan sözlere, aletlerden alışılmış nesnelere, giysilere kadar gündelik hayata içkin olanlar açısından yaşanmaktadır. Çünkü kapitalizmle birlikte gündelik hayat sahip olduğu şiirsel yönünü kaybetmiş bir "*düz metin*" haline gelmiştir yani üslubunu kaybetmiştir. Her ne kadar eski üslupları kullanmaya veya bu üslupların kalıntıları içine yerleşmeye yönelik çabalarda bulunsada kendine ait bir üslup yaratmakta başarısız kalmıştır. İşte bu üslupsuzluk içerisinde Lefebvre (2012: 21) belli bir yabancılaşma olmadan toplumsal ilişkinin olamayacağı vurgusunu yapar. Ona göre her birey, toplumsal olarak, bu yabancılaşma dolayısıyla ve bu yabancılaşmanın içinde var olur; tıpkı kendisi için, kendi özelliğiyle/yoksunluğuyla ve bunun içinde var olması gibi. Bu durumu Lefebvre (2012: 20-22), insanları örten ve onlara tanıdığımız bir maske vererek onları bilmemizi güçleştiren aşına/aşinalık kavramları ile açıklamaya çalışır. Aşına olunan kişiler ya da bireyin bizzat kendisi, bizim onlara atfettiğimiz veya onların kendilerine atfettikleri rolü oynamaktadırlar: Dost, koca, âşık, baba gibi. Dolayısıyla "*aşinalık bilinci yabancılık bilincine dönüşür*". Ama buradaki rol, rol değildir; içkin olduğu toplumsal yaşamdır. Lefebvre'in (2012: 141) ifade ettiği gibi roller, hakikati sürdürür ve hakikat kadar gerçektir. Yani yapmacık gibi görünen aslında temel olandır.

Peki aşına olduğumuz gündelik hayat, içeriğinde yabancılaşmayı nasıl taşır? Lefebvre (2012: 37) bu soruya cevap verirken çalışmayı, ailevi ve özel yaşamı, boş vakti kapsayan gündelik hayat içerisindeki bu öğelerin birbirine dışsallığının bir yabancılaşma

içerdiğini belirtir. Örneğin “boş vakit” üzerine yaptığı incelemelerde boş vaktin toplumsal tarihinin aynı zamanda yeni ihtiyaçların doğuşu ve hem olgunun hem de kavramın dönüşümünü içerdiğine vurgu yapar. Öncelikle boş vakit gündelik hayatın diğer veçhelerinden farklılaşmamış bir yapıya sahipti. Ama *modern sanayi uygarlığı* diye günümüz toplumlarını nitelendiren Lefebvre (2012: 38-47), -toplumsal ve politik bağlamı ne olursa olsun yabancılaştırıcı olan- parçalı çalışmanın genel bir boş vakit ihtiyacını doğurduğunu ve bu ihtiyaç çerçevesinde de yaşlara, cinsiyetlere, gruplara göre farklılaşmış somut ihtiyaçlar doğurduğunu belirtir. Gündelik hayatın bir veçhesi olmakla birlikte günümüz toplumlarında boş vakit, gündelik hayattan -çalışmadan da, aile yaşamından da- bir kopuşu içermektedir. Modern insan, gündelik hayatın tamamen dışında, ideale yakın saf bir yapaylık içeren “boş vakit dünyası” oluşturmaya yönelik eğilim gösterir. Dolayısıyla bir kitap veya bir sanat eseri, -içerikleri sadece eğlenme ve dinlenme değil aynı zamanda bilgi de olduğu için- çalışma ile arasında muğlak bir ilişki bulunmasından dolayı birer boş vakit ögesi olarak tanımlanmamaktadır. Bu bakımdan günümüz toplumlarında boş vakit gerçek dünyadan ziyade kurgu bir dünyaya atıfta bulunur. Kurgusal olan bu boş vakit ise yabancılaşma yol açmaktadır. Yabancılaşma, gündelik hayatın zenginliğini yok etmekte, onu değersiz göstermekte, kişiliksiz kılmaktadır. Gündelik hayatın zenginliğinin yok olması, değersizleşmesi veya kişiliksizleşmesi aynı zamanda toplumun özgül niteliklerinin de değersizleşmesi, kişiliksizleşmesi, sıradanlaşması anlamına gelir.

Her şey ve herkes hatta zaman ve mekân, kapitalist sistemin birer dişlisi olarak rol oynamaktadır. Ama kapitalizmin bireyciliğe yönelik vurgusu, insanların bir yanılısına içine düşmesine ve kendi kendine yeterli olduğunu, robotlaşma koşullarında bile sadece kendi doğrudan bilincine bağımlı olduğunu düşünmesine yol açmıştır. Oysa mevcut koşullar, zorlamalar, kalıplar, işlevler, modeller, ideolojiler vb. tarafından dışarıdan belirlenmektedir (Lefebvre, 1996: 79). Dolayısıyla kapitalizmin nitelikleri ile belirlenen koşullar, bireylerin veya toplumların gündelik hayat pratiklerini istenç dışı şekillendirmektedir. Örneğin herhangi bir nesnenin kullanım süreleriyle oynayanlar (bir oturma odası üç yıl, yatak odası takımı 8 yıl, bir banyo üç yıl vb.) aynı zamanda bireylerin motivasyonlarını da yönlendirerek, gündelik hayatın akılcılaştırılmış biçimde sömürülmesini hedeflemektedir (Lefebvre, 1996: 95-96). “Tüketim toplumu” diye tanımlanan günümüz toplumlarında tüketilmesi için ürün ve malları imal edenler aynı

zamanda tüketicileri de imal etmektedirler. Böylelikle bireylerin davranışları çeşitli motivasyon araçları ile yönetilmektedir. Nihayetinde de yabancılaşmaya sürüklenen bu toplumsal yapılarda gündelik hayat da sömürgeleştirilmektedir (Lefebvre, 2013: 18-19).

Lefebvre (2013: 35-36) “*modern dünyada gündelik hayatın çeşitliliği*” eleştirisine karşı çıkar. Bu tavrını ise *tüketim toplumu* olgusu üzerinden açıklar. Ona göre “*gerçek*” çoğu zaman bir “*görünüş*”tür ve aralarında diyalektik bir ilişki vardır. Saf bir görünüş, arkasında hiçbir şey olmayan fenomen yoktur. “Gerçek”, fenomenler ve görünüşler halinde ortaya çıkar. Her görünüş ve her fenomen de belli bir gerçekliği içermekle birlikte bu gerçekliği hem ortaya koymakta hem de gizlemektedirler. Tüketim toplumu da böylesi bir görünümdür. Elde edilecek kâr dolayısıyla ihtiyaçları düşünenler tarafından tüketicilerin de imal edildiği gibi derin bir gerçekliği gizlemektedir. Bu görünüşün içerdiği gerçeklik ise geleneksel yaşam tarzlarının ortadan kaldırılması, ihtiyaçlar ile yaşam tarzları arasındaki mesafenin kapatılmasıdır. Gündelik hayatın sömürgeleştirilmesi ile günümüz dünyasında yaşam tarzları arasındaki mesafeler de kapatılmaktadır. Ama buradan yaşam tarzlarının eşitlendiği gibi bir yargıya da varılmaması gerekir. Tatminler niteliksel ve niceliksel olarak uzaklaşsa da burada eşitlenen *ihtiyaçlardır*.

Bireylerin istenç dışı kabulleri kimi zaman birer “*tercih*” gibi sunulabilmektedir. Örneğin Lefebvre (1996: 92) birçok sosyoloğun, “*dünya işçi sınıfının güvenliği, iş güvenliğini, garantili tatil güvenliğini devrimci maceralara tercih ettiği*”ne dair tespitlerde bulduklarını belirtmiştir. Yani işçi sınıfı “*seçmiş*” ve “*tercih etmiştir*”. Ama Lefebvre bir *tercih* olarak tanımlanamayacak bu durumun açıklamasının, örgütlenen ve yapılandırılan gündelik hayatta bulunabileceğini belirtmiştir. Hiç olmadığı kadar “birey” olduğu yanılsaması içerisine giren insanlar aslında sadece örgütlenen ve yapılandırılan gündelik hayatın içerisinde kendine tanımlanan rolleri ifa etmektedirler.

Lefebvre için kent; mekân, gündelik hayat ve kapitalizm olmak üzere üç tane ve birbirleriyle ilişkili kavram içerir. Ona göre kent, evrensel bir mekânsal bağlamdır ve bu bağlam aracılığıyla bireylerin günlük tecrübelerinde üretim ilişkileri yeniden üretilir. Mekân, sermaye tarafından ele geçirilmiş ve sermayenin mantığına tabi olmuştur. Bu bakımdan gündelik hayata da bireysellik, metalaştırma gibi kapitalist ilişkiler biçimi uygulanmaktadır. Kapitalist toplumsal ilişkiler de dolayısıyla bu mekânsal örüntü

aracılığıyla gündelik hayat da yeniden üretilir (Saunders, 2013: 180). Sonuç olarak gündelik hayatın dönüştürülmesi ile “*devrim*”in gerçekleştirilebileceği düşüncesinden hareket eden Lefebvre, yıkıcı ama aynı zamanda yaratıcı niteliği ile kapitalizmin gündelik hayatı kuşattığını belirtir. Lefebvre’e (2015: 91-92) göre günümüzde gündelik hayat, hem *buyuran* hem de *dayatan* bir şemaya tabidir: *Homojenlik*, yani aynıya, denkliğe, tekrarlanana yönelme; *parçalanma*, yani zamanın, mekânın, çalışmanın, boş zamanın parçalara ayrılması ve artan uzmanlaşma; *hiyerarşikleşme*, yani işlevlerde olduğu kadar nesnelere de dahi kendini dayatan hiyerarşik bir düzen. Üretim tarzının çökeceği yönündeki temel tezin aksine, mevcut üretim tarzı, gelişmiş küresel pazar, bilimsel ve teknik devrim, küresel devlet sistemi, özgül bir mekân, büyük ölçekli şehirleşme, uluslararası bir işbölümü ve son olarak da gündelik hayatı üretti.

Peki sisteme içkin olan bütünsel kriz aşılamaz mı? Lefebvre (2015: 174) bütünsel krize bütünsel bir cevap verilmesi gerektiğini ifade eder: “...*mevcut düzenin operasyonel şemasına karşı duran yolu takip ederek, gündelik hayat içinde eylem yoluyla; yani, gerçek bir mücadele içinde farklılığı homojenliğin karşısına, birliği parçalanmanın karşısına, somut eşitliği acımasız hiyerarşikleşmenin karşısına çıkartarak. Bu da pratikte olur...*”

#### **2.4.2. Mekânın Toplumsallığı: Algılanan, Tasarlanan, Yaşanan Mekân**

Lefebvre (1996: 203-204) gündelik hayatta her şeyin açıkça görüldüğü inancının bir yanılsamadan ibaret olduğunu belirtir. Ona göre “*sahte bir derinlik*”, “*yanıltıcı bir saydamlık*” olan gündelik hayat, karanlık ve aydınlık arasında sınır ve yüzeydir. Lefebvre, aşına olmakla birlikte gizemli ve karmaşık bir yapısı olan gündelik hayatın, toplumsal bir süreç olan mekânın üretiminin analizi sayesinde anlaşılabilirliğini göstermiştir (Doğan, 2007: 94). Bu noktada Lefebvre’in mekân ile ilgili düşüncelerine yer vermekte fayda vardır.

Lefebvre’e (2014: 24-25) göre -toplumsal- bir *ürün* olarak mekân, üretken emeğin örgütlenmesi, ulaşım, hammadde ve enerji akışı, ürün paylaşım ağları gibi unsurlarla diyalektik bir ilişki kurarak bizzat üretime müdahale eder. Bu bakımdan ürün-üretici olan mekân, üretim ilişkilerine ve üretim güçlerine dahildir ve bu yönleriyle de ekonomik ve toplumsal ilişkilerin dayanağıdır. Üretim tarzına hem sonuç hem de neden ve gerekçe olarak müdahale eden mekân aynı zamanda bu üretim tarzıyla birlikte değişim ve dönüşüm gerçekleştirir. Yeni üretim tarzı dolayısıyla yeni toplumsal yapı, önceden var

olan ve önceden şekillenmiş mekânı sahiplenmekte ve kendi amaçlarına göre düzenlemektedir. Bu ağır işleyen dönüşüm süreci sağlam bir mekâna nüfuz ederken kimi zaman da onu sertçe altüst eder (Lefebvre, 2014: 28).

Lefebvre, toplumsal mekânı *algılanan* (mekânsal pratik), *tasarlanan* (mekânın temsili) ve *yaşanan* (temsilin mekânı) olmak üzere üç momentli bir şema üzerinden ele alır<sup>13</sup>. Lefebvre'e (2014: 74) göre bu üçlü şemanın bileşenleri, toplumlara/üretim tarzlarına, dönemlere ve kendi niteliklerine göre mekânın üretimine farklı şekillerde müdahale eder. Gottdiener (1993: 130) ise bu üçlünün, mekânın karmaşık bir karaktere sahip olduğunun ve her seviyede toplumsal ilişkilere girdiğinin göstergesi olduğunu belirtir. Bu üçlü şema ile toplumsal mekân algılanabilir. Bu toplumsal mekân, hem sıradan insanların mekânı nasıl müzakere ettiğini gösteren, hem şirketler, plancı, politikacılar ve benzeri alanlar hakkında bilgilendiren bir gösterge bilimsel soyutlama, hem de vücudun diğer vücutlarla etkileşim içinde hayatını yaşadığı bir ortamdır.

Bir toplumun mekânsal pratiği, zaman kullanımını ifade eden “gündelik gerçeklik” ile çalışma yerlerini, özel yaşam ile boş vakit yerlerini birbirine bağlayan güzergâh ve ağları ifade eden “kentsel gerçeklik”i algılanan mekânın içinde sıkı sıkıya birleştirir (Lefebvre, 2014: 67). Dolayısıyla algılanan mekân/mekânsal pratik, gündelik hayat pratikleri içinde yer alan üretim ve yeniden üretim faaliyetlerini içeren mekândır. Basa'nın (2015: 28) ifade ettiği gibi toplumsal yapıyla ilişkili mekânsal kümeleri kapsayan mekânsal pratik, birey ve mekân arasında bir ilişki tanımlamakta, süreklilik ve bağlılık gerçekleştirmektedir. Soja (akt. Tankut, 2013: 58), mekânsal pratiklerin, emeğin üretimi ve yeniden üretimi ile sermaye birikiminin yeniden üretim döngüsünü de içinde barındırdığını belirtir. Gündelik hayatın rutinleri, ofisler, özel hayat ya da eğlence gibi basit kodlar üreten mekânsal pratikler, toplumsal üretimin sonucunda oluşan ampirik olarak algılanan bir mekândır. Mekânsal pratikler üzerinden algılanan mekân, belli bir aklın ve yönetimin tasarrufları altında olduğu sürece bir tasarıdır da (Erkılıç ve Bayraktar, 2015: 121). Lefebvre'in (2014: 68) terimleştirdiği, bir toplumun/bir üretim tarzının

---

<sup>13</sup> Bu üçlemeyi örneklendirmek amacıyla konuyla ilgili yapılan bir çalışmaya atıfta bulunmakta fayda vardır. Erkılıç ve Bayraktar (2015) tarafından, neoliberal politikaların kentlerde yaptığı etkiyi kentsel dönüşüm uygulamaları üzerinden ele alan “Ekümenopolis” adlı film ile ilgili Lefebvre'in üç momentli şemasından hareketle yapılan bir çalışmada yazarlar, mekânsal pratikleri inşa faaliyetleri ile, mekânın temsili olarak Dünya Kenti kavramsallaştırması ile, temsilin mekânı olarak ise kentsel dönüşüm nedeniyle evleri yıkılan ama hâlâ yıkıntıların arasında yaşamaya çalışan kısacası Dünya Kenti tahayyülünün mağduru olan insanların mekânı ile imlemişlerdir.

içindeki egemen mekân olan tasarlanan mekân/mekân temsilleri, bilginlerin, planlamacıların, şehircilerin, teknokratların yaşananı ve algılananı, tasarlanan ile özdeşleştirdikleri mekândır. Pratik bir kapsamı olan tasarlanan mekân/mekân temsilleri, etkin bilgi ve ideolojilerin birer yansıması olan mekânsal dokuların içine, bunları dönüştürerek dahil olur. Dolayısıyla mekân üretiminde özgül bir ağırlığı vardır (Lefebvre, 2014: 71). Bu temsil, üretim ve yeniden üretimin sürekliliğini mümkün kılan, hem bir yeterlilik hem de bir performans gerektiren mekânsal bağıllıkla ortaya çıkar. Mekânın siyasi ve bilimsel olarak nasıl temsil edildiği, iktidarın, karar vericilerin mekânı nasıl tahayyül ettikleri ile ilişkilidir. Bu bakımdan mekân temsilleri, ideoloji ve bilginin karışımından oluşur (Erkiliç ve Bayraktar, 2015: 122).

Mekâna eşlik eden imgeler ve semboller aracılığıyla yaşanan mekân/temsil mekânları ise “oturanların”, “kullananların” mekânıdır. Egemenin değiştirmek ve sahiplenmek istediği dolayısıyla egemen olunan/maruz kalan mekân olan yaşanan mekân, nesnelere sembolik olarak kullanarak fiziksel mekânı kapsar (Lefebvre, 2014: 68-70). Bu mekân mimarlar, şehirciler, planlamacılar gibi yetkililerin soyut mekânı karşısında, kullanıcıların her günkü edimlerinin mekânı olan somut mekândır (Lefebvre, 2014: 364). Tankut’un (2013: 59) Soja’dan aktardığı üzere, temsil mekânları, “*kavramsallaştırılmış mekândır, bilim insanların, plancuların, kentçilerin, teknokratik ayrışmanın, belirli bir tür sanatçının- yaşanan ve algılanan her şeyi idrak edilenle tanımlayanların [mekânıdır].*” Bu bakımdan toplumda baskın olan mekândır da. Hafızada yaşayan ve gösterilenin sembolleştiği bu mekân ayrıca ideolojiyle yüklü ve de kontrol ile gözetlemenin doğduğu mekândır. İmgelemenin ve sembolizmin hâkim olduğu bu mekânların kökeni tarihtir yani bir halkın ve bu halka mensup her bir kişinin tarihidir. Lefebvre’in (2014: 70-71) ifadesiyle “*temsil mekânı yaşanır, konuşur; duyumsal bir çekirdeği ya da merkezi vardır: Ego, yatak, oda, konut ya da ev; meydan, kilise, mezarlık... Bu mekânlar, tutku ve eylem yerlerini, yaşanan durumların yerlerini kapsar, dolayısıyla zamanı doğrudan içerir.*”

Somutun, zihnin ve yaşamının mekânı olarak bu üçlü şemanın birarada var olmasından triyalektik bir ilişki doğar. Bu unsurlardan biri olmadan diğerinin varlığı mümkün değildir (Tankut, 2013: 43). Mekânın üretimi tüm bu unsurların varlığına dayanır. Örneğin üçlemenin bileşenlerinden olan mekân temsili, temsil mekânı olarak anlamını, kentlinin mekânsal pratikleriyle kesişmesiyle kazanır (Basa, 2015: 33). Ya da



mekânın üretimi sadece bir gayrimenkulün, bir sarayın ya da bir anıtın inşasından ibaret değildir. Bu inşa, mekânsal bir bağlama dahil olan bir proje ve bir doku olarak tasarlanmış bir yapımın yani temsillerin bir parçası olmayı gerektirmektedir (Lefebvre, 2014: 71). Üç momentli bu toplumsal mekânı algılamak için Lefebvre (2014: 69) bedene gönderme yapar. Mekânsal pratik, bir bedenin kullanımını, “ellerin, uzuvların, duyumsal organların, çalışma ve çalışma dışı hareketlerin” kullanımını gerektirir. Dolayısıyla bu moment, algılanandır. Beden temsilleri ise, ideolojiyle karışarak yayılan bilimsel bir kazanımdan ortaya çıkar. Yaşanmış olan ise düşünülen ve algılanan bu bedenin kendisidir.

Lefebvre (2014: 72-73) mekân üreticilerinin bir temsile göre hareket ettiklerini, temsil mekânlarına az çok dahil olmuş kullanıcıların ise kendilerine dayatılan ya da bu mekân içinde doğrulanmış şeye maruz kaldıklarını ifade etmektedir. Mekân üreticilerinin hareket ettikleri temsilin kaynağı ise toplumsal mekânda vücut bulabilmek için bu mekânın üretimine dahil olan ve bu mekânda istikrar sağlayan ideolojidir. Lefebvre’ye (2014: 139) göre mekân, bir “özne” ya da bir “nesne” olarak kabul edilmemelidir. Toplumsal bir gerçeklik olarak mekân, bir ilişkiler ve biçimler kümesidir. Her toplumsal mekânın bir tarihi vardır. Bu tarih ise hem temsil mekânlarını hem mekân temsillerini hem de bunlar arasındaki bağlar ile toplumsal pratikle olan bağları açıklamaktadır. Gündelik hayat, temsil mekânları içinde şekillenir ya da onlara şekil verir. Mekânın temsilleri ise ideoloji tarihinin bir parçasıdır.

Mekânsal pratik, mekân temsilleri ve temsilin mekânları arasındaki ilişkiden oluşan toplumsal mekânda, tarihsel süreç içerisinde değişen üretim tarzlarına koşut olarak, bünyesinde bulunan bu üç unsurun ağırlığının değişmesi söz konusudur. Örneğin Lefebvre’in (2014: 247) dinsel ve politik mekân olarak nitelendirdiği *mutlak mekân*<sup>14</sup> tasarlanan değil, yaşanan mekândır. Yani mekân temsilinden ziyade temsil mekânıdır ve tasarlandığında prestiji azalır ve yok olur. Toplumsal mekân ile üretim tarzı arasındaki diyalektik ilişkiye vurgu yapan Lefebvre (2014: 242), bu ilişki sonucu ortaya çıkan mekânın bir önceki toplumsal mekânın izlerini taşıdığını belirtmektedir. Örneğin arkaik bir toplumun üyeleri bu toplumun normlarına bilmeden uyum gösterirler. Bu normları

---

<sup>14</sup> Mağara, dağ zirvesi, su kaynağı ya da nehir gibi kendi nitelikleri nedeniyle seçilmiş olan ama kutsanmaları nedeniyle doğal nitelikleri ortadan kalkan doğa parçalarından oluşur (Lefebvre, 2014: 76).

mekânsal olarak dolaylımsızlık içinde yaşarlar. Alttan alta devam eden bu süreklilik ise sadece mekânsal gerçeklik içinde üremekle kalmaz, temsil mekânlarını da destekler.

Lefebvre'in (2014: 76-79, 87) mekân ile ilgili yapmış olduğu tarihsel sıralamadan hareketle, *doğal mekânın* içinden çıkan *mutlak mekânın*, *doğal mekânın* kimi niteliklerinin belirleyiciliği altında olmaya devam ettiği görülmektedir. Tıpkı *mutlak mekândan* doğan *tarihsel mekân* gibi. Burada da *mutlak mekân*, *tarihsel mekânın* tabakası veya tortusu olarak, dinsel, büyüsel, politik sembolizmler gibi temsil mekânlarının dayanağı olarak varlığını sürdürür. Mekân temsilleri ile temsil mekânlarının birbirinden ayrılmalarına rağmen bütünü birliğinin bozulmadığı *tarihsel mekânın* devamı olan, (burjuvazinin ve kapitalizmin mekânı) *soyut mekânda* ise temsil mekânlarının giderek zayıfladığı görülür. Bu mekânda “*yaşanan ezilir, tasarlanan baskın çıkar*”. Kapitalizmin soyut mekânında, kapitalizmin mekânsal pratiği içinde mekân temsilleri, temsil mekânlarının manipüle edilmesini sağlar. Lefebvre'in (2014: 319) de belirttiği gibi kapitalist üretim ilişkileri, soyut mekânı bir iktidar aracı olarak kullanarak dolayısıyla mekânı işgal ederek, mekânı üreterek, mekânı keşfederek kendisini de yeniden üretmektedir.

## **2.5. Michel Foucault'da "İktidar İlişkileri" ve Gündelik Hayat ile Mekân İlişkisi**

Foucault “iktidar” kavramından söz ederken aslında “iktidar ilişkileri”nden söz etmektedir. Foucault'ya (2016b: 235) göre iktidar, ister bir aşk hikâyesi isterse kurumsal veya ekonomik bir ilişki olsun, bütün insan ilişkilerinde vardır. İktidar ilişkileri ile bir kişinin başkasının davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişkiyi kastetmektedir. Farklı biçimler altında farklı düzeylerde görülebilecek olan bu iktidar ilişkileri, hareketli yani değişikliğe uğrayabilen, tersine dönebilen ve kalıcı olmayan ilişkilerdir. İktidar, her toplumsal ilişkide üretilen ve dolayısıyla her yerde var olandır. Bir güç ilişkileri çokluğu olan iktidar, tüm bu ilişkilerin her yerde ve her zaman var olan hareketliliğinin genel etkisidir (Keskin, 2016: 23). İşte bu bölüm altında Foucault'nun her yerde ve her zaman var olduğunu dile getirdiği toplumsal alana yayılmış olan iktidar ilişkilerine yer verilmiştir.

### 2.5.1. Gündelik Hayata Doğrudan Müdahale Biçimi Olarak İktidar İlişkileri

Hem görünür hem görünmez, hem mevcut hem gizli, her yeri kuşatmış iktidar denilen muammalı şey... İktidarı kim uygulamaktadır? Nerede uygulamaktadır? Günümüzde, kimin sömürdüğü, kârın nereye gittiği, kimin ellerine geçtiği ve yeniden nereye yatırıldığı aşağı yukarı bilinmektedir, oysa iktidar... İktidarın olduğu her yerde iktidar uygulanır. Doğruyu söylemek gerekirse, kimse bu iktidarın sahibi değildir; bununla birlikte, bir tarafında birileri ve diğer tarafında başkaları olmak üzere, her zaman belirli bir yönde uygulanır, doğrusu kimin iktidara sahip olduğu bilinmez, ama kimin sahip olmadığı bilinir.

Foucault, 2016a: 36-37

Foucault'un da belirttiği gibi iktidar sadece odağı olarak görülen devlet aygıtı, yasa ya da başka hegemonya biçimleri değildir. İktidarın kodlanma biçimleri olarak bunlar sadece iktidarın kristalleşerek aldığı biçimlerdir. İktidar daha yaygın olandır, bir ağdır. Daha yaygın olması, hayatın tüm alanlarını ören bir ağ niteliğinde olması, onun sadece baskı unsurunu değil aynı zamanda rızayı da kapsadığına işaret eder. Foucault (2016a: 69), iktidarı kabul etmemizi sağlayanın sadece onun baskıcı gücü değil aynı zamanda onun birtakım şeyler arasında dolaşıp birtakım şeyler üretmesi, zevk yaratması, bilgi oluşturması ve söylem üretmesi olduğunu belirtir. Foucault (2012: 42, 49) iktidarın tek işlevinin yalnızca baskı olması, yalnızca negatif bir biçimde uygulanıyor olması durumunda iktidarın oldukça dayanıksız olacağını belirtir. İktidarın güçlülüğü, arzu ve bilgi düzeyinde pozitif etkiler üretmesine bağlıdır. İktidar, bedeni çalıştırır, davranışa sirayet eder ve zevkle iç içe girer. Bu bakımdan iktidar, bütün toplumsal yapının içinden geçen üretken bir ağdır. Merquior'un (1986: 147) belirttiği gibi iktidar, hem “*bastırır*” hem de “*yaratır*”. Ama bastırmadan önce yaratır. Çünkü bastırdığı nesnelere -insanlar- zaten büyük ölçüde kendisinin “*ürünleri*”dir.

Deleuze (2013: 89-90) Foucault'nun iktidar yaklaşımını şöyle özetler:

İktidar bir kuvvetler ilişkisidir veya daha ziyade, her kuvvet ilişkisi bir iktidar ilişkisidir... Kuvvet asla tekil değildir ve özünde başka kuvvetlerle ilişki içerisinde bulunur; öyle ki her kuvvet zaten ilişki, yani iktidardır: Kuvvetin kuvvetten başka öznesi veya nesnesi yoktur... Kuvvet “eylem üzerindeki, olası ve aktüel, gelecek veya güncel eylemler üzerindeki eylem”dir, “mümkün eylemler üzerindeki bir eylemler kümesidir”. O halde bir kuvvet veya iktidar ilişkisi ifade eden, eylemler üzerindeki eylemleri oluşturan değişkenlerden ibaret, zorunlu olarak ucu açık bir liste oluşturulabilir: Kışkırtmak, uyarmak, saptırmak, kolaylaştırmak veya güçleştirmek, genişletmek veya sınırlandırmak, daha az veya daha çok muhtemel kılmak vb. İktidarın kategorileri bunlardır.

Demek ki iktidar özünde baskıcı veya sahip olunan bir şey değil, uygulanan bir şeydir. “*Efendiler*”in ayrıcalığında olmayan iktidar, kuvvetler üzerinden işler. Burada her kuvvetin hem diğer kuvvetleri etkileme gücü hem de onlardan etkilenme gücü vardır.

Dolayısıyla iktidarı bir nitelik olarak düşünüp “İktidar nedir?” diye sormak yerine bir uygulama olarak görüp “Nasıl işler?” diye sormak gerekir (Kendall ve Wickham, 2016: 119). İktidarı, bireyler ve gruplar arasındaki stratejik ilişkiler alanı olarak tanımlayan Foucault (1993: 128), bu ilişkilerde başkasının/başkalarının yönlendirmesinin söz konusu olduğunu ve bu ilişkilerin durumlara, içinde geliştikleri kurumsal çerçevelere, toplumsal gruplara ve dönemlere göre çeşitli yöntem ve tekniklere başvurduğunu belirtir.

Foucault (2016b: 145) iktidarların, örneğin bir atölyede, orduda, köleci tipteki veya serflik ilişkilerinin olduğu bir mülkiyette yerel olarak işleyen tahakküm ve bağımlılık biçimleri şeklinde olabileceğini belirtmiştir. Heterojen olan bu iktidar biçimlerinin kendi işleyiş kipleri, yöntemleri ve de teknikleri vardır. Bu yüzden bir iktidar analizi yapılırken tek bir iktidardan değil iktidarlardan söz edilmesi ve iktidarların yerinin kendi tarihsel ve coğrafi spesifiklerinde belirlenmesi gerekir. Dolayısıyla iktidarın kökenini bir bireyde ya da bireyler grubunda aramamak gerekir. Bununla birlikte spesifik kalan farklı iktidar biçimleri, birbirinden destek aldıkları karmaşık bir oyun içerisinde oluşurlar. Foucault (2012: 99) örneğin çocuklarla ilgili olarak aile, psikiyatri, psikanaliz, tıp, okul, adalet arasında oynanan oyunun bu farklı mercileri homojenleştirmedeğini, aralarında herkesin kendi kipliklerini belli bir noktaya kadar koruduğunu belirtir.

Merkezi bir noktadan ya da bir hükümlanlık odağından çıkmayan, aynı anda yerel, istikrarsız ve dağınık olan iktidar ilişkileri içerisinde *her an bir kuvvetler alanında “bir noktadan diğerine” giderek, bükülmeler, tersine yatırmalar, geri dönüşler, anaforlar, yön değişimleri, direnişler gösterir.* Bu yüzden belli bir zaman dilimi için lokalize edilemezler. İktidar ilişkileri açısından her birinin bazı ilişkilerle veya tekil noktalarla yakınlık gösterdiği, bir yerel ve kısmi entegrasyonlar çokluğu söz konusudur. Farklı iktidar ilişkilerini entegre edici faktörler, katmanlaştırma unsurları kurumlardır: Sadece devlet değil aynı zamanda aile, din, üretim, pazar, sanat, ahlak vb. (Deleuze, 2013: 92-94).

Kütlesel ve homojen bir tahakküm fenomeni olarak bir bireyin diğerleri üstünde, bir grubun bir başka grup üstünde veya bir sınıfın bir başka sınıf üstündeki tahakkümü olarak görülmemesi gereken iktidar sürekli bir dolaşımda bulunur. İktidar bir ağ biçiminde işler ve bu ağda bireyler sadece dolaşıma girmekle kalmaz aynı zamanda ona boyun eğer ve onu uygular. Bu ağ içinde bireyler iktidarın dışında veya karşısında değil

onun bir etkisi ve aracısındırlar. İktidar, kurduğu birey üzerinden işler (Foucault, 2016a: 106). İktidarın tek bir kaynağı veya tek bir biçimi yoktur. Bireylerin hem bedenlerini hem de kimliklerini oluşturan üretken ve dinamik olan iktidar, bireyler üzerinde örtük biçimde sistemler aracılığı ile işler. İktidar, iktidarını öznelere konuşurarak var eder (Aslan, 2012: 83). Akay (2016: 44), Foucault'nun iktidar ile ilgili düşüncesini şöyle değerlendirmiştir:

İktidar baskı altına almaktan çok, biçim verir, şekillendirir; susmak değil, insanların konuşması lazımdır. İnsanların dilinin altında yatanı çıkarır ve bunları disiplin altında tutar... İktidar insanları konuşurarak kendini yeniden üretir.

Foucault'ya (2012: 35) göre iktidar bilgiye, bilgi de iktidara sürekli olarak eklenmektedir. Birbirleriyle bütünleşen iktidar ve bilgi ilişkisinde, iktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratırken; bilgi de iktidarın etkilerine yol açar. İktidar bir bilgi mekanizmasıdır: Bireylerin bilgisi, bireyler üzerine bilgi ve bireylerin kendileri üzerine ve kendilerine ilişkin bilgisinin mekanizması olan bir iktidar mekanizmasıdır (Foucault, 2016a: 229). Bu mekanizma, bireyleri kategorize eden, bir kimliğe bağlayan nihayetinde onlara bir *hakikat yasası* dayatan, bireyleri *özne* yapan bir iktidardır. Burada ki *özne* sözcüğü hem denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne hem de özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış öznedir. Sözcüğün her iki anlamı da “*boyun eğdiren*” ve “*tabi kılan*” bir iktidar biçimine vurgu yapmaktadır. Elbette ki tabi kılma mekanizmaları, sömürü ve tahakküm mekanizmalarıyla ilişkileri dışında incelenemez. Diğer biçimlerle karmaşık ve dolaylı ilişkilere de giren bu mekanizmalar, daha temel mekanizmaların “son hali”ni oluşturmazlar (Foucault, 2016b: 63-64).

Foucault'nun iktidar anlayışında öznelere oluşumu iktidarın üretkenliğinin temel bir parçasıdır. Ama Foucault, özneyi “*üretici*” olmaktan ziyade bir “*ürün*” olarak ele alır. Ama öznenin aktif rolünü reddetmez. Ona göre iktidara tabi olmak anlamında öznelere olarak kendilerinin üretiminde aktiflerdir. Burada iktidarın öznelere üretiminden sorumlu olduğuna yönelik bir iddia yoktur. Burada var olan *karşılıklı bağımlılığın döngüsellik*idir ve bu süreçte neyin başat olduğu yönündeki sorular da bu sebepten dolayı dışlanmıştır (Kendall ve Wickham, 2016: 123-127). Foucault (2016b: 260) öznelere olmayı, bir öznenin daha doğrusu bir özbilincin, düzenleme biçimlerinden biri olan öznelere oluşumunu sağlayan bir süreç olarak tanımlar.

Foucault, insanların -Batı kültüründen hareket ederek- özneye dönüştürülme biçimlerinin tarihini yazmaya çalıştığını belirtir. Bu bağlamda kimlik veya bireysellik ve öznellik kavramlarına değinir. Keskin (2012: 14), *İktidarın Gözü* adlı eserdeki sunuş yazısında Foucault'nun, kavramlara yüklediği anlamları şöyle özetler:

'Kimlik' veya 'bireysellik' derken Foucault'nun kastettiği, insanın kendisine atfettiği veya kendisine atfedilen bir 'deneyimler kümesi'dir. Ama insanın bir deneyimi ve ona tekabül eden kimliği kendi deneyimi ve kimliği olarak görmesi, kendini bu deneyim ve kimliğin *öznesi* konumuna yerleştirmesi anlamına gelecektir. 'Özne' olmak veya 'öznellik' kavramlarını ise... insanın bir deneyimle kurduğu ve bu deneyimi kendi deneyimi olarak görmesini sağlayan bilinç ilişkisi anlamında kullanır. Bu ilişki kurulduğunda söz konusu deneyim insanın *öznel* deneyimi olacak ve dolayısıyla bir kimliği kabullenmek, o kimliği oluşturan deneyim kümesinin *öznesi* konumunu kabullenmek anlamına gelecektir.

Kişisel ve toplumsal düzlemde bazı kimlikler onaylanırken bazı kimlikler de Keskin'in (2012: 14-16) de belirttiği gibi belli dinsel, ahlaki, yasal, bilimsel vb. temellerde olumsuz, sakıncalı veya arzu edilemez olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan belli davranış biçimlerinin toplumsal düzlemde istenmeyen bir kimliğe özgü olduğu insanlar tarafından kabul edildiğinde, herhangi bir yaptırım ile karşı karşıya kalmamak adına bu davranış biçimlerinden -bu davranış biçimlerini sakıncalı/arzu edilemez olarak görmeseler dahi- kaçma eğilimi gösterirler. Bununla birlikte kişisel olarak belli davranış biçimleri sakıncalı/arzu edilemez addedilebilir ve kişisel olarak bu davranış biçimlerinden kaçınılabilir. İkinci durum ilkinden çok daha fazla manipülatiftir. Çünkü belli kimliklerin sakıncalı/arzu edilemez olarak sınıflandırılması dolaylı başka bir kimliği dayatmanın yolu olabilir. Bu bağlamda bu tür sınıflandırmaların kabulü, onlardan hareketle tanımlanan başka bir kimliğin özne konumunun kabulü anlamına gelecektir. Bu durum ise bu sınıflandırmaları yapan mercilerin manipülasyon ve denetimine gönüllü olarak tabi olmayı sağlayacaktır.

Örneğin ifade özgürlüğü belli bir toplumda bir hak olarak değerlendirilmiyorsa ve ifade özgürlüğü adı altında birtakım eylemlerde bulunanlara cezai yaptırım uygulanıyorsa, bu toplumun üyeleri muhtemel bir yaptırıma maruz kalmamak adına görüş belirtmekten kaçınabilir. Ama cezai yaptırım tehdidine karşın toplumun bazı üyeleri görüş belirtmekten imtina etmeyebilir. İşte bu noktada böyle insanlar için bir dizi söylem, pratik ve kurum gerekecektir: Görüş belirtmekten kaçınmayan kişilerin tanımlanabilmesi için bir söylem, cezai yaptırıma karar veren ve uygulayan uzman kişiler ve bu yaptırımın gerçekleşeceği kurumlar. Burada önemli olan insanların, cezai yaptırımdan kaçınmak için görüş bildirmelerinden kaçınmaları değil aksine görüş bildirmeyi bir davranış bozukluğu

olarak tanımlayan sınıflandırmayı kabul etmelerinin ve buna inanmalarının sağlanmasıdır. Nihayetinde de bu düşünceye uygun olarak kendilerini kısıtlamalarıdır. Dolayısıyla insanların denetim ve iktidar ilişkilerine tabi olmaları sağlanmış olacaktır<sup>15</sup>.

Foucault'nun iktidarların nasıl işlediğine dair geliştirdiği analizlerinde "*disiplin*" kavramının özel bir önemi vardır. Ama Foucault'da (2016b: 277) *iktidar, disiplin değildir; disiplin, iktidarın işleyiş biçimlerinden biridir*. Bedenin iktidarını çözen disiplin, bir yandan onu, artırmak istediği bir *yatkınlık*, bir *kapasite* haline getirirken diğer yandan da bunların sonucunda ortaya çıkan gücü, enerjiyi tersine çevirmekte ve onu katı bir bağımlılık ilişkisine dahil etmektedir (Foucault, 1992: 171). Şimdiki zamandan yola çıkarak iktidarların dönüşümünü tarihsel bağlamda ele alan Foucault (2016b: 148-149), Ortaçağ sonundan itibaren monarşinin örgütlediği iktidar sisteminin kapitalizmin gelişimi için iki temel sakınca taşıdığını belirtir. İlki, global bir iktidarın denetiminden sonsuz nesne, eleman, davranış ve sürecin kaçtığı ikincisi ise iktidar mekanizmalarının aşırı masraflı olmasıdır. İktidarın işleyişi el koymaya dayanıyordu ve bu durumda her zaman bir iktisadi kaçak meydana geliyordu. Bu yüzden hem global ve kitlesel denetimler yerine herkesin, her bireyin davranışları içinde denetlenebileceği, sürekli, atomik ve bireyleştirici bir iktidar hem de şeyleri ve kişileri en ufak ayrıntısına kadar denetlerken toplum için masraflı olmayan, ekonomik süreç yönünde faaliyet gösteren bir iktidar mekanizması gerekliydi.

Bu yeni iktidar mekanizması 17. ve 18. yüzyıl boyunca hem sanayi teknikleri hem de siyasi teknikleri sayesinde geliştirilmeye başlandı. İşte Foucault (2016b: 149-150) siyasi teknolojik keşif olarak gördüğü *disiplin*'i, toplumsal gövdedeki en küçük unsurlara kadar denetlemeyi dolayısıyla bireylere ulaşmayı sağlayan bir iktidar mekanizması olarak tanımlar. Onun için *disiplin*, iktidarın bireyselleştirme teknikleridir: Birini nasıl gözetmeli, davranışını, tavrını, yeteneklerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl arttırmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli. Bu yeni iktidar mekanizmasında bireylerin ayrı tutulması ve gruplanması, bedenin belli bir yere bağlanması, güçlerin optimal kullanımı, verimin sağlanması, kısacası tüm bir yaşam, zaman ve enerji disiplininin gerçekleşmesi söz konusuydu (Foucault, 1993: 63). Böylelikle bu disipline

---

<sup>15</sup> Bu örnek, Keskin'in (2012: 17) bu sınıflandırma ile ilgili vermiş olduğu, politik muhalefetin bir akıl hastalığı olarak kabul edilme durumu örneğinden hareketle verilmiştir.

edici teknolojiler aracılığıyla *yaşam*, iktidarın bir nesnesi haline geldi. Bu disipline edici teknolojiler, bedeni bir *denetim nesnesi* olarak ele almaktadır.

Burada asıl amaç iktidar ilişkileri dahilinde isteneni yapmakla kalmayıp aynı zamanda istenen doğrultusunda hareket eden “*yumuşak başlı bedenler*” yaratmaktır. Yumuşak başlı bedenler üç ayrı yoldan türetilmektedir (Gutting, 2010: 122-126):

- *Sıradüzensel gözleme*: İnsanların neler yaptıklarını onları gözlemleyerek denetleyebilmeye dayanır. Örneğin şehir duvarları boyunca sıralanan gözetleme kuleleri böylesi bir gözleme biçimidir. Günümüzde ise modern mimarlık hem insanların işlevsel gereksinimlerini karşılar hem de içeridekileri görünür kılan yapılar inşa eder.
- *Düğüleştirici yargı*: Bireylerin eylemlerinin doğruluğu ve yanlışlığı bağlamında değil de eylemlerinin onları başka bireylerle karşılaştırıldıkları bir ölçüt üzerinden nereye yerleştirdiğine göre yargılanmasına dayanır. Örneğin bir lokanta iyi yemek sunmakla kalmayıp aynı zamanda kent içindeki en iyi on işletme arasına girmelidir. Toplum içerisinde oldukça yaygın olan düğüleştirici yargı aynı zamanda bazı davranışları *anormal* olarak nitelene gücüne de sahiptir. Dolayısıyla bireyler *anormal* olarak yargılanma tehdidi karşısında toplum tarafından *normal* olarak nitelenen davranışları yapma eğilimi göstermektedir.
- *Yoklama*: Sıradüzensel gözleme ile düğüleştirici yargıyı birleştirir. Hastalar, iş başvurusunda bulunanlar, öğrenciler vb. gibi her yoklamaya maruz kalanlar hakkındaki gerçekleri ortaya çıkarır. Böylelikle oluşturduğu düğüler yoluyla onların davranışlarını da denetleyebilir.

### **2.5.2. Toplumsal İktidarların Gündelik Hayatı Gözetleme Mekanizması: Panoptikon**

Foucault (2016b: 72-73), iktidarın işleyişinin yalnızca bireysel ya da kolektif taraflar arasındaki bir ilişki olmadığını aynı zamanda bazılarının başkaları üzerindeki eylem kipi olduğunu belirtir. İktidarın kaynaklandığı bu eylem kipi, -şimdiki ya da gelecekteki- eylem/eylemler üzerindeki bir eylemdir. Foucault'nun (2016b: 74) ifadesiyle:

İktidar, mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir: Eyleyen öznelere davranışlarının kaydolduğu imkan alanı üzerinde yer alır: Kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç



noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller; ancak eylemde buldukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde eylemde bulunma biçimidir. Başka eylemler üzerindeki bir eylem kümesi.

Foucault (2016b: 74-75) iktidar ilişkilerinin spesifik yanını “*davranış*” terimiyle açıklamaya çalışmıştır. *Davranış*, hem başkalarına “*yol gösterme*” hem de az çok açık olan bir imkanlar alanı içerisinde davranma biçimidir. İşte iktidarın uygulanması, davranışları yönlendirmek ve olası sonuçları düzene koymaktır. Bu bakımdan iktidar bir *yönetim* sorunudur. Ama buradaki *yönetim* kavramı sadece siyasi yapıları veya devletlerin yönetilmesini anlatmıyor aynı zamanda bireylerin ve grupların davranışlarına nasıl yön verilebileceğini de gösteriyor. Bu anlamıyla *yönetmek*, başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırmaktır.

Foucault bu düşünceden hareketle iktidar ilişkileri dahilinde bireylerin veya grupların davranışlarının nasıl yönlendirilmeye çalışıldığını açıklamaya çalışır. Bu girişiminde, klinik tıbbın kökenlerini incelerken, hastane mimarisi ile ilgili yapmış olduğu araştırmalar neticesinde Hôtel-Dieu Hastanesi ile ilgili mimari projelerin, bedenlerin, bireylerin, şeylerin merkezi bir bakış altında tamamen görünür olmalarına yönelik olduğunu fark etmiştir. Burada hem uzamı bölmek hem de açık bırakmak, gözetlenecek bireyleri birbirinden ayırarak hem topyekûn hem de bireyleştirici bir gözetim söz konusuydu. Ardından ceza muhakeme sorunları ile ilgilenirken hapishanelerin yeniden düzenlenmesine yönelik projelerde aynı temayı -Bentham’ın projesini- kullandıklarını fark etmiştir (Foucault, 2012: 86). Bentham’ın 18. yüzyılın ilk yarısında tasarladığı ideal hapishane -hapishane olduğu kadar hastane, tımarhane, okul veya fabrika da olabilecek bina tipi-, herkesi, yerinin belirlendiği, günün her saati gözetlendiği ve gözlemlendiği, kendi kimliğine sıkı sıkıya bağlandığı bir sistemin içine dahil eden bir *iktidar kipi* inşasıdır. Foucault’ya göre bu ideal hapishane, adeta günümüzde toplumların başvurduğu yeni iktidar sisteminin bir tür *mitolojik motifini* temsil etmektedir (Foucault, 2016a: 181). İçinde yaşadığımız iktidar biçimlerini en net haliyle programlamış, tanımlamış ve betimlemiş olan Bentham’ın *panoptikon* modeli, Foucault’un (2015: 224) ifadeleriyle şöyledir:

*Panoptikon*, halka biçimli bir binadır, ortasında bir avlu ve avlunun ortasında da bir kule vardır. Halka, hem içeriye hem dışarıya bakan hücrelere bölünmüştür. Bu küçük hücrelerin her birinde, kurumun hedefine uygun olarak, yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûm, deliliği yaşayan bir deli vardır. Merkezi kulede bir gözetmen vardır. Her hücre hem içeriye hem dışarıya baktığından gözetmenin bakışı tüm hücreyi kat edebilir; hiçbir karanlık nokta yoktur ve sonuç olarak bireyin yaptığı her şey bir gözetmenin bakışına açıktır; bu

gözetmen, kendisinin her şeyi görebileceği, buna karşılık kimsenin kendisini göremeyeceği şekilde, panjurlar, yarı açık bölme pencereleri arasından gözlemde bulunur...

*Panoptikon* ile tutukluda, iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görünebilirlik hali yaratılmak amaçlanmıştır. Yani tutukluların bizzat kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bir iktidar durumunun içine alınmasını sağlayan *panoptikonda* Bentham, iktidarın hem görünür hem de görünmez olması gerektiğini belirtmiştir. Böylelikle tutuklu kim tarafından ne zaman gözetlendiğini veya gözetleneceğini bilmemekte, ama bunun her an olabileceğinden de hiç şüphe duymayacaktır (Foucault, 1992: 252-253). *Panoptikondaki* tutuklunun görünürlüğü, tahakkümcü ve gözetleyici bir bakışın etrafında örgütlenmiş, iktidar adına hareket eden bir görünürlüktür (Foucault, 2012: 92). Bir görünürlük alanına tabi kılınan ve bunu bilen kişi, iktidarın zorlamalarını kendi üzerinde kendiliğinden etkin kılmakta, kendi tabiiyetinin ilkesi haline getirmektedir (Foucault, 1992: 254). Bauman'ın (2017: 60) da ifadesiyle *panoptikon* ile bireylerin davranışı biçimlendirilebilmekle kalmıyor aynı zamanda tüm yaşam tarzları sıkı bir denetim altına alınabiliyor, istenen kalıplara uydurulabiliyor ve düzenli hale getirilebiliyordu. Kısacası *panoptikon* ile gündelik hayatın kendisi sürekli bir gözetime tabiydi.

*Panoptikon* her ne kadar bireylerin ya bir üretim aygıtına, bir makineye, bir mesleğe, bir fabrikaya, bir eğitim aygıtına ya da cezalandırıcı, hizaya getirici, sıhhi bir aygıtı bağlı tutuldukları gözetim kurumları olsa da (Foucault, 2015: 126) aslında bir toplum ve iktidar türünün ütopyasıdır. Bir olayı, bir şeyi ve en önemlisi bir kimseyi aralıksız olarak ve de tümüyle gözetlemek söz konusudur. Bireyler üzerinde iktidar uygulayan ve bu iktidarı uyguladıkça hem gözetleme hem de gözetledikleri üzerinde, onlar hakkında *bilgiye* sahip olanlar tarafından bireylerin sürekli gözetimidir söz konusu olan. Bir şeyin olup olmadığını belirlemekten ziyade temel özelliği, bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığını, kurallara uyup uymadığını, gelişme gösterip göstermediğini belirlemek olan bir bilgi (Foucault, 2015: 225).

Batı toplumlarında kapitalizmle birlikte bireylerin davranışlarını, bir şey yapma tarzlarını, buldukları yerleri, meskenlerini, yeteneklerini sorumluluğu altına alacak, gözetleyecek ve de denetleyecek bir takım prosedür ve tekniğin geliştiğini belirten Foucault (2016a: 231-232), bu mekanizmaların temel görevinin yasaklamak değil, bireylerin, toplumun üretim aygıtında kullanılmasını sağlayacak her şeyi çoğaltmalarını

sağlamak olduğunu dile getirmiştir. Kısacası bireylerin üretimi, bireysel yeteneklerin üretimi, bireysel üretkenlik üretimi söz konusudur.

Bu bireyselliklerin üretimi ise mekânın kurgulanışı ile yakından ilişkilidir. Foucault (2012: 88) 18. yüzyıldan itibaren nüfus, sağlık ve kentleşme ile mimarinin arasında bir ilişkinin kurulduğunu ifade eder. Önceden inşaat sanatı, iktidarı, Tanrısallığı, gücü gösterme ihtiyacına cevap verirken, 18. yüzyıldan sonra uzamın ekonomik-siyasi amaçlarla düzenlenmesinden yarar sağlanma söz konusuydu. Örneğin bu yüzyıla kadar ev, farklılık barındırmayan bir uzam iken bu yüzyıldan sonra uzam özelleşmiş ve işlevsel bir hal almıştır. 1830-1870 yılları arasındaki işçi sitelerinin inşası bu süreci açıklar:

İşçi ailesi sabit bir yere bağlanacaktır; mutfak ve yemek salonu olarak kullanılan bir bölüm, üreme yeri olan ebeveyn odası ve çocukların odasıyla birlikte işçi ailesine bir yaşam uzamı verilerek ahlaklı olma biçimi dayatılacaktır. Kimi zaman, koşullar elverişliyse, kız ve erkek çocukların odaları ayrı olur. Büyük jeopolitik stratejilerden konut, kurumsal mimari, sınıf ya da hastane düzenlenmesindeki küçük taktiklere kadar, ekonomik-siyasi tesisleri de unutmadan, uzamların tarihi... aynı zamanda iktidarların da tarihi olacaktır.

Foucault, 2012: 88

Yine bireyselliğin üretimi ve mekânın kurgulanışı arasındaki ilişkiye örnek olarak bir eğitim kurumunu veren Foucault (2016b: 71) bu durumu şöyle ifade etmiştir:

... Bu kurumun mekânsal düzeni, kendi içsel yaşamını yönlendiren ayrıntılı düzenlemeleri, orada düzenlenen değişik etkinlikler, tanımlanmış işlevleri, yerleri ve yüzleriyle yaşamını o kurumda geçiren ya da orada birbirleriyle karşılaşan çeşitli bireyler... Burada, yeteneklerin ya da davranış biçimlerinin öğrenilmesini ve edinilmesini sağlayan faaliyetler, bir dizi düzenlenmiş iletişim (dersler, sorular ve cevaplar, emirler, öğütler, kodlanmış itaat göstergeleri, her kişinin ve bilgi düzeylerinin 'değer'ini gösteren farklılık işaretleri) aracılığıyla, ayrıca bir dizi iktidar süreçleri (dışa kapatma, gözetleme, ödüllendirme ve cezalandırma, hiyerarşi piramidi) aracılığıyla geliştirilir.

Bu örnekte de görüldüğü gibi iktidarın denetim işlevi çok yönlüdür. Bu çok yönlülük temelindeki denetim, Foucault'un (2016b: 72) da ifade ettiği gibi üretim etkinlikleri, iletişim şebekeleri ile iktidar ilişkilerinin etkileşimi arasında giderek artan biçimde rasyonel ve ekonomik bir ayarlama süreci ile iç içedir. Bentham'ın düşü olan ve bir kişinin herkesi gözetleyebildiği *panoptikon* elbette bir mimari biçimdir. Ama özellikle bir yönetim biçimidir; *zihin için zihin üzerinde iktidar* uygulama biçimidir (Foucault, 2015: 135). Bu bakımdan *panoptikon* biçimleri olarak değerlendirdiği farklı kurumsal yapılarda gözetimin amaçları farklı olsa da uygulanan iktidar açısından ortaklaşma söz konusudur. Örneğin öğrenciler yaratmak, bir suça eğilimli yaratmak söz konusu olduğunda iktidar aynı ekonomik amaçlara hizmet etmez. Dolayısıyla bu kurumlar arasında doğrudan bir benzeşim yok, iktidar sisteminin *morfolojik özdeşliği* vardır

(Foucault, 2015: 137-138). Bir başka örneği Foucault (2015: 241) 1840-1845 yıllarında Fransa’da var olan bir fabrika üzerinden vermektedir:

Bu kurumda, evlenmemiş dört yüz kişi [kadın] vardı, herkes her sabah saat beşte kalkmak zorundaydı; saat 5.50’de temizliklerini bitirmiş, yataklarını toplamış ve kahvelerini içmiş olmaları gerekiyordu; saat 6’da mecburi çalışma başlıyordu, arada bir saatlik yemek arasıyla birlikte, bu çalışma akşam 8.15’te bitiyordu; 8.15’te akşam yemeği, toplu dua; yatakhanelere çekilme tam saat 9’da gerçekleşiyordu. Pazarları özel bir gündü; bu kurumun yönetmeliğinde... ‘Pazar günlerinin sahip olması gereken ruhu korumak istiyoruz, yani bu günü dini görevin yerine getirilmesine ve dinlenmeye ayırıyoruz... can sıkıntısı pazar gününü haftanın diğer günlerinden daha yorucu yapacağından, çeşitli egzersizler bu günü Hıristiyanca ve neşeli bir biçimde geçirecek şekilde yapılmalıdır’... Binada kalanlar, ancak Pazar gezmeleri sırasında buradan çıkabilir, fakat daima dini personelin gözetimi altında. Bu personel, gezintileri, yatakhaneleri gözetliyordu ve atölyelerin gözetimini ve işletilmesini sağlıyordu.

Örnekten de görüldüğü gibi bu fabrikalarda dini personel hem çalışmanın ve ahlaklılığın denetimini hem de ekonomik denetimi sağlıyordu. Burada çalışan kadınların yaşamının tüm zamansal boyutlarının denetlenmesinin yanı sıra bedenlerinin de belirli bir sisteme göre denetlenmesi söz konusudur. Foucault’nun (2015: 249) ifadesiyle beden, oluşturulması, ıslah edilmesi, düzeltilmesi gereken; yetenek kazanması, bazı nitelikler edinmesi, çalışabilir beden niteliğini kazanması gereken şeydir.

Temel işlevinin yalnızca yasaklama olmadığını ifade ettiği iktidarın, disiplinden kaynaklı denetim veya denetimden kaynaklı disiplin yöntemlerine bir başka örnek olarak Foucault (2016b: 147) 17. ve 18. yüzyıllarda oluşmaya başlayan büyük atölyeleri vermiştir:

Korporatif nitelikteki küçük atölyelerin yerine bir dizi işçisiyle -yüzlerce işçiyle- birlikte büyük atölyeler geçtiğinde hem birilerinin diğerlerinin davranışını gözetlemesi ve denetlemesi hem de işbölümü gerekli olmuştu. Bu yeni atölye disiplini keşfetme zorunluluğunun nedeni de işbölümüydü; ama, tersine, atölye disiplininin işbölümünü sağlamanın koşulu olduğunu da söyleyebiliriz. Bu atölye disiplini olmadan, hiyerarşi, gözetleme, ustabaşlarının ortaya çıkışı, hareketlerin kronometreyle denetlenmesi olmadan işbölümünü elde etmek mümkün olmazdı.

Bedene yönelik bu disiplinler, “hücreleri”, “yerleri”, “sıraları” örgütlerken, mimari, işlevsel, hiyerarşik açıdan karmaşık mekânlar üretmektedir. Bu mekânlar hem sabitleştirmeyi sağlarken aynı zamanda dolaşıma da imkan vermekte, bireysel parçalar ayırmakta ve işlemsel bağlantılar kurmakta, yerleri belirlemekte ve değerleri işaret etmekte ve de en iyi zaman ve hareket ekonomisini sağlamaktadırlar. Binaların, salonların, mobilyaların düzenlenişine dahi hükmeden bu karma mekânlar kalabalıkları düzenli çokluklar haline dönüştürme aracıdır (Foucault, 1992: 183).

Foucault doğrudan mekân ile ilgili yayın yapmasa da çalışmalarını mekâna dair imalar ve görüşlerle doludur. Soja’ya (2015: 37) göre Foucault, toplumsal yaşamın

kapitalizmin tarihsel gelişimi ile ilişkilendirilmiş kısıtlayıcı ve kuşatıcı mekânsallaştırmalarını, iktidarın mikro-mekânlarına, disiplin ve gözetlemeye, hapisane şehrine, akıl hastanelerine ve insan bedenine yönelerek görmemizi sağlamıştır. Foucault (1980: 70) tarihsel süreç içerisinde iktidarın, nesnelerin yerleştirilme, sınırlandırılma, ayrılma, listeleme biçimleri ve etki sahalarının düzenlenmesi tarafından görünür kılındığını belirtmektedir. Foucault için mekân, toplu yaşamın her alanında ve dolayısıyla iktidarın her uygulanma biçiminde birinci derecede önem taşır (Soja, 2015: 31). Yaşanan ve toplumsal olarak üretilen mekânı Foucault (2016b: 294) şöyle tanımlamıştır:

İçinde yaşadığımız, bizi kendi dışımıza çeken, özellikle yaşamımızın, zamanımızın ve tarihimizin erozyona uğradığı mekân, bizi kemiren ve aşındıran bu mekân, heterojen bir mekândır. Başka deyişle, içine bireylerin ve şeylerin yerleştirilebileceği bir tür boşluk içinde yaşamıyoruz. Işıl ışıl farklı renklerle boyalı bir boşluğun içinde yaşamıyoruz, birbirine asla indirgenemez olan ve asla üst üste konamayan mevkiler tanımlayan bir ilişkiler bütünü içinde yaşıyoruz.

Foucault'nun bu mekânı Soja'nın (2015: 295) ifade ettiği üzere, Lefebvre'in yaşanan mekân adını verdiği, gerçekten yaşanan ve mekânsal biçimde toplumsal olarak üretilen, hem soyut hem de somut nitelik taşıyan, toplumsal pratiklerin meskeni olan mekândır. Bu noktada kent, toplumsal iktidarların birer aracı işlevi görmektedir. Foucault'un ifadesiyle “habitatın küçük taktikleri” aracılığıyla, *ustaca kotarılmış bir çevirme, kapatma, gözetleme, bölümlere ayırma, toplumsal disiplin ve mekânsal farklılaşmanın coğrafyası üzerinden korumak ve tahakküm kurmak için tasarlanmış birer kale, birer kontrol merkezidir* (Soja, 2015: 205-206).

## 2.6. Lefebvreci ve Foucaultcu Bir Feminist Okuma ile Gündelik Hayatın Analizi

Her gün binlerce ve binlerce kadın önceki günden beri hissedilmeden biriken tozu alıyor. Her yemekten sonra, sürekli olarak, tabakları ve tencereleri tekrar yıkıyorlar. Sürekli olarak, ister elde olsun ister makinede, çamaşırlarda ve giysilerde birikmiş kiri çıkarıyorlar; topukların ayakkabılara kaçınılmaz biçimde hafifçe sürtmesinin neden olduğu çorap deliklerini yamıyorlar; boşalan dolaplara ya da buzdolaplarına paket paket makarna ve kilolarca sebze, meyve dolduruyorlar.

Peyre'den akt. Lefebvre, 2013: 50

Yukarıdaki alıntı 1960-1961 yıllarında *Gündelik Hayat Sosyolojisi İncelemeleri Grubu*'na tebliğ gönderen CNRS'te ateşe olan Christiane Peyre'in metnine aittir. Bu alıntının ardından gündelik hayatı şu sözlerle tanımlamaktadır: “*gelişim, evrim, büyüme ve yaşlanma, biyolojik ve toplumsal savunma ve dönüşüm şeklindeki genel süreçlerin,*

*dolaysız gözlemden kaçan ve ancak sonuçları içinde algılanan süreçlerin zorunlu olarak yol açtığı temel faaliyetler kümesi...*”. Burada sorulması gereken ilk soru, Peyre’in bahsettiği süreçler her daim bir zorunluluk dayatır mı? Ya da yine Peyre’in kadınların gündelik hayat pratiklerine dair yukarıdaki söylemleri göz önüne alındığında *her gün binlerce ve binlerce kadının* bu gündelik pratikleri gerçekleştirmesi gelişim, evrim, büyüme vs. gibi sadece bu doğal süreçlerin belirleyiciliğinde midir? Bu sorulara olumlu bir yanıt vermek mümkün değildir. Öncelikle tüm kadınları tek bir kategori altında birleştirmek gibi kapsayıcı bir yaklaşım zaman ve mekândaki farklılaşmaların yanı sıra kadınların sınıfsal ve kültürel konumlarını da dışladığından kabul edilemez. Üstelik kadınlığı olgusal bir gerçeklik olarak kabul edip, toplumsal ve kültürel olarak oluşturulan toplumsal cinsiyeti dışlayıcı bir yargı da hâkimdir Peyre’in sözlerinde. Dolayısıyla *her gün binlerce ve binlerce kadının* yapmış olduğu gündelik pratikler doğal bir sürecin sonucu değil aksine sonradan belirlenen, öğrenilen ve zamana ve mekâna göre de değişebilen süreçlerin sonucudur. Ama Lefebvre’in (2017: 31) de belirttiği gibi gündelik hayata içkin olan tekrarlar, farklılıkları dışlamadığı gibi onları meydana getirir ve yeniden üretir.

Peki kadınların gündelik hayatını incelerken nasıl bir yaklaşım geliştirilmelidir? Lefebvre’in gündelik hayat analizi bu bağlamda yol göstericidir. Bu noktada bir soru daha sormak gerekir: Gündelik hayatı, bireylerin gündelik faaliyetleri şeklinde bir sınıflamaya belki de sınırlamaya giderek tanımlamak mümkün müdür? Peyre’in sözlerinden hareketle örneklendirmek gerekirse binlerce kadının gündelik hayatı ev içi yükümlülüklerle geçmektedir. Bu ev içi yükümlülüklerinin birer envanterini çıkararak gündelik hayat analizi yapılabilir mi? Bu soruyu hem evet hem de hayır diye yanıtlamak mümkündür. Evet çünkü gündelik hayat daha öncede belirtildiği gibi kavramın mekanik anlamında sürekli tekrarlanan bir kısma sahiptir. Ama aynı zamanda hayır, çünkü bu yaklaşım gündelik hayatı parçalara ayırıp incelemek anlamına gelirdi. Oysaki gündelik hayat analizi *bütünün* analizini içermelidir, salt parçalarının neler olduğunu belirlemek gündelik hayatı, diyalektik içeriğinden soyutlamak anlamına gelir. Lefebvre’in (2013: 53) de belirttiği gibi bütün kapsamı içinde ele alındığında gündelik hayat edimsel bütünlükle çakışır, hem temeli hem de üstyapıları ve bu ikisinin etkileşimini kapsar.

Kadınların gündelik hayat pratiklerinin neler olduğunun belirlenmesi bize sadece göstergeleri verecektir. Ama Lefebvre’in (2013: 154) de ifade ettiği gibi oldukça aşikâr

olan ve bu aşikârlığı nedeniyle algılanamayan göstergeler, aslında gizli bir şeye gönderme yapar. Bu bakımdan gündelik hayatın bütünlüklü bir bakış açısıyla analizini sağlamak için kadınların gündelik hayat pratiklerinin neler olduğunun belirlenmesinin yanı sıra bu pratiklerin neden kadınlarla özdeşleştirildiğini belirleyebilmek adına makro düzleme de odaklanmak gerekir. Yani gündelik hayat çözümlenmesinde mikro düzlem ile birlikte makro düzleme de odaklanılmalıdır. Gündelik hayatın mikro-sosyolojik düzeyinde bireyler arasındaki kan bağları, komşuluk ilişkileri, toplumsal yakınlıklar gibi dolaysız ilişkiler varlığını sürdürür. Makro-sosyolojik düzey ise bu dolaysız bağları ve tabii oluşları sürdüren ilişkilerdir. Makro-sosyolojik düzeyde ilişkiler dolayımlanmışır. *Muğlak* olan mikro düzey ile *soyut* olan makro düzey arasında mesafe ve farklılık vardır. Ama her ikisi arasında denklik, türdeşlik gibi ilişkiler de vardır. Bu iki düzey, onları kapsayan ve oluşturan toplumu yansıtır. Lefebvre (2013: 150-152) bu düzeyler arasındaki ilişkiyi betimlemek için *aile* ve *global toplum* örneğini vermiştir. Biyolojik ve toplumsal olan dolaysız bağların muğlaklığı nedeniyle global toplum hareket eder, müdahale eder. Ailedeki çelişki ve çatışmalar, global toplumun (feodal, kapitalist, sosyalist) ve sınıfların çelişki ve çatışmalarını temsil eder ya da yansıtır. Ama makro düzey, mikro düzeyi belirlemez. Onu, farklı derinlik ve etkinlik düzeylerinde olan tutum, davranışlar, modeller, roller vb. düzenlemelere tabi kılarak kapsar ve kontrol eder. Ama mikro düzey de muğlaklıklarına rağmen hatta o muğlaklıklarıyla makro düzeye direnir.

Toplumsal cinsiyet rolleri açısından kadınların gündelik hayat pratiklerini işte bu düzlemler dolayımında ele almak gerekir. Sosyalleşme süreci içerisinde birey, örgütlenmiş toplumsal yaşamın koşullarına uyarlanarak bu koşulları benimser. Toplumsal yaşama uygun davranış örüntülerini benimseyen birey bu süreçte elbette edilgen bir rol oynamaz. Çünkü birey açısından bu süreç aynı zamanda bir öğrenme sürecidir. Dolayısıyla aktif bir katılımı söz konusudur. Fichter'ın (2012: 28) da belirttiği gibi bireyin öğrendiği yaşama biçimleri, sahip olduğu fikirler ve taşıdığı değerler aslında bireyin dışından bireye gelir ki bunlar sosyalizasyon sürecinin sonuçlarıdır. Doğuştan elde edilen bir kimlikten çok toplumsal ve kültürel belirlenimler neticesiyle edinilen toplumsal cinsiyet kimliği de bu sosyalizasyon süreci ile yakından ilişkilidir. Toplumsal cinsiyetin toplumsal ve kültürel inşası ise gündelik hayat dolayımında olmaktadır. Gündelik hayat pratikleri ile üretilen ve yeniden üretilen toplumsal cinsiyet kimlikleri ve dolayısıyla bu kimliklere özgü toplumsal cinsiyet rolleri bu sosyalizasyon sürecinde yani diğer bireylerle

olan ilişkiler üzerinden örgütlenir. Bu ilişkiler ise “iktidar” yüklüdür. Ama burada tek bir noktadan diğer noktaya akış içinde bulunan bir iktidar değil, her iki noktanın etkileşimi neticesinde hayat bulan bir iktidar ilişkisidir söz konusu olan. Ve bu toplumsal ve kültürel belirlenimler neticesinde gündelik hayat dahilinde bireylere belirli roller atfeden, bu rollerin bireyler tarafından ifasıyla da üretilen ve yeniden üretilen yani süreklileşen bir iktidar ilişkisidir. Dolayısıyla bireyleri sadece birer nesne olarak değil aynı zamanda birer özne olarak ele almak gerekir. Bu noktada Foucault'nun iktidara dair geliştirdiği kuram, kadınların gündelik hayatının analizi için uygun bir çerçeve sunmaktadır.

Foucault, iktidarın, gündelik hayatta bireylerin sıradan, günlük eylemlerini oluşturmaya yardımcı olan önemli bir bileşen olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre iktidar sadece bazı bireylere ait olan bir şey değildir. İktidar ilişkileri içerisinde bireyleri güçlü kılan, kişisel özellikler veya toplumsal konumları değil diğerleri tarafından bu iktidarı kullanma kapasitelerinin tanınmasıdır (Knox ve Pinch, 2010: 47). Foucault (2016b: 77) iktidarı, başkalarının eylemleri üzerinde işleyen bir eylem kipi olarak tanımlar. *Farklılaştırma sistemi* ile başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmaya olanak tanıdığını belirtir. Bu farklılaştırma ise hukuksal veya geleneksel statü ve ayrıcalık farklılıkları; ekonomik farklılıklar; üretim süreçlerinde bulunulan yerle ilgili farklılıklar; dilsel ve kültürel farklılıklar; ustalık ve uzmanlık farklılıkları vb. üzerinden işleyebilir. Her iktidar ilişkisi kendisi için hem koşul hem de sonuç olan farklılaşmaları işlerliğe koymaktadır. Toplumsal cinsiyet kimlikleri de iktidar ilişkilerinin işlerliği için gerekli olan böylesi bir farklılaştırmadır. Farklılaştırma sistemi dahilinde yaşamın tüm alanlarına yayılmış olan iktidar biçimleri bireyleri kategorize ederek, bireyselliği ile belirleyerek, onu bir kimliğe bağlayıp ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir *hakikat yarası* dayatarak doğrudan gündelik hayata müdahale eder. Bu *hakikat yarası* ile bireylere uygulanan denetim aynı zamanda birer kimlik de imal etmektedir. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet kimliği, toplumsal alana yayılmış iktidar biçim ve ilişkilerinin hem sonucu hem de aracı olarak ele alınabilir. İktidar ilişkileri içerisinde dayatılan toplumsal cinsiyet kimliği dahilinde kadınları pasif bir özne olarak ele almamak gerekir. Çünkü Foucault'nun (2016b: 63) ifadesiyle bir özne olarak kadınlar sosyalizasyon süreci içerisinde hem "*denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olma*" hem de "*vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olma*" anlamında kadınlık kimliğini benimseyerek erkeklere karşı konumları açısından



ikincilleşmektedir. Dolayısıyla hem boyun eğdiren hem de tabi kılan iktidar ilişkileri yumağı içerisinde, kadınların kendilerinin de üretimine ve yeniden üretimine dahil oldukları ve bir *hakikat yarası* olarak sunulan ve algılanan toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerinden iktidar ilişkilerinin devamlılığı sağlanmaktadır.

Foucault'ya (2012: 173) göre *hakikat*, kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir. Kapitalist ataerkil toplumsal ilişki sistemi içerisinde kurgulanan ve ilişki biçiminin tahakküm ile negatif iktidara dayandığı toplumsal cinsiyet kimlikleri/rolleri böylesi bir *hakikate* işaret eder. Toplumsal yapıya hâkim olan *hakikat rejimi* ile toplumsal cinsiyet kimlikleri/rolleri arasında döngüsel bir ilişki mevcuttur. Bu kimlikler/roller *hakikat rejiminden* kaynaklandığı gibi, bu rejimin de devamlılığını sağlamaktadırlar. Farklı iktidar ilişkilerinin dayandığı farklı hakikat rejimleri dahilinde toplumsal cinsiyet rolleri de farklılaşacaktır. Bu anlamda tüm toplumsal yapıya dağılmış tekilleşmiş cinsiyet rollerinden söz etmek mümkün değildir. Bu açıdan Foucault yerel söylemlerin analizine odaklanmak gerektiğini belirtir. Eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin aleyhine işledikleri kadınların deneyimlerini dinlemek bu bakımdan önemlidir. Bu deneyimler bize iktidarlar dizisi ile döngüsel ilişki içindeki *hakikat rejimini* verecektir. Aynı zamanda bu dolayında toplumsal mekâna ve zamana göre *hakikat rejiminin* farklılaşacağını da elde etme olanağı verecektir.

Toplumsal yapı içerisinde farklı iktidar biçimleri olduğunu belirten Foucault (2016b: 79) bu biçimlerin aralarında kimi zaman gerilimli kimi zaman da birbirini destekleyen bir ilişki olduğunu vurgular. Bu durumu bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse işveren ve erkek işçi ile bu işçi ve eşi arasındaki iktidar ilişkisine bakılabilir. Bu iktidar ilişkileri biçim ve yapı açısından farklılık taşısa da birbirleriyle örtüşen özelliklere sahiptir. Eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri nedeniyle kadınların üzerinde işleyen iktidar, onu ev ile ilişkilendirip emeğin yeniden üretimi rolünü oynamasını sağlayarak, eşi kadar işverenin de çıkarlarıyla uyumluluk sağlar. Her iki iktidar biçimi birbirleriyle bağıntılı ve de aralarında koşullama ilişkisi vardır. Ama bu durum, bu iktidar biçimlerinin aralarında neden-sonuç ilişkisi veya özdeşlik ilişkisi vardır anlamına gelmemelidir. Foucault'un toplum ile ilgili söyledikleri bu durumu daha net açıklar. Bir toplumun tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde olmadığını belirten Foucault (2016b: 145), toplumun, farklı ama yine de spesifiklerini koruyan iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu

ve hiyerarşisi olduğunu ifade eder. Ve bu toplumsal gövdede her birey, toplumsal ve kültürel yapıları doğrultusunda, iktidar ağının farklı noktalarında konumlanmıştır. Bununla birlikte toplumsal gövdenin her noktası arasında, bir kadın ve bir erkek arasında, bir öğrenci ve bir öğretmen arasında geçen iktidar ilişkileri, bireyler üzerinde egemen olan büyük iktidarın salt bir yansıması da değildir. Bu iktidar ilişkileri daha çok, büyük iktidarın köklerinin salındığı hareketli ve somut topraktır; onun etkin olabilmesini mümkün kılan koşullardır (Foucault, 2012: 110).

Kadınlar ve erkekler arasında da, biçilen toplumsal roller temelinde var olan iktidar ilişkisi aynı zamanda daha genel iktidarlar tarafından kuşatılmaktadır. Örneğin aile içindeki eşler arasındaki iktidar ilişkisi aynı zamanda medya, hukuk, devlet, ekonomi vb. daha genel iktidarlar tarafından kuşatılarak, kolonize edilmiş ve desteklenmiştir. Örneğin kadınları ev ile ilişkilendiren toplumsal roller medyada reklamlar aracılığıyla desteklenmekte ve cinsiyetçi bildirimler içermektedir. Temizlik, yemek yapma gibi ev ile ilgili işlerin aktörleri olarak konumlandırılan kadınlar aynı zamanda bu reklamların başat hedef kitleleri durumundadırlar. Nihayetinde ise kadınlık ve erkeklik arasındaki iktidar ilişkisi kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin kök salındığı bir alandır. Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri bir taraftan toplumsal cinsiyet kimlikleri arasındaki iktidar ilişkisini yönetirken diğer taraftan da bu iktidar ilişkileri dolayımında işlemeye devam etmektedir. Ama burada iktidara sahip olan ile üzerinde iktidarın işlediği bireyler açısından değiştirilemez bir kabul söz konusu değildir. Daha doğrusu tüm zamanlarda ve mekânlarda geçerlilik gösteren bir *hakikat yasası* söz konusu değildir. Bu yüzden Foucaultcu bir yaklaşım kesinlikle “iktidara kim sahiptir?” sorusuna cevap aramaz. Çünkü bu çerçevede kimsenin iktidara topyekûn sahip olduğu söylenemez. İktidardan söz edilirken aslında ilişkilerden ve etkileşimden söz edilmektedir (Mills, 2007: 49).

İktidar ilişkilerinin mekân ile ilişkisel olması gerçeği, durumu biraz karmaşık hale getirmektedir. İktidarın tek bir kişiye, zümreye, sınıfa ait olmaması demek bu ilişkiler sistemi içerisinde bireylerin, zümrelerin, sınıfların konumlarının değişme olasılığını içinde taşıdığı anlamına gelir. Bu durum ise iktidar ilişkileri ile yüklü olan mekâna işlerken aynı zamanda mekânla birlikte işlenmektedir. Bu bağlamda cinsiyetçi işbölümü doğrultusunda bölünen mekân toplumsal cinsiyet kimlikleri arasındaki iktidar ilişkilerinin bir sonucu iken aynı zamanda bu ilişkilerin bir aracıdır da. Hem sonuç hem de araç olan mekânın cinsiyetçi işbölümüne göre bölünmesi de gündelik hayat üzerinden

üretilmekte ve yeniden üretilmekte, böylelikle içerisinde birçok mikroskobik iktidarlar dizisinin de müdahillliği ile kapitalist ataerkillik varlığını sürdürmektedir. Bu ilişkiler ağının sürdürülmesi adına örgütlenen ve yapılandırılan gündelik hayat ile yine örgütlenen ve yapılandırılan mekân arasındaki ilişki bu bakımdan son derece önemlidir. Gündelik hayat kendisine uygun bir kentsel çerçeve içerisinde örgütlenmektedir. Peki bu kentsel çerçeve nasıl örgütlenmektedir? Burada Lefebvre'in mekânsal pratik, mekânın temsili ile temsilin mekânı olarak geliştirdiği üç momentli şemaya bakmak gerekir. Mekâna içkin olan bu üç moment, kadınların kentsel mekânla ilişkisine etki etmektedir. Modern dönem kentlerinin yapısal özellikleri, erkek merkezli planlama ve tasarlanmanın ürünleri olduklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla modern kentler, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin birer yansıması şeklinde örgütlenmiştir. Ve kapitalist ataerkilliğin yoğun izlerinin bulunduğu bu kentsel mekân, Wilson'nın (akt. Jarvis vd., 2012: 155) da belirttiği gibi kadınları ve çocukları, işçi sınıfı, yoksullar ve azınlıklar gibi diğer rahatsız edici unsurlarla birlikte dışlayan bir planlamaya dayanmaktadır. Kadınlar, bazen düşmanca ve çoğunlukla da onların ihtiyaçlarına duyarsız kalan kapsamlı planlar ve imar planları aracılığıyla “*yerlerinde tutulmuştur*” (Knox ve Pinch, 2010: 136).

Mekân ve iktidar arasındaki sıkı ilişki, mekânın kim tarafından kurgulanacağını yanı sıra kim tarafından nasıl kullanılacağını da belirlemekte, bu belirlenim hali ise mekân ve iktidar arasındaki ilişkiyi de kuvvetlendirmektedir. Knox ve Pinch'in (2010: 49) aktardığı gibi mekân, toplum tarafından beklenen davranış kalıplarını yansıtır. İktidar ilişkileri ise bazı gruplar için mekânı tekelleştirirken, bazı zayıf grupların bu mekânlara dahil edilmemesine yol açabilmektedir. Bu iktidar ilişkileri ise gündelik hayatın rutininin “*doğal*” bir parçası olarak kabul edilmektedir. Böylelikle toplumdaki egemen iktidar ilişkileri “*görünmez*” olurken, daha zayıf gruplar ise “*öteki*” olarak işaretlenmektedir. Dolayısıyla erkeklere karşı ikincilleştirilmiş konumlarından hareketle *öteki* olan kadınların kentteki varlıkları, *görünmezlik* üzerinden gerçekleşmektedir. Kentsel mekânın bir erkek/erkeklik alanı olarak kurgulanması, kadınların toplumsal cinsiyet ve beden üzerinden kimliklerinin yeniden üretilmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda kadınların kentsel mekândaki varlıkları veya var olamayışları, kapitalist ataerkilliğin kendilerine dayattığı rollerin birer yansımasıdır.

Kapitalist ataerkil toplumlarda kadınların kentsel mekânla ilişkisi erkeklerle aynı değildir. Kadınlar istediği zaman, kentsel mekânın istediği bir bölümüne, istediği bir

zamanda, istediği bir kılıkla gitmek hususunda tam bir özgürlüğe sahip değildir. Ama bununla birlikte toplumun kadınlara biçtiği rol ve davranışlar, yine aynı toplum içerisinde sosyalleşen kadınlar tarafından çoğu zaman da içselleştirilmiştir. Aile kurumu içerisinde aile üyelerinin karşılıklı etkileşimleri gündelik hayatta sürekli olarak yeniden üretilir. Yeniden üretilen bu ilişki biçimleri ise birey üzerinde zorlayıcı bir etkiye yol açar. Aile üyelerinin, bu yapının dayattığı biçim ve kodları içselleştirmesi, yeni bir içselleştirme-karşılıklı etkileşim-yeniden üretme döngüsünün hareket noktasını oluşturur (Ünsaldı ve Geçgin, 2015: 157). Aile ile başlayan ve içerisinde buldukları toplumsal yapı ile devam eden bu karşılıklı etkileşim-yeniden üretim döngüsü içerisinde, Foucault'nun (2016b: 235) öznelerin kendilerini "*kendilik pratikleri*" aracılığıyla etkin biçimde kurduğuna dair söyleminden hareketle, kadınlar kendilerine dayatılan, uymaları beklenen ama aynı zamanda içselleştirdikleri bu "*kendilik pratikleri*" üzerinden kentsel mekânda varlık göstermektedirler. Ama bu pratikler, bireylerin kendi kendilerine icat ettiği şeyler değil, aksine, bireylerin kendi kültürlerinde bulduğu; bireye kendi kültürü, kendi toplumu ve kendi toplumsal grubu tarafından önerilen, telkin edilen ve dayatılan kalıplardır. Bu bakımdan özel alanla özdeşleştirilen kadınların *kendilik pratikleri* de özel alan üzerinden şekillenmektedir. Dolayısıyla kentsel mekânla ilişkileri de bu bağlam üzerinden gerçekleşmektedir.

İktidar ilişkileri, kendine tabi olanları tekdüze ve kitlesel olarak dize getirmektense, onları ayırarak, çözümleyerek ve de farklılaştırarak disiplin altına alma yoluna gider. Disiplinsel iktidar ise Foucault'ya (1992: 213-214) göre eğer *basit aletler* kullanırsa başarılı olur: *Hiyerarşik bakış, normalleştirici yaptırım* ve bunların bileşik hale gelmesi. Kadınların gündelik hayat dahilinde kentsel mekânla ilişkisinde Foucault'un *basit aletler* diye nitelendirdiği bu unsurların etkisi büyüktür. Kapitalist ataerki toplumda kadınların kentsel mekândaki varlıkları da işte bu *hiyerarşik bakış ve normalleştirici yaptırım* ile sürekli bir denetim altındadır. Kadınlar kentsel mekâna çıktıklarında *görülmeden görme durumundaki bakışların* altındadır. Bunun bilinci ve çoğu zamanda bu durumun kabullenilişi hatta olumlanması nedeniyledir ki -toplumsal bir varlık olması ve konumlandığı toplumsal mekân ile ilişkisi de göz önüne alındığında- kentsel mekâna çıkan kadınlar özdenetim yoluna gitmektedirler. Gözetleyen kim olduğuna dair bir bilgiye sahip olmayan kadınlar açısından *görülmeden görme durumundaki bakışlar* kimi zaman erkeklerin bakışları iken kimi zaman da diğer kadınların bakışları olabilmektedir.

Bu bakımdan kadınların kentsel mekândaki varlıkları *zihinsel panoptikon* etrafında şekillenmektedir. Bu tez çalışması boyunca tekrara düşmek pahasına olsa da kadınlığın tekil bir kategori olmadığı defaatle dile getirilmiştir. Toplumsal ve kültürel farklılıkları dolayısıyla kadınlar arasında da bir hiyerarşileşmenin varlığı, kadınların kentsel mekândaki varlığının bir başka kadının da bakışı altında olmasına yol açmaktadır. Ama yine de belirtmekte fayda var ki, Lefebvre'in (2013: 20) de ifade ettiği gibi kadınlar, toplumsal ve kültürel konumları açısından farklılık gösterse de erkeklere göre gündelik hayattaki bu kısıtlılığa daha fazla maruz kalmaktadır.

Foucault (1992: 222) hiyerarşik, sürekli ve işlevsel gözetimin işleyişinin hem yukarıdan aşağıya, hem aşağıdan yukarıya hem de yanlara doğru olduğunu belirtir. Bu gözetimin içindeki iktidar ise adeta bir nesne gibi elde tutulmakta, bir mülkiyet gibi aktarılmakta ve makineler bütünü gibi çalışmaktadır. Dolayısıyla "iktidar"ı üreten bu makineler bütünüdür. Disipline dayalı bu iktidar ilişkileri hem tamamen açıktır, çünkü her yerdedir ve her zaman uyanıktır, karanlık bir alan bırakmaz ve denetleyeni dahi sürekli denetler; hem de tamamen gizlidir, çünkü sürekli olarak işlemekte ve bu işleyiş çoğunlukla sessiz biçimde olmaktadır. *Görülmeden görme durumundaki bakışların* kaynakları farklı olsa da birbirleriyle kesişmektedirler ve her biri iktidarın bütüncül işleyişinin parçası olarak işlev görmektedirler. Nihayetinde de tüm bu bakışların varlığı bireysel davranışların *normalleştirilmesine* yol açmaktadır. Böylelikle örneğin bir eril mekân olarak kahvehanelere gitmek bir *kadın işi* olarak hem erkekler hem de kadınlar tarafından tanımlanmamaktadır. Bu durumun hem kadınlar hem de erkekler tarafından *normalleştirilmesi* aslında kadınların da bizzat üretimine dahil olduğu dışlama mekanizmasını da işler kılmaktadır.

Foucault'nun (2012: 104) iktidarı işletenler ile üzerinde iktidar işleyenler arasında var olduğunu belirttiği bir saldırı ve karşı-saldırı durumu, kadınların da bizzat üretimine katıldıkları eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri içerisinde de her daim vardır. Ama bu saldırı, karşı-saldırının dayanak noktası olarak hizmet eder. Karşı-saldırı ise çoğunlukla *direnış* şeklinde vuku bulur. Yine Foucault'nun (2012: 105) belirttiği gibi bu mücadele alanında, kimin mücadele içinde olduğu, ne için mücadele ettiği, mücadelenin nerede ve hangi araçlarla, hangi rasyonaliteye göre cereyan ettiğini, iktidar ilişkilerinin çeşitliliği doğrultusunda, her bir durum için somut olarak belirlenmesi gerekir. Buradan hareket edildiğinde eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında kadınların kapitalist ataerkil

koşullar altında mekânın cinsiyet temelli ayrışmasına karşı çeşitli stratejiler geliştirerek direnmeleri de söz konusudur. Bunu ise alternatif kamusal alanlar aracılığı ile gerçekleştirmektedirler. Kamusal alanı yakınına taşıyan kadın böylelikle kamusal alana egemen olan eril güce karşı alternatif/kendi kamusal alanını yaratabilmekte ve kamusal alan ile özel alan ayrımını bulanıklaştırmaktadır. Balkon, pencere kenarı, kapı eşiği önü ilişkileri ve *sanal mekân* ile kapitalist ataerkil sistemin baskısı altındaki kadınlar ne kamusal alan ne de özel alan sınıfına girebilen belki de yarı kamusal veya yarı özel diye nitelenebilecek, kendilerine özgü alanlar yaratmaktadırlar. Balkon, pencere kenarı, kapı eşiği önü veya *sanal mekân*, bu ilişkiler içerisindeki kadınlara hem evin mahremiyetini hem de evden uzaklaşmadan kamusal alanda var olma deneyimini aynı anda sunması bakımından son derece önemli yaşam alanlarıdır. Ama burada belirtmek gerekir ki iktidar ilişkileri dahilinde farklı noktalarda konumlanan bireylerin sahip oldukları iktidar biçimleri heterojen olmakla birlikte, birbirini destekler niteliğe sahiptir. Bu açıdan kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri dahilinde, alternatif kamusal alanlar aracılığı ile bir direniş pratiği geliştiren kadınların bu stratejileri, aynı zamanda bu ilişkilerin devamlılığını da sağlar. Revel'in (2012: 56) da Foucault'dan hareketle ifade ettiği gibi direnme, iktidarın dışından gelmez, hatta iktidarın özelliklerini taşıdığı için iktidara benzer. Dolayısıyla kadınların mevcut iktidar ilişkilerinin çizdiği sınırlar dahilinde geliştirdikleri bir direnme pratiği olan alternatif kamusal alanlar aynı zamanda kendi içlerinde iktidarın izlerini taşımakta ve bizzat kadınlar tarafından denetleme edimi gerçekleştirilmektedir. Foucault'nun her iktidar ilişkisine içkin olduğunu söylediği saldırı ve karşı-saldırı ile ilgili düşüncesine benzer görüşleri Lefebvre de dile getirmiştir. Gündelik hayatın içine sürülen ve kendilerine gündelik hayattan bir kale kuran kadınlar zaman zaman bu kaleden dışarıya çıkmak için çaba harcarlar (Lefebvre, 1996: 106). Ama bu çabalar, tam anlamıyla bir başkaldırı ve kurtuluştan ziyade, mevcut koşulların kendini yeniden üretmesine olanak tanıyacak çabalar olagelmiştir. Çünkü gündelik hayat, kendisini kabul edenleri hatta tatminsiz olanları bile bütünleştirir. (Lefebvre, 2013: 194). Dolayısıyla iktidar ilişkileri tarafından üretilen toplumsal cinsiyet kimlikleri yine iktidar ilişkileri tarafından tabi kılınmak suretiyle tekrar ve tekrar üretilmeye devam etmektedir. Bu durum ise kadınlık kimliğinin tanımlandığı gündelik hayat üzerinden gerçekleştirilmektedir.

Sonuç olarak iktidar ilişkileri ile yüklü olan toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üretilmesi ve yeniden üretilmesi üzerinde önemli bir role sahip gündelik hayatı incelemek bize hem mikro hem de makro düzlemde toplumu inceleme fırsatı tanır. Ama bu ilişkiler ağını içeren yerelliğin önemini hatırdan çıkarmamak gerekir. Çünkü zamana ve mekâna göre farklılık göstermeyen tekil bir toplumsal örgütlenme modelinden bahsedilemez. Tıpkı homojen olmayan toplumsal yapı içerisinde tekil bir kadınlık veya erkeklik kimliğinden bahsedilemeyeceği gibi.

### 3. KENTSEL MEKÂNIN CİNSİYETÇİ KURGUSU

Tekrarlardan oluşan gündelik hayat, toplumsal yapıya sirayet etmiş iktidar ilişkilerini üretir, yeniden üretir. Bu bağlamda geleneksel ilişkilerin sürdürüldüğü toplumsal yapılarda kapitalizm, tortul bir öge olarak varlığını sürdüren ataerkil ilişkilerle birlikte gündelik hayata damgasını vurmakta, bu vesileyle de devamlılığını sağlamaktadır. Hem eşitsiz toplumsal cinsiyet kimlikleri hem de bu kimliklerin adeta yansımaları niteliğindeki kurgulanan mekân üzerinden kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri gündelik hayat dahilinde üretilmekte ve yeniden üretilmektedir.

Bu bölüm altında öncelikle toplumsal cinsiyet farklılaşmasının mekândaki tezahürü olan kamusal alan/özel alan ikiliği ve bu ikiliğe ek olarak kadınların geliştirdiği bir direniş pratiği olarak okunabilecek alternatif kamusal alanlar ele alınmıştır. Mekânın toplumsal yapıyla aralarındaki karşılıklı ilişki neticesinde kapitalist ataerkil toplumlarda erkeğe karşın kadına biçilen ikincil rolün mekânla nasıl bir ilişki biçimine yol açtığı beden ve zaman üzerindeki denetim bağlamında irdelenmeye çalışılmıştır. Kadını ev ile özdeşleştiren egemen yaklaşım, kadının kentsel mekânla kurduğu ilişki biçimlerini de yine ev içi yükümlülükleri üzerinden kurguladığından bu yükümlülüklerle de yer verilmiştir. Kapitalist ataerkil toplumlarda mekân cinsiyetlendirilirken aynı zamanda cinsiyet de mekânsallaştırılmıştır. Hangi mekânların eril ve dişil olarak kodlandığı, bu kodlanmanın arka planında yatan saikler bağlamında ele alınmıştır. Son olarak kadınların kentsel mekânla kuracağı ilişki biçimi üzerinde oldukça etkili olan ve çoğunlukla erkek egemen bir planlama anlayışı ile gerçekleştirilen kentiçi ulaşımın niteliklerine değinilmiştir.

#### 3.1.Kapitalist Ataerkil İktidar İlişkileri Bağlamında Özel Alan/Kamusal Alan ve Alternatif Kamusal Alanlar

Dünya erkeğin evi, ev kadının dünyası olmalı!

Zetkin, 1988: 11

Düşünce tarihine bakıldığında insanın önce doğayı tanımaya, onun işleyişini çözmeye çalıştığı görülmektedir. İnsan daha sonra bakışlarını kendine çevirmiş ve kendi ile ötekine de yönelmiştir. İnsanın “ben” ile “kendi” arasındaki ilişki “öteki” ile “kendi” arasındaki ilişkiyle birlikte varolmuştur. *Kendi* ile *öteki* arasındaki sınırlar çizilirken aynı zamanda cinsiyet farklılıkları da vurgulanmaya ve ayırt edilmeye başlanmıştır. Kültür ile



belirlenen cinsiyet (gender), biyolojik olarak doğal zorunluluk sonucu taşınan cinsiyeti (sex) tamamen belirleyerek birlikte yaşamın en temel sınırlarını çizmiştir. Bu sınırların çizildiği alanlardan biri de kamusal ve özel alandır. Özel ve kamusal alanda bulunmanın cinsiyet açısından farklılığı, türün devamı belirlemektedir. Kadınların özel alanla ilişkilendirilmesinin en temel gerekçesi onların doğal zorunluluklarıdır (Demir, 2014: 233-234). Ama günümüze gelindiğinde kadınlarla ilgili çocuk doğurmaya ilişkin ele alınan doğal zorunluluk, doğum kontrol yöntemleriyle değişmiş ve kadını bedeniyle farklı bir ilişkiye sokmuştur. Dolayısıyla cinsel hayat, üremenin ötesinde konumlanmıştır. Üstelik çocuk bakım ürünleri de anne-çocuk ilişkisini dönüştürmüştür. Peki kadını özel alana hapseden biyolojik zorunluluk gerekçesinin ortadan kalkmasına rağmen kadınlar neden hâlâ kamusal alandan dışlanmaktadır? Öncelikle belirtilmesi gereken “çok haklı ve masum gözüken biyolojik gerekçe” arka planında düşünsel özellikler taşımaktadır. Geçmişten günümüze uzanan zihniyet, erkeği *akısal*, kadını ise *duygusal* olarak tanımlayarak, kadını kamusal alana çıkabilecek yeterlikten yoksun bırakmıştır (Demir, 2014: 234). Ama daha öncede belirtildiği gibi kadınların kamusal alandan yoksun bırakılma halinin veya kadınların özel alana hapsedilme halinin tüm zaman ve mekânlarda geçerli yani genel geçer bir kabul olduğuna yönelik bir iddiada bulunulmamaktadır. Bu yoksun olma veya hapsedilme hali kadınların sınıfsal ve kültürel konumlarına göre değişiklik gösterebilmektedir.

Emek, iktidar, otorite, kurumlar gibi bunlardan ayrı düşünülemez olan mekân, cinsiyete dayalı asimetrik ilişkilerle etkileşim içinde olan hatta iç içe geçmiş yapılardan biridir (Alkan, 2012: 358). Kent/kentsel süreçleri toplumsal cinsiyet bağlamında irdeleyen çalışmalar genellikle özel alan/kamusal alan, ev-ev dışı, üretim-tüketim, üretim-yeniden üretim, çalışma alanları-oturma alanları gibi dikotomiler üzerinden gerçekleştirilmektedir. Özellikle özel alan ve kamusal alan arasındaki karşıtlık mekân ve toplumsal cinsiyetin birlikte kuramsallaştırılmasında temel momentlerden biridir (Alkan, 2000: 82). Bu bakımdan bu alt bölüm altında öncelikle kadınlar için özel alan ve kamusal alanın ne ifade ettiği, bu alanlardaki konumlarının ne olduğuna değinilmiştir. Bununla birlikte kadınların toplumsal yapı içerisindeki ikincil konumlarından hareketle kentsel mekân kullanım biçimleri açısından geliştirdikleri bir direniş pratiği/stratejisi olarak ne kamusal ne de özel alan olan, aynı zamanda hem kamusal hem de özel alan olan alternatif kamusalılıklara değinilmiştir.

### 3.1.1.Cinsiyet Temelinde Bir Ayırışma: Özel Alan ve Kamusal Alan Dikotomisi

Tarihsel açıdan bakıldığında kadının erkeğe karşı ikincil konumu üretim ilişkilerinde yaşanan değişimlerle birlikte insan-insan ve insan-doğa arasındaki tahakküm ilişkisi içinde şekillenmiştir. Özel-kamusal, kültür-doğa, eril-dişil gibi dikotomilerin en keskin şekilde tarih sahnesine çıkması ise Sanayi Devrimi ile birlikte olmuştur. Erkeğin emeğiyle birlikte üretim alanında var olması, kadına da yeniden üretim alanında bir rol biçmiştir. Erkeklerin yaşamında yer tutan aileden çok, aile dışı ilişkilerdir ve çalışmadan siyasete kadar geniş bir skala dahilinde çeşitlilik göstermektedir. Kadın için ise yaşam, aile ilişkileri ve ev işi ile sınırlıdır. Evin dışında ise komşu ya da akrabalar ve onların kadınları vardır. Şirin Tekeli'nin (akt. Tanilli, 2006: 134-135) de belirttiği gibi, “*Toplum yaşamı, ev ve evin dışı diyebileceğimiz iki ayrı mekânda örgütlenmiştir; kadınlar, kadınlarla birlikte daha çok evde yaşar, evin dışındaki toplumsal mekânı ise erkeklere bırakırlar.*”

Kamusal alan ve özel alan dikotomisine tarihsel bir perspektiften bakıldığında bu ayrımın Antik Yunan'a kadar uzandığı görülmektedir. Toplumsal işbölümüne koşut olarak gelişen kadın ve erkek arasındaki işbölümü toplumsal üretim süreci boyunca mekânın kullanım biçimlerine de etki etmiştir. Bu açıdan cinsiyetlere göre mekânın kullanım biçimi açısından farklılık tüm toplumsal örgütlenme biçimlerinde görülmekle birlikte, Antik Yunan'da *polis* (kamusal alan) ile *oikos* (hane) kavramsallaştırması ile ortaya çıkan kamusal alan ve özel alan ayrımı ile başka bir boyut kazanmıştır. Erkekler, dışarıda *agora* ve *gymnasion* gibi kamusal mekânlarda yaşamlarını sürdürürken, kadınların alanı ev ile sınırlandırılmıştır (Çakır, 2009b: 138). Kamusal alan ve erkeklik arasındaki kavramsal ilişki içerisinde, uygulamadaki farklılıklar ne olursa olsun, erişkin erkek reis, dış dünyaya karşı ailesinin ve hane halkının temsilcisi konumundaydı. Kamusal bir alanda meşru bir otoriteyi kullanma gücü, bağımsızlığa ve eyleyciliğe sahip olmaya dayanıyordu. Bu nitelikler erkekle özdeş tutulan niteliklerdir. Erkeklerin tümü için ulaşılabilir bir statü olmasa da bu nitelikler erkeğe özgü ayrıcalıklı bir statünün unsurları olarak değerlendirilmektedir (Davidoff, 2002: 211).

Bu dönemde, yumuşak başlılık ve sessizlik erdemleriyle yüklenen kadınların sokağa çıkma biçimleri dahi kurallara tabi kılınmıştı. Mimari açıdan ev düzeni de kadınlar ve erkeklerin birbirinden soyutlanmışlığını yansıtıyordu. Kadınlar evin sokaktan uzak

kalan kısımlarında ve erkeklerden ayrı yaşarlardı. (Berktaş, 1995: 87). Kentlerde *kadınların kapatılması* ise iki aşamada gerçekleşmiştir. İlk olarak özel mülkiyete ve sosyal ayrıcalıklara sahip olanlar, yasa veya güç yoluyla bu ayrıcalıklarını koruma amacıyla oluşturdukları ilk bürokrasilere yaslanarak, kadınları siyasi ve dini görevlerden uzaklaştırmış daha sonra ise ticaretin ve kentlerin gelişmesiyle kadınlar üretim alanından çekilmeye zorlanmış ve sitenin yönetiminde siyasi güç elde edebilecekleri iletişim ağlarının da dışına çıkarılmışlardır (Michel, 1993: 21).

Erkek ve kadın arasındaki ayrım, dönemin düşünsel yapısına da yansımıştır. Örneğin Aristoteles, erkeğin kadından daha üstün olduğunu ileri sürerek, erkeği *amaç* kadını ise *araç* olarak değerlendirmiştir. Eşler arasındaki ilişkiyi itaat etme ve boyun eğme şeklinde hiyerarşik bir yapılanma olarak değerlendiren Aristoteles, kadının, aklını kullanma yetisine sahip olmadığını bu bakımdan da erkeğine/kocasına boyun eğmesi gerektiğini belirtmiştir (Ağaoğulları, 2013: 344). Kadını akılsal bir varlık olmaktan ziyade çok duygusal ve kolay etkilenebilir bir varlık olarak değerlendiren Aristoteles, bu bakımdan kadını köle ile çocuk arasındaki bir noktada konumlandırır. Aristoteles, hareketin ilkesi, aktif olmanın ilkesi olarak *formu (eidos)*; bedensel olan, pasif olanın ilkesi olarak da *maddeyi* görür. Bu bağlamda erkeğin üreme işlevinde *formu*, kadının ise *maddeyi* sağladığı gerçeğinden hareketle *formun maddeye* üstün olduğu, dolayısıyla erkeğin kadından üstün olduğu sonucuna varır (Erkızan, 2014: 226). Kısacası Aristoteles'in kadına verdiği konum, biyolojik determinizm temeli üzerinden yükselmektedir.

Kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrım Antik Yunan'dan sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Antik Yunan'da halk, umum, amme anlamındaki "*publicus*" kelimesinden türetilen "*Respublica*" (cumhuriyet) kavramının temelindeki varlık, Aydınlanma dönemine kadar halktı. Halkın da total bir obje olarak değerlendirilmesi nedeniyle "*publicus*" kavramı bugün için özel alan olarak kabul edilen alanları da içine alan bir soyutlamaya dayanmaktaydı (Çaha, 2014: 82-83). Kamusal alan, *yurttaş (polites)* olabilmek için katılınması gereken tüm etkinlikleri ve pratikleri kapsarken; özel alan, her bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren ve temelde aile yaşamına ait olan pratikleri kapsamaktadır (Keskin, 2014: 106).

Özel alanın kamusal alanın dışında kalan etkinliklerin merkezi olarak tanımlanması modern dünyanın siyasi yapısını tartışan düşünürlerin tartışmalarıyla teorik bir çerçeveye kazanmıştır. Özel alan ve kamusal alan arasındaki sınırları açıkça çizen düşünürlerden John Locke, özel yaşamı duygusallığın, aşkın, duygunun sembolü olarak kadının alanı olarak tanımlarken; kamusal alanı rasyonelliğin, sözleşmenin gerçekleştiği erkeğin alanı olarak tanımlamıştır. Jean Jack Rousseau ve G. W. Friedrich Hegel de özel alanı kadın, çocuk ve özürhüleri dünyası, kamusal alanı ise devletle ilişkilendirdiği erkeklerin dünyası olarak tanımlamıştır<sup>16</sup> (Çaha, 2014: 84-85).

Dönemin bu düşünce yapısına uyumlu olan “kamu” kavramının ne anlam ifade ettiğine de bakmak gerekir. Kamu, aralarında aile bağı veya yakın bağlar olmayan insanların aralarındaki birliktelik ve karşılıklı taahhüt bağlarını temsil etmektedir. Bu bağ, arkadaşlık ya da aile bağlarından çok bir kitleye, bir “halk”a, bir politik uygulamaya ilişkin bağıdır (Sennett, 2010: 16). Kamu sözcüğünün İngilizce’de ilk bilinen kullanımı, “kamu”yu toplumun ortak çıkarı ile bir tutmaktadır. Örneğin 1470’te Malory, İmparator Lucyos’tan “Roma’nın kamusal iyiliğini (publykewe) sağlayan diktatör” diye söz etmiştir. Yetmiş küsur yıl sonra sözcüğe, “genel gözleme açık ve ortada olan” şeklinde yeni bir anlam daha eklenmiştir. 17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise “kamusal” sözcüğü herkesin denetimine açık olan anlamına gelirken, “özel” sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan bir yaşam bölgesi anlamına gelmektedir (Sennett, 2010: 32).

18. yüzyıl başlarında “kamusal” olanın kimleri içerdiği ve “kamu”ya çıkıldığında çıkılan yerin neresi olduğu konusundan hareketle kamu sözcüğü modern bir anlam kazanmış ve artık sadece aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan bir toplumsal yaşam bölgesi değil, görece çok çeşitli insanları içine alan, tanıdıklar ve yabancıların oluşturduğu kamusal alan anlamına gelmiştir. Böylelikle “kamu”, aile ve yakın arkadaşlar dışında geçen anlamı kazanmış ve bu kamusal yaşamın odak noktasını da şehirler oluşturmuştur. Şehirlerin büyümesi ile birlikte yönetimin doğrudan denetiminden bağımsız sosyallik ağları, yabancıların düzenli olarak buluşabilecekleri yerler de genişlemiştir. Gelişen şehir içinde devasa parklar yapılmaya, sokaklar gezintiye çıkan yayalara uygun hale getirilmeye başlanmıştır. Kahvehaneler, kafe ve hanlar sosyal

---

<sup>16</sup> Kamusal alan ile ilgili geliştirilen teorileri, Arendt’in oluşturduğu agonistik ve birleşimsel model, liberal kamu alanı modeli ve Habermas’ın oluşturduğu söylemsel (iletişimsel) kamu alanı şeklinde tasnifleyip inceleyen bir çalışma için bkz. Benhabib (1996).

merkeze dönüşmüş, opera ve tiyatro salonları toplumun tüm katmanlarına yayılmıştır (Sennett, 2010: 33-34).

Şehirlerin büyümesi ile birlikte kamusal alanların çeşitlenmesi, kadınların özgürce bu alanlarda görünür olmasına yol açmamıştır. Çünkü hâlâ kamu, kadın ve erkek için ahlaki açıdan farklı anlamlar içermeye devam etmiştir. Kadınlar için kamu, kirlenerek ve “*kargaşa dolu, almış başını giden bir girdap*” içine sürüklenerek erdemlerini yitirmesine yol açacak bir yeri ifade ederken erkekler için kamuya girerek, evde baba ve koca olarak kişiliğinde somutlandığı düşünülen baskıcı ve otoriter özelliklerinden sıyrılacağı bir yeri ifade etmektedir. Kadınlar için kamu *rezalet bir alan* iken erkekler için bir nevi *özgürlükler alanıdır* (Sennett, 2010: 41-42).

Kamusal yaşamın özel yaşamdan ayrı bir yaşam alanı olarak kurgulanmasının temeli her ne kadar Antik Yunan’a kadar dayansa da, sanayileşme ile birlikte özel alan ve kamusal alan ayrımı yeniden şekillenmiştir. Bu noktada özel yaşam alanı olarak kurgulanan aileye/haneye bakmak gerekmektedir. Sanayi Devrimi ile birlikte aile klasik önemini yitirmeye başlamış, aile ile kamusal yaşam keskin biçimde birbirinden ayrılmıştır. Sanayi Devrimi’nden önce aile, hem tarımsal üretim hem de imalat sanayinin merkezini oluşturmaktaydı. Sanayi üretiminin kamusal alanda konumlanmasından bir önceki aşama olan “*eve iş verme*” tarzı üretim aşamasında, aileler, üretim merkezi haline getirilmiştir. Üretici ticari burjuvazi, üreteceği malın hammaddesini ailelere vererek onlardan ürünün son halini almaktaydılar. Böyle olunca aile, toplumsal ve ekonomik yapının temel taşı konumundaydı (Çaha, 1999: 123-124). 17. ve 18. yüzyıllarda gelişen sanayi toplumunda ekonomik üretim faaliyetlerinin aileden kopması, ailenin geleneksel fonksiyonlarının da bir bir ailenin dışına taşındığı bir süreçle beraber işlemiştir. Fabrikaya dayalı üretimin merkezi kamusal alan olmaya başlarken, daha önce evde yoğunlaşmış üretim ve işgücü de kamusal alana taşınmış oldu (Çaha, 2014: 83). Kadın konusu da ilk defa bu tarihsel dönüşüm sonucunda ortaya çıkmıştır. Çünkü daha önce önemli kurum olan ailenin bir parçası olan kadın bu kez aile ile birlikte kamusal yaşam ve aktörleri karşısında ikincil bir konuma itilmiştir. Erkekler emekleri aracılığıyla kamusal alanla bütünleşmiş iken kadınlar, ekonomik ve eğitim faaliyetlerinden dolayısıyla kamusal alandan koparılmış oldu. Bu ekonomik dönüşüm kadınla erkeğin ekonomik durumlarını birbirinden ayırarak erkeği, ekonomik yaşam içinde kadına önceleyen bir konuma getirmiştir (Çaha, 1999: 125).

“Ev kadınlığı” her ne kadar kadınların doğal eğilimleri ve özelliklerine bağlansa da bu kavram kadınların tarihsel konumuna işaret etmektedir (Bora, 2014: 59). Daha önce de ev işleri ve çocuk bakımı yine esasen kadınlar tarafından yürütülmüş olsa da ev ile çalışma mekânı arasında bir ayrışma olmadığı için “*ev kadınlığı*” kavramı da gelişmiş değildi. 19. yüzyılda hane halkı gelişiminin araştırılması<sup>17</sup> sırasında elde edilen en çarpıcı bulgulardan biri de hanenin kamusal kaygılardan kopuşu ve son derece özel bir dünyaya geçişi ile ev hayatının düzenlenmesi olmuştur. Evin dünyanın pisliğinden uzak, masum ve temiz bir yer olarak kurgulanması, erkeklerin “dış” dünyaya açılırken kadın ve çocukları bu temiz yerde bırakmaları, içinde yaşadığımız kültürün en belirleyici ve güçlü örüntülerindendir. Evin ve ailenin bu denli kutsallaştırılması ile evde olup bitenler, aile içindeki eşitsizlikler, şiddet, tahakküm ve baskı “özel alan”ın sorunları olarak görmezden gelinmiştir (Bora, 2014: 59-60). Serbest bir pazarın kurumlaşması ve bireyselliğin yüceltilmesi ile birlikte kadınların ataerkil otoriteyi zayıflatabilecek piyasa güçlerinin kötülüğünden korunması gerekiyordu. Bu yüzden kadınlar ev/hane/özel alandan ayrılmamalıydı (Davidoff, 2002: 145). Evin aynı zamanda mahremiyet kavramıyla da anılması kadının denetim altına alınmasına yol açmaktadır.

Kamusal alan ve özel alan ayrımı ile kamusal alan, eril akıl ve makul davranışlarla özdeşleştirilmekte, özel alan ise dişil duygu ve makul olmayan davranışlarla özdeşleştirilmekte ve kadın işi sayılan tüm yeniden üretim faaliyetleri yetersiz sayılmaktadır (Wedel, 2013: 22). Ev, kadınlıkla ilişkilendirilirken, ücretli emek de erkekliğin bir parçası olarak şekillendirilmiştir. Aralarındaki bağlayıcı etmen ise *erkek aile reisinin* başında olduğu *aile yuvası* kavramıdır. Aile reisi, kadınların ve küçük yaştakilerin geçimini sağlayan bağımsız erkektir. Bu bakımdan erkeklerin emek pazarında çalışmaları beklenirken, kadınların evlilik pazarında çalışmaları bekleniyordu.

19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlayan özerk kadın hareketleri, kadınların kitlesel olarak emek gücüne dahil olmaları ve oy verme hakkını elde etmeleri ile bu manzara değişmeye başlamıştır (Benhabib, 1996: 254). Özellikle 1960’lı yıllar itibarıyla sokaklara taşınan istekler ile birlikte bu ayrıma ve bu ayrımın teorik kaynaklarına yönelik yoğun bir feminist mücadele başlamıştır. Feminist düşünürler özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrımın, erkeğin kadını ezmesinden ibaret olduğu ve bunun da ataerkillik ile

---

<sup>17</sup> Bu araştırma için bkz. Davidoff (2002).

pekiştirildiği görüşünü savunmuşlardır. Çünkü modern toplumda özel alan, kamusal alanın kapalı bir alt bölümü olarak formüle edilmiş bu nedenle de ataerkillik görünmez kılınmıştır (Çaha, 2014: 89).

Bennett'e (akt. Davidoff, 2002: 107) göre kamusal/özel gibi ayrı alanların varlığı toplumsal cinsiyetin yanı sıra katmanlı bir toplumsal yapıyla, ulusun yapılandırılmasıyla, sömürgeleştirilen "diğerleri"nin inşasıyla ve modern devletin şekillenmesiyle de ilgilidir. İster 15. yüzyıl Floransalıları, 16. yüzyıl Felemenkleri ya da ister 18. ve 19. yüzyıl İngilizleri arasında olsun, toplumsal cinsiyet bu sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bakımdan kamusal/özel alan ayrımı erkek egemenliğinin salt temeli olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Acar-Savran'ın (2013: 103) da belirttiği gibi bu görüş, tarih ve kültüraşırı bir ikiliği varsayarak hem kadınların konumunun tarih boyunca değişmediğini hem de kendi aralarında farklılaşmadığını öne sürmek anlamında gelmektedir. Bu yaklaşım ise kadınların gerçekliğini tekleştirmekte hatta soyut bir genelliğe dayandırmaktadır. Oysaki Kuzey/Güney veya Batı/Doğu ülkelerinde yaşayan kadınlar, Beyaz/Siyahî kadınlar, kentsel/kırsal alanda yaşayan kadınlar arasındaki farklılıklar, bu sorunun evrensel ama aynı zamanda yerel olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla karşıt bir ikilikten ziyade aralarındaki gerilimli ilişkinin yanı sıra birbirini güçlendiren bir ilişkidir söz konusu olan. Bu bakımdan Davidoff'un (2002: 195) da ifade ettiği gibi tarihsel süreçte toplumsal gerçekliklerle ilişki içerisinde istikrarsız ve değişebilir olan bu ikilik aynı zamanda hem sürekliliği hem de değişimi temsil etmektedir.

### **3.1.2. Ne İçerisi Ne de Dışarı: Alternatif Kamusalıklar**

Ataerkil toplum yapısı aynı zamanda erkekliğin hegemonyasını yansıtmaktadır. Her erkek toplumsallaşma sürecinde erkeklik biçimlerini öğrenmekte ve ataerkil sisteme dahil olmaktadır. Kadınlar da bu toplumsallaşma süreci içerisinde kadınlık biçimlerini öğrenmektedirler. Toplum, kadına *annelik* ve *karılık* rolü vermiştir. Böylelikle *toplumsal cinsiyetlere özel mekânsal bölünme* ile kadınların mekânı ev ve komşuluk birimi ile sınırlanmış, erkeklerin kamusal çalışma alanlarından yalıtılmış ve özel denilen alana yerleştirilmiştir (Alkan, 1999: 6). Geleneksel toplumlarda cinsiyetler arası görev dağılımına göre özel alana ait olan kadınlar evde çocuklarına bakarlar, yemek pişirirler, varsa hasta bakımı ile ilgilenirler ve evin ihtiyaçlarını giderirler. Kamusal alana ait olan

erkekler ise çalışıp evlerini geçindirirler. Geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle kadın toplumsal, ekonomik, siyasal hayattan dışlanmakta ve bu durum kamusal alanı kullanımlarını kısıtlamaktadır.

Özel alanla özdeşleştirilen kadınların kamusal alandaki varlıklarının yanı sıra özel alandaki varlıkları da ataerkil iktidar ilişkilerinin denetimindedir. Bu durum ise kadınların sınıfsal ve kültürel konumları ile bağıntılıdır. Toplumsal uzam dahilinde kadınlar arası hiyerarşilenmenin üst katmanlarında bulunan kadınlar ile alt katmanlarında bulunan kadınlar arasında da özel ve kamusal alandaki konumlanmalar açısından farklılık bulunmaktadır. Kent ile ilişkilene biçimlerinde de bu farklılık görülmektedir. Bu hiyerarşik yapının alt katmanlarında bulunan kadınlar sosyo-kültürel yaşamları ile kent yaşamından oldukça uzak kalmaktadır. Kendileriyle benzer konumu paylaşanlarla aynı bölgede oturan bu kadınlar zamanlarının büyük çoğunluğunu komşuluk ilişkileri kapsamında konutları ve konutlarının bulunduğu sokak ve mahallelerinde geçirmektedirler. Hem özel hem de kamusal alandaki konumlarının sınırlarının çizildiği ataerkil toplum yapısı içerisinde kadınlar arası hiyerarşilenmenin alt basamaklarını paylaşan kadınlar, kent ile kurdukları ilişki bağlamında, özel ve kamusal alan arasındaki sınırları geçişken kılan pratikler geliştirmektedirler.

Özel ve kamusal alanı geçişken kılan bu pratikler ise kadınların kentsel mekânda hem *görünür olmalarına* hem de *görür olmalarına* yol açan pratiklerdir. Hem evin mahremiyetini hem de sokağın özgür havasını aynı anda sunan balkon, pencere, kapı eşiği önü ile kadınlar ne özel alan ne de kamusal alan sınıfına girebilen belki de yarı özel veya yarı kamusal olarak nitelenebilecek kendilerine özgü alanlar yaratmaktadırlar. Ev ve evin kamusal alana açılan çeperi, Cantek vd.'nin (2017: 122) de belirttikleri gibi ataerkil iktidar ilişkileri tarafından sürekli “güvende” ve “kontrol altında” olmaları gerektiğini telkin ettikleri kadınlar için bu güvenliği ve kontrolü sağladığına inanılan alanlardır.

Yukarıda da belirtildiği gibi bu alternatif kamusalıklar özellikle ataerkil toplum yapısı içerisinde sınıfsal konumları itibariyle kadınlar arası hiyerarşilenmenin de alt basamaklarını paylaşan ve mekânsal hareketlilikleri kısıtlı olan kadınlar tarafından kullanılmaktadır. Bu durum ise özellikle ataerkil iktidar ilişkilerinin hâlâ yoğun olarak gözlendiği toplumsal mekânlarda yaşanmaktadır. Kamusal alanda istediğinde, istediği gibi, istediği biçimde var olamayan kadınlar kendilerine özgü kamusalıklar



oluşturmaktadırlar. Ama buradaki varlıkları üzerinde tam anlamıyla bir hâkimiyetleri yoktur çünkü hâlâ ataerkil iktidar ilişkilerinin denetimi altındadırlar. Böylelikle de ev ve evin çeperindeki bu alanlarda Ünlü-Yücesoy'un (2006: 136) da belirttiği gibi günlük ilişkiler, sosyallikler yaşanır. Bir ölçüde evin mahremiyetinin de taşındığı bu alanlar cinsiyetlendirilerek dışlayıcı bir işlev de görmektedir. Çünkü bu alanlar kadınların bölgesi haline getirilmiştir.

Alternatif kamusal alanlar olarak nitelenebilecek alanlardan biri olan balkon, evin içinde olan bireylerin dışarıya açılan kapısıdır. Kimi zaman sokağa çıkamayan çocukların oyun alanı, kimi zaman ailenin yaşlı bireylerinin uzun uzun oturup sokağı izlediği alan, çoğu zaman da kadınların kendilerini evin dışında hissetmelerini sağlayan mekândır. Balkon, evden uzaklaşmadan evin dışında olma duygusu yaratmaktadır. Kadınların sosyalleştiği ve nefes aldığı mekân olan balkon eve ait bir mekân olduğu için hane içi pratiklerin, zorunlulukların devam ettirilmesine de imkan veren bir yerdir. Örneğin çamaşır kurutmak, meyve/sebze kurutmak, çiçek yetiştirmek, yün/halı yıkamak/kurutmak gibi işlerin de görüldüğü yerdir. Kadın balkona çıkarken kamusal alanda uyması gereken kurallara burada da uymak durumunda kalmaktadır. Örneğin baş örtülü ise balkona çıkarken baş örtüsünü takmaktadır. Yüksek sesle konuşmak, gülmek gibi eylemlerde bulunamamaktadır (Cantek ve Çakmak, 2011: 34-35). Çünkü her ne kadar evin bir uzantısı olsa da balkon, evin kamusala açılan kapısıdır. Bu bakımdan kamusal alanda kadınlara dayatılan kurallar evin balkonunda da geçerlilik taşımaktadır.

Kamusal alana görünür oldukları yer olan balkonu kullanım şekli, ataerkil iktidarın belirleyiciliği ve denetimi altında olmaya devam etmektedir. Ataerkil iktidarın kadın üzerindeki denetimi tarihsel olduğu için bu denetimi 1800'lü yılların İspanya'sında balkondaki kadınları resmeden ressam Francisco de Goya'nın eserinde (Resim 3.1) de görmek mümkündür. Aşağıdaki resimde Goya, balkonda oturup dışarıyı izleyen iki kadınla birlikte, kadınları denetleyen iki erkeği de resmetmiştir:

**Resim 3.1: Balkondaki Mayalar (Francisco de Goya)**



Kaynak: Carr-Gomm, 2005.

Özel alan ve kamusal alan arasındaki sınırları geçişken kılan bir diğer unsur kadının hem denetlediği hem de denetlendiği yer olan pencere kenarıdır. Pencere, özel alan olan evin kamusal alana açılan noktasıdır. Le Corbusier (akt. Colomina, 2011: 319) evi, bir görüş alanı için bir çerçeve olarak tanımlarken, pencereyi devasa bir ekran olarak tanımlamaktadır. Devasa bir ekran olan pencere dolayısıyla bir film karesidir ki bu film şeridi duygusu hem içeride hem de dışarıda hissi yaşatır. Yine Colomina'nın (2011: 6-7) bu kez Rasmussen'den alıntıladığı gibi *“duvarlar kağıttan yapılmış izlenimi veriyorsa, pencere de üzerinde resim olan kağıt bir duvardır... bir sinema perdesidir.”* ifadesi de pencerenin özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırları muğlaklaştırıcı etkisine vurgu yapmaktadır. Bu noktada çift yönlü olarak pencere hem dış dünyayı evin içindikiler için tüketilecek bir görüntüye dönüştürürken hem de içerinin görüntüsünü de dış dünyaya sergilemektedir. Pencerenin sahip olduğu bu çift yönlü işlev aslında onun bir göz işlevi taşıdığı anlamına gelmektedir. Gözün bu bakışı ise hem içeriden dışarıya hem de dışarıdan içeriye dönük olmaktadır. Bu bakışı engellemek adına en fazla kullanılan araçlar ise perdelerdir.

Pencerenin bu çift yönlü işlevine karşın evi mahremiyetle kuşatan ataerkil toplum yapılarında pencerelerin perdelerle sıkı sıkıya kapatıldığı görülmektedir. Hatta toplumumuzda “*perde, evin namusudur*” sözü de bu duruma yönelik bakış açısını yansıtmaktadır. Gündüzleri tüller ile örtülen pencereler geceleri kalın perdelerle örtülmektedir. Mahremiyetle ilişkilendirilen perde özellikle Kuzey ülkelerinde farklı değerlendirmelere konu olmaktadır. Güleç’in (2012: 930) örneklendirdiği üzere Hollanda’da evlerin perdelerinin gece-gündüz açık tutulması olağandır. Perdeleri sürekli açık tutma yönündeki bu davranış, içeride günah sayılabilecek hiçbir şeyin yapılmadığını gösterme eğiliminde olan Kalvinist gelenekten kaynaklanmaktadır. Hatta bu durum öylesine yerleşik bir hâl almıştır ki Hollandalılar kimlerin Hollandalı kimlerin yabancı olduklarını evlerinde perde kullanıp kullanmadığına bakarak anlamaktadırlar.

Perdelerle örtülü olsun veya olmasın pencereler kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırları geçişken kılan bir role sahiptir. İşte bu rolü sebebiyledir ki özellikle ataerkil iktidar ilişkilerinin baskısı altında kalan kadınların sıkıştıkları özel alandan bir kaçış güzergâhı olmuştur. İktidar ilişkilerini toplumsallaşma süreci boyunca içselleştiren kadınlar pencereyi nasıl ve ne zaman kullanabileceklerinin de bilincindedirler. Örneğin dışarıdan fark edilecek biçimde pencere kenarında uzun vakitler geçirmemesi gerektiğini bilir. Ya da gece geç vakitlerde pencere kenarında oturmaması gerektiğini de bilir. Hem erkekler hem de hemcinsleri tarafından ahlaki olarak eleştirileceğini bilir. Kısacası pencere kenarında oturan kadın, sokağı denetlerken aynı zamanda hem sokaktan geçenler hem de diğer pencere kenarına oturan bireyler tarafından da denetlenmektedir. Ama yine de pencere kenarı onların kamusal hayatı takip edebildikleri bir alandır.

Özel alanla özdeşleştirilen kadının, pencere aracılığıyla kamusal alanı denetlemesi aslında tarihsel bir zeminde ilerlemiştir. Örneğin 1800’lü yılların ikinci yarısında Bursa’ya gelen Robert Walsh (akt. Yılmaz, 2012: 59) isimli seyyahın Bursa’daki konutlarla ilgili gözlemlerine bakıldığında, pencere kenarında oturan kadınların dışarıyı izlerken dışarıdakilerin içerisini görmesini engellemesi için çeşitli araçların kullanıldığı görülmektedir:

... Ev, en üstünde uzaktaki manzaralara hâkim bir kasır veya küçük kubbenin olduğu oldukça çıkıntılı bir çatı ile örtülüdür. Pencereler, çıtalarla yapılmış kafeslerle sıkı sıkıya kapatılmıştır. Evdeki kadınlar sokaktan geçenleri bu kafesin arkasından seyredirler.

Yine aynı dönemde Erzurum’u ziyaret eden Robert Curzon (akt. Yılmaz, 2012: 67-68), kentin konumu ile bilgi verirken, kadınların evlerin pencerelerinden dışarıyı görebilmeleri için küçük bir bölümü camdan oluşan yağlı kağıtların kullanıldığını belirtmektedir. Pencerelerin mahremiyeti ilga etmemesi için kimi zaman evlerin giriş katlarına pencere konulmaması gibi durumlara da rastlamak mümkündür. Ayla Kutlu (2006: 55), *Zaman da Eskir* adlı eserinde 1940-1960’lı yıllarda yaşadığı Antakya’daki evi ile ilgili şöyle bir ayrıntıyı paylaşmıştır:

Evimiz iki katlıydı. Dışarıdaki yaşama kapalı mekân geleneği olan bütün eski evler gibi; Antakya’nın eski evleri de zemin katında sokağa pencere açılmayan evlerdi. Bu evin de sokağa penceresi yoktu.

Pencereler hem kadın hem de çocuk kimliği üzerindeki sınırlandırılmışlığı yansıtmakta ve her iki kimlik için kamusal alanı izleyebilmelerine olanak vermektedir. Çocukluğunu Antakya’da geçiren Ayla Kutlu (2006: 122) pencerenin kendisi için önemini şöyle betimlemiştir:

Yağmurda ve rüzgarda sokağa çıkamayan çocuklar, pencerelerde oturup, dışarıyı gözlemleyebilirlerdi. Öyle genişti ki bu duvar içleri, iki kız çocuğu rahatlıkla evcilik oynayabilirdik. (...) Mutluydum.

Pencereler, tıpkı baba/koca/toplum iktidarıyla sınırlandırılmış kadınlar gibi, çocukluk döneminde de dışarıya duyulan merak, dışarıyla kaynaşma arzusu ile içerinin “koruyuculuğu” arasında “eşik” görevi gören saklı coğrafyalardır (Akgül, 2011: 98). Yine de çocukların sokakla daha yakın ilişki kurabilmesi, pencereyi kadınlar için dışarıyla, en fazla pencere kenarında oturup geleni geçeni izleyerek, bağlantısını kurmasına yardımcı olan daha önemli bir yaşam alanı kılmaktadır (Cantek, 2001: 106). Şeffaf bir perde ile örtülen pencerelerde hem evin mahremiyeti sağlanarak sokak ile ev ayrılmakta hem de perdenin şeffaflığı ile sokak eve taşınmaktadır. Evin işini bitiren kadın kimi zaman tek başına kimi zaman da diğer kadınlarla pencere önüne, gelen geçeni izlemek amacıyla oturarak kendisini kamusal alanın/yaşamın akışına bırakmaktadır.

Alternatif kamusalılıklardan bir diğeri de kapı eşikleri önüdür. Kapı eşikleri önü, özel alan ile kamusal alan arasındaki katı ayrımı belirsizleştiren, dolayısıyla özel yaşam ile kamusal yaşamı iç içe geçiren, kadınların kamusal alanlarına özgü ve de özgün mekânlardır. Kapı eşiği önüne oturarak görünür olan kadınlar aynı zamanda kamusal alanı izleme fırsatı bulmaktadırlar. Kış mevsiminde daha çok pencere önünü kullanan kadınlar, uygun mevsimsel koşullarda kapı önüne çıkarak diğer kadınlarla bir araya

gelmektedirler. Ev ile sokak yani özel alan ile kamusal alan arasında bir sınır olarak değerlendirilebilecek kapı eşiği tersten bakıldığında bu sınırı muğlaklaştıran bir yapıya da sahiptir. Kamusal mekâna ulaşamayan kadınlar kapı eşiği önü ilişkileri ile aslında kendilerine özgü kamusal alanlar yaratmaktadırlar. Bu kamusal alan, içerisinde özeli de taşıdığından dolayı sınırları muğlaklaştırıcı etkisi vardır.

Kapı eşiği önü ilişkilerinin yoğun olarak geleneksel ilişkilerin hâlâ sürdürüldüğü mahallelerde gerçekleştiği görülmektedir. Peki mahalle ve kadın ilişkisi nasıl bir anlam temelinde birleşmektedir? Ortaylı'ya (2000: 3) göre sosyal ve kültürel bir birim olan mahalle, kadını hem denetlemekte hem de içine almaktadır. Mahallenin aynı zamanda politik-kamusal bir anlamı vardır ve kadınlar bu anlam dahilindeki mahallede mescit, kahve gibi toplantı ve tartışma mekânlarından dışlanmaktadırlar (Acar-Savran, 2002: 272). Kadınların bu durum karşısındaki tavırları ise komşularıyla kurdukları dayanışma ağları ile kendi özel alanlarını genişletmek olmaktadır. İçerisinde bulunduğu toplumsal yapı nedeniyle kentsel mekânı ve kamusal alanları dilediği gibi kullan-a-mayan kadınlar, aynı toplumsal ve mekânsal uzamı paylaştıkları kadınlarla çoğunlukla kapı eşiği önünde biraraya gelmektedir. Kapı eşiği önü ilişkileri sayesinde evden uzaklaşmadan kamusal alanda varolma deneyimi, geleneksel ilişki ağları içerisindeki kadını bu noktada ortaklaştırır. Evle ilgili gündelik pratiklerini yerine getirdikten sonra kapı eşiği önünde bir araya gelen kadınlar muhabbetin yanı sıra salça yapmak, ekmek yapmak, kışık yiyecek hazırlamak, dikiş, örgü yapmak vb. işleri birlikte yapmak suretiyle çeşitli dayanışma ilişkileri de geliştirmiş olmaktadır.

Elbette ki yarı-özel veya yarı-kamusal alan kapı eşikleri önü kadınlar için kamusal alanın kurallarına tabi olan bir alan olması sebebiyle, kamusal alana nasıl, ne zaman, kim ile çıkacağı konusunda sürekli denetim altında olan kadınların kapı eşiği önüne çıktıklarında da bu kurallara riayet etme yükümlülükleri doğmaktadır. Örneğin kapı eşiğine çoğunlukla evde babalarının veya kocalarının olmadığı saatlerde çıkmaktadırlar. Ya da havanın karardığı vakitlerde bu alanlardaki varlıkları yanlarında baba/koca/oğul gibi erkeklerin eşliği ile mümkündür. Tek başlarına kapı eşiği önünde oturma hakları genç ve bekâr kızların değil cinsel açıdan herhangi bir çekiciliği olmadığından hareketle yaşlı kadınların ya da cinsel açıdan herhangi bir tehdit olmayacağı düşüncesinden hareketle yaşlı erkeklerindir. Dolayısıyla kadınlar arası hiyerarşilenme açısından burada yaşa dayalı bir hiyerarşilenmenin varlığı mevcut

olmakla birlikte, bir nevi kadın/kadınlık alanı olarak kurgulanan bu mekândaki erkeklerin varlığı da ya buradaki kadınlar ile akrabalık bağlarının olmasına ya da yaşları itibariyle herhangi bir tehdit içermemelerine bağlıdır.

Sonuç olarak balkon, pencere kenarı veya kapı eşiği gibi özel alan ve kamusal alan arasındaki sınırları muğlaklaştırıcı etkiye sahip olan alternatif kamusal alanların tümünde kadınlar, kamusal alanın kurallarına tabi olmaya devam etmektedirler. Nereye, nasıl, ne zaman, kim ile çıkacakları konusunda denetim altında olmaya devam ederlerken bu denetimin içselleşmesi nedeniyle özdenetim yoluna da gitmektedirler. Cantek vd.’nin (2017: 135) de belirttikleri gibi ev çeperinde sosyalleşen kadınların bir kısmının tek seçeneği bir kısmının ise tercihi “dışarıda” güvende olduklarını hissetmeleri ve bunu ailelerindeki erkeklere hissettirebilmeleri için karşı cinsin varlığına karşı himaye edilmeleri olduğudur. Bu sebeptir ki dışarıya açılırken hem bedenlerini hem de karşı cinsle herhangi bir ilişkiye kendilerini kapatmaktadırlar. Dolayısıyla balkona veya kapı eşiği önüne çıkarken sokağa nasıl çıkıyorsa öyle çıkmakta, pencere kenarında otururken perde ile kendisini kamufle etmektedir. Böylelikle uymak ve içselleştirmek zorunda bırakıldıkları kamusal alanın kurallarına karşı kendilerini güvence altına alabilmektedirler. Evin çeperinin adeta bir kadın mekânı olarak belirli bir mahremiyetle çevrilmesi, kadınların olduğu kadar erkeklerin de beklentisi hatta isteği dahilindedir. Örneğin kadınların mekânı sayılan bu alternatif kamusal alanlarda bir erkek uzun uzadıya varlık göstermez. Gösterse dahi bu durum ya kadınların ya da diğer erkeklerin uyarısıyla karşılanır. Bu kamusal alanlarda varlığı yadsınamayan karşı cins, cinsel açıdan tehdit unsuru taşımadığı varsayımından hareketle yaşlı erkeklerdir.

Alternatif kamusal alanlar aracılığıyla kadınlar aynı zamanda buldukları sokakta sosyal denetime de katılmaktadırlar. Balkon, pencere kenarı veya kapı eşiği önü birer göz işlevi de görmektedir. Böylelikle kimlerin neler yaptığı veya neler yapmayacağı denetlenerek genel ahlâka aykırı davranışların da önüne geçilmektedir. Edgü’nün (2009) de belirttiği gibi kadınlar bu alternatif kamusal alanlar aracılığıyla adeta birer *sokak bekçiliği* yapmaktadırlar. Dolayısıyla buldukları sokağa veya mahalleye ilişkin evin erkeklerine göre daha fazla bilgi sahibidirler. Canter’ın (akt. Edgü, 2009: 75) ifade ettiği gibi, “*Bir ev kadını, içinde yaşadığı mahalle hakkında son derece belirgin bir kanıya, net ve güçlü bir şemaya sahip olabilir. Ancak, ev ve işyeri arasında gidip gelen, nadiren yerel dükkânlardan alışveriş eden veya komşularla görüşen eşi ise içinde yaşadığı yer*

*hakkında çok dağınık fikirlere sahiptir.” Aynı bölgede yaşayan insanların kim olduklarından, ne iş yaptıklarına, nerelerden alışveriş yaptıklarından neleri tükettiklerine, evlerine giriş çıkış saatlerinden nerelere gittiklerine kadar geniş bir bilgiye sahip olan kadınlar böylelikle bilgi üzerinden denetim ve iktidar da sağlamaktadırlar. Burada yaşanan adeta “gözün iktidarı”dır. Dolayısıyla toplumsal iktidar ilişkileri dahilinde çoğunlukla iktidara maruz kalan kadınlar kendilerine ait alternatif kamusalılıklarda iktidarın birer kaynağı haline bürünmektedirler.*

Toplumsal uzamın alt katmanlarında yer alan kadınlar için alternatif kamusalılıklar, özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırları kaldıran bir ara çözüm/ bir strateji niteliğindedir. Dolayısıyla kadınlar bu stratejilerine engelleyecek veya sınırlandıracak her türlü eyleme de karşı gelmektedir. Örneğin Kuzey Afrika’da bir Fransız şirketinin bazı köylere su tesisatı kurması neticesinde köyde yaşayan kadınlar arasında oluşan memnuniyetsizliğin nedenini sorgulayan Rapoport (1969: 25) bu durumun evlere kapatılan Müslüman kadınların köyün dışına çıkmak, dedikodu yapmak ve sınırlı dünyalarını genişletmek için tek şansları olan kuyunun işlevsizleştirilmesinden kaynaklandığını belirlemiştir. Bu memnuniyetsizlik kuyunun tekrar restore edilmesi ile son bulmuştur. Bu örnek de göstermektedir ki insanları özgür kılacağı rivayet edilen kentin haliyle de kamusalın havasını solumak isteyen kadınlar birer geçiş mekânı olarak yarattıkları alternatif kamusalılıklarında varlıklarını -ataerkil iktidar ilişkilerinin varlığını sürdürme pahasına da olsa- sürdürme eğilimindedirler.

Tüm bu alternatif kamusalılıkların yanı sıra son dönemlerde bilgi ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelerin yeni iletişim ve etkileşim kurma biçimlerine olanak tanınması ile yaygınlaşan dijital ortam, yeni bir alternatif kamusalılık olarak ortaya çıkmıştır. Dijital ortam, günümüz toplumlarında zamanın dönüşümüne *eşzamanlılık* ve *zamansızlık* olarak bir dönüşüme yol açmıştır. Dünya çapında yayılan hızlı bilgilenme, toplumsal olaylara, kültürel ifadelerine, zaman engellerini aşan bir zamansal yakınlık kazandırmaktadır. Dijital ortam, insanları interaktif, çok taraflı yazılı sohbetlerde biraraya getirerek gerçek zamanlı bir diyaloga imkan sağlarken aynı zamanda zamanlamaların başı ve sonu olmaksızın eşzamanlı hale geldiği bir zamansal kolaja da yol açmaktadır. (Castells, 2008: 609). Dijital ortamın sağladığı bu zamansal yakınlık tüm dünya nüfusunu elbette ki kapsamamaktadır. Kişisel bir ifade aracı olarak dijital ortama erişimde önemli eşitsizliklerin olduğu gerçeği bu bağlamda yadsınmamalıdır. Castells (2008: 465),

1998-2000 dönemini baz alan araştırma sonuçlarına göre dijital ortamda aktif olarak yer alan dünya üzerindeki toplam %88 olan kullanıcıların %15'inin sanayileşmiş ülkelerde yaşayanlar olduğunu belirtir.

Dijital ortama erişim açısından yaşanan bölgesel dengesizliğin yanı sıra ırk, cinsiyet, yaş, mekân konusunda da ciddi eşitsizlikler vardır<sup>18</sup>. Ama buna rağmen dijital ortam, hükümetlerin veya sermayenin elektronik ortamdaki ciddi engellemelerine rağmen kamunun yaygın erişimini desteklemektedir (Castells, 2008: 473). İnsanların üzüntülerini, umutlarını, görüşlerini dijital ortamın sağladığı *sanal kamusalılıkta (sanal mekân)* paylaşarak birbirleriyle iletişim kurduklarını belirten Castells (2013: 17, 21), *sanal mekânda* gerçekleşen iletişimin, çok sayıda kişiden çok sayıdaki kişiye ulaşma ve dijital bilgiyi çok sayıda kişiye ulaştıran sonsuz ağlara bağlanma imkanı veren mesajları işleyebilme özelliği nedeniyle *kitlesel* olduğunu ve aynı zamanda göndericinin mesajlar üzerindeki kontrolü nedeniyle *öziletişim* alanı olduğunu belirtmektedir. Dijital ortamın sağladığı iletişim ağları, birbirine bağlanan mekânlardan oluşsa da bu mekânların da ötesinde hatta daha fazlasıdır. Çünkü farklı mekânları birbirine bağlamaya olanak tanıyan bu iletişim ağlarında yaşanan iletişim ve etkileşim, oluşmasına vesile olan *somut mekânlardan* görece olarak özerktir (Merrifield, 2015: 106).

*Sanal mekânın somut mekândan* görece özerkliği aynı zamanda belirli bir özgürlük alanı olması anlamına da gelmektedir. *Sanal mekânın* eril bir alan olduğu iddiaları, tasarım ve üretim alanındaki aktörlerin büyük bölümünün erkek olması ve metinler, temsilcilikler ve iletişimsel uygulamaların eril olması gerçeği ile desteklense de (Van Zoonen, 2002: 14) kadınlara tanıdığı özgürlükler ve kendini gerçekleştirme olanaklarının yadsınmaması gerekir. İktidar sembolleriyle yüklü olan *somut mekânın* aksine iletişimsel özerkliğin bulunduğu *sanal mekân*, diğer toplumsal hiyerarşiler açısından olduğu gibi toplumsal cinsiyet hiyerarşisi açısından da kadınların özerk olabildiği *sanal kamusalılıklar* yaratma fırsatını barındırmaktadır. Böylelikle tıpkı diğer alternatif kamusalılıklarda olduğu gibi kadınlar *sanal mekânda* da görünür olmanın yanı sıra görür olma olanağı elde edebilmektedir. Ama yukarıda da belirtildiği gibi dijital ortama erişimde yaşanan eşitsizliğin bir boyutu da cinsiyete dayalı eşitsizliktir. Örneğin TÜİK tarafından 2017 yılında yapılan bir araştırmaya ilişkin veriler (Çizelge 3.1) göstermektedir ki, Türkiye’de

---

<sup>18</sup> Digital ortama erişimde yaşanan eşitsizliğe dair çeşitli parametreleri baz alan daha kapsamlı bir bilgi için bkz. Castells, 2008: 465.



bilgisayar ve internet kullanım oranları yıllara göre bir artış göstermekle birlikte, kadın kullanıcıların oranları erkek kullanıcılara göre düşük olmaya devam etmektedir:

**Çizelge 3.1: Türkiye’de 2016-2017 Yıllarında Cinsiyete Göre Sanal Mekânı Kullanma Oranları**

	Yıllar	Kadın (%)	Erkek (%)
Bilgisayar Kullanım Oranı	2016	45.9	64.1
	2017	47.7	65.7
İnternet Kullanım Oranı	2016	51.9	70.5
	2017	58.7	75.1
Kişisel Amaçla Kamu Kurum/Kuruluşlarıyla İletişimde İnterneti Kullananların Oranı	2016	28.7	44.9
	2017	33.5	51.2
Mal veya Hizmet Siparişi Veren ya da Satın Alanların Oranı	2016	17.1	24.7
	2017	20.9	29.0

Kaynak: TÜİK (2017), Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması.

Tabii, kadınların sınıfsal ve kültürel konumları açısından *sanal mekâna* erişimlerinin de farklılaşacağı göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin kullanımının yaygınlaşmasının önündeki en önemli engelleri Terkan (2010: 42-43), erişim maliyetinin yüksek olması, bilgisayar okur-yazarlığı oranının eksik olması, teknoloji kullanımı konusundaki özgüvenin eksik olması, terminolojiye yani bu ortamın uzmanlık diline duyulan korkunun varlığı ile kullanım kültürüne ve olanaklarına yönelik ilgi ve bilginin eksik olması şeklinde sıralamıştır.

Türkiye’de dijital ortama erişimde yaşanan cinsiyetler arası farklılaşma, The Statics Portal (2017) tarafından yapılan bir araştırmaya göre dünya genelinde de yaşanmaktadır (Çizelge 3.2):

**Çizelge 3.2: 2017 Yılına Ait Bölgelere ve Cinsiyete Göre İnternet Kullanım Oranları**

Bölgeler	Kadın (%)	Erkek (%)
Afrika	18.6	24.9
Arap Birliği (Suudi Arabistan, Lübnan, Mavera-i Ürdün Emirliği, Irak, Mısır, Suriye)	39.4	47.7
Asya Pasifik	39.7	47.9
Amerika	66.7	65.1
Bağımsız Devletler Topluluğu (Rusya, Ukrayna, Beyaz Rusya)	65.8	69.8
Avrupa	76.3	82.9

Kaynak: The Statistics Portal (2017).

Dijital teknoloji alanı olarak *sanal mekânda* cinsiyete dayalı eşitsizliğin oranları kadınların aleyhine olurken, sosyal medya kullanıcıları açısından ise tam tersi bir sonucun olduğu görülmektedir. The Statistics Portal tarafından 2016 yılında yapılan bir

araştırmaya göre dünya genelinde internette sosyal ağları kullananların %58'inin kadınlardan %42'sinin ise erkeklerden oluştuğu belirlenmiştir. Yine Amerika özelinde yapılan bir çalışmada benzer bir sonuç ortaya çıkmıştır (Çizelge 3.3):

**Çizelge 3.3: 2016 Yılına Ait Amerika'da Cinsiyete Göre Sosyal Medya Kullanım Oranları**

Sosyal Medya	Kadın (%)	Erkek (%)
Facebook	83	75
Instagram	38	26
Twitter	25	24
LinkedIn	27	31
Pinterest	45	17

Kaynak: Greenwood vd. (2016).

Sosyal medyada erkek kullanıcılardan daha fazla bir orana sahip olan kadınların bu mecradaki varlık amaçları da erkeklere göre farklılaşmaktadır. Örneğin en fazla kullanıcı oranına sahip olan Facebook'da kullanıcıların varlık amacını araştıran Pew Research Center'in (akt. Smith, 2014) ulaştığı sonuçlara yer verilen aşağıdaki çizelge (Çizelge 3.4), bu farklılığı gözler önüne sermektedir. Kadınların sosyal medyadaki varlık nedenlerinin başında başka insanlar tarafından paylaşılan fotoğraf ve videoları görmek ve birçok insana bu vasıta ile ulaşmak gelmektedir:

**Çizelge 3.4: Kadınların ve Erkeklerin Facebook Kullanma Nedenleri**

Amaç	Kadın (%)	Erkek (%)
Bir kerede birçok insana ulaşmak	50	42
Fotoğrafları/Videoları görmek	54	39
Güncelleme veya yorum almak	39	39
Eğlenceli/Komik mesajları görmek	43	35
Haberlere/Güncel olaylara ayak uydurmak	31	31
Başkalarına yardım etme yollarını öğrenmek	35	25
Sayfalarındaki kişilerin desteğini almak	29	16
Sahip olunan içeriğe geri bildirim almak	17	16

Kaynak: Smith (2014).

Yukarıdaki araştırmaya benzer başka çalışmalar da yapılmıştır<sup>19</sup>. Kadınların internet kullanıcısı olarak *sanal mekânda* geçirdikleri zamanın hangi amaçlardan kaynaklandığına odaklanan bu çalışmalarda genel itibariyle kadınların neden erkeklere göre daha fazla bu mecrada zaman geçirdikleri ile ilgilenilmediği görülmektedir. Çoğunlukla araştırma şirketlerinin yapmış olduğu çalışmalar ise, *sanal mekânda* kadınların ve erkeklerin varlıklarına birer istatistik olarak yer verdiğinden dolayı, kullanıcıların çoğunluğunu oluşturan kadınların hangi saiklerle bu mecrada daha fazla

<sup>19</sup> Bimber (2000), Lenhart ve Madden (2007), Thelwall (2008), Correa (2010), Chen (2015).

zaman geçirdiğine dair bir çıkarsama yapmak şimdilik pek de mümkün görünmemektedir.

### 3.2.Mekânlara Kazınan ve Mekânlar Tarafından Üretilen Bedenler: Sokağın Sahibi Değil Misafiri Olan Kadınlar

Kadınların dikkatine:

Evinizden dışarıya çıkmayacaksınız.  
Kadınların sokaklarda amaçsızca dolaşması,  
caiz değildir. Dışarıya çıkarsanız, yanınızda  
mutlaka bir mahrem, erkek akrabanız  
bulunacak. Sokakta tek başına yakalanan  
kadın dövülecek ve evine gönderilecektir...  
Çekici, gösterişli giysiler  
giymeyeceksiniz... Uluorta  
gülmeyeceksiniz... Dinleyin. İyi dinleyin.  
İtaat edin...

Hosseini, 2017: 285

Yukarıdaki alıntı, Hosseini'nin (2017) romanındaki kahramanlardan biri olan Meryem'in Afganistan'da yönetimi ele geçiren Taliban'ın dağıttığı broşürlerden okuduğu bir pasajdır. Roman bir kurguya dayalı olsa da kadınlarla ilgili bu zihniyetin hâlâ sürdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Bir Alman atasözü olan "Kent havası insanı özgür kılar" (Stadtluft macht Man frei) ifadesi Ortaçağ'da kente sığınanların zihinlerindeki kent imgesine atıfta bulunur. Ama burada bahsi geçen insan aslında erkektir. Yani kentin havasının sunduğu özgürlük kadına değil erkeğe aittir. Çünkü erkeklerin kentsel mekândaki varlığı herhangi bir toplumsal onaya ihtiyaç duymazken, kadınların varlığı, kendilerine dayatılan amaç veya rollere dayanmak zorundadır.

Ya da "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" kavramlarının şiar edildiği Fransız Devrimi'nde bu kavramlar sadece beyaz burjuva erkekleri kapsamaktaydı. Kadınların kamusal hayata katılımı istenmeyen bir durumdu. Devrim'in ardındaki bu düşünce yapısına rağmen her cinsin kendine özgü bir görevi olduğu, bu görevi ise kendisine özgü alanda gerçekleştirilmesi gerektiği inancı taşınmaktaydı. Badinter (1992: 164) dönemi şöyle anlatmıştır: "*İnsanın ne yapıp ne yapmayacağını sınırlayan, hiçbir istisna tanımayan ve yasaların değiştiremeyeceği tek yasanın doğa yasası olduğu gerekçesiyle kadınları evlerine geri yolladılar*". Yani "*ait oldukları*" yere geri gönderilmişlerdir. Çünkü Çakır'ın (2009b: 144) Aries ve Duby'den aktardığı üzere, "*kadının ev işlerine özen göstermekten vazgeçip, çocuklarını beşiklerinde bırakıp kamu meydanına, konuşma kürsüsüne çıkması ne zaman âdet olmuştu?*". 1890'lara gelindiğinde dahi bir kadın Paris'te bir kafeye

yorumlara maruz kalmadan tek başına gidemezdi. Hatta daha kapıdayken bile geri çevrilebilirdi. Çünkü kadın hâlâ “*korunmaya muhtaç*” olarak kabul ediliyordu (Sennett, 2010: 283). Yüzyıllar geçmesine rağmen kadınların kentsel mekân ile ilişkisine dair bu düşünce kalıpları hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir.

Mekânın toplumsallığı verili kabul edilerek fiziksel mekâna bakıldığında, bir toplumda kadın ve erkeğin yaşam deneyimini, bunun kapsamını ve sınırlarını belirleyen önemli bir gösterge olduğu görülmektedir. Burada sadece iki cinsin gündelik hayatına ilişkin somut deneyimlerini değil aynı zamanda toplumları ve bireyleri biçimlendiren temel bir egemenlik ve iktidar ilişkisini de görmek mümkündür (Çakır, 2009a: 76). Çünkü sadece yapılı bir çevreden oluşmayan mekânda kapitalizmin bütün ilişkileri gibi toplumsal cinsiyet ilişkileri de yeniden üretilmektedir (Gottdiener, 2001: 254). Bu bakımdan mekânın kurgulanma biçimleri ile toplumsal rollerin içselleştirilmesi arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Kadının veya erkeğin kenti nasıl kullanacakları/kullanamayacakları, nerede nasıl giyinip/giyinemeyecekleri, hane dışında nasıl davranıp/davranamayacakları vb. toplumsal rollerle ilintilidir.

Cinsiyetler arasındaki asimetrik ilişki mekân ile aidiyet ilişkisi kurmaktadır. Mekâna ait olma veya mekânı kendisine ait hissetme yönündeki algı ve pratikler gündelik hayatın akışı içerisinde olağanlaştırılmıştır. Bu sebeptendir ki “*kadının yeri evidir*” şeklindeki görüş her iki cins açısından da geniş kabul görmüş; sokaklar erkeklere ait, evler ise kadınlara ait mekânlar olarak değerlendirilmiştir. Aidiyet ilişkisinin ataerkil toplumlarda ne denli yerleştiğinin kanıtlarından belki de en çarpıcı olanı, kamusal alanda bir iş sahibi olmayan kadının “*ev kadını*” olarak nitelendirilmesine karşın kamusal alanda bir iş sahibi olmayan erkeğin “*ev erkeği*” olarak nitelendirilmemesidir. Bu niteleme zaten mevcut erkeklik kimliğine ters düşmesi nedeniyle hakaretvarî bir niteleme olarak da değerlendirileceğinden kabul edilemezdir. Çünkü evle ilişkilendirilen/eve ait olan cins, kadınlardır. Sokağa ait olan kadın ise “*sokak kadını*” nitelendirilmesiyle Türk Dil Kurumu Sözlüğü’nde dahi “*kötü yola düşmüş kadın veya kız*” olarak tanımlanarak normatif kurallar ve değerler sistemine aykırı davranan kadınlar için kullanılmaktadır. Oldukça benzer bir yaklaşım Afrika’da kadınların kente göç etme olanakları ile ilgili yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlarda da karşımıza çıkmaktadır. Uganda-Kampala’da tek başına kentte dolaşan kadınların köylerine geri gönderilmesi yönündeki yasal düzenleme 1950’lerde kaldırılmış olsa da hâlâ kentte tek başına dolaşan kadınların “*fahişe*” olduğu

yönünde bir algının mevcut olduğu tespit edilmiştir (Momsen, 1991: 21). Kadınların kamusal alandan *dışlanması* veya *görünmez kılınması* yönündeki bu düşünce yapısına benzer bir diğer örneği Nijer-Maradi’de 1980’li yılların sonunda yapmış olduğu çalışmasıyla Cooper (1997: 203) vermiştir. Burada kadınların kamusal alanda bulunması birçok şarta bağlanmıştır: Kamusal alanın hangi birimine ne zaman girebileceği, kalabalık bir kadın grubu veya bir araba veya en yaygın olarak örtünme gibi bir kalkanın kullanılması şeklindeki zorunluluklar. Osmanlı Devleti döneminde de kadınların kentin neresinde, nasıl ve ne zaman bulunacakları, nereye gidecekleri, oralarda hangi tür kıyafetle gezecekleri, nasıl davranacakları hangi milletten olursa olsun hepsini bağlayıcı yasaklarla sınırlandırılmıştır (Çakır, 2009b: 145). Çoğaltılabilecek bu gibi örnekler göstermektedir ki nerede yaşadığı, hangi sınıftan olduğu, hangi kimliğe sahip olduğu fark etmeksizin kadınlar, erkeklere karşı ikincil konumları nedeniyle ortaklaşmaktadır.

Kadınların ev ile ilişkilendirilmesine karşın toplumsal cinsiyet açısından eşitsiz hatta hiyerarşik ilişkiyi gözler önüne seren söylemlerden biri de erkeğin “*evin direği*” olarak sunulmasıdır. Her ne kadar evin dışı ile ilişkilendirilmiş olursa da erkekler, özellikle ataerkil toplum yapısı dahilinde hane içindeki iktidar ilişkileri açısından da hâkim konumda olmaktadır. *Evin direği* söylemi ile evi ev yapan daha doğrusu ev ile kastedilenin aile olduğu gerçeğinden hareketle aileyi aile yapan erkeğin varlığına işaret etmektedir. Yapının taşıyıcı sisteminin bir elemanı olarak *direk* nitelemesinin erkeğe yüklenmesi, onu bir ev veya aile için de vazgeçilmez kılmaktadır. Erkeklerin kamusal alandaki üstünlüğü ve egemenliği özel alanda da sürmektedir. Dolayısıyla kadınların hem evdeki/özel alandaki varlıkları hem de evin dışındaki/kamusal alandaki varlıkları açısından erkeğe göre ikincil konumlarının söylem düzeyinde de güçlendirildiği görülmektedir.

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri dahilinde kadının yerinin ev olduğuna dair paylaşılan genel kanıdan hareketle kadınların sınırının ev alanı ile belirlenmesi hem mekânsal bir kontrol hem de kadınlık kimliğinin toplumsal bir kontrolünü sağlamaktadır. Dışarıya yani kamusala çıkan kadın bu açıdan iki yönlü bir tehdit oluşturmaktadır: Kadınlara atfedilen kadınlık rollerini yerine getirme faaliyetlerinin sekteye uğraması ve aile ve eş tarafından tanımlanamayan bir yaşam alanı olarak başka bir kamusalığa girmesi (Massey, 1994: 180). Strasser (akt. Bora, 2014: 60), 20. yüzyıl başında şiirde, roman ve hikâyede, kadın dergilerinde, görgü kitaplarında vb. evin “sevimsizlik, namus ve

iffetin bulunduğu yer” olarak kutsandığını anlatır. Bu niteliklerle yüklenen evin karşısındaki kamusal alan haliyle kadınlar için pek de uygun görülmeyen tehlikeli mekânlardır.

Aidiyet ilişkisi ile sıkı sıkıya bağlandıkları evin dışında varlık göstermeye çalışan kadınlar, dışlanmışlık tehdidinin yanı sıra -hatta dışlanmışlık tehdidinden daha fazla maruz kalma olasılığı olan- şiddet nedeniyle kamusal alandaki deneyimleri açısından daha fazla sınırlılık hali ile çevrelenmektedirler. Fiziksel veya psikolojik olabilen bu şiddet ihtimali, kadınların kentsel mekânı serbestçe kullanımını sınırlayan birer korku kaynağı da olabilmektedir<sup>20</sup>. Kadınların kentsel mekânda güvende olma hissini, Zeybek (2011: 233) bedenlere işleyen, kişiler arasında dolaştırılan ve dolaştıkça da büyüyüp güçlenen duygulardan en belirgin olan korkuyla ilişkili olduğunu ifade etmiştir. Bu korkudan kaynaklanan kısıtlılık hali ise çoğunlukla bedenlerde yansıma bulmaktadır. Bir kadın bedeninin erkeklerin algı dünyasındaki konumlarının ne olduğu bilincinden hareketle kadınlar, kendilerine yönelik şiddetin kaynağı olarak değerlendirdikleri bedenlerini kontrol ederek bu tehdidi bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Çünkü kadın bedenine yönelik şiddetin meşru kaynağı yine kadın bedeni olarak sunulmaktadır<sup>21</sup>.

Bu noktada kadın bedeni “namus” kavramı ile değerlendirilmektedir. Namus, sadece kadın bedenini değil, tüm bireylerin toplumdaki yerlerini, davranışlarını ve arzularını kontrol altına alan toplumsal bir olgudur. Kadın, namus bakımından hem korunup gözetilen hem de erkeğin onurunu koruma görevine mecbur olandır<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Loukaitou-Sideris’in (2005) Los Angeles’da yapmış olduğu bir çalışmada kadınların -aralarındaki yaş, ırk, sınıf, kültürel, eğitim, cinsel yönelim, kişisel özellikleri, fiziksel yeterlilik vb. farklılıklara rağmen- kentsel mekânda suça maruz kalma ve mağduriyet yaşama korkusunu erkeklere göre daha fazla taşıdıkları belirlenmiştir. Green vd. (akt. Wilson ve Little, 2008: 169) da kadınların erkeklerden gelebilecek saldırıya yönelik korkuları nedeniyle sinemalar, barlar ve diğer kent alanları gibi belli kamusal alanlara girmeye isteksiz olduklarını belirtmişlerdir.

<sup>21</sup> Rusya’da Ortodoks Kilisesi’nin Başrahibi Vsevolod Chaplin, “Eğer bir kadın mini etek giyiyorsa ve bu tahrik edicidir. Aynı zamanda sarhoş olursa o zaman daha da tahrik edicidir ve eğer kendisi insanlarla aktif olarak temas arayışında olursa o halde bu temasın tecavüzle sonuçlanması halinde şaşırması yanlış olur” şeklinde bir beyanat vermiştir (“Mini etek giyen...”, 20.01.2011). Benzer bir beyanat Konya Selçuk Üniversitesi’nde Ana Bilim Dalı Başkanı Prof. Orhan Çeker tarafından, “Sorunun odağında kadın var. Sen dekolte giyinirsen bu tür çirkinliklerle karşılaşman sürpriz olmaz. Tahrikten sonra şikayet etmen makul değil. Elbette işlenen suç son derece iğrençtir. Lakin bu suçun işlenmesinde dekolte ve tahrik edici kıyafetler giyen kadının da etkisi küçümsenemez” şeklinde verilmiştir (“YÖK Başkanı’ndan Tepki”, 16.02.2011). İki farklı toplumsal yapı olmalarına rağmen kadın bedeni ile şiddet arasında kurulan bu ilişkideki benzerlik aslında kadınlara yönelik bakış açısındaki ortaklığa işaret etmektedir.

<sup>22</sup> 765 sayılı Türk Ceza Kanunu’nda kadına karşı cinsel ve bedensel suçların kişiye karşı işlenen suçlar altında değil "Adabı Umumiye Nizamı Aile Aleyhinde Cürümler" başlığı altında genel ahlak, aile ve toplum düzenine karşı işlenen suçlar olarak değerlendirilmesi, kadın bedeni üzerinde erkeğe, aileye ve topluma tasarruf yetkisi veren zihniyetin bir yansımasıdır. Kadına karşı işlenen cinsel suçları aile ve toplum düzeni

(Köysüren, 2013: 101). Bu bakımdan kadınların kendilerine tayin edilen görünmez sınırları aşmaları, onlara yönelik her türlü şiddeti de meşrulaştırmaktadır. Dolayısıyla bu sınırları aşan kadınların olası risk ve tehditleri de kabul ettiği varsayılır. Özbudun'un (2007a: 130) da ifadesiyle, "*Kadın bir erkeğin temellük alanından çıktığında, yani mahrem sınırlarını ihlâl ettiğinde, tüm erkeklerin erişebilirlik alanına dahil olur.*"

Kadınların erillikle özdeşleşen kamusallıkla ilişkisi, bir tahakküm ilişkisidir. Sokaktaki olası tehdit ve tehlikelere karşı kadınlar gündelik hayat pratiklerini sınırlamakta veya kendilerine özgü yeni stratejiler geliştirerek bu alandaki varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadırlar. Örneğin تنها yerlerden kaçınma, aydınlatmanın yeterli olmadığı alanlarda geç saatlerde bulunmamaya özen gösterme, sokakta hızlı adımlarla sadece önüne bakarak yürüme, sokağa çıkarken birilerinin eşliğine ihtiyaç duyma gibi çeşitlenebilecek stratejilerle kadınlar, sadece cinsiyetlerinden dolayı kendilerine yönelecek tehdit ve tehlikeleri bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Bu stratejilerin yanı sıra belki de en fazla başvurulan önlemlerden biri de vücut hatlarını belli edecek, dikkat çekecek hatta kadın olduğunun anlaşılmasına olanak tanıyan kıyafetler giymekten kaçınmadır. Kadınların kamusal alana çıkarken nasıl giyinmeleri gerektiği üzerindeki denetim ve baskı, kentsel mekânın kadınlar için hapsedici yanının yansımalarından biridir. Yukarıda da belirtildiği gibi "mahrem sınırlarını" kıyafetleriyle "ihlal eden" kadınlar şiddet tehdidi ile karşı karşıya kalabilir.

Kısacası kadınların misafiri oldukları sokaklar, kapitalist ataerkilliğin soyut temsillerinin yaşam temsillerine dönüşmüş iktidarı altındadır. Bu bakımdan beden farklılığı, heterojenliği içermez. Çünkü sokak, bu düşünce yapısının işaretleriyle, kodlarıyla bezenmiştir. Merrifield'in (2015: 219-220) belirttiği gibi bedenler mekânı etkiler ve mekândan etkilenir. Mekânda yerleşik olan bedenler aynı zamanda mekânı üretmek üzere diğer bedenlerle ilişkilenebilir. Mekân, diğer bedenlerle karşılaşan bedenler tarafından üretilir. Ama bedenin bu yaşanmış deneyimi asla tamamen serbest değildir. Gündelik hayatın bağlamını sağlayan, bir yapıyı çevre tarafından, gerçekleşen süreç ve faaliyetler tarafından, adeta fark edilmeksizin önverili bir soyut mekân tarafından sınırlandırılmıştır.

---

ile genel ahlâka zarar veren davranışlar olarak tanımlayan ilgili Kanun bu bağlamda kadın bedenini eşinin, ailesinin ve toplumun "malı" olarak değerlendirmekteydi. 2004 yılında yapılan değişikliklerle, kadına karşı cinsel ve bedensel suçlar artık "Kişiye Karşı Suçlar" başlığı altında toplanmıştır.

Kısacası sokağın sahibi değil de misafiri olan kadınlar, tıpkı bir eve giden misafir gibi o evin, ev sahibinin kurallarına uyma zorunluluğu hisseder. Ev sahibinin hoşuna gitmeyecek davranışlardan imtina eder; ona uygun görülen ağırlama biçimine razı olur. Çünkü o, “uğrama” edimini gerçekleştirir. Bu yüzden sahibinin erkekler olduğu sokakta görünür olduğunda dahi bir görünmezlik kisvesine bürünmeleri gerekir. Aksi halde her türlü erkek şiddetinin yanı sıra hemcinslerinin şiddetine de açık hale gelirler. Özbudun’un (2007a: 132) belirttiği gibi eril iktidar, kadınların kişilik ve bedenlerine ilişkin, onları temellük/tasarruf edilecek bir coğrafya, bir egemenlik alanı, üzerlerinde serbest dolaşım hakkına sahip oldukları bir “domain” olarak tasarlanmaktadır<sup>23</sup>.

### **3.3. Kadınların Kentsel Mekânla Cinsiyetlendirilmiş Zaman Dolayımında Kurduğu İlişkiler**

Zaman kavramı her ne kadar farklı tanımlara işaret etse de toplum içerisinde üretilmiş olan ve bu nedenle toplumlar arasında değişiklik gösteren, nesnel olarak verili bir toplumsal düşünce kategorisidir (Urry, 2015: 16). Dolayısıyla bu çalışmada zamandan söz edilirken aslında toplumsal zamana<sup>24</sup> vurgu yapılmaktadır.

Lefebvre’in (2017: 100) de belirttiği gibi gündelik olan, eşzamanlı olarak büyük ve yok edilemez ritimlerle üretim, tüketim, dolaşım ve habitatın sosyo-ekonomik örgütlenmesinin dayattığı süreçler arasındaki çatışmanın sahnesi ve bu çatışmada söz konusu olan şeydir. Bu bakımdan gündelik hayatın analizi, zamanın nasıl ve neden toplumsal bir ürün olduğunu ortaya koyma fırsatı tanımaktadır. Her üretim tarzı, toplumsal ilişkilerle birlikte kendi mekânını ve zamanını örgütler ve üretir. Bu örgütlenme ve üretim ise gündelik hayat üzerinden gerçekleştirilmektedir. Lefebvre’in (1996: 72) ifadesiyle gündelik hayatın düzenlenmesi, bölümlere ayrılması, zaman kullanımının kontrollü bir şekilde yapılması kentsel mekânda gerçekleşmektedir. Bu

---

<sup>23</sup> İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı APK Daire Başkanlığı’nın 27 ilçede çeşitli meslek ve yaş gruplarından olan 3500 kadınla yapmış olduğu araştırma sonuçlarından elde edilen sonuçlara yer vermek gerekirse (Erdem, 16.10.2002): -Kadınların %75’i İstanbul’u sevdiğini söylerken hayat şartları, can güvenliği, işsizlik, parasızlık, trafik, kirlilik ve komşuluk ilişkilerinin bozulmasından yakındı. - Kadınların sadece %22’si can ve mal güvenliğini emniyette hissediyor. -Kadınların tamamına yakını sokakta ve işte tacize uğradıklarını söyledi. -Dört kadından biri evinde sözlü veya fiziksel şiddete maruz kaldığını belirtti. -Kadınların %54’ü aile reisi izin vermeden alışverişe, %60’ı gezmeye çıkamıyor. -‘Asla vazgeçmeyeceğiniz en önemli şey nedir’ sorusuna dört kadından üçü 'ailem' yanıtını verirken, sadece %12’si 'Özgürlüğüm' dedi. Bu örnek, kadınların kentsel mekân ile ilişkisinde yaşadıkları çekinceleri göstermektedir ki bu durum da kadınların sokaktaki misafirliğinin baskınlığına işaret etmektedir.

<sup>24</sup> Zaman ile ilgili geliştirilmiş kuramsal yaklaşımların genel bir özetine yer veren bir çalışma için bkz. Urry (2015).



durum ise tıpkı mekân gibi zamanın da parçalara bölünmesine yol açmaktadır (Lefebvre, 2017: 101). Gündelik hayatın bölümlere ayrılması zaman üzerindeki kontrol ile sağlanmaktadır. Bu kontrolün kaynağı ise toplumsal yapıya dağılmış iktidar ilişkileridir.

Zamanın nicel yönünün ağırlık kazandığı kapitalist toplumlarda her şeyi yapmaya yetecek zaman olmasa da her "yapmanın" bir zamanı vardır (Lefebvre, 2017: 101). Burada önemli olan "yapma" edimini gerçekleştiren öznelerin kim olduğudur. Zamanı parçalayan iktidar ilişkilerinin zaman üzerindeki kontrolünün biçim ve etkisi öznelerin toplumsal mekândaki konumları açısından farklılık göstermektedir. Daha öncede belirtildiği gibi Lefebvre (2013) döngüsel zamanın kapitalist toplumlarda doğrusal zamana tabi kılındığını, parçalandığını, aynı zamanda toplumsal hiyerarşi içerisinde farklı konumlanan bireylerin döngüsel ve doğrusal zaman kullanımının da farklılaştığını ifade etmiştir. Bu bakımdan toplumsal tabakalaşmanın alt düzeyinde bulunanlar ile üst düzeyinde bulunanlar arasında zaman ve mekânın sınırları daralmakta ve genişlemektedir. Zaman ile ilgili sınıfsal bu ayrışma aynı zamanda toplumsal cinsiyet hiyerarşisi için de geçerlilik göstermektedir. Parçalanmış zamanları kullanım açısından ortaya çıkan hiyerarşide kadınlar yine alt basamakları işgal etmektedirler.

Lefebvre (2017: 101) zamanın kullanımını toplumsal kategorilerle açıklanarak tasvir edilebileceğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra nesnelere de zamanın tüketicileri olduklarını ve kendilerine ait taleplerle zamanın kullanılmasına dahil olduğunu da ifade etmiştir. Bir toplumsal kategori olarak cinsiyete dayalı işbölümünü bu bakış açısıyla ele almak mümkündür. Cinsiyete dayalı işbölümünden hareketle özel alanla özdeşleştirilen kadınlar, kamusal alanda bir iş sahibi olsalar da ev ile ilgili yükümlülüklerin baş aktörü olarak tanımlanmaktadır. Bu sebepten dolayı kadınların zamanının büyük bölümü ev ile ilgili yükümlülükleri ile geçmektedir. Evin dışında kentsel mekândaki varlıklarının kaynağı da çoğunlukla ev ile ilgili kamusal uzantılar niteliğindedir. Dolayısıyla kapitalist ataerkilliğin kadınlara dayattığı roller, kadınların zamanı nasıl kullanacakları üzerinde de etkilidir. Ama yukarıda da belirtildiği gibi her "yapma"nın bir zamanı vardır. Kadınların kentsel mekânda geçirdikleri zaman ise genellikle gün ışığının olduğu zamanlardır. Zamanın toplumsal cinsiyet açısından bu ayrışması ise elbette ki kendiliğinden değildir. Lefebvre'in (2017: 102) de belirttiği gibi gündelik zamanda edinilmiş ritimler hem içsel hem de dışsal yani toplumsaldır. Bu bakımdan zaman; eylemler, olaylar ve de roller içine gömülüdür (Urry, 2015: 19).

Kadınların zaman ve mekân içindeki hareketi doğrudan kadınlığa tanınmış rollerle ilişkili olmakla birlikte zamanda ve mekândaki varlığı da bedeni üzerindeki denetim ve özdenetim ile ilişkilidir. Bu bakımdan özellikle havanın karardığı geç vakitler, zamanın eril niteliğinin yoğunlaştığı vakitler olmasından dolayı kadınların, kentsel mekândaki varlıklarını sınırlamalarına yol açan bir etki göstermektedir. “*Sokak erkeklerin işgali altında bir bölgedir*” diyen Connell’in (2016: 198) sokak ile ilgili şu sözleri kentsel mekânın kadınlar açısından taşıdığı tehdidin havanın kararması ile nasıl pekiştiğini göstermektedir:

Sokak, ıslık çalıp laf atma gibi görece hafif tacizlerden fiziksel sarkıntılık ve tecavüze kadar, kadınlara yönelik pek çok sindirme eyleminin gerçekleştiği ortamdır. Eylemin yükselişinin nerede duracağı her zaman önceden kestirilemediğinden, şehrin büyük bir bölümünde kadınlar, özellikle hava karadıktan sonra nadiren sokakta yürürler.

Gece saatlerinde sokakta olmak elbette ki sadece kadınlar için değil erkekler için de bir korku kaynağı olabilmektedir. Ama kadınların korku kaynağının erkekler olması gerçeğinden hareketle, erkeklere göre daha fazla korku duymaları muhtemeldir. Örneğin ABD Adalet İstatistikleri Bürosu tarafından 2000 yılında yapılan anket, kadın katılımcıların yarısından fazlasının (%52) geceleri mahallelerinde dolaşmaktan korktuğunu, erkeklerin ise yalnızca %23’ünün korktuğunu ortaya koymuştur (Loukaitou-Sideris, 2005: 103). Ama yine de kentsel mekândaki varlıkları çoğunlukla gündüz vakitleri ile sınırlanmış saatlerde olan kadınlar ile erkeklerin mekânı deneyimlemesi farklılaşmaktadır.

Alkan’ın (2005: 54) da ifade ettiği gibi kentin aynı sokaklarında yürüyen kadınlarla erkekler özellikle de belirli saatlerden sonra çok farklı duygular yaşarlar. Çur (2013: 126), kent mekânının toplumsal cinsiyet açısından taşıdığı eşitsizlikten kaynaklanan farklılığı şöyle ifade eder:

Bir erkek için çok doğal olan dışarı çıkmak -ne oturuyorsun öyle karı gibi evde?- bir kadın için doğal değil, özel ve emin olun çok heyecanlı bir eylemdir. Erkeğin “Hanım ben biraz dışarı çıkıyorum” deyip ceketini kapıldığı gibi sokağa fırlaması alışıldık hatta belki de evin kadını tarafından da memnuniyetle karşılanan -aman çıksın da biraz başımı dinleyeyim- bir durumken, kadının dışarı çıkması bir dizi kuralla bütünleşiktir.

Kapitalist ataerkilliğin zaman üzerindeki kontrolü kadınların özellikle gece geç saatlerde kentsel mekânda bulunmama yönünde bir gayret göstermelerine yol açmaktadır. Bulunsalar dahi "yumuşak başlı bedenler" olarak kapitalist ataerkilliğin çizdiği sınırlara riayet etmeleri beklenir. Aksi halde toplumdaki düzgüleştirci yargıdan hareketle

kendilerine ait olmayan zamanlarda sokakta bulunma davranışları anormal olarak yargılanma tehdidi ile karşı karşıya kalacaktır. Elbette ki böylesi bir durumda kadınlar sadece anormal davranış sergileyen kadınlar olarak yargılanma tehdidin ötesinde psikolojik ve fiziksel tehdi de maruz kalabilmektedir.

Feminist coğrafyacı olan Valentine (akt. Wilson ve Little, 2008: 168), erkek şiddetinin belirli çevresel bağlarla ilişkilendirilmesi ve bu yönde başkalarının tavsiyesi, kişisel deneyimler veya medya aracılığı ile elde edilen bilgiler neticesinde oluşturulan zihinsel haritaların kadınların mekânı kullanma biçimleri üzerinde oldukça etkili olduğunu belirtmektedir. Zihinsel haritalar aslında korku coğrafyasıdır ve bu, kadınların hangi mekânları, hangi saatlerde kullanacaklarına yönelik hareketlerini sınırlandırmalarına, kaçınma stratejileri oluşturmalarına yol açmaktadır. Ama yine de belirtmekte fayda var ki, korku nedeniyle mekânsal hareketlerini kısıtlayanlar sadece kadınlar değildir. Dil, din, ırk, mezhep vb. ayrışmaların dayandığı farklı kimliklerde olduğu gibi erkekler, LGBTİ bireyler de çeşitli korku kaynaklarından hareketle mekânsal hareketlerine kısıtlılık getirebilir. Daha genel itibariyle kimliğe dayalı ayrışmaların farklı boyutlarında da mekân ile ilişkisel bedensel ve toplumsal kısıtlılıklar elbette ki mümkündür.

Mekânsal hareketlerini zaman boyutu ile kısıtlayan hatta kısıtlamak durumunda bırakılan kadınların, aksi halde davranışları, erkeklerin erişebilirlik alanına dahil oldukları yönündeki yargıdan hareketle her türlü şiddetin meşru kaynağı olmaktadır. Çünkü artık o kendisine dayatılan sınırları aşmış ve sonuçlarına da razı olmuştur<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> 04.01.2017 tarihinde Ankara'nın Etimesgut ilçesinde şoförlük yaptığı özel halk otobüsünde bir kadın yolcuya tecavüz eden sanığın kendisini savunurken "Bir kadın gece 11'de sokağa neden çıkar? Bir kadın gece 11'de otobüse neden tek başına biner?" şeklinde sarf ettiği sözleri, erilliğin hakim olduğu saatlerde sokakta bulunan kadınların her türlü tehdidi kabullendiği yönündeki düşünceyi açıkça ortaya sermiştir ("Tecavüzcünün şok eden sorusu...", 09.04.2017). Bir başka örnekte ise İstanbul'un Taksim ilçesinde evine gitmek için yola çıkan iki kadına yönelik cinsel saldırıda baro tarafından atanan kadın avukat, sanık tarafın avukatlığından istifa etmiştir. Soruşturmada yer alan ve yargıda erilliğin ve eril dilin hakimiyetini gösteren "Bir gece vakti alkollü bir şekilde yürüyen genç kız" şeklindeki ibare nedeniyle de avukat davayı dışarıdan takip edeceğini ifade etmiştir ("Kadın avukat cinsel saldırı davasında...", 06.03.2018). Her iki örnekte de gece geç saatlerde olmamaları gereken bir yerde oldukları gerekçesiyle şiddete maruz kalan kadınların bu davranışının şiddeti meşrulaştırma yönünde bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır.

### 3.4.Kadınların Kentsel Mekânla Ev İçi Yükümlülükleri Dolayımında Kurduğu İlişkiler

Tanrılar Sisifos'u bir kayayı durmamacasına bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkûm etmişlerdi; Sisifos kayayı tepeye kadar getirecek, kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla yeniden aşağı düşecekti hep. Yararsız ve umutsuz çabadan daha korkunç bir ceza olmadığını düşünmüşlerdi, o kadar haksız da sayılmazlardı.

Camus, 2010: 123

Yunan mitolojisinde yer alan bu anlatıya göre Sisifos'a (Sisypos) Tanrılar tarafından verilmiş bu ceza sonsuza dek sürmektedir. Bu süreksizlik ise Sisifos'un cezayı kabullenışı ile sağlanmıştır. Sisifos'un bu işkencesini Simone de Beauvoir (2010: 52) kadınların evdeki yüküne benzetir:

Sürüyle kadının payına, insanı hiçbir zaman yengiye götürmeyen bu savaşa her gün yeniden başlamak düşmektedir... her Allahın günü bulaşık yıkamak, mobilyaların tozunu almak, kısa bir süre sonra yine kirlenecek, tozlanacak, yırtılacak çamaşırları yıkamak gerekmektedir. Ev kadını, dolap beygiri gibi olduğu yerde döne döne yıpranmaktadır; hiçbir şey yapmamakta: yalnızca şimdiki zamanı sürdürmektedir...

Beauvoir'ın çizmiş olduğu bu tabloda süreğenlik, hayatın hareketinin bir ifadesidir. Hayat, zorunluluklarla doludur: Yiyecek hazırlanmalı, hastalara bakılmalı, bebekler büyütülmelidir. Kadınların etkinliği, hayatın sürdürülmesine, erkeklerle çocukların aşkın bireyler haline gelmesine hizmet eder. Erkeklerin öznelliği kadın emeğinin desteğine dayanır ama bu emek aynı zamanda kadını kendi öznelliğinden mahrum eder (Bora, 2014: 62). Çünkü ev işi, kadınların tüm hayatını kapsar. Rowbotham (1998: 99) bu durumu şöyle özetler:

Kadın işe gitmez, uyanır uyanmaz işbaşı yapar. Ev iş demektir, işse ev. Evin kapladığı alan içinde ve bütün gün boyunca yapılması gereken işler vardır... Her bir uygulama, küçük parçalara ayrılmıştır. Bu parçalar... birbirinden oldukça farklı ve kopuktur. Kalkma, kahvaltı, bulaşık, yatakların düzeltilmesi, çocukların giydirilmesi, okula götürülmesi, geri dönüş, temizlik, mobilyaların parlatılması, toz alma, alışveriş, öğle yemeği, çocukların okuldan alınması, bulaşık, çocukların okula geri götürülmesi, eşyaların düzenlenmesi, temizlik, çay hazırlama, kocanın eve gelişi, yemek, bulaşık, televizyon izleme, çocukların yatırılması, kahve pişirme, kocayla konuşma, yatma, sevişme. Gün, özenli bir biçimde parçalara bölünmüştür; bu işlemler yinelenir durur... Bütün günler hem birbirinin aynısıdır hem de değildir...

Yukarıdaki alıntıdan da görüldüğü gibi kadınların evdeki yükümlülükleri çok çeşitlidir. Bölgeden bölgeye, kıtadan kıtaya farklılaşsa da ortak yapısal özelliği "kadınların ev işi"dir. Kadınların dünya çapında yaptığı farklı işleri "kadınların ev işi"ne dönüştüren yapısal ilke ise erkekleri ücretli işleri kadınları ise ücretsiz işleri üstlenmeye yönelten cinsiyete dayalı işbölümüdür (Bennholdt-Thomsen, 2014: 247). Ama belirtmek

gerekir ki bu işbölümü salt teknik bir işbölümü değildir. Çünkü ayrıcalık ve ayrımcılık yapılarını yaratan hâkimiyet ve tabiiyet ilişkilerini dayatır (Molyneux, 2012: 147).

Kadınlarla ilişkilendirilen evde her türlü mekânsal pratik kadınlık kimliğini oluşturmakta ve bu bağlamda süreklilik sağlamaktadır. Kadınlar için evdeki mekânsal pratiklerin başında gelen yemek yapmak, temizlik, çocuk ve yaşlı bakımı gibi ev içi yükümlülükler artık genel geçer kabul görmüş pratiklerdir. Bu pratiklerin, *kadınsı* olarak tanımlanmaları kadınlık rolleri dahilinde ele alınmasına yol açmıştır<sup>26</sup>. Bu pratiklerin *kadınsı* olarak tanımlanmasının temelinde biyolojik determinizm yatmaktadır. Kadınların üretim ve yeniden üretim sürecine katkıları genellikle biyolojilerinin ya da “doğa”larının bir işlevi olarak tanımlanır. Mies’in (2012) belirttiği gibi kadınların yaptığı ev işi ve çocuk bakımı, fizyolojik yaratışlarının, çocuk doğurmaları gerçeğinin, “doğa”nın onlara bir rahim sunduğu gerçeğinin bir uzantısı olarak görülür. Tarihsel ve toplumsal koşullara koşut gelişen kadınlık ve erkeklik rolleri arasındaki asimetrik ve hiyerarşik ilişki dolayısıyla da tahakküm ve sömürü ilişkisi biyolojinin sirayet ettiği doğa kavramı ile gizlenmektedir.

Acar-Savran’ın (2012: 11) ifadesiyle ev içi, aile, özel alan ve bu alandaki cinsiyetçi işbölümü, kapitalist ataerkillik çerçevesinde toplumsal olmayan bu bakımdan da “doğal” bir alan olarak kurulur. Bu alandaki ilişkiler ve pratikler doğallaştırılarak, kadınların yaptıkları işler onların doğal yatkınlıkları olarak sunulmaktadır. Kadınlar kamusal alanda bir iş sahibi olsa dahi doğa ile ilişkilendirildiklerinden dolayı ev içi yükümlülükler sadece kadınların yapması gereken “görevler” olarak değerlendirilmektedir. Hatta zaman zaman ev içi yükümlülüklerini layıkıyla yerine getirmeleri için kadınların kamusal alanda bir iş sahibi olmaması gerektiği yönünde görüşler dahi savunulmaktadır<sup>27</sup>. Örneğin kadının özgürleşmesine yönelik sosyalist teoriye önemli katkı sunan isimlerden biri olan Bebel’in (1977: 84-85) şu ifadeleri dikkat çekicidir:

---

<sup>26</sup> Ev içi yükümlülüklerin kadınlar ve erkekler tarafından nasıl değerlendirildiğine dair 197 yerleşim biriminde 3454 kişiyle yapılan bir çalışma için bkz. Vatandaş, 2007.

<sup>27</sup> Öztimur’un (2012: 153) Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden Bursa’ya göç etmiş kadınların kente uyum ya da dışlanma süreçlerini irdelediği çalışmasında kadınların kamusal alanda bir iş sahibi olmalarının hoş karşılanmadığı sonucuna varmıştır. Erkeklerin bu konudaki olumsuz düşünceleri, kadınların ev içi yükümlülüklerinin dışarıda çalışmaya imkân tanımadığı fikrine dayanmaktadır. Kadınlar da hem ev içi yükümlülüklerini öne sürmekte hem de “namus”, “şeref”, “ayıp” gibi kavramlar ekseninde benzer bir düşünceyi paylaşmaktadırlar. Ama Öztimur, kadınların yanlarında erkekler var iken dışarıda çalışma konusunda isteksiz görünmelerine karşın, yalnız iken daha istekli olduklarını da gözlemlemiştir.

... İşçinin karısı, akşam, günün bütün yorgunluğu üzerinde eve döndüğü zaman, dinlenmek ona kısmet değildir, yeniden işe başlamak zorundadır. Evin, bir yana bırakılmış bütün işlerini en küçük ayrıntılarına dek o bitirir, çocuklarını yataklarına yatırdıktan sonra gece yarısına dek eskileri yamar. Dinlenme ve eğlence onun bilmediği kelimelerdir... Erkek, evinde bulamadığı rahatı ve zevki bulmak için meyhaneye gider, içer... Bu sırada kadın evde sızlanıp durur. Sabah gün doğarken, üzerine yük yüklenmiş bir hayvan gibi, işe başlar, gece yarısına kadar çalışır. Ne rahat, ne de soluk almak olanağı vardır. Ama erkek, işten sonraki saatlerini serbest geçirmek için kendisine verilen özgürlükten yararlanır. Onun tek üstünlüğü, erkek olarak dünyaya gelmesidir. Bu cinsel ayrılık, ailede uyumsuzluk doğurur. Eğer kadın, bilinçsiz bir kadınsa, işten döndükten sonra o da zevk ve eğlence arar, evini ve çocuklarını ihmal eder, yıkıma doğru gider. Evin içindeki pislik, sefalet artar. Çocuklar bin çeşit ölüm, ateş; hastalık kazalarına uğrarlar.

Bebel işçi sınıfı bir ailede kadınların kamusal alanda bir iş sahibi olmasıyla evlerini ihmal edeceklerini bu durumun da aile ilişkilerini kötü yönde etkileyeceğine vurgu yapmış ama cinsiyete dayalı işbölümü bağlamında kadını doğa ile ilişkilendiren biyolojik determinizm tuzağından kaçamamış, ev içi yükümlülüklerin tümünü kadınlara yüklemiştir. Kısacası kadını, bir anne ve bir eş olma vasıfları ile değerlendirmiştir.

Kadının çalışmasının evdeki rolleri ile çatışacağı yönündeki benzer bir algı 1940'lı yıllara kadar İngiltere'de devlet hizmetlerinde kadınların çalıştırılmalarının yasaklanmasında da kendisini gösterir (Goody, 2004: 189). Benzer bir yaklaşım 1949 Türkiye'sinde Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde kadın ve erkek öğrenciler tarafından yapılan "Kadınlar hekim olmalı mı olmamalı mı?" konulu tartışmada da karşımıza çıkmaktadır (Özgüven, 2009: 223):

İlmi kitapları ezberleyerek her şeyi öğrenirler, tam bir nazari bilgi ile teçhiz edilirler. Fakat tatbikata gelince, hafifi bir isilikten ibaret kızartıya kızamık der çıkarlar. Çünkü pratiği başaramazlar. Zira zordur. O narin vücutları bu kadar ağırlığı kaldıramaz. Kadın, aynanın karşısına geçer. Saatlerce süslenir. Kadın anne olur. Kadın şiiir gibidir; bir çiçektir... Kadın doktor olamaz, olmamalıdır da. Bu meslek onun nazik bünyesini, bedenini yorar.

Tartışmanın nihayetinde varılan sonuç kadınların hekim olmaması yönünde olmuştur. Çünkü kadınlar, doğal özellikleri gereğince, öncelikle birer anne ve eşlerdir bu bakımdan ev ile ilgili sorumluluklarını yerine getirmelidirler. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte başlayan modernleşme sürecinde de hâkim görüş bu yöndeydi. Gürboğa'nın (2014: 76) belirttiği gibi bu durumun en net ifadesi Medeni Kanun'da yer almıştır. Kanun'un "evliliğin şahsi münasebetleri" kısmında cinsiyetçi işbölümüne dayalı erkek egemenliği koruma altına alınmıştır. Aile birliğinin reisi olarak tanımladığı kocanın, kadın ile çocukların iâşesini sağlamakla sorumlu olduğunu vurgulayan Kanun, kadını ise *kocasının muavini* ve *müşaviri* olarak tanımlayıp eve bakmakla yükümlü kılmıştır. Kısacası kadınlar ulusun biyolojik ve kültürel üretimi ile sorumlu tutulmuşlardır. Yani rolleri yeniden üretim alanı ile sınırlandırılmıştır.

Ev içi yükümlülükler, cinsiyete dayalı iktidar ilişkilerinin adeta bir yansımasıdır. Bir evdeki gündelik rutine bakmak dahi toplumsal cinsiyet ve iktidarın nasıl icra edildiğini gözler önüne serecektir. Alkan'ın (2005: 216) Ankara'da yaşayan kadınların, kentsel yaşamla nasıl ilişkilendiklerini belirleme amacı taşıyan çalışmasında ev içindeki işbölümü dahilinde saymış olduğu ev temizliği, yemek yapmak, bulaşık, çamaşır, ütü, çocuk bakımı, çocukların derslerine yardım, çocukları okula/kreşe/yuvaya/sinemaya/parka götürüp-getirme, yaşlı bakımı, evin gündelik alışverişi, fatura ödemeleri vs. gündelik ev işlerinin %100'e yaklaşan oranlarda yalnızca kadınların üzerinde olduğunu tespit etmiştir. Kamusal alanda iş sahibi olsa dahi bütün bu işlerin yapılma biçiminde en çok 6-7 birimlik yüzde farklar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kamusal alanda bir iş sahibi olmasına bakılmaksızın, ev içi yükümlülüklerin çoğu kadınların işi olarak değerlendirilmektedir. Benzer bir oran 2007'de Avrupa'da yapılan bir anket çalışmasında da ortaya çıkmıştır. Jarvis vd.'nin (2012: 220) Dobson vd.'nden aktardıkları üzere, kadınların evin dışında ücretli bir işte her zamankinden daha fazla çalışmalarına, bakım ve işleri paylaşan "yeni erkek" imgesinin basında propagandasının yapılmasına karşın, bütün Avrupa'da sadece on erkekten biri ev işlerini yaptığını ifade etmiştir. Delphy'in (2012: 104) de belirttiği gibi kamusal alandaki işleri, kadınları ev işlerinden muaf kılmadığı gibi, bu, ev işlerine de zarar vermemelidir. Dolayısıyla kadınlar belirli bir ekonomik bağımsızlık elde etmenin karşılığında iki işi birden yürütmek durumunda kalmaktadır<sup>28</sup>.

Her ne kadar günümüz toplumlarında toplumsal cinsiyet fikrinde ve ideolojisinde birçok önemli değişiklik yaşansa da, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünde çok fazla değişiklik olmamıştır (Young, 2009: 51). Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri dahilinde kadınlara yüklenen bu kadınlık işlerinin ev ile sınırlanmadığı, kamusal alana da taşındığı görülmektedir. Kamusal alanda iş sahibi olan kadınlar açısından bakıldığında ev içi yükümlülüklerine benzer, daha çok hizmet sektöründe, *kadınlaştırılmış* ve düşük statülü işlerde istihdam edilmeleri söz konusudur<sup>29</sup>. Dolayısıyla emek piyasasının kendisi de

---

<sup>28</sup> Ev kadınlarınca harcanan emeğe ilişkin bir değerlendirmenin ortaya koyduğu sonuçlara göre, ev dışında bir işi olmayan çocuklu ev kadınları haftada seksen saat çalışırken, ev dışında iş yapan çocuklu kadınlar her hafta fazladan elli saat de evde çalışmaktadırlar (Rowbotham, 1998: 96).

<sup>29</sup>Bu çalışma kadınların kentsel mekân ile kurdukları ilişki biçimlerine yol açan nedenlere odaklandığından istihdam açısından kadınların konumu çalışma kapsamı dahilinde tutulmamıştır. Bu bakımdan kadınların işgücü piyasasında istihdam edildikleri alanlara dair yapılan çalışmalar için bkz. McDowell (1999), Bilton vd. (2008); Türkiye incelemesi için ise bkz. Kazgan (1982), Ecevit (2011), Özbay (2011).

kadınların ev içi alandaki konumları ile ev dışındaki var oluşları arasında dolaysız bir bağlantı kurarak onların yeniden üretimdeki rollerini tanımlar ve pekiştirir (Molyneux, 2012: 147). Bununla birlikte kamusal alanda iş sahibi olan kadınlar ücretli işi yaparken ücretsiz ev içi işi yapmaya da devam etmektedirler (Donovan, 2015: 161). Bu çifte yük, Alkan'ın (2005: 51) McDowell'dan aktardığı üzere;

...Kadınların, “mekânsal olarak ayrılmış ama zamansal olarak bitişik kalması gereken geniş bir kentsel etkinlikler dizisini biraraya getirmek üzere zorunlu ‘yamama’ işleri”ni yerine getirmek, bir başka deyişle “kentsel etkinliklerin yamalı bohçasını (patchwork) dikmek” için ek bir zaman ve emek harcamak durumunda kalmaları demektir.

Dolayısıyla kamusal alanda iş sahibi olsalar dahi kadınlar hem ücretli iş yaşamı hem de ev içi yükümlülükleri -çocukları okula götürme, hastaları hastaneye götürme, günlük alışverişleri yapma, fatura ödeme vb.- ile ilgili zamanın organize edilmesi, kentsel mekâna erişebilirlikleriyle kuvvetli bir şekilde ilişkilidir (Rainero ve Falú, 2002: 7). Bu bakımdan kadınların ücretli iş ve ücretsiz ev içi işi yapmaları zaman ve mekân ile kurdukları ilişkiye bağlıdır.

Bir tüketim birimi olan ev aynı zamanda işgücünün yeniden üretimi için gerekli mallar ve hizmetler biçimine bürünmüş kullanım değerlerinin üretim alanıdır. Bütün toplumlarda gerekli olan yeniden üretim işinin alanı elbette her zaman aile değildir. Bu iş, aile dışı kurumlar tarafından da yüklenilebilir ki kapitalizmde emeğin yeniden üretimi için gereken mal ve hizmetlerin büyük bir bölümünün piyasa ve devlet tarafından sağlanması söz konusudur. Ama yine de evin yeniden üretime katkısı çok büyüktür. Öncelikle sermaye açısından önemsiz olan mevcut ücretli kesimin günlük gereksinimlerinin karşılandığı ev aynı zamanda üretimin gelecekteki etmenlerinin yani çocukların gereksinimlerinin de karşılandığı alandır (Molyneux, 2012: 149-150). Çocuklar, çoğunlukla toplumsal olarak erkeklere göre aşağı konumda tanımlanıp böyle tanımlanan kadınlar tarafından evde yetiştirilirler (Hartmann, 2012: 175).

Connell (2016: 184) çocuk yetiştirmenin kendisinin bir iş olduğunu ve bütün olarak cinsiyete dayalı işbölümünde önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Çocukların bakımını üstlenen tarafın kadınlar olması, çocukların kamusal alanla ilişkilerini kuran tarafın da kadınlar olması ile sonuçlanmaktadır. Çocukların okula götürülmesi ve getirilmesi, park veya oyun alanlarına götürülmesi ve getirilmesi çoğunlukla kadınların yaptığı işler arasındadır. Bununla birlikte çocuklar her ne kadar kentsel mekânda kadınların hareketliliğini sınırlayıcı bir işlev görse de aynı zamanda kadınların kentsel



mekândaki hareketliliğine sağladığı avantajlar ile çelişkili bir yapı sunar. Kadınların kentsel mekânda, Erkan'ın (2006: 248) "*can yeleşti*" nitelendirmesi yaptığı ve çocukların da dahil olduğu anne, kız kardeş, görümce gibi yakın akrabalar, erkek çocuklar, erkek kardeş veya eşleri gibi diğer kişilerin eşliğine duydukları ihtiyaç, güvenlik gibi temel gereksinimlerine yanıt bulmalarını sağlayan stratejilerden biridir. Yanlarında birilerinin olması, kadınların kamusal alana erişimini kolaylaştırmaktadır<sup>30</sup>. Kadınların kentsel mekâna erişimlerinde yanlarında birilerinin varlığına duydukları ihtiyaç, bu kişilerin aslında birer "*pasaport*" işlevi görmesine yol açmaktadır. Bu bakımdan "*can yeleşti*" kavramı yerine "*pasaport*" tanımlaması, bu durumu daha iyi açıklama olanağı vermektedir. Çünkü kadınların kentsel mekâna erişimlerine dair elde etmeleri gereken zımnî izni "*pasaport*" kavramı daha iyi tanımlamaktadır.

Kadınların kentsel mekânla ilişki kurma biçimlerinden biri de -var ise- evdeki yaşlıların bakımı ile ilgili ev içi yükümlülükleridir. Kapitalist toplumlarda yaşlı bakımı, kapitalizmde yeniden üretim işinin değersizleştirilmesi ve yaşlı insanların artık üretken olarak değil de toplumsal hafızanın ve deneyimlerin deposu olarak değerli görülmesi nedeniyle her zaman bir kriz durumunda olmuştur. Yani yaşlı bakımı kültürel ve toplumsal değersizleşme sebebiyle sorundur. Yaşlı bakımı diğer yeniden üretim işleri gibi "iş" olarak kabul edilmez. Çünkü yaşlı bakımı işinin değer üreten değil tüketen bir iş olduğu kabul edilir. Bu bakımdan yaşlı bakım işi kadınların ev işinin bir parçası olarak değerlendirilir (Federici, 2013: 191). Ve tıpkı kadınların diğer ev içi yükümlülüklerinde olduğu gibi karşılığı ödenmeyen bir "iş"tir.

Yaşlıların yanı sıra hareket engeli bulunan hane içindeki diğer kişilerin de bakım sorumluluğu kadınlardadır. Bu bireylerin sağlık sorunları veya resmi kurumlarla kurmaları gereken ilişkileri yürüten bu bağlamda kentsel mekânla kurdukları ilişkiler de aracı olan çoğunlukla kadınlardır. Çünkü tıpkı çocuklarda olduğu gibi yaşlılarda da, hareket engelli bağımlılarda da ilişki "bakım" üzerinden yürütüldüğü için, bu işin,

---

<sup>30</sup> Yanlarında birinin varlığına duyulan ihtiyaç kimi zaman zorunluluk olarak dayatılmıştır. Örneğin Osmanlı Devleti döneminde kadınların belli günlerde dışarıya çıkmalarına izin veren düzenlemedeki ifadelerde bu durum görülmektedir: "... Boğaziçi'nde kadınlar cuma günlerinde, yalnız Küçüksu ve Göksu'ya gidip başka hiçbir seyir yerlerine gitmeleri memnudur [yasak] ve cuma günü ile pazar gününde maada [-den başka] kadınların sair Boğaziçi seyir yerlerine gitmeleri caiz olup fakat erkek bulunduğu hâlde gayet ediphan ve erkekler dahi yoluyla hareket edeler..." (Çakır, 2009b: 146). 1789'da 3. Selim döneminde çıkarılan bir fermanda ise yanlarında aile erkekleri olmadan yolculuk eden kadınları gezdiren kayıkcılara ceza kesileceği bildirilmişti (Çakır, 2009b: 147).

doğaları öne sürülerek, kadınlara ait olduğu varsayılır. Gilligan'ın (2003: 17) da ifadesiyle kadınların yaşam döngüsü içindeki yeri, besleyip büyüten birinin, bakıcının ve yardımcının yeri kadardır ki kadınlar aynı zamanda bu ilişkiler ağını ören kişidir de.

Cinsiyete dayalı işbölümünün kadınlar açısından birbiriyle iç içe girmiş olan ev içi ve ev-dışı uzantılarından (Molyneux, 2012: 147) biri de alışveriştir. Alışveriş, kadınlar için kent hayatına müdahil olma fırsatı veren bir sosyalleşme biçimi olarak “dışarı çıkma faaliyeti”nin en yoğun ve yaygın deneyimlenen biçimidir. Kadınların kamusal alandaki görünürlüklerinin toplumsal bir onaya duyduğu ihtiyaç bağlamında alışveriş, toplumsal anlamda hazır bir onaya da dayanmaktadır (Yılmaz, 2009: 204). Her ne kadar kamusallıkla ilişkili olması sebebiyle alışveriş, erkek işi sayılsa da günümüzde alışveriş bir ev işi olarak değerlendirildiğinden kadınların görevi olarak görülmektedir. Dolayısıyla kadınların ve erkeklerin alışverişe yaklaşımı da farklı olmaktadır: Kadınlar için gezme olarak görülen alışveriş, erkekler için belli ihtiyaçları karşılamak üzerine kuruludur. Kadınlar için keyifli bir etkinlik olan alışveriş, erkekler için ise bir “iş görme”dir (Durakbaşa ve Cindoğlu, 2005: 92).

Ailelerin işleyiş biçimlerine bakıldığında kadınlar ve erkekler arasındaki iktidar ilişkilerini yeniden üretmeye dönük bir yapıya sahip olduğu görülür. Kadınlar daha sık evde olduğundan dolayı ev dünyası da kadınların alanı olarak kurgulanmakta, ev alanı daha kadınsılaştırılmaktadır. Ayata'nın (2005: 47) da ifade ettiği gibi erkekler, evi çoğunlukla kadının etki ve eylem alanı olarak görme eğilimindedir. Kadınlar ise eş ve anne olmanın yanı sıra ev kadınları ve evin yöneticileri olarak algılanmaktadır. Bu bakımdan evin ihtiyaçlarının temini, dekorasyon ve aile “görüntüsü”nün biçimlendirilmesi öncelikle kadınların sorumluluğunda olmaktadır. Bu durum da kadına aile tüketiminin yönetiminde başat bir rol vermektedir. Buradaki tüketim sadece satın alma süreciyle sınırlı değildir. Bir eşyanın arzulanmasını, onun için dolaşmayı, vitrinlere bakmayı, ürünlerin sergilenmesini ve elde edildikten sonra da bakımını içeren çok geniş kapsamlı bir etkinliktir. Tüketimin fetişleştirildiği günümüzde ise alışveriş merkezlerinin çoğalması, ürün çeşitliliğinin artması ve sergilenme ölçeklerinin büyümesi ile birlikte, kadınlar tipik tüketim ortamlarında daha fazla görünür ve tüketim etkinliği ile daha fazla zaman geçirir olmuşlardır (Ayata, 2005: 47). Ailenin statüsünü iyileştirmek genellikle kadının sorumluluğunda olmuştur. Alışveriş de statü kazanma etkinliklerinden bir haline gelmiştir. Kadınlar birey olarak alışveriş yapıyor gibi görünse de aslında satın aldıkları

ile hanenin sosyal statüsünü koruyup yenilemekte, hane için alışveriş yapmaktadırlar (Durakbaşı ve Cindoğlu, 2005: 92).

Kadınların ev içi yükümlülüklerinden biri sayılan alışveriş bağlamında kentsel mekânla kurdukları ilişki çeşitli dışsal belirlenimler ışığında olmaktadır. Ev ile ilgili temel ihtiyaçların yanı sıra ekonomik, sosyal ve kültürel olarak yaratılan ihtiyaçlar da kadınların kentsel mekânla ilişkisini belirlemektedir. Bu noktada “ihtiyaç” kavramına değinmekte fayda vardır. Farklı sınıfsal ve kültürel konumlardaki bireylerin “ihtiyaç” kavramına yükledikleri anlamlar farklıdır. Harvey’in (2002: 155) de belirttiği gibi kapitalizm, sürekliliğini sağlamak adına yeni toplumsal istekler ve gereksinimler ve de bu bağlamda yeni tüketim biçimleri üretmek zorundadır. Çünkü eksik tüketim halinde sermaye birikimi açısından aşırı üretim ve bunalım söz konusu olacaktır. İşte bu bakımdan sürekli tüketimi sağlamak üzere belirli tüketim sınıfların varlığı zorunlu hale gelmektedir. Toplumsal ve kültürel olarak üretilen ihtiyaçlar doğrudan doğruya satın alınan her nesne aslında sembolik ihtiyaçları karşılayan bir prestij nesnesi olarak Kurultay ve Peksevgen’in (2012: 193-194) de belirttiği gibi tüketicinin hayat tarzını simgeleyen, sınıfsal bağları, inançları, sahibini temsil eden bir amblem, simge ve gösteriş nesnesi; bireylerin bir kimlik duygusu yaratabilmelerinin, kim olarak algılanmayı istemelerini ifade etmelerinin bir aracı halini almıştır (Yanıklar, 2006: 38).

Tüketimin giderek artan simgesel rolü özellikle kitle iletişim araçları ile yaygınlaştırılmıştır. Hedeflerinde ise çoğunlukla kadınlar bulunmaktadır. Bu yeni tüketim modelinde kadınlar üzerindeki baskı, “kadın söyleni” aracılığıyla kendisini gösterir. Evelyne Sullerot (akt. Baudrillard, 2017: 113-114) bu durumu şöyle ifade eder: “Kadına kadınlık satılır... sağlığına ve vücut bakımına özen göstermeye, koku sürünmeye, giyinmeye, tek bir kelimeyle ‘yoktan var olmaya’ inanarak kadın kendini tüketir.” Artık kendine ait olan hiçbir şeye güvenmemeye başlayan kadın, doğal niteliklerle değerli olmak yerine, oluşturulmuş kodlara göre kendini değerli kılmaya çalışmaktadır. Kısacası kadın, bedeniyle birlikte tüketimin birer göstereni haline gelmiştir. Bununla birlikte hedef kitle olarak kadınlara ulaşmak için kullanılan araçlar ne olursa olsun verdikleri mesajlar çoğunlukla onların birer anne ve eş olma rollerine odaklanmıştır<sup>31</sup>. Çünkü evi

---

<sup>31</sup> Gündelik olanın içine giren hatta gündelik olanın üretilmesine katkıda bulunan medya bu işlevini illüzyonlar aracılığı ile gerçekleştirir (Lefebvre, 2017: 75). Medya aracılığı ile toplumsal cinsiyet rollerinin

temizleyecek olan, yemeği yapacak, çamaşırı, bulaşığı yıkayacak olan, yeni koltuk takımını seçecek, evi dekore edecek olan kadındır (!).

Verilen mesajların getirdiği anlamlandırmaların farklılaştırıcı olduğunu belirten Baudrillard (2017: 104) tüketim sisteminin bu temel üzerinden oluşturulduğunu, kişilerin belirtileri olan gerçek farklar yerine “*kişiselleştirici*” farkların benimsetilme çabasıyla hiyerarşik bir modelin üretildiğini ve yeniden üretildiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla tüketim üzerinde kadınlar ve erkeklerin cinslerinden doğan farklılıklar değil, sistemin farklılaştırıcı mantığı hâkimdir ki bu hâkimiyette erkeklerin hiyerarşik olarak üstünlüğü söz konusudur. Bu sebeple kadınlık, kamusal alanda bir iş sahibi olsun veya olmasın ev içi yükümlülükleri yerine getirmesi gereken taraf olarak tekil ve evrensel bir kategori olarak kurgulanır.

İktidar ilişkileri içerisinde güce sahip olanlar, toplumun düşünme ve davranma biçimlerini belirlerken bunu toplumsal mekân üzerinden gerçekleştirirler. Tarihsel süreç içerisinde tüketim alışkanlıklarının değişime uğramasıyla birlikte alışveriş mekânları da, biçim, işlev ve konumları açısından, sermaye tarafından değiştirilmiştir. Artık günümüzde kent merkezinin tüm işlevleri aynı zamanda kamusal alan işlevi, alışveriş mekânları tarafından üstlenilmiştir (Tuncer, 2014: 314). Modern binaları, ziyaretçileri cezbeden vitrinleri, sürekli çalan müziği, iklimlendirme düzeni, sinema ve çeşitli yemek yerleriyle alışveriş merkezleri, kentli insanların vakit geçirmek için gittikleri vazgeçilmez mekânlardan biri olmuştur (Bali, 2011: 132). Baudrillard (2017: 21-22) alışveriş merkezlerini şöyle betimlemektedir:

Burada yalnızca, ayakkabı bağından uçak biletine kadar her şey satın alınmakla kalınmaz, aynı zamanda sigorta şirketleri ve sinemalar, bankalar ya da sağlık hizmeti, brîç kulübü, sanat sergisi de bulunur... Burada, günlük yaşamın bütünüyle düzenlenmesi, bütünsel türdeşleştirme olarak tüketimin merkezindeyizdir; bu merkezde her şey, gerginliklerin giderilmesiyle tanımlanmış soyut bir mutluluğun kolaylığı, yarı saydamlığı içinde eritilmiş ve aşılmıştır. Alışveriş merkezi... yalnızca emeği ve paranın değil mevsimlerin de ortadan kaybolduğu tüm gerçek yaşamın, tüm nesnel toplumsal yaşamın yüceltilmesidir. Çalışma, eğlence, doğa, kültür; eskiden gerçek yaşamda, “anarşik ve arkaik” kentlerimizde dağınık olan ve sıkıntı ile karmaşıklık yaratan bütün bunlar, kopuk ve birbirine indirgenemez bütün bu etkinlikler; ... en sonunda aynı kesintisiz alışveriş gezisinde birleşti, birbirine karıştı, iklimlendirildi, türdeşleşti...

Alışveriş mekânlarının sağladığı güvenli ortam kadınların bu mekânlara yönelik ilgisini arttırmaktadır. Kadınlar, sokakta bulamadığı özgürlüğü bu mekânlarda

---

yeniden üretilmesine ilişkin çalışmalar için bkz. Coughlin ve O'Connor (1985), Okan (1998), Mora (2005), Batı ve Baygöl (2006), Sabuncuoğlu (2006), Sarbay (2015), Çık (2017).

bulabilmekte hatta erkeklerin kamusal alandaki deneyimini yaşama fırsatı dahi edinebilmektedirler. Ama unutulmaması gereken önemli bir husus vardır. Alışveriş merkezleri her ne kadar kullanıcıları açısından sınıfsal ve kültürel farklılıkları yok sayan bir kamusalılık iddiasında olsa da, fiziksel olarak konumlandığı mekânın diğer mekânlardan ayrılmış olması gerçeğinden hareketle bulunduğu kentte her kesime hitap ettiği yönünde bir algının oluşmasını da engellemektedir<sup>32</sup>.

Alışveriş merkezlerinin varlığı bulunduğu bölgede hızlı bir değer artışına yol açmaktadır. Yeni işyerlerinin açılmasını ve konut alanlarının inşaatını tetikleyen alışveriş merkezleri, fiyat artışı ile bulunduğu bölgenin de kullanıcı profiline değişmesine ve mikro ölçekli bir soylulaştırmaya yol açmaktadır (Adanalı, 2014: 482). Şahin'in (2010: 10) de ifade ettiği gibi bir taraftan üst gelir grubunu ağırlarken diğer taraftan da orta ve alt-orta sınıflar için idealize edilmiş mekânlardır. Yoksullar ise zaten alışveriş merkezlerinin hedef kitlesi içerisinde değildir. Üstelik mekânın artık otomobil merkezli planlanması nedeniyle çeşitli ulaşım araçları ile alışveriş merkezine gitmek mümkün kılınmıştır<sup>33</sup>. Ulaşımında yaşanan eşitsizlikler ile alışveriş merkezlerinin kullanıcı profili arasındaki eşitsizlikler pekiştirilmiş olmaktadır. Bu özellikleri nedeniyle alışveriş merkezleri özellikle gelir düzeyi düşük olan bireyleri dışlayıcı bir etki göstermektedir.

Son olarak belirtmekte fayda var ki, farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip kadınların ev içi yükümlülükleri doğrultusunda yaptıkları alışveriş faaliyetlerinin mekânları da sınıfsal ve kültürel konumları belirleyiciliğinde olmaktadır. Alt gelir grubuna dahil kadınların bu etkinlikleri genellikle mahalle ölçeği ile sınırlı iken orta ve üst düzey gelir grubuna dahil kadınların etkinlikleri kent merkezine -var ise alışveriş merkezlerine- doğru uzanmaktadır. Alt gelir grubuna dahil kadınların bu etkinlikleri için

---

<sup>32</sup> İstanbul'da bulunan Profilo Alışveriş Merkezi'nde "kıyafetlerinin uygun olmadığı" ve bu sebeple "içeridekileri rahatsız edeceği" gerekçe gösterilerek bir inşaat işçisi güvenlik görevlileri tarafından engellenmiştir. Hatta bu durumun "şirket politikası" olduğu da gerekçelerine eklenmiştir ("İşçilerden Özür Dileyin!", 24.05.2013). Şirket politikalarından birinin "kıyafet kıstası" olduğunu öğrendiğimiz bu AVM, AVM'lerin doğasında olduğu kabul edilen herhangi bir sınıfsal ve kültürel ayırım yapmadan herkesi "tüketici" olarak tanımlamayı ya reddetmiş gözükmekte ya da AVM'lerin genel politikası yanlış anlaşılmaktadır.

<sup>33</sup> Mekânın artık otomobil merkezli planlandığı göz önüne alındığında alışveriş merkezleri de otomobile göre tasarlanmıştır. Örneğin Amerika'da inşa edilmiş ilk planlı alışveriş merkezi (1916) olarak kabul edilen "Market Square", Chicago'lu bir mimar olan Arthur Aldis tarafından otomobile göre tasarlanmıştır. Zamanla, otomobile ulaşılacak biçimde tasarlanmış alışveriş merkezleri Amerika'nın diğer eyaletlerinde ve Avrupa'da da yaygınlaşmaya başlamıştır (Şahin, 2010: 6).

yoğunlukla semt pazarlarını kullanmaları söz konusudur. Bu pazarları ziyaret de genellikle yanlarında çocuk, akraba, eş gibi -bir önceki başlıkta da isimlendirildiği üzere- “*pasaport*” işlevi gören kişilerin eşliğinde olmaktadır.

Sonuç olarak sınıfsal ve kültürel konumuna bakılmaksızın kadınların ev ile özdeşleştirilmiş olmaları, kentsel mekândaki varlıklarının kaynağının ev içi yükümlülüklerin kamusal uzantıları niteliğindeki işlerle ilgili olmasına yol açmaktadır. Ama kentsel mekânın cinsiyetçi işbölümü doğrultusunda planlanması, kentsel mekânın özgür kılan havasının erkekler tarafından solunması nedeniyle kadınlar, kendi aralarında kimi farklılıklar yaşasalar da erkekler karşısında benzer mekânsal kısıtlılıklara maruz kalmaya devam etmektedirler.

### **3.5. Cinsiyetin Mekânsallaştırılması/Mekânın Cinsiyetlendirilmesi:**

#### **Eril/Dişil Mekânlar**

Mekânın örgütlenmesi ve deneyimsel özelliklerini belirleyen maddi pratik ve süreçler, mekânların temsili ve tasarımlanma biçimleriyle diyalektik ve nedensel olarak ilişkiseldir. Bu bakımdan mekânda ötekilik, mekânda maddi olarak yeniden üretilen metaforlar, anlamlar ve temsiller ile birlikte düşünülmelidir (Arslan ve Al, 1996: 155). İnsan bedeni, tüm kültürler için, toplumsal ayrımları destekleyen anlam ve simge üretiminin birincil kaynaklarından. Kadınlar ve erkekler arasındaki hiyerarşiyi kurma ve de kurumsallaştırma süreci, kadınların bedenleri üzerindeki bir takım anlam ve sınırlama yüklenmesi aracılığıyla gerçekleşmektedir (Özbudun, 2007b: 141). Beden ve mekân arasında sürekli değişen ve birbirini dönüştüren dinamik bir ilişki vardır. Bedenler bir taraftan kendilerini mekânlara kazıyıp yansıtırken diğer taraftan da mekânlar tarafından fiziksel, toplumsal, cinsel ve söylemsel olarak da üretilmektedirler (Zengin, 2009: 265).

Mekâna bakıldığında “eril” ve “dişil” öğelerin en temel dışavurumu mimari yapıda göze çarpmaktadır ki, mimarinin sessizliğine rağmen ham anatomik metaforlardan daha açıklayıcı olduğunu ifade eden Knox ve Pinch (2010: 134), mimari teoride basmakalıp bir temanın, tasarımın “eril” ve “dişil” öğelerinin tezahürü olduğunu belirtmişlerdir. Bu tasarım kaba bir anatomik referans içermektedir: Fallik kuleler ve göğüs benzeri kubbeler. Ya da örneğin sermayenin erkek karakterinin bedenselleştiği gökdelenler. Mimari öğelerin ötesinde kentsel mekâna bakıldığında her ne kadar sınıfsal veya kimliğe dayalı

ayırışma “görünür” olsa da Jarvis vd.’nin (2012: 31) de belirttikleri gibi kentsel mekân sınırları, nadiren belirgin cins ayrımını yansıtır -tuvaletler ve soyunma kabinleri dışında. Mekândaki deneyimler kadınların veya erkeklerin kullanımları açısından farklılaşabilir; tuvaletler, berber veya kuaför salonlarında olduğu gibi cinslere özgü farklı boyutlarda ve özelliklerde olabilir; cinsiyete özgü duyarlıklar mekânın algılanmasını dolayısıyla da kullanımını değiştirebilir (Kuban, 2009: 19).

Toplumsal deneyimler çoğul ve çeşitli olsa da günümüzde hâlâ kadınlar ve erkekler için cinsiyete dayalı ayırışma varlığını güçlü bir biçimde sürdürmektedir (McDowell, 1999: 11). Massey (1993: 64-65) toplumsal cinsiyet ilişkilerinin inşası içerisinde eril/dişil kodlamalar şeklindeki derinden içselleştirilmiş ikiliklerin toplumun derinlerine nüfuz ederek bireylerin kimliklerini ve gündelik hayatlarını kurduklarını belirtmiştir. Bu ikiliğin temelinde hiyerarşik bir ilişki vardır ki bu durum kadının konumunu erkeğin konumuna göre ikincil kılmaktadır. Ama burada eşitsiz gelişen toplumsal cinsiyet ilişkilerinde kadınların edilgen, erkeklerin ise etken bir rol oynadığı gibi bir kabulden hareket edilmemesi gerekir. Çünkü her iki cinsin de bu ilişkilerin üretiminde ve yeniden üretiminde rolü vardır ki bunu da kadınlık/erkeklik rollerini içselleştirmeleri suretiyle gerçekleştirirler.

Kadın/erkek, ev/işyeri, üretim/yeniden üretim gibi aynı zamanda içselleştirilen, hiyerarşiyi de içinde barındıran ikilikler<sup>34</sup>, mekânın algılanma ve deneyimlenme biçimlerine de yansımaktadır. Lefebvre’in (2014: 25-29) ifadesiyle mekân, toplumsal olanla tarihsel olanı, zihinsel olanla kültürel olanı birbirine bağlayan karmaşık ve evrimsel bir süreçte üretilmektedir. Toplumsal iktidar biçimlerinin yayıldığı pratiklerden biri olan mekân, bu ilişkilerin “yağdırdığı” kodlarla bezelidir. Bu mekân kodları da hem mekânda yaşamayı hem de mekânı anlayıp üretmeyi sağlamaktadır ki bu durum da mekânın temsilleri ile karşımıza çıkmaktadır. Alkan’ın (2012: 357) da ifade ettiği gibi emek, iktidar, otorite, kurumlar gibi bunlardan ayrı düşünülemez olan mekân aynı zamanda cinsiyete dayalı asimetrik ilişkilerle de etkileşim içindedir.

---

<sup>34</sup> Bu ikilikler arasındaki ayrımın tüm toplum ve zamanlarda varolduğu gibi genelleyici bir yaklaşıma bu çalışma dahilinde mesafe ile yaklaşılmaktadır. Ama hatırdaki tutulması gereken gerçeklik, bu ikiliklerin, bireylerin olay ve olgularla ilgili zihin yapılarında yer etmiş olması ve gündelik hayat pratiklerine fazlasıyla sirayet etmiş olmasıdır.

Bireylerin belleklerinde, zihinlerinde olumlu veya olumsuz anlamlar yüklenerek yer edinen kentsel mekânları tasvir eden imgeler, simgeler, temsiller ve söylemleri Demir (2002: 110), “*kentsel imge alanı*” olarak tanımlamaktadır. Gündelik hayatı irdelerken Foucault (1993) dilin, söylemlerin ve imgelerin de irdelenmesi gerektiğini çünkü gündelik hayatın bu unsurlarda gizli olduğunu belirtmektedir. Gündelik hayat pratikleri ile kentsel mekânı deneyimleyen bireyler böylelikle mekâna dair zihinsel haritalar oluşturmaktadırlar. Bu haritalar ise toplumsal mekâna gömülü olan iktidar ilişkilerinin belirleyiciliğindedir. Dolayısıyla eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri dahilinde kadınların ve erkeklerin mekâna dair zihinsel haritaları yani mekâna dair algılama ve bu bağlamda mekânı deneyimleme pratikleri farklılaşmaktadır.

Sembolik anlamlar, cinsiyete dayalı mesajlar, şiddet yoluyla doğrudan dışlanmayı dahi içeren mekânlar, toplumsal cinsiyetin nasıl oluşturulduğunu ve algılandığını yansıtmakla kalmaz aynı zamanda hem kadınların mekânsal hareketliliklerini hem de kadınlık kimliğini kısıtlamaktadır (Massey, 1994: 179). Bu bağlamda toplumsal cinsiyet açısından mekânda görünür ve görünmez sınırlar vardır. Bu sınırlar zihinlerde yer edinen mekânsal algılarla da üretilmekte ve yeniden üretilmekte: Bazı mekânlar erkeklikle ilişkilendirilerek eril olarak imlenirken bazıları da kadınlıkla ilişkilendirilerek dişil olarak imlenmektedir.

Gündelik hayatta erkeklik dendiğinde akla gelen ilk mekân kahvehanelerdir<sup>35</sup>. Mekânın cinsiyete göre sık karşılaşılan bölümlerinden biri olan kahvehanelerin, ortak bir buluşma yeri, sosyalleşmenin birer aracı olduğunu belirten Sennett (2010: 117-118), başlıca enformasyon merkezleri olarak mevki, soy, beğeni gibi anlam simgelerinden ayrı hatta onlara meydan okuyan bir yapıya sahip olduğunu dile getirmiştir. Kahvehaneler sadece Ortadoğu için değil aynı zamanda Avrupa’da da gündelik hayat ve boş vakit geçirme mekânlarındandır. Carlier (1999: 199), Doğu kahvehanesinin en belirleyici yönü olan erkeklere özgüllüğünün Batı’daki ilk kahvelerde de görüldüğünü belirtmektedir. Örneğin Londra’da içki içilen tavernalara rakip olduğundan püritenlerin tercih ettiği kahvehane, Avrupa’da uzun süre neredeyse erkeklere özgü bir yer olarak kalmıştır.

---

<sup>35</sup> Bir eril mekân olarak kahvehanelerin tarihi süreç içerisindeki gelişim ve dönüşüm seyri bu çalışma kapsamında değildir. Kahvehane literatürü ve kahvehanelerin tarihi ile ilgili yapılan çalışmaları inceleyen bir çalışma için bkz. Yaşar (2005). Diğer çalışmalar için bkz. Hattox (1996), Desmet-Gregoire (1999), Sami (2010), Sevinç (2013).



Dinlenme, karşılaşma, biraraya gelme mekânları olan kahvehaneleri Ünüvar (2014: 213), kamuya dair tartışmaların daha özerk ve daha özgür olarak yapıldığı, oturup tartışma olanağı veren kısaca konuşmanın tam manasıyla mümkün olduğu, bunun yanı sıra farklılığa ve özerkliğe de yaşama şansı veren mekânlar olarak tanımlamaktadır. Bu özellikleri kahvehanelerin kamusalılığı ile ilgilidir. Ve kamusalığa içkin olan kadınları dışlayıcı ve yok sayma mekanizması burada da varlığını göstermektedir. Kahvehanelerde dinlenme, karşılaşma, biraraya gelme edimini gerçekleştirenler aslında kamusallıkla ilişkilendirilen erkeklerdir. Dolayısıyla kahvehanelere gelenlerin farklılığı da sadece erkekleri işaret etmektedir. Bu bakımdan eril mekânların en uç örneklerinden olan kahvehanelerde toplumsal cinsiyet, sosyalliğin sağlanmasında son derece önemlidir.

Kahvehaneler gibi eril mekânların kadınları dışlaması, *homososyalite* kavramı ile açıklanabilir. *Homososyalite*, aynı cinsiyetteki kişiler arasında kurulan sosyal bağları tanımlamaktadır. Özellikle erkekler ve erkeklik ile ilgili çalışmalarda hegemonik erkekliği açıklayan bir mekanizma ve sosyal dinamik olarak sık sık kullanılan *homososyalite*, erkeklerin diğer erkeklerle olan yakın işbirliği yoluyla toplumsal cinsiyet düzeni ve ataerkilliği nasıl koruduğunu ve ürettiğini, önemli toplumsal alanların kadınlara kapatılmasıyla nasıl desteklendiğini ifade eder (Hammarén ve Johansson, 2014: 1). Erkeklerin sosyalleşmesinde ve erkekleşmesinde önemli rol oynayan bu tür mekânlar<sup>36</sup> özellikle ataerkilliğin hâlâ baskın olduğu coğrafyalarda varlığını sürdürmektedir.

Bir sosyallik biçimi olarak kahvehaneler “*erkekler evi*” olarak tanımlanabilir. Her ne kadar herkese açık olsa da cinsiyete dayalı ayrışma bu mekânda canlılığını korumakta, hiçbir değişime uğramadan yeniden üretilmektedir (Desmet-Gregoire, 1999: 21). Kahvehaneler, kent mekânı içinde farklı toplumsal ve kültürel yapılara sahip olanların ortak gösterge ve imajlar etrafında kendilik alanını yeniden kurdukları ve de sürdürdükleri bir özgül ilişkiler alanı sunar (Aytaç, 2005: 28). Bir eril mekân olması sebebiyle ortak gösterge ve imajlar, *erkeklik* kavramı etrafında şekillenir. Tabi buradaki *erkeklik* kavramı mevcut ataerkilliğin belirleyiciliğinde olan *erkekliktir* dolayısıyla hegemonik olandır. Ve bu mekân ile ilişkisel kendisini yeniden üretendir. Polat’ın (2008: 154) ifadesiyle, erkeğin erkekliğini yaratıp sürdürebilmesi için üç farklı mücadele

---

<sup>36</sup> *Homososyalitenin* kurulduğu alanlardan biri olan kahvehanelere benzer bir yapı olarak Latin Amerika’nın birçok ülkesinde bulunan *cantina* (sadece erkeklerin girebildiği bar ya da salon) adı altındaki mekânlar da erkeklere diğer erkeklerle beraber kadın ve çocuk etkisinden uzak sosyalleşme olanağı sunmaktadır (Chant’tan akt. Polat, 2008: 154).

alanı bulunmaktadır: Kadınlara karşı, homoseksüellere ya da homoseksüelliğe karşı ve erkekler arası mücadele. Bu üç ilişki biçimi içerisinde erkekler sürekli olarak erkekliğini ispatlamak ve “*erkek olarak*” iktidarını meşrulaştırmak durumundadır.

Toplumun erkek öğelerinin, kahvecilerin verdiği hizmetler bağlamında diledikleri gibi düzenledikleri esnek sınırlı, mekânsal-zamansal oyuklar olarak ortaya çıktığı, paylaşmanın gerçekleştiği kahvehaneler, sokağa taşma imkanını içinde barındıran farklı uyarlanmalara sahiptir (Desmet-Gregoire, 1999: 22). Carlier (1999: 195) da kahvehanelerin meydan ve sokağın birer uzantısı olduğunu belirtmektedir. Bu ise erilliğin sadece kahvehane sınırları içerisinde kalmadığı aynı zamanda meydana ve sokağa taşınması anlamına da gelmektedir. “*Kahvehane sadece içerideki erkekliğe dair eylemleri değil aynı zamanda dışarının, sokağın da cinsiyetini etkiler, kontrol eder*” diyen Arık (2009: 195), bu düşünceyi “kahvehanenin önünden geçme” meselesi ile ilgili görüşme yaptığı kişilerden birinin sözlerine dayandırmıştır:

Benim büyüdüğüm mahallede kadınlar kahvehanenin önünden bile geçemezlerdi. Utanılacak bişeydi bu. Kadın ya geçemezdi ya da geçmek zorunda kalırsa çok dikkatli davranmak zorunda kalırdı. Çünkü kahvehanedekiler bakarlar. Bir kadın kahvehaneye gidemez. Kahvehaneye girmesi bir kadının kendisini ifşa etmesi demektir. İnsanlar onun hakkında kötü düşünür, onun dışında bişey olmaz. Kahvehanenin önünden geçen kızlar sokaktan küçük bir çocuğun elini tutarlardı. Yalnız başına geçmesi kahvehanedekilere pas atması anlamına gelebilir. Yanındaki küçük çocukla kendini korumuş olur kadın. İnsanlar çocuğun onun olmadığını bilirler ve bu onları bakmaktan da alıkoymaz. Ama çocuğun elini tutarak kadın en azından “bana bakmayın” der, kendini savunur.

Kahvehaneler kadar olmasa da camiler de eril mekânlardan bir diğeridir. Kadınlar için sadece belirli günlerde gidebilecekleri bir ibadet mekânı olan cami, kadınlar ve erkekler için farklı kullanım alanı sunmaktadır. Örneğin Çakır (2009a: 82) Osmanlı Devleti döneminde kadınların dinî görevlerini yerine getirecekleri mekânsal seçeneklerin dahi kısıtlandığını belirtmiştir. Sultanahmet ve Şehzadebaşı’ndan başka camilere kadınlar uzunca bir süre gidememiştir. Kadınlar camiye giderken kılık ve kıyafetine de dikkat etmek zorundadır. Çakır’ın (2009a: 83) Pars Tuğlacı’dan aktardığı, camilerde kadınların kılık ve kıyafetlerinin nasıl olması gerektiğine dair fermana (16 Ekim 1841’de Ceride-i Havadis’te yayımlanan) ait ifadeler kadınların bedenleri üzerindeki kontrolün boyutunu göstermektedir:

Taife-i nisvanın ince yaşmak kullanmamaları ve göğüs ve saçları görünmemesi ve arabaları yanlarında genç ve süslü arabacı ve seyis götürmemeleri... Beyazıt Cami-i Şerif avlularında ve çarşı derûnunda arabalı ve arabasız gelip aram eden [dinlenen] taife-i nisvanın karşılıklarına geçerek ve yanlarında gezinerek harfendazlık etmek [laf atmak] ve ırz-ı sefahat eylemek misillü [gibi] ırz ve namusa münafive rızayı-ı Barinin [Allah’ın isteği] hilâfi harekâtтан ihtiraz [sakınma]

ve mücanebet [uzak durma] ve taife-i nisvan aralarında dahi namesru kıyafet ve tavır ve heyetle sokaklara çıkılmamak lazım geleceğinden ve bu dahi cümle taraftan dikkate şayan adab-ı şeriyeden bulunduğundan bu madde-i muktaziyeye dahi gereği gibi dikkat ile muhil-i ırz ve namus halât vukua gelmemesine daima ve müstemirren [aralıksız] itina ve nezaret oluna.

Malezya, Suudi Arabistan, Türkmenistan, Filistin, Cezayir ve Tunus gibi ülkelerde bazı kadınlar camiye vakit, Cuma ve bayram namazları için gitmekte, Amerika ve Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslüman erkeklerin pek çoğu da eşi ve çocukları ile birlikte camiye gitmektedirler (Hizmetli'den akt. Yılmaz, 2007: 124). Buna karşın Türkiye'de kadınlar camiye daha ziyade teravih namazlarında, kandil gecelerinde ve mevlit programlarında gitmekte buna karşın vakit, Cuma ve bayram namazlarına hiç gitmemektedirler. Yapılan gözlemlerden hareketle Yılmaz (2007: 124), gündüzleri pazara veya çarşıya giden kadınların cemaate katılmamakla birlikte vakit namazlarını camide kıldıklarını, cemaat dağıldıktan sonra camiye girdiklerini belirtmiştir. Hizmetli (akt. Kaya, 2016: 5), Cuma namazının kadınlara da farz olmasına rağmen camiye gitmeyişlerinin temel nedeninin şeriata ve ataerkil din ve cemiyet zihniyetine dayandığını ifade eder. Dolayısıyla kadınların camiye gitmeyişleri, aslında dinî değil de geleneklere dayanan kültürel bir eğilime işaret eder. Erkeklerin dolayısıyla da erkekliğin yoğun olduğu bu mekânda gerçekleşecek "karşılaşma"lardan kaçınmak amacı güdüldüğü düşünülmektedir. Cami içerisinde kadınlar ve erkeklere ayrı bölümlerin hazırlandığı gerçeği de göz önüne alındığında bu düşünce güç kazanmaktadır.

Kadınların ve erkeklerin mekândaki varlıklarını bölmeye yönelik bir başka strateji hamamlarda görülür. Eril ve dişil mekânlar diye ayırt edildiğinde hamamların dişil mekânlar olduğunu söylemek mümkündür. Kadınların ev ile özdeşleştirilmesi, onların mahremiyet hâlesi ile çevrelenmesine yol açmıştır. Osmanlı Devleti dönemindeki hamamları incelediği çalışmasında İlal (2009: 123), çok fazla sosyalleşme ve eğlenme imkanı bulamayan kadınlar için hamama gitmenin onların sosyal hayatında özel bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Çünkü hamama gitmek evden dışarı çıkmak için iyi bir gerekçedir.

Hamamlar<sup>37</sup> genellikle kadın ve erkeklere özel olmak üzere yan yana iki ayrı bölüm halinde yapılmıştır (Ataman, 2006: 142). Ama hamamların fiziksel özelliklerine bakıldığında erkeklerin alanının kadınlara göre daha geniş olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin Gaius Gracchus (akt. Akşit, 2009: 145), Roma'da bir ileri gelenin karısının,

---

<sup>37</sup> Hamamların gerek tarihi gelişimi gerekse mimari özelliklerini inceleyen çalışmaları bir literatür derlemesi kapsamında ele alan bir çalışma için bkz. Ertuğrul (2009).

erkekler kısmının boşaltılmasını ve orada yıkanmayı istediğini çünkü erkekler kısmının daha geniş ve güzel olduğunu belirtmektedir. Hamamların kadınlar ve erkekler için ayrı bölümlere ayrılmasının yanı sıra bazı hamamlar kadınlara ve erkeklere ayrı saatlerde hizmet sunmaktadırlar. Tokuz (2004: 160), 20. yüzyılda Gaziantep'te eğlence hayatını inceleyen çalışmasında, hamamların eskiden öğleye kadar kadınlara, öğleden sonra ise erkeklere ayrıldığını; bir ara kadın ve erkek hamamların ayrılmasına çalışıldığını ama gerçekleştirilemediğini; çok uzun süreden beridir de hamamların gündüz erkeklere gece ise kadınlara ayrıldığını belirtmiştir.

Anadolu'daki hamamlara bakıldığında köy, kasaba veya kent halkının yararlanması için halk hamamı, çarşı hamamı veya genel hamam diye nitelendirilen müstakil hamamlardan tek hamamların günün belli saatlerinde sadece kadınlara veya erkeklere tahsis edildiği; çift hamamların ise kadınlara ve erkeklere aynı saatlerde yıkanma imkanı verdiği görülmektedir. Çifte hamamlarda erkeklerin bölümü kadınların bölümünden daha büyük tutulmuştur. Bununla birlikte erkeklerin hamamlara giriş kapısı genellikle bir meydana veya anayola çıkarken kadınların giriş kapısı talî bir yola açılmıştır (Önge, 1988: 404). Bunun temel nedeni ise yine kadınları hare ile çevreleyen mahremiyeti sağlama düşüncesidir. Dolayısıyla yine kadınların ve erkeklerin dolayısıyla kadınlığın ve erkekliğin "karşılaşma"sı önlenmeye çalışılmıştır. Hem kahvehane hem cami hem de hamam örneklerinde görüldüğü gibi kadınlarla erkeklerin karşılaşmasını önlemenin temelinde aslında "kadın bedeni" vardır.

Kadın ve erkek bedenleri her tarihsel ve toplumsal dönemde çeşitli söylemlerin ve pratiklerin hem öznesi hem de nesnesi olmuştur. Kadın bedeni ise her dönem için bir tehdit olarak algılanmış; "arzu"nun, "fitne"nin ve "kir"in yuvalandığı bir alan, toplumun yeniden üretilmesi için sağlıklı bedenlerin üretilmesinin kaynağı olarak görülmüş, bu bakımdan da toplumsal denetimin merkezinde olmuştur (Odabaş, 2004: 40-41). Kadın bedeninin her daim denetim altında tutulması, modern toplumlarda daha çeşitli söylem ve pratikler manzumesi etrafında gelişmiştir. Badinter (1992: 240) bu durumu şöyle ifade eder:

... Bedenin isteklerimize boyun eğmesi ve zorunluluğun erdem olmaktan çıkarılması için elimizden ne geliyorsa yapıyoruz. Bedenin önemi hiç de eskisinden daha az değil ama, onu önemseyişimizin anlamı tümüyle değişti. Eskiden "teknik" nitelikte bir nesneyken, şimdi beden "estetik" bir nesne oldu. Artık ondan yararlanmaktan çok, bizi şaşırtmasını, ona hayranlık duymayı ve başkalarında hayranlık uyandırmasını istiyoruz. Bugünün uygarlığında artık kimse, çocuğunu emziremeyen bir kadını kınayamıyor ama, kendini kapıp koyvermiş bir bedenden

irkiliyoruz. Yaşlanmasını geciktirmek, zaaflarını gizlemek ve baştan çıkarıcılığını ne pahasına olursa olsun korumak için yapamayacağımız hiçbir şey yok. Kimileri bunun bir etik meselesi olduğunu bile savunuyor!

Kadın bedeni üzerindeki bu denetim ve akabinde gelen özdenetim, geliştirilen idealler doğrultusunda kadın bedeninin nesneleştirilmesine, bu ideallerle uyumlaştırılması çabaları ise kadınların kendi bedenlerine yabancılaşmasına yol açmıştır. Beden üzerindeki bu kontrol ise güzellik, sağlık adı altında geliştirilen birtakım söylemler aracılığı ile sağlanmaktadır. Güzellik salonları, spor salonları böylesi söylemlerin kurulmasına olanak tanıyan mekânlardır. Bir dişil mekân olan kuaför salonları da kadın bedeni üzerindeki tahakkümün yeniden üretilmesine olanak tanımakla birlikte bir başka bakış açısıyla, kadınların biraraya gelebildikleri, bu bağlamda *homososyalitenin* sağlandığı mekânlardır. Bu anlamda kadınların biraraya gelebildikleri, hem söyleşip kahve içtikleri hem de kişisel bakımlarını yaptırdıkları yerler olan hamamların yerini günümüzde, güzellik ve kişisel bakım yaptırmak amacı ile gidilen ama yanı sıra kahve içilip sohbet de edilebilen dişil mekânlar olarak kuaför salonları almıştır.

Günümüzde kuaför salonları büyük ölçüde “kadın alanı”dır. Çünkü bu salonlarda sunulan tüketim alışkanlıkları, iletişim biçimleri, alan kullanımı ve de saç ve güzellik üzerine üretilen biyo-iktidar politikaları ağırlıklı olarak kadınlara yöneliktir (Özaşçılar, 2009: 321-322). Modern beden kültürü ve güzellik sisteminin normlarının vücut bulduğu bu salonlarda uzmanlık bilgisi ve modern güzellik teknolojileri aracılığı ile sunulan vücut bakım işlemlerinin yanı sıra kadınlara, kadınlık performanslarını korumalarını mümkün kılan çeşitli stratejiler sunulmaktadır (Odabaş, 2005: 160-161). Kuaför salonları her ne kadar birer “kadın alanı” olsa da bu salonlarda erkekler de istihdam edilmektedir. Ama burada çalışan erkeklere dair kadınların görüşü genellikle onları hemcinsi olarak tanımlamaya dayanmaktadır. Örneğin Deniz’in (2017: 275-276) Antalya’da kuaförler ile ilgili yapmış olduğu çalışmasında genellikle mahremiyet ilkesi gereğince kadınlar tarafından yapılan ağda, kaş-bıyık alma gibi işlemleri yapan erkek çalışanlarla ilgili, görüşmecilerden birinin söylemleri bu görüşü destekler niteliktedir:

Var öyle arkadaşlarımız. Onların söylediği tabirle söyleyeyim. “Bir bayan ruhunu bu şekilde daha iyi anlayabiliyorum”. Sonrasında gay oluyor, sonrasında travesti oluyor. Meşhur birisi vardı Antalya’da, isim vermeyim, ağdadır, kaş bıyıktır. Süper işini yapıyordu. Kadın onu kendi cinsi gibi görüyor, zaten erkek değil. Aslında erkek ama yarı yarıya bayan daha ağırlıklı olduğu için bayanlar ondan bir elektrik alamıyor. İşte kaştı, bıyıktı, makyajdı, sohbeti sonrasında da ağda yaptırabilir yani bir rahatsızlık duymuyor.

Bir dişil mekân olarak tanımlanabilecek kuaför salonlarına karşı erillik, eril mekân olan berber<sup>38</sup> dükkânlarında üretilmekte, yeniden üretilmektedir. Kentsel mekânda bu iki yapının fiziksel olarak yansması da farklıdır. Kuaför salonlarının kadınlara biçilen mahremiyet ilkesi gereği sokak ile doğrudan bir bağlantısı bulunmamasına karşın berber dükkânları oldukça şeffaf bir şekilde yapılandırılmıştır. Erkek müşterilere yönelik saç sakal tıraşına -günümüzde bu hizmetlere yüz bakım maskeleri de eklenmiştir- dönük hizmetler herkesin görebilmesine aynı zamanda içeridekilerinin de görünür olmasına imkan veren camekanların ardında yapılmaktadır. Kadınlara yönelik kuaför salonlarında ise -var ise- camekanlar her daim perde ve türevi materyaller ile kapatılmaktadır. Böylelikle “sakınılması” gereken kadın bedeni imajı korunmuş olmaktadır. Ayrıca berberlerdeki bu şeffaflık ve aynı zamanda tıpkı kahvehanelerde olduğu gibi berberlerde de erilliğın sokağa taşıma imkanını içerisinde barındırması, kadınların bu mekânların bulunduğu alanlardan kaçınmasına yol açmaktadır. Bu durum ise kadınlar açısından mekânsal kısıtlılık anlamına gelmektedir.

Mekânda cinsiyete göre en sık karşılaşılan bölünmelerden bir diğeri, lokanta, kafeterya, çay bahçesi vb. kamuya açık ticari yerlerde rastlanan “*aile salonu*”dur. Yalnızca kadınlara veya yanında kadın olan erkeklere açık olan bu salonlar, yalnız ve bekâr erkeklerin girişini engellediği için mahremiyeti koruma adına oluşturulmuş salonlardır. Kamusal mekânlarda, kamusal temaslardan ve bunun risklerinden kaçınmak isteyenlere yönelik olan bu salonlar, mahremiyetin kısmen de olsa kamusal mekâna taşındığı alanlardır (Demir, 2002: 124-125). Bu salonların “aile” salonu olarak nitelendirilmesi, hem dışarının yani kamusal alanın asıl sahiplerine vurgu yapar hem de kadınların kamusal alanda bulunabilecekleri az sayıdaki meşru kimlikten birine işaret eder. Bu nitelendirme aynı zamanda kadınların aile ile eşitlendirildiğini de göstermektedir. Kadının aile ile eşitlenmesi ise bir erkeği (eş veya baba) işaret etmektedir. Dolayısıyla aile salonları, o an orada bir erkeğin varlığına ihtiyaç duymaksızın aileye ve aile dolayımıyla hayata geçen ataerkil ilişkilere işaret eder (Zeybek, 2011: 240-241).

Pide salonu, aile salonu, düğün salonu gibi *salon* kavramıyla altı çizilen bu kamusal alanlar, kadınların konumuna dair önemli şeyler söylemektedir. Bu şekilde adlandırılan

---

<sup>38</sup> Günümüzde berber dükkânlarının tabelaları her ne kadar "erkek kuaförü" olduğuna yönelik vurguyu taşısa da, zihinlerde edindiği kavram karşılığı hâlâ "berber"dir. Bu bakımdan çalışma boyunca "berber" tanımlamasının kullanılması uygun görülmüştür.

bu alanlar her ne kadar kadınlarla ilgiliymiş gibi gözükse de aslında kamusal alanın erkek niteliğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla kadınların değil de yanında kadın olan erkeklerin rahat etmesi için tasarlanmış ve adlandırılmışlardır (Akşit, 2009: 147). Yani kamusal alanda olsalar dahi kadınları yeniden özel alan içinde tanımlayan mekânsal göstergelerden biri olarak kadınların kamusal alanda da nerede bulunup nerede bulunmayacağına karar veren ataerkil iktidar ilişkilerine gönderme yaparlar (Turhanoğlu, 2012:414).

Eril mekân olarak karşımıza çıkan bir diğer alan stadyumlardır. Özellikle erkek yoğun bir topluluğun eğlenme biçimi olan futbolu seyretme aktivitesinin gerçekleştiği stadyumlar<sup>39</sup>, hegemonik erkekliğin üretildiği kamusal ritüel mekânıdır (Pasin, 2010: 53). Erkekliğin kurulmasına en fazla hizmet eden alanlardan biri olan spor kurumunda özellikle futbol, erkekler için ayrıcalıklıdır. Çünkü futbol dünyasına katılmak bir bakıma erkek dünyasına girmenin, erkek olmanın ana yollarından biri olarak görülmektedir. Futbol oynarken veya izlerken erkekler, “erkeklik eşittir sertlik” kabulünü bireysel, ekipsel ve toplumsal deneyimlerinde yeniden üretmektedirler (Pasin, 2010: 56).

Henüz bir mekân olarak stadyumların olmadığı dönemlerde *agora* bu mekânın muadili konumdaydı. İlk evresinde *agora*, erkek çocuklarla delikanlıların beden eğitimi, spor yarışmaları yaptıkları, oyunlar oynadıkları ve daha yaşlı kişilerin toplanarak onları izledikleri bir “kırsal spor alanı” işlevi görmekteydi. Ama zamanla *agora* bu işe pek elverişli olmayan bir duruma gelince, sahip olduğu bu işlev *gymnasion*lara geçmiştir (Wycherley, 2011: 169). Ancak mimarinin gelişmesi ile birlikte zamanla, spor ile ilgili başka mekânlar kullanılmaya başlanmıştır (Gürel ve Akkoç, 2011: 350). Kavramsal olarak her ne kadar değişse de stadyum, her daim toplumsal ilişkilerin güçlü ifadelerle yüklü ritüellerle teatralleştirildiği bir mekân olarak, kentsel bir cemaatin kendisini hem bir bütün olarak hem de ayrıışmışlığı ile yansıttığı ender yerlerden biridir (Bromberger, 2009: 42). Gürel ve Akkoç’un (2011: 358) ifadeleriyle stadyumlardaki müsabakalar, oynandığı stadyumu ile, taraftarları, takımları, teknik direktörleri, güvenlik güçleri, gazetecileri, televizyon başındaki izleyicileri ile bir teatral gösteridir. Ve başrolünden yan rollerine kadar tüm oyuncularının erkek olduğu bu gösteride erillik, üretilmekte ve yeniden üretilmektedir.

---

<sup>39</sup> Stadyumların tarihi ile ilgili bkz. Gürel ve Akkoç (2011).

Sportdaki bu erillik aslında spor tarihinin başlangıcından itibaren varlığını sürdürmektedir. Örneğin Antik Yunan döneminde sporun kuralları uyarınca oyunlara sadece 18 yaşından büyük, özgür Yunan yurttaşları katılabilirdi. Olimpiyat Oyunları'nın düzenlendiği gün Olimpiyat alanı dışında kadınlar arasında Tanrıça Hera onuruna düzenlenen spor yarışmaları da düzenlenmiştir. Ama sporcuların çıplak olarak yarışmaları nedeniyle bu oyunlara evli kadınların yarışmacı veya seyirci olarak katılmaları hatta bu alana yaklaşmaları dahi yasaklanmıştı. Eğer bir kadın gizlice bu oyunları izlerken yakalanırsa kayalardan atılmak suretiyle ölümle cezalandırılırdı (Tekin ve Tekin, 2014: 132). Günümüze gelindiğinde ise elbette bu denli yasaklamalar bulunmasa da, kadınların eril bir mekân olarak erkekliğin üretilmesine katkı sunan stadyumlara gitmeleri sık ve genel yaşanan bir durum değildir. Çemrek (2015) tarafından kadınların stadyumda maç izlememesinin nedenlerini belirlemeye yönelik 300 kadının katıldığı bir anket çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada kadınların öncelikle *korku*, ardından *stadyuma ulaşım zorluğu*, *bireysel zevkler*, *aile etkisi*, *hizmet ve biletlerin pahalılığı*, *güvenlik ve hizmet eksikliği* ve *maç saati* nedeniyle stadyumlara gitmediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu nedenler ataerkilliğin baskısı altında olan kadınların tüm kentsel mekânda yaşadığı sıkıntılara da atfedilebilir. Bu baskı nedeniyle Pasin'in (2010: 57) ifade ettiği gibi, kadınların eril bir mekân olan stadyumlara katılmalarının en güvenilir yolu bir miktar erilleşmekten geçmektedir. Bu bakımdan bu kamusal ritüellerde kendilerine biçilen ve de beklenen kadınlık halleriyle değil de hegemonik erkekliği olumlayan hatta küfür eden, sert halleriyle var olmaya çalışırlar.

### **3.6. Kadınların Kentsel Mekânla İlişisine Yön Veren Kentiçi Ulaşımın Nitelikleri**

Kadınların kentsel mekânla ilişkisine yön veren kentiçi ulaşımın niteliklerine geçmeden önce değinilmesi gereken bir husus vardır. Emeğin yeniden üretim alanlarından biri olarak ulaşımın piyasalaştırılması, bu hizmete erişimde ayrışmalara yol açmıştır. Bireylerin ulaşım hizmetlerine -gerek toplu taşıma gerekse kentin diğer birimlerine bağlayan yol çalışmaları- erişimleri sınıfsal ve kültürel farklılıkların belirleyiciliğinde olabilmektedir.

Ulaşım açısından toplum öncelikle özel otomobil sahibi olanlar ile olmayanlar şeklinde bölünür. Ardından özel otomobil sahibi olmayanlar açısından toplu taşıma



sistemlerini gerektiği gibi kullanabilenler ile kullanamayanlar şeklinde bölünür (Koca, 2014: 359). Kullanamayanların gerekçeleri farklı olabilmektedir. Günümüz kentlerinde mekânsal ayrışma oldukça derin ve keskin bir hâl almıştır. Kentlerde bir yanda büyük iş merkezleri, plazalar, eğlence yerleri, lüks ve güvenli konut alanlarında iyi yaşam koşulları hâkim iken diğer yanda işsizlik, düşük gelir, yoksulluk koşulları altında konut, sağlık, eğitim, iletişim ve ulaşım gibi emeğin yeniden üretimi için gerekli olan temel kentsel hizmetlerin en alt düzeyde olduğu yaşam koşulları hâkimdir (Doğan, 2001: 103-104).

Başlığın konusu itibariyle irdelenmesi gereken alan olan ulaşım açısından kentsel mekâna bakıldığında mekândaki bu derin ve keskin ayrışma ulaşım hizmetlerinin de farklılaşmasına yol açmaktadır. Örneğin büyük iş merkezleri, plazalar, eğlence yerleri, lüks ve güvenli konut alanları arasında bağ kurmak adına otoyol inşaatı son derece önem verilen bir konu iken, alt gelir grubunun yaşam alanlarında bu hizmetin eksik kaldığı görülmektedir<sup>40</sup>. Rodgers'ın (2004: 121) da belirttiği gibi yol çalışmaları ağırlıklı olarak kent seçkinlerinin hayatlarıyla bağlantılı yerlerde gerçekleştirilirken<sup>41</sup>, kent seçkinleriyle hiçbir bağlantısı olmayan bölgelerde yollar neredeyse tümüyle göz ardı edilmektedir. Bayram (1996: 50) da yol yapımı ile ilgili politikaların kentin dışında yaşayanların kent ile bağına sağlamaya yönelik olduğunu belirtirken aynı zamanda sokakların da trafik için düzenlendiğini ifade etmektedir.

Otoyolların en büyük yararı, trafiği (her yönüyle; iş, para, vs.) hızlı bir şekilde akıtmaktan çok şehrin dışına kaçan insanların tüketim ihtiyaçlarını hipermarketlerde yapmalarını sağlamaktır... Böylelikle gidenlerin ayakları, hem şehrin merkezinden, hem de sokaklardan kesilmiş olur... Sokaklar, tamamiyle trafik için düzenlenmektedir. Karşılaşma, sürme, berduşluk etme, artık sokaklara özgü olmamalıdır... Bütün bunlar, asalakça şeylerdir ve tahrip edilmelidir.

Otomobiller, bir yerden bir başka yere giderken, metro veya otobüslerde olduğu gibi belirlenmiş duraklarda durma zorunluluğu olmaksızın bir hareket özgürlüğü sağlamaktadır. Dolayısıyla kentin sokakları çok özel bir işlev kazanmaktadır: Ulaşımı olanaklı kılmak. Modern ulaşım teknolojisi de bu amaca uygun olarak, sokakta var olmanın yerine coğrafi sınırlamaları yok etme arzusundadır (Sennett, 2010: 29-30). Kentlerde ulaşım sistemi çoğunlukla özel otomobil merkezli planlanmaktadır. Daniel

---

<sup>40</sup> Örneğin Kuzey Amerika'da banliyölerle ilgili Rodgers (2004: 120), güvenli siteler ile kentin seçkin barları, restoranları, alışveriş merkezlerinin, iyi korunan, iyi ışıklandırılan ve hızlı akan yollar ve kavşaklardan oluşan bir ağ ile birbirine bağlandığını belirtmiştir.

<sup>41</sup> Banliyölerin varlığı ile otoyol inşaatı arasındaki bir diğer örneği veren Thuillier (2005: 258), Buenos Aires'te zenginlerin bütün zamanlarını kentin uzağındaki yaşam alanlarında geçirebilmeleri için otoyolların özel olarak inşa edildiğini belirtmiştir.

Sperling ve Eileen Clausen (akt. Davis, 2010: 161-162), çoğu kentteki ulaşım politikasının, toplu taşımacılıktaki kalite düşüklüğünün özel otomobil kullanımını desteklemesine yol açtığını belirtip sözlerine şöyle devam etmişlerdir:

Toplu taşımacılık, geniş çaplı olumlu dış özellikleri (daha az otoyola ihtiyaç duyması ve trafik yoğunluğunu azaltması) nedeniyle olduğu gibi yoksul insanların toplu ulaşım araçlarından yararlanmasını sağladığı için de hemen her şehirde büyük ödeneklerle desteklenir. Gelgelelim, birçok yoksul insanın bütçesi toplu taşıma hizmetlerini hâlâ kaldıramamaktadır. Bu yüzden kentler otobüs seferlerinin çok yavaş gerçekleştirilmesi baskısıyla karşı karşıya kalırlar. Ama seferleri yavaşlatırken otobüslerin kaliteleri ile konforundan ödün verirler. Bu durum karşısında orta sınıfa mensup kişiler alabilecek duruma gelir gelmez hemen araba alırlar. Düşük maliyetli scooter ve motorsikletler sayesinde orta sınıfın yolculuk hızı artar, toplu taşıma gelirleri azalır ve işletmeciler daha yoksul bir müşteriye hizmet ettikleri için kaliteyi daha da düşürürler. Bu durumdan önce hizmet kalitesi etkilense de, bunu çoğunlukla hizmet niceliğinde bir azalma da izler.

Baudrillard (2017: 74-75), konut, eğitim, sağlık, iletişim, ulaşım gibi emeğin yeniden üretim alanları olan ihtiyaçların gerçek toplumsal anlamlarından koparılp büyümenin neden olduğu ihtiyaçlar sistematığının içine çekildiğini ifade eder. Çünkü özerk ihtiyaçlar yoktur; sadece büyümenin ihtiyaçları vardır. Bu açıdan bakıldığında arabalar ve otobanlar aslında sistemin bir ihtiyacıdır. Castells (1997: 46) toplu taşımanın en alt düzeyde, yani en fazla işe gidiş-dönüş saatleri olan sıkışık zamanlarda hizmet vermesinden hareketle bu durumu şöyle açıklar:

... mekânsal hareketlilik, büyük kuruluşların programlarına göre düzenlenir. Ortak ulaşım programına bu bağımlılık ulaşım ağının dağılımı nedeniyle pekişmektedir ki bu da, kent-içi hareketliliği artırmaya çalışmaktan çok, işyerlerinin mekânsal dağılımının belirli sorunlarını çözüme kapasitesine göre değerlendirilmektedir.

Ulaşım sistemi özellikle özel otomobil merkezli yaşam etrafında şekillendiğinden dolayı, otomobil sahibi olmayanların okul, hastane, alışveriş, eğlence, kültür gibi kentsel hizmetlere erişimlerinin kısıtlanmasına hatta ulaşım alanından dışlanmalarına yol açmaktadır (Koca, 2014: 360). Ulaşıma erişimde yaşanan eşitsizliğin en önemli parametrelerinden biri ulaşım ücretleridir. Örneğin İstanbul'da kentiçi toplu taşıma ücretlerine yapılan zamlar ile kişi başına düşen milli geliri karşılaştıran Koca (2014: 360) şöyle bir sonuca ulaşmıştır:

1999 yılında kentiçi toplu taşıma hizmetleri bilet fiyatlarında yapılan %33 ve %50'lik iki zammın ardından, 2000 yılında %25'lik bir zam daha yapılmıştır. İstanbul'da kişi başına düşen milli gelir ise aynı dönem içinde sadece %6 oranında artış kaydetmiştir. 2001, 2003, 2005 ve 2008 yılları %23 ila %47 oranında değişen kentiçi toplu taşıma zamlarıyla 1,50 TL'ye çıkartılmıştır. Milli gelirin kişi başına düşen payına karşın bilet fiyatlandırmalarındaki böylesi bir politikayla insanlar, yaşadıkları bu kenti nasıl ve hangi araçlarla kullanabilirler?

Ulaşım bu eşitsizlikler üzerinden bakıldığında kadınların da sınıfsal ve kültürel konumları itibarıyla bu eşitsizliklerden azade olmadığını söylemek mümkündür. Ama yine de şöyle bir gerçek var ki, kent mekânının planlanması ve doğal olarak ulaşımın planlanmasında dezavantajlı konumda olan kadınların, erkeklere göre ikincil konumlarının burada da devam ettiği görülmektedir. The Scottish Executive Central Research (2000: 70-71) adlı çalışmada kadınlarla yapılan görüşmeler neticesinde kadınların ulaşım ile ilgili sıkıntılarında hareketle birtakım öneriler geliştirilmiştir. Bu öneriler göz önüne alındığında kadınların ulaşım ile ilgili sıkıntılarının kaynakları da açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda güvenlik ve konfor, araçların tasarımı ile yol ve kaldırımların yetersizliği, güzergâh ve zamanlamanın uygun olmayışı, yüksek ücretler, bilgiye erişim ile kararlara kadınların katılımının yetersizliği gibi faktörler kadınların ulaşım açısından yaşadığı sıkıntıların başında gelmektedir.

Toplu taşıma araçları, maruz kalma ihtimalinin olduğu cinsel tacizin yanı sıra, kadınlar için başka engeller de barındırmaktadır. Örneğin metro sistemlerinde yürüyen merdivenler ve turnikeler, bir bebek arabasıyla veya yürümeye başlayan çocukla seyir halinde olmayı neredeyse imkansız kılmaktadır (Spain, 1996: 273). Ya da aynı şekilde yaşlı veya hareket engeli bulunan aile üyelerinin bakımını üstlenen kadınların bu kişilerle birlikte seyahat etme olanakları da kısıtlanmaktadır. Toplu taşıma araçlarının kadınlar açısından bu gibi dezavantajlarına karşın özel otomobil sahipliği oranları da erkeklere göre düşük kalmaktadır. Bunun temel nedeni düşük gelirleri veya gelirlerine el koyulma oranlarının yüksek olmasıdır. Aynı zamanda toplumsal yapıdaki hâkim kültürel kodların kadınların araç kullanması önünde bir engel olarak varlığı da söz konusu olabilmektedir.

Kadınların seyahat biçimlerini inceleyen çalışmalar göstermiştir ki, kadınlar erkeklere göre yaya olarak daha çok seyahat etmektedirler (The Scottish Executive Central Research, 2000: 9-10). Ve elbette ki olası tehlikelere karşı daha hassas ve de yürüdükleri alandaki değerlendirmelerine uyacak şekilde yürüme davranışlarını değiştirme olasılıkları da daha yüksektir (Clifton ve Livi, 2005: 79, 87). Seyahat biçimi fark etmeksizin seyahat kalıpları üzerinde önemli bir etken de zamanlamasıdır. Kadınlar özellikle gece geç saatlerde güvenliklerinin tehdit altında olduğu gerekçesiyle seyahat etmeyi tercih etmemektedirler (The Scottish Executive Central Research, 2000: 11).

Mackenzie'nin (2002: 260) de ifade ettiği gibi kadınların gündelik hayattaki etkinlikleri, birbirinden uzak iş alanları ve oturma alanlarından oluşan bir kentin karşıtlığında gerçekleşmektedir. Toplumsal cinsiyeti ulaşım biçimleri açısından önemli bir unsur olarak tanımlayan çalışmaların birçoğu, kadınların gündelik hayat pratikleri bağlamında ulaşım ile ilişkisinin daha kısa mesafeli yolculuklar şeklinde olduğuna dair bulgular edinmişlerdir (Turner ve Niemeier, 1997: 397). Kadınların ulaşım ile bağıntıları çoğunlukla ev içi yükümlülükleri doğrultusunda olmaktadır. Bu yükümlülükleri yerine getirirken daha fazla zaman harcadıklarından dolayı boş zamanları erkeklere göre daha azdır<sup>42</sup>. Bu nedenle de kadınlar daha sık ama kısa mesafeli yolculuklar yapmaktadırlar. Aynı zamanda ev içi yükümlülükleri nedeniyle seyahat planlamaları erkeklere göre daha karmaşık ve zincirleme olmaktadır (Uteng, 2011: 11-12). Yine de ortalama gelirden daha düşük gelire sahip olmaları veya özel otomobile ulaşma olanaklarının daha az olması nedeniyle kadınlar daha az devingenliğe sahiplerdir (Mackenzie, 2002: 259). Kadınların ev içi yükümlülüklerinin yol açtığı ulaşım öncelikleri ise ulaşımın düzenlenmesi ile çoğunlukla uyuşmaz. Toplu taşıma araçlarındaki aşırı kalabalık, saatlerindeki düzensizlik, tehlikeye açık olmaları, duraklar arası mesafenin uzaklığı da hem kadınların ulaşımını güçleştirmekte hem de onların üretkenliğini düşürmekte hatta güvenliklerini tehdit etmektedir (Alkan, 2005: 42).

Kamusal alanda bir iş sahibi olan kadınlar için toplu taşıma araçları çoğu zaman bir eziyete dönüşmektedir. Özellikle işe gidiş ve dönüş saatleri “yabancı” erkeklerin egemenliğinde olan toplu taşıma araçlarında kadınlar kendilerini güvende hissetmezler. Örneğin Dedeoğlu'nun (2014) İstanbul'da hazır giyim sanayinde çalışan kadınları incelediği çalışmasında kadınların özellikle servisleri kullandığı, bunun temel nedeninin ise toplu taşıma araçlarında yaşanan taciz olayları olduğuna sonucuna varmıştır. Görüşme yapılan bir kadının aktardıkları ulaşım ile ilgili sıkıntılarını açıklar niteliktedir:

... Servise binmenin çok daha iyi olduğuna söyleyebilirim, yoksa işe gitmek imkânsız olurdu. İş saatlerinde belediye otobüsleri ne kadar kötü biliyorsun. Erkekler otobüsleri yakalamada daima daha hızlılar ve boş bir otobüse binmek için saatlerce bekliyorsun. Eğer bir koltuk bulamazsan

---

<sup>42</sup> Yapılan anket çalışmaları göstermektedir ki kadınların sahip oldukları boş zama, erkeklerden daha azdır. Kadın ve erkek tam zamanlı bir işte çalışsa dahi, kadınlar 24.6 saatlik erkekler ise 33.6 saatlik boş zamana sahiptir. Yarı zamanlı çalışan ya da ev kadını diye adlandırılan kadınlar her ne kadar daha fazla boş zamana sahip olsalar da tam ya da yarı zamanlı çalışan erkekler kadar boş zamana sahip değillerdir (Walby, 2014: 103).

erkekler sana otobüste hayatı çekilmez yapabiliyorlar. İş saatlerinde kadınların nasıl rahatsız edildiğine dair bir sürü hikâye biliyorsun (Dedeoğlu, 2014: 207)<sup>43</sup>.

Ulaşımın nitelikleri ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kadına dayattığı roller gereğince kamusal alanda bir iş sahibi olmak isteyen kadınların genellikle evlerine yakın olan işleri tercih ettiği görülmektedir. Böylelikle eve ayırmaları gereken zamanı, daha yakın mesafeyi sağlayarak yaratabileceklerdir (Hanson, 1995: 283). Yani kadınların işgücü piyasasına katılma biçimleri hâkim toplumsal cinsiyet ilişkileri belirleyiciliğinde olmaktadır. Dolayısıyla nerede, nasıl bir iş sahibi olduğuna bakılmaksızın kadın, anne ve eş olma vasıflarını sürdürmeye devam etmek zorundadır ki bu durum da kadının zaman ve mekân ile kurduğu ilişkiyi etkilemektedir. Kadınların ev içi yükümlülükleri nedeniyle evlerine yakın yerlerde çalışma istekleri her ne kadar onlara dayatılan rolleri gereğince yerine getirebilmeleri için bir zorunlulukmuş gibi görünse de aslında gerçekçi tercihler olarak görülmelidir. Çünkü kadınların gündelik hayatları çoğunlukla evlerine yakın mahallelerle sınırlı olduğundan dolayı kentin geri kalan bölümleri onların zihinlerinde birer bilinmezlikten ibaret olabilmektedir. Bu durum, Dedeoğlu'nun (2014: 208-209) görüşme yaptığı kadınlardan birinin deneyimlerine şöyle yansımıştır:

Arkadaşımınla birlikte işe gittim ve tüm gün çalıştım. Akşam eve gelirken, atölyenin evime yakın olduğunu biliyordum, fakat ben yine de yolumu bulamadım. Nerede olduğumu sormaya utandım ve etrafta yürümeye devam ettim. Sonunda bir yere vardığımda hava çoktan kararmıştı ve nihayet birisine sormak zorunda kaldım. İlk tecrübem korkunç olduğu için sonra arkadaşımınla yürümeye karar verdim ya da evden işe işten eve yolumu bulana kadar kocamdan beni karşılamasını istedim.

Kısacası kentsel mekândaki görünür ve görünmez sınırlara maruz kalan kadınların ulaşım ile ilişkisi, bu maruz kalma halini pekiştirmektedir. Ulaşımın sermaye dolayımında düzenlenmesi, bu bakımdan da *erkeklerin ulaşımı* olarak vuku bulması, kadınların kentsel mekândan bir kez daha dışlanmasına yol açmakta, görünür olmalarına mâni olmaktadır.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Kadınların toplu taşıma araçlarında yaşadıkları sıkıntıları belirleme amacıyla Amerika'da Ulaştırma Bakanlığı'nın 2002 yılında yapmış olduğu bir araştırma kadınların erkeklere göre daha fazla cinsel saldırı tehdidi altında olduğunu belirlemiştir. Kadınların %57'si toplu taşıma araçlarını kullanırken kişisel güvenliklerinin tehdit altında olduğunu düşünmektedir (Carter, 2005: 100).

<sup>44</sup> Kadınların toplu taşıma alanında yaşadığı tacizlerin önüne geçebilmek adına bazı ülkelerde "pembe otobüs", "pembe vagon" gibi politikalar uygulanmaktadır. Kadınları tacizden "koruma" adı altında uygulamaya konulmaya çalışılan bu politikalar, tacizi gerçekleştirenden ziyade tacize maruz bırakılanların tecrit edilmesine yol açmaktadır. Bu gibi politikalar, sadece kadınlara yönelik olan bu toplu taşıma araçlarını kullanmayan kadınların tacizi hak ettiğine yönelik inanç ve söylemlerin savunulma ihtimalini de içerisinde barındırmaktadır. Kısacası sadece ulaşım alanında değil her yerde taciz tehdidi ile karşı karşıya kalan kadınlara yönelik bu gibi ayrıştırmacı politikalar, kadınların seyahat özgürlüğünü kısıtlayarak kamusal alandaki görünürlüklerini de etkilemektedir.

## 4. TOKAT KENTİ ÖRNEĞİNDE KADINLARIN GÜNDELİK HAYAT COĞRAFYASININ ÇÖZÜMLENMESİ

Bu bölüm altında öncelikle Tokat'ta geçmişten günümüze toplumsal mekânda kadınların konumu, Cumhuriyet öncesi ve sonrası dönem ele alınarak incelemeye tabi tutulmuştur. Ardından alan araştırmasına konu olan Sulusokak ve Karşıyaka bölgelerinin tarihsel süreç içerisinde toplumsal mekân bağlamında nasıl bir seyir izledikleri irdelenmeye çalışılmıştır. Nihayetinde ise tez çalışmasının hipotezleri çerçevesinde Tokat'ta kentsel mekânda cinsiyetin izi belirlenmeye çalışılmıştır.

### 4.1. Tokat'ta Geçmişten Günümüze Toplumsal Mekânda Kadınların Konumu

Tokat'ta toplumsal yapı içerisinde geçmişten günümüze kadınların konumunun ne olduğuna dair yapılan bir çalışmaya rastlanılmadığı için bu konum bazı çıkarımlar yapmak suretiyle irdelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada, kadınları aile ve ev ile ilişkilendiren yaklaşımlara mesafeli durulmaya çalışılsa da Tokat'ın tarihi ile ilgili bilgilerin bulunabildiği seyyahların kitapları ile Tokat'ın yerli halkı tarafından yazılmış anı kitaplarında kadın konusuna sadece aileden ve evlerden bahsedildiğinde değinildiği görülmüştür. Bu durum da kadınların toplum içerisindeki konumunun sadece aile ve ev ile çevrelendiğini göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden itibaren Tokat ile ilgili yazılan bilgilere bakıldığında, dönemin ataerkil yapısının yoğunluğu göz önüne alındığında kadınların kentte görünür olması beklenen bir durum değildir. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte kadınların toplum içindeki konumu her ne kadar iyileştirilmeye çalışılsa da, daha doğrusu kadınları görünür kılma politikaları izlenmiş olsa da, bu politikaların bir taşra kentine erişmesi pek kolay olmamıştır. Dolayısıyla tarih kitaplarında anlatılanların "*erkeklerin tarihi*" olması gerçeği göz önüne alındığında bu başlığın oluşturulmasının ne denli zorlayıcı olduğu anlaşılabilir. Sadece şu söylenebilir ki; "özne"nin üzerinden yapılan "öteki" tanımından hareketle, Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Cumhuriyet'in ilk yarısına kadar Tokat ile ilgili literatürde, kentin çarşısında, meydanında, lokantasında bulunanların erkekler olmasından yola çıkılarak, kadınların kentte görünür olmadıkları; görünür olsalar dahi bu görünürlüklerin üzerindeki ataerkil baskının yoğun olduğu; varlıklarına, onlarla özdeşleştirilen aile ve evde tanıklık edildiği sonucuna varılabilir.

Tokat'ta geçmişten günümüze toplumsal mekânda kadınların konumunu ele almayı amaçlayan bu bölümde literatürdeki sınırlılık göz önüne alındığında tarihsel bir dönemleme yapılması içerik açısından yeterli verinin bulunmayışından dolayı pek mümkün değildir. Bu bakımdan oldukça genelleyici bir yaklaşım olmakla birlikte hem literatürdeki sınırlılıktan hem de kadınların toplum içerisindeki konumunu iyileştirmeye yönelik politikaların Cumhuriyet ile birlikte gerçekleştirilmeye çalışılmasından dolayı, bu bölümde dönemlendirmenin Cumhuriyet öncesi ve sonrası olarak yapılması uygun görülmüştür. Cumhuriyet öncesi dönem olarak Tokat'ın ilk kuruluş tarihlerine kadar gitmek, kadınların konumunun ne olduğuna dair herhangi bir verinin olmayışından dolayı mümkün olmamıştır. Tokat ile ilgili yazılı kaynakların 1700'lü yıllardan itibaren ortaya çıkması, Cumhuriyet öncesi dönemin bu tarihlerden itibaren ele alınmasına yol açmıştır. Cumhuriyet sonrası dönem ise 1910'lu yılların sonlarından günümüze değin olarak ele alınmıştır.

#### **4.1.1. Cumhuriyet Öncesi Dönem<sup>45</sup>**

Kuruluşunun Ortaçağ'a kadar gittiği bilinen Tokat'ın bu dönemden itibaren toplumsal ve mekânsal gelişimi ile ilgili yazılı kaynaklar oldukça sınırlıdır. Ortaçağ'dan 19. yüzyıla kadar Tokat'ın mekânsal yapısının nasıl bir seyir gösterdiği, Aktüre (1981) tarafından irdelenmiştir. Ama bu çalışmada Tokat ile ilgili toplumsal yapı analizi, nüfusun mekânsal dağılımı ile sınırlı kalmıştır. Ticaret yollarının üzerinde bulunmasından dolayı Tokat, önemli bir kavşak noktasında yer almaktadır. Bu bakımdan özellikle seyyahların uğrak noktası olmuştur. Seyyahların anılarında yer edinen Tokat'ın toplumsal yapısı ile bilgiler yine nüfusun mekânsal dağılımı ile sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte kentte hâkim olan ticari faaliyetlerle ilgili de bilgilerin yer verildiği bu eserlerde kadınların toplumsal mekândaki konumlarının ne olduğuna dair doğrudan bir veriye ulaşmak pek mümkün değildir. Mutlu (2017) tarafından, cami-çarşı birlikteliğinin temsil edildiği bir mekân olan Meydan semtinin 19. ve 20. yüzyıllardaki ticari sosyal ve mimari yapısının ele alındığı bir başka çalışmada bu kez toplumsal yaşama dair veriler sunulsa

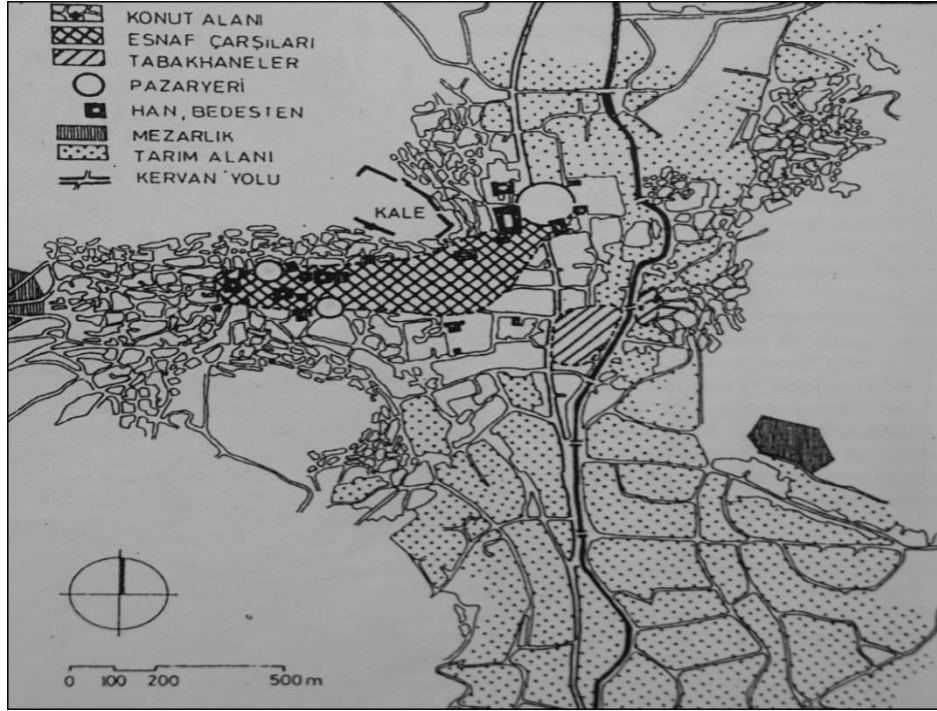
---

<sup>45</sup> Bu başlık altında kadınların toplumsal mekândaki konumlarının ne olduğuna dair veriler sunulmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan Tokat'ın mekânsal dönüşümü her ne kadar kadınların konumu ile ilgili bilgiler sunsa da salt bir mekânsal dönüşüm incelemesi yapılmamıştır. Kuruluşunun Ortaçağ'a kadar gittiği bilinen Tokat, Roma ve Selçuklu dönemlerinde bir sınır kent, Osmanlı Devleti döneminde ise bir ticaret kenti olma özelliğini göstermiştir (Beşirli, 2005: 8). Bu bağlamda kentin mekânsal dönüşümü ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Aktüre (1975), (1981), Öztürk (1987), Beşirli (2005).

da, kadının adının pek geçmemesi, kadınların toplumsal hayatta görünür olmadıklarına dair bir sonuca bizi götürmektedir.

Sanayi öncesi kentlerin yapısal özelliklerini taşıyan Tokat'ta kadınların toplumsal mekândaki konumu bu bağlam dahilinde ele alınabilir. Elbette aynı zamanda bir İslam kenti modeli örneği göstermesi bakımından bu bağlam dahilinde de ele alınması gerekir. Kıray (1964-1965: 10) sanayi öncesi toplumlarda kentlerin pazar ve mübadele merkezi işlevi gördüğünü, mekânın aldığı şeklin de toplumun sosyal düzenine uygun olduğunu ifade etmiştir. Hanılçe (2010: 52) de benzer bir tespit yapmış ve aynı meslekten olan zanaatkârların biraraya gelmeleriyle veya farklı ırk ve mezheplerden olanların birarada yaşama arzusu sonucunda ortaya çıkan mahallelerin, kentin fiziki yapısını ortaya koyduğunu belirtmiştir<sup>46</sup>. 17. ve 18. yüzyılda Tokat kentindeki işlevsel alanlara bakıldığında, tıpkı diğer sanayi öncesi kentlerinde olduğu gibi, konut alanları ile işyerlerinin birbirinden kesin olarak ayrılmadığı görülmektedir (Harita 4.1):

**Harita 4.1: 17. ve 18. Yüzyıllarda Tokat Kentinde İşlevsel Alanlar**



Kaynak: Aktüre, 1981: 147.

<sup>46</sup> Kentin fiziki yapısını etkileyen bu olgu aynı zamanda kentteki sokak ve mahallelerin isimlerini de etkilemektedir. Faroqhi (2004: 39), sokakların ve pazaryeri olarak kullanılan alanların isimlerinin bazen kişi adlarından olmakla birlikte çoğunlukla o yörede yaygın olarak gerçekleştirilen zanaattan türetildiğini belirtmiştir. Sanayi öncesi kentlerdeki bu temel özellik, 17.-19. yüzyıl Tokatı için de geçerlidir. İplik Pazarı, Keçeciler, Sabunhane, Eski ve Yeni Dabakhane mahallelerinin aldıkları isimler, buradaki halkın ne işle uğraştığını kanıtlar niteliktedir.



Sanayi öncesi kentlerde zanaatkârlar, işlerini evlerine veya yakınlarında bulunan küçük dükkânlara taşıyarak, çalışma koşulları ve üretim yöntemleri üzerinde doğrudan bir denetime sahiplerdi. Bu bakımdan üretim sürecinin neredeyse her aşamasına katılmaktaydılar (Sjoberg, 2002: 41). Aktüre'nin (1981: 155) 19. yüzyılda Tokat'ta birçok işkolunun geliştiğini hatta kentteki evlerin çoğunda tezgâhların bulunduğunu ve bu tezgâhlarda ince dokumaların dokunduğu ile ilgili söylemi de ev-işyeri farklılaşmasının olmadığını göstermektedir. Her ne kadar bu dokuma işini gerçekleştiren öznelerin cinsiyetleri ile ilgili bir bilgi verilirse de sanayi öncesi kentlerde konumu ikincilleşmeyen "ev"lerde yapılan bu işler, kadınların ve belki de çocukların da ortaklığı ile gerçekleştirilmekteydi.

Sanayi öncesi kentlerde toplumsal yapı içerisinde erkeğe verilen önem kadınlara göre birincildir (Sjoberg, 2002: 46). Hem sanayi öncesi kentlerin hem de İslam kentlerinin özelliklerini taşıyan Tokat'a bakıldığında toplumsal yapı içerisindeki erkeklerin konumunun birincil olduğu görülmektedir. 1771-1810 tarihleri arasında Tokat'ta aile yapısını inceleyen Özdemir (1987: 132), İslam hukukuna uygun olarak burada da babanın "aile reisi" olarak tanımlandığını, karısını ve çocuklarını kimseye muhtaç etmemesi gerektiği fikrinin hâkim olduğunu belirtmiştir. 1812-1813 tarihli Tokat Şer'iyeye Sicili'ni inceleyip benzer bir sonuca vararak, bu dönemde Tokat'ta ataerkil ailenin hâkim olduğunu belirten Hanilçe (2010: 56) durumu bir örnek üzerinden açıklamıştır: Artin, mal ve mülkünün büyük kısmını üvey oğlu Kazzâz Bedos'a hibe etmiş, eşi ise bu duruma karşı çıkmıştır. Artin'in bu mülkü ölünceye kadar kendisini gözetmesi karşılığında bıraktığını belirtmesinden sonra eşi kabullenmek zorunda kalmıştır. Sjoberg'in (2002: 47) de belirttiği gibi sanayi öncesi kentlerde kadınlar erkeklere, özellikle de babalarına ve kocalarına nazaran konumları açısından açık bir biçimde ikincilleşmektedirler.

Ataerkil ve aynı zamanda geniş ailenin bulunduğu Tokat'ta varolan konutlar da bu durumu kanıtlar niteliktedir. Sjoberg'in (2002: 40) de ifade ettiği gibi sanayi öncesi kentlerde yüksek binalar olmamakla birlikte bu yapılarda çok sayıda insan birarada yaşamaktaydı. Tokat'ta da en fazla iki katlı yapıların olduğu ve bu yapılarda geniş ailelerin yaşadığı bilinmektedir.

Tokat'ta 19. yüzyıl konutları açısından günümüze kadar ulaşmış bir örneği inceleyen Özgen (2007: 487-488), bu konutun geniş aile düzenine uygun bir konut olarak tasarlandığını belirtmiştir. Üretimle ilgili işlerin zemin katta yapıldığı bu konutlarda esas yaşam mekânı üst kattır. Konağın üst katında, “L” biçimindeki bir iç sofanın etrafında yer alan Selamlık (Paşa Odası da denilmektedir), Haremlik (Havuz Başı Odası da denilmektedir), yatak odası ve depo bulunmaktadır. Konağın planı, tasarım açısından ele alındığında bu birimlerin konak içindeki “hiyerarşik düzen” ve “iklim koşulları” esas alınarak sofanın etrafına yerleştirildiği sonucuna varılmaktadır.

Konutların düzeni yukarıda da belirtildiği gibi aslında cinsiyete dayalı bir hiyerarşiyi de içerisinde barındırmaktaydı. 1984 yılında Tokat'taki evlerle ilgili bir çalışma yapan Çal (1987: 366), Tokat'taki evlerin çoğunlukla iki katlı olduğunu belirtmiştir. Kilerin, ambarın, mutfağın olduğu zemin kat genel hizmetlere ayrılırken; üst kat, oturma mekânları olarak kullanılmakta ve evin sokağa açılan kısımları da bu alanda olmaktadır. Evlerin büyük bir kısmında zemin ve üst kat arasında bir ara kat bulunmaktadır ki bu bölme daha çok kışın oturmak için kullanılan bir alandır (Fotoğraf 4.1). Çal (1988: 28), ara kat odalarının belirgin bir ayrışma göstermediğini ama üst kat odaları arasında daha geniş ve aydınlık olan bir başodanın yer aldığını belirtmektedir ki yukarıda Özgen'in (2007) de ifade gibi bu başoda muhtemelen erkeklere özgü olan Selamlık'tır. Dolayısıyla aile ve toplum içerisinde varolan kadın-erkek eşitsizliği, evlerin mekânsal organizasyonunda da karşılık bulmuştur. Evin mekânsal organizasyonu aynı zamanda eşitsiz cinsiyetçi işbölümünün de bir yansımasıdır.

**Fotoğraf 4.1: Tokat'ta İki Katlı Evler**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Kuban'ın (1968) Türk şehrinin mimarisi ile ilgili yapmış olduğu çalışmasında değindiği gibi genellikle birkaç kuşağı biraraya getiren geleneksel ailenin uzun bir süre varlığını sürdürdüğü Anadolu'da, Osmanlı Devleti döneminde hayatını dört duvar arasında geçiren ve köylü bir kadından pek de farkı olmayan kentli kadınların gündelik işleri çok ağırdı. Ev işleri, ailede kadının ve çocukların omzundaydı. Kuban (1968: 66), bütün bu eylemlerin dış dünyadan ayrı bir çevrede yapıldığını ve ev programı içinde ayrı bir sahanın bu eylemlere ayrıldığını belirtmiştir. Bu sebeple evler nispeten geniş bir alana veya açık bir bölüme, bahçeye ya da ağaca, bir kilere ve varsa hayvanlar için bir ahıra muhtaçtı.

Toplumsal cinsiyet kimliğine dayalı hiyerarşik ilişkinin evlerde de sürdürüldüğü görülmektedir. Evlerin fiziki olarak dış görüntüsüne dahi yansıyan bu ilişki aynı zamanda evin içinde de üretilmekte, yeniden üretilmektedir. Tokat'taki ev içi işbölümüne dair seyyahların gözlemlerine bakıldığında kadınların bu işlerin büyük bölümünü üstlendiği anlaşılmaktadır. Van-Lennep'in (1870: 226) ev içi işbölümüne dair gözlemlerinden biri ailede yemeklerin kadınlar tarafından pişirildiği; erkek aşçıların ise yalnızca büyük işletmelerde ve halka açık yemekhanelerde bulunduğudır. Kadınlar tarafından yerine getirilmesi beklenen yükümlülüklerin, yapılacağı mekânın evin dışına taşması halinde bu işin erkekler tarafından yerine getiriliyor oluşu, kadınların kentsel mekândaki varlıklarının kısıtlandığı anlamını doğurmaktadır.

Tokat'taki eski konutlar incelendiğinde, İslam dinine de uygun olarak, evin fiziki yapısı ile aile yaşamının mahremiyeti arasındaki ilişki de görünür olmaktadır. Müslüman evleri ile ilgili Alada (2008: 147) bu evlerin, yüksek çevre duvarları, iç avlular, gizli pencereler ve kadınların gözlerden irak kalarak çevreyi seyredebilecekleri kafesli çıkmalar, içerisinin görünmesini engellemek için bir duvara açılan giriş kapısı, ziyaretçiler için ayrı ayrı kadın ve erkek mahalleri gibi özelliklere sahip olduğunu ve hemen hemen bütün İslam kentlerinde görüldüğünü belirtmiştir. Dolayısıyla bu evler temelde mahremiyet, huzur ve işlevsellik özellikleri taşımaktadır.

Tokat'ta yolların kenarlarında birbirine bitişik durumda büyük çoğunluğu iki katlı olarak sıralanan evlerin arkasında bahçeler vardı. Sokağa açılan ev kapıları büyük evlerde çift, küçük evlerde ise tek kanatlı kapı şeklinde olurdu. Çift kanatlı kapılar her ne kadar at, eşek gibi yüklü hayvanların yükleriyle evin içine girebilmesi için yapılıyor olsalar da

ev sahibi için aynı zamanda birer sosyal statü göstergesiydi. Eski kapılarda *kapı şık şıkları* hemen hemen aynı tipteydi. 15-18 cm çapında yuvarlak saca hafifçe çukurluk verilip üzerine delikler deliniyor, kenarlarına şekiller veriliyordu. Bunun tam ortasına ise hareket edebilecek şekilde 6-7 cm çapında yuvarlak demir asılıyordu. 20. yüzyıl başlarından itibaren ise hali vakti yerinde olan aileler kapılarına dökme demir veya bronzdan yapılmış kapı tokmağı ya da *kapı toktoğu* taktırmaktaydılar. 1950'lere kadar bu tokmaklar yapılmaya devam etse de daha sonra kapı zilleri yaygınlaşmaya başlamıştır (Gürdere, 2017b: 19).

Geleneksel Türk mimarisinde kapı tokmakları ile mahremiyet arasında simgesel bir ilişki mevcuttur. Aynı zamanda toplumsal hiyerarşiyi de yansıtan kapı tokmakları Tokat'ta da mahremiyet ilkesi göz önüne alınarak üçlü tokmak şeklinde monte edilmiştir. Kapıların bir kanadının üstünde ve diğer tokmalardan daha yükseğe monte edilmiş olan kapı tokmağı erkeğe; bu tokmakla aynı kanadı paylaşan ve en aşağıya monte edilmiş olan bir diğer kapı tokmağı çocuklara; diğer kapı kanadında ve erkeğe ait kapı tokmağının biraz aşağısına monte edilmiş kapı tokmağı ise kadına aittir (Fotoğraf 4.2):

**Fotoğraf 4.2: Tokat'taki Kapı Tokmakları**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Özgen'nin (2005: 18-19) belirttiği gibi bu tokmaklar biçim olarak aynı olsa bile çıkardıkları ses tonları açısından farklılaşır. Erkeğin kullanımına sunulan tokmak biçim olarak büyük ve ses olarak tok; kadının kullanımına sunulan tokmak biçim olarak küçük ve ses olarak daha ince; çocukların kullanımına sunulan tokmak ise biçim olarak en küçüğü ve ses olarak da en tize sahip olan tokmaktır. Bu tokmakların kapılara monte

ediliş biçimleri de toplumsal cinsiyet hiyerarşisini yansıtmaktadır. Çünkü kadının kullanımına sunulan kapı tokmağı, erkeğin kullanımına sunulan tokmağın biraz aşağısına monte edilmiştir.

1800'lü yılların ilk yarısında yolu Tokat'a düşen seyyah Tancoigne (1820: 32), Tokat'taki evlerden bahsederken evlerin geniş olduğunu ve cam pencereler yerine çerçevelere yapıştırılmış yağlanmış kağıtların varlığından söz eder. Tokat'a gelen bir başka seyyah olan Smyth (1854: 153-154) de Tokat'taki evlerden bahsederken pencerelerin kafeslerle kapatıldığından söz etmiştir. Seyyah Ouseley (1823: 489) da Tokat kalesinin alt kısımları diye bahsettiği Sulusokak'ta gezinirken bölgedeki evlerle ilgili yapmış olduğu gözlemlerde pencerelerin kafeslerle kaplı olduğunu belirtmiştir:

Tokat kalesinin alt kısmındaki dar sokaklardaki ahşap ve tuğla veya taş karışımı, kiremit çatılı, çıkıntılı balkonlu, karanlık ve zahmetli girişleri ve dik merdivenleri olan ve Avrupalıların gözünde antika görünümlü bazı mükemmel evlerin bulunduğu kentin önemli kesimleri bulunmaktadır. Çoğu evlerin odalarında dışarıdan görülebilecek şekilde büyük ahşap oymacılığı barındıran küçük pencereler bulunmaktadır.

Ev, Lefebvre'in (2014) triyalektik mekân üçlemesinde temsilin mekânı diye tanımladığı yaşanan mekân olarak oturanların, kullananların mekânıdır. Dolayısıyla ideolojiyi barındıran temsilin mekânı, mekâna eşlik eden imgeler ve sembollerle yüklüdür. Yukarıda bahsedilen kapı tokmakları veya kafesli pencereler aslında ataerkilliğin toplumsal yapıdaki ağırlığını gösteren imge ve sembollerdir. Temsilin mekânı aynı zamanda denetim ve gözetlemeyi de içermektedir. Evlerin fiziki yapısı ile mahremiyet arasında sıkı bir ilişkinin olduğu Tokat'ta evlerin hemen hemen çoğunda yer alan pencereler, kadınların sokak ile bütünleşebilmelerine imkan sağlayan araçlar mahiyetindedir. Sokakla bütünleşme imkanı sunan bu temsil mekânı aynı zamanda denetimi ve gözetlemeyi de beraberinde getirmektedir.

Aydemir vd. (1983: 9), Tokat'ta yol kenarındaki konutların, çoğunlukla biçim, derinlik ve yükseklik açısından farklı çıkmalara sahip olduklarını, bu çıkmalarda yer alan köşe pencereleriyle (Fotoğraf 4.3) konutta yaşayanların özel alanlarından sokağı denetleyebildiklerini ve sokakla kaynaştıklarını belirtmişlerdir. Bu bakımdan ataerkil iktidarın izlerini taşıyan evlerin fiziki görünümü, Lefebvre'in (2014) mekânın temsili diye kavramsallaştırdığı tasarlanan mekâna atıfta bulunur. Çünkü temsil mekânlarına dahil olan kullanıcıların kendilerine dayatılan ya da bu mekân içinde doğrulanmış şeye maruz kaldıklarını ifade eden Lefebvre'den (2014: 72) hareketle, özel alan ile özdeşleştirilen

kadınların kamusal alan ile ilişkisi çoğu zaman kafeslerle kapatılmış pencereler ardından olmaktadır. Bu durum ise Foucault'nun (2012: 88), bir uzam olarak evin kurgulanışının iktidar ilişkileri ile yakından ilişkili olduğuna yönelik ifadesi ile de desteklenmektedir:

**Fotoğraf 4.3: Tokat'taki Pencereler**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Tokat'ta bulunan eski konutların çoğunda bulunan çıkmalar genellikle sokak cephesinde bulunmaktadır. Akın ve Özen (2010: 179) bu durumun manzaraya hâkim olma isteğinden kaynaklandığını ifade etseler de sokak boyunca bitişik nizamda (Fotoğraf: 4.4) dizilen bu konutların sokağın her iki cephesinde bulunması, temel saikin manzaradan ziyade sokakla bütünleşme, belki sokağı denetleme olduğunu düşündürmektedir:

**Fotoğraf 4.4: Tokat'ta Bitişik Nizam Evler**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Evdeyken dahi mahremiyet ilkesi ile çevrelenen kadınların kentsel mekândaki varlıkları da mahremiyetlerini sağlamalarına bağlı olmuştur. Kadınların kılık kıyafet

konusunda belirli kurallara tâbi olması mahremiyetle ilişkilendirilebilecek bir başka konudur. Tancoigne (1820: 34), buradaki kadınların *geçilmez perdelerle kaplı* olduğunu belirtmiştir. Aynı dönemlerde Hanilçe (2010: 69) de Tokat'ta başörtüleri ve başlıklarda büyük bir çeşitliliğin olduğunu belirtmiş ve bu başlıklar arasında en fazla yer kaplayanın kadınların özellikle el işlemesi veya değişik motiflerle süsledikleri yemeni ve yazmalar olduğunu ifade etmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Tokat'ta bulunan Van-Lennep (1862), gezdiği Anadolu kentlerindeki gözlemlerini resimleştirdiği eserinde, Tokat da dahil olmak üzere, Müslüman kadınların sokağa çıkarken veya evlilik ve kan bağı sebebiyle yüzünü görme hakkına sahip olmayan erkeklerin yanında iken kesinlikle peçesiz olmadıklarını belirtmiştir. Hatta kendi evlerinde olsalar dahi kadınlar ile yabancı bir erkeğin olası herhangi bir iletişimi öncesi alınan önlemleri şöyle dile getirmiştir:

Erkeğin maddi durumunun yetersizliği sebebiyle, kadınların oturduğu bölümün erkeğin arkadaşlarını kabul ettiği bölümden ayrı olmadığı bir eve girerken veya zorunluluklar nedeniyle bir erkeğin bir kadınla konuşması gerektiğinde, ziyaretçi bir erkeğin yaklaştığını belli etmek için yüksek sesle seslenmek ve kadınların odadan çıkmalarına veya peçe takmalarına yetecek bir süre beklemek zorundadır. Doktor bir kadın hastanın dilini görmek istediğinde, kadın peçesini kapalı tutmaya büyük özen gösterir ve peçesini öyle bir biçimde açar ki yalnızca ağzının içi görülebilir (Van-Lennep, 1862: 37).

Kadınların takmak durumunda olduğu bu peçeler aynı zamanda küçük kız çocuklarında da görülmektedir. Yine Van-Lennep'in (1862: 45) gözlemlerine bakıldığında kız çocuklarının toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içerisinde nasıl konumlandıklarına dair izler bulunmaktadır:

Küçük bir kız çocuğu zamanını oynamakla ve elinden geldiğince ailesine yardım etmekle geçirir. On yaşına geldiğinde sokağa çıkarken küçük, renkli bir örtü ile başını örter; ve iki üç yıl sonra örtüsünü yüzünü de kapatacak şekilde tutar veya kadınların taktığı peçelerden takar.

Tüm bunlardan hareketle Cumhuriyet öncesi dönemde kadınların toplumsal mekândaki konumlarının, hem sanayi öncesi kentin yapısal özellikleri hem de İslam dininin kadınlara biçtiği rolden hareketle erkeklere göre ikincilleştiği söylenebilir. Bu konum ise kadınların kentsel mekândaki varlıklarına, görünürlüklerine etki etmiştir.

#### **4.1.2. Cumhuriyet Sonrası Dönem<sup>47</sup>**

Tokat'ın uzun bir süre taşıdığı ticaret kenti kimliği 19. yüzyıldan sonra kaybolmaya yüz tutmuştur. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Avrupa ülkeleri ile imzalanan ticaret

---

<sup>47</sup> Tokat'ta toplumsal mekânda kadınların konumunun Cumhuriyet sonrasında nasıl bir seyir izlediğini belirleyebilmek adına Tokat'a yolu düşen seyyahların notları ile Tokat'ın yerli halkı tarafından yazılan anı kitapları veya fotoğraf albümlerinden faydalanılmıştır.

anlaşmaları ve değişen dış ticaret ilişkileri nedeniyle Tokat'ta bulunan kara gümrüğünün 1846 yılında kaldırılması Tokat'ın bölge ölçeğindeki ticaret üstünlüğünü kaybetmesine yol açan etkenlerden biridir. Bir diğeri ise bölgenin tarımsal ürünlerini Avrupa pazarlarına daha kolay ulaştırmak için karayolu ağını şose tipi düzgün bir yapıya kavuşturmak amacıyla yapılmaya başlanan Samsun-Bağdat karayolunun, Tokat'ın 17. yüzyıldan itibaren taşıdığı bölgelerarası ticaret merkezi niteliğini 19. yüzyılda Samsun'a kaptırmasına yol açmıştır (Aktüre, 1981: 161). Hem kent dışı ticareti denetleme aracından hem de gümrük vergisi gelirlerinden mahrum bırakılan Tokat böylelikle bölge ölçeğindeki ticaret üstünlüğünü kaybetmiştir (Aktüre, 1981: 161-162).

Selçuklular döneminde oldukça önemli bir kent olmakla birlikte Osmanlılar döneminde de bu önemini sürdüren ve Halep, Şam, Bursa ve İstanbul'dan sonraki beşinci büyük kent olan Tokat, değişen üretim ilişkileri ile Osmanlı Devleti'nin son dönemlerde yarı sömürge bir devlet haline gelmesi ile birlikte 19. yüzyıl sonunda çiviti, köseleyi Marsilya'dan, mumu, kumaşı Almanya'dan, şekeri Trieste ve Marsilya'dan, kibriiti, fesi Trieste'den ithal eden bir Tokat haline gelmiştir (Tamer ve Müftüoğlu, 1986: 29). Dışa bağımlılığın başladığı dönemde Tokat da bu bağımlılıktan payını almış ve Cumhuriyet dönemine eski önemini kaybederek girmiştir.

Yeni bir yönetim biçiminin toplumsal yapıya nüfuz edebilmesi elbetteki uzun bir süreci gerektirmektedir. Özellikle de gerek bir önceki dönemin gerekse de yeni dönemin yönetim merkezinin uzağında kalan bu bakımdan çoğu zaman sadece askerlik ve vergi konuları nedeniyle iletişime geçilen taşra kentleri için. Çünkü bu kentlerde toplumsal hayat oldukça durağandır. Tokat Milletvekilliği (1965-1969) yapan Cevdet Aykan'ın aşağıda yer alan ifadesine yer veren Gürdere'nin (2017b: 26) bu alıntısı 1930'lu yıllarda Tokat'ın sosyo-ekonomik yapısı ile ilgili bilgiler verirken aynı zamanda hayatın algılanış ve yorumlanması açısından gelenekçi tavrın da izlerini taşımaktadır:

O yılların (1936-1939) Tokat'ında, ilçe merkezlerinde hane reislerinin çoğunluğu ufak bir işyeri olan esnaftı. Evleri bahçe içindeydi. Bir kısmının şehrin yakınında bağı, tarlası vardı. Tokat'ın tanınmış çoğu ismi de bağlarından tarlalarından sağladıkları gelire geçinen insanlardı. Şehirde zengin bilinenlerle, orta halli sayılanların hayat şekli arasında sanırım pek fark da yoktu. Aslında zenginlik de yoktu; sanırım bilinmezdi de. Zengini de, fakiri de halinden memnun olduğunu söylerdi. Var olanla yetinme, herkes gibi olma makbul idi. Değişme düşünceler de, konuşmalarda pek yoktu, hoş karşılanmazdı. 'İcat çıkarma' denirdi. Bilinen genel anlamda Tokat'ın sınırları içinde olandı. Dış dünyanın bilgisi de, merakı da pek yoktu... Dış dünya, 'ötekiler' hakkında söylenen de halkın, konuşanın yakıştırmalarıydı, geleneğin sözleriydi...



Dolayısıyla mekânsal gelişimi gibi toplumsal gelişimi de durağan bir seyir gösteren Tokat, tipik bir taşra<sup>48</sup> kenti özelliği göstermekteydi. Bir önceki dönemin özelliklerini taşıyan Tokat'ta kadınların toplumsal mekândaki konumları da bir kopuştan ziyade süreklilik taşımaktaydı. Bir taşra kenti olarak hem mahrumiyeti hem de mahremiyeti içerisinde barındıran Tokat'ta, kadınlar bu mahrumiyet ve mahremiyet ilişkisine daha fazla maruz kalan taraf olmuşlardır. Ama bu süreçte kadınların da bu maruz kalma halinin devamlılığını sağlayacak müdahillliği söz konusu olmaya devam etmiştir. Çünkü Foucault'nun (2012) da ifade ettiği gibi iktidarı işletenler ile üstlerinde iktidarın işlediklerinin birlikteliği iktidar ilişkilerini süreklileştirmektedir.

Bir önceki döneme benzer şekilde bu dönemde de kadınların kentsel mekândaki varlıkları erkeklere göre daha az görünürdür. Kentsel mekâna kimlerle ve nasıl bir kıyafetle çıkacağı bu bağlamda önem kazanmaktadır. Çünkü fotoğraflardan anlaşıldığı üzere kadınlar üzerlerine bir çarşaf geçirmek suretiyle kentsel mekânda varlık gösterebilmekteydiler. Aynı zamanda kadınların yer aldığı fotoğraflarda dikkat çeken önemli bir konu da, kadınlar tek başlarına kentsel mekânda bulunmamakta, yanlarında mutlaka birilerinin eşliğine ihtiyaç duymaktadırlar.

1914-1918 yılları arasında Alman askerleri tarafından Tokat'ta çekilen bir fotoğrafta kadınların sokağa çıkarken siyah çarşaf giydikleri görülmektedir (Fotoğraf 4.5):

---

<sup>48</sup> Taşra üzerine yapılmış birçok çalışmada taşra, bir mekândan öte bir "olma hali" olarak tanımlanmıştır. Bu çalışmalarda taşra, "daralma, sıkılma, durağan, kapalı, törpüleyici, aşındırıcı, dar ufuklar, kahredici bir yeknesaklık, boğucu bir taassup, 'yabani' bir hal, bağınazlık, sükûnet, dışta kalma, evde kalma, iki arada bir derede kalma, renksiz, ürperti verici, mahrumiyet, mahremiyet, masumiyet" gibi hallerle kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalar için bkz. Gürbilek (1995), Bora (1996), Süalp (2010), Heidegger (2012), Argın (2013), Ergülen (2013), Baran (2015), Işık (2015), Kuşaksızoğlu (2015), Susam (2015). Tokat'ta da toplumsal mekânda yaşanan dönüşüm, taşraya özgü bu "olma halleri"nin birer yansıması gibi durağan bir seyir göstermiştir.

**Fotoğraf 4.5: Tokat'ta Siyah Çarşaf Giyen Kadınlar**



Kaynak: Günesen, 2014: 67.

1920'li yıllara ait bir başka fotoğrafta (Fotoğraf 4.6) bu kez kadınların beyaz çarşaf giydikleri görülmektedir. Ayrıca, eğlencenin merkezinde bulunan erkeklerin aksine, sayıca daha az olan kadınların bu eğlencenin çerperinde bulunduğu görülmektedir:

**Fotoğraf 4.6: Meydan'da Bayram Eğlenceleri**



Kaynak: Günesen, 2014: 79.

Kadınların toplumsal yapı içerisinde mahremiyet hâlesiyle sarılı olması gerektiğine dair inanç dönemin ulaşım araçlarının yapısına da yansımıştır. Gürdere'nin (2017b: 31), 1928 doğumlu olan Sami Toker'in çocukluk döneminin ulaşım araçlarıyla ilgili bilgi verdiği alıntısında, hem ulaşımındaki sınıfsal ayrıma hem de kadınların konumuna dair ipuçlarına rastlamak mümkündür:

Çocukluk çağımızın ulaşım araçlarından biri de yaylı idi. At arabalarından farklı olarak sarsıntıyı azaltmak için oturlan kısımla tekerler arasında yay bulunurdu. Bu sebepten yaylı denirdi.

Bunlar özel olarak yumurta taşımak için geliştirilmiş arabalar olacak ki yumurta yaylısı da denirdi. Binek arabası olarak kullanılan yaylıların üzeri içinde oturanları yağmurdan, güneşten ve o dönemin anlayışına göre çevreden bakan erkeklerin gözlerinden saklayıcı olması için kapalıydı. Yanlar ve arka kısım perdeliydi... Piyasaya çalışan fayton sayısı yaylılara göre daha azdı. Yaylı ile gitmek faytona göre daha ucuzdu... Varlıklı olan birkaç ailenin özel faytonu vardı...

Kadınlar her ne kadar ev ile ilişkilendirilse de Cumhuriyet'in politikaları, kadınları erkeklerle eşit konuma ulaştırmaya çalışmıştır. Bunun bir örneğini Halkevleri üzerinden görmek mümkün olsa da uzun yıllar erkeğe göre ikincil konuma sahip olan kadınların bu konuları devamlılık göstermiştir. 1933'te kurulan Tokat Halkevi'nin bünyesinde bulunan şubelere katılan kadın ve erkek sayılarına bakıldığında hâlâ kadınların toplumsal hayattaki konularının ikincil olduğu gerçeğinin değişmediği görülmektedir. 1933 yılından 1935 yılına kadar varolan şubelere katılan kadın ve erkek sayısı açısından durumun her şubede kadınlar aleyhine olduğu görülmektedir (Çizelge 4.1):

**Çizelge 4.1: Tokat Halkevi Şubelerindeki Üyelerin Cinsiyete Göre Dağılımı**

	İlk Kayıt		1933 Yılı		1934 Yılı		1935 Yılı	
	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Dil, Tarih, Edebiyat Şubesi	1	30	1	29	1	47	1	26
Güzel Sanatlar Şubesi	6	36	6	30	10	62	6	27
Temsil Şubesi	5	21	0	21	0	41	3	21
Spor Şubesi	-	-	0	58	0	118	0	161
Sosyal Yardımlaşma Şubesi	1	57	1	56	45	79	5	77
Halk Dershaneleri ve Kurslar Şubesi	2	13	2	11	2	18	5	77
Kütüphane ve Neşriyat Şubesi	0	16	1	64	0	37	1	25
Köycülük Şubesi	0	72	31	152	31	152	0	147
Müze ve Sergi Şubesi	2	26	2	24	2	24	2	7

Kaynak: Duman, 2011: 66-68.

Üye sayıları açısından kadınların aleyhine yaşanan bu durumun temel sebebi elbette ki geleneksel aile yapısı içerisindeki kadınların konumu ile açıklanabilir. Her ne olursa olsun kadınların, anne ve eş olma vasıfları değişmez niteliktedir. Örneğin Halkevlerinin önemi ile ilgili Zeliha Sayar (akt. Duman, 2011: 92), 1939 yılında Yeşilirmak Gazetesi'nde "Tokatlı Hemşehrilerim" başlığı ile yazmış olduğu yazısında, Türk kadınlarının *analık sıfatı* itibarıyla, memleketin refah ve saadetini her şeyden üstün tuttuğunu, okumayı öğrenerek cehaletten kurtulmaya çalıştığını belirtmiştir.

Kadınlığın tekil bir kategori olmadığına yönelik vurguyu, Tokat'ın tarihini geçmişten günümüze fotoğraflar eşliğinde anlatmaya çalışan Güneş'in (2014) eserinde görmek mümkündür. Bu eserde yer alan fotoğraflarda çoğunlukla bir erkek hâkimiyeti

söz konusudur. Bununla birlikte bazı fotoğraflarda yer alan kadınlar ise kentin önde gelen isimlerinin aile üyeleri ya da kentteki öğretmenlerdir. Kadınlar her ne kadar fotoğraflarda yer alsalar da örneğin aşağıda yer alan bir fotoğrafta da anlaşılacağı üzere (Fotoğraf 4.7) kadınların adlarının geçmemesi, erkeklere karşı sınıfsal ve kültürel konumu farketmeksizin tüm kadınların ikincil konumları açısından ortaklaşmaları yönünde bir sonuca götürmektedir. Bu durum fotoğrafın sunuş biçimine şöyle yansımıştır: “1935 Vali Recai Güreli devrin modern hanımları, daire amirleri ve şehrin ileri gelenleriyle birlikteler...”:

**Fotoğraf 4.7: Şehrin İleri Gelenleri ile Kadınlar<sup>49</sup>**



Kaynak: Günesen, 2014: 178.

1940'lı yıllardan sonra kadınların kentteki varlıkları daha görünür olmaya başlamıştır. Örneğin 1946-1948 yıllarında Tokat'ta sinemanın bulunduğunu ve bu sinemanın “kadınlar matinesi” düzenlediğini belirten İzzet Ovalı (akt. Gürdere, 2017b: 171), daha önce sinemaya gitmemiş kadınların yoğun bir ilgi gösterdiğini, bu matinelere kadınların tek eğlencesi olduğunu ifade etmiştir. Dutoğlu (2012: 144) da kadınların sinemaya mutfak masraflarından arttırdıkları harçlıklar ile “eğer efendibabalarından izin koparabilirlerse” ifadesini de kullanarak, birkaç komşu ile toplanıp gidebildiklerinden söz eder. Yani kadınların kentteki varlıkları, evdeki eşlerin veya babaların kısacası erkeklerin egemenliği altındadır. Aynı zamanda birkaç komşu ile sinemaya gidebildikleri

<sup>49</sup> Fotoğraftaki isimler ilgili kaynaktan aynen alınmıştır.

belirtilen kadınların bu anlamda kentsel mekândaki varlıklarının birilerinin eşliğine bağlı olduğu sonucunu da çıkartmaktadır:

Sinemalardan biz hiç beri gelmezdik ki. Ben okula gitmezden önce, annem bizi alır sinemaya giderdik. Mesela 9'dan 12'ye kadar sinemaya götürürdü bizi. Bu mahalle komple toplanıp giderdi. Annem, Mediha yengem giderdi en çok. Annem derdi ki Mehmet ben Kadriye'yi sinemaya götürcem derdi. O zaman hiç unutmam, Kadriye yenge, annem, ben, 9'dan 12'ye kadar sinemaya gittik, dediler ki sinemacılar, bi film daha var. Annem bize parayı verdi, gittik domates, salatalık, ekmeğin filan aldık, böyle oda gibi yerler vardı. Ta annemgil, ben akıl erdiriyom, gece giderdik, karanlıkta gelirdik. Babam bize bilet alırdı.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Tokat'ta bulunan Ali Sabri Sineması, Bulvar Sineması ve Zafer Sineması sadece filmlerin gösterimde olmadığı aynı zamanda şehir dışından gelen sanatçıların da sahne aldığı mekânlardı. Özellikle aileler tarafından kullanılan bu sinema salonları 1980'lerden sonra dönemin sinema sektöründe yaşanan dönüşüm nedeniyle tercih edilmemeye başlanmıştır:

O zaman üç tane meşhur sinema vardı: Ali Sabri Sineması, Bulvar Sineması, Zafer Sineması. Zafer Sineması Cincim'in hemen üstündeki aradaydı; Bulvar Sineması Askerlik Şubesi'nin ordaydı; Ali Sabri Sineması da Erenler-Muşaş o binanın olduğu yerdeydi. Hatta o sinemada yangın çıktı ve 10-11 kişi öldü. Müslüm Gürses, Ferdi Tayfur, Orhan Gencebay falan sinemaya çok gelirlerdi. Konser verip giderlerdi. Ama 85'ten sonra bayanlar daha sinemaya gitmedi çünkü o sinemalar yani şeyi formatı değişti yani. Mesela ben aileyle sinemaya hiç gitmedim, 46 yaşındayım. Demek ki bu iş 40 sene önceymiş yani. O zamanlar insanlar daha sosyalmiş yani.

(S17, 46, İşçi)

Bu dönemde Gürdere (2017b: 83), kadınlarda para olmadığını; kadınlara, bir şeyler alacaklarsa veya hamama gideceklerse evin erkeğinin para verdiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla 1950'li yıllarda evin bütçesinin erkeklerin kontrolü altında olduğu anlaşılıyor. Dutoğlu'nun da, kadınların sinemaya gitmek için mutfak masraflarından arttırdıkları harçlıkları kullandığına yönelik yukarıdaki ifadesi, kadınların herhangi bir gelir getirici iş ile meşgul olmadığını göstermektedir. Bu durum Gürdere'nin (2017b: 65), 1950'li yıllarda Tokat'ın köylerinde yaşayan kadınlar ve erkekler arasındaki işbölümüne yer verdiği aşağıdaki alıntıdan da görülmektedir:

[Tokat'a] Nisan'da dağlardan kadınların topladığı madımağı satmak için giderdik. Kadınlar satılacak kadar madımağı bir haftada ancak toplardı. Onların topladığı madımağı erkekleri Tokat'a götürür satardı. Dul kadınlar da kendisine nikâh düşmeyecek erkeklerle topladıkları madımağı satmak için Tokat'a gelirdi. Madımağı satanlar köye dönerken çarşı ekmeği alırdı. Yeşil soğan ve marul da alır, bunların çıktığının müjdesini getirirlerdi...

Kadınların topladığı madımağı, kente getirip satanlar dolayısıyla kent ile ilişki kuranlar erkeklerdir. Bu alıntıdaki asıl ilginç vurgu, eşleri vefat etmiş kadınların kendisine nikâh düşmeyecek erkeklerle kente gelip topladıkları madımağı

satabilmeleridir. Dolayısıyla kentteki kadın varlığının temel şartının yanındaki erkek varlığı olduğu görülmektedir. Çünkü kadının yerinin ev olduğuna dair görüş yoğun bir biçimde paylaşılmaktadır. Gürdere'nin (2017b: 72) Almus belediye başkanı (1984-1987) Süleyman Arslan'dan edindiği aşağıdaki ifade, kadınların yerinin evi olduğuna dair düşüncenin varlığını pekiştirmektedir:

O güne kadar Almus'tan [Tokat'ın ilçesi] hiç çıkmamış bir kadıncağızı düğün için Turhal'a götürmüşler. Dönüşünde kadına izlenimlerini sormuşlar. Kadın bütün samimiyetiyle: 'Meğer bu dünya ne kadar büyükmüş.' demiş.

Kentsel mekândaki varlıkları ataekil iktidarın çizdiği sınırlar dahilinde olan kadınların mekânı deneyimleme biçimleri de erkeklerden farklılaşmaktadır. 1967 Tokat doğumlu olan Dutoğlu (2012: 83) kentteki dükkânlarla ilgili bilgi verirken, kentte kadınların erkekler kadar hareket serbestisine sahip olmadığını anlaşıldığı şu ifadeleri kullanmıştır:

Cimcim Restaurant uzun yıllar boyunca şehrin tek eli yüzü düzgün lokantası olarak hizmet verdi. Ancak o zamanlar Cimcim en az Yüksek Kahve ya da Şehir Kulübü kadar erkeklere has bir mekândı. Ailecek yemeğe gitmek diye bir olgu yoktu. Sadece yolcu, ya da dışardan gelmiş hanımları orada yemek yerken görebilirdik. Kendi kuşağı içinde modern sayılabilecek bir insan olan babam bizi zaman zaman yeni açılan Sümer Pastanesine götürürdü. Yaz gecelerinde Belediye Parkına dondurma yemeye giderdik ailecek. İyi bir film olduğunda da Ali Sabri sinemasından loca tutulur, yine hep birlikte sinemaya gidilirdi.

Bu alıntı, kadının yanı sıra küçük bir kız çocuğunun da kentte görünür olabilmesinin erkeğin varlığı şartına bağlı olduğunu göstermektedir. Buradaki erkek bir "*pasaport*" işlevi görmemekte aksine kentteki kadın varlığına bizzat can veren olmaktadır. Cimcim Lokantası ile ilgili önemli bir anekdot da lokantanın alkollü olmasından dolayı yerli kadınların uğramadığı bir mekân olmasıdır. Bu durum ise dini inancın toplumsal hayata fazlasıyla sirayet ettiğini göstermektedir. Ama buradaki inancın sadece kadınların bu mekânı kullanmasını kısıtladığı, sınırlandırdığı görülmektedir ki, Lokanta, dönemin Tokatı'nda oldukça meşhur bir mekân olarak erkeklere yoğun olarak hizmet vermekteydi:

Tokat'ta eskiden böyle aşiret gibi kabadayılar vardı. Sürekli oralara [Cimcim Lokantası] gider otururlar, alkollü restoran. Orda kadın olmazdı. Ama sanatçıdır, misafirdir, Almancıdır, ailesiye geliyordur. Alkol alınan bi mekân olduğu için abes kaçmaz. Ama Tokat'ın kendi yerlisi o lokantaya gidip yani öyle bayan olmazdı orda.

(S17, 46, İşçi)

Ama şimdi mesela ayırdılar. O Sultan [Tokat'ta günümüzde varolan bir lokanta] var ya, giryosun, bayansın, seni alıp yukarıya götürüyolar aile salonu diyerekten. Eskiden öyle yoktu. Oranın küçük bi yeri vardı Cimcim'in bir de arkada bi bahçesi vardı. Biz bahçesine giderdik, dayım kebab yapardı orda, rahmetli. Bizde dayıma bakardık bi de oranın sütlacı vardı, sütlacını yerdim gelirdim. Hem çocuktum hem de dayım vardı ondan giderdim.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Kadınlar ve erkeklerin kentsel mekândaki varlıklarına dair bu eşitsiz ilişki aynı zamanda kent siyasetinde de kendisini göstermektedir. 26 dönem milletvekili veren Tokat'ta şimdiye kadar erkek milletvekilleri sayısı 174 iken kadın milletvekili sayısı 6'dır. Bu kadınların ikisinin iki dönemde de milletvekili olarak seçilmiş olmaları göz önüne alındığında aslında nicelik açısından yaşanan eşitsizlik daha net görülebilir. 1922 yılından günümüze kadar Tokat'ta kadın vali atanmamış; gerek il gerekse ilçe belediyelerinde kadın belediye başkanı seçilmemiştir (Günesen, 2014: 22-30). Kent yönetimindeki toplumsal cinsiyete dayalı ayrışma aslında ülke genelinin de bir yansımasıdır. Örneğin Türkiye'de 2014 yerel seçimlerinde 623 mahalle ve 51 köyde seçilen kadın muhtar sayısı toplam 674'tür. Bu oran genel muhtar sayısının sadece %1.3'ünü oluşturmaktadır. Tokat'ta ise kadın muhtar sayısı 8'dir ("Türkiye geneli kadın muhtar...", 2014). 2009 yerel seçimlerinde ise Tokat'ta bulunan yaklaşık 150 muhtarın sadece 3'ü kadındır ("Tokat'ta Kadın Muhtar...", 27.03.2014). Kadın muhtar sayısında küçük bir artış olmakla birlikte Tokat'ta geçmişten günümüze kent yönetiminde erkek hâkimiyeti söz konusu olagelmiştir. Bu durum günümüzde dahi devam etmektedir. Çizelge 4.2'de yer alan verilere bakıldığında 2009 ve 2014 yerel seçimlerinde, il genel meclis üyeliği, belediye başkanlığı ve belediye meclis üyeliği ile ilgili gerek aday profili gerekse kazanan aday profilleri açısından kadınların aleyhine bir durum yaşanmaktadır:

**Çizelge 4.2: Tokat'ta 2009 ve 2014 Yerel Seçimlerinde Aday ve Kazanan Aday Profili**

	Yerel Seçimler Aday Profili					
	İl Genel Meclis Üyeliği		Belediye Başkanlığı		Belediye Meclis Üyeliği	
	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
2009	16	340	6	305	72	3273
2014	16	194	6	159	60	1397
	Yerel Seçimler Kazanan Aday Profili					
	İl Genel Meclis Üyeliği		Belediye Başkanlığı		Belediye Meclis Üyeliği	
	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
2009	-	40	-	76	10	739
2014	2	38	-	37	16	383

Kaynak: TÜİK (2014), Mahalli İdareler Seçim Sonuçları.

Kıscacası Cumhuriyet sonrası dönemde de kadınların kentsel mekândaki varlıkları ataerkil iktidar ilişkilerinin denetimi altında olmaya devam etmiştir. Ama 1980'li yılların sonlarından itibaren yeni yerleşim alanlarının oluşmaya başlaması ile kentte yaşanan mekânsal ayrışma ve buna yol açan ama aynı zamanda bunun sonucu olan toplumsal

ayırışma bağlamında kadınların kendi aralarında kentsel mekândaki konumları da farklılaşmaya başlamıştır. Günümüzde bu yapının nasıl olduğu "4.3. Sulusokak ve Karşıyaka'da Kadınların Gündelik Hayat Pratikleri Bağlamında Kentsel Mekânla İlişkilerini Belirleyen Kapitalist Ataerkil Etkenler" başlığı altında verilmiştir.

#### 4.2. Toplumsal Mekânın Dönüşümü Bağlamında Sulusokak ve Karşıyaka

Tokat'ın eski kent merkezi olan Sulusokak ile Sulusokak'ın kaybettiği öneme paralel olarak önem kazanan Karşıyaka semtleri toplumsal ve mekânsal ayırışmanın diyalektiğini içerisinde barındırmaktadır. Sulusokak'ın Tokat'ın merkezi olması özelliğini kaybetmesi ile Karşıyaka'nın yeni bir merkez olarak ortaya çıkma süreçleri paralellik göstermektedir. Bu bakımdan Sulusokak'ta yaşanan dönüşüm aynı zamanda Karşıyaka'da yaşanan dönüşüme öncülük etmiş; Karşıyaka'da yaşanan dönüşüm ise Sulusokak'ta yaşanan dönüşüm sürecini hızlandırmıştır. Bu yüzden her ne kadar iki farklı toplumsal ve ekonomik yapılara sahip semtler olsa da aslında kentsel mekândaki varlıkları bir diğerinin etkisi ile şekillenmiştir. Bunlardan hareketle bu başlık altında öncelikle tarihsel süreçte Sulusokak'ta yaşanan mekânsal dönüşüm toplumsal ve ekonomik bağlamda ele alınmış ardından bu durumun Karşıyaka'daki yansımalarına yer verilmiştir.

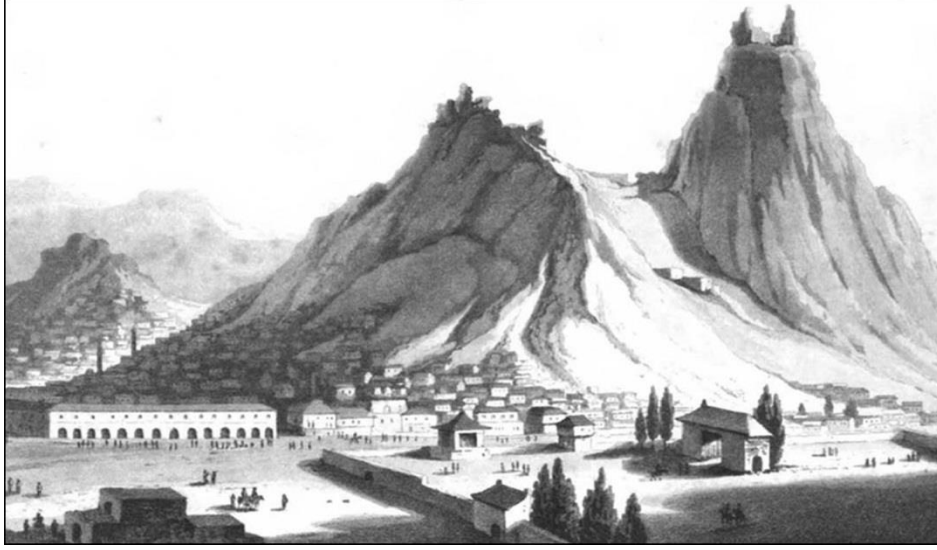
Sulusokak'ın toplumsal ve ekonomik yapısı aslında Tokat kentinin toplumsal ve ekonomik yapısının bir yansımasıdır. Çünkü ilk yerleşim yeri olması dolayısıyla Tokat'ta merkezi ticari faaliyetlerin yoğunlaştığı alandır. Bu bakımdan tarihsel süreç içerisinde Tokat'ın öneminin artması ve azalması aynı zamanda Sulusokak'ın kent içindeki öneminin artması ve azalması olarak okunabilir. Tokat'ın mekânsal gelişimine bakıldığında "*kaleden evrimleşmiş açık kent modeli*" özelliği gösterdiği görülmektedir. İlk yerleşim yeri ise kalenin eteklerine doğru olmuştur. Kalenin eteklerinde yer alan bölge ise Sulusokak'tır. Dolayısıyla Sulusokak aslında Tokat'ın ilk yerleşim yerlerinden biridir<sup>50</sup>. Kentin gelişimi Porter (1822: 712) tarafından çizilen gravürde (Resim 4.1) görülmektedir:

---

<sup>50</sup> İlk Tokat yerleşmesinin Hitit ve Frig yerleşme merkezlerinden biri olarak ortaya çıktığı düşünülmekle birlikte kesin bir tarih verilememektedir. Bilinen ilk yerleşim yeri ise bugün Tokat'ın 9 km kuzeydoğusunda yer alan Gümenek Köyü civarında, M.Ö. 4. yüzyılda kurulduğu tahmin edilen Komana antik kentidir. M.S. 12. ve 13. yüzyıllarda Selçuklular ve Haçlı ordularının işgali nedeniyle bu yerleşim alanı terk edilmiştir (Ünal, 2004: 55).



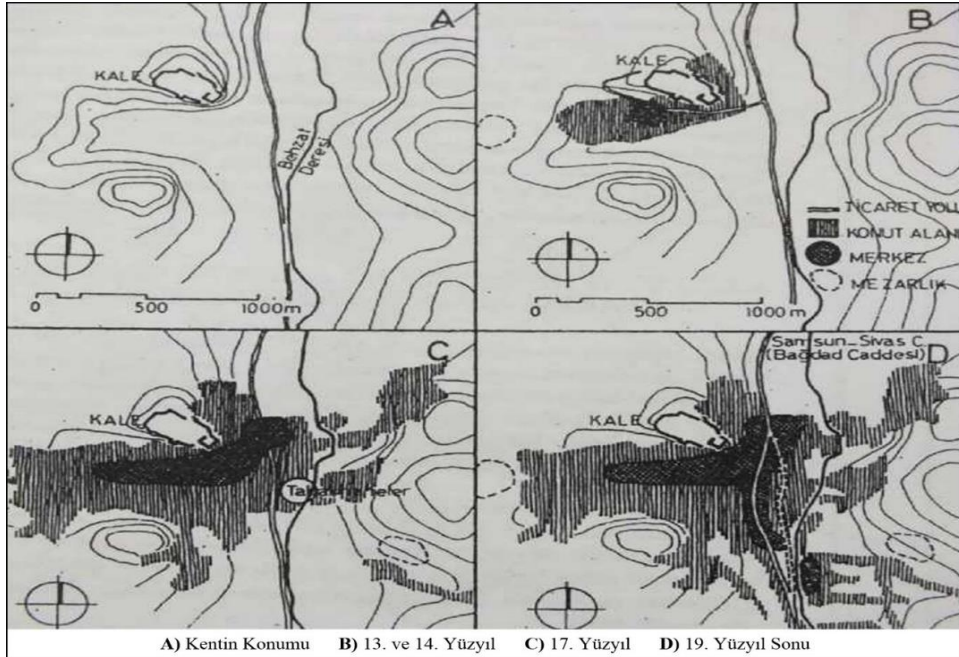
**Resim 4.1: Tokat Gravürü, 1822**



Kaynak: Porter, 1822: 702.

Tokat'ın mekânsal gelişiminin aynı zamanda Sulusokak'ın da mekânsal gelişimi olduğu daha önce de belirtilmişti. Aşağıdaki haritaya (Harita 4.2) bakıldığında kentteki yerleşimin öncelikle kalenin doğu ve ardından doğu ve güney eteklerine doğru yani Sulusokak bölgesinin etrafına genişlediği; zamanla genişleyen bu alanın 19. yüzyılda kuzey-güney doğrultusunda yeni açılan karayolu ile daha da genişlediği görülmektedir:

**Harita 4.2: Tokat'ta Kentsel Mekânın Tarihsel Gelişimi**



Kaynak: Aktüre, 1981: 186.

Daha öncede belirtildiği gibi Tokat sanayi öncesi kentlerin yapısal özelliklerini göstermektedir. Bu bakımdan toplumsal ve ekonomik hayat bağlamında çok az

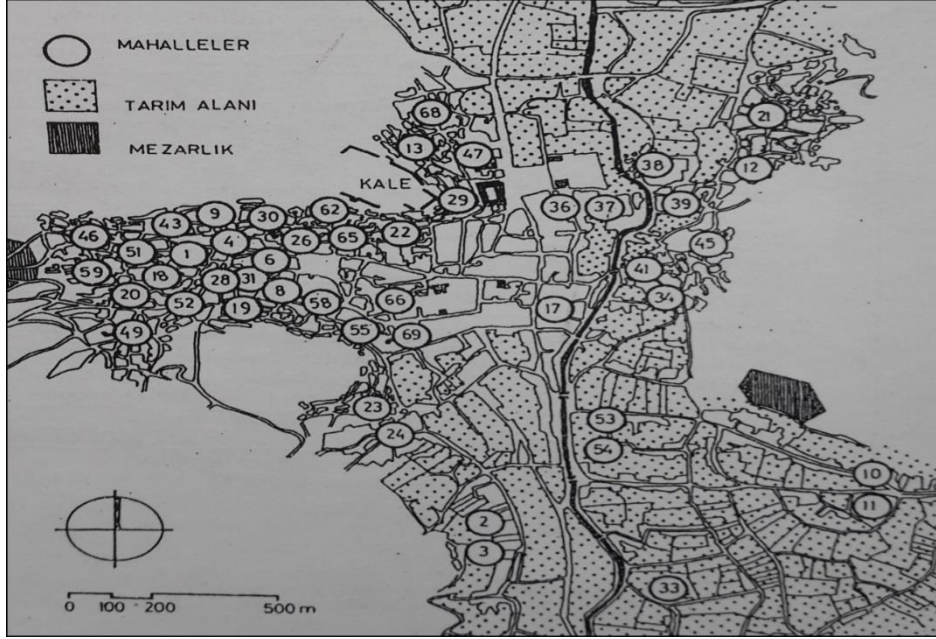
ihtisaslaşmanın olduğu Tokat'ta da mekânın yapısı toplumsal yapının düzenine uygundur. Dolayısıyla Kıray'ın (1964-1965: 10) da sanayi öncesi kentlerle ilgili ifade gibi etnik gruplar ve farklı zanaatkârlar kentin farklı kısımlarında yerleşmişlerdir. Bu durum Sulusokak'ta da karşılık bulmuştur. Örneğin Sulusokak'ta yer alan “Kuyumcular Çarşısı”nda kuyumcular, manifaturacılar toplanmışken, yine aynı bölge içerisinde yer alan “Halit Sokağı”nda yazmacılar, kuru kahve satıcıları toplanmıştır (Özgen, 2017: 34-35). Ayrıca yine sanayi öncesi kentlerin özelliklerinden biri olan konut ve işyeri farklılaşmasının olmayışını burada da görmek mümkündür. Çoğunlukla iki katlı evlerin olduğu Sulusokak bölgesinde alt katlar işyeri olarak kullanılırken üst katlar konut olarak kullanılmaktaydı. Bu bakımdan Sulusokak zemin kat kullanımını açısından bir esnaf çarşısı görünümündeydi (Aktüre, 1981: 165).

16. yüzyılın sonlarına doğru bakır eşya yapımı ile ön plana çıkan Sulusokak'ın bu alandaki asıl gelişimi 18. yüzyılın sonlarına doğru olmuştur (Cinlioğlu, 1951: 205). Acunsal (1947: 199), Ergani'den gelen ham bakırın Sulusokak'ta bulunan imalathanelerde mamul haline getirildiğini belirtmiştir. Bu bölgedeki bakır eşya imalatının fazlalığı ile ilgili Tokat'a gelen seyyah Charles F. M. Texier (2002: 167) da, bakırdan kazan, mangal, mutfak eşyaları ile kervanlara yarayacak kapların yapıldığını hatta bu ürünlerin İstanbul'a da ihraç edildiğini ifade etmiştir<sup>51</sup>. Sulusokak ticaret merkezinin odak noktası olan birçok han ve esnaf çarşılarının bulunduğu bir bölge idi (Aktüre, 1981: 145). Sulusokak'ta hanların toplanması, hem gelen kervanların bu bölgede ticari canlılığı arttırmasına hem de nüfusun bu bölgede yoğunlaşmasına yol açmıştır (Çiçek, 2006: 32). Tokat'ın ticari merkezi niteliğini taşıyan Sulusokak'ın önemi, kentteki nüfusun büyük çoğunluğunun burada yoğunlaşmasından da anlaşılmaktadır. 19. yüzyıl ortalarında Tokat kentinde nüfusun mekânsal dağılımını, mahalle ölçeğindeki konutların dağılımı şeklinde gösteren aşağıdaki haritada (Harita 4.3) nüfusun özellikle Sulusokak semtinde yoğunlaştığı görülmektedir:

---

<sup>51</sup> Bakırcılığı ile ön planda olan Tokat'ta bu sektörün gelişimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Genç (1988), Aktüre (1981), Açık ve Sağır (2005).

**Harita 4.3: 1851 Yılında Tokat Mahalleleri**



Kaynak: Aktüre, 1981: 160.

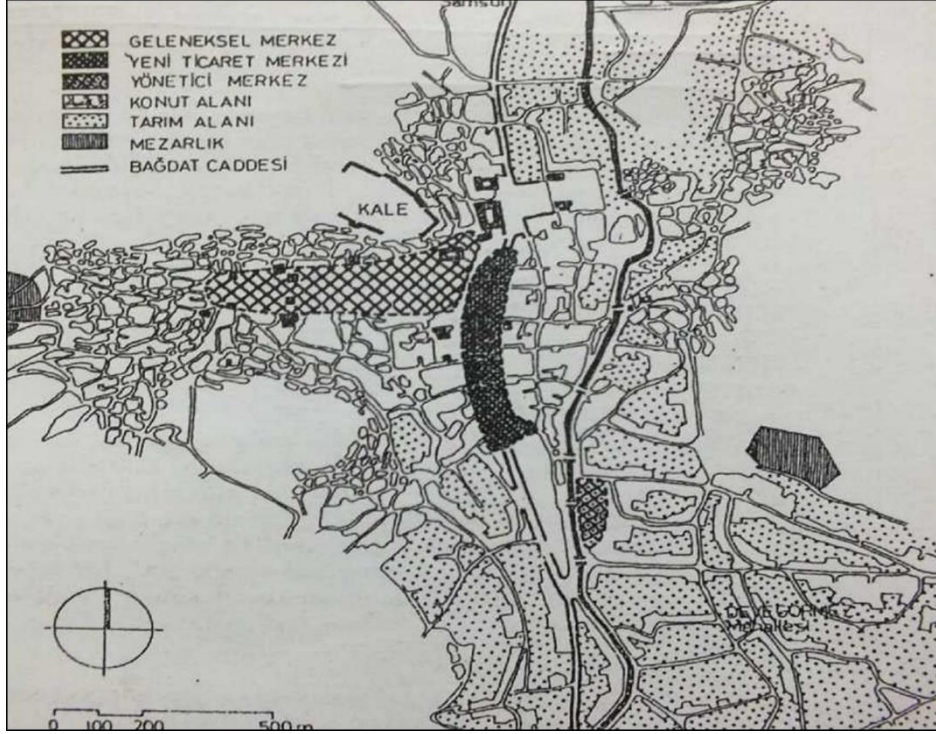
Tokat, 19. yüzyılın ortalarına kadar sınaî üretimin çeşitliliği, kalitesi, hacmi ve sahne olduğu ticari faaliyetlerin canlılığı itibariyle Anadolu’da uluslararası öneme sahip büyük merkezlerden biri olmuştur (Genç, 1988: 145). Bu işkollarının ise Sulusokak’ta yoğunlaştığı göz önüne alındığında Sulusokak’ın önemi daha iyi anlaşılır. Ama daha öncede belirtildiği gibi Avrupa ülkeleri ile imzalanan ticaret anlaşmaları ve değişen dış ticaret ilişkileri, Bağdat-İstanbul ticaret yolu yerine Bağdat-Samsun ticaret yolunun kullanılmaya başlanması ile Tokat 17. yüzyıldan itibaren sahip olduğu bölgelerarası ticaret merkezi olma özelliğini kaybetmiştir. Ama burada merkez olma özelliğini yitiren sadece Tokat kenti değildir. Aynı zamanda Özgen’in (2017: 34) de belirttiği gibi 17. ve 18. yüzyıllarda üretim ve pazarlamaya dayalı bir ticari kimliğe sahip olan Sulusokak da bu kimliğini kaybetmiştir.

Doğu-batı ticaret yolu üzerinde bulunan Sulusokak’ın, kuzey-güney<sup>52</sup> karayolu hattı ile birlikte önemini kaybetmesi, kentteki diğer bölgelerin yükselişe geçişi ile paralellik göstermiştir. Kuzey-güney hattında uzanan bu yol ile birlikte Behzat Deresi’nin civarında, 19. yüzyılın sonunda kentteki geleneksel esnaf çarşılarının oluşturduğu eski merkezin dışında, yeni bir merkez ortaya çıkmıştır. Odak noktası bedesten ve hanlar olan eski merkezin aksine, yeni merkezin odak noktası yeni gelişen bölgelerarası yol ile

<sup>52</sup> Bu karayolu hattı, Samsun, Sinop limanlarından Kırım’a ulaşan bağlantıdan oluşmaktadır (Öztürk, 1987: 72).

civarındaki yönetici merkezidir (Aktüre, 1981: 162-163). Bu dönemde kentteki arazi kullanımı ve işlevsel alanlar ile ilgili aşağıdaki haritada (Harita 4.4) geleneksel merkezin dışında gelişen yeni ticaret merkezi; yeni ticaret merkezi ile bütünleşik yönetici merkezi görülmektedir. Konut alanları ise 19. yüzyılın sonunda hâlâ geleneksel merkezde yani Sulusokak bölgesinde yoğunlaşmıştır:

**Harita 4.4: 19. Yüzyıl Sonunda Tokat Kentinde Arazi Kullanımı ve İşlevsel Alanlar**



Kaynak: Aktüre, 1981: 164.

Üretim ilişkilerinde yaşanan değişimlerle birlikte Tokat, Anadolu'da uluslararası öneme sahip büyük merkezlerden biri iken 20. yüzyılda Anadolu'nun küçülen kentlerinden biri haline gelmiştir.

Atatürk döneminde Tokat'ın tam bir esnaf kenti olduğunu belirten Gürdere (2017a: 239), nüfusun büyük bölümünün köylerde yaşadığını, tarım ve hayvancılıkla uğraştığını, kentli nüfusun ise, tarımla uğraşan az sayıda insanın dışında, esnaflık yaptıklarını ifade etmiştir. Kentteki esnafın büyük bölümü köylülerin ihtiyacını karşılayan yemenici, çarıkçı, nalıncı, bakırcı, kalaycı, demirci, tenekeci, mutaf, semerci, saraç, urgancı, nalbant, düvenci, bıçakçı; bir kısmı da kentli nüfusa çalışan kasap, ekmekçi, leblebici, şekerçi, çörekçi, terzi, kürkçü, yazmacı, çorapçı, kunduracı, berber, tarakçı, saatçi, kuyumcu, fotoğrafçı, marangoz, küpçü, boyacı, dökümcülerdir.

Tokat'ın mekânsal yapının dönüşümü de tıpkı toplumsal yapının dönüşümü gibi durağan bir seyir izlemiştir. 1934'de yapılan imar planı doğrultusunda Yeşilirmak Köprüsü'ne doğru açılan yol bağlantısı üzerine Devlet Su İşleri, Bayındırlık, Orman, Vali Konağı, okullar ve stadyum gibi kamu kuruluşlarının yerleştirilmesiyle ovada olası bir büyümenin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ama bu planlar daha ilk günlerden itibaren değişikliğe uğramıştır 1948 yılında yapılan ikinci imar planında eski kent mümkün olduğunca yenilenmiş, düşük yoğunluklu olarak yeni yerleşmeler bağlar kısmına kaydırılmıştır. Tokat'ta olası bir sel felaketinin önüne geçmek için ovalarda yerleşime izin verilmemiştir (Gürdere, 2017a: 315).

1960 yılında Samsun-Sivas yolunu açmak için kent, kuzey-güney yönünde bir tarihi hamam, birçok tarihi konut, han yıkılarak bir uçtan diğer uca adeta tıraş edilmiştir. En büyük doku değişikliği de bu açılmayla ortaya çıkmış; tüm ilişkiler koparılmış ve yaya mekânları ortadan kaldırılmıştır. Kuzey-güney hattındaki bu yolun açılmasıyla birlikte, yol kıyısında yoğunluk artırma istekleri gündeme gelmiş; 1967 yılındaki üçüncü imar planı da bu istekleri karşılamaya yönelik hazırlanmıştır. Yeni plan ile birlikte 29 yıl süreyle yerleşmeye izin verilmeyen kuzeydeki alüvyonlu ova yoğun yerleşime açılmıştır (Aksulu ve Kuntay, 2013: 180). Bu plandan hareketle nehrin karşı tarafına geçme düşüncesi bazı kooperatifler yoluyla gerçekleştirilmiştir. Devlet Su İşleri Evleri, Şoför Evleri, 600 Evler yapılarıyla kent, bağlar bölgesinde küçük gruplar halinde gelişmiş ve Karşiyaka Mahallesi oluşmaya başlamıştır (Gürdere, 2017a: 315).

Bir ticaret kenti olma özelliğini yitiren Tokat'ın kaybettiği bu konum aslında kentin ilk yerleşim yeri olan Sulusokak'ın kaybettiği bir konumdur. Tüm bunlara rağmen 1980'lere kadar Dutoğlu'nun (2012: 87) da belirttiği gibi Sulusokak eski canlılığını arar olsa da bakırcı ustaların çekiç seslerinin işitildiği bir bölge idi. Ama yeni yerleşim alanlarının oluşmaya başlamasıyla Sulusokak'tan kentin diğer yerleşim alanlarına, kente bağlı köylerden de Sulusokak'a yönelen göç ile beraber, Sulusokak peyderpey köhneleşmeye başlamıştır<sup>53</sup>. Bu bağlamda bir süzülmenin yaşandığı Sulusokak'ta bu süreç, özellikle bölgede yaşayan ailelerden ikinci kuşağın istek ve beklentilerinin dönemin koşulları doğrultusunda değişmesi ile birlikte hız kazanmıştır.

---

<sup>53</sup> Sulusokak'ın önemini kaybetmesiyle ilgili bölge sakinlerinden Nihat Koçgöz'ün yazmış olduğu şiir durumu gayet iyi anlatmaktadır. Şiir için bkz. EK 4: Kurtarın Bu Sokağı.

Sulusokak'ta yaşanan bu dönüşümü hâlâ o bölgede yaşayan biri şu şekilde ifade etmiştir:

[Sulusokak'tan taşınan kuzenine dönerek] Siz kaç kardeşsiniz, beş. Beşi de gitti. Dedem benim Erzurum'dan geldiğinde burayı iki Ermeni kız kardeşten satın almış. Ermeni kız kardeşlerden aldığı yerde şimdi üç tane ev var. Dedemin aldığı bu yerde şimdi dedemden kalan sadece ben varım. Hepsi de gitti. Bu duvarların dili olsa neler anlatır. Amcam yerini sattı gitti, köşede. Bunların yeri gine duruyo, yan tarafta kirada. Ben kaldım bi burada. Ama fırsat bulayım valla bende giderim buralardan. Neden? Bakımsızlıktan, sahipsizlikten, kimsesizlikten. Oysaki burada buram buram her tarafı tarih. Aşağıdan buraya geldiğinde o tarihi yerleri gördüğünde buranın ayrı bi havası var. Ben hissediyorum. Şimdi hep şunu isterdim. Bu evler daha iyi olsaydı, buralar değerini korusaydı, insanlar gitmeseydi. Yani böyle insan çocukluk arkadaşlarıyla beraber doğup büyüdüğü insanlarla kalsaydın. Ama maalesef şu an burası dar gelirlilerin durağı oldu, kimsesizlerin semti ve yabancılar semti oldu. Şimdi kafamı sağa çeviriyorum Suriyeli, sola çeviriyorum Iraklı, arkama bakıyorum İranlı, yani ben şimdi kime güvenicem. Güvendiğim adamların hiç biri burada kalmadı. Mahallemde bile kalmadı. İhsan işte şurda komşumuzdu, gitti Fidanlık'ta çocuk kiraya gitti yani. Giden herkes burayı özlüyor ama özlemek yetmiyor. Bura hep şey kaldı, hani katır gezen, merkep gezen affedersiniz sokaklar hâlâ onlar. Ama biz 2018'deyiz. Yani nolur burayı böyle onarsaydınız, yapsaydınız. Herkes bıraktı gitti, bıraktı gitti. Burda ki şeyi koruyamadılar, ağırlığı. Komşuluk momşuluk hiç bişeyi koruyamadılar.

(S17, 46, İşçi)

Sulusokak'ta bulunan konutların çoğunun yapılış tarihi 19. yüzyılı geçmemektedir (Akok, 1957: 129). Bu bakımdan oldukça eski tarihlere dayanan bu konutlar düşük gelirli aileler açısından kentte tutunabilme araçları halini almıştır:

Eşim maaşlı değil, inşaatta çalışıyo. Zor oluyo. Burda çalış dedim ama buranın parası az dedi. Çocukların parası, evin kirası yetmiyo diye gitti. Buranın kirası biz yılbaşına kadar 250 verdik, şimdi 350 istedi. Öyle dedi ama bizde 300 verek diyok ama bilmiyom nasıl kabul ederse. Biz 300 verecük, 350 dedi amma, bilmiyom ama. Yılbaşından sonra da hiç vermedük, ayın 15'inde verecük.

(S7, 37, Ev Emekçisi)

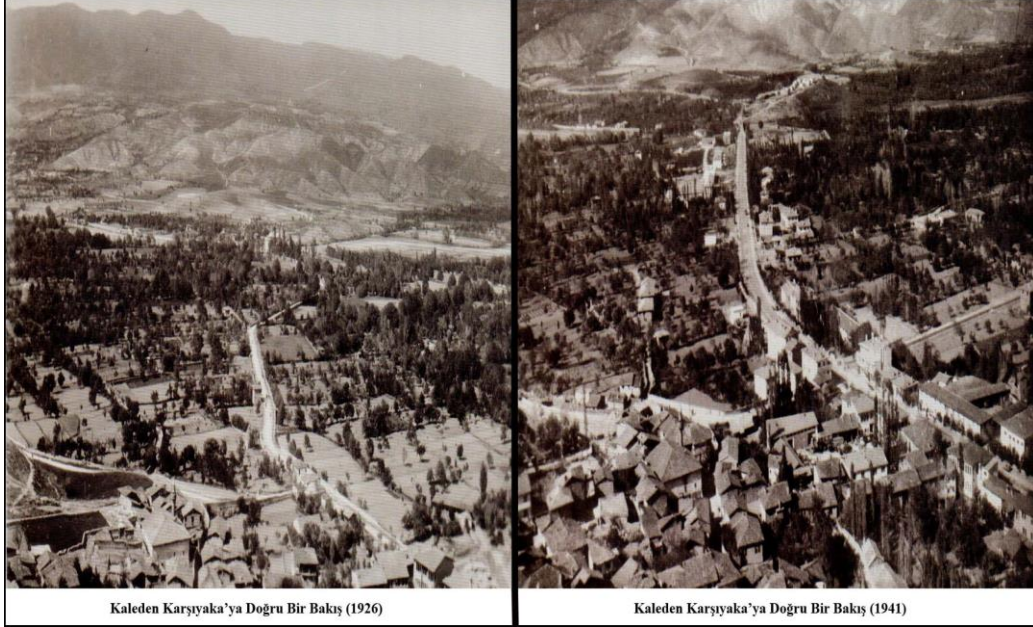
Sulusokak'tan göç eden ailelerin bir kısmı daha önce de belirtildiği gibi kentteki yeni yerleşim alanlarına göç etmiştir. Bu alanlardan biri de kentin kuzey tarafında kalan Karşıyaka'dır. 1980'lerden sonra yapılaşmaya başlayan nehrin kuzey tarafı, yani günümüzde Karşıyaka diye bilinen bölge, geçmiş dönemlerde yeşilliğin bol olduğu, seyrek de olsa köy yerleşmelerin olduğu bir bölge idi. Bu durum kente uğrayan seyyahlardan Tavernier'in (2010: 52) notlarından da anlaşılmaktadır:

Kentin çeyrek mil uzağından çok güzel bir ırmak geçiyor. Irmak, Erzurum yakınlarından doğuyor ve Tokat'ta güzel bir taş köprü sayesinde ırmağın karşı yakasına geçiliyor. Kentin kuzeyinde, iki-üç mil genişliğindeki ve üç-dört günde aşılacak uzunluktaki bir vadiyi bu ırmak suluyor. Bu çok verimli vadi çok kalabalık birçok güzel köyü barındırıyor.

Aşağıda yer alan fotoğraf (Fotoğraf 4.8), hem Tokat'ın hem de Karşıyaka'nın mekânsal yapısının 1926 ve 1941 yıllarında nasıl olduğunu göstermektedir. 1926'da konutların Sulusokak'ta yoğunlaştığı, 1941 yılında ise konutların Kuzey-Güney hattı

boyunca yayılmaya başladığı görülmektedir. Tokat Kalesi'nden Karşiyaka'yı da içine alan bu manzara göstermektedir ki Karşiyaka diye anılan kentin kuzeyinde kalan bölgede hiçbir yapılaşma bulunmamaktadır. Var olan yapılaşmalar ise Tokat halkının yaz mevsiminde kullandıkları bağ evleridir.

**Fotoğraf 4.8: 1926 ve 1941 Yıllarında Karşiyaka'ya Doğru Bakış**



Kaynak: "Bir Asırda Tokat...", 2000: 62.

Karşiyaka bağ ve bahçelik bir alan iken 1980'lerin sonları ile 1990'ların başlarından itibaren hızla bir yapılaşmaya girmiştir. Aksu'nun (2013: 192) çalışmasında yapılan görüşmelerden biri bu durumu şöyle açıklamaktadır:

1966'da Almus'ta baraj yapılmış. Barajın altında kalan köyler istimlak edilmiş. Millet göçmüş merkeze. Dedemler de gelmişler. Şimdi ki Kentmar'da [Niksar Yolu Kavşağı'nda] dedemlere 20 dönümlük arsa vermişler dedem almamış, hep bağ bahçelikmiş. Karşiyaka'da ya da Malkayası'nda arsa alınca enayi gözüyle bakıyorlarmış. Şimdi en değerli yerler oralar. Taşlık, kayalık yerde napıcaksın araziye diyorlardı. Ama orada çok güzel üzüm bağları vardı. Biz çocukken hep üzüm toplamaya giderdik. Malkayası'nın ordaki Doğum Hastanesi'nin orada Antep fıstığı, fındık ağaçları vardı. Ama 90'lı yılların başlarında ağaçlar kesilmeye başlandı. Asıl kentleşme 90'lı yılların sonunda hızlandı. Bağ bahçe kalmadı.

Karşiyaka'da yapılaşmanın 1990'ların sonlarında hızla artmasının nedenlerinden biri de dönemin yerel yönetim biriminin bu yapılaşmayı teşvik edici politikalar uygulamasıdır. Tokat'ın bağlarını konu aldığı çalışmasında Acungil (2017: 162) 3194 sayılı İmar Kanunu'nun 18. Maddesi'nin<sup>54</sup> uygulamaya konulduğu Tokat'ta, Karşiyaka

<sup>54</sup> Madde 18: İmar hududu içinde bulunan binalı veya binasız arsa ve arazileri malikleri veya diğer hak sahiplerinin muvafakatı aranmaksızın, birbirleri ile, yol fazlaları ile, kamu kurumlarına veya belediyelere ait bulunan yerlerle birleştirmeye, bunları yeniden imar planına uygun ada veya parsellere ayırmaya,

bölgesinin yaşadığı dönüşümü dönemin Belediye Başkan Yardımcısı'nın ifadeleriyle şöyle aktarmıştır:

1994-2004 yılları arasında Tokat'ta belediye başkanlığı yapmış olan Nizamettin Aydın döneminde 2000 yılında emekli olana kadar belediye başkan yardımcılığı yaptım. Bizden önce özellikle bu Karşyaka herhangi bir altyapı hizmeti götürülmeyen bir yer durumundaydı. Buralara belediye hizmeti olarak sadece günde birkaç sefer yapan belediye otobüsü gelirdi, başka hizmet olmazdı. Bizim dönemimizde 18. maddeyi uygulayarak buranın gelişmesini sağladık. O zaman halk çok karşı çıktı bu olaya ama bizim yaptığımız işin faydasını sonraki dönemler herkes gördü. 1967 yılından beri Karşyaka tarafına imar getirilmişti ama hiçbir müteahhit buralara ev yapmıyordu. Kooperatif şeklinde yapılan yerler dışında bireysel hiçbir müteahhit buraya yanaşmıyordu. Biz kimsenin yapmadığı bir uygulama yaparak tüm Karşyaka'yı bir arsa gibi düşünüp buradan tek seferde 18'i uyguladık. Öyle tek tek arsalarla 18'i uygulamaktansa arsaları bir bütün gibi düşünerek altyapı hizmetlerinin nereden nasıl geçirileceğini belirledik ve hızla uyguladık. Bizim yaptığımız işin faydasını millet halen görüyor. Biz 18'i buradan geçirmeseydik buralar halen eskisi gibi kimsenin uğramadığı bağlık alanlar olarak kalırdı. Biz bu uygulamayı yaparken de kimseye yaranmak gibi bir düşünce ile de hareket etmedik. Eş dosttan bile bize şikayetlenmeye gelen olurdu hepsine olmaz derdim. Kural, nizam neyse onu uygulardım. Hatta o dönemde benim adımla "Olmaz Muhterem"e bile çıkarmışlardı. Bizim dönemimizde yapılan uygulamalar ile birlikte buralara yapılar hızla yapılmaya başladı ve bugünkü görünümüne kavuştu.

Yukarıdaki alıntıdan da görüldüğü gibi yerel yönetim biriminin uygulamış olduğu politikalar neticesinde bir zamanlar bağ ve bahçelerin bulunduğu Karşyaka bölgesi hızla yapılaşmaya açılmış; bu yapılaşmada ise modern yapı teknikleri kullanılmıştır. Her ne kadar bu kararın alındığı ilk tarihlerde Tokat'ta yaşayanlar açısından bu bölgeyi tercih etmeme yönünde bir eğilim hâkim olsa da günümüzde Karşyaka'da yaşamak bir statü göstergesi olarak algılanmaktadır. Karşyaka'da yer alan lüks konutların varlığı da buraya yönelik talebin artmasına yol açmıştır. Bu bölgede 1990'ların sonunda başlayan yapılaşma günümüze değin hızla artmaya devam etmektedir.

Tokat kentinin kuzey bölgesindeki yapılaşmanın nasıl bir seyir gösterdiğini belirlemek amacıyla, 2005 ve 2011 yıllarına ait uydu görüntülerinden faydalanılarak bu bölge içinde kalan binaların yıllar içindeki artış miktarının incelendiği Günay vd. (2016: 394) tarafından yapılan bir çalışmada, 2005 yılında bina sayısı 757 olarak tespit edilmişken, 2011 yılında 1507 olarak tespit edilmiştir. Bu çalışma elbette ki tüm Karşyaka bölgesini kapsamamaktadır. Sadece bu bölgede yer alan belirli bir yerleşim alanının konu edildiği bu çalışma, 6 yılda bina sayısında yaşanan iki katlık bir artışı göstermesi bakımından önemlidir. Üstelik uydu görüntülerinden faydalanılan bu çalışmada sadece çatı sayımı yapılmış, binaların her bir katı çalışma kapsamı dışında

---

müstakil, hisseli veya kat mülkiyeti esaslarına göre hak sahiplerine dağıtmaya ve re'sen tescil işlemlerini yaptırmaya belediyeler yetkilidir. Sözü edilen yerler belediye ve mücavir alan dışında ise yukarıda belirtilen yetkiler valilikçe kullanılır ("İmar Kanunu", 03.05.1985).



tutulmuştur. 2016 yılında Tokat Kalesi'nden çekilen bir başka fotoğrafta (Fotoğraf 4.9) hem Tokat'taki mekânsal yapının hem de Karşiyaka'daki mekânsal yapının nasıl bir dönüşüm geçirdiği görülmektedir:

**Fotoğraf 4.9: 2016 Yılında Karşiyaka'ya Doğru Bakış**



Kaynak: "Tokat Merkez", 2016.

Günümüzde Karşiyaka, konut dokusunun yeni teknolojiye uyum gösterdiği, bu sebeple de kapitalist üretim ilişkilerinin yeni tüketim kalıpları ile de uyumlu olan bir statü göstergesi olarak özellikle orta ve üst gelir grubuna dahil bireylerin tercih ettiği bir yerleşim alanı haline gelmiştir. Son derece lüks konutların ve hatta giderek artan biçimde yapımı hız kazanan güvenli sitelerin bulunduğu Karşiyaka sadece mekânsal değil toplumsal olarak da kentin diğer bölgelerinden ayrılmıştır. Bu bağlamda bir zamanlar kentin merkezi konumunda olan Sulusokak ile günümüzün gözde merkezi olan Karşiyaka bölgeleri arasında sınıfsal bir ayrışma söz konusudur.

Sonuç olarak kapitalist ilişkilerin etkisi ile eski önemini kaybeden Sulusokak'ın karşısında yine kapitalist ilişkilerin etkisi ile değeri artan bir yerleşim yeri olarak Karşiyaka bölgesi yer almaktadır. Gelir düzeyi düşük ailelerin yerleşmek ve yaşamak durumunda kaldıkları Sulusokak'ın karşısında gelir düzeyi yüksek ailelerin yerleşme ve yaşama tercihlerinde buldukları Karşiyaka bölgesi, Tokat kenti içerisinde mekânsal ve toplumsal ayrışmanın taraflarıdır. Günden güne ise bu tarafların birbirlerinden ayrışması hız kazanmaktadır.

### **4.3. Sulusokak ve Karşıyaka'da Kadınların Gündelik Hayat Pratikleri Bağlamında Kentsel Mekânla İlişkilerini Belirleyen Kapitalist Ataerkil Etkenler**

Bu bölüm altında alandan yapılandırılmış görüşme planı üzerinden elde edilen bilgilerden hareketle Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan ve farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip kadınların gündelik hayat pratikleri dahilinde kentsel mekânla, kapitalist ataerkil etkenler bağlamında nasıl bir ilişki biçimi geliştirdikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

#### **4.3.1. Eşitsiz Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ile İlgili Kabulleniş ve Direniş**

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri, mekânın örgütlenmesi ve bu örgütlenen mekân ile karşılıklı ilişkiler neticesinde üretilen toplumsal cinsiyet kimliğinin üzerinde etkilidir. Toplumsal cinsiyet, sosyalizasyon süreci ve kültürel unsurlar seti içerisinde edinilen kadın ve erkek olma özelliklerini anlatan bir kavramdır. Toplum ve mekân arasındaki dönüşümsel diyalektik ilişki göz önüne alındığında toplumsal mekânda yaşanan ayrışma ile toplumsal cinsiyet algısı arasında bir paralellik vardır. Bu bakımdan sınıfsal ve kültürel farklılıkları ile toplumsal mekânda sahip oldukları konum itibariyle kadınların toplumsal cinsiyete yönelik algılarının farklılaşması da beklenen bir durumdur. Sulusokak ve Karşıyaka bölgeleri sınıfsal ve kültürel olarak farklılaşan iki toplumsal mekân olması açısından buralarda yaşayan kadınların da kadınlık ve erkekliğe dair algıları farklılaşmaktadır. Kadınlara yöneltilen ilk soru olan kadın-erkek eşitliği ile ilgili düşünceler karşılaştırıldığında bu farklılık ortaya çıkmaktadır:

Biz büyüklerimizden böyle gördük yavrum: Sevgi, saygı, hürmet. Oyle gördük şimdi biz büyük olduk daha. Yavrum biz büyüklerden böyle gördük. Önce söz erkeklerden olurdu yani. Akıl, mantık yani düşünürdük haklıysa mesela biz ona tabi oluyoduk. Şimdi her şeyler değişti yani. Kadın erkek eşit oldu deniliyor, kanunlar da şimdi öyle değil mi? Eşit. Saygımız hürmetimiz sonsuz büyüklere. Biz daha çok erkeğimize öncelik veriyoz çünkü anadan babadan, büyüklerimizden böyle gördük yavrum. Mesela iyi bişey mi, duyuyok, işitiyok, işte ayrılmışlar. Neden? Hep ben demekten, ben ben. O anı, halamız vardı da Sabriye teyzemiz. Yavrum derdi, o anı geçiştirene kadar el el üstünde kimin eli aman efendim sizin eliniz deseniz nolur, noldu derdi. O anı geçene kadar. Ama iyi zamanında oturun karşılıklı diyalog içinde anlatın konuşun bi yere varın derdi. Güzel bişey değil mi bu. Erkeği ne edicuk? Onu idare edeceğüz yani. Sen iyi olacan. Ne edecen?

(S1, 66, Ev Emekçisi<sup>55</sup>)

<sup>55</sup> Tezin amacına uygun olarak herhangi bir kamusal işte çalışmayan kadınları betimlemek amacıyla kullanılan "ev kadını" veya "ev hanımı" tabirini kullanmak yerine eviçi çalışmayı ihmal etmemek adına "ev emekçisi" tabirinin kullanılması uygun görülmüştür.

Erkeğin her daim kadını önceleyen konumunu savunan Sulusokak'ta yaşayan kadınların aksine Karşiyaka'da yaşayan kadınlar genellikle eşitlik ilkesini savunmaktadırlar. Bunun temel nedeni ise sınıfsal ve kültürel konumları açısından taşıdıkları farklılıktır. Ayrıca Sulusokak'ta ataerkil ilişkilerin hâlâ yoğun olarak yaşandığı göz önüne alındığında, kadın-erkek eşitliğinin savunulacağı beklenen bir durum da değildir. Çünkü burada yaşayanlar eski geleneksel ilişkilerini sürdürme eğilimi göstermektedirler:

Benim iki tane büyüğüm vardı, biri kayınvalidem, bir elim. Mekânları cennet olsun. Onlara hizmet ettük biz. Benim büyük gelinimi aldığım zaman kaynım çok değerli bir insandı. Sağ kendi de çok şükür. Gelinlik tutma vardı eskiden bilmiyorum sizler bilmezsiniz belki. Gelinim gelince kaynımız yanına çağırdı. Dedi ki kızım bak artık böyle böyle, sen artık kayınvalide oldun dedi. Ben sana artık dedi saygınızı, hürmetinizi yaptınız, Allah razı olsun dedi. Bundan sonra kayınvalide oldunuz dedi, artık gelinliğini bozabilirsin dedi. Ablama da dedi, bana da dedi. Biz iki bacı bi evde eltiyiz biz. Ertesi gün de baktım ki iki tane paket yaptırmış, bir elbiselik, bir yazma, bir çorap bana, bir paket de Huriye Ablama, bir de Melaha Yengeme. Üçümüze bir geldi, hediye. Bi de abim beni dışarı çağırdı, dışarı gel dedi, geldim. Şöyle kapının arasından, bana bak dedi, buyur dedim. Bak ki dedi, sen dedi kahkahanan bağırarak gülersen dedi, konuşmada ondan önce konuşursan, her şeye ben dersin dedi bu haneyi muhafaza edemezsen dedi, burda kal yine devam et dedi [Gelinlik tutma]. Benim abime saygısızlık olmayacak dedi. Tamam dedim, dikkat ederim dedim. Ama çok şükür Allah razı olsun, seviyok da, saygımız gine öyle, hürmetimiz. Çok şükür.

(S1, 66, Ev Emekçisi)

Foucault'nun (2016a: 69) belirttiği gibi toplumun her alanına yayılan bir ağ niteliğindeki iktidar sadece baskıyı değil aynı zamanda rızayı da kapsamaktadır. Çünkü sadece baskıya dayalı olan iktidar, toplumsal yapı içerisinde dayanak bulamayacaktır. Dolayısıyla Sulusokak'ta yaşayan kadınlar açısından ataerkil iktidar kendi rızaları bağlamında yeniden üretilmeye devam etmektedir. Foucault (2016b: 145), kadın-erkek arasında yaşanan mikroskobik iktidar ilişkilerinin büyük iktidarın köklerinin salındığı bir alan olduğunu ifade etmiştir. Bu açıdan Sulusokak'a bakıldığında, kadın ve erkek arasındaki eşitsiz iktidar ilişkileri, aslında kapitalist ataerkil iktidarın bir sonucu olmakla birlikte aynı zamanda onu etkin kılan koşulları da yaratmaktadır. Erkeğin kadını önceleyen konumuna dair yukarıdaki söylemler aslında ataerkil iktidar ilişkilerinin yoğunluğunu göstermektedir. Hatta görüşme yapılan katılımcılardan yaşı küçük olanlar dahi bu ilişkileri özümsemiş gözükmektedirler:

Genelde dediğimiz gibi konusundan konusuna değişiyö da genelde dediğimiz gibi erkeğin sözü geçiyö, büyüğün sözü geçiyö bizde. Bizde böyle yani. Aynı eskiden nasılsa şimdi de öyle. Şu an tabi her şey yerine göre değişiyö da kararlar yine de erkeğin sözü geçiyö. Sonuçta o büyük olduğü için, önder olduğü için evde, reis olduğü için onun sözü geçiyö.

(S10, 31, İşçi)

Ben çalışmıyorum ev hanımıyım. Hiç çalışmadım. Ev kızım. Çalışıyor olsaydım da evde yine eşimin sözü geçerdi. Değişmezdi benim için. Erkek genelde yani hükmedendir. Erkek genelde evin reisi erkektir sonuçta. İkinci planda anne düşer. O yüzden benim görüşüm öyle.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Bu düşüncelerin aksine Karşıyaka'da yaşayan kadınlar, mevcut sistemi de eleştirerek, kadın-erkek eşitliğini savunmakla birlikte toplumsal yapı içerisinde bu durumun pek de mümkün olmadığını, bu eşitsizliğin temelini bizzat toplumsal yapı olduğuna dair söylemlerde bulunmuşlardır:

Olması gereken eşitlik ancak bizim Türk toplumu açısından değerlendirecek olursak hiçbir zaman bu eşitliğin sağlanmasının mümkün olmadığını düşünüyorum. Bunun toplumsal değerlerimizden kaynaklandığını düşünüyorum, kadın erkek eşitliği konusunda Türkiye'nin bu kadar dengesiz ve geri kalmış olmasını toplumsal değerlerimize bağlıyorum. Çünkü toplumsal olarak bizim hem dinî değerlerimiz hem de toplumsal değerlerimizde erkeğe verilen önem ve tanınan yer ile kadına verilen önem ve yer birbirinden farklı konumlandırılmış olması sebebiyle, buna bağlıyorum.

(K4, 49, Akademisyen)

[Kadın-erkek eşitliğine dair düşüncesi sorulduğunda kahkahalar eşliğinde] İşte buna gülerim. Kadını erkeğin kaburgasından yaratıldığına inanan bir toplumda yaşıyoruz. Yani kadın var olmak için bile erkeğe muhtaç. Böylesi bir düşüncede yetişen erkek de kadın da, ikisinin eşit olmadığını bilir. Eşitlik sadece hukuk önünde var diyecem ama onda da öyle bir eşitlik her zaman olmayabiliyor. Vallahi zengin olsun fakir olsun fark etmez. Erkek her zaman bir adım öndedir. Çünkü öyle yetiştirilmiştir. Hemen hemen herkesin evinde bu durum böyledir. Erkek çocuklar büyüdüğünde anneye babaya bakar diye mi düşünüyorlar yoksa soyun devamı ona bağlı diye mi bilmiyorum ama erkek çocukları her evde pohpohlanır. Kız çocukları işte hasbelkader büyür o evde. Annenin yetişemediği işleri o yapar. Siz hiç evi süpüren bir erkek çocuğu gördünüz mü? Veya bırakalım erkek çocuğunu evdeki eş, koca, artık ne dersiniz, evi süpürürken gördünüz mü? Göremezsiniz. Yaparlarsa da gizli gizli yaparlar. Aman biri görür mörür. Erkekliğin şanına leke sürmek istemez.

(K5, 28, Bankacı)

Sosyalizasyon süreci içerisinde kadınlığı ve erkekliği öğrenen bireylerin bu durumu içselleştirmesi ile var olan eşitsizlik de kendini yeniden üretebilmektedir. Hatta toplumsal cinsiyet ilişkisi dahilinde kadın ve erkek arasındaki eşitsizliği biyolojik gerekçelerle meşrulaştırma eğilimi her iki cins tarafından da olağan karşılanabilmektedir:

Bence eşittir. Eşit değil aslında. Biraz erkek bence öndedir. Benim ailemde de böyleydi. Bakış açısına bağlı, yani düşündüğünde, mesela aile içinde karar vermekse eşittir. Ama güçse erkektir. Fiziki güç anlamında. Ben eşitliği öyle değerlendiriyorum. Yani eşitlik mesela eve bir eşya alma konusunda ya da çocukların ihtiyaçlarını karşılama konusunda eşit. Ama ne bilim bir karar verme, büyük bir karar verme konusunda ya da güç konusunda erkek daha üstündür.

(K1, 44, Memur)

Sınıfsal ve kültürel açıdan her ne kadar konumları farklı olsa da her iki bölgede yaşayan kadınların kadın-erkek eşitliğine/eşitsizliğine dair söylemlerinde ortaklaştıkları nokta, bu durumun, toplumumuzda hâlâ ağırlığı bulunan ataerkil iktidar ilişkilerinden kaynaklandığıdır. Aralarındaki tek fark, Sulusokak'ta yaşayan kadınların bu durumu

içselleştirerek kabullenmesi iken, Karşıyaka'da yaşayan kadınların bu durumdan hoşnut olmamalarıdır. Bu bakımdan gündelik hayata sirayet eden kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri tarafından yaratılan toplumsal cinsiyet kimliğinin kadınlara tanımladığı konum, Sulusokaklı kadınlar tarafından kabullenilmiş, özümsemiş iken; Karşıyakalı kadınlar tarafından genellikle kabul görmemiş ve direnişe konu olmuştur. Dolayısıyla Foucault'nun (1993: 123) da ifade gibi bireyler ve gruplar arasındaki ilişkiler alanı olarak tanımlanan iktidar, farklı toplumsal mekânlarda farklı biçimlerde işlemektedir. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içerisinde erkeğin lehine olan iktidar ilişkilerinin yoğun olarak gözlemlenebildiği alan olan eve de bakmak gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi ailenin reisinin erkek olduğuna dair görüş, ataerkil toplumlarda oldukça yoğun bir biçimde paylaşılmaktadır. Bu sorunun yöneltildiği kadınların verdikleri cevaplar yine toplumsal mekânları açısından farklılaşmıştır. Sulusokak'ta yaşayan kadınlar, ailenin reisi olarak erkeği görürken; Karşıyaka'da yaşayan kadınlar bu görüşe karşı çıkmışlardır:

Ailenin ireüsü erkektür. Kazanan o, sen evde, ev ilen meşgul oluyon. Her şeyi yapan o. Erkektür. Ben hiç çalışmadım ama çalışsam yine değişmezdi. Benim ailem çok sıkılıyordu [Sıkı tutmak anlamında]. Benim annem babam yani çok şey yapardı, sen onlara karşı gelürsen bize karşı gelürsün derlerdi. Hakkımı helal etmem derdü, annem olsun babam olsun. Öyle gordük öyle de devam ediyoz.

(S4, 62, Ev Emekçisi)

Bu ifadeler, aile içinde erkeğin konumunun önemine vurgu yaparken, aynı zamanda ataerkil iktidar ilişkilerinin içselleştirilerek kabullenildiğini de göstermektedir. Aile reisinin erkek olduğuna dair görüş Sulusokak'ta yaşayan kadınlar tarafından paylaşılsa da Karşıyaka'da yaşayan kadınların ailede reislik kavramını dahi kabul etmedikleri görülmüştür:

Yok onu kabul etmiyorum. Böyle bir kavramı, tanımlamayı kabul etmiyorum ben. Herkesin aile içerisinde, hani görev ayrımını da kabul etmiyorum. İşte kadın işçilerinden sorumludur, erkek dışişlerinden sorumludur yaklaşımını da benimsemiyorum ben. Yani herkes ailenin mutluluğu için, huzuru için, sağlıklı bir yuva için, dönem dönem üstüne ne düşerse yapar. Ve bu üstüne düşen şeyler dönemsel olarak değişebilir de. Ya ben böyle görüyorum. Faturaları erkek ödemeli gibi bir yaklaşımı olmamalı, gerekirse sanayiye gitmeli, ustalarla haşır neşir olmalı, evin faturalarını ödemeli vs. Dolayısıyla ben reislik kavramını hiçbir şekilde kabul etmiyorum.

(K7, 36, Akademisyen)

Kadının çalışması, gelirin olması kadına özgüven veriyor, erkeği de frenliyor. Bi duruyor yani. Bi de şöyle bişey oluyor. Ben olmazsam mesela benim babam öğretmen, annem de ev hanımıydı. Mesela annem diyo ki, böyle çok çalkantılı zamanları olmuş mesela biz küçükken. Diyo ki alıp çıkamadım, nereye gidiyim. Babamın evine gitsem babam yaşlı, e abimin evine mi gitsem sığıntı olsaydım, o yüzden oturdum yani. Ama mesela şimdi eşim öyle bi riske giremez. Çünkü bilir ki alıp çıktığım zaman ben hayatıma devam edebilirim. Noluyo ister istemez frene basılıyor yani

(K1, 44, Memur)

Foucault (1993), iktidarın bireyler ve gruplar arasında işleyen bir ilişki ağı olduğunu vurgulamıştır. Bu bakımdan Sulusokak ve Karşiyaka'da yaşayan kadınların ailenin reisinin erkek olup olmadığına yönelik görüşleri açısından farklılaşmaları, aile içindeki iktidar ilişkilerinin de farklı olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü kadınlar da aileleriyle birlikte aynı sınıfsal ve kültürel konumu paylaşmaktadırlar. Bu bakımdan ataerkil iktidar ilişkileri, her iki bölgede yaşayanlar açısından farklı biçim ve işleyişlere sahiptir.

Toplumsal cinsiyet açısından eşitsiz ilişkiyi gözler önüne seren bir kavram olan "evin direğinin erkek" olduğuna dair görüşleri sorulduğunda Sulusokak ve Karşiyaka'da yaşayan kadınların farklı düşünceleri paylaştığı ortaya çıkmıştır. Erkeklerin evin içindeki iktidar ilişkileri açısından hâkim konumda olduğuna vurgu yapan bu kavramı, Sulusokak'ta yaşayan kadınlar, ataerkil iktidar ilişkilerini içselleştirdiklerinden dolayı olağan hatta olması gereken bir durum olarak değerlendirmektedirler:

Benim kanaatımca erkektir. Ha şu kadar zerre kadar üzülmesini istemem yani, yorulmasını istemem. O zabah namazına kalksa ayaklarının ucuna basar; ben kalksam ben ayaklarımın ucuna basarum, uyanmasun rahat etsin diye. Bunlar güzel şeyler değil mi ama? Büyüklerimizden miras kalcak şeyler bunlar hep. Kızımı gelin ediyom, bunlara verecem. Rahime Teyze, duvaklı gelin alıcı gelmeden babası kızım dedi, koluna girdi. Odaya girdi. Ne dedi ne konu bilmiyom. Kızım demiş, senin bu giydiğin gelinlik ölene kadar kefen olana kadar kalacak. Ama anne önemli. Anneden ne görürsen onu yaparsın. Ben annemden ne gördüysem onu yaptım yani. Ben kayınpederimin ayaklarını bile yıkıyodum. Yıkıyodum, her akşam çoraplarını da yıkardım. O zaman makine yoktu mesela. Eski ahşap binalar yavrum, böyle ayaklı şulu bulu lavabolar yoktu yani. Böyle lüks. Eskiden çağlar olurdu, böyle kapıların arkasında. Oraya ayak bezi serilir, sıcak su hazırlanır, kullanan gelir buraya kadar şey yapar [Giysiler sıvanır], abdestini verirdik. Ben kaynımın mesela, o geldik, baba olarak gordük yani. Abdesti bitene kadar, beklerduk, havlusunu tutarduk gelir gelmez aha şuraya askılığa asarduk. Giderken yolcu ederduk. Şimdi ki nesil hiç öyle değil. Şimdiki gelinlerden böyle bişey bekleyemezsin. Şimdi var ya booylee etmiyor, boyle ediyö.

(S1, 66, Ev Emekçisi)

Erkek her zaman ileri gelir kızım. Sen ona saygı gösterirsen Allah her şeyin bereketini verir. Ama saygı gostermez, saygı sevgi olmazsa sen höt ben höt Allah versin ot. Her şey sevgiden gelir yavrum.

(S4, 62, Ev Emekçisi)

Erkeklerin her zaman önde olması gerektiğine dair Sulusokaklı kadınlar tarafından paylaşılan bu görüş, aslında ataerkil iktidarın bu bölgede yaşayan kadınlar üzerinden nasıl kurulduğunu, bu bölgede yaşayan kadınlar üzerinden işleyen ataerkil iktidarın nasıl yeniden üretildiğini yansıtmaktadır. Çünkü Foucault'nun (2016a: 106) da belirttiği gibi iktidar ağı içerisinde bireyler hem onun etkisi hem de aracısındırlar. Bu bakımdan Sulusokaklı kadınların bu düşünceleri, hem sonucu hem de nedeni olduğu ataerkil iktidar ilişkilerinin sürdürülmesine olanak tanımaktadır.

Sulusokak'ta, kadınların hem ev içinde hem de kamusal alandaki varlıklarının erkeğe göre ikincil konumlarının, kendi deneyimleri doğrultusunda söylem düzeyinde de güçlenmesine karşın Karşıyaka'da yaşayan kadınlar, evin direğinin, erkeğin değil aksine kadının olduğuna dair görüşü paylaşmaktadırlar. Bunun temel nedeninin de bir yapı birimi olarak direğin yokluğunun evin yıkımına yol açacağı gerçeğinden hareketle, evin ayakta kalabilmesi için kadına ihtiyaç olduğu belirtilmiştir:

Ne açıdan erkek? Yani erkek olmasa ev yıkılıyor mu? Aslında öyle bir şey varsa, kadın erkek ayrımı yapmak istemiyorum ama öyle bir ayrım yapılacaksa bence bu kadına yönelik yapılması lazım. Çünkü kadın yani, kadın bir hasta olsa mesela ev çöker. Veya kadın mutsuzsa bir ailede bütün aile mutsuz olur. Ama erkek mutsuzsa kadın onu bir şekilde böyle bertaraf eder. Ailesi ve çocuklarının mutlu olması için çalışır ve o çocuklar da anlamazlar [bu mutsuzluğu]. Bence öyle. (K3, 30, Akademisyen)

Evin direği erkek değildir, evin direği kadındır bence. Çünkü şöyle bir şey. Mesela kendi yetiştiğim ailemden örnek vereceğim. Babamın evde olmayışı, ailenin işlerinin yürüyüşünü tabi ki etkiliyor ama primerde bir yıkım meydana getirmiyor. Ama bir annenin olmayışı o evin bütün düzenini çökertiyor, her anlamda yani. Temizliğinden kıyafetine, yemeğinden dışarıya gidip işlerin hallolmasına her şeye etki eder. (K10, 30, Akademisyen)

Her iki bölgede yaşayan kadınlar açısından evin direğinin kim olduğuna dair ortak bir paydada buluşulamamıştır. Sulusokak'ta yaşayan kadınlar evin direği olarak erkeği görse de, "yuvayı dişi kuş yapar" sözünden hareketle, yuvanın kadınlar sayesinde var olduğuna dair görüş bildirmişlerdir:

Evin ireisi erkektir emme erkek seldu [seldir], karı göldü [göldür]. Her zaman karı yapar yuvayı. Tabi ki karı yapar yuvayı. O işe gidiyo, sen çocuklara bakıyon. (S4, 62, Ev Emekçisi)

Evet yuvayı dişi kuş yapar. Aynen. Ben dışarda da çalıştım ama olsun gine kadınlar yapıyor. Mesela kaç yıldır çocukların başında oturuyom. Tekstile gittim, çocuk baktım başka bişey yapmadım. (S6, 50, Ev Emekçisi)

Sulusokak'ta yaşayan kadınların yuvanın kadınlar sayesinde var olduğuna dair inançlarının temelinde gündelik hayat pratikleri ile toplumsal cinsiyet arasındaki karşılıklı ilişki vardır. Gardiner'ın (2016: 267) belirttiği gibi gündelik hayat, toplumsal aktörlerin pratikleri ile üretilmekte, bu pratikler sayesinde de yeniden üretilmektedir. Gündelik hayat pratikleri ise eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bir yansımasıdır. Bu bakımdan Sulusokak'ta erkeklere karşı ikincil konumlanan ve bu konumlanmayı da içselleştiren kadınlar, gündelik hayat pratiklerinin gerçekleştiği mekânın ev olması gerçeğinden hareketle, yuvayı yapanın kadın olduğunu düşünmektedirler. Bu durum aynı zamanda bireyleri kategorize eden, bir kimliğe bağlayan ve onları, bir *hakikat yasası*

dayatarak özne yapan (Foucault, 2016b: 63) kapitalist ataerkil iktidarın da kendisini özneler üzerinden yeniden üretmesine yol açmaktadır. Çünkü Sulusokak örneğinde kadınlar, kendilerine dayatılan *hakikat yarasından* hareketle tanımlanan konumu çoğunlukla kabullenmişlerdir.

Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından "yuvayı dişi kuş yapar" sözünün kabul edilemez olduğu görülmüştür. Toplumsal değerler ile kadınlara yüklenen rollerin bu sözü gerektirdiği yönünde bir hemfikir olma hali söz konusudur. Dolayısıyla kadınlığın bir toplumsal üretim biçimi olduğu inancı hâkimdir:

Bu da küçüklükten beri bize empoze edilen bişey. Küçük kız çocukları evcilik oynar, onlar düğünde gelinlik giyer. Yani büyüdüğüde nasıl olması gerektiği gibi yetişir, yetiştirilir. Mesela aldatma mevzusundan bakalım. Koca aldatırsa bu durum ev içinde hatta aileler de dahil olabilir, kapatılır üstü. Ama kadın boşanmak isterse herkes 'aman kızım etme eyleme, yuvanı dağıtma' der. İstisnasız her yerde bu sözlerle karşılaşır bence kadın, böyle bi boşanma düşüncesi varsa sayet. 'Yuvanı dağıtma' sözünü tersine çevirip bakarsak 'yuvayı kuran'ın da, onu ayakta tutanın da kadın olduğunu anlıyoruz. Yani demiyorum ki kadın bunun için yaratılmış. Sadece onun rolü bu olmuş diyebilirim.

(K5, 28, Bankacı)

Onu da kabul etmiyorum. Yani bizim toplumumuzda doğru bilinen yanlışlar çok fazla. Yuvayı dişi kuş yapar aslında erkeklerin bilinçaltına şeyi veriyor, sen üstüne düşen sorumluluklardan kaçabilirsin, kaçış noktan var. İşte yuvada sıkıntı çıktığı zaman işte yuvayı dişi kuş yapardı. Hani kadına gereğinden fazla sorumluluk yüklemek. Yine bilinçaltında işte olumsuzluklardan, eğer herhangi bir sıkıntı varsa kadını sorumlu tutma. Yani dolayısıyla onu da, evet bizim toplumumuzda kabul gören bu ama ben bir kız çocuk annesi olarak ben kendi kızımı bu kabulleri benimseyerek yetiştirmiyorum, yetiştirmeyeceğim de. Yok öyle bir şey.

(K7, 36, Akademisyen)

Karşıyaka'da yapılan görüşmeler göstermiştir ki, katılımcıların hepsi "yuvayı dişi kuş yapar" sözündeki yuva ile evlilik kavramını özdeş tutmuşlardır. Bu bakımdan evliliğin devamı olarak kadına daha fazla rol verilmiş olması eleştirilmiştir:

Yuvayı dişi kuş yapar sözü bence yerinde ama aynı zamanda yuvayı dişi kuş da bozar. O da öteki boyutu. Çünkü ailenin birarada tutulması konusunda bizde toplumsal değerler açısından, kültürümüz açısından baktığımızda kadına yüklenmiş çok büyük bir rol vardır. Kadın her şeyi görmeyecek, duymayacak. Söylemeyecek. Eğer kadın bu üç hususta kendini tutabiliyorsa aile düzeni yürüyebilir. Ama eğer tutamaz, her şeyde müdahaleci olur, eşiyle aşık atmak gibi bir boyuta gelirse dolayısıyla çok da büyük bir evlilikte başarı sağlanması mümkün değil. Ama bunu sadece kadın açısından değil de erkek açısından da değerlendirmek gerekiyor. Ama bizim toplumsal değerlerimiz ve kültürümüz açısından bu biraz kadına daha fazla yüklenilmiş bir rolmüş gibi geliyor bana.

(K4, 49, Akademisyen)

Görüldüğü gibi her iki bölgede yaşayan kadınların toplumsal cinsiyete dair algı ve tutumları farklılık göstermektedir. Bununla birlikte hem kadınların hem de erkeklerin toplumsal cinsiyet algılarını belirlemeye yönelik Vatandaş (2007) tarafından Türkiye'nin çeşitli illerinde olmak üzere toplam 197 (kırsal ve kentsel) yerleşim biriminde 3454 kişiye



uygulanan anket neticesinde yapılan çalışmada, ev içi işbölümünün geleneksel karakterinin değişmeden devam ettiği yönünde bir sonuca ulaşılmıştır. Bu çalışmada kadınların ev ile ilgili işleri "kadınsı" olarak tanımlayıp kendileri ile özdeşleştirdikleri, tamirat, fatura ödeme, evin reisliği gibi unsurları ise "erkeksi" olarak tanımlayıp erkek işi olarak değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Ama iki farklı sınıfsal ve kültürel yapıya sahip Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından Vatandaş'ın (2007) çalışma sonuçlarından farklı veriler elde edilmiş; kadınların sınıfsal ve kültürel yapılarının toplumsal cinsiyete dair algı ve tutumlarını farklılaştırdığı görülmüştür. Bu durum aynı zamanda kadınların ve erkeklerin toplumsal yapı içerisinde üstlendikleri rollerin doğal ve kendiliğinden bir işbölümünün sonuçları olmadığını, kültürel olarak belirlenmiş ve de öğrenilmiş olduğunu göstermektedir.

#### **4.3.2. Özel Alanda, Kamusal Alanda ve Alternatif Kamusalılıklarda Kadınlık**

Bu bölüm altında toplumsal cinsiyete dayalı mekânsal ayrışmanın yaşandığı özel alan ve kamusal alanda Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınların konumları, bu alanlara dair algıları belirlenmeye çalışılmıştır. Geleneksel ilişkilerin yoğun yaşandığı Sulusokak'ta, kadınların kentsel mekânla ilişkileri Karşıyakalı kadınlara göre daha sınırlıdır. Bu bakımdan Sulusokaklı kadınların, kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri içerisinde doğan, bu ilişkilerin yapısal özelliklerini taşıyan ve bu bağlamlarda, bu ilişkilerin kendisini yeniden üretmesine de yardım eden stratejilerinden alternatif kamusalılıklara hem Sulusokaklı hem de Karşıyakalı kadınların eylem ve söylem açısından yaklaşımlarına da yer verilmiştir.

##### **4.3.2.1. İçeride ve Dışarıda Kadınlık**

Toplumsal cinsiyete dayalı mekânsal ayrışma ev-ev dışı, üretim-tüketim, oturma alanları-çalışma alanları gibi bir takım karşıtlıklardan hareketle ele alınmaktadır. Bu kavrayışın daha genel bir perspektiften ele alınması ise özel alan ve kamusal alan bağlamında olmaktadır. Özellikle sanayileşme ile birlikte gelişen kentsel planlama anlayışı doğrultusunda ev/özel alan kadınlar ile özdeşleştirilmiş, ev dışı/kamusal alan ise erkeklerle özdeşleştirilmiştir. Toplumsal cinsiyete göre gerçekleşen bu ayrım, cinslerarası işbölümü doğrultusunda üretilmiş ve yeniden üretilmiştir. Aynı zamanda bu ayrım doğrultusunda cinslerarası işbölümü de üretilmiş ve yeniden üretilmiştir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyete dayalı bu işbölümünün mekândaki karşılığı olan özel alan ve kamusal

alan dikotomisi, bireylerin bilinçli ve bilinçsiz destekleri ile varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Bu varlığın temelinde ise kapitalist ataerkillik vardır.

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri dahilinde kadınların özel alan ve kamusal alandaki konumlarının ne olduğunu belirleyebilmek adına görüşme yapılan katılımcılara öncelikle "ev" in ne anlam ifade ettiği sorusu yöneltilmiştir. Özel alan olarak kurgulanan ev aynı zamanda Lefebvre'in tanımıyla *yaşanan mekân* da. Dolayısıyla *yaşanan mekân* olarak eve dair her tanımlama/anlamlandırma pratiği aynı zamanda *tasarlanan* ve *algılanan mekân*ın da izlerini taşımakla birlikte iktidar ilişkileri ile yüklüdür. Her ne kadar sınıfsal ve kültürel konumları farklı olsa da hem Karşıyaka'da hem de Sulusokak'ta yaşayan kadınların "ev" i benzer ifadelerle tanımladığı görülmüştür:

Çok güzel bişey yani herkesin evi. Bi yere gidiyoz mesela duramıyoz hemen evim evim, eve geliyoz, benim için çok güzel bişey. Huzur. Hiç biyerde olmuyo benim evimdeki huzur. Huzur dolu evim.

(S3, 50, Ev Emekçisi)

Ev, yuva. Gerçekten. Ben mesela hep şey derim. Yani dua ederken de böyle ederim. Evin yuva olması çok önemli. Yani Allah mutlu, huzurlu, sağlıklı bir yuva kılsın evimizi diye. Çünkü o sadece dört duvar değil. Ev ve o yuva çok başka bir şey. Sığımlacak, mutluluğun, huzurun bulunduğu, kendini olabildiğince rahat ve özgür hissettiğin, özgürce ifade edebildiğin, dilediğince yaşayabildiğin hani o yüzden bence ev sıcacık bir yuva benim için.

(K7, 36, Akademisyen)

Her iki bölgede yaşayan kadınlar için ev, huzur bulunan aynı zamanda kamusal alanın sınırlılıklarından uzak bir bölge olmasından dolayı özgür olabilecekleri bir alan olarak tanımlanmaktadır. Karşıyaka'da ataerkil iktidar ilişkilerin Sulusokak'a göre daha zayıf bir seyir izliyor olmasına rağmen evin kadınlar açısından tanımlanmasının çoğunlukla aileye yönelik vurgu ile olmasından dolayı ortaklaştıkları görülmüştür:

Benim için ev, yani bir aile düzeninin olması için çok güzel bir şey. Tabi ki anne, baba, kardeş insan hayatı için çok önemli yerdeler ama kendi çekirdek ailenin olması, bu kavramı burada öğreniyorsun, bu çok güzel bir şey. Ama çalışan bir kadın için ekstra bir külfet, birçok manada yani.

(K10, 30, Akademisyen)

Ev benim için dinlenme, huzur böyle çocuklarla beraber. Aileyi çağırıyor. Dinlenme yeri, birleşme yeri gibi. Mesela beraber yemek yemek, beraber bir şeyler yapmak. Yani bir de rahatlık bence. Özgür olduğun bir yer aslında.

(K1, 44, Memur)

Tıpkı Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından olduğu gibi Sulusokaklı kadınlar açısından da ev ile aile özdeş tutulmuştur. Bu durum ise aslında her iki bölgede yaşayan kadınların benzer sosyalizasyon süreçlerine tabi olmalarından kaynaklanmaktadır:

Evlendik, mutlu bir yuva, huzurlu işte. Mesela bi bayramlarımız oluyo, belli günlerimiz oluyo. Mesela toplanılıyor orda büyüklerimiz var diye. Ne kadar guzel bişeyler bunlar değil mi? Hep birlik beraberlik içersinde. Büyükler nerdeyse orda toplanılıyor. Ha gidiyoz bizi el üstünde, el bebek gül bebek, rahat ettiriyolar ama nolursa olsun evin var. Kapıdan içeri girince ohhh diyosun. Kendine göre bi sıcak yuvan yani.

(S1, 66, Ev Emekçisi)

Her iki bölgede yaşayan kadınların ev ile ilgili özdeş tuttukları aile, yuva gibi kavramlar, aslında kendilerinin nasıl konumlandırıldığı ve bu konumlandırmayı benimseme düzeylerini ele vermektedir. Evin yani özel alanın kadınlarla özdeş tutulması, kadınların kamusal alanda görünürlüklerinin azalmasına yol açmaktadır. Buna rağmen kamusal alanda bir iş sahibi olsun veya olmasın, görüşme gerçekleştirilen katılımcıların hemen hemen hepsinin, kadınlığı özel alan ile özdeşleştiren düşünceyi benimsemiş oldukları tespit edilmiştir. Sadece bir katılımcı evin hapsedici yanına yönelik vurgu yapmıştır:

Evim evim güzel evim derdim ben önce, yani çalıştığım zaman. Ama şimdi çocuktan dolayı hep evdeyim. Bazen duvarlar üstüme üstüme geliyor. Meğer şöyle sokakta salına salına gezmek, bi hava almak ne büyük lüksmüş. Onu öğrendim. Şu an benim için ev dört duvar hapishane gibi valla. Hava güzel olduğunda anneler bizim eve yakın, çocuğu alır oraya giderim. O bile bana çok iyi gelir. Alt tarafı 10 dakkalık yol yani ama olsun, böyle tazelenmiş gibi hissediyorum kendimi.

(K9, 36, Ev Emekçisi)

Kadının yerinin ev olduğuna dair düşünceyi Sulusokaklı kadınlardan özellikle yaşları büyük olanların oldukça olağan bir durum olarak benimsemiş olmaları, içselleştirdikleri toplumsal cinsiyet rolleri ile yakından ilişkili olsa da, yaşları daha genç olan katılımcıların da benzer görüşleri savunduğu görülmektedir:

Kadının yeri evidir. Tabi katılıyorum. Gidip para kazanmasın, kocası kazansın yesin. Yeter. Kocası istedim mi verir, öyle zorluk çekmez.

(S13, 58, Ev Emekçisi)

Evidir, çalışmıyosa evidir bence. Çalışıyosa işine gider evine gelir. Çalışıyorsa işine ayırdığı saatlerde oraya gider, onun dışında evidir. Sosyal bi aktivitesi de yoksa evindedir.

(S10, 31, İşçi)

Kadınların ev ile ilgili düşüncelerinde her ne kadar paralellik olsa da "kadının yerinin evi" olduğuna dair toplumumuzda kabul görmüş bir düşünceyi benimseme açısından farklılıklar söz konusudur. Karşıyaka'da yaşayan kadınlar, kadının yerinin ev olduğuna dair düşüncenin günümüzde artık geçerlilik taşımadığını belirtmektedirler:

Bu çok eskide kalmış bir sözümüz ve bu sözün ortaya çıktığı dönem itibarıyla baktığımızda kadının kamusal alana çıkmasının istenmediği zamanlara dayanan bir söz. Ama artık hayat şartları değişti, kadının sürekli olarak evinde kalması gibi bir imkanı zaten yok. Eğer böyle bir talebi olsa bile kadının, yani sürekli evde kalmak istemek gibi bir talebi olsa bile, hayat şartları hiçbir zaman kadının evde kalmasını mümkün kılmıyor. Çalışmak zorunda, ailenin geçimine

yardım etmek zorunda, eşine yardım için evin birtakım işlerini kendi yürütmek zorunda, bunun için dışarıda olmak zorunda. Mutlaka evinde kalması gibi bir durum söz konusu değil.

(K4, 49, Akademisyen)

Kadının yeri evi değil ayaklarının üstünde durabildiği her yerdir. Dediğim gibi kadının yeri evi değil, kadının yeri ayakta durabildiği her yerdir. İmkânı varsa nereye kadar yapabilirlerse yapsınlar.

(K11, 44, Ev Emekçisi)

Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınlar arasında ev içi işbölümü açısından kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin kadınlara tanımladığı rolleri benimsemelerinde bir farklılık söz konusudur. Sulusokaklı kadınlar ev işlerinin çoğunu yerine getiren taraf olmaktadır:

Ben yapıyorum genellikle. Her şeyimi ben yaptım. Evlendikten sonra da hiç çalışmadım ev hanımıyım şu anda daha hâlâ öyle gidiyor. Akşam geldiğinde eşim yardım etmez. Zaten yoruluyo geliyo. Ben ona hizmet ediyorum. Genellikle biz alıştırdık ama onları. Bizim ki ev işi yapmasa da elektrik işi olsun, su işi olsun mesela odun kömür geldiği zaman hep eşim felan taşıyorlar yani böyle, yapıyo yani böyle şeyleri.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Eskiden yapmazdı mesela ama şunu yap derdi. O gün çıkardığı temiz olacak, yıkanacak ütülenecek şurda hazır olacak. Yapmassan böyle olurdu mesela. Ateş ütüsüyle ben 20 sene ona memurluk yaptırım. Eşime. Şimdi her şey kolay. Çok titiz idi. Bir gün daireye giderkene mendili düşmüş cebinden. Mendiller yıkanır eskiden, Selpaklar, şunlar bunlar o zamanlar peçete yoktu yavrum. Yıkar ütüler cebinde kaynatırdım mendilleri. Hâlbuki temizdi yani. O konuda değil ama abdest aldığı zaman çıkarır yüzünü siler. Dışarıda veya yazıhanede bi yerde namaz kılacak. Evet, mendili düşmüş. Yemek yiyince dairede. Mendili de o arkadaşı almış. Mendili almış öbürlerinin yanında sallamış, bakın arkadaşlar şu mendile demiş. Sahibini biliyo bu mendil demiş, sahibi de bu mendili biliyo demiş. Bakın demiş. Hanginiz karısı böyle bi tertip düzenli, böyle tertemiz kar gibi, çıkarın bakım mendillerinizi demiş, hiç kimse çıkarmamış. Böyle çok titizdi üstüne başına. Mesela sabah kalkar, terliklerin biri orda biri ordaysa içeri girer girmez bu terlikler bugün yanyana gelmemiş, bunların yeri burası mı der, ne yaptın akşama kadar derdi. Sorguya çekilirdim. Titiz idi.

(S1, 66, Ev Emekçisi)

Evin yani özel alanın kadınlarla özdeşleşmiş olmasını Sulusokaklı kadınlar fazlasıyla içselleştirmiş ve bu durumu olağanlaştırmışlardır. Her ne kadar evdeki işler açısından kadınların sorumluluğu erkeklere göre fazla olsa da, erkeklerin özel alandaki denetim gücü bâki kalmıştır:

Öğrencilere de vardı böyle mendil. Hep ütülerdim böyle üçgen şekli verirdim buralarına koyardım ceplerine. Ee temizlik şeyine bakınca öğretmen böyle koyarlarmış üstüne ellerini koyarlarmış. Tırnaklarına falan. Hiçbirini de göndermedim ütüsüz. Tırnaklarını keserdim, kulaklarını temizlerdim hep bakımını yapardım. Çocuklara hep ben baktım. Üçünü de ben büyüttüm, bakımını hep ben yapardım. Ama titiz erkek de iyi oluyo gene boşver. Şey konusunda mesela, temizlik konusunda eşinin şeyi hep etkiliyo, yani güzel bişey bence.

(S5, 45, Ev Emekçisi)

Karşıyaka'da yaşayan kadınlar ise evdeki işbölümünün nasıl olması gerektiğine yönelik inançlarını paylaşıyorlar da bu durumun yaşanmadığından dem vurmaktadırlar:

Bence bunla ilgili yazılı kurallar yok. Kadın bu işi, erkek de bu işi yapmalı diye bi kural yok. Kimin elinden ne geliyosa onu yapabilmeli. Ama mesela benim kayınvalidem, dikkat ediyorum, bize geldiğinde evin düzeni ile ilgili bi yorum mu yapıyor, direkt muhatap olarak beni alıyor. Hiç oğluna bişey demiyo. Çünkü o da evinden, kendi ailesinden böyle görmüş. Kızım bak çamaşırı şöyle as mesela. E anne, oğluna niye söylemiyon da bana söylüyorsun dediğim de o erkektir, yapamaz. Alt tarafı bi çamaşır asmayı da yeteneğe bağlıyolar ya hemen. Gerçi kendi annem olsa o da o yorumu bana yapar, biliyorum. Eski kafalılar hâlâ. O yüzden bişey demiyip, kabullenmek en iyisi. Sonra yine kendi bildiğimi okurum ne de olsa.

(K8, 38, Öğretmen)

Ev ile ilgili yükümlülüklerin tarafı her ne kadar kadınlar olarak kodlanmışsa da Karşıyaka'da yaşayan kadınların bu durumu kabullenmek istemedikleri görülmektedir. Buna rağmen yine de ev ile ilgili yükümlülüklerin birçoğu kadınlar tarafından yerine getirilmeye devam etmekle birlikte eşlerin yardımı, Sulusokak ile karşılaştırıldığında fazlasıyla vardır. Ama içselleştirilen eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri nedeniyle ev işine “yardım eden” erkeklerin bu durumun bilinmemesi yönünde gayret harcamaları da söz konusudur. Dolayısıyla ataerkil toplumsal yapının erkeklere/erkekliğe tanımladığı roller, “kadın işi” olarak değerlendirilen ev ile ilgili yükümlülüklerin tarafı olabildiklerini gizleme eğilimi göstermelerine neden olmaktadır:

Ben erkeklerin de bu konuda ikilem yaşadıklarını düşünüyorum. Mesela eşim için de yani şöyle, şartlarımız eşit, beraber çıkıyoruz evden, beraber giriyoruz. Ama ben eve döndüğüm zaman mesela yemek yapmak zorundayım, çocukla ilgilenmek zorundayım, ekstra evin işleri ile ilgilenmek zorundayım vesaire. O da farkında, yardım etmeyi istiyor çünkü görüyor ki gerçekten yoruluyorum. Ama hani bir toplum içerisinde ya da evimize bir misafir geldiği zaman bunu yaparken iki kere düşünüyor. Hani tek başınayken hani işlere eklenmesi ile birileri varken yardım etmesi arasında çok fark var. Mesela şimdi eşim normalde ben süpürgeyi yapmadığım zaman yapıyor, kimseyle paylaşma mesela süpürge yaptığımı diyor. Desem ki benim eşim süpürge yapıyor, sana nasıl bir bakış açısı olabilir ya da neyini değiştirir? Onlar yapmak istedikleri ile yaptıkları çelişiyor. Toplumsal tepkiden dolayı bazen kendini çekiyor. Çünkü mesela kendi arkadaşlarının çok dalga geçtiğini söylüyor.

(K10, 30, Akademisyen)

Karşıyaka ve Sulusokak bölgelerinde yaşayan kadınlar açısından ev içinde eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri ile ilgili kimi zaman ortaklığın kimi zamanda karşıtlığın olduğu fikirlerin benimsendiği görülmektedir. Buna karşın kamusal alanla kurulan ilişki biçimlerinde bu ilişkinin taraflarının erkekler olması gerektiğine dair görüş açısından farklı tutumlar söz konusudur. Kamusal alanın erkekler ile özdeşleşmesi gerçeğinden hareketle bakıldığında kamusal alanla bir ilişki kurma biçimi olarak resmi kurumlarla iletişime ilişkin farklı görüşler öne sürülmüştür:

İlaçları bitti, herif evde yatıyo, hiç bilmiyom ilaç yaptırmayı neyin. Yanıma bi arkadaşı aldım gittim ilaçları yazdurdum geldüm. Hiç yoksa bilmem. Aile hekimini bilmem. Herife diyom şu eksik gidip alıp getirüyo, her şeyi ona yaptırıyom. O yüzden öğrenemedüm. Hastaneye gitsem hiç bilmem. Çocuklar beni gotürüyo orda oturuyo, kendüleri gidip her bişeyleri yapıp ediyolar. Hiç hastanenin yani nerden giriliyor nerden çıkılıyor hiç bilmem. Bu işler için kendüm hiç

çıkmadım. Herif vardı önümde o yapardı. Eskiden kaynana, kaynata vardı, onlar olunca hiç çıkamıyosun ki. Ev işi yap, onlara bak çıkamadum. Çocukların hiç öğretmenlerini bile tanumadum. Hiç. Bizim ki hep böyle kara düzen. Biz geldük hapis olduk eve, hiç bi yere gidemedük. Geldük kapanduk.

(S12, 56, Ev Emekçisi)

Kocam gider, biz hiç gitmedik. Yollamazlar, erkekler gider. Muhakkak onlar gider biz hiç muhtarı tanımamız bile şimdi sorsan. O varken muhtarmış, belediyeymiş filan, ben gitmem. Göndermez, erkeklerle muhatap olmamı istemez yani.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Sulusokaklı kadınların resmi kurumlarla iletişimi erkeklere ait bir görev olarak tanımlamalarının altında aslında kendilerine dayatılan ikincil konum yatmaktadır. Her ne kadar kamusal alanla ilişki kuracak tarafın erkekler olması gerektiği yönünde görüş bildirirler de, ifadelerine bakıldığında bu durumu kabullenmekten ziyade kabullenmek zorunda bırakılışları ve akabinde kabullenişleri vardır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi iktidar makinesi içerisinde iktidarı işletenler kadar üzerinde iktidarın işlediklerinin de müdahilliği ile birlikte iktidar ilişkileri yeniden üretilmektedir. Bu bakımdan Sulusokaklı S12'nin "*kara düzen*" diye ifade ettiği düzenin işleyişinde, içerisinde bulunduğu toplum kadar kendisinin de payı vardır. Sulusokaklı kadınlara karşı Karşıyakalı kadınların ise resmi kurumlarla iletişimden çekinmedikleri görülmektedir:

Öyle bir iş paylaşımımız yok. Ben de giderim o da gider. Sonuçta mesela belediye ile ilgili beğenmediğim bişey mi olur, belediyeyle iletişime ben geçerim. Yani kalkıp eşime demem, bak şöyle şöyle bi durum var, ilet onlara diye. Elim, kolum, ayağım sağlam, kendim yapabilirim yani. Öyle bi muhtaçlık durumum yok yani.

(K5, 28, Bankacı)

Karşıyaka'da yaşayan kadınların Sulusokak'ta yaşayan kadınlara göre özel ve kamusal alandaki konumlarına bakıldığında sınıfsal ve kültürel bir fark ortaya çıkarken, toplumsal yapı içerisinde her ne kadar kadın-erkek eşitliğini savunup hayatlarını ona göre organize etmeye çalışsalar da kamusal alanda erkeklere karşı konumlarında ikincilleştikleri görülmektedir. Bu durum özellikle kamusal alanda iş sahibi olan kadınlar açısından işyerinde uğradıkları toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılıkta kendisini göstermektedir:

O kaçınılmaz bir sonuç olarak bütün çalışma alanlarında gerçekleşiyor. Özellikle erkek idarecilerin, erkek olan meslektaşlarına biraz daha müsamahalı davrandıklarını, daha yakın davrandıklarını; bayan meslektaşlarına karşı daha mesafeli olduklarını düşünüyorum. Bu ayrımcılığı hissetmemiş olmak mümkün değil. Ben bunu çok aleni olarak hissediyorum. Erkeklerin kendi aralarındaki o iletişimleri, o dayanışmaları bayanlara karşı çok daha farklı oluyor. Hele bir de yönetici kademesindeyse bu çok daha farklı olarak hissettiriliyor. Bizlerle olan iletişimlerinde şunu da göz önünde bulundurmak gerekiyor: Erkeklerin kendi aralarında kullandıkları bir dil var. O dili bizim anlamamız mümkün değil veyahut da o dili bizimle paylaşmaktan zevk almıyorlar, farklı olarak kendi aralarında bir iletişim ağı var

aslında onların. Dolayısıyla bayanlarla iletişimi konusunda biraz daha farklı olduklarını düşünüyorum.

(K4, 49, Akademisyen)

Olmaz olur mu? Her işyerinde vardır mutlaka. Mesela benim çalıştığım yerde erkek personel daha fazla. Bazen yemek organizasyonları olur bayanları, bizi sürekli çağırmazlar. Arada sırada. Rahat edemiyorlar heralde ki çağırıyorlar. Bi gün dayanamadım çünkü sordum. Hani olur da biri küfürlü müförlü konuşur sonra mahcup olurlar diye pek çağırıyorlarmış. Akla bak. Klasik Türk erkeği işte. Küfürsüz bi hayatları mı var? Ama yapacak bişey yok tabi ki. Bu tabi ki sadece bir örnek. Basit bişey hatta. Ama şöyle, başka iş kollarındaki tanıdık çevremde de bakıyorum, hiç bi bayan arkadaşımın kolay kolay yönetici pozisyonunda olduğuna şahit olmadım. Üst pozisyonlar çoğunlukla erkek egemen. Kadınların daha naif olduğu düşüncesi sebebiyledir belki, onlar yapamaz, yönetemez diye düşünüyolardır diye düşünüyorum.

(K5, 28, Bankacı)

Kadınların ücretli işlerde çalışmalarının artması, cinsiyete dayalı işbölümü kavramının geçerliliğinin kaybolacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü cinsiyete dayalı işbölümü işgücü piyasasında var olmaya devam etmektedir. İşgücü piyasasında kadınların çoğunlukla erkeklere göre daha düşük statülü ve az ücret ödenen işlerde çalışmalarından dolayı ataerkil ilişkilerin maddi temelini bu bağlamda zarar görmeden sürdürülmesi mümkündür (Hartmann, 2012: 188).

Dolayısıyla özel ve kamusal alandaki konumlanmaları kadınların sınıfsal ve kültürel kimlikleri ile doğru orantılı olarak farklılaşırken, ortaklaştıkları husus erkeklerin/erkeğin karşısındaki ikincil konumlarıdır. Bu durum bir kamusal alan olan kent meydanlarındaki kadınların varlığında da görülebilmektedir. Günümüzde kent meydanları, her ne kadar herhangi bir cinsiyetin tabiiyetinde olduğuna dair bir kanı savunulmasa da, kadınlardan çok erkeklerin daha fazla görünür oldukları bir alan olma özelliği taşımaktadır. Tokat'ın mevcut kent meydanında, gerek yapılan gözlemler gerekse katılımcılarla gerçekleştirilen görüşmelerden hareketle, erkek hâkimiyetinin olduğuna dair bir sonuca ulaşmak mümkündür.

Bugün Cumhuriyet Meydanı olarak bilinen alanda bulunan, daha çok Ermeni ve Rum vatandaşlara ait ticarethaneler ve evlerin 1914'de çıkan büyük yangından zarar görmesi, ardından 1915'deki Ermenilerin zorunlu göçü ile 1924'deki Rumların mübadelesi ile bu alanın sahipsiz kalması ve dönemin savaş şartları nedeniyle yeniden inşa edilemeyeşi, Tokat'ta Belediye ve Hükümet Konağı arasında büyük bir kent meydanının oluşturulmasına yol açmıştır (Gürdere, 2017a: 29). Günesen (2014: 494), 1970'lerden önce kent meydanının "*canı sıkılan, kendini kapıya atmak isteyen, bir nefes almak isteyen*"lerin uğrak noktası olduğunu belirtmektedir. Hatta Meydan'da yürüyüş yapanların kıyafetleri ile ilgili bilgilerin de verildiği Günesen'in (2014) çalışmasında,

Kıyafet Devrimi'nden önce sarıklı, çarşafı, şalvarlı insanların yerini Cumhuriyet'ten sonra şapkalı, fötrlü insanların aldığı; 1960'lardan sonra ise zamanın modasına uygun olarak İspanyol paçalı, mini veya midi etekli, geniş yakalı gömlekler, Sivas işi topuklu ayakkabıların giyildiği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu ifadeler göstermektedir ki Cumhuriyet Meydanı, erkekler kadar kadınların da görünür oldukları bir kamusal alan mahiyetindeydi. Ama günümüze gelindiğinde Cumhuriyet Meydanı çoğunlukla erkeklerin hâkimiyeti altındadır. Kadınlar için ise sadece bir yerden bir yere giderken kullandıkları bir güzergahtır. Orada oturup, geleni geçeni izleyebilme edimini gerçekleştirenler yalnızca erkekler olmuştur.

Cumhuriyet Meydanı'nın Sulusokak bölgesine daha yakın olmasından dolayı özellikle Sulusokaklı kadınların kullanabileceği bir alan olması beklenirken, kadınların kent meydanında oturmamalarının en büyük nedeni buradaki erkek varlığının çok olmasından kaynaklanmaktadır:

Bizim bu Meydan'daki banklarda bizim bayanlarımız çok oturmuyo. Öyle oturamıyo. Zaten ya Suriyeliler oluyo genellikle orda ya da böyle hanı böyle boş erkekler daha çok oturuyo. O yüzden bayanlar oturamıyo ki, oturamıyoz yani. Hep erkekler yani ordan burdan. O yüzden dinlenmeye bile oturamıyo bayanlar o Meydan'da. Oturamıyoz ki hiç. Erkekler gelip orda uzun uzun oturuyorlar. Hep böyle boş kişiler yani. Ordalar, devamlı, gunlerini orda geçiriyorlar. O yüzden de oraya oturamıyok.

(S3, 50, Ev Emekçisi)

Orda park var, çocukları parka götürürsem orda otururum. Onun dışında eşimi beklersem otururum. Yoksa bi saat oturim, iki saat oturim yok. Çoğunlukla erkekler oluyo çünkü. Sadece çocuklar parka gidiyosa giderim oraya. Onun dışında erkeklerin olduğu yerlerde oturdum hiç. Çocuklarla beş-on dakika oturduysam oturdum yoksa onun haricinde oturdum hiç.

(S10, 31, İşçi)

Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından bu bölge gündelik hayat coğrafyaları dahilinde olmamakla birlikte yine de burada oturma fiilini çekincesiz yerine getiremeyeceklerini belirtmektedirler:

Ben bi kez [Kent Meydanı sınırları içerisinde yer alan] PTT'ye yolum düşmüştü. Bi kargo gelicekti bana. Giderken de saate dikkat etmemişim öğlen vaktine denk gelmişim. Gittim tabi kapalı. Hava da güzel yani. Şurda bi oturup bekleyeyim dedim. Ama sağıma bakıyorum adam soluma bakıyorum adam. Bakmamın sebebi onların bana baktığını hissetmem tabi. Hadi kalk dedim kendi kendime gittim Burçak'ın [Meydan'ın karşısında bir pastane] üst katına. Orda bekledim öğle tatilini.

(K5, 28, Bankacı)

Şimdi benim okulum Sulusokak'ta. Dolayısıyla her gün gidip gelirken kent meydanından geçiyorum. Sabah öğle akşam orada oturanlar hep erkekler oluyor. Kadınlar da var ama ben tek başına orada umarsızca oturan bi kadına pek şahit olmadım. Ben şahsen gidip orda oturmam.

(K8, 38, Öğretmen)



Cumhuriyet Meydanı olarak bilinen kent meydanında bu çalışmanın yazarı tarafından 19.08.2017 tarihinde, Meydan'ın kadınlar ve erkekler tarafından nasıl kullanıldığını belirlemek amacıyla saat başı fotoğraf çekilmiştir (Bkz. EK 3). Bu fotoğraflardan da anlaşılacağı üzere kent meydanı yoğun olarak erkeklerin hâkimiyetindedir. Bunun temel sebeplerinden biri de Meydan ile bütünleşik olan Alipaşa Camii'nde namaz vakitlerini beklemeleridir. Gözlemler esnasında kadınların bu Meydan'da tek başlarına oturmaktan ziyade ya eşleri ya da çocukları ile oturdukları görülmüştür. Namaz vakitlerinde Meydan'da boşalan banklara eşlerini bekleyen kadınlar oturmaktadır. Oradaki varlığını sorgulayan bir erkeğe yapmış olduğumuz açıklama üzerine Meydan'a bakıp "demek ki erkekler kadınlara göre daha çok aylaklık yapıyor" şeklindeki yorumu aslında herhangi bir kamusal işte çalışsın veya çalışmasın, kadınların aylaklık yapabilecek vakitlerinin olamayacağı yönünde bir düşüncenin varlığını gösteriyor. Ya da bu yorum, kent meydanında oturup amaçsızca çevresini izleyen kişilerin bir *flâneur* olarak tanımlanmayacağı anlamına da gelebilir.

Bununla birlikte kent meydanında akşam saatlerinde göze çarpan en önemli değişiklik bölgeye yoğun bir göçmen nüfusun gelmesidir. Meydan'daki banklarda çoğunlukla göçmen aileler otururken, kaldırımlarda ve yeşil alanda genç göçmen erkekler oturmaktaydılar. Buradaki göçmen kadınlarla iletişim kurulmaya çalışılsa da dil problemi nedeniyle gerçekleştirilememiştir. Ama Meydan'da oturan ve Türkçe konuşan bir çift ile yapılan görüşmeden göçmenlerin yoğun olarak buraya gelmelerinin yegâne sebebinin, tanıdıkları ile biraraya gelip sosyalleşebilme arzuları olduğu anlaşılmaktadır:

Burda Suriyeli çok. Onlar burda genellikle toplanırlar, bu bölgede olanlar. Tokat'ta Suriye'den, Irak'tan gelenler çok. Suriyeli, Iraklılar çok yani. Genelde burda oturuyorlar, parkta oturuyorlar. Özellikle akşamları çok oturuyorlar. Bizde burda oturmaya yer bulamıyok onlardan hep. Buralar hep şey oldu, her yerde varlar. Hepsi buluşuyor burda. Burda birbirlerini daha çok tanıyolar, birbirlerine gidiş geliş yapıyolar. Bizlerle pek şeyleri yok, olmayınca da herkes kendi akreniyle [akranıyla] oturuyorlar. Gündüz vakti evlerindeler, gündüz pek dışarı çıkmıyolar, tek tük çıkıyolar. Genelde akşam çıkıyolar. Onlar yüzünden akşam tek başıma gelip burda oturamam. Çıkmayız. Hem yer bulamıyon hem de yani tanımıyoz etmiyoz, dilini anlamıyoz. Çok serbest Suriyeliler. Bi yabancı ülkede değiller gibi yani. Böyle acayıp serbest. Çok çok rahatlar.

(S16, 51, Ev Emekçisi)

Kentlerin tarihsel ve mekânsal yapıları, görünüşleri, stilleri yüzyıllar boyunca büyük ölçüde değişebilir olsa da, *yabancıların* birbirleriyle yakınlaşıp uzaklaşabildikleri bir alan olma özelliği sabit kalır diyen Bauman (2003: 28), *yabancıyı*, bir kişinin en iyi tahmin edebileceği ama asla kesin olarak bilemeyeceği niyetlerle hareket eden bir ajan; ne yapılacağına ve nasıl davranılacağına dair kararlar alındığında hesaplanan tüm

denklemlerdeki bilinmeyen değişken olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle saldırganca ya da aktif bir şekilde kışkırtılmasa bile, eylem alanının içindeki *yabancıların* varlığı rahatsız edici bir durumdur.

Kenti, tıpkı Bauman (2003) gibi, *yabancıların* karşılaştığı bir ortam olarak tanımlayan Sennett (2010: 75), *yabancı*nın iki farklı şahsiyette olduğunu belirtir ve bu durumu örnek üzerinden açıklar: İtalyanlar çevrelerinde dolaşan Çinlileri, ten rengi, göz yapısı, dili, beslenme alışkanlıklarıyla tanıyabilir ve kendisine benzemeyen biri olarak onu konumlandırabilir. Bu durumda *yabancı*, *dışarıklı* ile aynı anlama gelir ki bu anlamı yükleyenler kimin oraya ait olup olmadığına ilişkin kurallar koyacak kadar kendi kimliklerinin farkındadırlar. Bu kuralların geçerli olmadığı *yabancılara* ilişkin bir diğer tutum da: *Yabancı*, başka dünyadan gelen bir yaratık değil, bir meçhuldür. Tokat Kent Meydanı'ndaki durum ise ilk örnekteki gibidir. Ten renkleri, göz yapıları da kimi zaman bir etken olmakla birlikte dilleri ile yerlilerden olmadığı anlaşılan bu kişiler *dışarıklı* olarak değerlendirilmektedir. Ne düşündükleri, ne hissettikleri, nasıl davranıp nasıl hareket edecekleri tahmin edilemediğinden *yabancıların/ötekilerin* varlığı özellikle kadınlar açısından korku kaynağı olmakta, bu durum ise gündelik hayat gerçekliğine dönüşmektedir. Yukarıdaki ifadelerden de görüldüğü gibi özellikle akşam saatlerinde Meydan'daki yoğun göçmen varlığı nedeniyle kadınlar bu bölgeye tek başına gelememekte, eşleri ile gelerek kendilerini deneyimlenmemiş yabancılara karşı güvence altına almaktadırlar.

#### **4.3.2.2. Alternatif Kamusalıklarda Kadınlık**

Toplumda içselleşmiş olan cinsiyetçi ayırım kadınların dahil olabilecekleri alanları oldukça kısıtlamaktadır. Buna karşın özellikle geleneksel ilişkilerin hâkimiyetini sürdürdüğü Sulusokak bölgesinde bir strateji olarak alternatif kamusalıkların geliştirildiği görülmüştür. Bu bölgede yaşayan kadınlar, aynı sınıfsal ve kültürel konumu paylaştıkları diğer kadınlarla birlikte ne özel ne de kamusal olarak tanımlanabilen pencere kenarı, balkon, kapı eşiği önüne çıkarak kamusal ile özel alanı bütünleştirici alanlar yaratmaktadırlar.

Sulusokak'ta kamusal alan ile özel alanı bütünleştirdikleri kapı eşiği önlerinin ne denli yoğun kullanıldığının kanıtı evlerin önünde hazır bekleyen minderler, tabureler, kilimlerdir. Hatta bazı evlerin önünde betondan oturaklar dahi yapılmıştır (Fotoğraf 4.10):

**Fotoğraf 4.10: Hazırda Bekleyen Minderler**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Her ne kadar yarı-özel veya yarı-kamusal bir alan olsa da alternatif kamusalıklar, kamusal alanın kurallarına tabi olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan bu alanları kullanan kadınların kamusal alana çıkarken uymaları beklenen kurallar doğrultusunda kim ile, ne zaman ve nasıl çıkacaklarına dikkat etmeleri gerekmektedir. Örneğin kapı eşiği önüne çıkmak için daha yaşlı olan kadınların çıkması ardından nispeten yaşı küçük olan, evle ilgili uğraşları daha fazla olan kadınların çıkması sık rastlanan bir durumdur. Bu bakımdan kadınlar arasında dışarıya ne zaman çıkacaklarına dair zımni bir kabul söz konusudur:

Ben evlenmeden önce şurada bi Nuriye ninemiz vardı. O minderi koydum mu sonra biz çıkardık. Onu bekliyoduk. Büyük olarak o çıkıyordu, anneme derdik Nuriye nine çıktık derdik, sonra mahallenin kızları hep çıkardık. Gündüz otururduk, hava karardım mı girerdik evlere.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Buranın muhtarı benimdir. En önce ben çıkarım. Sabah olunca rastgele ben kapıdan bakarım öyle. Sonra diğerleri beni görünce gelir. Ya da bazen ben telefonla çaldırdım mı hemen gelirler.

(S6, 50, Ev Emekçisi)

Kadınların kapı eşiği önüne çıkması genellikle ev ile ilgili işlerini tamamladıktan sonra olmaktadır. Bununla birlikte kadınların kapı eşiği önüne çıkması yine erkeklerin denetiminde olmaya devam etmektedir. Alternatif kamusalıklar, her ne kadar kadınların özel alan ile kamusal alan ayrımını aşmak için geliştirdikleri bir strateji olsa da mevcut ataerkil sistem dahilinde geliştirebildikleri bir alan olması sebebiyle yine o ataerkil iktidar ilişkileri ile yüklü olmaya devam etmektedir:

En geç çıkan da benim. İşim de çok değil de. Bizim ki pek şey yapmaz, böyle kapıda oturmaya. Kızlarlar çünkü. Eşimle kaynım karşılıklı oturuyo, onların çayları verilecek. Onların çaylarını

verim ki dışarı çıkayım. Yoksa bende seviyom amma onlara uyum sağlayayım diye çıkamıyorum. Bi gün dışarda oturuyoz, öyle oturmuşuz ki demek ki, geçmiş gün bilmiyom, dalmışız. Nerden bilim ki yukardan geleceğini. Abim demek ki mezarlığa gitti. Bi de geldi, şöyle durdu dedi ki, siz ne yapıyorsunuz, kapı sohbeti mi bu dedi. Orda bahçe var dedi, evler var dedi, oturun yeyin için ama kapıda böyle sohbet etmeyin dedi. Aman bi utandım ki.

(S1, 66, Ev Emekçisi)

Karşıyaka'da kadınların kapı eşiği önünde biraraya gelmeleri söz konusu olmamaktadır. Bunun somut nedenlerinden biri Sulusokak'taki müstakil evlere nazaran apartman yoğun yapılaşmanın olmasıdır. Ama temeldeki farklılık Lefebvre'in (2014: 74) de belirttiği gibi somut mekân olan *yaşanan mekân*, yaşayanların/kullanıcıların kendilerine dayatılan ya da bu mekân içinde doğrulanmış şeye maruz bırakıldıkları mekândır. Bu bakımdan her iki bölgede gündelik hayat da bu farklı *yaşanan mekânlar* içinde şekillenmekte ve onlara şekil vermektedir.

Burda oturmuyorum mesela. Ama annemlerin orda [İki katlı konutların olduğu bir yerleşim alanı] oturuyorum. Çünkü orda bir mahalle kültürü var ve mesela kadınlar o sokakta yaşayan kadınlar çıkarlar. Dönem dönem hatta böyle pasta börek, çay yaptıkları da olur. Kapı önünde oturup, birlikte sohbet ederler. Onlara dönem dönem katılıyorum ama sürekli değil ama katıldığım oluyor. Ama burda oturmuyorum. Burda bir şey paylaşacağım kimse yok, ondan burda çıkmıyorum.

(K10, 30, Akademisyen)

Karşıyakalı kadınların kapı eşiği önüne çıkmamalarının elbette ki tek nedeni buradaki apartman tipi yapılaşma değildir. Kapı eşiği önü ilişkileri burada yaşayan kadınların oldukça uzak durduğu bir ilişki biçimidir. Çünkü *yaşanan mekân* olarak ev ve evin çevresi aynı zamanda içerisinde kontrol ve gözetlemeyi de barındırmaktadır:

Kapı önünde oturmak ne bileyim böyle buluşmalar, gün moduna girmeler işte o geldi, bu geldi, onla bunu konuştum falan, yok, bana göre değil, pasta, börek, çay muhabbetlerini hiç sevmiyorum.

(K6, 32, Öğretmen)

Apartmanda hani yazın çocuğum dışarda olmayı istediği için, bir tane tabure alıyorum ben evin önünde oturuyorum, Çocuk bisiklet sürüyor. Tabi her şeyin de bir ölçüsü var. Ben mesela kapı önünde oturuyorum ama çocuğuma bisiklet sürme süresince. Yoksa gideyim el işimi yapayım ya da kitabımı okuyayım. Öyle bir olayımız yok. Kapı önüne çıktığım zaman, çocuğumun sokakta oynaması gereken zamanlar bisiklet sürmesi gerektiği zamanlar. Ben oturuyorum ve çocuk işte bisiklet sürüyor, oyun oynuyor, öyle.

(K7, 36, Akademisyen)

Sulusokaklı kadınlar için kapı eşiği önü biraraya gelmenin, diğer kadınlarla sosyalleşmenin bir aracı iken Karşıyakalı kadınlar için gereksiz bir eylem veya zorunluluk olarak değerlendirilmektedir. Aslında bu ayrımın bir nedeni de, geleneksel ilişkilerin yoğun olduğu Sulusokak'ta yaşayan kadınların sokaklarında yaşayanları tanımlarına rağmen, Karşıyaka'da aynı apartmanda bulunanların dahi tanınmıyor

olmasıdır. Bu durum da iki bölgede kapı eşiği önü ilişkileri açısından farklılıkların yaşanmasına yol açmaktadır:

Daha önceki oturduğum yerde aynı apartmandaki komşularımı tanıyordum ama çevre binalardakini tanıımıyordum. Çünkü herkes işinde gücünde. Şu anki oturduğum binada yeniyim. Kimseyi tanıımıyorum. Kimseye gidip gelemiyorsun da. Çünkü insanlara rahatsızlık vermekten korkuyosun, herkesin işi gücü var. Karşı komşumu yolda görsem bile tanımayabilirim yani.

(K2, 37, Ev Emekçisi)

Kapı eşiği önüne oturmanın çoğunlukla geleneksel ilişkilerin sürdürüldüğü mahallelerde yapılmasına karşın Karşıyaka gibi, kadınların da kamusal alanda iş sahipliğinin yoğun olduğu yerleşim alanlarında böylesi bir ilişki biçimi gerçekleşmemektedir. Kapı eşiği önünün yanı sıra pencere kenarı da alternatif kamusal alanlardan biridir. Karşıyaka'da yaşayan kadınların pencere kenarı ile ilişkisi Sulusokaklı kadınların ilişkisine benzememektedir:

Çok yaptığım bir şey değil. Bir de oturayım, izleyeyim, çok tercih ettiğim bir şey değil yani. Dinlenme zamanımı pencere kenarında oturup gelen geçeni izlemek yerine başka şeyleri tercih ettiğim için öyle camın önünde oturayım, dışarıyı izleyeyim, bugüne kadar hiç yaptığım bir şey değil.

(K7, 36, Akademisyen)

Sulusokak'ta yaşayan kadınların çoğunluğu kamusal alanda herhangi bir işte<sup>56</sup> çalışmadığından dolayı zamanlarının büyük bir bölümünü evlerinde ve evlerinin çevresinde geçirmektedirler. Yaz aylarında evlerinin çevresinde diğer kadınlarla birlikte sosyalleşme imkanı bulan kadınlar özellikle kış mevsiminde pencere kenarında oturarak kamusal alanla bütünleşme imkanına sahip olmaktadır. Evle ilgili işleri biten kadınlar, çoğunlukla ince bir perdenin arkasından sokaktan gelip geçenleri izlemektedirler. Özellikle işe gidiş ve işten çıkış saatlerinde sokaktan geçenleri izleme imkanına pencereler aracılığıyla sahip olan kadınlar, aynı zamanda denetlemeden kaynaklı bir güce de sahip olmaktadır. Kimin hangi saatlerde eve geldiğini veya evden çıktığını pencere kenarında oturarak öğrenen kadınlar aynı zamanda sokaktan geçenlerle konuşarak tüm sokağa ilişkin bilgilerini pekiştirmekte ve sokağın diğer sakinlerinin üstünde “her şeyi bilen kadın” olma imajını kurarak bir anlamda çekinilecek kadın konumuna gelmektedirler (Fotoğraf 4.11):

---

<sup>56</sup> Elbette ki Sulusokak'ta yaşayan tüm kadınlarla ilgili böyle bir genelleme yapılamaz. Sulusokak'ta gerçekleştirilen görüşmeler esnasında edinilen bilgiden hareketle böyle bir yargıya varılmıştır. Burada yaşayan ve görüşme gerçekleştirilen katılımcılardan biri market işçisi, bir diğeri muhasebeci olarak çalışırken, iki kişi de el işi yapıp satmak suretiyle kendilerine bir gelir kaynağı yaratma çabasıdadır. Kamusal alanda iş sahibi olan kadınların varlığı ailenin gelirinin artması anlamına gelir ki bu durum da bölgeden taşınmak için bir fırsat sunmaktadır.

**Fotoğraf 4.11: Pencere Kenarından Sokakla Hemhâl Olma**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Adeta bir *panoptikonda* gözetmek suretiyle toplumsal iktidarları yeniden üreten bu davranış biçimi ile kadınlar, her şeyden önce "*ataerkil kültürün muhafızlığı*"nı da yapmaktadırlar. Buradaki "*ataerkil kültür muhafızları*"nın gerçekleştirdiği denetim aslında "*gözün iktidarı*"dır da.

Foucault'nun (1992: 253) Bentham'ın *panoptikon* modelinden hareketle ifade ettiği gibi hapishanedeki tutuklu, kim tarafından ne zaman gözetlendiğini veya gözetleneceğini bilmemekle birlikte bu durumun her an olma ihtimalinden de şüphe duymamaktadır. Bu durum alternatif kamusal alanlar aracılığıyla kamusal alanla bütünleşmeye çalışan kadınlar açısından da geçerlidir. Çünkü kadınlar da kim tarafından ne zaman gözetleneceği bilgisine doğrudan sahip değildir. Gözetleme edimini gerçekleştirecek olanın bilgisine sahip olmamakla birlikte her an gözetleneceği bilgisine sahip olduğundan dolayı alternatif kamusal alanlara nasıl, kim ile, ne zaman çıkacağı üzerinde bir özdenetime gitmektedir.

Alternatif kamusal alanlar yaratarak bir direnme pratiği gerçekleştiren kadınların bu stratejisi kapitalist ataerkil iktidarın içinden geldiği için onun özelliklerini de taşımaktadır. Bu bakımdan kadınlar bizzat kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bir iktidar durumunun içine alınmaktadırlar:

Şimdi ben akşam karanlıkta eve geliyorum. İlk işe başladığımda beni evin şu aşağısına kadar servis bırakıyor. Araba da küçük yani minibüs gibi olanlardan değil. İşte ilk zamanlarda bizim Saliha teyze var. Köşedeki evde oturuyor. Hemen ertesi gün gitmiş benim halama söylemiş, sizin kızı gördüm böyle böyle diye. Halam da anneme söylemiş. Allah'tan annem biliyordu da kızmış onlara. Kız işten geliyor siz ne düşünüyorsunuz diye. İnsan çekiniyor işte böyle olunca”

(S9, 26, Muhasebeci)

Tül perdenin ardından sokağı denetleyen kadınlar, pencerede görünür olmanın, sokakta yaşayan diğer komşular tarafından ayıplanacak bir davranış biçimi olarak değerlendirileceği düşüncesiyle sakınılacak bir durum olduğunu belirtmişlerdir. Bu durum ise "*zihinsel panoptikon*"un devrede olduğunu göstermektedir. Foucault'nun (1992: 222) da belirttiği gibi disipline dayalı iktidar ilişkileri her yerdedir, denetleyeni dahi denetler ve sürekli olarak da işlemeye devam eder. Bu bakımdan Sulusokaklı kadınlar kim tarafından ne zaman gözetleneceğini bilemediklerinden her daim bu ihtimalin varlığından hareketle kendi davranış ve eylemlerine yön vermektedirler.

Yok. Bu ayıplanır burdan. Pencereden bakmak biraz ayıp olur burda bence. Balkonda oturuyoz bile çekiniyorum bazen böyle. Kalabalık olursa otururuz. Yoksa izlemiyoz yani camdan, perdeyi bile açamıyoz. Yanlış anlaşılır yani, sokaktan geçenler. Yani işini gücünü bitirince öyle bi bakarsın da, öyle devamlı oturamazsın.

(S5, 45, Ev Emekçisi)

Sokağı izlerim bazen. Ama tülü açmadan, arkasından izlerim. Ama fazla zamanım olmuyo. Geleni geçeni izlemek için otururum. Ama orayı izleyeceğime televizyonu açarım, televizyonda programları izlerim. Zaten yol kenarında oturmuyom.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Hem gözetleme hem de gözetlenme imkanını barındıran alternatif kamusal alanlarda Sulusokak'ta yaşanan deneyime benzer deneyimler, Cantek vd. (2017) tarafından İstanbul, Ankara, Denizli, Antalya ve Bursa'da yaşayan 40 kadınla derinlemesine görüşme tekniği kullanılarak yapılan çalışmada da belirlenmiştir. Bu çalışmada kadınların hem özel alan hem de kamusal alan sınırları içerisinde olmalarından dolayı alternatif kamusal alanlardaki varlıklarının kamusalın kurallarına tabi olmaya devam ettiği; bu alanların "görme" ve "görülme" içerisinde barındırmasından dolayı aynı zamanda baskıyı ve denetimi de beraberinde getirdiği tespit edilmiştir.

Kadınların kentsel mekândaki varlıkları üzerinde etkili olan, Foucault'nun disiplinsel iktidarın araçları olarak saydığı *hiyerarşik bakış* ve *normalleştirici yaptırım* ile kadınlar, sürekli denetim altında oldukları bilincine sahip olmak durumunda kalmaktadırlar. Ataerkil iktidar ilişkilerinin yoğun olduğu toplumlarda bu denetimin araçlarından biri pencere kenarlarıdır. Pencere kenarında oturmak ve sokağı izlemek, denetlenme imkanını içinde barındırıyor olsa da aynı zamanda denetleme imkanını da barındırmaktadır. Sulusokaklı kadınlar her ne kadar bu davranış biçiminden kaçındıklarını belirtseler de görüşme dışı elde edilen gözlemler göstermiştir ki pencere kenarı aynı zamanda sokağı denetleme aracıdır. Görüşme yapılan katılımcıların sokağında bulunan kiralık bir ev ile ilgili yapılan konuşmalarda kadınların, ilgili eve

"temiz biri"nin gelmesi gerektiği yönündeki görüşleri göstermektedir ki kadınlar kendi sokaklarının bekçiliğini de yapmaktadırlar. Üstelik gözetlenme ihtimaline karşın perde arkasından gözetledikleri gerçeğinden hareketle kadınların hem *gözetleyen* hem de *gözetlenen* taraf olmaları söz konusudur:

Hayır, iyi birisi, temiz biri gelsin. Halamgilin kaynatası ev aldı, 4 aya gidecekler. O bi çıksın oraya bile kötü birini goydurtmam. Boş dursun. Hem insan korkar. Bi tane gadın [kadın] geldi: 'Lan dedi o kadar serbest bi ev ki dedi, karyolanı, yatağını al gel yeter' dedi. Gezmiş burada o kadar sakın bi yer ki diyo. Bi de elinde sigarası. Camdan gordüm hemen çıktım. Anaaam dedim, ne karyolası alıp gelcen dedim, ev mev yok burda, hadi git dedim. Verdik biz bu evi dedim. Karyolanı da al git dedim. Sigarası da böyle elinde, öyle de gonusuyo, anam git dedim.

(S6, 50, Ev Emekçisi)

Eşim de önünden yürüyor, bu kadının goz goze [gözü göze] benzemiyo dedim. Baktım ki eşimlen muhabbet ediyö, dedim ki camdan, çabuk içeri gel, işim var senlen dedim. Kapıyı açtım içeri aldım bizimkini. Baktım ki kadın çene yapacak. Çeneye tuttu. Karı bana evi soracağıdı dedi, sana ne soruyo dedim, bayanlar var ona sorsun dedim.

(S5, 45, Ev Emekçisi)

Bu olaydaki "*ataerkil kültürün muhafızları*" rolünü üstlenen kadınların kendi değer sistemiyle örtüşmediğini düşündükleri bir kadınla ilgili görüşleri hem ataerkil iktidar ilişkilerini nasıl benimsediklerini hem sokağı her daim denetleme güçlerini hem de balkonda, pencere kenarında oturmalarının veya kapı eşiği önüne çıkmalarının kendi tabirleriyle "temiz biri olmayan" kişiler nedeniyle engelleneceği düşüncesine dair çekincelerini yansıtmaktadır. Bu bakımdan kiralanacak olan evlerin, kendilerine ait olmasalar dahi, kime kiralanacağı ile ilgili karar verici konumunda olabileceklerini, karar verici olmasalar da direneceklerini göstermektedir.

Pencereler sadece kadınlar için değil aynı zamanda çocuklar için de sokakla iç içe geçme imkanı tanımaktadır. Kadınlara göre çocukların sokakla iletişime geçmeleri - toplumsal denetimden kadın kadar etkilenmediklerinden dolayı- daha kolay olmasına rağmen, özellikle sokağın yabancılığından korunması gerekliliğinden hareketle yaşı küçük olanların veya kız çocuğu olanların sokakla ilişkisi çoğu zaman pencereler veya balkonlar aracılığıyla olmaktadır. Balkonsuz evlerde ise pencerelerin dışarıya dönük şekilde tasarlanmış parmaklıkları, çocukların bu noktadan sokakla iletişim kurmaları için uygun bir ortam sağlamaktadır (Fotoğraf 4.12):



**Fotoğraf 4.12: Pencereden Sokağı İzleyen Bir Çocuk**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Pencere aracılığıyla çocuklar daha kolay sokakla bütünleşebilirken; kadınlar çoğunlukla perde arkasından, gözetlenmekten ziyade gözetlemeyi uygun görmektedirler. Sulusokak'taki pencere kenarının bu işlevine karşın Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından gözetleme/gözetlenme durumu kabul edilemezdir:

Şimdi burada, apartmanın çok olduğu bir yerde onları yapmak pek mümkün değil. Benim çocukluğum Ankara'da geçti. Müstakil bir evde doğup büyüdüm. Eskiden siz de belki hatırlarsınız, çocukların hepsi sokaklardaydı. Orada oynarlardı. Annelerimiz de bizi gözetlemek için hep kapı önündeydi. Ya da pencerenin kenarında oturur, varsa el işini yapardı, yine bizi izlerdi. Ama apartmanlarda bunu yapmak artık yok. Şimdi ne bilim, karşı komşum sürekli camdan baksa valla ben gidip uyarırım bizi mi izliyorsun diye [Kahkahalar]. Yani şaka bir tarafa burada kimse öyle pencere kenarında oturayım da dışarıyı izleyeyim demiyodur. Ya da kapı önünde. Çocukların zaten sokağa çıktığı yok artık.

(K5, 28, Bankacı)

Alternatif kamusal alanlardan bir diğeri olan balkon ise Sulusokak'ta bulunan evlerin çok az bir kısmında vardır. Çoğunlukla sonradan eklendiği anlaşılan bu balkonlar ise oldukça dar yapılara sahiplerdir. Bununla birlikte bulunduğu evlerde balkonun kapı eşiği önüne göre daha fazla tercih edildiği görülmektedir:

Benim balkonum var, orda oturuyorum. Biz balkonlarımızda daha çok oturuyoruz. Evlerde balkonlar var. Mesela S.'in [Komşusu] şuraya gireriz, şu küçük yere. Öyle otururuz yani. Ben balkona çıktığı zaman S.'e bağırıyorum burdan uzatıyo kafasını, ben ordan.

(S3, 50, Ev Emekçisi)

Sulusokak'ta yaşayan kadınlar açısından balkon biraraya gelebilmeyi sağlayan bir mekân olma özelliği taşıırken Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından balkon tek başına vakit geçirebilme imkanını sunan bir mekân olarak değerlendirilmektedir:

Gündüzleri mesela eskiden şey bekarken, annemlerin evdeyken, arkada balkonum vardı benim odamın balkonu. Her akşam mutlaka o balkona oturur, o gece karanlıkta vakit geçirirdim. Çok

severdim cam kenarından sokak seyretmeyi, dışarıyı seyretmeyi gece, özellikle gece. [Ne hissedersin?] Benim için aslında bir meditasyon gibi bir şey. Hani deşarj olduğum, belki günü analiz ettiğim, kafayı dinlediğim. Hani çok kasti bir amaçla, amaçlayarak yapmıyorum ama her gün ihtiyaçmış gibi, rutin, haftanın belki beş günü orda otururdum yani.

(K10, 30, Akademisyen)

Son olarak kadınların özel alan ile kamusal alanı bütünleştirme stratejisi olan alternatif kamusalılıklara *sanal mekân*ı da eklemek mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi Türkiye'de kadınların *sanal mekân*daki varlıklarının daha çok sosyal medya üzerinden olmasına benzer bir durumu Sulusokaklı ve Karşiyakalı kadınlar da paylaşmakla birlikte *sanal mekân*da geçirilen zamanın maddi külfeti nedeniyle bir farklılık söz konusudur:

Sosyal medyayı çok kullanıyorum. Alışveriş için kullanıyorum. Çok sık zaman geçiririm. Bıraksam gün içinde çok fazla zaman geçiririm de, çoğu zaman açmamaya çalışıyorum çok vakit geçiriyorum diye ama bana kalsa çok vakit geçiririm. Özellikle çocukları çok etkiliyor, onlar da istiyor. O yüzden çoğu kez açmıyorum telefonu. Gruplar var sosyal medyada. Sırf onlara girebilmek için giriyorum internete. İşte bir eğitim grubum var, orda takip ediyorum ders akışı falan, öğretmen paylaşım grupları var, oralara giriyorum genelde. Çocuk etkinlikleri grubu falan var, oraları takip ediyorum.

(K6, 32, Öğretmen)

Çok aşırı vakit geçirmem. İşimi yapmadan mesela elime almam. İşimi falan ayarlarım, temizlerim, azıcık alır bakarım. 10-15 dakika. Yani video falan izlemediysem. Zaten nadiren izliyorum film falan açıktaki. Onu da nadiren izlediğim için telefonda onun dışında 10-15 dakika. En uzun kullandığım 15 dakika. Bırakırım, işimi yaparım. Zaten telefonda zamanım da Facebook, Instagram ile geçiyo. Kendi arkadaş çevrem zaten, arkadaşlarım, tanıdıklarım. Gün içinde çok da vakit geçirmem. Öyle arada, boş kaldığım zaman bakıyorum. Onun dışında fazla ilgim alakam yoktur internetle.

(S10, 31, İşçi)

Sulusokak'ta yaşayan kadınların *sanal mekân* ile ilişkileri tıpkı diğer alternatif kamusalılıklarla ilgili geliştirdikleri ilişkiler gibi denetim altında olmaktadır. Dolayısıyla *sanal mekân*ın barındırdığı iletişimsel özerklikten kadınlar, erkekler kadar pay alamamaktadırlar:

Bizim Face'imiz var, Sulusokak kızları. Grubumuz da var Watsapp. Sonradan da bi arkadaşın oğlu demiş ki, anne ayıptır, Sulusokak kızları diye niye yazdınız demiş, Eski Dostlar yazın demiş. Bizde değiştirdik. Ben interneti çok fazla kullanmıyorum. Ama işte ne bilim pasta tarifi filan her şeyi alıyorum, bakıyorum. Arkadaşlarımızın oradan konuşuyoruz, mesajlaşıyoruz. Mesela her Cuma, birbirimizin Cuması'nı kutluyoruz. Mesela ben pasta tarifi, el işinden yaptığım oyaları falan, ona bakıyorum. Çok güzel.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Bununla birlikte Sulusokak'ta hâlâ yüz yüze/birincil ilişkilerin yoğun olması nedeniyle *sanal mekân*da gerçekleştirilen iletişimin sanallığı nedeniyle kadınların biraraya gelip sohbet ederek iletişim kurma isteklerinin ağır bastığı görülmektedir:

Ben öyle kafa dağıtmak için filan girmem. Onun yerine aha E.'nin [Komşusu] yanına gelirim. İnternete kalırsak biz hiç kimseyi görmeyiz. Ben işim bitince balkonda oturuyom, kapıda oturuyom öyle telefon falan aklıma gelmez, bakmam bile. Komşularla öyle otururum. Yüz yüze konuşmak daha iyi. Çünkü biz öyle gördüğümüz için.

(S5, 45, Ev Emekçisi)

Görüldüğü gibi sınıfsal ve kültürel konumları açısından farklılaşan Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınların özel alan, kamusal alan ve alternatif kamusal alanlardaki konumları kimi zaman ortaklaşıyor olsa da çoğunlukla farklılaşmaktadır. Bu durum ise kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin işlediği her iki bölgede yaşayan kadınların kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bu iktidar ilişkilerine dahil olma veya olmama yönünde bir farklılıktan kaynaklanmaktadır.

#### 4.3.3. “Özgürleştirici Kent”in Kadınları Hapsedici Yanları:

##### Kadın Bedeni Üzerindeki Denetim ve Özdenetim

Alman atasözü olan “Kent havası insanı özgür kılar” ifadesinde kentin havasının sunduğu özgürlükten faydalanan taraf erkeklerdir. Çünkü erkeklerin kadınlara göre kentsel mekândaki varlığı, herhangi bir toplumsal onaya dayanma ihtiyacı duymamaktadır. Mekânın örgütlenmesi ve mekânın kimler tarafından hangi koşullarda kullanılacağına sınırlarını çizen kapitalist ataerkil sistem içerisinde kadınlar -sınıfsal ve kültürel konumları açısından farklılık yaşansa da- mekânı kullanım biçimleri açısından sınırlandırılmakta, kısıtlanmakta hatta dışlanmaktadır. Burada etkili olan kapitalist ataerkil iktidar ilişkisi, kadınların gündelik pratiklerinden bedenlerine kadar üzerinde işleyen bir ilişki biçimidir. Bu iktidar ilişkisi dahilinde kadınlar, kendilerine biçilen kimlikten hareketle eylemlerine, düşünme ve hissetme biçimlerine, bu iktidar ilişkisi dahilindeki konumunu ne kadar benimsemiş ve içselleştirmiş olduğu ile orantılı olarak kısıtlama getirebilmektedirler.

Kentsel mekânın özgürlük sunan havasının erkeği/erkekliği referans alması, kadınların bu mekânda varlık göstermelerini birtakım kısıtlamalara bağımlı kılmaktadır. Kadınların kentsel mekânın hangi birimine, nasıl, ne için, kim ile birlikte çıkacağı ile ilgili denetimin yoğunluğu kadınlar açısından bir özdenetimin gelişmesine yol açmaktadır.

Kadınlar kentsel mekândaki varlıkları üzerindeki denetimi yumuşatmak adına bazı stratejiler geliştirmektedirler. Bu stratejilerden biri, "pasaport" işlevi görebilecek birilerinin eşliği ile kentsel mekâna çıkmalarıdır. Bu stratejiye en fazla başvuranlar ise ataerkilliğin baskısını en fazla hissedenden Sulusokaklı kadınlardır. Çünkü yer yer geniş

ailenin hâkim olduğu Sulusokak bölgesinde kadınların tek başına sokağa çıkması pek mümkün olamamaktadır. Bunun için devreye "*izin mekanizması*" girmektedir:

İzinsiz bi yere gitmem, adım atmam yani, suçlu hissederim. Bi de rahat etmem gittiğim yerde. Mesela o günü kime gittim, bi yere gittim. Eşime valla dedim telefon, kontürüm yoktu, seni arayamadım, kusura bakma dedim. İşte böyle böyle dedim, ben dedim söylemezsem olmayacak. İyi dedi bana söyle de dedi, habersiz olmasın. Yani öyle yapamıyorum söylemem gerek, kendimi suçlu gibi hissediyom yani. Mecbur söyledim akşam. İyi ettin söylemekle dedi.

(S5, 45, Ev Emekçisi)

Mesela ben şimdi buraya geldim söylemedim. Zile'ye [Tokat'ın ilçesi] gittim, Turhal'a [Tokat'ın ilçesi] gittim. Gidemem demeden. Aha başıma bi iş geldi yolda. Öyle izinsiz olmaz. Mesela geçen Saliha, Şaziye Yenge'nin Saliha, bana dedi, abla gel dedi Termik'e [termal] gidek dedi, bir günlüğüne. Saliha'ya iyi dedim. Sonradan düşündüm taşındım, ay ben niye eşime demeden ona iyi dedim. Yolda filan kaza olsa demez mi Hediye sen nereye gidiyodun.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Sulusokak'ta yaşayan kadınların kamusal alana çıkarken yanlarında çocuk, kız kardeş, erkek kardeş, anne, görünce veya eş gibi kişilerin varlığına ihtiyaç duymaları güvenlik gereksinimlerini sağlamak adına başvurdukları bir strateji olmakla birlikte aynı zamanda onların varlığı ile aile ve topluma güvende olacakları mesajını da iletmektedirler. Bir bakıma yanlarındaki kişilerin varlığı onların kentsel mekâna erişimi için bir "*pasaport*" işlevi görmektedir.

Sulusokak'ta yaşayan kadınların tek başlarına sokağa çıkmaları nadiren yaşanan bir durumdur. Buna karşın Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından tek başlarına sokağa çıkma eylemi olağan ve yaşanan bir durumdur. Üstelik Sulusokak'ta yaşayan kadınların eşleriyle ile dışarıya çıkmamaları halinde devreye giren "*izin mekanizması*"na karşın Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından "*haber verme mekanizması*" devreye girmektedir:

Tek de çıkarım. Ben tek başıma gidip Kahve Diyarı'na [kafe] oturur, kahve içerim, kitap okurum. Ya da Novada'nın [AVM] üst katına çıkar balkonda otururum, mesela içecek bişey alır oturur, seyredirim tek başıma. Birine haber vermem. Haber derken uzak bir yere gidersem haber veririm. Mesela arkadaşlarla bi yere gidicez diye eşime haber veririm ama hani izin almak için demem, haber veririm. Hani işten çıktım, canım daraldı, yürümek istedim, bi dolaşıp gelicem diye kızlara derim, beklemeyin derim.

(K1, 44, Memur)

Her zaman değil, bazen haber vermeyi tercih ediyordum yani yoksa sürekli vermek zorunda olduğum gibi bir şey değil yani. Tamamen bilgilendirme amaçlı haber veriyordum yoksa ondan korktuğum, çekindiğim için değil.

(K6, 32, Öğretmen)

Karşıyaka'da yaşayan kadınların, tek başlarına veya eşleri yanında olmadan dışarıya çıktıklarında eşleri ile olan ilişkilerinin bir izin alma ilişkisi değil sadece bir haber verme veya bilgilendirme ilişkisi olduğu yönündeki vurguları güçlüdür:

Bazen haber veriyorum bazen vermiyorum. Gittim diyorum, gideyim mi diye sormuyorum, gidecem diyorum. Gidiyim mi dediğim zaman daha da ilk geldiğim seneler gitme, gidemezsin derdi, kısıtlardı, ben de gidiyim mi demezdim. Bugün şu arkadaşına haber verdim, gidiyorum derdim. Ama haber veririm yani, genelde de haber veriyorum. Onlar izin almak gibi düşünüyö, benden habersiz hiç bi yere gidemezsin diyo, ben de gidiyim mi diye izin almıyom. Haberin olsun ben şurdayım diyorum, öyle yani.

(K11, 44, Ev Emekçisi)

Kentin, sınıfsal ve kültürel konumları fark etmeksizin kadınları hapsedici yanlarından biri de kentsel mekâna çıkarken nasıl giyinecekleri ile ilgilidir. Bu noktada Sennett'in (2010: 46), "kamusal alanda görünürlük ortasında başkalarından yalıtılma", şeklinde kamusaladaki görünürlük ile ilgili ifadesi hem Sulusokak hem de Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından giyimleri ile kendilerini başkalarından yalıtılma çabalarını karşılamaktadır. Çünkü giyim ile ilgili hem Sulusokak hem de Karşıyaka bölgesinde yaşayan kadınların ortak bir yargı taşıdıkları görülmektedir:

Evden çıktığımda giyimime dikkat ederim. Kötü düşünmesinler diye değil, şundan nefret ederim. Erkek mesela arabada otururken de bazen görüyorum. Mesela bir kız geçiyor ya direkt böyle poposuna felan. Ya o pozisyona düşmek istemiyorum ben. Ve niye düşeyim, niye elin adamı bana baksın yani? Yani bana bakacaksa kocam bakar. (Pardesü de giyse kadına bakar dediğimde) Olabilir ama bir şey göremiycek ve ben tedirgin olmuycam yani. Uzun şeyler felan giyerim o yüzden.

(K3, 30, Akademisyen)

Laf söz olmasın diye giyim tercih etmem de kendimi, beni rahatsız etmeye kıyafetleri tercih ediyorum genelde. Yeni kapandım çok eski bir geçmişi yok ama sürekli dikkat ederdim. Gerçi hiçbir bayan hoşlanmaz yani çok abes bir kıyafetle dışarı çıkmaya. Sonuçta her yerin kabul edeceği kıyafetler var. Özellikle Tokat'ta böyle tercihler yapılmıyor zaten. Ben birkaç yıl kapalıyım. Ne eşim ne ailem ha bu sana olmamış demedi hani bunun üstüne bir şey alırsın diyen olmadı. Genelde normal giyim tarzım olduğu için, böyle uçlarda, dikkat çekici kıyafetler zaten giymediğim için böyle bir tepki almadım kimseden. Yoksa eminim olur. Çünkü ataerkil toplum, uyarılarla dolu bir alan olduğu için muhakkak uyaran olurdu.

(K6, 32, Öğretmen)

Foucault'nun (1992: 254) ifade ettiği gibi bir görünürlük alanına tabi kılınan ve bunu bilen kişi, iktidarın zorlamalarını kendi üzerinde kendiliğinden etkin kılmaktadır. Dolayısıyla kadınların kamusal alana çıkarken nasıl giyinmeleri ile ilgili ataerkil iktidardan kaynaklanan denetim, özdenetime yol açmaktadır.

Bir *panoptikon* modeli olarak kentsel mekân ele alındığında Bauman'ın (2017: 60) belirttiği gibi bu *panoptikon*, bireylerin davranışlarını biçimlendirmekle kalmıyor aynı zamanda tüm yaşam tarzlarını istenen kalıplara uydurabiliyor. Bu açıdan kadınların özel alandan kamusal alana çıkma biçimlerinin birer belirleyicisi olan giyimin yanı sıra kentsel mekândaki hâl ve hareketleri üzerinde de kapitalist ataerkilliğin baskıları görülmektedir.

Bu durumun temelinde ise namus olgusunun beslediği kadın bedeni üzerindeki tahakkümden kaynaklanan denetim ilişkisi vardır:

Şimdi bir kadın evdeki rahatlığı sokakta bulamaz. Giyimine kuşamına bi kez dikkat etmesi gerekir. Ya da ne bileyim yolda yürürken dikkat etmeli. Ama erkek öyle mi? Rahattır bize göre. Dışarda bi kafede oturduğunda bile kadının oturması kalkmasına dikkat etmesi gerekirken erkek yayıla yayıla oturabilir. Yani kadın, kadın olduğu için kendini kısıtlıyor ama erkek de öyle bir kısıtlama durumu yok.

(K8, 38, Öğretmen)

[Sokakta sigara içer misiniz diye sorulduğunda] Asla. Ben Ankara'da da sokakta sigara içmezdim. Hoş değil bence bi bayanın elinde sigara, sokağı arşınlaması. Kimse de hoş karşılamaz da diye düşünüyorum. Ama işte erkek rahat rahat içerken kadın neden içemez diyecsiniz, hani kadın erkek eşitliği diyecsiniz ama valla bu benim de hoşuma gitmiyor. Kadına kısacası yakışmıyor öyle bi görüntü vermesi diyebilirim.

(K5, 28, Bankacı)

Sokakta kadınların davranışlarının [bir erkeğe göre] çevre tarafından dikkat çektiğini düşünüyorum. O yüzden de yürürken, bir yerlere bakarken ederken veya karşımdaki insanlara bakarken ederken biraz daha kontrollü olma gereği duyuyorum.

(K4, 49, Akademisyen)

Görüldüğü gibi tahakkümden kaynaklanan denetim ilişkisi içerisinde kadın pasif bir özne değil, aksine toplumsal kodları nasıl içselleştirdiği ile yakından ilgili olması dolayısıyla kendi bedeni üzerindeki denetim ilişkisini sürdürmede de rol sahibidir. Dolayısıyla burada iktidarı işletenler ile iktidarın işledikleri arasında karşılıklı bir ilişki de vardır. Çünkü bir kimlik olarak kadınlığın oluşturulması dolayımında kadınlar da bu iktidarın yeniden üretilmesine katkı yapar.

Karşıyaka'da yaşayan kadınların kendi bedenleri üzerindeki bu denetim ilişkisinin özdenetim haline dönüşmesi durumuna benzer bir yaklaşımı Sulusokak'ta da görmek mümkündür. Karşıyakalı kadınlarda olduğu gibi Sulusokaklı kadınlar da özel alandan kamusal alana çıktıklarında hâl ve hareketlerine kimi kısıtlamalar getirerek yine kendi bedenleri üzerindeki ataerkil denetimi içselleştirerek özdenetim yoluna gitmektedirler:

Ben topluma uyarım. Mesela dışarıya gitmeden önce şöyle bi aynaya bakarım illaki. Dikkat çekmeyen şeyler giyerim. Dar giymem, pardüse giyerim, alışkanlık etmediğimiz için, öyle yetiştik. Dışardan kimse bakmasın.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Tek başıma yürürken yürüyüşüme dikkat ederim. Hiç önüme bakar giderim, önüme bakar gelirim. Sağa sola hiç bakmam.

(S6, 50, Ev Emekçisi)

Kamusal alandaki varlıklarının görülmeden görme durumundaki bakışların altında olduğu bilincinden yani devrede olan *zihinsel panoptikondan* hareketle kadınlar gerek giyimlerini, gerekse hâl ve hareketlerini, toplum içerisinde öğrendikleri normallik

kalıplarına uydurmaya çalışmaktadırlar. Çünkü Foucault'nun (1992), *hiyerarşik bakış, normalleştirici yaptırım* ve bu iki öğenin birleşmesi ile disipline dayalı iktidarın kendisini yeniden ürettiğine dair ifadesi, kadınların kentsel mekândaki varlıkları üzerinde de yansıma bulmaktadır. Sürekli görülmeden görme durumundaki bakışların altında olan kadınlar bu bakışlardan kaynaklanan *normalleştirici yaptırım* baskısı ile de karşı karşıyadır. Kadınlar üzerindeki *hiyerarşik bakışın* kaynağı kimi zaman erkekler olurken kimi zaman kadınlar da olabilmektedir.

Toplumsal değerlere uygun giyinmediklerini düşündükleri kadınlarla ilgili Karşıyaka'da yaşayan kadınlar her ne kadar bu duruma saygı gösterdiklerini ifade etseler de satır aralarında aslında mevcut ataerkil sistem içerisinde kadınlara biçilen rol ve davranışları benimsedikleri görülmektedir:

Hiçbir olumsuz şey düşünmem. Herkesin kendi bakış açısı. Bu benim hayata bakış açım, bu benim insanlara bakış açım. Benim için bir problem yok. Herkesin kendi inandığı, kendi yetiştirildiği kültür var, insanlara bakış açısı farklı. Toplumun gerektirdiği bazı şeyler var. Çok absürt, tabi bu da çok açık değil, kime göre absürt, neye göre absürt diyeceksin, ama herkesin kendi tercihleri ve hiç beni ilgilendirmez.

(K10, 30, Akademisyen)

O, onun tercihi. Kendisine sürekli bakılmasından, gözlerin onun üstünde olmasından rahatsız olmayıp, giydiğinden kendi memnunsunsa, kendini rahat hissediyorsa onun bileceği iş. Ama ben mesela kalkıp da bir mini etekle, askılı bluzla dışarıya çıkmayı hiçbir zaman tercih etmem. Böyle bir kıyafetle beni kimse dünyada dışarıya çıkaramaz mesela çünkü ben kendimi rahat hissetmem öyle bir kıyafetle. Ama böyle bir kıyafetle giyip çıkmış olana da hiçbir zaman eleştirel gözle bakmam, bu onun tercihi.

(K4, 49, Akademisyen)

Karşıyaka'da yaşayan kadınların ataerkil iktidar ilişkilerinin kadın bedeni üzerinde kurduğu denetim ile ilgili ikilem yaşamalarına karşın Sulusokaklı kadınların bu iktidarı daha fazla içselleştirdikleri ve kendi bedenlerinden başka diğer kadın bedenleri ile ilgili ataerkil iktidarın kurmuş olduğu tahakkümü daha fazla benimsedikleri görülmektedir:

Ben dayanamıyorum söylüyorum bazen çok dikkat çekici kıyafet giyinenlere. Hani başı kapatıyo ama vücut o kadar kendini belli ediyö ki. Özellikle bayanlar, o kadar çok makyaj yapıyo ki, o makyajın içinde gerçek yüzü gözükmüyo maalesef. Allah'ın verdiği güzelliği insanlarımız maalesef bozuyo. Müslümanlığı yapıyosan doğru yap. Gerçi bende kullanmadığım için makyaj, o yüzden bazen kendi kendime konuşabiliyorum. İnsanlar özgür, yapabilir de bazen çok abartılı yapıyolar, o kadar dikkat çekiyolar ki yaptıklarıyla. Yoksa herkes yapabilir, istediği şekilde giyinebilir.

(S10, 31, İşçi)

O kendine, bişey demem. Günahımı almam. Ama çok açık giyinmişse, gözüm görüyosa Allah islah etsin derim.

(S5, 45, Ev Emekçisi)

Keskin'in (2012: 12) ifade ettiği gibi dinsel veya ahlaki açıdan olabildiği gibi kişisel olarak da belirli davranış biçimlerinin toplumsal yapıda istenmeyen bir kimliğe özgü davranışlar olarak kabul edilmesi, bu davranışlardan kaçınma eğilimi oluşturmaktadır. Sulusokak'ta da farklı iktidar ilişkilerini entegre eden faktörlerden biri olan dinî inanç, kadınların hem sakıncalı olarak addettikleri davranış biçimlerinden kaçınmalarına hem de kaçınmayan kadınları da bu bağlamda yargılamalarına yol açmaktadır.

Özel alanla özdeşleştirilen kadınların kamusal alanda bulunabilmeleri, bedenleri üzerindeki tahakküm ilişkisi bağlamında olmaktadır. Bu durum alternatif kamusal alanlarda da yansıma bulmaktadır. Balkon, pencere kenarı ve kapı eşiği önüne çıkan kadınların yine ataerkinin çizmiş olduğu sınırlar nedeniyle bedenleri üzerinde özdenetime gitme zorunluluğu hissetmeleri söz konusudur. Bu durum her iki bölgede yaşayan kadınlarca dikkat edilen bir davranış biçimi haline gelmiştir. Özellikle evin içinde bir alan olması bakımından özel alan kabul edilen ama aynı zamanda sokakla bütünleşme imkanı vermesinden dolayı kamusal alan olarak da değerlendirilen balkon ile ilgili görüşme yapılan katılımcıların görüşleri benzerlik taşımaktadır:

Balkonun konumu itibariyle değişir. Benim evimin balkonu bana göre özel alan olarak kabul edilebilir. Çünkü hiç kimseyle muhatap olmayacağın bir alan ama mesela kalabalık yoğunluğun olduğu bir yerleşim yerinde balkon özel alan olamaz. Özel alan olarak kabul edemezsin. Çünkü çevrendeki insanlara karşı sorumlulukların var, davranışlarla alakalı bir takım kısıtlamalara, kıstaslara uyman gerekiyor. Çevreden farklı algılanmamak veya eleştirilmemek adına biraz daha kamusal alana çıktığımızdaki gibi davranmak gerektiğini düşünüyorum. Evimin balkonu diye sere serpe her bir şeyi rahatlıkla yapabilme gibi bir imkan söz konusu değil. Ama benim gibi bir evin olduğu zaman, karşıya baktığımızda alabildiğine gördüğün boş bir arazi yani sağında solunda üstünde altında kimsenin seni görebilmesine imkan yok. Öyle bir ortam olursa özel alan olarak kabul edilebilir.

(K4, 49, Akademisyen)

Şimdi biz ezelden beri balkonu açık kullanmışızdır. Ama özellikle son dönemlerde herkes balkonunu kapatmaya başladı. Önceden pimapenle kapatılan balkonlar şimdi cam çerçevelerle kapatılıyor. Hani estetik açıdan da bi güzellik katıyor. Ama ben olaya estetikten ziyade başka bi açıdan bakıyorum. Şimdi karşı apartmanın balkonlarının hepsi kapatılmış. Benim balkonumun açık olması, nasıl desem bilemedim ama, sanki onların mahremi varmış da benim yokmuş gibi bir mesaj veriyormuşuz gibi. Ya da ne bileyim belki onlara bi rahatsızlık verebilirim hissi. Değişik yani. Ne zaman herkes kapatmaya başladı balkonu ondan sonra hiçbir balkon açık olmamaya başladı. Şu an hiç ev ilanlarına baktınız mı bilmiyorum ama biz arkadaşım için baktığımızda, ilanlarda evimizin balkonu camla kapatılmıştır diye not düşülür. Yani cam balkon o eve bir değer katmış gibi sunulur. Hakikaten karmaşık bişeymiş bu cam balkon.

(K8, 38, Öğretmen)

Yukarıdaki ifadelerden de görüldüğu gibi Karşıyaka'da yaşayan kadınlar, kadınları mahremiyet ile özdeşleştiren toplumsal değerleri benimsemektedirler. Bu bakımdan kapitalist ataerkilliğin kadınlara tanımladığı ikincil konuma dair her ne kadar eleştirel



söylemlerde bulunsalar da Karşıyakalı kadınların da aynı sosyalizasyon sürecinden geçtikleri gerçeği değişmemektedir.

Bununla birlikte her ne kadar özel alanın bir uzantısı olsa da kamusal alanla iç içe olması nedeniyle balkona çıkarılarken kadınlar kamusal alanda uymaları gereken kuralları bu alana da taşımışlardır:

Ben şimdi tesettürün gereğine inandığım için orası namahrem bir alan, yani benim inancıma göre. O yüzden balkona çıktığımda mesela perdelerimiz var bizim, onlar yarı kapalıysa normal evde giyindiğim gibi çıkıyorum. Ama mesela açıksa yine üzerimi başımı örtüyorum yani. Biz burda çok yakınız. Mesela karşı balkonda oturan bizim burda oturduğumuzda ne yaptığımızı çok rahat görebilecek bir mesafede. Belki öyle olmasa idi, yani karşıdan görünür, içerisi gözlenebilir olmasa idi, belki bu kadar dikkat etmezdim. Ama direkt karşı apartmanın balkonuyla karşı karşıya oturur gibiyiz.

(K10, 30, Akademisyen)

Balkonun kamuya açık bir alan olması sebebiyle kadınların, evin bir bölümü olan balkonda dahi görünür olmaktan çekindikleri, üstelik bir de tesettürlü ise dinin emredici kurallarına bu bağlamda riayet etme zorunluluğu hissettikleri görülmektedir. Bu durum pencere kenarı ve kapı eşiği önü için de geçerlidir:

Mesela camdan bile baktığımda böyle [türbansız] bakamam ben, kapatır bakarız. Erkek gelse böyle erkeğin yanına çıkamayız, illa bi yelek giycen üstüne ki belim belli olmasın. Kendi evimde de böyle. Özellikle üstüme o tür bişey giymem.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Diğer alternatif kamusal alanlar da olduğu gibi *sanal mekânda* da kadınlar, varlıkları üzerinde, var olan denetimden hareketle özdenetim yoluna giderek bazı sınırlamalar getirmektedirler:

Mesela benim kendi adıma bile değil o Face. Oğlumun ismine. Açmadım ben. Ben dedim bana açın, yok dediler. Onların, küçük oğlumun, yapmam dedim, onun şeyine. Ben öyle biri arkadaşlık teklifi yaparsa, hemen oğluma söylüyorum napak diye. Gine de ne bileyim doğru yoldan Allah ayırmasın, bilmediğimiz yere girmeyiz.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Face'te Instagram'da görüyoruz bazı kadınlar sürekli paylaşım yapıyo. İşte eşiyile fotoğrafını koyuyo, nereye giderse, ne yiyip içerse, ya da evde ne yemek yaparsa hemen fotoğrafını çekip hop internete koyuyor. Ben bundan pek hoşlanmıyorum açıkçası. Tüm hayatını neden paylaşırsın ki. Yani ne gerek var. Bize ne, ne yediğinden içtiğinden, ya da kocanla birbirinizi nasıl sevdiğinden. Hoş şeyler değil bence. Ben sevmiyorum böyle şeyleri.

(K8, 38, Öğretmen)

Kapitalist ataerkil iktidarın kadınlar üzerinde işlemesi, onları etkinleştirilmesi veya biçimlendirmesi söz konusu olmakla birlikte kadınlar da yapıp ettikleriyle bu iktidarın devamlılığına katkı sunmaktadırlar. Ama bu durum tüm kadınları kapsamamaktadır. Kadınların, özel alandan kamusal alana çıkarken kapitalist ataerkilliğin örgütlediği

mekânda yine kapitalist ataerkilliğin kendilerine biçtiği kimliğin dayattığı kısıtlamalara maruz kalma biçimleri sınıfsal ve kültürel konumları ile yakından ilgilidir.

#### 4.3.4. Kentsel Mekânda Kadınlığa Tanınan Kısıtlı Saatler

Kentsel mekânın erkekler için erkekler tarafından örgütlenmesi, kadınların bu mekânsal birimdeki varlığı üzerinde kimi zaman mekânsal, kimi zaman da zamansal olan birtakım sınırlılıklar/kısıtlılıklar getirmektedir. Zaman üzerindeki kontrolün kaynağı olan kapitalist ataerkillik, kadınların kentsel mekândaki varlıklarının günün belirli saatleri ile sınırlandırılmasına yol açmaktadır. Özellikle havanın karardığı geç vakitlerde kentsel mekân kadınlar açısından korkutucu/tedirgin edici bir varoluş biçimi olmaktadır. Elbette ki bu sınırlılık, kısıtlanmışlık veya dışlanmışlık tüm kadınları kapsamamaktadır. Örneğin hava karardığında sokağa çıkma konusunda Sulusokaklı ve Karşıyakalı kadınlar açısından farklı yaklaşımlar söz konusudur:

Çıkarım. Öyle bi problem yaşayacağımı da düşünmüyorum. Eşim de bişey demez yani o konuda bi sıkıntımız yok. Saat 10, 11, 12 fark etmez yani. İstersem çıkarım. Ama pek de gerek duymuyorum.

(K13, 48, Ev Emekçisi)

Ben gece de olsa işim varsa çıkarım. Arkadaşlarımla buluşurum, tek gezerim bazen, aklım eserse. Benim akşam dışarı çıkmama şeyim yoktur yani gezerim.

(K1, 44, Memur)

Gece geç saatte dışarı çıkmam. Asla çıkmam. Ben bi yere gezmeye de gitsem, akşam ikindi okundu, evime girerim. Ben biraz geciksem amcan telefon eder ki nerdesin. Akşam ezanı okunmadan evimde olmalıyım ben. Ama eğer biraz geciktiysem burayı çıkana kadar bi çarpıntıylan çıkarım. Hem eşimden korkarım hem de dışarıyı pek sevmem. A alışkanlık yani. Kayınvalidemin kayınvalidesi beraber bi gezmeye gitmişler, zamanında bu. Oraya da gitmişler, hizmet gecikmiş, çay. Tabi o çaylar tamamlansın da kalkım diyene kadar eve gecikmişler. O kayınpederi de, o Şakir Dede de çok titizmiş, rahmetli. Yemeğe, şuna, ikindide yemek pişer, o sarılır bi kenarda duracak, hazır, dinlenmiş olacak o yemek. Eve gelmişler yani sobaları hazır, çıra önünde, kibrit önünde. Aceleyle gelmiş sobayı yakmış kayınvalidem, gelin ya. Sobayı yakmış, üstüne çıkarmış içeriye geçmiş. Gelmiş ki soba sönmüş, yanmamış. Bi daha yakıyo, gine yanmıyomuş. Hemen içeri gitmiş, bi keserinen [keser ile] ucunu çöyle yapayım da kolay yansın diye. Onu aceleynen, bak, vuriyim derken parmağına böyle vur. Parmağına vurunca kan böyle damlamış. Demiş ki anneeee demiş, elime keser geldi nidiyim, [ne edeyim], napiyim, çok kanıyo demiş, durduramamışlar. Hemen o Asiye Nine de gelmiş demiş ki, Efendi demiş, gelin eline şeyi vurmuş, keseri vurmuş, çok kanıyo napıcaz demiş. Dibinden düşeydi, siz bu saatte nerdeydiniz demiş Dede de. O da demiş napak, gittiğimizde çay hizmeti biraz gecikti, bizde o yüzden gecuktük, yemekler falan hep hazırmiş. Ama çok disiplinliymiş eskiden.

(S4, 62, Ev Emekçisi)

Sulusokak'taki kadınların güvenilmez mekânlara salıverilmemesi düşüncesi kentin kadınlar için hapsedici yanını göstermektedir. Hapsedici bu yan ise çoğunlukla evin erkeklerinden dolayısıyla ataerkil iktidar ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Hava

karardığında dışarıda olmalarına izin verilmeyen kadınlar, yanlarında birilerinin eşliği ile bu problemi aşmaktadırlar:

Ben çıkmam hava kararınca dışarıya. Öyle bi yere gidersem de torunlarımla giderim. Eskiden hiç çıkamazdım şimdi eccük eccük çıkarım. Gündüzün giderüm, gece olunca eşimle giderük. Karanlık hem korkutucu hem de gelenek, işte yapı. Öyle alışmışuk öyle görmüşük.  
(S14, 64, Ev Emekçisi)

Ben mesela ezan okunmadan girme şeyim var. Ama akşam karanlığında çıkarsam ablamlarla giderim. Ya da bi yerdeysem ben burdayım diyom, gelip beni alıyo oğlum. Tek başıma çıkmıyım yeter ki.  
(S11, 53, Ev Emekçisi)

Sulusokak'ta yaşayan kadınların tek başına dışarıya çıkmalarına elbette ki sadece geç vakitlerde değil gündüz saatlerinde de izin verilmemesi durumu söz konusu olabiliyor. Yine benzer bir strateji ile yanlarında birilerinin eşliği bu olasılığı bir miktar azaltabilmektedir:

Tek başıma gidemiyorum. Yeni evli olduğumuz zaman, o zaman yaşında küçüktü. Yanıma mutlak bi arkadaş alıyodum çarşıya falan giderken. Şimdi de çocuklarım var, onlarla giderim. Dışarı çıkmam bazen sorun oluyo. Evde işim varsa, misafir gelirse çıkmam zaten. Eşime kaynanama haber veriyorum, izin alıp gidiyorum. Gitme derlerse zaten gitmiyorum. Bazen heveslendiğim yere eşim izin vermiyosa gitmiyorum. Mesela geçen Havza'ya [Samsun'un ilçesi] gitcektik, gitme dediler, gitmedim. Onun dışında beraber gideriz, ailecek arabamıza biner gideriz ziyaretlere. Onun dışında bazen kendileri gider. Yani benim tek gittiğim nadiren olur. Ama misal olarak söylüyüm yani. Habersiz bi yere gitmem. Biz 15 yıldır kayınvalidem, kaynım biz birlikte oturuyoruz evleneli. Büyüklere danışrsın bi yere giderken, onların görüşünü alırsın öyle gidersin yani. Gittiğin yeri söylemiş oluyosun.  
(S10, 31, İşçi)

Karşıyaka'da yaşayan kadınların kentsel mekâna tek başlarına çıkmaları her ne kadar Sulusokak'ta yaşayan kadınlardan farklı olsa da hava karardığında dışarıya çıkmamaları yönündeki eğilim benzerlik göstermektedir. Ama yine de, Karşıyaka'da yaşayan kadınların geç saatlerde dışarıya çıkmamaları çoğunlukla kendi iradeleri ile yaşanırken, Sulusokak'ta yaşayan kadınların geç saatlerde dışarıya çıkmamaları ataerkil iktidar ilişkilerinin yoğunluğundan kaynaklanmaktadır:

Hava karardığında çıkarım ama geç saatlerde çıkmamaya çalışırım. [Geç saatin nedir?] Mesela kış için dokuz buçuk-on. Hani yazın bu daha dışarı daha kalabalık oluyor, on buçuk-on bir gibi. Ama kışın dokuz buçuk-ondan sonra çok elzem bir işim yoksa yani çıkacaksam da eşimle çıkmayı tercih ederim, tek başına çıkmamayı tercih ediyorum. Ha arabayla çıktığım oluyor ya da arabayla döndüğüm o saatlerde tek başıma oluyor ama genel olarak kalmamaya özen gösteriyorum yani.  
(K10, 30, Akademisyen)

İşim gereği dışarda oluyorum ama keyfi olarak hava karardığında çıkmıyorum. Çok böyle geç saat itibarıyla çıkmam ben dışarıya. Akşamın karanlığında dışarıda yapacak işim yok ki, niye alayım. Eğer çok zorunluysa, ya acil bir hasta olur, onu götürmem gerekir ya da çok acil evle alakalı bir şey olur, onunla ilgili çıkarım ama keyfi olarak işte ben akşamın saatin 10'unda, 10 buçuğunda şöyle bir çıkıp hava alayım diye çıkmam. İsteğim olmaz gecenin o saatinde.

Karanlığın korkusu değil. Tam tersi benim evimin olduğu yer oldukça güvenli. Her taraf polis kaynıyor. Güvenlik açısından sıkıntı olan bir yer değil. Öyle bir istek duymuyorum sadece.  
(K4, 49, Akademisyen)

Karşıyaka'da yaşayan kadınlar her ne kadar Sulusokaklı kadınlardan sınıfsal ve kültürel konumları açısından farklılaşmış olsalar da kadınlığın erkeklığe karşı ikincil konumunun olgusal gerçekliği açısından ortaklaşmaları, kentsel mekânın güvenilmez ve tehdit edici yanlarının beraberce paylaşılmasına yol açmaktadır:

Burası küçük şehir, bişey olmaz sanıyosun ama öyle olmuyo. Kadın olma durumun değişmiyor çünkü. Bi keresinde becardım henüz o zamanlar, okuldan çıkışım biraz geç olmuştu, rapor hazırlamam gerekiyordu. O zamanlar merkezde oturuyoduk. Hava kararmış bense yürüyerek eve gidiyorum. Bi an takip edildiğimi hissettim. Evimiz de ara sokakta, sokak aralarında dolana dolana gidebiliyorum anca. Dediğim gibi biri geliyor arkamdan, hissettim. Dönüp baktığımda belki 16-18 yaşlarında olabilir, bi çocuğun beni takip ettiğini anladım. Ben duruyorum o duruyo, ben yürüyorum o yürüyo çünkü. Sonra bi apartmanın önünde durdum telefona sarıldım. Güya kendi evime gelmişim de baba diyor kapıyı aç ben geldim diye bağıra bağıra onun da duyacağı şekilde konuşuyorum. Oysa bizim eve daha çok var. Tabi bu duydu benim telefon konuşmamı, geri döndü gitti. Resmen şok yaşadım. Onun gittiğinden iyice emin olduktan sonra yoluma devam ettim. Bi daha da o saatlere kalmamaya özen gösterdim. Bilemezsin ki hırlı mıdır, hırsız mıdır? Bana zarar da verebilirdi çünkü.

(K8, 38, Öğretmen)

Çıkmam. İşte eşim de kızar bende çıkmam hava kararınca. Hatta hava kararmadan önce evde olurum. Gece dışarı tek başıma hem çıkmam hem de çıkartmaz. Ailede öyle büyüdük çocukluktan beri. Çıkan kadını da korkmuyor gibi görürüm. Demek ki korkmuyor, eşi de bişey demiyo gibi görürüm. Nasıl korkuyom diyelim bizim çevremiz biraz daha şeyli, iftira konusunda. Ben ondan çıkmak istemiyom. Çünkü çevre kötü. Ama ben şimdi gecenin saat 10'unda da çıksam, gidemem mi giderim. Kendime güvenim var. Ama biri bişey dese, üstüne çamur atsa sende lekesi kalsa işte o kötü. Ya da iki adam gelse seni kaçırsa gücün mü yetecek, yetmeyecek. Hep o korkuyla yaşıyor bayanlar. O ezikliğiyle. Her yerde de böyle.

(S16, 51, Ev Emekçisi)

Zamanlarının büyük bölümü ev ile ilgili yükümlülüklerinden dolayı evde geçen kamusal alanda iş sahibi olmayan kadınların zaman ile ilişkisi Sulusokak gibi geleneksel ilişkilerin hüküm sürdüğü yerleşim alanlarında *ataerkil kültür muhafızlarının* da denetimi altında olmaktadır:

Şimdi mahalleimde herkes birbirini tanır. Ne zaman girersin eve ne zaman çıkarsın herkes bilir. Ondan akşamları yanımda eşim olmadan çıkmam, çıkamam. Laf söz olur sonra. Hem burda akşam ezan okundum mu kimsecikler kalmaz dışarda. Herkes kocasından, babasından ya da ne bilim kaynatasından çekiniyor. Ama bence de çıkmamalılar. Hem akşam oldum mu işten dönenlere yemek hazırlayacaksın. Bu işler de bağlıyo tabi bizi.

(S10, 31, İşçi)

Benzer kaygılar, Karşıyakalı kadınlar tarafından da paylaşılmaktadır. Gece geç saatlerde sokakta olan kadınlara yönelik toplumsal yargıların olumsuzluğu nedeniyle Karşıyakalı kadınlar da kendilerine yönelen bu baskıyı hissetmektedirler:

[Hava karardığında dışarıda bir problem] Yaşamam diyen yalan söylüyodur. Bu sadece Tokat'a özgü bi durum değil bence. Ben burdan önce Ankara'da yaşıyodum. Hani buraya göre daha

büyük, modern hatta metropol bi şehir, di mi? Ama orada da sıkıntı yaşar kadın. Eminim İstanbul'da da. Ama burayla kıyasladığımızda elbette ki oralar bi tık daha fazla özgürlük sunar insanlarına. Ama Tokat'ta eminim birçok kadın gece saatinde tek başına sokağa çıkamaz. Şimdi sadece ne bilim bi erkeğin tacizine uğrama korkusu yüzünden demiyorum. Tek başına o saatte sokağa çıkan bi kadın, burası küçük bi şehir sonuçta, herkes birbirini tanır. Kadın bence laf söz olmasından korktuğu için de çıkmaz. Onun o saatte çıkması mutlaka yayılır korkusundan çıkmaz. Ben laf sözden ziyade yine de çıkmam. Ha çok ruhum mu daraldı, eşimle çıkarım. Girerim onun koluna öyle küçük bi yürüyüş yapıp geri döneriz.

(K5, 28, Bankacı)

Ülkemiz ne yazık ki bazı noktalarda birçok şeyi aşabilmiş değil. Şunu söyleyeyim. Eşit midir sorusunun cevabı da aslında buradadır. Hani baktığımızda birçok noktada eşit olabilir ama akşam vakti dışarıya çıkmak kadının kendini muhafaza etmesi bakımından çıkmaması daha sağlıklı yani. Kadın dışarı çıkmasını demiyorum ama belli bir saatten sonra dışarı çıkmaması kendisi açısından daha doğru olanı. İşte burda sınırlamayı getiren şey nedir, bu faktör yani. Erkeklerin bu mentaliteye sahip olmayışı.

(K10, 30, Akademisyen)

Zaman üzerindeki kapitalist ataerkilliğin kontrolü, kadınların özellikle gece geç saatlerde kamusal alana çıkmalarını engelleyici bir faktördür. Kendilerine ait olmayan zamanlarda sokakta bulunma davranışları sergileyen kadınlar, Gutting'in (2010) kavramsallaştırdığı *yumuşak başlı bedenlerden* olmadıkları için her türlü tehdide de açık hale gelmeyi kabul etmiş sayılırlar.

Kapitalizmle birlikte kıtlıktan bolluğa, yetersiz üretimden dev boyutlu bir tüketime ve bazen de israf, şatafat, prestij için aşırı tüketime doğru yaşanan dönüşüm, gündelik hayatı örgütlenme ve yapılandırma üzerinden gerçekleştirmiştir iş, özel hayat, aile hayatı, boş zaman, eğlence vb. gibi birçok bölüme ayrılan gündelik hayatın her bir bölümü bir örgütler ve kurumlar toplamına ait olmuştur. Gündelik hayatın düzenlenmesi, bölümlere ayrılması ve bu bağlamda zaman kullanımının kontrollü bir şekilde yapılması kentsel mekânda gerçekleşmektedir (Lefebvre, 1996: 68-72). Kapitalist ataerkil kontrol nedeniyle parçalara ayrılan zaman dahilinde kadınların kentsel mekânda bulunma saatleri gündüz vakitleri ile sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte kadınların zamanı nasıl kullandıkları da bu kontrolün etkisi altındadır. Örneğin herhangi bir kamusal işte çalışmayan kadınların zaman ile ilişkisi ev içi yükümlülükleri dolayımında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu kadınların zamanının büyük bölümü evlerinde geçmektedir:

Valla sabah kalkıyoruz temizliğimiz yapıyoruz diyelim mutfağımızda işte bulaşıkları, yemek derken yani zaman nasıl geçiyo anlamıyosun, her yerinde geziyosun evin yani. Mutfaktı, oturma odasıydı, yatak odalarıydı derken, e çocuklarımız var, okula giden kızlarımız var, onlarla uğraşıyorum. Onların öğlen yemeği derken akşam oluyo zaten, akşam yemeği. Öyle yani evin işleri derken zaman geçiyo yani. Akşam nasıl oluyo hiç anlamıyosun bile.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Sulusokaklı kadınlara karşı Karşıyakalı kadınların zaman üzerindeki bireysel kontrolleri daha fazla olmakla birlikte paylaştıkları kadınlık olgusundan hareketle parçalanmış zaman ile kendilerine tanımlanmış zamanın bölümlerinde yine kendilerine tanımlanmış gündelik hayat pratiklerini gerçekleştirilmektedirler:

Şimdi ben çalışıyorum. Akşam eşimden önce eve geliyorum. Ben eve geldiğimde dağınıksa ev önce bi toparlarım. Sonra mutfığa geçer, yemeğimi hazırlarım. Her ne kadar ev ile ilgili işlerde bi ortaklığın olmasına inansam da böyle de bi gerçeklik var. Ama akşam yemek yendikten sonra eşimle kaldırırız sofrayı. Ondan sonra televizyon başına geçeriz.

(K8, 38, Öğretmen)

Benim evdeki zamanımın çoğu çocuk odasında geçiyor. Onun dışında mutfığı kullanıyorum, mecburen yemek işleri için. Evde nasıl sosyal olarak ne iş yapıyorsun dersin hiçbir şey yapmıyorum çocuk yatana kadar. Çocuk yattıktan sonra ertesi gün anlatacağım dersin konusuna çalışıyorum. Vaktim varsa birkaç sayfa kitap okuyorum, yatıyorum sonra. Yatana kadar ilk geliyorum, yemek filan. Onu hallettikten sonra yatana kadar çocuk odasındayım. Oyun oynayarak geçiyorum zamanım.

(K10, 30, Akademisyen)

Ama yine de Sulusokaklı kadınlara göre Karşıyakalı kadınlar, evde geçirdikleri zaman içerisinde ev ile ilgili yükümlülükleri eşleriyle paylaşma eğilimi göstermekte hatta varsa erkek çocuklarını da bu yönde yetiştirmektedirler:

Ev işlerinde ben genellikle şey yapamıyorum yani çocukla ilgilenme, yemek yapma falan ama temizlikte çok yardımcı olur gerçekten. Ev işlerini ortak yapıyoruz. Şu an izinliyim ve ev işleri daha yoğun geliyor bebek olduğu için: Bebek, bir çocuk. Ben genellikle bebek bakımı ve diğer çocuğun aktiviteleri, etkinlikleriyle ilgilenmeyi tercih ediyorum. Yemek de yapıyorum, hani böyle dört dörtlük bir ev hanımı gibi olmasa da çalışan bir insana göre gayet iyi. Ev işlerini erkeklerin de yapmasını kesinlikle olumlu karşılıyorum. Ben mesela oğlumu da babası gibi olsun istiyorum. En azından onu göreceği için de öyle olacağını düşünüyorum. Umarım öyle olur.

(K6, 32, Öğretmen)

Bunlar [İki erkek çocuğundan bahsediyor] ne yapıyo, bana yardımcı oluyo, yarın bi gün evlendiği zaman, hanımı çalıştığında o çocuk yapmasa o hanım napar. E öğrenecek de yapacak da. Eline yapışacak bi iş değil ki, yapsa kötü mü olur. Hanımı da işten gelecek, kendi de işten gelecek. Biri yemek yapacak biri salata yapsa kötü mü olur? En güzeli. Öyle huzur bulabilirler yoksa başka türlü huzur bulamazlar, boşanırlar da hatta.

(K11, 44, Ev Emekçisi)

Görüldüğü gibi zaman üzerindeki kapitalist ataerkilliğin baskısı, farklı sınıfsal ve kültürel yapılara sahip kadınlar açısından her ne kadar yoğunluk biçimleri değişse de erkeklere göre daha fazladır. Bu bakımdan kadınların gündelik hayatları dahilinde kentsel mekânla kurdukları ilişkide zaman, hem gündelik hayat pratikleri hem de kentsel mekânla kurmuş oldukları ilişki biçimlerinde etkileyen ve aynı zamanda etkilenen önemli bir toplumsal üründür.

#### 4.3.5. Kentsel Mekânla İlişki Kurma Biçimi Olarak Ev İçi Yükümlülükler

Kadınların kentsel mekânla ilişkisinin sınırlarını çizen kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri aynı zamanda kadınların kentsel mekâna hangi amaçla çıkacağı üzerinde de etkilidir. Bu amacın toplumsal onaya dayalı gerekçelere ve biçimlere bağlı olması gerekir. Bu gerekçe ve biçimler ise kapitalist ataerkilliğin biçimlendirdiği toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü üzerinden şekillenmektedir. Bu bakımdan kadınların kentsel mekânla ilişkisi, özdeşleştirildiği özel alandan hareketle, çoğunlukla ev içi yükümlülüklerinin uzantısı niteliğinde olmaktadır.

Evdeki mekânsal pratiklerden olan yemek yapmak, temizlik yapmak, çocuk/yaşlı/engelli kişilerin bakımı gibi işler kadınlıkla özdeşleşen işler halini almıştır. Bu durum ise kapitalist ataerkilliğin dayattığı *hakikat yarası* ile pekiştirilmektedir. Evdeki her türlü mekânsal pratiğin kadınlarla ilişkilendirilmesi nedeniyle kadınlık kimliği de bu bağlam etrafında yeniden üretilmektedir. Lefebvre (2012: 103), gündelik hayatın içinde bireylerin yaratıldığını, bu yaratım sürecinin de gündelik hayatı oluşturduğunu belirtmektedir. Ev ile ilgili yükümlülüklere de bu açıdan bakmak gerekir. Çünkü bu yükümlülüklerin tarafı olarak tanımlanan kadınların, yerine getirdikleri bu pratikler aynı zamanda kadınlık kimliğinin de üretilmesini ve yeniden üretilmesini sağlamaktadır.

Sulusokak'ta yaşayan kadınların toplumun kendilerine biçtiği *hakikat yarasından* hareketle kurdukları "kendilik pratikleri"ni fazlasıyla içselleştirmeleri söz konusudur:

Ev işlerini ben önceleri [çocuklarıma] yaptırılmıyodum da, işte üniversite hastanesine ablam amaliyat olduydu, anam gidim de dedim, çocuklara yemek filan yapıcım dedim. Orda da hemşire hanım vardı, ne edicen dedi, bırak yapsınlar dedi. Valla dedim onlar lavaboyu filan hep pis ederler dedim. Yok dedi, siz böyle küçükkene alıştırmıyorsunuz dedi sonra dedi şey yapınca dedi, iki yumurtayı bile kıramıyolar dedi. Gitmice dedi, onlar kendileri yapsınlar dedi. Ondan sonra küçük oğlum süpürgeyi yapım derdi ben yok derdim ama ondan sonra bıraktım yapsınlar diye. Temiz olmaz diye bırakmıyodum.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Kapitalist ataerkillik, ev içindeki cinsiyetçi işbölümünü toplumsal bir alan olarak değil de "doğal" bir alan olarak kurgulamaktadır. Bu bakımdan evdeki işbölümü, kadını doğa ile ilişkilendiren ve onu anne ve eş olma vasıfları ile tanımlayan biyolojik determinizm etrafında şekillenmektedir. Bu alandaki ilişki ve pratiklerin doğallaştırılması kadınların da bu durumu içselleştirmelerine yol açmaktadır:

Çocuklara ben bakıyorum. Çok şükür büyüdüler. Okullarıyla ben ilgileniyorum elimden geldiği kadar özen gösteriyorum. Eşim çalıştığı için fazla da bakımlarına yardım edemiyorum. O işe sabah gidiyo akşam geliyo. Sadece bi Pazar günü evde. Maalesef çocuklarla genelde anneler ilgileniyo

tabi. Maddi yönden babadan destek alıyoruz da ilgilenme, bakma, götürme, getirme hep anneler yapıyo. Bazen benim bi işim olduğu zaman babaannesi bakıyo.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Lefebvre (2012: 20-22), gündelik hayata içkin üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin bireyleri örten ve onlarda tanıdığımız bir maske vererek, hem onları tanımamızı hem de onların kendisini tanımalarını güçleştiren bir aşinalık yarattığını belirtmektedir. Bu bakımdan toplumun kadınlara tanımladığı annelik, bir aşinalık olarak hem toplumun diğer üyelerinin atfettiği hem de kadınların kendilerine atfettiği bu rolü oynamalarına yol açmaktadır.

Tıpkı çocuk bakımında olduğu gibi evdeki yaşlı veya engelli bireylerin bakımında da cinsiyetçi işbölümü kadına rol biçmiştir. Yaşlı veya engelli bireylerin bakımı üretken bir iş olmadığı için kadınların ev işinin birer parçası olarak değerlendirilmektedir:

35 sene birlikte durduk kaynanamla, kaynatamla, 35 sene. 9 sene gözleri gormedi, felçliydi benim kaynanam, ben ona baktım. Eşim yardım etmiyodu, işe gidiyodu nasıl edicek, zabah çıkıyo akşam geliyodu, nasıl edecük. Gece kalkma ben kalkayım bakayım diyodu emme kıyamıyodum ben. Nasıl edecen, bırakıyodum. Ona kıyamazdım kaldırmaya ben gine kalkardım.

(S13, 58, Ev Emekçisi)

Sulusokaklı kadınların çocuk/yaşlı/engelli bireylerin bakımı ile ilgilenmelerinde öne sürdükleri temel argüman, eşlerinin kamusal alanda bir iş sahibi olmalarıdır. Bu durum ise toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünde kadınların yaptıkları işlere düşük statüler veren işbölümü ile de uyumludur (Hartmann, 2012: 176). Bu anlamda kapitalist ataerkilliğin erkeklerle çocukların bir birey haline gelmesinde kadınlara biçtiği etkinlik rolünün Sulusokak'ya yaşayan kadınlar tarafından kabullenildiği görülmektedir. Hatta kadınlar bu durumu kendi doğal yatkınlıkları olarak değerlendirmektedir. Çünkü kamusal alanda bir iş sahibi olsalar dahi -ki bu işler de yine evdeki mekânsal pratiklerine benzerdir- ev ile ilgili mekânsal pratikleri yerine getirmeye devam etmektedirler:

Ben bi yerde [Lokantada bulaşık yıkamak] 5 ay çalıştım ama çok zor oluyo. Ben mesela ben işi topluyom gidiyom, akşam eve geliyon yemek yapıyon, zor oluyo. Çalışan bayanlara zor. Ya yemeğin filan hazır olacak, gelip hemen yemeğe oturacan ya tekrar yemek yap, hazırla, bulaşığıydı, şuyuydu buyuydu. Bir de titiz olduğun zaman da e çocuklar mesela yatakları. Ben mesela sabah oğlanı bekledim, kalktı, yatağını matağını onardım, kahvaltısını hazırladım, odasını modasını topladım geldim. İşten geldiğimde hemencecik temizlik yapardım.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Kamusal alanda bir iş sahibi olsa da kadınların evdeki yükümlülüklerinin hâlâ devam etmesi, bir günün çifte iş günü haline gelmesine yol açmaktadır. Hartmann'ın (2012: 190) da belirttiği gibi çifte iş günü ücretli çalışan kadınlar açısından bir



gerçeklidir. Bu durum ise kapitalist ataerkilliğin beklentileri ile de uyumludur. Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından ise kapitalist ataerkilliğin bir *hakikat yasası* olarak sunduğu bu durumu kabullenememiş söz konusudur:

Özellikle bizim toplumumuzda kız çocuk-erkek çocuk yetiştirilirken ayırım oluşturulmaya başlanıyor. Evdeki işleri paylaşırken de böyle. Dışarıdaki işleri paylaşırken de böyle. Özellikle ev işleri kadın üzerinden gidiyor. O yapmak zorundadır, onun sorumluluğundadır, yemek pişirmek, evi temizlemek, evi toparlamak, çocuk bakmak. Bu mentaliteyle büyüyen erkek de evlendiğinde eşinden böyle bir beklenti içine giriyor. Çünkü evden bunu gördüğü için. O yüzden iş paylaşımı açısından zaten hiçbir zaman eşit değil.

(K10, 30, Akademisyen)

Bence evdeki sorumluluklar sadece birinin olmamalı. Kadın da bir birey, erkek de bir birey. Bunun için kadının da çalışıp eve para getirmesi lazım aynı şekilde erkeğin de. Nedense bizim Türk erkeği kendini şey olarak görüyor, nasıl diyim, ben çalışırım, ben para kazanırım, ben getiririm, kadın bana muhtaç olsun düşüncesi var erkeklerde. E bu durum benim canımı sıkıyor açıkçası. O yüzden ben kadının da çalışması taraftarıyım, evdeki işlerin de ortak yapılması taraftarıyım.

(K2, 37, Ev Emekçisi)

Karşıyakalı kadınların evdeki cinsiyetçi işbölümü ile ilgili düşünceleri her ne kadar yukarıdaki ifadelerle uyumlu olsa da, kadınlar gibi erkeklerin de aynı sosyalizasyon sürecine dahil olmaları nedeniyle kadınlar ev ile ilgili her türlü bilgiye sahip olan taraf olmaya devam etmektedirler. Bu bakımdan da kadınlar ev ile ilgili aynı zamanda "zihinsel çalışma yükümlülüğü"nin de tarafı olmaktadır:

Kadın biraz daha toplayıcı, biraz daha özveride bulunması gereken kişi oluyor. Bi de her şeye hâkim oluyosun ya, ev, çocuklar, iş, her şey senle alakalı oluyor. Bizde mesela, eşim, alışverişte ne alacağını falan bilemez. Ben ne dersem onu alır. Hani eve gelirken bir yumurta, bir de ıspanak al derim. Ekstra hiç bişey almaz. Hani bu seferde noluyo, her şeyin organizasyonu sana ait olduğu için hastaneye gideriz, o benim peşimde gezer mesela. Çünkü bilemez hastaneyi. Toparlayan kadın oluyor her zaman. Mesela evde çocuklara sor, hangisine sorarsan sor: Annem mi gitsin babam mı gitsin diye. Hepsini babam gitsin der. Annem dursun derler. Öyle yani. Çocuklarla küçüklükten beri hep ben ilgilendim. Eşimin yardımı, bir iki ufak yardımı oluyordu ama öyle mama hazırlamaydı, alt değiştirmeydi onları yapamazdı yani. Çocukların hastaneye götürülmesi işini de ben yaparım. Eşim randevu bile alamıyor. Yani genelde öyle şeyleri bilmez. Mesela kızların muzlu popkek yemediklerini eşim, 6 yaşlarındayken öğrendi. O zamana kadar demek ki ben şey yapıyomuşum, ben alyıyomuşum ki.

(K1, 44, Memur)

Evdeki işbölümü, eşim çok yardımcı olmaya çalışıyor, her dediğimi yapıyor ama yine de her şeyi ben düşünmek zorundayım. Çamaşır yıkanması lazım mesela, bunu düşünmez. Salon komple oyuncak dolu olur, üstünden geçeriz felan. Eşim onu toplamayı akıl edemez. Ben dersem toplar. Veya ne bileyim, yemek. Beraber karar verdiklerimiz de oluyor ama ne bileyim çocuğun çorbası var mı, çocuk ne yiyecek felan ben düşünürüm yani genelde, ben yaparım.

(K3, 30, Akademisyen)

Ama yine de ev ile ilgili mekânsal pratiklerin tamamına yakınının ait olduğu Sulusokaklı kadınlara nazaran Karşıyakalı kadınlar ev içinde daha eşitlikçi bir işbölümü yaratmaya çalışmaktadırlar:

Tamam, kendimce kendi evimde en azından bi kadın-erkek eşitliği sağlamaya çalışıyorum ama iş ev işine gelince, bir miktar işin büyüğü bana düşüyor. Ama ben iş yaparken eşim kanepede boylu boyunca uzanamaz. Buna asla izin vermem. Mutlaka bi işbölümü yaparım, ona da yapabildiği işi yaptırırım. Sonuçta o evde ikimiz yaşıyoruz, ikimiz kirletiyoruz. Ben birine annelik ya da dadılık yapmak için evlenmedim. Ama iyi ki eşim anlayışlı da, bi problem yaşamıyoruz. Yemek işinde de öyle çok becerikli değilimdir zaten. Orda da tek başıma olmam. Mutlaka bi iş ona da veririm.

(K5, 28, Bankacı)

Biz de ev işlerinde öyle bir sorumluluk yok. İkimizde yapabileceğimiz şeyi yapıyoruz eşimle beraber. Zaten aynı anda eve girip aynı anda çıktığımız için ev sadece akşam kullanıyoruz. O yüzden ortak, yani her şey ortak yapılıyor.

(K6, 32, Öğretmen)

Karşılıksız emek üzerinde yükselen yeniden üretim alanı, işgücünün yeniden üretildiği alan olarak kapitalist ilişkilerin gizli zeminini oluşturmaktadır. Burada işgücünün yeniden üretilmesi, sermaye ilişkisi dışında gerçekleşmektedir. Sermayeye kendi dışından bu işgücü beslenimini sağlayan, yeniden üretim çerçevesinde karşılıksız emekte somutlaşan ataerkilliktir. Kısacası kapitalizm kendi gizli zemini olan ataerkilliğe yeniden üretim alanında yaslanır (Acar-Savran, 2012: 15). Her iki bölge örneğinde de görüldüğü gibi, kadınların, kamusal alanda bir iş sahibi olup olmadığına bakılmaksızın, ev içindeki fiziksel ve zihinsel emekleri, kapitalist ataerkilliğin kendisini yeniden üretmesini sağlamaktadır.

Kadınların kamusal alanda iş sahibi olup olmadıklarına bakılmaksızın ücretsiz ev içi pratiklerle ilgili yükümlülükleri, onların kamusal alan ile ilişki kurmasına yol açan unsurlardandır. Üstelik evdeki mekânsal pratiklerle ilgili sorumlu olan tarafın kadınlar olması yönünde dayatılan *hakikat yasasına* duyulan inancın kuvveti nedeniyle kadınların bu bağlamda kentsel mekânla kurmuş olduğu ilişki toplumsal onaya da dayanmaktadır.

Benim çocuğum okula gidiyor. Her gün arabayla götürüyorum. Normalde öyle canım istedi diye kolay kolay çıkmam dışarıya. Ama çocuğu mecburen hep ben götürürüm çünkü eşim o saatte çalışıyo oluyo.

(K2, 37, Ev Emekçisi)

Oooo, sürekli AVM'ye gidiyoruz. Bazen şöyle oluyor. Çocuğum zaten her hafta sonu gitmek istiyor. Şimdi orada çocuk kulübü felan var ya resim felan yapıyor. Orda şimdi parka gidemediği için Playland var orda oyun oynuyor. İlla gitmek istiyor, zaten alternatif bir yer olmadığı için hafta sonları götürüyorum.

(K3, 30, Akademisyen)

Çocuktan sonra işi bıraktım, rahat rahat çocuğumu büyüteyim, onunla ilgileneyim diye. Bilmiyorum çocuğunuz var mı ama çocuk insanı çok yoruyor. Ama mesela onu parka götürmeyi çok seviyorum. Tabi havanın güzel olması şartıyla. Hem ben de biraz güzel bi hava almış oluyorum. Gidip bankta oturuyorum bazen yanıma kitap alıyorum. İyi vakit geçiriyoruz ikimiz de. Evden biraz uzaklaşmış olmak bana iyi geliyo şahsen. Bir-iki saat kalıp sonra gerisin geri eve dönüyoruz.

(K9, 36, Ev Emekçisi)

Kadınların kentsel mekândaki varlığının, özel alanın kamusal uzantıları niteliğindeki işlerle ilgili olması sadece Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından değil aynı zamanda Sulusokak'ta yaşayan kadınlar açısından da geçerlidir:

Ben arada bir çocukların okula gidiyorum. Başka yere gitmiyorum. Çocuklar İbn-i Sina'ya [İlköğretim Okulu] gidiyorlar. İşte sabah onları bırakıyorum bazen akşam da alıyorum. Şimdi hava da erkenden karardığından nolur olmaz diye yani.

(S7, 37, Ev Emekçisi)

Şimdi benim beyim çalıştığı için, mesela çocukların toplantısı oluyo okulda mecbur ben gidiyorum. Küçük çocuğu da alıyorum yanıma öyle gidiyoruz. Bi de ben, kaynanam bizimle kalıyo, onun ilacı oluyo gidip yazdırıyorum. Ne bilim bazen sağlık ocağına götürüyüm böyle tansiyon hastası da benim kaynanam.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Kadınların kentsel mekândaki varlığının bağlı olduğu özel alanın kamusal uzantıları niteliğindeki işlerden biri de alışveriştir. Dışarı çıkabilmenin dolayısıyla kentsel mekânla ilişki kurabilmenin en yoğun ve yaygın deneyimlenen biçimi olan alışveriş de tıpkı çocuk/yaşlı/engelli bireylerin bakımında olduğu gibi toplumsal onaya dayanmaktadır.

Kadınların ev içi yükümlülükleri doğrultusunda yapmış oldukları alışveriş etkinliğinin mekânları, onların sınıfsal ve kültürel yapıları itibariyle toplumsal mekânda nasıl konumlandıklarının belirleyiciliğinde olmaktadır. Bu açıdan Sulusokaklı kadınların alışveriş etkinliği daha çok mekânsal yakınlıkları doğrultusunda olurken Karşıyakalı kadınların alışveriş etkinliği kent merkezine doğru uzanmakla birlikte nitelik olarak da farklı mekânlarda gerçekleşmektedir:

Ben eskiden çok giderdim ama çocuk [torunundan bahsediyor] oldu ben eve kapandım yavrum. Bu sokakta geziyorum. Çarşıma pazarıma ayda bir marketime giderim.

(S2, 63, Ev Emekçisi)

Alışverişe eşim gitmeden görüyoruz, Nikaş'tan [Market] felan. Eşim geldiklerinde o görüyo, ben yapmıyom. Eşim Balıkesir'de çalışıyo. Gitmeden görüyo, evin eksüğünü görüyo, bende bazen pazara giderim. O da burda ki pazara, Cumartesi Pazarı'na giderim. Başka yere gitmem.

(S7, 37, Ev Emekçisi)

Sulusokak'ta yaşayan kadınlar mutfak ihtiyaçlarını çoğunlukla bölge içerisinde kurulan bir pazar olan *Cumartesi Pazarı*'nda karşılamaktadırlar. Mekânsal yakınlık nedeniyle tercih edilen veya zorunda kalmaktan ötürü gidilen bu pazara genellikle yanlarında ya mekânsal yakınlıkta buldukları kadınlar ya da çocuk, eş ve akraba gibi "*pasaport*" işlevi gören kişiler vardır. Bu durumun temel nedeni hem kendilerini güvende hissetmek hem de aile ve topluma karşı bu strateji ile bir güvence vermektir.

Onların bir pazar sefası vardır. Mesela Cumartesi giderler. Genellikle üçü [Annesi, halası ve komşusundan bahsetmektedir] giderler. Annemler falan. İşte annem halamlar falan. Araba

varken babamın, aşağı pazara [Tokat merkezde kurulan diğer semt pazarlarına göre daha büyük olan ve Pazar günleri kurulan semt pazarı] giderlerdi. Orası daha iyi. Normalde de işte kendilerine bir şey almak için. Dügün olur bir şey olur.

(S9, 26, Muhasebeci)

Sulusokaklı kadınların semt pazarlarından başka alışveriş yaptıkları bir kaç market bulunmaktadır. Bu marketler ise Sulusokak bölgesi içerisinde bulunan marketlerdir:

Alışveriş için markete gidersin. Biz şimdi çoğunluk Erenler'e [Market] gideriz. Biz ora yakın olduğu için oraya gideriz. Market getiriyo arabaynan kapıma koyuyo. Niktaş'tan [Market] da alıyom. Burda Cumartesi günü pazar yeri kurulur oraya giderim.

(S14, 64, Ev Emekçisi)

Pazara istediğim zaman bazen giderim, bazen marketlerden falan. Büyük pazar, Pazar pazarına gidiyom işte. Ama genellikle de marketlerden şimdi, marketler daha güzel. Alışveriş için Niktaş'la [Market] Yunus Market [Market], ikisine gidiyom. Hani orda daha seçiliyo, alımyo, daha temiz. Bazen eşimle giderim, bazen arkadaşlarla beraber, komşuyla beraber.

(S3, 50, Ev Emekçisi)

Sulusokaklı kadınların semt ölçeğindeki alışveriş etkinliğine karşın Karşıyakalı kadınlar gündelik ihtiyaçları için alışverişlerini ya buldukları mahallelerdeki büyük marketlerden ya kent merkezindeki Migros, Carrefour gibi süpermarketlerden ya da yine kent merkezinde bulunan alışveriş merkezinden yapmaktadırlar:

Alışveriş için çıkıyorum, market alışverişini için çıkıyorum. Hafta sonu ise zaten hani evden de bi çıkmış olmak adına şehre iniyorum, şehirdeki büyük marketlerden özellikle Karşıyaka'daki büyük marketler, onlardan alışverişimi yapmayı yeğliyorum.

(K4, 49, Akademisyen)

Eşimle işyerlerimiz ayrı olduğu için ikimizde de araç var. Bazen erken çıktığımda eve gitmek istemediğimde ya da ne bilim bişey almak istediğimde AVM'ye giderim tek başıma. Bazen de akşam evden birlikte çıkar gideriz AVM'ye. Mutfak alışverişimizi de çoğu zaman orda ki Migros'tan yaparız. Bazen de diğer Migros'ta. Evin yakınında bi bakkal yok ama olsa da gitmezdim heralde. En çok çeşidi Migros'ta buluyorum çünkü. Ama bi an önce alıp eve gelmem gerekiyorsa evin yakınında Yunus Market var, oraya giderim. Ama ufak tefek şeyler için.

(K5, 28, Bankacı)

Sulusokaklı kadınların, kentsel mekâna çıkmaları açısından toplumsal onay sunan alışveriş etkinliğinin kendi yerleşim bölgelerinin sınırları dahilinde olmasına benzer bir durumu, Yılmaz (2009) tarafından Ankara'da Ayrancı Sosyete Pazarı örneğinden hareketle yapılan çalışmada da görmek mümkündür. Yılmaz'ın (2009) 2007 yılında, anket, açık uçlu görüşmeler ve yerinde gözlemler ile Ayrancı Sosyete Pazarı'nda yapmış olduğu bu çalışma, kadınların, kamusal alandan dışlanmışlıklarına karşı geliştirdikleri bir direnme pratiği olan alışveriş etkinlikleri, çoğunlukla kendi mahallelerinde bulunan pazarlar aracılığıyla sağlanmaktadır. Ayata ve Ayata'nın (1996), Ankara'daki siteler ile ilgili yapmış oldukları çalışmada, alt sınıfların yaşadığı Keçiören ve Abidinpaşa gibi mahallelerde, alışveriş etkinliğinin çoğunlukla mahalle sınırları içerisinde

gerçekleştirildiği yönünde benzer bir sonuca ulaşılmıştır. Dolayısıyla alışverişin yapılacağı mekân ile sınıfsal ve kültürel yapı arasında doğrudan bir bağlantı olduğu görülmektedir. Sulusokaklı kadınlar açısından benzer olan bu durum toplumsal uzamın üst sıralarında yer alanların yerleşim alanı olan Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından ise bir benzerlik taşımamaktadır. Çünkü Karşıyakalı kadınların alışveriş etkinliğinin kent merkezine doğru uzanabildiği görülmektedir.

Karşıyaka'da yaşayan kadınlar semt pazarlarından alışveriş yapmayı pek de tercih etmemektedirler. Bunun yerine marketlerden alışveriş yapan kadınların aynı zamanda bünyesinde süpermarket, kafe, sinema gibi çeşitli kentsel işlevleri barındıran bir kamusal alan olarak alışveriş merkezine gitme eğilimleri daha fazladır. Alışveriş merkezlerinin özellikle tüketici olarak kadınları hedef alan yapısı nedeniyle kadınlar için daha cazip geldiği düşünülmektedir:

Ben semt pazarlarını hiç sevmem. O kargaşaya girmek istemem. Eşimle gider marketten alışverişimizi yapar, temiz temiz döneriz evimize. AVM'ye de sanırım her hafta en az bir kez gideriz. Sadece alışveriş için değil, orada kafeler var. Biz en çok Soulmate'e [kafe] gideriz. Bence alışveriş yapmak ya da kuaföre gitmek bir kadın için hakikaten terapi gibi bişey. O an her şeyi unutabiliyorsunuz. İş yerinde sorun mu yaşadınız ya da evde eşinizle mi bi sorun yaşadınız fark etmez. Saçımı kestiğinde ya da yeni bi kıyafet aldığında sanki yeni bi sen ortaya çıkıyor gibi hissederiz ya. İyi hissediyoruz yani. Mesela bi mağazaya girdiğinizde kadınların can hıraş bi şekilde reyonlar arasında dolaştığını, her şeyi dikkatlice incelediğini görürsünüz. O an ona dikkatlice bi bakın, suratında gerginlikten bir iz asla bulamazsınız. Ama bi erkeğe bakın, bişey almak için mağazaya girdiğinde hemen alıp çıkmak ister. Yani en azından benim eşim öyle. Ama kadını bıraksanız tüm gününü orada harcayabilir.

(K8, 38, Öğretmen)

Şimdi Tokat küçük bi şehir, sizin de bildiğiniz gibi. Burada insanların en önemli aktivitesi AVM'ye gitmek sanırım. Çünkü her gidişimizde bir sürü tanıdık görüyoruz. Alışveriş yapman da şart değil, öylece boş boş dolaşmak bile ne bilim insanın kafasını dağıtabiliyor sanırım. Ama mesela benim eşim çok hoşnut değil. Sevmiyo orda ki kalabalığı, beş karış suratla gezer hep. Evet şöyle de bi gerçek var ki Novada'da ya da belki diğer illerdeki AVM'lerde de böyledir, çoğunlukla mağazalar kadınlara yöneliktir. Erkekler için ürün çeşidi az bence. Belki de ondandır erkeklerin beş karış suratla gezmesi.

(K5, 28, Bankacı)

Alışveriş merkezine yönelik Karşıyaka'da yaşayan kadınların bu ilgisinin temelinde elbette ki sınıfsal ve kültürel konuları yatmaktadır. Çünkü alışveriş merkezleri her ne kadar sınıfsal ve kültürel konuları fark etmeksizin herkesi ağırlayan bir kamusal alan iddiası taşısa da Sulusokaklı kadınların uğrak noktaları pek de olamamaktadır. Bunun temel nedeni gelir düzeyinin düşüklüğü iken bir başka nedeni de alışveriş merkezinin konumlandığı alan itibarıyla Sulusokak'a uzak olmasıdır. Sulusokaklı kadınların kente erişimlerini çoğunlukla yaya olarak gerçekleştirdikleri göz önüne alındığında toplu

taşıma ile gidebilecekleri mesafede olan alışveriş merkezine ulaşmaları da bir problem teşkil etmektedir:

Ben Novada'ya gitmek istiyorum da bazen kaynanama gel beraber gidelim diyorum ama hiç yanaşmıyo. Ne gerek var diyo. Uzakmış, yorulmuş otobüs felan çekemezmiş. Yok ne gerek varmış boş boş ne dolancan diyo. Çocuklarla tek başıma gitmem de zor oluyo zaten. O yüzden bazen eşimlen gideriz.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Tüm bunlarla birlikte bir önemli neden daha vardır. Kapitalizm her ne kadar kadınları tüketici olarak değerlendirse de, sınıfsal ve kültürel konumları itibariyle tüm kadınları bu bağlam dahilinde hedef kitle olarak ele almamaktadır. Bu sebeple tüketimin daha da kolaylaştırıldığı alışveriş merkezinde tüketici olarak var olmasını istediği hedef kitle gelir düzeyi orta veya üst düzey olan kadınlardır. Lefebvre (1996: 79), kapitalizmin işleyişinde bireylerin, düşünce ve eylem biçimlerinde doğrudan kendi bilinçlerine bağımlı oldukları yönünde bir yanılsama içerisine düştüklerini belirtmektedir. Bu bakımdan özellikle gelir düzeyi orta ve üst düzey olan Karşıyakalı kadınlar açısından alışveriş merkezine gitmek, tüketmek, kendi isteklerine bağlı olarak değerlendirilse de mevcut kapitalist koşulların dışarıdan belirlenimleri altında olmaktadır. Foucault (2016b: 75), öznelerin özgür olmadığı müddetçe iktidar ilişkilerinden söz edilemeyeceğini belirtir. Ona göre iktidar, sadece “özgür özneler” üzerinde ve onlar “özgür” oldukları sürece uygulanır. Örneğin kölelik, insan zincirlenmiş olduğunda değil, hareket edebileceği ve hatta kaçabileceği zaman bir iktidar ilişkisidir der. Bu bağlamda genelde bireylerin özelde ise kadınların kendi iradeleri ile tüketici olup olmayacaklarına dair içine düştükleri yanılsama, kapitalist iktidar ilişkilerinin etkisi altında oldukları gerçeğinin gizlenmesine yol açmaktadır.

Foucault (2016a: 69), iktidarın sadece baskı ile kabullenilmediğini aynı zamanda birtakım şeyler üretip zevk yaratması ile de kabullenildiğini belirtmektedir. Bu bakımdan kapitalist iktidar ilişkileri tarafından tüketici de yaratılmaktadır. Kapitalizmin, tüketilmesi için ürün ve mal imal ederken aynı zamanda tüketiciyi de imal ettiğini belirten Lefebvre (2013: 18), bireylerin davranışlarının çeşitli motivasyon araçları ile yönetildiğini belirtmektedir. Kapitalizmin nitelikleri ile belirlenen koşullar altında, toplumsal mekânda insanın edineceği konum onun neyi, ne kadar ve nasıl tükettiği ile ilgilidir. Bu bakımdan gelir düzeyi ile doğru orantılı olarak Sulusokaklı kadınlar çoğunlukla gerçek ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmek durumunda iken, Karşıyakalı kadınlar çoğunlukla

yaratılmış/imal edilmiş ihtiyaçlar doğrultusunda hareket etmektedirler. Dolayısıyla her iki bölgede yaşayan kadınlar aslında gündelik hayat içerisinde kendilerine tanımlanan konumları doğrultusunda hareket etmektedirler.

Sonuç olarak her iki bölgede yaşayan kadınların kentsel mekândaki varlıklarına aradıkları toplumsal onayı bulma biçimleri, ev içi yükümlülüklerin kamusal uzantıları niteliğindeki işlerle ilgili olmaktadır. Ama bu uzantıların gerçekleştiği mekânlar kadınların sınıfsal ve kültürel konumları ile yakından ilişkili olduğundan dolayı gündelik hayat coğrafyaları dahilinde kadınların kentsel mekândaki güzergahları da bu bağlamda farklılık göstermektedir.

#### **4.3.6. Cinsiyetlendirilmiş Mekânlarda Kadınlık**

Bu başlık altında zihinlerde eril ve dişil diye cinsiyetlendirilerek kodlanan mekânlara değinilmeye çalışılmıştır. Hamam, cami, kahvehane, berber, kuaför, aile salonu, stadyum gibi mekânlar kadınlara ve erkeklere farklı kullanım alanları ve biçimleri sunan mekânlardır. Görüşme gerçekleştirilen katılımcıların bu mekânlarla ilgili düşünceleri ve bu mekânlardaki varlıklarının nasıl olduğu yönündeki sorgulamanın temel nedeni, bu mekânların ideoloji tarihinin bir parçası olmalarıdır. Dolayısıyla -birazdan da değinileceği gibi- örneğin hamamların kadınlara ve erkeklere sunmuş olduğu farklı kullanım alanları veya berberlerdeki şeffaflığa karşın kuaförlerdeki mahremiyetin yoğunluğu her ne kadar birer mekânsal pratik olsa da aslında *mekânın temsilini* yansıtmaktadır ki bu *temsil* mevcut iktidar ilişkilerinden azade değildir. Bu bakımdan eşitsiz toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin hem nedeni hem sonucu ama aynı zamanda da aracısı olan kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinden de azade değildir.

Osmanlı Devleti döneminde kentte mahallenin konumunu inceleyen Alada (2008: 162), ortak yaşam alanı olarak mahallede yaşanan ayrılığın sadece kadın ve erkek nezdinde mekânda yaşandığını belirterek, kadınların ev ve hamamlarda, erkeklerin ise cami, mescit ya da kahvehanelerde biraraya gelebildiğini ifade etmiştir. Osmanlı döneminde kentlerde cami ya da mescit mahallenin ortasındadır. Alada (2008: 146) mahalleyi tanımlayan ilk fiziki öge olarak caminin ya da çoğunlukla mescidin karşımıza çıktığını ve bu öge/öğelerin mahallenin merkezini oluşturduğunu ifade eder. Bu merkez, bazen bir tekke ya da zaviyeye bazen de bir hamamla desteklenmiştir. Tokat da bu yönüyle tipik bir Osmanlı kentidir (Dutoğlu, 2012: 28). Tokat'ta, büyük bölümü vakıflara

ait olan hamamlar, önemli tarihi yapılar arasındadır. Evliya Çelebi'nin kenti ziyaret ettiği dönemde 12 adet olan hamamlara ek olarak bunların dışında ikişer üçer özel hamam bulunan saray ve konakların mevcudiyetinden söz eden Dutoğlu (2012: 131), bugün dahi ayakta kalan Yoğurtçuoğlu Konağı'nda bulunan özel hamamın yapılışı ile ilgili şöyle bir anı paylaşır:

Merhum İbrahim Yoğurtçuoğlu bir gün eve dönünce hanımefendisini biraz kederli görüp nedenini sorar. Hanımefendi o gün hamama gittiğini, çok kalabalık olduğu için kurna veremediklerini, yıkanmadan geri döndüğünü söyler. Bunun üzerine İbrahim Bey kubbesi, külhanı, çantasıyla tam bir minyatür örnek olan o güzel hamamı hemen konağın girişine yaptırır.

Özel hamamın yapılışı ile ilgili verilen bu anekdot aslında kadınlar arasında hamamlarda dahi sınıfsal ve kültürel ayırımın var olduğunu göstermektedir. Hamamda kadınlar arasındaki hiyerarşiye örnek teşkil edecek bir durumu Gürdere (2017b: 309), Tokat'ta Madımağın Celâl olarak bilinen Celâl Atardamar'ın yeğeni Sevim Nesrin Özgümüş'ün ailesi ile ilgili anlattığı bir olay üzerinden vermektedir:

Evin kadınları hamamda ipek peştamal giyermiş. Bir gün hamamda başka bir kadının da ipek peştamal giydiğini görmüşler. Hamamcıya o kadının bir daha ipek peştamal giymemesini, peştemalı da getirerek parası karşılığı teslim etmesini söylemişler. Ertesi gün kadın peştemalı getirerek teslim etmiş.

Ama tüm bu hiyerarşiye rağmen hamamlar, kadınlar için evden çıkabilmenin, diğer kadınlarla biraraya gelebilmenin, sosyalleşme ve eğlenmenin yegâne mekânlarından biri olmuştur. Gürdere'nin (2017b: 153-154) Alipaşa Hamamı eski işletmecisi ile yapmış olduğu görüşme, hamamların kullanım biçimleri ile ilgili fikir vermektedir:

Evlerin yapısı suya hassas ahşap taşıyıcı sistem, arası kerpiç dolgu olduğu için bugünkü anladığımız şekilde banyo yapılmasına uygun değildi. İstense zemin katlarda yapılabilirdi, ama böyle bir anlayış yoktu. Bu sebepten zengin fakir herkesin yıkanmak için hamama gitmesi yüzlerce yıl önceden gelen bir gelenektir. Hem şehrin en büyük ve en güzel hamamı olduğu, hem de şehrin merkezinde olduğu için varlıklı aileler Ali Paşa Hamamı'na gelirdi. Halkın çoğunluğu evlerine yakın hamamlara giderdi... Ali Paşa Hamamı aslında kadın ve erkek olmak üzere birbirine bitişik, aynı külhandan suyu ısıtılan, ama birbirinden bağımsız iki ayrı hamamdan oluşur. Erkekler tarafı sabah ezanından iki saat önce açılır. Hamamın açılmış olduğu bilinsin diye büyük kubbenin tepesinde bulunan ışık yakılırdı... Kadınlar tarafının müşterisi daha çoktu. Bazen çok fazla kalabalık olurdu. Bu sebepten hamamın düzeni ve herkesin rahatça yıkanması adına bazı kurallar olurdu. Herkes istediği yerde soyunamaz, istediği kurnada yıkanamazdı. 'Yer verici' denilen hamam görevlisi müşteriye soyunacağı yeri gösterir, sonra tasını ve hamam takımlarını alıp önlerine düşerek yıkanacakları yeri gösterirdi, herkes de buna uyardı. Tabi bu yer göstermede ailenin toplum içindeki yeri ve hamamdan çıkarken yer vericiye verdikleri bahşisi çok belirleyici oluyordu... Kadınlar genellikle olabildiğince hamamda uzun süre kalır, bir türlü hamamdan ayrılmak istemezlerdi. İkinci zamanı hamam görevlisi kadın sıcak su bitti, kazan soğuk su verildi, sular soğuyacak anlamında; 'Yedek verildi' diye bağırırdı. Aslında verilen bir şey yoktu. Bu hamamdan bir türlü çıkmak istemeyen kadınları bu konuda harekete geçirmek için hamamcının bir hilesiydi.



Arslanyan (2012: 57) da hamamların cinsiyetlendirilmiş bir mekân olarak kadın ve erkek bedeninin karşılaşmasını önlemek amacıyla nasıl kurgulandığını Alipaşa Hamamı örneği üzerinden şöyle açıklamıştır:

Geniş bir alana yayılmış ünlü Ali Paşa hamamının kadınlar kısmı ile erkekler kısmı kalın bir duvarla birbirinden ayrılmıştır, öyle ki hamamdan çıkan kadınlarla erkekler birbirlerini görmez.

Günümüzde Tokat kent merkezinde ayakta kalan hamam sayısı dördüttür. Bunlardan Pervane Hamamı, Alipaşa Hamamı ve Sultan Hamamı ikiz hamam iken bunların dışında bir de Mevlana Hamamı vardır. Arslanyan'ın da değindiği gibi ikiz hamamların giriş-çıkış kapıları birbirinden oldukça uzağa konumlandırılmıştır. Bu hamamlarda erkekler bölümünün kadınlar bölümünden daha büyük olmasına ek olarak bir de erkeklerin hamamlara giriş kapısı çoğunlukla ana yol üzerinde; kadınların giriş kapısı ise tali yol üzerindedir (Fotoğraf 4.13):

**Fotoğraf 4.13: Alipaşa Hamamı Kadınlar ve Erkekler İçin Girişler**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Alipaşa Hamamı'ndaki erkeklerin giriş kapısının tüm haşmetine karşın kadınların hamama giriş kapısı daha küçük tutulmuştur. Üstelik kadınların giriş kapısı tüm gözleri uzak tutmak amacıyla bir de tül perde ile kapatılmıştır. Tıpkı Alipaşa Hamamı'nda olduğu gibi Sultan Hamamı'nda da kadınlar ve erkekler için giriş kapılarının ana yola ve tali yola açılmaları söz konusudur ki bu özelliği cinsiyete dayalı mekânsal ayrışmayı karşılar niteliktedir (Fotoğraf 4.14):

**Fotoğraf 4.14: Sultan Hamamı Kadınlar ve Erkekler İçin Girişler**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Bugün Sultan Hamamı aktif olarak kullanılmamaktadır. Bununla birlikte hâlâ kullanıma açık olan Pervane Hamamı'nda da kadınların ve erkeklerin giriş kapıları birbirinden ayrılmıştır (Fotoğraf 4.15):

**Fotoğraf 4.15: Pervane Hamamı Kadınlar ve Erkekler İçin Girişler**



Kaynak: Gündüz Aksu Kocatürk Arşivi.

Fotoğraflarda da görüldüğü gibi kadınların hamama giriş yapacakları kapılar, daha merkezi noktaya açılan erkeklerin giriş kapılarına nazaran gözden uzak tali yollara açılmıştır. Bu şekilde kadınların ve erkeklerin karşılaşmalarını önleme amacı güdülmüştür. Kadınlarla erkeklerin karşılaşmalarını önlemenin temelinde ise mahremiyetle çevrelenmesi gereken kadın bedeni vardır.

Tokat'ta günümüzde Sultan Hamamı dışında kalan üç hamam da işler olmasına rağmen Karşıyaka'da yaşayan kadınlar tarafından kullanılmamaktadır. Sulusokak bölgesinde yaşayan kadınlar ise hâlâ yoğun olarak kullanmaya devam etmektedirler:

Hamama hiç gitmedim. Saunaya falan gittim ama hamama gitmedim hiç hayatımda. Aslında tecrübe etmek için bir gitmek gerek ama hiç bulunmadım.

(K6, 32, Öğretmen)

Oraya hiç ait değilim. Dedeman'a gittik yüzmeye. Arkadaşlar hamama gidelim dedi. Benim hiç hamam kültürüm yok. O şeyden de hoşlanmıyorum yani, o hamamda işte duyuyoruz yöresel hamamlarda o çıplaklık vesaire insanların. Çünkü özellikle mahrem alanlar var. Hemcinslerim bile olsa ölçülü olması gerektiğine inanıyorum. Dedeman'da böyle bir şey olmaz diye düşündüm. Orada orta yaşlı bir bayanın hoş olmayan bir manzarası yani oralara ait hissetmiyorum kendimi. O, samimiyet değil, kendini rahat hissetmek değil bence. O bir ölçüsüzlük. Yani hemcinsine de saygı duymamak. Ben kızımın bir bayan olarak öyle bir tabloyla karşılaşmasını doğru bulmuyorum. Çünkü özel alanlarımız var. Dolayısıyla o özel alanlar da özel kalmalı yani. Mesela oradaki o çıplaklık bana şey gibi geliyor; özgürlük olarak gelmiyor bana. O bence karşı tarafa saygısızlık.

(K7, 36, Akademisyen)

Karşıyaka'da yaşayan kadınların hamama bakış açısı çoğunlukla kadın bedeninin mahrem kalması inancı üzerinden olmaktadır:

Gittim. Hamam bence herkes kendi giyinme adabına uyduğu sürece. Ben küçükken çok severdim. Annem gitmezdi babaannemle giderdim. Babam şey yapardı benim gitmek istediğimi bildiğinden işte derdi ki 'babaannenle birlikte hamama gidin siz'. İşte para verirdi babaannem beni hamama götürürdü. Ama sonra sonra gitmedim. Sonra bir kere toplu olarak bi gittik. Sonra böyle bi tane kadının giyiminden. Allah'ım bazılarını bir görse ya ne bileyim üstsüz felan geziyorlar. Öyle kadınlar var. O çok mide bulandırıcı. O şeyi sevmiyorum. Ama öbür türlü bi rahatlatma şeyi var hamamın. Ama öyle masaj felan yaptırمام. Şöyle annem bi keselesin beni. Ama epeydir gitmiyorum. Kızım çok küçük. Bir de oradan gelince bi rahatlıycan yatıp uzanıcan ama bizim öyle bi lüksümüz yok.

(K3, 30, Akademisyen)

Karşıyaka'da yaşayan kadınların aksine Sulusokaklı kadınlar için hamam biraraya gelişlerin yaşandığı bir mekân olması bakımından hâlâ önemini korumaktadır. Bunun temel nedeni bu bölgede geleneksel ilişkilerin ağırlığının fazla olması ile yakından ilişkili olmakla birlikte aynı zamanda hamama gitmek bölgede yaşayan kadınlar için toplumsal onaya dayalı bir gerekçe olarak da varlığını sürdürmektedir:

Eskiden bir gün çamaşır yıkarsın, evin ocağın temizlersin, yemeklerini de yapar, eskiden böyle günler, gezmeler, böyle aşırı değilidi, böyle yoğundu. Ha gezme olarak da hamama gidilirdi. Mesela hamama gidiyok diye böyle haberleşince, böyle dolmalar yapılır, üstüne böyle huriyelikler olur, onlardan üstüne düzersin. Bakla dolmaları, uzun uzun şey dolmaları, onlardan yaparsın. Bunlar hep yapılan şeyler. Hamama gidilir akşama kadar bi ahenk içinde, birbirine hizmet edersin. Hizmet edersin, ikramlarını yaparsın. Mesela kayınvalidem derdi ki birinin sırtını ov, birinin başını yıka, sevabı çok derdi. Gidiyon, havlusunu tutarsın, onun koluna girer götürür yerine oturtursun, sırtını da kurular, eline verirsın gelirsın. Öyleydi.

(S1, 66, Ev Emekçisi)

Tüm evlerde banyo bulunmasına rağmen Sulusokaklı kadınlar zaman zaman biraraya gelir ve hamamlara giderler. Bunun yanı sıra "gelin hamamı" da oldukça yoğun bir şekilde yapılmaya devam etmektedir:

Hamam bizim vatanımız yavrum. Hamamcıyız biz. Biz gidiyoruz burda. Hamamı çok severiz yani. [Karşıyaka'dakilerin gitmediklerini öğrenince] Onlar sosyete canım.

(S6, 50, Ev Emekçisi)

Burdakiler hamamı o kadar çok sever ki, batlar, dolmalar yani hanı Tokat'ın eski şeyleri ya, genellikle o tür şeyleri çok takip ediyoruz yani. Kızların düğünü olduğu zaman hamamı komple tutuyolar şimdi. Kapatıyolar, o şeyin, kızın tarafı yani, anne tarafı. Ama herkes o düğüne gelen hamama da geliyo. Düğüne gelen hamama da geliyo. Komple kapatıldığı için. Orda da çok güzel bi düğün oluyo mesela. Şimdi de var böyle. Sündüs Teyze gibi, Tokat'ın eskileri devam ettiriyolar hâlâ.

(S3, 50, Ev Emekçisi)

Hamamlarla ilgili Akşit'in (2009) 2006 yılında yapmış olduğu bir çalışmada, Ankara'da bulunan Şengül Hamamı'na, hamamın bulunduğu mahallede yaşayan kadınların gitmediği aksine kentin diğer bölgelerinde yaşayan kadınların gittiği yönünde bir tespit yapılmıştır. Buna karşın Sulusokaklı kadınlar kendi yerleşim birimlerinde yer alan hamamları, her evde bir banyo olmasına karşın, hâlâ yoğun olarak kullanmaktadırlar. Bunun temel nedeni de hamamın Sulusokaklı kadınlar açısından diğer kadınlarla biraraya gelmelerine olanak tanıyan bir mekân olarak algılanması ve yaşanmasıdır.

İkiz hamamlarda bulunan kadınların ve erkeklerin mekândaki varlıklarını bölmeye yönelik strateji, camilerde de yoğun olarak görülmektedir. Eril bir mekân olarak nitelendirilebilecek cami, kadınlar için belirli günlerde gidebilecekleri bir ibadet mekânı olarak kadınlara ve erkeklere farklı kullanım alanı sunmaktadır. Bunun temel nedeni tıpkı hamamlarda da olduğu gibi kadınların ve erkeklerin karşılaşmalarını önlemektir.

Sulusokak'ta ve Karşıyaka'da yaşayan kadınların camilerde var olan bu cinsiyetçi ayrıma dair düşünceleri farklılaşmaktadır. Sulusokak'ta yaşayan kadınlar bu durumu olağan ve de olması gereken bir durum olarak algımlarken; Karşıyaka'da yaşayan kadınların bu durumu kabullenemedikleri görülmüştür:

Erkekler her zaman ne dedük, ileri gelür dedük ya. Erkeğin yeri ayrı olur, bayanın yeri ayrı olur. Camiye bi hoca geldi. O hoca dedi bayanlar dedi ya sonra çıkacak ya önceden çıkacak erkekler çıkmadan dedi. Biz namazımızı kılarız, kapıdan çıkarız, biz biraz yol alırız, erkekler çıkar bizim burada. Gunah.

(S8, 51, Ev Emekçisi)

Sulusokak'ta yaşayan kadınlarda erkeği öncelleyen yaklaşımlarına ek olarak bir de dinî olarak bu karşılaşmaların günah olduğuna yönelik inanç da paylaşılmaktadır. Burada

din, Deleuze'un (2013: 94) da belirttiği gibi toplumsal yapıya dağılmış farklı iktidar ilişkilerini entegre eden faktörler arasında olarak kadınların erkeklere karşı ikincil konumlarını pekiştirici bir işlev görmektedir:

Dinimizin ses günah, kadın sesi. Şkırtılar bunlara dikkat etmeli, mesela yüksek sesinen camide kadınlar birbirini gordüğü zaman sohbet ediyo, 7'den 70'e soruyo nasılsın diye. Ama orası bir ibadet yeri, dedikodu yeri değil. Ordan çıkınca konuş mesela. Erkekler buna şey yapıyorlar. Ramazan'da bak dikkat ederseniz Sakalı Şerif ziyaretinde önce ya bayanlara verirler ya erkeklere. Hep beraber değildir. Beraber giremezsin.

(S1, 66, Ev Emekçisi)

Ulu Camii'de kadınların yeri büyük. Alipaşa'nın büyük. Kapıları da ayrı. Aynı kapıdan girmiyon. Alipaşa'da giriyon da. Ulu Camii de ayrı. Onun arka kapısı var. Camiye gittiğunda hiç erkekleri gormüyön. Kadınların önüne kapı açılıo. Takyecilerin [Cami] de ayrı, arka kapı var. Arka kapıya ayırmışlar. [Neden arka kapı, ön kapı değil de?] Arka kapı var çünkü namaza gidiyon, haram.

(S2, 66, Ev Emekçisi)

Dolayısıyla bir eril mekân olan caminin kadınların zihninde de böyle kodlandığı ve bu eril mekândaki ikincil konumlarının kabullenilişi ve akabinde doğal karşılanması durumu söz konusudur. Bu durum ise aralarında hiyerarşik bir ilişki bulunan ve de derinden içselleştirilmiş toplumsal cinsiyet ikiliklerinin buradaki kadınların kimliklerini ve gündelik hayatlarını nasıl oluşturduğunu yansıtmaktadır:

Aynı yerde kılamazsın da giremezsin de aynı kapıdan. Doğru [olan bu]. Ramazan'dan Ramazan'a gidiyöz biz zaten, her gün namaza gitmiyöz ki, erkekler gidiyor, sabah namazından akşama kadar. Erkeklerin yeriylen kadının yeri ayrıdır ama. Mecbur bizim yerimiz ayrı. Alamazlar ki bizi erkeklerin oraya. Kadınlar da kenarda, napcan artık, ona razı olcan.

(S6, 50, Ev Emekçisi)

Karşıyaka'da yaşayan kadınlar ise camideki cinsiyete göre ayrışmadan son derece rahatsız olduklarını dile getirmişlerdir:

Kadın-erkek diye ayrılır ya, ona çok kızıyorum. Neden kızıyorum? Çünkü mesela birkaç defa Alipaşa'ya gittim, ikinci namazını hani orda kılayım, o havayı teneffüs edeyim gibi. Ama hiç camide kılyomuşum gibi gelmedi bana. Çünkü o ortamı görmüyorum. Yani o ortam, o caminin kubbesi altında değilim. Bi köşedeyim. Niye ya sadece erkekler mi o kubbenin altında namaz kılacak? Öyle bir şey yok. Camide tamam normal namazlarda, vakitlerde, Cuma namazında. Yani 4 vakit erkekler kılyorsa 1 vakit de bayanlara ayırın da, o kubbenin altında bir de biz Allah'ın huzurunda olduğumuzu hissedelim. Onu hissettirmiyorlar. Öyle kapalı bi yerde, e evde de zaten dört duvarın arasında kılyorum. O yüzden de daha da gitmedim. Çünkü o hazzı alamıyorsun ki. Fark etmiyor ha evde ha orda yani.

(K1, 44, Memur)

Ben onu çok yaşadım. Mesela okulda namaz vakitlerinde camiye gidiyorum. Okulum zaten merkezde, kanalın arkasında. Orda bir cami var, gidiyorum. Küçük bir alan, mescitten daha küçük bir oda bırakmışlar, bayanlar bölümü diye küçük bir kağıda yazmışlar, tabela falan da yok tabii. Abdest alacak yer yok, oturacak alan yok yani hiç bakılmamış, tozdan görünmeyen bir alan hani bayanlar, tamam şey olarak görüyorlar, bayanın yeri evidir falan da artık çalışma ortamında bayanlar, bunun düşünülmesi gerekiyor yani. Ondan çok rahatsız oluyorum ben. En azından herkes namaz kılmak için camiye tercih etmeyebilir yani, gidip huzur bulabilirim, vakit geçirebilirim orda. Onu düşündükleri yok yani, öyle bir şey yok yani. [Giriş çıkışlarda erkeklerle karşılaşmamak için bir çaba harcar mısınız?] Zaten karşılaşmıyorum. Caminin en ücra köşesi

olduğu için öyle bir lüksüm yok yani. Hiç görmüyorum. Kıyıda köşede kalmış bir girişi olduğu için camilerde.

(K6, 32, Öğretmen)

Kadınların ve erkeklerin camiye giriş ve çıkışlarında harcanan çaba ile ilgili Sulusokaklı kadınlardan birinin cami imamı ile ilgili yukarıda verdiği bilgi de göstermektedir ki bu çaba, kadınlar kadar erkekler tarafından da gösterilmeye çalışılmaktadır. Sulusokaklı kadınların aksine Karşıyaka'da yaşayan kadınlar ise bu çabayı anlamsız bulmaktadırlar:

Camiye gitmiyorum. Ramazan aylarında her Ramazan böyle bir kez gitmeye çalışıyorum. Ama camiye gittiğim zaman bir şeyden rahatsız oluyorum. Mesela geçtiğimiz Ramazan bir kez gittim, Niksar'da [Tokat'ın ilçesi] gittim camiye. Orada şimdi gayet güzel, dinimizin emrettiği şekilde kapandım hani o kapalılık yeterli bir kapalılık. Ondan sonra bir baktım annem de dahil olmak üzere namaz bitti; baktım kadınlar bekliyorlar. Dedim ki neyi bekliyorsunuz, erkeklerin çıkmasını. E dedim niye erkeklerin çıkmasını bekliyorsunuz ki gayet güzel kapalıyız yani. Erkekler gördüğü zaman abdest bozulmayacak, bir şey olmayacak. Ben gidiyorum dedim siz isterseniz bekleyin. Sonra bir baktım peşimden geliyor bayanlar. Yani niye erkeği bekleyeyim ki dedim, kapanmışım, uygun bir şekilde giyinmişim. Beni o halimle bile görmeye tahammülü yoksa, o gelmesin camiye. O yüzden şey yaptım, çıktım geldim. Dolayısıyla çok tercih etmiyorum. Evde ibadet daha çok hoşuma gidiyor.

(K7, 36, Akademisyen)

Gerek hamam gerekse cami, hem kadınların hem de erkeklerin kullanabildiği mekânlardır. Ama kadınların ve erkeklerin bu mekânlardaki varlık biçimleri, mekânın cinsiyetlendirilmesi veya cinsiyetin mekânsallaştırılmasının birer yansımasıdır. Bu durum, Foucault'nun, günahların itiraf edildiği yer olan Kilise'de, itiraf kabininde belirginleşen yeni mekânsal ilişkiler neticesinde değişen rahibin konumunun beraberinde iktidar ilişkilerinin de değişmesine yol açtığı yönündeki ifadesini akla getirmektedir (Mills, 2007: 50). Burada da hamam ve camiye girişleri dahi farklılaşan kadınların ve erkeklerin aralarındaki iktidar ilişkilerinin hem mekâna işlemesi hem de mekânla birlikte işlenmesi söz konusudur.

Camilerden daha fazla eril karaktere sahip olan mekânlardan biri de kahvehanelerdir. Kahvehaneler, erkeklerin mekânı olduğu kadar aynı zamanda erkekliğin üretildiği ve yeniden üretildiği kamusal mekânlardır. Bu bakımdan kamusal mekânla içkin olan kadınları yok sayma mekanizması burada da karşımıza çıkar. Kahvehanelerin sokakla bütünleşmiş hali, kadınların bu mekânın bulunduğu sokaktan dahi kaçınmak için çeşitli stratejiler geliştirmelerine yol açmaktadır:

Tabi ki rahatsızlık duyuyon, insan böyle geçemiyo ki. Bi de şimdi önceki gibi değil, kahvede böyle daha çok böyle öne doğru yayılmaya başladılar. Aslında öyle olmaması lazım ki onun. Geçenler de böyle huzursuz oluyoruz yani. Sigaranın yüzünden böyle hep dışarı çıkıyorlar.

Geçemiyom ki. Alipaşa'nın [Cami] karşısında ki mesela ordan geçiş olmuyo mesela. Kaldırımdan geçerken rahatsız oluyo insan.

(S3, 50, Ev Emekçisi)

Rahatsız oluyor insan. Ben mesela yolumu değiştiriyorum. Mümkünse geçmememin imkanı varsa, orayı kullanmamanın imkanı varsa ben de geçmiyorum. Ama geçmek zorundaysam, bir tedirginlik hissederek geçiyorum ister istemez. Ne kadar sen rahat da olsan, senin ordan geçişin sırasında bütün gözler senin arkandan şöyle bir bakıyor çünkü, kafalar dönerek bakıyor. Hele hele zaten bir de bayan olarak ilgi çeken bir tipsen falan ister istemez bu bakışlara maruz kalıyorsun. Ki ben bunu çok yaşıyorum, çoğu kimse beni yabancı sanıyor, bir de giyim tarzım biraz farklıysa, daha spor giyiniyorsam, beni turist sanıyorlar. O yüzden bakışlar biraz daha farklı oluyor. Sürekli peşinden seni takip eden gözler, kafalar oluyor. Yaş ilerledikçe bu eskisi kadar kalmadı ama üniversite yıllarında beni çok rahatsız ederdi.

(K4, 49, Akademisyen)

Kahvehanelerin sokağa taşma imkanını barındırması, hem bu mekânların hem de erilliğin sokağa taşmasını da beraberinde getirmektedir. Bu durum ise hem Sulusokaklı hem de Karşıyakalı kadınların kahvehanelerin konumlandığı alanlardan uzak durmalarını sağlayacak stratejiler geliştirmelerine yol açmaktadır. Bu stratejiler ise kadınların çoğunlukla yollarını değiştirmeleri bağlamında olmaktadır:

Ha, benim en nefret ettiğim şeylerden biridir bu. Kahvenin önünde otururlar resmen, içinden taşarlar. İyi tamam, otur çay mı içersin, oyun mu oynarsın. Yaptığın şeye bi dikkatini ver di mi? Yok, yoldan bi kadın geçtiğini görmesinler, sanki radara yakalanıyosun. Tüm gözler üzerine dikiliyo. Senin geçip gitmen de yetmiyor ki. O gözlerin bu kez arkandan seni takip ettiğini hissediyosun. Çok büyük rezillik bence. Kavga etsen, edilmiyor ki. Ne dicesin, ne bakıyosun mu? Olmuyo. Öyle içinde tutup, bi sinirle bi an önce geçip gitmek istiyosun ordan. Ya da ben yolumu değiştiriyorum. En iyi çözüm bu sanırım.

(K5, 28, Bankacı)

Genelde [kahvehanenin önünden] geçmemeye dikkat ediyorum. Rahatsız oluyorum çünkü erkekler dışarda oturuyo, tam kaldırımda oturuyo. Özellikle Sulusokak'tan giderken o kahvelerin olduğu yerden gitmem, bi ara var veya Alipaşa'nın [Cami] orda bi sokak var ordan giderim. Kahvelerin olduğu bi yer var, [Sulusokak sınırları içerisinde olan] Halkeğitim'in orda. O arayı kullanmam ben, nadiren kullanırım. Diğer BİM'in olduğu yerden inerim çarşıya veya bi ara daha var, ordan gider gelirim. Daha rahat ederim en azından. O yoldan geçmek zorunda olsam hızlı bi şekilde, sağa sola bakmadan geçiyorum. Fazla sağla solla muhatap olmam, hızlı bi şekilde geçirim açıkçası.

(S10, 31, İşçi)

Kahvehanelerde üretilen ve yeniden üretilen ve bu mekânların sokak ile yakından ilişkisi nedeniyle sokağa da taşan erilliğinin kadınların bu bölgeden imtina etmelerine yol açmasına benzer bir durum Arık (2009) tarafından Muğla ve İstanbul'da bulunan kahvehanelerle ilgili yapılan bir çalışmada da görülmektedir. Türkiye'de kahvehanelerin, kamusal alanda erkeklere özel bir mekân sunarak eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden ürettiği sonucuna ulaşılan bu çalışmada, 15 erkek katılımcı ile gerçekleştirilen görüşmeler, erkeğin kamusal alanda varlığını meşrulaştıran kahvehanelerin aynı zamanda kadın hareketliliğini ve özerkliğini sınırlandıran bir sosyal kontrol mekanizması olduğunu

göstermiştir. Dolayısıyla kahvehanelerin olduğu toplumsal yapılarda bu mekânlar, kadınların kentsel mekânla ilişkilerine etki etmektedir.

Kahvehaneler gibi eril bir mekân olan berberlerle de ilgili her iki bölgede yaşayan kadınların benzer stratejiler geliştirdikleri görülmektedir:

Onlarda da aynı durum var ki. Belki camlarını kapatmamalarının sebebi odur. [Kahkahalar]. Ben vitrinlere bakarak gezmeyi severim. Berberlerin camı hep açıktır. Bilmiyorum perde var mıdır ama henüz perdesi kapalı olana denk gelmedim. Orada mutlaka birileriyle göz göze gelirim. Hemen kafamı önüme çekerim ki herhangi bi yanlış anlaşılma olmasın. Kadın tanımadığı bi erkeğin gözlerinin içine bakarsa, iş atıyor diye düşünülebilir çünkü. O yüzden tedirgin olurum. Ankara'da da öyleydi burda da. Berberlerin önüne mutlaka bi-iki tabure atarlar. Orda oturup sohbet, muhabbet, çay, sigara. E tabi bir de gelen geçeni izlemenin dayanılmaz cazibesi olsa gerek. O yüzden bu tarz yerlerin önünden geçmemeye gayret ederim.

(K5, 28, Bankacı)

Berberlerin camı hep açık, bayanların kuaförleri hep kapalı oluyo, o ayrı güzel de erkeklerin her taraf açık. Önden geçiyon yandan geçiyon. Mecbur kaldığımda kullanıyorum o yolu ama mecbur kalmadığım sürece bildiğim yoldan şaşmıyorum açıkçası.

(S10, 31, İşçi)

Tıpkı kahvehaneler gibi berberlerin de sokak ile bütünleşmiş hali, sokağın da cinsiyetlendirilmesine, erilleştirilmesine yol açmaktadır. Bu bakımdan kadınlar bu dükkânların bulunduğu sokağa dahi girmemeye özen göstermektedirler. Karşıyaka'da kadınların, kahvehanelere olduğu gibi berberlere karşı da olan bu kaçınma tavrı Sulusokaklı kadınlar tarafından da paylaşılmakla birlikte, bölgede yaşayan herkesin birbirini tanıyor olması, Karşıyaka'da duyulan güvensizliği bir miktar azaltmaktadır. Ama yine de eril bir mekân olarak berber dükkânlarının önünden geçmeme yönünde kadınlarda ortak bir eğilim vardır:

Ne berbere bakarım ne bişey. Zaten ekseri hep tanış, berberler de. Ordan Erdiç çıkar, ordan Mustafa çıkar. Çocukların arkadaşları. Burdakileri tanırık. Ama başkalarını bilmem de, bakmam da. Görmeyerek geçerük.

(S2, 63, Ev Emekçisi)

Berbere biz bakmayık ki. Bakarsan bakılır, bakmazsan bakılmaz. Berberin olduğu yanı bırakırım, olmayan yerden geçerim. Tohat küçük melmeket, herkeş birbirini tanır. Sen tanımyon diyon emme o seni tanır. Hep biliriz yani.

(S6, 50, Ev Emekçisi)

Bizim bu tarafın erkekleri genelde kızların bile nasıl yürüdüğünü bilirler. Hep gene bilmiyo dersin ama kasabımı al burdan aşağıya kadar esnafların hepsi bilir. Herkesin hal ve hareketlerinden biliyo yani erkekler. Ben bekarken de burdaydım, gelin oldum yine burdayım. Herkes biliyo nasıl olduğunu. Şimdiye kadar bizim buralar hep bacı kardeş gibidir. Esnafla da öyle.

(S3, 50, Ev Emekçisi)

Bu ifadeler göstermektedir ki, Sulusokak'ta yaşayan kadınların kahvehane, berber gibi eril niteliği baskın olan mekânlardan kaçınmasının temelinde sokakta görünür



olmaktan kaçınmaları yatmaktadır. Her ne kadar bölgedeki berber dükkânları ile kahvehanelerin sahiplerini ya da bu mekânlara giden erkekleri tanıyor olsalar da, belki de bu tanışıklık halidir kadınların bu mekânlardan imtina etmelerinin sebebi. Yani sürekli gözetilme ihtimalinin olacağı, bu ihtimalin de bizzat tanıdıkları aracılığıyla gerçekleştirileceği bilinci ile kadınlar, sokaktaki görünürlüklerine, kahvehanenin veya berberin olduğu bölgenin önünden geçmemek suretiyle kısıtlama getirmektedirler.

Eril bir mekân olan berber dükkânlarının karşısına dişil bir mekân olarak kuaför dükkânları konumlanmıştır. Bir kadın mekânı olan kuaförler ile ilgili Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından farklı iki değerlendirme tespit edilmiştir. Kadınların bir kısmı kuaföre gitmeyi bir zorunlulukmuş gibi algılamakta ve işleri biter bitmez gitme arzusu taşımaktadırlar:

Genelde şöyle oluyor. Aceleyle gitmem gerekiyor. Hani ben gideyim de şu kadar zaman ayırayım rahat rahat işte o olmuyor. Biraz benden de kaynaklı aslında. Bana zaman kaybı gibi geliyor. Senin benim gibi işi olan insan için zaman kaybı ama hani hiç bi işi yoksa onun için bi gezme gibi, bir hava alma gibi bir şey. Bizim mesela bir akraba da öyle demişti: 'ben kuaföre işte bakım yapayım, rahatlayayım hani öyle sakın sakın işte gideyim işimi yapayım diye gidiyorum ama hemen hemen herkes, işte çok bekler miyim, çabuk olur mu, böyle haldır huldur bi ortam oluyo' felan demişti. O zaman ilk dikkatimi çekmişti benim bi insanın böyle düşünebileceği. Var yani öyle insanlar. Ama bana mesela kuaför saç maskesi yapayım sana diyo, buharlı. Diyorum ki benim zamanım yok. Benim 5'e kadar işimi halledip hani gelip eşimi alıp, Pazar'a [Tokat'ın ilçesi] felan gitmemiz lazım.

(K3, 30, Akademisyen)

Sadece saç boyası ve kestirme dışında gitmiyorum. Ben saç boyası için de çok fazla gitmiyorum, kendim boyuyorum. Kuaför ortamları beni yoruyor. Saç kestirmeye ve boya yaptırmaya gittiğimde uzun süre kalmak zorunda kalıyorsun. O dönemde çevremdekileri gözlemlediğimde kadınların oradaki davranışları o kadar rahat ki, mesela evlerinde bile hiç davranmadıkları kadar yayılarak oturmalar, sigaralarını salonda içmek için ısrarcı davranmalar, yemeklerini oraya getirtmeler, işte kuaförle paylaştığı konular itibarıyla işte dertleşmeler, sanki kuaför kendi ailesinin bir bireyiymiş gibi paylaşımlar içinde bulunmaları falan yani onları takip etmek beni yoruyor orada. Onların o ortamı paylaşmaları, sürekli bir hareket halinde olmaları, konuşuyor olmaları beni yoruyor. Benim zaten saç kestirmem 20 dakika sürmüyor hemen çıkıyorum. Sadece boya yapmaya gittiğimde 1-2 saat kalmam gerekiyor. Onda da kuaförden yorgun olarak çıkıyorum.

(K4, 49, Akademisyen)

Karşıyaka'da yaşayan kadınların diğer kısmı için ise kuaförler, kadınların biraraya gelip sohbet eşliğinde çaylarını, kahvelerini içtikleri bir mekân olarak "ev ortamı" mahiyetindedir:

Burada henüz kendime uygun bi kuaför bulamadım. Ama Ankara'da kuaförlerle kadınların ilişkisi çok iyidir. Mutlaka orada herkesin bi tanıdık kuaförü vardır. Öyle bi onu deneyeyim bu bunu deneyeyim yoktur. Kuaföre çoğunlukla fön çekmek için giderdim. Akif, kuaförümün adı Akif'di, Akif günaydın demem yeterdi. Hemen oturtur beni bi koltuğa, çayımı da söyledi, başlardı fön çekmeye. Sohbetler, şakalar gırlaydı. Oradaki kuaförler bir nevi butik kuaförlerdi. O yüzden sanırım daha sıcak, samimi ilişkiler kurabiliyodun. Sonunda güzelleşiyodun zaten, mutsuz olman için bi neden yok ki ortada. Bazen annem ben kız kardeşim hep birlikte giderdik.

Sanki misafirlige gidiyoduk. Kucuk olduğu için annem bazen işimiz uzunsa yanında kurabiyesini de alırdı mutlaka. Çayın yanında azık olurdu. Ama burda henüz öyle bi ilişki kuracağım kuaförle henüz tanışmadım. Kendi işimi kendim görmeye çalışıyorum.

(K5, 28, Bankacı)

Evime yakın Nur Kuaför var. Oraya giderim. Çok da severim İlknur var sahibi. Hoş sohbet biridir kendisi. Gider hem saç, kaş artık ne için gittiysem, çayımızı kahvemizi de eksik etmez, sağolsun. Sanki kendi evinde misafir ağırlıyor gibi davranır, biz de memnun memnun döneriz evimize. [Kendinizi rahat hisseder misiniz?] Dediğim gibi sanki ev ortamındaymış gibi hissederim ben orda. Öyle bir havası vardır çünkü. Hatta ne diyim size bazen ortada masası var, onun üstünü donatır herkes yer içer. Öyle çok büyük lüks bi yer değil belki ama sıcak bi ortamı var yani. Giden herkes de sürekli gidip gelmekten dolayı tanır birbirini. Yorum yapar birbirleri hakkında, 'sen saçını şöyle yapsana yakışır sana' diye. İşte klasik kadın muhabbetleri.

(K8, 38, Öğretmen)

Görüşmelerden de görüldüğü gibi kadınların bir kısmı, kuaförleri, diğer kadınlarla biraraya gelmelerini sağlayan bir mekân olarak algılamakta ve yaşamaktadır. Benzer bir yaklaşıma, Özaşçılar'ın (2009) İstanbul'da 44 semtte, toplam 102 kuaför salonunda yüzyüze görüşme gerçekleştirdiği kadınların da sahip olduğu görülmektedir. Bu çalışmada kadınların kuaförlere sadece bakım amacıyla değil aynı zamanda sosyalleşmek için de gittikleri tespit edilmiştir. Benzer bir sonuca Antalya'da bulunan kuaförlerle ilgili çalışma yapan Deniz (2017) de ulaşmıştır. Tokat'ta, kuaförleri Sulusokaklı kadınlara göre daha fazla kullanan Karşıyakalı kadınların bir kısmı açısından kuaförlere dair benzer bir algı olmakla birlikte bir kısmı açısından ise böylesi bir sosyallik haz alınan bir duygu olarak değerlendirilmemektedir.

Sulusokak'ta yaşayan kadınlar açısından kuaför dükkânları bir lüks olarak değerlendirilmekte bu bakımdan pek de yolları düşmemektedir. Kuaför dükkânlarının bir lüks olarak değerlendirilmesinin temelinde ise sunulan hizmetin belirli bir maddi karşılığı olmasıdır ki Sulusokak'ın sınıfsal yapısı göz önüne alındığında burada yaşayan kadınların böylesi bir hizmete ayıracak bütçeleri bulunmamaktadır:

Yok valla. Gidemiyoz ki. Mesela N. [eşinden bahsediyor] abin çalışıyo biz yetiremiyoruz. Ben harçlık görmüyorum açıkça. Göremiyorum, yetiştiremiyor ki adamcağız. Ben keşke de diyom okusaydım, bende ayaklarımın üzerinde durabilseydim yani. Niye yani. Ama bizim okuma imkanımız yoktu, köyde olduğumuz için.

(S5, 45, Ev Emekçisi)

Yıldı bi defa saçımı kestirmek için gidiyorum. Onun dışında gitmiyorum. İki üç yıldır gittiğim Kuyumcular Çarşısı'nın orda bi bayan var, Gamze, ona gidiyorum. Saçlarımı kestiriyorum, arada bir de kaşlarım bozulduğu zaman kaşlarımı düzeltiyorum. Tamam bu. Başka öyle makyajdı, şuydu buydu gitmem. Çok kalmam, çok oturmam da. Saçlarım benim çok döküldüğü için kısa saç daha iyi, mecburen gidiyorum yani.

(S10, 31, İşçi)

Kadınlara veya yanında çocuk veya eşleri olan kadınlara açık olan aile salonları da cinsiyetlendirilmiş bir mekâna işaret etmektedir. Her iki bölgede yaşayan kadınlar da gittikleri lokantalarda bu bölümü tercih etmektedirler:

Aile salonuna otururum. Alt kata değil üste çıkarım. Bazen beyim geldiğinde gideriz, oğlanlarla gideriz, anne gel üst kata çıkak derler. Ben çoğunluk erkeklerin olmadığı yeri tercih ediyorum. Rahat oluyo çünkü. Öbür türlü rahatsız oluyosun. Erkek çok çünkü orda.

(S11, 53, Ev Emekçisi)

Aile salonuna giderim. Tek başıma gitmedim eşimle gittim. Çok da gitmedim, nadir sayılır amma ailelere ayrılan yere gideriz biz. Çocuklarımla da gitsem yani yine öyle yere gideriz. Diğer tarafta bekar erkekler oluyo, rahat olmuyo, aile ortamı olan yerlere gideriz, üst katlara. Çünkü daha rahat oluyo.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Aile salonu, kamusal temaslardan ve bu temasların yol açacağı risklerden kaçınmak isteyen kadınların tercih ettiği bir mekândır. Kadınların bu mekânı tercih etmelerinin bir sebebi de yanlarında eşleri varsa, aile salonu olmayan bölümlerdeki diğer erkeklerin varlığının bir sorun yaratacağı endişesidir:

Eğer gittiğimiz yerde öyle bi ayırım varsa, oraya gideriz. Aile salonları, siz de bilirsiniz genelde giriş katında olmaz. Ya üst kat ya da alt kat. Sadece erkeklerin oturduğu bölüm çoğunlukla kasanın olduğu yerdedir. Bazen yemeği orda yemek istemediğimiz zamanlarda, yemeğin hazırlanıp paketlenmesini beklerken oturuyoruz oraya da, sanki herkes sana bakıyomuş gibi hissedersin. Huzursuz olursun. O yüzden paket bi an önce hazırlansın da gideyim dersin. Ama gittiğimiz yerde aile salonu yoksa zaten farketmez oturduğumuz yer. Çünkü kadınlı erkekli herkes orda oturuyodur. [Kadın varlığı sizi rahat mı ettirir?] Tabi ki. Özellikle yanında eşin ya da sevgilin varsa. Benim eşimde sanırım biraz, biraz değil belki baya, kıskançlık var. Öyle bi yerde yalnız başıma olmamı, kalmamı istemez. Benden çok o huzursuz olur.

(K5, 28, Bankacı)

Orayı tercih ediyorum. Çünkü diğer bölümde ne denir, nasıl toparlasam aileye uygun olmayan kişiler oluyor yani konuşmaları falan, serseri mi diyim, serseri takımının çok bulunduğu yerler olduğu için oralar, rahatsız oluyorum. Özellikle çocuklarımla bunu duymasından çok rahatsız oluyorum. O bakımdan kesinlikle aile salonunu tercih ediyorum.

(K6, 32, Öğretmen)

Son olarak eril bir mekân olan stadyumlarla ilgili görüşme yapılan katılımcıların fikirleri göstermiştir ki, erkek yoğun bir topluluğun olduğu bu gibi mekânlardan kadınlar sakınma eğilimi göstermektedirler. Sulusokaklı kadınların hiç biri stadyuma gitmemişken Karşıyaka'da yaşayan kadınlardan bazıları şimdiye kadar sadece bir kez gitmiştir:

Gittim. Abim, abimin arkadaşları ile grup olarak gitmiştik. Kalabalık bir grup olarak gitmiştik zaten. Stadyum bir erkek ortamı olarak algılanıyor ama çok da rahatsız edici bir ortam değildi. Çok fazla küfür edene de şahit olmadım. Böyle şeylerle muhatap olmadım gittiğim seferlerde. Belki de hep abim ve abimin arkadaş gruplarıyla falan gittiğimiz için yanımızdakilerden kaynaklı bir küfür ortamı olmadı ama en azından çevreden de öyle bir şey duymadım.

(K4, 49, Akademisyen)

Benim eşim koyu bi Fenerbahçeli'dir. Bi kez İstanbul'da onunla birlikte gitmiştik Fener maçına. Başta beni hiç götürmek istemedi. Ama ben ısrarcı olunca götürmek zorunda kalmıştı. Ama

garibim beni sağdan soldan korumak için maçı hiç izleyememişti. Erkeklerin orada bence içinden bi canavar çıkıyo ya da belki asılları öyledir. Bağrısmalar, küfürler havada uçuşuyordu. E sende sağır değilsin, duyuyosun hepsini. Allahtan sadece bi gol atmıştı Fener. O gol sevincinde ne yapacağımı şaşırılmışlardı. Eşim de sürekli beni düşündüğünden izleyememişti işte. Ondan bi daha da gitmedim zaten.

(K5, 28, Bankacı)

Stadyumlardaki ortamın bir kadın için uygun olmayacağı düşüncesinde hemfikir olan kadınlar bu bakımdan stadyuma yanlarında bir erkeğin eşliği şartı ile gitmekte ama çoğunlukla gitmemeyi tercih etmektedirler:

Hiç gitmedim. Zaten maç. Spor salonlarına gitmişim mesela, voleybol maçı, basketbol maçı. O da ta lisedeyken gitmişim. Ama o zaman bile bana zevk vermiyordu. Bi aktivite olsun diye gitmişim. İçim daralıyor. Hiç sevmem maç izlemeyi. Bi kere stadyuma gitmek söz konusu olmuştu, eşim 'götürmem' demişti mesela, 'çok küfür oluyo' diye. Ama ben de küfürlü şeyleri duymayı sevmiyorum. Benim çok rahatsız olacağımı düşündüğü için de söylemiş olabilir.

(K3, 30, Akademisyen)

Görüldüğü gibi mekânda, toplumsal cinsiyet bağlamında görünür ve görünmez sınırlar vardır. Bu sınırlar ise aslında zihinsel anlamda edinilen mekânsal algılarla ilgilidir. Bu bakımdan kimi mekânlar erkeklerle/erkeklikle ilişkilendirilirken kimi mekânlar da kadınlarla/kadınlıkla ilişkilendirilmektedir. Eril ve dişil olarak kodlanan bu mekânlarda kadınların varlığı, sınıfsal ve kültürel konumlarına göre değişiklik göstermekle birlikte erkeklere karşı ikincil konumlarının olgusal gerçekliğinden hareketle kimi zaman benzeşmektedir.

#### **4.3.7. Eşitsiz Toplumsal Cinsiyet İlişkileri Açısından Ulaşımında Kadınlık**

Lefebvre (2014: 24), bir ürün-üretici olarak mekânın, üretim ilişkilerine ve üretim güçlerine dahil olduğunu, bu yönüyle de ekonomik ve toplumsal ilişkilerin dayanağı olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan mekân, üretken emeğin örgütlenmesi, hammadde ve enerji akışı, ürün paylaşım ağlarının yanı sıra ulaşım ile de diyalektik bir ilişki kurmaktadır. Kapitalist ataerkil toplumlarda erkekler tarafından erkekler için örgütlenen kent mekânında ulaşımın planlanması da bu bağlam dahilinde olmaktadır. Bu bakımdan erkeklerin ulaşımı olarak örgütlenen ulaşım politikası, kadınları kentsel mekândan dışlayıcı bir etki göstermektedir. Bununla birlikte ulaşımın, diğer emeğin yeniden üretim alanlarında olduğu gibi piyasalaştırılması, bu hizmete erişim açısından sınıfsal ve kültürel farklılaşmaların yaşanmasına yol açmaktadır. Bu bakımdan toplumsal cinsiyet bağlamında ulaşımında yaşanan eşitsizlik, sınıfsal ve kültürel farklılıkları göz önüne alındığında kadınlar arasında da yaşanmaktadır. Dolayısıyla toplumsal uzamın daha alt

sıralarında konumlanan kadınların ulaşımında yaşadığı eşitsizlik, hem erkeklere hem de uzamın üst sıralarında konumlanan kadınlara göre daha derin olmaktadır.

Kadınların sınıfsal ve kültürel yapılarından hareketle toplumsal mekândaki konumları açısından taşıdıkları farklılıklar, kente erişimini sağlayan vasıtalara da yansımaktadır. Bu durum kimi zaman yaya, toplu taşıma araçları, özel araçlar gibi vasıtaları kullanmaları açısından bir farklılık yaratırken, kimi zaman da gittikleri mesafe ile ilgili bir farklılık yaratmaktadır.

Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınlar arasında kente erişim bağlamında sınıfsal ve kültürel konum farklılığı görülmektedir. Sulusokak'ta yaşayan kadınların kente erişim biçimi daha çok yaya olurken, Karşıyaka'da yaşayan kadınların kente erişimleri sahip oldukları özel araçlar vasıtasıyla olmaktadır. Sulusokak'ta yaşayan kadınların kente erişimi yaya olmakla birlikte gidecekleri mesafenin uzunluğuna göre toplu taşıma araçları ile de olmaktadır. Ama mevcut toplu taşıma araçlarının güvenlik ve konfor açısından yetersiz olması nedeniyle pek de tercih edilmediği görülmektedir:

Uzak bi yere gideceksem otobüs kullanıyorum ama çok tercih etmiyorum çünkü çok rahat bulmuyorum açıkçası. Çok kalabalık otobüsler, o yüzden çok tercih etmiyorum. Gerçekten çok kalabalık, çok havasız, genelde böyle olduğu için otobüsler çok tercih etmiyorum.

(S10, 31, İşçi)

Toplu taşıma araçlarının kalabalık olmasından kaynaklanan güvenli olmayacağı endişesinin yanı sıra bu araçların çocuklu kadınlara uygun olmadığına dair görüşler de vardır. Çocuklara bakmakla yükümlü tutulan kadınların bu yükümlülüklerinden doğan ulaşım öncelikleri ulaşımın düzenlenmesi ile pek de uyumlu değildir. Ayrıca çocuklar her ne kadar kentsel mekânda kadının varlığı için bir "*pasaport*" işlevi görse de yaya veya toplu taşıma araçlarını kullanacak kadınlar için bir sorun yaratabilmektedir:

Zaman zaman otobüs de kullandım. Şöyle sıkıntılar oldu. Yani çocukla yağmurun altında bi gün hiç unutmuyorum bütün gün bekledik. İki üç araba geçti bizi almadı çünkü çok doluydu araba. Orda baya bi ıslandık ondan sonra hastalandık. Veya bindiğimiz zaman çok dolu oluyor. O zaman da sıkıntı oluyor. Atıyorum çocuğun bi pusetini arabaya da almıyorlar. O durum bizim için sıkıntı oluyor.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Toplu taşıma araçlarının kalabalıklığı kadınları tedirgin ederken aynı zamanda bu tedirginliklerinin kaynağı aile içindeki erkek üyeler de olabilmektedir. Çünkü kadınlar dışarıda iken güvende olduklarını hissetmelerinin yanı sıra bu güvende olma halini ailedeki erkeklere de hissettirebilmeleri gerekmektedir:

Ben İstanbul'da yaşasaydım hiç sevmezdim heralde ya. Mecburen metroya binecen, mecburen şeye binecen. Metrolar buralardan sıkışık. Eşimle bi metroya bindik. Hemen o metrodan indirdi beni başka bi metro geldi arkadan da, o boşudu ona bindik. Eşim o konuda biraz şeydir, kıskançlık şeyi vardır. Ben dedim eşime de dedim ne kadar kıskanırsan kıskan kadının kendinde olmadıktan sonra hiç kimse bi iş yapamaz dedim. Yapacak olsam bile seni takmam dedim. Sabah gidiyon akşam geliyon, beni mi takip edeceksin. Daha da olmazsa evin her tarafına kamera koydurta dedim, hiç değilse öyle takip et dedim. Ondan sonra da daha şey yapmadı tabi anladı. Herkes anlar. Çocuklar küçükkene zaten mapus idim, hiç bi yere çıkamıyodum. Peşpeşe oldular. (S5, 45, Ev Emekçisi)

Toplu taşıma araçlarından duyulan çekincenin sebeplerinden biri de kadınların başkalarından veya haberlerden edindikleri bilgilerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bilinmeyene veya deneyimlenmeyene dair duydukları korku, kadınların toplu taşıma araçlarını pek de tercih etmemelerine neden olmaktadır:

Tokat'ta bi olay olmadı amma televizyondaki olaylardan korkuyoruz, yaşantı ondan zor, kadın için zor. İlle de Özgecan Aslan cinayetinden sonra herkes korku içinde yaşıyo. Geçenlerde baya bi Bursa'da mı İstanbul'da mı, bi yaşlı kadın, karşıdan karşıya geçme konusunda sıkıntı yaşıyormuş gibi yardım istemiş. Ama hiç kimse oralı olmamış. Üniversite okuyan ya da lise sonda okuyan bi kız çocuğu buna yardım etmiş, koluna girmiş geçirmeye. O arada boynundan bi iğne yapıyo, uyuşturuyor, kızı kaçırıyor. Kaçırırken de diyo ki taksiciye, gel taksici, bu benim kızım bayıldı, kucağıma düştü, ben bunu eve götürücem falanca adrese götür diyo, götürtüyo kendini. Yaşantıdan, etrafa güvenememe korkusundan yani insanın. (S3, 50, Ev Emekçisi)

Toplu taşıma araçlarına dair duyulan bu çekincenin Karşıyaka'da yaşayan kadınlar tarafından da paylaşılması söz konusudur:

Otobüs kültürümüz hiç kalmadı. Çok alışık arabaya. Üniversitedeyken minibüse tek başına binmeye korkardım. Birini kaçırmışlar, öldürmüşler. Ya da yurdun önünde bir kanal gibi bişey vardı, oraya bir kızı öldürmüşler atmışlar diye hep anlatırlardı. Bir de şey demişti bir tanesi, bir kız otobüsten inmiş birisi takip ediyormuş, takip ettiğini fark etmiş. Eve girmiş evde apartmana kadar girmiş, asansöre kadar hatta kapıyı kapatırken hatta içeriye mi girmiş tam olarak hatırlamıyorum ta 9 yıl oldu. Böyle şeyleri duya duya insan acaba olabilir mi felan? Acaba bişey yapar mı diyosun. Yani yapar yapar dimi, bir sürü gözünü karartacak, bütün hayatını hiçe sayacak adamlar var mı var. Neler yapıyor insan. İşte bunları duya duya tedirgin oluyor insan. (K3, 30, Akademisyen)

Kentsel mekânda gündelik hayat coğrafyalarının oldukça dar bir güzergaha sahip olması sebebiyle çoğunlukla yaya olarak kente erişim sağlayan Sulusokaklı kadınların rahat bir yolculuk yapmak adına kendilerine göre kimi stratejiler geliştirmeleri söz konusudur. Bunun temel nedeni ise kentte kadın varlığının herhangi bir toplumsal tepkiye yol açmamasıdır:

Yürümeyi tercih ederim. Çok uzaksa otobüsle giderim. Ben biraz sert bakışlıyım. Diyelim ki yolda yürüdüğümde olsun ya da arabalarda olsun beni görenler diyo ki, o nasıl yürümen var, hiç sağına soluna bakmıyosun. Aslında biraz bakıyo gibi görünüyom da bakmıyorum. Niye öylesin diyorlar. Ondan ben bişey yaşamadım. Sert bakışlı olduğumdan, ayaklarımın üstüne şey bastığımdan bana öyle şey olmadı. (S3, 50, Ev Emekçisi)

Sulusokaklı kadınların aksine Karşıyakalı kadınların seyahat etme biçimleri çoğunlukla özel araç dolayımında olmaktadır. Ama burada da toplumsal yapıya egemen kültürel kodların kadınların araç kullanması önünde bir engel olarak varlığını sürdürmesi nedeniyle kadın şoförlere yönelik hoşnutsuzluk ama çoğu zaman da taciz boyutuna ulaşabilecek davranışlar söz konusu olmaktadır. Bu durum ise kadınların kentteki görünmez varlığının pekişmesine yol açmaktadır:

Uzun zamandır toplu taşıma araçlarını kullanmadım. Şimdi toplumsal cinsiyetin en fazla olduğu alanlardan biri trafik. Erkek şoförler kadınların araba kullanma yetisinin yetersiz, aslında kadınların bu işi beceremediğini düşünüyor. Erkeklerin %85-90'ından bu mentalite ne yazık ki var. O yüzden mesela eşim bile giderken 'Bak bu bayan şoför' diyor. Kim olduğunu bilmeden yani. Mesela bir hata, bir yavaşlık varsa kesin onu bayan şoför olarak atfediyor yani. En fazla toplumsal cinsiyet ayrışımının olduğu alanlardan biri trafik bence ne yazık ki.

(K10, 30, Akademisyen)

Kendi aracım ile acemilik dönemlerim oldu. Mesela ben bi gün bi yere park etmişim. Karşıdan gelen beyefendi bana baya bi yardırdı yani, küfür mü etti artık ne ettiyse. Yanlış da park etmemiştim. Ben park ettikten sonra arkamdan gelen yolu tamamen kapattı. Erkek şoförlerden hemen küfürü yiyosun yani.

(K2, 37, Ev Emekçisi)

Kadın şoförlere yönelik erkeklerin bu dışlayıcı tavırları kimi zaman da taciz boyutunda yaşanabiliyor:

Bazen böyle serseri tiplerle karşılaştığım oluyor. Mesela daha geçen günlerde de oldu. Bayansın diye bir ego tatmini mi oluyor, bilmiyorum. Atıyorum ben o zaman 100'le felan gidiyordum. Yüksek hızla zaten gitmemeye çalışıyorum. Araba gidiyor işte sol şeritte gidiyor, arkasına geldim, çarpacam yani nerdeyse. Çıktım, aynı hızla sollamaya çalışıyorum. Ben sollamaya çalıştıkça, o artırıyor. Ben sollamaya çalıştıkça, o artırıyor. Bu sefer durdum, arkasına geçtim. Büyük ihtimalle kendini tatmin ediyor. Böyle yapanlar oldu yani birkaç defa oldu. Yani dört beş defa denk gelmişimdir yani. Veya sağdan gidiyorum bişeyi sollamaya çalışmışım hemen benim bu tarafa geçmemi beklemeden makas çizip mesela hemen geçiyorlar. Ben frene basmasam bi tanesinde kaza oluyordu mesela. Makas yapıp geçmeye çalışırken, ben frene basmasam çarpacaktık birbirimize. Oluyor o, biraz var. Bazen tedirgin de oluyorum mesela toplu erkek. Bir kere de öyle olmuştu, içi bayağı bir erkek doluydu. Sürekli bir geç dur geç dur. Mesela geçiyorlar, bekliyorlar. Ben geçtikten sonra tekrar geçiyorlar. Pazar [Tokat'ın ilçesi] yoluna dönene kadar, arabanın içinde olduğum halde, halbuse arasam 5 dakika, 10 dakika babamın gelmesi, kardeşimin gelmesi felan. Ama o öyle elim ayağım titremiştii, tedirgin oluyorum.

(K3, 30, Akademisyen)

Kente erişimlerini çoğunlukla özel araçları vasıtasıyla gerçekleştiren Karşıyakalı kadınların yaya olarak gerçekleştirdikleri seyahatlerde en sık karşılaştığı problemlerden biri çarpık kentleşmedir:

Yaya olarak da dolaşırım. Ama Tokat'ı biliyosunuz yani sokakları daracık. Bir-iki ana caddesi var, oralarda bile gezmek sıkıntı oluyor yani. Daracık kaldırımları var. Çocuğun pusetiyle gitsen sıkıntı oluyor. İşte atıyorum yüksek bi kaldırım önümüze çıkıyor. Yani yolların durumu da pek iyi değil. E zamanında yerleşen insanlar, belediye başkanları şu bu, çarpık kentleşmeye yol açmışlar. Yolu genişletmeye kalksan orda ki üç beş tane ev gitmek zorunda kalıcak. O da olmuyor çünkü bazı yapılar da tarihi eser. Bir de burdaki şoförler de kötü, insanın üstüne üstüne geliyorlar. Bi korna, bi şey yok mesela. E tabi yolda yürürken her an böyle tetikte olmamız lazım,

çok dikkatli olmamız lazım. Bunlar uzun vadede yapılması gereken, bu yollar falan işte kadına, engelliye göre olsaymış zamanında ama maalesef ülkemizde, büyükşehirlerde de bu böyle, engelliler, kadınlar, pusetli çocuklu kadınlar düşünülmemiş pek.

(K2, 37, Ev Emekçisi)

Kentin erkekler tarafından erkekler için örgütlendiği gerçeği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Sermaye dolayımında örgütlenen ulaşım aslında erkeklerin ulaşımıdır. Kentiçi ulaşımın bu nitelikleri göz önüne alındığında kadınların kentteki görünmez varlığı yeniden üretilmeye devam etmektedir. Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından kent içi ulaşımına dair yaşanan bu sıkıntıları birçok yerleşim biriminde görmek mümkündür. Örneğin Kalfa vd. (2009) tarafından Ankara'da Ulus ve Kızılay bölgelerinde yaşları 18 ile 75 arasında değişen 28 kadınla ve Ankara Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı olarak ulaşım ile ilgili çalışan iki üst düzey yetkili ile 2006 yılında yapılan görüşmeler ile yapılan çalışmada kadınların ulaşım ile ilgili nasıl problemler yaşadıkları belirlenmeye çalışılmıştır. Görüşme gerçekleştirilen kadınlardan yalnızca altısının ehliyet sahibi olduğu; geri kalanın ise maddi imkansızlıklardan dolayı ehliyet sahibi olamadıkları belirlenmiştir. Toplu taşımada ise kadınların, kalabalıktan kaynaklanan fiziksel temasın yoğun olmasından dolayı rahatsızlık duydukları belirlenmiştir. Kadınların tümü ulaşım aracı ne olursa olsun -özel araç, toplu taşıma veya yaya- tacize uğrama kaygısı yaşadıklarını belirtmişlerdir. Ankara'da otobüs güzergahlarının merkez-çevre ilkesini gözetmesinin, kadınların mekânsal hareketliliklerinin kısıtlanmasına yol açtığı belirlenmiştir. Toplu taşıma araçlarının tasarım biçiminin de özellikle bebekli veya çocuklu kadınlar açısından sorun kaynağı olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla sınıfsal ve kültürel yapılarına ve bunun dolayımında toplumsal mekâna göre kadınların kentsel mekânda seyahat etme biçimleri farklılaşmakla birlikte, kadınlık olgusunun birleştiriciliğinden hareketle kentiçi ulaşım ile ilgili sıkıntılarında bir ortaklığın olduğunu söylemek mümkündür. Gerek yaya, gerek toplu taşıma gerekse özel araçları ile seyahat eden kadınların, kentiçi ulaşım biçimleri açısından tercihleri ve zorunlulukları değişse de aslında mekânın dolayısıyla da ulaşımın sermaye dolayımında örgütlenmesi kadınların kent mekânındaki görünürlüğünü azaltıcı yönde etki göstermektedir.



#### 4.4. Sulusokak ve Karşıyaka'da Yaşayan Kadınların Kentsel Mekânda Gündelik Hayat Coğrafyaları

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri birçok bölüme ayırdığı gündelik hayatı hem örgütlemekte hem de örgütlenen gündelik hayat üzerinden kendisini yeniden üretmektedir. Lefebvre'in (1996) de belirttiği gibi gündelik hayatın örgütlenmesi, bölümlere ayrılması, zamanın kullanımının düzenlenmesinin gerçekleştiği alan kentsel mekândır. Kentsel mekân, Lefebvre'in mekânsal pratik, mekânın temsili ve temsilin mekânı olarak geliştirdiği üç momentli şema üzerinden örgütlenmektedir. Mekâna içkin olan bu üç momentli şema, bireylerin kentsel mekânla ilişkilerini etkilemektedir. Toplumsal yapıya dağılmış kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri ile mekân arasındaki karşılıklı ilişki, mekânın kim tarafından örgütleneceğini, kim tarafından nasıl kullanılacağını da etkilemektedir. Knox ve Pinch'in (2010) vurguladıkları gibi toplum tarafından beklenen davranış kalıplarını yansıtan mekânda, gündelik hayatın doğal bir parçası haline gelen iktidar ilişkileri, mekânı bazı gruplara açarken bazılarını da dışlamaktadır. Bu eşitsiz ilişkinin bir boyutu da toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden şekillenmektedir.

Kapitalist ataerkil toplumlarda kadınlar ve erkeklerin kentsel mekânla ilişkisi aynı değildir. Toplumsal cinsiyet kimlikleri arasında var olan antagonik ilişki, mekânı kullanım açısından da yaşanmakta; kadınlar erkeklere göre mekânı daha kısıtlı kullanmaktadır. Kadınların kentsel mekândaki varlıkları erkekler ile aynı değildir. Mekânın istediği herhangi bir bölümüne, istediği herhangi bir zaman diliminde, istediği herhangi bir gerekçe ile ve istediği hâl ve davranışları sergileyerek gitmeleri konusunda kadınlar, erkeklerin sahip olduğu serbestiye hatta özgürlüğe sahip değillerdir. Kentsel mekânla kurmuş oldukları ilişki açısından kadınlar ve erkekler arasında varolan bu eşitsizlik, sınıfsal ve kültürel konumları açısından farklılaşan kadınlar arasında da yaşanmaktadır.

Bireylerin kentsel mekândaki varlıkları gündelik hayat pratikleri dolayımında olmaktadır. Gündelik hayat pratiklerine içkin olan cinsiyetçi ayırım, bireylerin kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyasını da etkilemektedir. Burada ise devreye "*kendilik pratikleri*" girmektedir. Foucault (2016b: 235) öznelerin kendilerini "*kendilik pratikleri*" aracılığıyla ürettiğini belirtmektedir. Bu pratikler ise bireylerin kendi kültürlerinde, kendi

toplumlarında ve toplumsal gruplarında edinilmektedir. Dolayısıyla kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri tarafından toplumsal cinsiyet kimliklerine dayatılan "*kendilik pratikleri*" ile üretilen özneler aynı zamanda iktidar ilişkilerinin de kendisini yeniden üretmesinde rol sahibidir. Bu açıdan bakıldığında farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip kadınların farklı "*kendilik pratikleri*"nden hareketle kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyaları da kapsam ve mesafe dolayımında farklılaşmaktadır. Bu durumu somut olarak belirleyebilmek adına, Sulusokak ve Karşıyaka'da görüşme gerçekleştirilen katılımcıların gündelik hayatları dahilinde çizdiği *gündelik hayat coğrafyaları* Tokat Merkez ilçe haritası üzerinden, her bir katılımcının ayrı renklerle temsil edilmesi suretiyle, verilmeye çalışılmıştır. Ayrı renklerle temsil edilen katılımcıların gittikleri mekânlar ise farklı simgelerle sunulmuştur ki bu simgelere ilişkin açıklamalar haritaların sol alt köşesinde yer almaktadır (Harita 4.5 ve Harita 4.6).

Harita 4.5'te görüldüğü gibi Sulusokak'ta yaşayan kadınların kentsel mekânda çizdikleri coğrafya çoğunlukla Sulusokak bölgesi ile sınırlanmıştır. Sulusokak'ta yaşayan kadınlar, günlerinin büyük bir bölümünü evlerinde, eve dair mekânsal pratiklerle geçirmektedirler. Burada yaşayan kadınlar, kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin kadınları ev ile özdeşleştiren yaklaşımını içselleştirdiklerinden dolayı ev ile ilişkileri bağımlılıktan ziyade bağlılık da içermektedir. Hatta katılımcılardan birinin "*erkek seldir; kadın ise göldür*" şeklindeki beyanı, içerisinde sürekli bir devingenliği taşıyan, belirli bir alan ile sınırlanmayan *sel* ile erkekleri özdeşleştirerek bir bakıma kamusal alanı da erkeklerle özdeşleştirdiğini göstermektedir. Aynı şekilde içerisinde durağanlığı taşıyan ve belli bir alanla sınırlanan *göl* ile kadınları özdeşleştirmesi de özel alanı kadınlarla özdeşleştirdiği yönünde bir çıkarıma yol açmaktadır. Bu görüşün katılımcıların çoğu tarafından paylaşılmış olması gerçeği, burada yaşayan kadınların kentsel mekândaki coğrafyalarının bölge sınırları ile kısıtlanmış olmasında kendilerinin de payı olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Ama *kendilik pratiklerinin*, içerisinde buldukları sınıfsal ve kültürel yapı ile karşılıklı ilişkisinin de göz ardı edilmemesi gerekir.

Her ne kadar sınıfsal ve kültürel konumlarının farklılığı kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyalarını farklılaştırırsa da, her iki bölgede yaşayan kadınların kentsel mekândaki varlıkları çoğunlukla toplumsal onaya dayalı gerekçelere bağlı olmaktadır. Sulusokaklı kadınlar alışveriş, komşu veya akraba ziyareti, çocuk ve yaşlı bakımı gibi özel alanın kamusal uzantıları niteliğindeki işlerle ilgili kentsel mekânla ilişki

kurarlarken; Karşıyakalı kadınlar benzer gerekçelere ek olarak bireysel istekleri doğrultusunda da kentsel mekânla ilişki kurmaktadır. Bu durum ise her iki bölgede yaşayan kadınların kentsel mekândaki görünürlüklerinin farklılaşmasına yol açmaktadır:

Benim beyim olmadığı için burda ben kendim yaparım alışverişimi. Öyle gezmeye, alışverişe yeğenlerimle gidiyorum. Ben Yunus'a [Market] da gidiyorum, Erenler'e [Market] de gidiyorum, Çapanoğlu'na [Market] gidiyorum. Yengem var, halamın kızı var, görümcem var, orda caminin aşağısında görümcemin gelini var. Buralardayım yani yine.

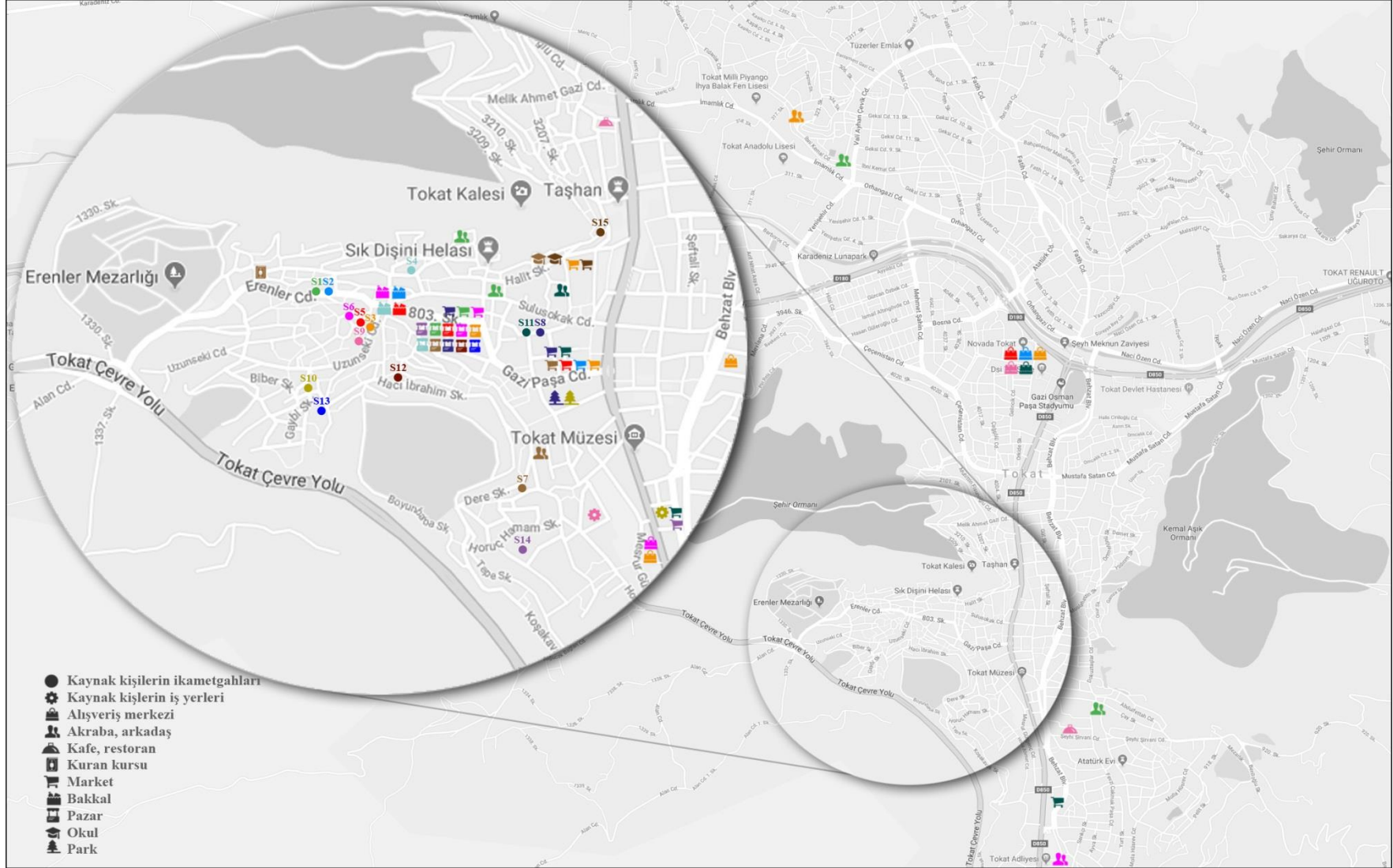
(S11, 53, Ev Emekçisi)

İşe gitmek için çıkarım. Başka, gezmek, hava almak, alışveriş yapmak. Novada'ya [AVM] çok sık giderim. Yürüyüş yapmak için çıkıyorum. Yürüyüş yaparken de kafamı dinleme anlamında tek başına yürüyüş yapmayı da seviyorum. Her zaman yanımda birinin olmasını istemiyorum açıkçası. Her hafta mutlaka en az bir kez Migros'a uğrarız. Bazen tek gittiğim de olur. Mutfak alışverişimizi yapar geçeriz evimize.

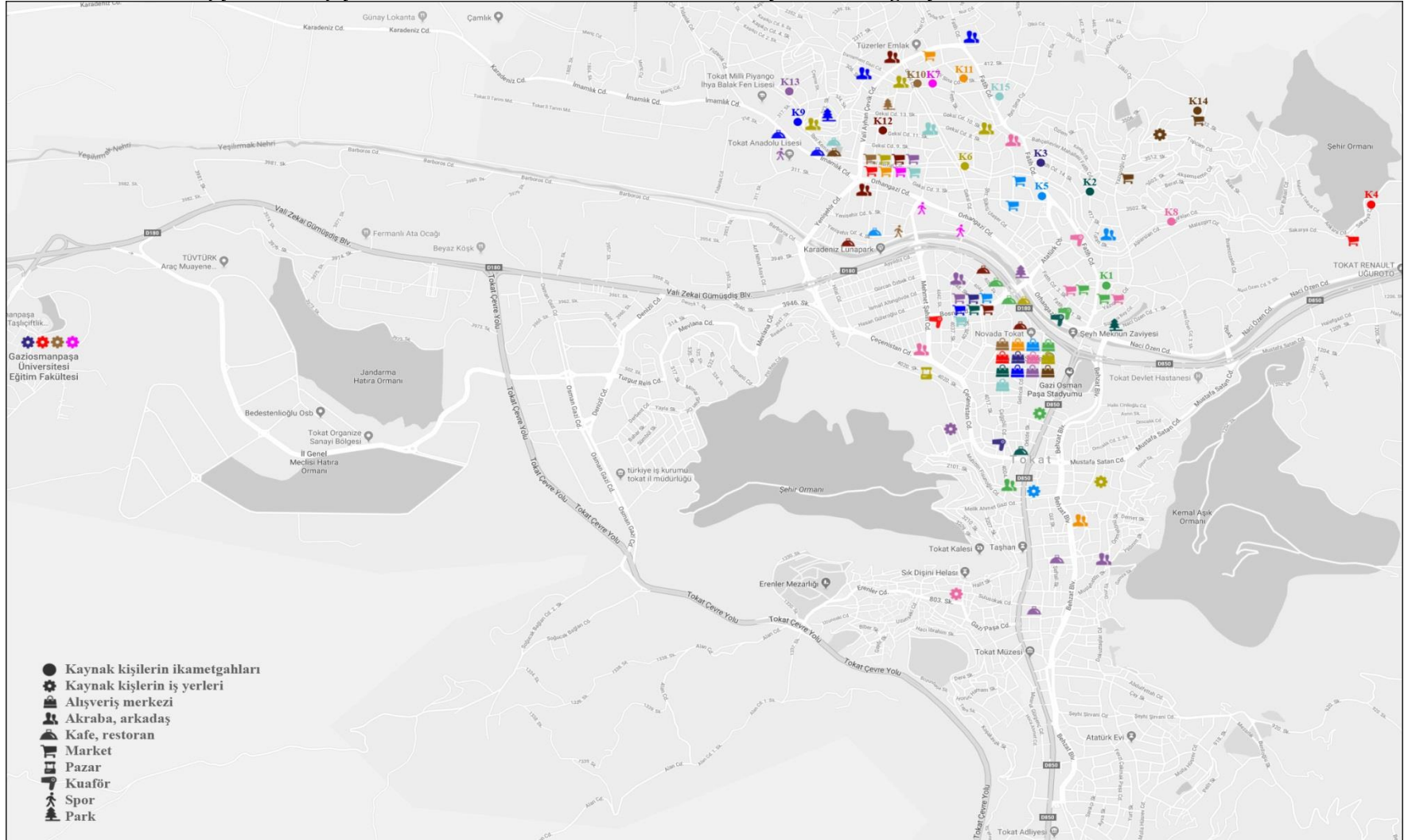
(K5, 28, Bankacı)

Özel alanın kamusal uzantıları niteliğindeki işlerle ilgili kentsel mekânla ilişki kuran kadınların bu pratikleri gerçekleştirdikleri mekânlar açısından da farklılaşmaları söz konusudur. Karşıyakalı kadınlar açısından bu pratiklerin yerine getirildiği mekânlar, kent merkezini de kapsayan bir alanda gerçekleşirken, Sulusokaklı kadınlar mekânsal yakınlık ilkesinden hareket etmektedirler. Kentsel mekândaki görünürlüklerinin kimi zaman gerekçelerinde yaşanan farklılaşmalar, kentsel mekâna çıkma biçimleri açısından da yaşanmaktadır. Sulusokak'ta yaşayan kadınların kentsel mekândaki varlıkları çoğunlukla evdeki erkeklerin iznine bağlıdır ve "pasaport" işlevi gören birilerinin eşliğinde olmaktadır. Bu sebeple kentsel mekâna çıkma arzularının ve biçimlerinin kapitalist ataerkilliğin çizdiği sınırlarla uyumlu olması beklenmektedir. Bununla birlikte sermaye dolayımında planlanan kentiçi ulaşımın nitelikleri, kentsel mekândan kadınları dışlayıcı bir işlev görmektedir. Ehliyet sahibi olmayan kadınlar kentiçi ulaşım açısından toplu taşıma araçlarına bağımlıdır. -En azından katılımcılar açısından değerlendirildiğinde- Sulusokaklı kadınların da ehliyet sahibi olmayışları, onları toplu taşıma araçlarına bağımlı kılmaktadır. Ama Sulusokak'ın kentiçi toplu taşıma güzergahında bulunmayışı (yolların oldukça dar olması bu araçların geçişini mümkün kılmamaktadır), kadınların kentsel mekândaki hareketliliğini etkilemektedir. Bunun yanı sıra toplu taşıma araçlarının dizaynının özellikle çocuklu kadınlar açısından uygun olmayışı, ücretlerinin yüksek, güvenlik ve konfor açısından da yetersiz bulunması gibi sebepler, bu bölgede yaşayan kadınların kentsel mekândaki ulaşım biçiminin çoğunlukla yaya olmasına yol açmaktadır. Bu durum ise Sulusokaklı kadınların kentsel mekândaki coğrafyalarının daha kısa mesafeli olması ile sonuçlanmaktadır.

**Harita 4.5: Sulusokak'ta Yaşayan Kadınların Kentsel Mekânda Gündelik Hayatlarının Coğrafyası**



**Harita 4.6: Karşıyaka'da Yaşayan Kadınların Kentsel Mekânda Gündelik Hayatlarının Coğrafyası**



Sulusokak'ın aksine Karşıyaka'da yaşayan kadınların -en azından yine katılımcılar açısından değerlendirildiğinde- çoğu ehliyet sahibidir. Ya kendilerine ait ya da eşleriyle birlikte ortak kullandıkları özel araçlarının varlığı, kentsel mekândaki coğrafyalarının daha uzun mesafeli olmasına yol açmaktadır. Toplu taşıma araçlarını çok fazla kullanmayan Karşıyakalı kadınlar özel araçları sayesinde gece geç saatlerde dahi kentsel mekâna çıkabilmektedirler.

Sulusokak'ta yaşayan kadınların gündelik hayat coğrafyaları çoğunlukla ev ve evin çevresi ile sınırlanmıştır. Lefebvre (2013), toplumsal ve mekânsal uzamın alt sıralarında konumlananların gündelik hayatına döngüsel zamanın hâkim olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan bu düzeyde bulunanlar için zaman ve mekân sınırlıdır. Sulusokaklı kadınların gündelik hayatında da döngüsel zamanlar ağırlıkta olduğu için mekân onlar için küçülür ve daralır:

Mutfakta zaman geçiyö. Yemağinen, bulaşığinen, akşam ediyon zaten, bi yere gidemiyon. Büyüğün [Eşi] olduğı zaman bi yere gidemiyon yani.

(S13, 53, Ev Emekçisi)

Çoğunluk vaktim evde geçiyö. Sıkılsam da yapcak bişey yok. Yani. Bazen çocuğı götürüp getiriyorum okuluna. Dediğim gibi bazen kaynanam için ilaç yazdırmaya gidiyorum. Bunun için oluyor yani. Onun dışında hiç hiç çıkmam. Bazen iki ay hiç çarşıya gitmediğim bile olur.

(S15, 27, Ev Emekçisi)

Karşıyaka'da yaşayan kadınların hayatına ise, toplumsal ve mekânsal uzamın üst sıralarında yer alanların hayatına doğrusal zamanın hâkim olduğunu ifade eden Lefebvre'den (2013) hareketle, doğrusal zamanın ağırlıkta olduğu söylenebilir. Bu durum ise Karşıyakalı kadınlar açısından zamanın ve mekânın büyüdüğü ve genişlediği anlamına gelir ki, zaman açısından sınırlanmadıklarını belirten Karşıyakalı kadınların Harita 4.6'da da görüldüğü gibi kentsel mekânda gündelik hayatları dahilinde çizdikleri coğrafya da daha geniştir.

Eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri tarafından tanımlanan rolleri parçalanmış, bölümlere ayrılmış zaman dolayımında yerine getiren kadınlar aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş zaman baskısı altında kentsel mekânda varlık gösterebilmektedirler. Kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin zamanı cinsiyetlendirerek kentsel mekânda kadınların varlığını çoğunlukla gün ışığının olduğu vakitlerle sınırlaması, kadınların kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyalarını etkilemektedir. Karşıyaka'da yaşayan kadınlara göre Sulusokaklı kadınlar zaman üzerindeki bu cinsiyetçi ayrımın baskısını

daha fazla hissetmektedirler. Karşıyakalı kadınlar her ne kadar cinsiyetlendirilmiş zamanın kendilerine ayrılan bölümlerinin dışında yani havanın karardığı vakitlerde kentsel mekânda bulunsalar da, bu durumun korkutucu olduğu yönünde beyanlarda bulunan Sulusokaklı kadınlarla aynı algıyı taşımaktadırlar. Çünkü Gutting'in (2010) ifade ettiği gibi, iktidarların yaratmak istediği *yumuşak başlı bedenlerden* olmadıkları gerekçesiyle her türlü tehdide açık hale geldiklerinin farkındadırlar ve çeşitli stratejilerle -gece geç saatlerde kentsel mekâna çıkmamak ya da yanlarında birilerinin eşliği ile çıkmak gibi- bu tehdidi bertaraf etmektedirler.

Harita 4.5'te, Sulusokaklı kadınların gündelik hayatları dahilinde Tokat'ın diğer yerleşim alanlarına pek uğramadıkları görülmektedir. Bu durum da gündelik hayatlarında döngüsel zamanların hâkim olduğu toplumun alt katmanlarında yer alanların hep aynı güzergahlarda, aynı hedeflerle günlerini geçirdiklerini, buldukları mekânın dışında çok az ilişki veya tanıdık olduğunu ifade eden Lefebvre'in (2013) yaklaşımı ile de doğrulanmaktadır.

Harita 4.6'da da, Karşıyakalı kadınların Sulusokak'a, sadece iş sebebiyle oraya gidenlerin dışında, hiç uğramadıkları görülmüştür. Bu durum ise Sulusokak'ı nasıl algıladıkları, bu mekâna dair zihinsel imajlarının ne olduğu ile yakından ilişkilidir. Zihinsel haritalarında çoğunlukla "sakıncalı", "gidilmez" olarak işaretlenen mekânların bireylerin gündelik hayat coğrafyasını etkilediğini belirten Roy'dan (2004) hareketle Karşıyakalı kadınlar açısından Sulusokak da böylesi bir imaja sahip olduğundan gündelik hayat coğrafyaları içerisinde Sulusokak'a yer yoktur:

Mesela temkinli olmak adına örneğin Sulusokak'ı hiç bilmem. Sulusokak'ta da gezmem. Hani Karşıyaka'da yaşamayı tercih etmemin sebebi de bu. Çünkü şimdi şey var, hayatın gerçeklerinden de kopmamak lazım. Ben mesela kendime güvenen biriyim ama böyle gözü kara biri de değilim. Ya da şey de değilim, hayatın birtakım gerçeklerine kafa tutan biri de değilim. Hani mesela niye Karşıyaka'da, neden bu muhitte yaşamayı tercih ediyorum? Çünkü gecenin her vakti ihtiyacım olduğunda rahatlıkla, güvenle dışarıya çıkabilirim. O yüzden işte manav, market ihtiyacımı her saat giderebilirim. Eczanesi var, yemek yiyebileceğim mekânlar var. O yüzden Karşıyaka'da yaşamayı tercih ettim. Hani ev alırken gidip Behzat tarafına, çok daha uyguna, çok daha konforlu evler belki alabilirdim ama hiç bu çevreden ayrılmayı düşünmedim. Çünkü biliyorum ki ben bu çevrede gece gündüz her saat rahatlıkla yaşayabilirim. Giriş kattayım ama tedirgin olmuyorum. Ama Sulusokak civarında yaşamayı tercih etmem. İşte Behzat tarafında yaşamayı tercih etmem. Yani bu bölgeyi bu anlamda daha güvenli buluyorum ve kendimi burda daha rahat hissediyorum. Bir de şey olarak, çevre anlamında da çünkü insanların şimdi birtakım kabulleri var. Hani o kabulleri de yıkmak çok kolay değil. İnsanların böyle bakışlarına, dedikodularına maruz kalmaktansa bunu benim yaşam tarzıma saygı duyan bir çevrede yaşamak çok daha büyük bir avantaj.

(K7, 36, Akademisyen)

Niksar Kavşağı denen yerin ötesine gitmedim. Ama şeyi duydum, Susokak [Sulusokak] sanırım. İşyerindekiler diyolardı, oraya gitme diye. Güvenli bi yer değilmiş sanırım. Belki bi oraya gitmem. Bu kadar insan diyosa bi bildikleri var diyip.

(K5, 28, Bankacı)

Sulusokak'a dair "güvenilmez" mekân algısının temel sebebi bölgenin deneyimlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte hâlâ yoğun olarak geleneksel ilişkilerin yaşandığı bir mekân olan Sulusokak'ın bu özelliği aynı zamanda denetimi de beraberinde getireceğinden dolayı Karşıyakalılar açısından tercih edilmemektedir. Hatta daha önce Sulusokak'ta yaşayıp gelirlerinde yaşanan iyileşmeler sonrasında Karşıyaka'ya taşınan aileler açısından da benzer bir görüş hâkimdir:

Olmaz, burada olmaz. Eski oturduğum mahallede öyleydi. Oralar çok birbirlerine aile içi gibi bağlılar. Eski oturduğum mahallede nereye gider acaba, nerden gelir acaba öyle oluyordu. Ama bura, sana nasıl anlatayım, İstanbul'da kimse kimseyi karışmaz, dım dıma, gum guma ya, bura öyle. O konuda rahat bura. Bi yere gider gelirdim, elimde alışveriş yaptığım olurdu, şeyim olurdu, o zaman tanıdıklar bişey almış derdi, habire işi gücü para harcamak gibisine öyle düşününler de vardı. Ondan ben kaçtım bu tarafa, bu tarafta rahatım. Burası iyi yani. Çat kapı gidemiyosun kimseye amma çok da rahat bi yer. Nereye gidersem gidim, nereye gidiyosun, nerden geliyosun, yani soru şeyi yok burda. Öbür tarafta elindeki poşete bakıp ne yemek yapacağını bile biliyolar, her şeye karışıyorlar. Komşuluk yok burda, öyle gidiş-geliş yok. Hep çalışan olduğundan. Daha önce oturduğum yerde komşulara gitme varıdı, gidiş-geliş oluyodu. Ama burada hep çalışan olduğundan resmi yer burası, öyle yok.

(K11, 44, Ev Emekçisi)

Karşıyaka'daki ilişkileri "*resmi*" olarak tanımlayan bu görüşün aksine Sulusokak'da birincil ilişkiler daha yoğun yaşanmaktadır. Bunun temel sebeplerinden biri daha öncede belirtildiği gibi Sulusokak'taki kentleşme pratiğinin yatay niteliğidir. Böylelikle sokağına hâkim olan Sulusokaklı'lar aynı sınıfsal konumu paylaştıkları diğer insanlarla birlikte daha yakın ilişkiler kurabilmektedirler.

Kapitalist ataerkilliğin baskısının daha fazla hissedildiği Sulusokak'ta, kadınların hemen hemen hepsi mekânsal yakınlık içerisinde bulunduğu diğer kadınlarla gün içerisinde ya kapı eşiği önlerinde ya da evlerde biraraya gelmektedirler. Ama Harita 4.5'te komşu ziyaretleri haritanın içeriğini karıştıracağı gerekçesiyle verilememiştir:

Bizim hayatımız çoğunlukla burda geçer. Komşularımızdan da çok memnunuz. Hepsinden de Allah razı olsun. Yazın olsun işlerimizi hep beraber paylaşarak yaparız. Madımak ayıklaması, pancar olsun hep beraber yaparız. Hamur keseriz birlikte. Mesela madımak deriz biz, bilir misiniz? Burdan amcan çıkarkene bunlar elinden alırlar, ayıklarlar, doğrarlar, Allah razı olsun, birbirine denk gelir, aman sen bunu böyle mi aldın derim. İşte ben aldım kızlar aldılar elimden der. Böyleyiz yani biz, bi kenetlenme var. Aile gibi olmuşuz.

(S1, 66, Ev Emekçisi)

Burda komşularımız birbirine çok tutkun. Ama gene de bizim bu çevre, öbür tarafları bilmiyom, şey yapamam da. Ama bizim bu çevremiz güzel yani. Apartmanlarda çok olmaz böyle komşuluk. Kim hasta olsa birbirine hemen koşuyo. Ben bu sokaktaki komşularıma giderim hep. Kahvaltılarda çok birleşiriz biz, ben S., N. [Mekânsal yakınlık içinde bulunduğu iki



komşusundan bahsediyor]. Bi telefon çaldırmayak hemen buluşuyoruz o zaman. Sabah birbirimizi görmesek, yani 10-10 buçuk gibi kalktığımızda ben S.'i çaldırırım telefonla. Bi kez çaldım mı hemen anlar zaten herkes. Burdan hemen camdan bakar.

(S3, 50, Ev Emekçisi)

Sulusokak'ta komşularla kurulan yoğun ilişkilerin aksine Karşıyakalı kadınlar daha bireysel hareket etmeyi tercih etmektedirler:

Komşularla biraraya gelmem. Açıkçası ben komşularla çok fazla ilişki kurmayı sevmiyorum. Yalnızlığı tercih ediyorum. Özellikle sürekli evde olan bayanlar çok cıvık ilişkileri tercih ediyorlar. Sürekli birlikte olalım, işte çocuğunla mesela. Ben çocuklarımla vakit geçirmeyi çok seviyorum, onlara kitap okumayı, birlikte vakit geçirmeyi, ben bunlardan daha çok haz alıyorum.

(K6, 32, Öğretmen)

Komşuluk ilişkileri açısından her iki bölgedeki temel farklılığın sebebi, Sulusokaklı kadınların gündelik hayat coğrafyalarının sınırlarının çoğunlukla ev ve evin çevresi ile sınırlı olmasıdır. Buna karşın Karşıyakalı kadınların kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyalarının sınırları daha geniş olduğundan dolayı mekânsal yakınlıktan kaynaklı ilişkilere girme yönünde bir ihtiyaç da duymamaktadırlar.

Haritalardan da görüldüğü gibi Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınlar arasındaki sınıfsal ve kültürel farklılık kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyalarının da farklılaşmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda özel alanla ilişkilendirilen kadın kimliğini doğallaştırarak kabullenen Sulusokaklı kadınların gündelik hayat coğrafyaları çoğunlukla ev ve evin çevresi ile sınırlı kalırken, Karşıyakalı kadınların, özel alanla ilişkilendirilen kadın kimliğini toplumsal üretim olarak algılamalarından dolayı gündelik hayat coğrafyalarının sınırları Sulusokaklı kadınlara göre daha geniş olmaktadır. Gündelik hayatın yaşanan mekân içinde şekillenmesi ve aynı zamanda yaşanan mekân ile şekillenmesi nedeniyle her iki bölgede yaşayan kadınların kentsel mekânda çizdikleri gündelik hayat coğrafyaları da bu bağlamda farklılaşmaktadır.

Sulusokaklı kadınların ev dışına çıkma sebepleri komşu, akraba ziyareti, alışveriş, çocuk ve yaşlı bakımı ile ilgili işler iken Karşıyakalı kadınların ev dışına çıkma sebepleri nadiren de olsa komşu, akraba ziyaretleri ile ilgili olmakla birlikte aynı zamanda alışveriş, çocuk ve yaşlı bakımının yanı sıra çoğunlukla kamusal alanda sahip oldukları ücretli işleri ile gezme, yürüyüş, spor, arkadaşlarla buluşma, hava alma isteklerine de dayanmaktadır. Bu bakımdan harita üzerinde, Karşıyakalı kadınların gündelik hayat coğrafyası, Sulusokaklı kadınlara göre daha geniş bir ölçeği kapsamaktadır.

Daha önceki başlıklarda da belirtildiği gibi kadınlık tekil bir kategori olarak ele alınmaması gereken bir olgu olmakla birlikte kapitalist ataerkilliğin dayattığı rollerden hareketle kadınların erkeklere karşı konumlarının ikincilleştiği gerçeği de gözardı edilmemelidir. Bu bakımdan her ne kadar Sulusokaklı ve Karşıyakalı kadınların kentsel mekânda çizdikleri coğrafya farklılık gösterse de, kent mekânındaki varlıkları açısından uğradıkları baskı ve denetim ile akabinde öğrenilen özdenetim nedeniyle ortaklık göstermektedirler. Bu durum ise kentsel mekânı kadınlar için *zihinsel panoptikon* haline getirmektedir. Kentsel mekândaki varlıkları sürekli olarak "*görülmeden görme durumundaki bakışlar*"ın altında olan ve bunun bilinciyle hareket eden kadınlar giyim, tutum ve davranış açısından normatif kurallar ve değerler sistemi tarafından *normal* diye tanımlanacak kalıplara kendilerini uydurmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla kentsel mekânın hangi birimine, nasıl, kim ile, ne zaman çıkabilecekleri ile ilgili kısıtlılıkların dolayısıyla dışlama mekanizmasının üretiminde kadınlar da en az erkekler kadar etkinlik göstermektedirler. Ama yine de kentsel mekânda kısıtlanma ve/veya dışlanma mekanizmasına tüm kadınlar eşit şekilde maruz kalmamaktadırlar.

Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınların gündelik hayatları dahilinde kentsel mekândaki coğrafyaları göz önüne alındığında, erkekler tarafından erkekler için tasarlanan kent mekânı her ne kadar kadınlar için hapsedici, kısıtlayıcı, dışlayıcı olsa da gelir düzeyinin düşüklüğü kent mekânının hapsedici, kısıtlayıcı, dışlayıcı yanlarını daha da pekiştirmektedir. Bu bakımdan gündelik hayatlarının çoğunluğu ev ve evin çevresi ile sınırlı olan Sulusokaklı kadınlar için *kent mekânının hapsedici yanı* daha fazladır.

## 5. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışma, toplumsal mekândaki konumları açısından farklı sınıfsal ve kültürel yapılara sahip kadınların gündelik hayat pratikleri dahilinde kentsel mekân ile ilişki biçimlerini kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri çerçevesinde ele almıştır. Aralarında gerilimli ve çelişkili ama aynı zamanda besleyici ve destekleyici bir ilişki bulunan kapitalizm ve ataerkillik özellikle geç kapitalistleşen ve de geleneksel ilişkilerin yoğun yaşandığı toplumlarda üretim tarzının etkinliğini arttırmaktadır. Bu bakımdan geleneksel ilişkilerin toplumsal yapıdaki hâkimiyetinin hâlâ hissedildiği, geç kapitalistleşen bir ülke olarak Türkiye'de de bu belirleyiciliğini sürdürmektedir. Bu sebeple kadınların gündelik hayat pratikleri üzerinden kentsel mekânla ilişkisini belirleyebilmek adına hem gündelik hayat hem de mekânın kurgulanması üzerinde etkili olan kapitalist ataerkillikten hareketle bu çalışma gerçekleştirilmiştir.

Kapitalist ataerkilliğin kadınların toplumsal mekândaki konumlarının ikincilleşmesinde nasıl bir rol oynadığını belirleyebilmek için gündelik hayata odaklanmak gerekir. Bu bağlamda toplumsal, siyasal, ekonomik, psikolojik, kültürel vb. birçok yapı ile aralarında ilişki bulunan gündelik hayatın toplumsal mekânın özünü oluşturduğunu belirten Lefebvre'den yararlanılmıştır. Gündelik hayata ilişkin aşinalık her ne kadar içerisinde bilinmezlik taşısa da aslında gündelik hayat pratikleri bağlamında insanlara tanımlanan rollerin toplumsal yaşama içkin olmasından hareketle derinden incelendiğinde bilinmezliğin üzerindeki örtü kaldırılabilir. Dolayısıyla gündelik hayata odaklanmak “bakar kör” olunan gerçeklerin altında yatan nedenleri elde etme olanağı sunmaktadır. Böylelikle de gündelik hayat dahilinde bireylere atfedilen roller ve bireylerin bu rolleri yerine getirmesi ile yeniden üretilen gündelik hayata içkin olan iktidar ilişkileri de belirlenebilir.

Gündelik hayatın işleyişi ile mekânın kurgulanması arasında, gündelik hayatın mekânsal pratiklere bağlı olmasından dolayı karşılıklı bir ilişki vardır. Bu bakımdan gündelik hayatın yaşandığı zemin olarak toplumsal mekân üzerindeki güç ilişkileri bireylerin mekânla ilişkisini de etkilemektedir. Sınıfsal ve kültürel konumları açısından farklılaşan bireylerin gündelik hayatları dahilinde mekânla kurmuş oldukları ilişki biçimleri de farklılaşmaktadır.

Toplumsal mekân, sınıfsal ve kültürel ayrışmalarla iç içe bir yapı arz ederken aynı zamanda kadınların ve erkeklerin yaşam deneyimlerinin de ayrıştığı bir yapıyı içerisinde barındırmaktadır. Bunun temelinde toplumu ve bireyleri biçimlendiren iktidar ilişkileri yatmaktadır. Kapitalist ataerkillik, kadınlara ve erkeklere tanımladığı roller doğrultusunda gündelik hayatlarının sınırlarına ve biçimlerine etki ederken aynı zamanda mekân ile ilişkilerine de etki etmektedir. Çünkü kadınların ve erkeklerin mekânı deneyimlemesi toplumsal cinsiyetin toplumsal inşası sonucu farklılaşmaktadır.

Birçok ilişki biçiminin iç içe geçtiği gündelik hayatın kendini tekrarlayan özelliği nedeniyle içselleştirilen toplumsal cinsiyet kimlikleri aynı zamanda toplumsal yapıya dağılmış iktidar ilişkilerinin de hem sonucu hem de nedeni olmaktadır. Bu noktada Foucault'nun iktidar ilişkilerinin bireylerin gündelik davranışlarından bedenlerine varana dek çok yönlü olarak işleyen bir makine olduğuna dair söylemleri bu çalışma için önem taşımaktadır. Bu iktidar ilişkilerini bir makineler bütünü olarak tanımlamasının nedeni ise iktidarı işletenler kadar üstlerinde iktidar işletilenlerin de bu ilişkilerin sürdürülmesinde rol oynamalarıdır.

Toplumsal cinsiyet açısından bu iktidarlar dizisine bakıldığında karşımıza öncelikle bir kimlik olarak toplumsal cinsiyetin inşa süreci çıkmaktadır. Toplumsal olarak üretilen toplumsal cinsiyet kimliği ile bireylerin düşünme, hissetme ve davranma biçimleri üzerinde etkili olan iktidar ilişkileri söz konusudur ki bu ilişkiler kapitalist ataerkilliğin köklerinin salındığı bir alandır. Bu bakımdan kapitalist ataerkilliğin beklentileri ile de uyumludur.

“Kapitalist Ataerkil İktidar İlişkileri Dahilinde Kentsel Mekânda Kadının Gündelik Hayatının Coğrafyası: Tokat Örneği” başlığı taşıyan bu tez çalışması, kadınların gündelik hayat coğrafyaları üzerinde kapitalist ataerkilliğin ne tür sınırlılıklar getirdiğini ve bu bağlamda kadınların mekânla nasıl bir ilişki geliştirdiğini belirleme amacı taşımaktadır.

Kadınların gündelik hayat pratikleri kapitalist ataerkilliğin belirlediği cinsiyetçi roller dahilinde olmaktadır. Toplumsal cinsiyet kimliği olarak kadınlığın özel alan ile özdeşleştirildiği bu durum nedeniyle kadınların kentsel mekânla ilişkisi çoğunlukla eşitsiz cinsiyet ilişkileri temelinde olmaktadır. Ev ile ilgili sorumlulukların yüklendiği kadınların kentsel mekânla ilişkisi özel alanın uzantısı niteliğindeki işlerle ilgili olmaktadır. Ama bu ilişki biçimlerinde kadınların bir özgürlük alanı içerisinde hareket

etmeleri söz konusu değildir. Üzerlerinde işleyen iktidar ilişkileri kadınların kentsel mekânla geliştirdiği ilişkilerin biçimlerine de etki etmektedir. Bu bağlamda kentsel mekâna ne için, ne zaman, nasıl, kim ile veya hangi mekânsal birime gidebileceği ile ilgili kapitalist ataerkilliğin baskısı ve denetimi altında olmaya devam etmektedirler.

Kadınların kentsel mekânla ilişkisi üzerinde etki sahibi olan kapitalist ataerkilliğin bu baskı ve denetimi tüm kadınları elbette ki kapsamamaktadır. Sınıfsal ve kültürel yapıları açısından farklı toplumsal mekânlarda konumlanan kadınlar üzerinde işleyen kapitalist ataerkilliğin biçim ve sınırları da farklılık göstermektedir. Bu durum aynı zamanda kadınların bu iktidar ilişkilerini ne kadar benimsedikleri ile de yakından ilgilidir. Çünkü kapitalist ataerkilliğin toplumsal yapı içerisindeki ağırlığı ile uyumlu olarak, sürekli bir gözetim altında oldukları bilinciyle kadınlar kentsel mekândaki tutum ve davranışları üzerinde özdenetime sahip olmayı öğrenmişlerdir. Bu anlamda kentsel mekânın kadınlar için bir *panoptikon* işlevi gösterdiğini ifade etmek mümkündür.

Kadınların kentsel mekândaki varlıkları üzerinde, Foucault'nun geliştirdiği *panoptikon* modeline benzer şekilde, bir gözetleme ve gözetlenme mekanizması işlerlik göstermektedir ki bu mekanizma kadınların kentsel mekândaki varlıklarını denetlemeye de imkan sunmaktadır. Ama bu denetim ilişkisinin çerçevesini belirleyen iktidar makinesinde, iktidara maruz kalan kadınların da müdahilliği söz konusudur.

Buradan hareketle bu tez çalışmasında şu sorudan hareket edilmiştir: **Kapitalist ataerkil toplumsal ilişki sistemi içerisinde, toplumsal cinsiyete dayalı iktidar ilişkileri ile kadınların gündelik hayatta toplumsal mekândaki konumları/hareketleri arasında bir ilişki var mıdır?** Böyle bir ilişkinin var olup olmadığını belirleyebilmek adına öncelikle cinsiyetçi işbölümünün yansıması olan özel alan ve kamusal alanda kadınların gündelik hayat pratiklerinin neler olduğu, bu pratiklerin nasıl, ne zaman ve kim ile gerçekleştirildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitin nedeni ise somut olarak kadınların mekânla nasıl bir ilişki kurduklarını belirleme fırsatı sunarken aynı zamanda kapitalist ataerkillik dahilinde farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip kadınların bu iktidar ilişkileri içerisindeki konumlarının da belirlenebilmesini sağlamaktadır.

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri dahilinde farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip kadınların kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyaları arasında bir farkın olup

olmadığını belirleyebilmek adına Tokat kentinde farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip iki semt örneğinden hareket edilmiştir. Tokat kentinde bulunan Sulusokak ve Karşiyaka semtlerinin tercih edilme nedeni, farklı toplumsal yapılara sahip olmaları ve bu yapıların toplumsal cinsiyet algısının farklılaşmasına yol açacağı düşüncesidir. Eski kent merkezi sınırları içerisinde bulunan Sulusokak 1980'lere kadar kentin merkezi olma özelliği taşıırken değişen üretim ilişkileri nedeniyle bu tarihten itibaren alt gelir seviyesinden toplumsal kesimlerin yaşamak durumunda olduğu bir mekân haline gelmiştir. Geleneksel ilişkilerin hâlâ hâkimiyetini sürdürdüğü Sulusokak aynı zamanda alternatif kamusal alanların yaşandığı bir yer olması bakımından da tercih edilmiştir. Sulusokak'ın eski önemini kaybettiği tarihlerden itibaren hızla yapılaşmaya başlayan ve orta ve üst gelir seviyesinden toplumsal kesimlere hitap eden Karşiyaka da kent içinde önemli bir merkez olma özelliği kazanmasından dolayı tercih edilmiştir. Bu bağlamda Sulusokak ve Karşiyaka'da yaşayan ve "tanıdık referanslar" aracılığı ile ulaşılan katılımcılarla yapılandırılmış bir görüşme planı üzerinden bilgi toplanmış ve niteliksel çözümleme tekniği ile değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Sulusokak'ta yaşayan 16 kadın ile Karşiyaka'da yaşayan 15 kadın ile görüşme gerçekleştirilmiştir.

Bu iki farklı sınıfsal ve kültürel yapıya sahip toplumsal mekânda kadınların gündelik hayat pratikleri bağlamında kentsel mekânla ilişki biçimlerinde bir farklılık olup olmadığını tespit etmeye çalışan bu çalışmada kadınların gündelik hayat coğrafyalarının sınırlarını çizen kapitalist ataerkilliği belirleyebilmek adına "Sosyalist Feminist" teoriden faydalanılmıştır. Ataerkilliğin kapitalizm gibi bir egemenlik ilişkisi yarattığını ve iki unsurun birlikteliğinin toplumsal cinsiyet ayrımını toplumsal yaşantının her alanına yayılmasını sağladığını belirten sosyalist feminizmden hareketle çalışmanın temel problemi, **kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri ile kadınların toplumsal mekândaki gündelik hayatının coğrafyası arasında nasıl bir ilişki olduğudur.** Bu kapsamda çalışmada iki ana ve altı alt hipotez oluşturulmuştur. Çalışmanın ilk ana hipotezi şöyledir:

Çalışmanın ilk ana hipotezi olan "**Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri "toplumsal cinsiyet kurguları/kimlikleri" üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**" ile ulaşılan sonuç, kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin, mekânı örgütlerken aynı zamanda örgütlenen mekân ile karşılıklı ilişkiler neticesinde üretilen toplumsal cinsiyet üzerinde de etkili olduğudur. Sosyalizasyon sürecine dahil olan her kadın ve erkek toplumsal yapıya yayılmış iktidar ilişkileri dahilinde kadınlık ve

erkeklik rollerini öğrenmektedir. Bu roller, bir taraftan kadınların ve erkeklerin mekânla ilişkisine etki ederken diğer taraftan da örgütlenmiş mekân üzerinden yeniden üretilmektedir.

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri dahilinde kadınlara atfedilen konum erkeklere göre ikincildir. Bu konumun kadınlar açısından değerlendirilme ve anlamlandırılma biçimleri sınıfsal ve kültürel konumları ile yakından ilişkilidir. Toplum ve mekân arasındaki dönüşümsel diyalektik ilişki göz önüne alındığında bu bağlamda toplumsal mekânda yaşanan ayrışma ile toplumsal cinsiyet algısı arasında tez çalışmasının alanlarında önemli bir farklılık tespit edilmiştir.

Sulusokak'ta yaşayan kadınların kadınlık ve erkeklığe dair düşünme biçimleri göz önüne alındığında, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi içerisindeki ikincil konumlarını kabullendikleri ve hatta özümstedikleri görülmüştür. Buna karşın Karşıyaka'da yaşayan kadınların eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri içerisinde kadınlara tanımlanan ikincil konumu kabullenmedikleri görülmüştür. Sınıfsal ve kültürel konumlarının farklılığına ek olarak Sulusokak'ta geleneksel ilişkilerin hâlâ ağırlıkta olması bu bölgede ataerkil iktidar ilişkilerinin de yoğun olmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir sosyalizasyon sürecine dahil olan kadınların kendilerine tanımlanan rolleri kabullenmemeleri pek de mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan var olan kadın/kadınlık-erkek/erkeklik arasındaki eşitsiz ilişkiyi normalleştirilerek sürdürme eğilimi gösterdikleri belirlenmiştir. Bu eğilimin görüşme gerçekleştirilen katılımcıların yaş durumları ile de bir değişikliğe uğramadığı tespit edilmiştir. Bu durum da Sulusokak'ta ataerkil ilişkilerin ne denli yoğun olarak yaşandığını göstermektedir. Karşıyaka'da yaşayan kadınlar açısından ise toplumsal yapı içerisinde erkeklerin kadınları önceleyen konumunun kabullenilememesi söz konusu olsa da mevcut toplumsal yapıya yönelik eleştirilerinden hareketle bu durumun pek de mümkün olmadığı belirtilmektedir.

Ataerkil ilişkilerin yoğun gözlemlendiği Sulusokak'ta yaşayan kadınların kendilerini erkeklere göre ikincil olarak konumlandırmalarına benzer süreci evde/özel alanda da görmek mümkündür. Erkekler/erkeklik her ne kadar kamusal alanla ilişkilendirilse de özel alanda da hâkim konumda olmaya devam etmektedir. Erkeklerin evdeki bu hâkimiyetinin Sulusokaklı kadınlar tarafından kabullenilmesine karşın Karşıyaka'da bu durumun kabullenilmeyişi söz konusudur. Sulusokaklı kadınların evdeki

hâkimiyeti erkeklere vermelerinin temel sebebi onların ücretli bir işte çalışıyor olmasıdır. Buna karşın Karşıyaka’da yaşayan kadınların çoğunluğunun ücretli bir işe sahip olmaları nedeniyle evdeki hâkimiyetin paylaşıldığı görülmektedir.

Sulusokaklı kadınların özel alandaki varlıklarının erkeğe göre ikincil konumlarının kendi deneyimleri doğrultusunda söylem düzeyinde güçlenmesine karşın Karşıyakalı kadınlar, yine kendi deneyimleri doğrultusunda özel alandaki varlıklarının erkeklerle eşit olması yönündeki inancı paylaşmaktadırlar. Her iki alandaki kadınların toplumsal cinsiyeti algılama biçimlerindeki farklılığın temelinde farklı sınıfsal ve kültürel konumları yatmaktadır.

Her iki alanda yaşayan kadınların özel alandaki konumlarına dair farklı yaklaşımlarından hareketle kamusal alandaki konumlarına dair fikirleri de elde edilmeye çalışılmıştır. Bu ise kadınların gündelik hayatları dahilinde kentsel mekânla ilişkilerinin somut biçimde nasıl düzenlendiği sorusuna bizi yöneltmektedir ki bu soruya verilebilecek cevaplar çalışmanın birinci ana hipotezinin alt hipotezlerini oluşturmuştur. Birinci ana hipotezin ilk alt hipotezi olan **“Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “özel alan/ kamusal alan ayrımı” üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.”** ile ulaşılan sonuç, cinsiyete dayalı işbölümünün en net ifadesinin bulunduğu özel alan/kamusal alan ayrımı her ne kadar keskin bir ayrışmaya vurgu yapsa da aslında aralarındaki akışkan ilişki nedeniyle kadınların toplumsal mekândaki konumları pekiştirilmektedir.

Bu bağlamda Sulusokak’ta ve Karşıyaka’da yaşayan kadınların, kapitalist ataerkilliğin kendilerini konumlandığı özel alan ile ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Özel alan olan evin her iki bölgede yaşayan kadınlar tarafından benzer ifadelerle tanımlandığı görülmüştür. Hatta ev ile aileyi eşitleyen dolayısıyla kadınları da ev ve aile ile tanımlayan kapitalist ataerkilliğin düşünce yapısının, kamusal alanda bir iş sahibi olsun veya olmasın, her iki bölgede yaşayan kadınlar tarafından kabullenildiği görülmüştür.

Özel alan ile ilgili düşüncelerinde ortaklaşmalar da kadının yerinin sadece bu alan olmadığı kamusal alanda da varlık göstermeleri gerektiği yönündeki düşüncelerinde ise her iki bölgede yaşayan kadınlar açısından bir ayrılık söz konusudur. Bu durum ise toplumsal cinsiyet kimliklerinin farklı düzeylerde içselleştirilmesi ile ilgilidir. Bu



içselleştirme düzeylerinin farklılığı aynı zamanda ev içindeki işbölümü üzerinde de etki göstermektedir. Sulusokaklı kadınlar eve dair tüm yükümlülükleri fazlasıyla sahiplenmiş iken Karşıyakalı kadınların bu konuda da eşitlikçi bir ilişkiden yana oldukları görülmüştür. Ama erkeklerin de aynı sosyalizasyon sürecinde kendilerine atfettikleri rolleri öğrenmeleri gerçeğinden hareketle ev içi işbölümünün çok da eşitlikçi bir yapıda seyir göstermediğinin altını çizmişlerdir.

Karşıyaka'da yaşayan kadınların Sulusokak'ta yaşayan kadınlara göre özel ve kamusal alandaki konumlarına bakıldığında sınıfsal ve kültürel bir fark söz konusu iken, kamusal alanda erkeklere karşı konumlarının ikincilleştiği görülmektedir. Bu durum ise kendisini işyerinde var olan toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılıkta göstermektedir. Dolayısıyla her iki bölgede yaşayan kadınların özel ve kamusal alandaki konumları sınıfsal ve kültürel konumları açısından farklılık gösterirken, kadınlık kimliği etrafında erkekliğe karşı ikincilleşmeleri bakımından ortaklaşmaktadırlar.

Her iki bölgede yaşayan kadınların ortaklaştığı bir başka husus da bir kamusal alan olarak kent meydanındaki varlıklarıdır. Cumhuriyet Meydanı olarak bilinen kent meydanının kullanıcıları çoğunlukla erkekler olduğundan her iki bölge sakini kadınların meydana varlık gösterememeleri söz konusudur.

Eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri kadınların dahil olabilecekleri alanları kısıtlamaktadır. Bununla birlikte Sulusokak gibi geleneksel ilişkilerin sürdürüldüğü yerleşim alanlarında kadınlar bir strateji olarak, aynı sınıfsal ve kültürel konumu paylaştıkları ve mekânsal yakınlık içinde buldukları diğer kadınlarla birlikte yarı-özel veya yarı-kamusal diye nitelendirilebilecek pencere kenarı, balkon, kapı eşiği önü gibi alternatif kamusal alanlar geliştirmektedirler. Alternatif kamusal alanlar yarı-özel veya yarı-kamusal bir alan olsa da kamusal alanın kurallarının sürdüğü bir alan olma özelliği göstermektedir. Bu bakımdan bu alanları kullanan kadınların kamusal alana çıkarken uymaları beklenen kurallara bu alanlarda da riayet etmeleri beklenmektedir. Bu bakımdan alternatif kamusal alanlara ne zaman, nasıl veya kim ile çıkacağı ataerkil ilişkilerin belirleyiciliğinde olmaya devam etmektedir.

Alternatif kamusal alanlara ilişkin Sulusokak ve Karşıyaka bölgesinde yaşayan kadınların yaklaşımları farklı olmaktadır. Sulusokaklı kadınlar açısından alternatif kamusal alanlar sokakla bütünleşmenin ve sosyalleşmenin bir aracı olarak görülürken

Karşıyakalı kadınlar açısından bu kamusal alanlar kendi yerleşim bölgeleri açısından kabul edilemeyecek pratiklerdir.

Bu kamusal alanların Sulusokak'ta yoğun olarak yaşanmasının nedeni burada yaşayan kadınların kamusal alana Karşıyakalı kadınlara göre daha kolay çıkamamalarıdır. Bu bakımdan kamusal alanı kendilerine yakınlaştıran bir pratik olarak alternatif kamusal alanlar özellikle gelir düzeyi düşük bireylerin yaşadığı ve aynı zamanda geleneksel ilişkilerin de hâkim olduğu bölgelerde görülmektedir.

Sulusokaklı kadınlar için alternatif kamusal alanlar, denetlendikleri/gözetlendikleri fikri her daim zihinlerinde yer etmekle birlikte aynı zamanda denetleyebildikleri/gözetleyebildikleri bir alan olma özelliği taşımaktadır. Alternatif kamusal alanlara içkin olan gözetleme/gözetlenme edimi çoğu zaman beraberinde *ataerkil kültürün muhafızlığı* da getirmektedir. Karşıyaka'da alternatif kamusal alanın bu özelliği nedeniyle kabul edilmeyişi söz konusudur.

Son olarak kadınların özel alan ve kamusal alanı bütünleştirme stratejisi olan alternatif kamusal alanlara *sanal mekân* da eklemek mümkündür. Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınların *sanal mekân*daki varlıkları çoğunlukla sosyal medya üzerinden olmaktadır. Ama *sanal mekân*daki varlıklarının süreleri bakımından bir farklılık söz konusudur. Sonuç olarak Sulusokak ve Karşıyaka'da yaşayan kadınların özel alan, kamusal alan ve alternatif kamusal alanlardaki konumları kimi zaman ortaklaşıyor olsa da çoğunlukla farklılaşmaktadır.

Kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin belirleyici olduğu koşullar altında kadınların, kentsel mekânla ilişkisinin içerdiği sınırlanmışlık/kısıtlanmışlık/dışlanmışlık halleri nedeniyle kentsel mekânın hangi birimlerine, kimlerle ve nasıl çıkabilecekleri birtakım yazılı olmayan kurallara bağlı olmaktadır. Buradan hareketle çalışmanın birinci ana hipotezinin ikinci alt hipotezi olan “**Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “beden kontrolü” üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**” ile, erkekler için erkekler tarafından örgütlenen mekânda kadınların varlıklarının mekânsal ve bedensel olarak birtakım sınırlılıklara tabi tutulmaya çalışıldığı ama bu sınırlılık halinin tüm kadınları kapsamadığı görülmüştür.

Tek başlarına sokağa çıkamayan kadınların yanlarında aileden, akrabalarından veya komşulardan birilerinin eşliği ile bu sorunun üstesinden gelebildikleri görülmüştür. Ama

yine her iki bölgede bu konuyla ilgili farklı deneyimler mevcuttur. Sulusokaklı kadınlar için yanlarında birilerinin varlığı kente çıkmaları için bir "*pasaport*" işlevi görürken Karşıyakalı kadınlar kendi isteklerinin daha ağır bastığını belirterek tek başlarına sokağa çıkmaları üzerinde bir denetimi kabul etmediklerini belirtmişlerdir. Bu bakımdan Sulusokaklı kadınlar kentsel mekâna gidebilmek için ailenin üyelerinden izin alırken Karşıyakalı kadınlar haber vermek ile yetinmektedirler.

Kentin kadınları hapsedici yanlarından biri de kentsel mekâna çıkarken nasıl giyinmeleri ile ilgilidir. Bu konuda her iki bölgede yaşayan kadınların benzer çekincelerden hareketle benzer yaklaşımlar sergilediği görülmüştür. Bunun yanı sıra kentsel mekândaki tutum ve davranışları üzerinde de var olan denetimden hareketle bir özdenetime gidildiği belirlenmiştir. Hatta bu özdenetimi sadece kendi bedenleri ile ilgili değil aynı zamanda diğer kadınların bedenleri üzerinde de algılama eğilimleri vardır. Ama kadın bedeni ile ilgili ataerkil iktidarın kurmuş olduğu tahakkümü Sulusokaklı kadınlar Karşıyakalı kadınlara göre daha fazla içselleştirmişlerdir.

Kadınların kentsel mekânla ilişkisine etki eden önemli bir unsur da zamandır. Tıpkı mekân gibi zaman da toplumsal örgütlenme modelinin beklentileriyle uyumlu bir biçimde üretilmektedir. Kapitalizm mekân gibi zamanı da parçalara ayırmıştır. Bölümlere ayrılmış/parçalanmış zamanı kullanım açısından bir hiyerarşi söz konusudur ki kadınlar bu hiyerarşik ilişkide yine alt basamaklarda konumlandırılmıştır. Buradan hareketle birinci ana hipotezin "**Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri "zamanı yöneterek/zamanı cinsiyetlendirerek" kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler."** diye ifade edilen üçüncü alt hipotezi neticesinde alan araştırmasından elde edilen bulgular göstermiştir ki kararmış hava her iki bölgede yaşayan kadınlar açısından tedirgin edici bir gerçeklik olarak kentsel mekânla ilişkilerini kısıtlayıcı bir etki göstermektedir. Ama yine de hava karardığında Sulusokaklı kadınların sokağa çıkmama yönünde bir çabaları olmalarına karşın Karşıyakalı kadınların böyle bir çabası söz konusu değildir. Sulusokaklı kadınlar için kentin bu hapsedici yanının kaynağı evin erkeklerinin denetiminden ve baskısından dolayısıyla da ataerkil iktidardan kaynaklanmaktadır. Karşıyaka'da ise Sulusokak'a göre ataerkil iktidar ilişkilerinin daha yumuşak yaşanması kadınların bu konuda daha özgür karar almalarına yol açmaktadır.

Kadınların kentsel mekâna çıkma biçimleri üzerindeki kapitalist ataerkilliğin baskısı ve denetimi aynı zamanda çıkma nedenleri üzerinde de varlığını göstermektedir. Burada kapitalist ataerkilliğin biçimlendirdiği cinsiyete dayalı işbölümünün yansımaları söz konusudur ki kadınların kentsel mekâna çıkma nedenleri çoğunlukla özdeşleştirildikleri özel alanın kamusal uzantıları niteliğindeki işler ile ilgilidir. Buradan hareketle çalışmanın birinci ana hipotezinin dördüncü alt hipotezi olan “**Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “ev içi işbölümü” üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**” ile, yemek yapmak, çocuk, yaşlı veya engelli bireylerin bakımını üstlenmek, temizlik yapmak gibi ev ile ilgili mekânsal pratiklerin, kapitalist ataerkilliğin sunduğu *hakikat yasası* ile uyumlu olarak kadınlıkla özdeşleşen işler olarak algılandığı görülmüştür.

Kapitalist ataerkilliğin evdeki cinsiyetçi işbölümünü toplumsal bir alan olarak değil de doğal bir alan olarak kurgulaması nedeniyle kadınlık kimliği de bu pratiklerden hareketle yine bu bağlam dahilinde yeniden üretilmektedir. Sulusokaklı kadınların bu *hakikat yasasını* oldukça içselleştirmelerine karşın Karşıyakalı kadınların kabullenmemeleri ve ev içerisinde daha eşitlikçi bir işbölümünü savundukları görülmüştür. Ama yine de kamusal alanda bir iş sahibi olup olmadıklarına bakılmaksızın kadınların kentsel mekânla kurmuş oldukları ilişki ev içi yükümlülüklerine dayanmaktadır ki bu durum aynı zamanda toplumsal onaya da kaynaklık etmektedir.

Kadınların kentsel mekândaki varlıkları üzerindeki beden kontrolü ve toplumsal onay gibi kısıtlılıklara ek olarak bazı mekânların cinsiyetlendirilmek suretiyle damgalanması da mekânsal kısıtlılık yaratmaktadır. Eril ve dişil mekânlar diye damgalanan mekânlara kadınların giriş ve çıkışları kapitalist ataerkilliğin baskı ve denetimi altında olmaktadır. Çalışmanın birinci ana hipotezinin “**Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “mekânları damgalayarak/cinsiyetlendirerek” kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.**” diye ifade edilen beşinci alt hipotezinden hareketle Sulusokak ve Karşıyaka’da yaşayan kadınların hamam, cami, kahvehane, berber ve kuaför dükkânları, aile salonu ve stadyum gibi eril ve dişil diye kodlanan mekânlarda nasıl konumlandığı belirlenmeye çalışılmıştır. Kadınların bu mekânlardaki varlıkları buldukları sınıfsal ve kültürel konumları ile yakından ilişkilidir.

Kadınlar ile erkeklerin karşılaşmalarının önüne geçildiği bu mekânlardan hamamlar Sulusokaklı kadınlar tarafından, eskiden olduğu gibi günümüzde de evden çıkabilmenin bir gerekçesi olmasının yanı sıra sosyalleşebilmenin bir aracı olarak hâlâ kullanılırken, Karşıyakalı kadınların hamamlara gitmediği görülmüştür. Bunun temel sebebi de kadın bedeninin mahrem kalması yönündeki inançlarıdır.

Hamamlarda kadın ve erkek varlığını bölmeye yönelik strateji camilerde de görülmektedir. Farklı kullanım alanları sunarak kadınların ve erkeklerin karşılaşmalarının önlendiği camilerdeki bu cinsiyetçi ayırım Sulusokaklı kadınlar açısından doğal karşılanıp bu kurallara uyma yönünde bir eğilime yol açarken Karşıyakalı kadınların bu durumu kabullenemedikleri görülmüştür.

Camiden daha fazla eril karaktere sahip olan kahvehaneler de kadınlar açısından mekânsal kısıtlılık yaratmaktadır. Özellikle sokakla bütünleşmiş hallerinden dolayı kadınlar bu mekânın sadece önünden değil bulunduğu sokaktan dahi geçmeme yönünde bir çaba harcamaktadırlar. Eril karakterin yoğun olduğu kahvehanelerden kaçınma stratejileri her iki bölgede yaşayan kadınlar açısından ortaklaşmaktadır. Tıpkı kahvehanelerde olduğu gibi eril bir mekân olan berberlerle ilgili de her iki bölgede yaşayan kadınların benzer çekincelerden hareketle yine benzer stratejiler geliştirmeleri söz konusudur.

Eril bir mekân olarak berber dükkânlarının karşısında dişil bir mekân olarak konumlanan kuaför dükkânları açısından her iki bölgede yaşayan kadınların farklı yaklaşımları mevcuttur. Kadınlığın yeniden üretildiği bu mekânların belirli bir ücret karşılığında hizmet sunmaları nedeniyle Karşıyakalı kadınlar istedikleri zaman bu mekânlara giderken Sulusokaklı kadınların zorunda olmadıkça gitmedikleri görülmüştür. Bununla birlikte Karşıyakalı kadınların kendi aralarında da kuaför dükkânları, farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Kadınların bazıları kuaför dükkânlarını bir sosyalleşme aracı olarak görürken bazıları da sadece zorunluluktan dolayı gittiklerini belirtmişlerdir.

Cinsiyetlendirilmiş mekânlardan biri de kadınların tek başlarına ya da eşleri veya çocukları ile gitmeleri için kurgulanan aile salonlarıdır. Kamusal alanın içinde yaratılmış özel bir alan olan aile salonları her iki bölgede yaşayan kadınlar tarafından tercih edilen

bir mekân mahiyetindedir. Bunun temel sebebi de kamusal temaslardan kaçınma arzusudur.

Son olarak eril bir mekân olan stadyumlar ile ilgili yapılan görüşmeler göstermiştir ki kadınlar erkek yoğun bir topluluğun olduğu bu gibi mekânlardan kaçınmaktadırlar. Sulusokaklı kadınlar bir stadyumda hayatları boyunca bulunmamışken, Karşıyakalı kadınların bu mekânlardan kaçınmaları için bir tek tecrübesi yetmiştir.

Kadınların kentsel mekân ile ilişkisi üzerinde son olarak kentiçi ulaşımın niteliği de belirleyici bir rol oynamaktadır. Birinci ana hipotezin altıncı alt hipotezi olan **“Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri “kentiçi ulaşımın niteliği” üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkisini düzenler.”** ile, kadınların sınıfsal ve kültürel konumları itibariyle taşıdıkları farklılıkların kente erişimde kullandıkları vasıtaları da farklılaştırdığı görülmüştür. Sulusokaklı kadınlar kente erişimlerini çoğunlukla yaya olarak kısmen de toplu taşıma araçları ile gerçekleştirirken, Karşıyakalı kadınlar özel araçları vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Ama kullandıkları vasıta ne olursa olsun ulaşımın sermaye dolayımında örgütlenmesi gerçeğinden hareketle her iki bölgede yaşayan kadınların ulaşım ile ilgili sıkıntıları farklı olsa da temelde erkeklere karşı paylaştıkları ikincil konum itibariyle ortaklaşmaktadır.

Son olarak çalışma boyunca sürekli dile getirildiği gibi kadınlar her ne kadar erkeklere karşı ikincil bir konum paylaşırsa da kadınlığı tekil bir kategori olarak ele almamak gerekir. Kapitalist ataerkil iktidar ilişkilerinin zamana, mekâna ve toplumsal yapıya bağlı olarak farklılık göstermesi bu ilişkilerin kadınlar ve erkekler açısından olduğu kadar kadınların kendi aralarında da biçim ve yoğunluk olarak farklılaşmasına yol açmaktadır. Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri içerisinde üretilen ve yeniden üretilen toplumsal cinsiyet kimlikleri bağlamında kadınların mekânı ne, nasıl, ne zaman ve kim ile birlikte kullanacakları onların sınıfsal ve kültürel konumlarının belirleyiciliğinde olmaktadır. Buradan hareketle **“Kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri sınıfsal ve kültürel ayrışma üzerinden kadınların gündelik hayatta kentsel mekânla ilişkilerini farklılaştırır.”** diye ifade edilen çalışmanın ikinci ana hipotezinden hareketle farklı sınıfsal ve kültürel konumlara sahip kadınların mekânı kullanım biçimleri açısından farklılaşıp farklılaşmadığını görebilmek adına Tokat kent haritası üzerinde kadınların kentsel mekânda çizdikleri güzergah somut olarak belirlenmiştir. Bu haritalar göstermiştir

ki Sulusokak'ta yaşayan kadınların kentsel mekândaki güzergahları çoğunlukla Sulusokak bölgesi ile sınırlanmışken Karşıyakalı kadınların kentsel mekândaki güzergahları daha geniş bir alana yayılmakla birlikte yine Karşıyaka bölgesinin ağırlıkta olduğu bir güzergahtır. Kadınların kentsel mekânda gündelik hayat coğrafyalarının ne olduğunu belirleyebilmek adına kendilerine yöneltilen soruya verdikleri cevaplar göstermiştir ki kadınların kendi aralarındaki sınıfsal ve kültürel farklılıkları kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyalarını da farklılaştırmaktadır. Kentsel mekândaki coğrafyaları ile gündelik hayat arasındaki karşılıklı ilişki göz önüne alındığında aynı zamanda gündelik hayat pratikleri üzerindeki iktidar ilişkileri açısından da farklılaşabilmektedirler. Çünkü Sulusokaklı kadınların gündelik hayat coğrafyalarının çoğunlukla ev ve evin çevresiyle sınırlı olmasından dolayı gündelik hayatları da ev ile ilgili mekânsal pratiklere dayanırken, Karşıyakalı kadınların gündelik hayat pratikleri daha fazla çeşitlilik göstermektedir. Bu durum da kentsel mekândaki varlık sebeplerinin farklılaşması anlamına gelmektedir.

Farklı sınıfsal ve kültürel konumlarına rağmen, temelde kapitalist ataerkilliğin kendilerine tanımladığı roller, kentsel mekândaki coğrafyaları üzerinde etkili olmaya devam etmektedir. Gündelik hayatın toplumsal yaşamın yeniden üretiminde aldığı rol göz önüne alındığında, gündelik hayat pratikleri üzerinden kadınların toplumsal mekândaki konumları, toplumsal cinsiyetleri bağlamında yeniden ve yeniden üretilmektedir. Dolayısıyla sonuç olarak kapitalist ataerkil iktidar ilişkileri her iki semtte gözlemlenmekle birlikte kadınlar arasındaki sınıfsal ve kültürel konumlarından kaynaklanan farklılık kentsel mekândaki gündelik hayat coğrafyaları üzerinde de farklılığa yol açmaktadır.

**EK 1: Kaynak Kişiler Listesi**

Semt	Kod	Yaş	Meslek	Medeni Durumu	Görüşme Tarihi	Açıklamalar
<b>SULUSOKAK</b>	S1	66	Ev Emekçisi	Evli	09.02.2018	Kadın
	S2	63	Ev Emekçisi	Bekar	09.02.2018	Kadın
	S3	50	Ev Emekçisi	Evli	09.02.2018	Kadın
	S4	62	Ev Emekçisi	Bekar	09.02.2018	Kadın
	S5	45	Ev Emekçisi	Evli	09.02.2018	Kadın
	S6	50	Ev Emekçisi	Bekar	09.02.2018	Kadın
	S7	37	Ev Emekçisi	Evli	09.02.2018	Kadın
	S8	51	Ev Emekçisi	Evli	09.02.2018	Kadın
	S9	26	Muhasebeci	Bekar	09.02.2018	Kadın
	S10	31	İşçi	Evli	22.02.2018	Kadın
	S11	53	Ev Emekçisi	Evli	22.02.2018	Kadın
	S12	56	Ev Emekçisi	Evli	22.02.2018	Kadın
	S13	58	Ev Emekçisi	Evli	22.02.2018	Kadın
	S14	64	Ev Emekçisi	Bekar	22.02.2018	Kadın
	S15	27	Ev Emekçisi	Evli	22.02.2018	Kadın
	S16	51	Ev Emekçisi	Evli	19.08.2017	Kadın
	S17	46	İşçi	Evli	22.02.2018	Erkek
<b>KARŞIYAKA</b>	K1	44	Memur	Evli	03.02.2018	Kadın
	K2	37	Ev Emekçisi	Evli	01.02.2018	Kadın
	K3	30	Akademisyen	Evli	29.11.2017	Kadın
	K4	49	Akademisyen	Bekar	07.12.2017	Kadın
	K5	28	Bankacı	Evli	09.02.2018	Kadın
	K6	32	Öğretmen	Evli	17.12.2017	Kadın
	K7	36	Akademisyen	Bekar	02.12.2017	Kadın
	K8	38	Öğretmen	Evli	06.02.2018	Kadın
	K9	36	Ev Emekçisi	Evli	01.02.2018	Kadın
	K10	30	Akademisyen	Evli	02.12.2017	Kadın
	K11	44	Ev Emekçisi	Evli	17.12.2017	Kadın
	K12	59	Emekli	Evli	14.02.2018	Kadın
	K13	45	Memur	Evli	03.03.2018	Kadın
	K14	35	Öğretmen	Evli	04.03.2018	Kadın
	K15	43	Ev Emekçisi	Evli	04.03.2018	Kadın



## **EK 2: Yapılandırılmış Görüşme Soruları**

1. Sizce kadın ve erkek eşit midir?
2. Evde kız ve erkek çocuğu farklı davranış biçimlerine maruz kalır mı?
3. Ailenin reisi var mıdır varsa kimdir? ‘**Ailenin reisi erkektir**’ sözü sizin için ne ifade ediyor? Ya da ‘**evin direği**’ kimdir?
4. ‘**Yuvayı dişi kuş yapar**’ sözü sizin için ne ifade ediyor?
5. Sizin için ‘**ev**’ ne anlam ifade ediyor?
6. ‘**Kadının yeri evi**’ midir?
7. Aileniz ile ilgili resmi kurumlarla iletişimi kim kurar? (Muhtarlık, kaymakamlık, belediye vs.)
8. (Eğer çalışıyor ise) İşyerinizde kadın ve erkek arasında bir ayrımcılık yaşanıyor mu? (Ücret, pozisyon, davranış biçimleri gibi)
9. Sokağınızda yaşayan insanları yakından tanır mısınız?
10. Akrabalarınız ve komşularınızla biraraya gelir misiniz? Nerede ve ne sıklıkta biraraya gelişler yaşanır?
11. Kapı önü, balkon, pencere kenarına oturur musunuz? Sizin için ne anlam ifade ediyorlar? Buralara çıkarken nelere dikkat edersiniz?
12. İnternet kullanır mısınız? Hangi amaçla kullanırsınız?
13. Ev dışına çıkarken yanınıza birini alma gereksinimi hisseder misiniz? Ya da birini haberdar etme gereği duyar mısınız?
14. Sokağa çıkarken nasıl giyinirsiniz? Sokakta yürürken/dolaşırken neleri yapmamaya dikkat edersiniz? Ya da neleri yapan kadınları hoş görmezsiniz?
15. Hava karardığında sokağa çıkar mısınız? Herhangi bir tedirginlik yaşar mısınız?
16. Ailede kadının ve erkeğin ne gibi sorumlulukları vardır? (Çocuk/yaşlı/hareket engelli kişilerin bakımı, sağlık ocağı/hastane ile ilişkiler, aile bütçesine katkı/planlama/kontrol)
17. Ev işlerini evde kim yapar ya da kimler yapmalı? (Kadın çalışıyor ise ev içi işbölümü nasıl dağılmalı?)
18. Ev dışına hangi nedenlerle ve hangi zamanlarda çıkarsınız?
19. Alışveriş için nereleri tercih edersiniz? (Mutfak alışverişi, kıyafet alışverişini nerede yaparsınız?) (Semt pazarı, bakkal, market, AVM) Alışverişi tek başına mı yoksa biri/birilerinin eşliğinde mi yaparsınız? Alışveriş merkezine gider misiniz? Hangi amaçla gidersiniz? Alışveriş yapmak sizin için ne anlam ifade ediyor?
20. Kent meydanına gidip tek başınıza oturur musunuz?

22. Sizin için “asla girilmez” dediğiniz yerler var mıdır? Ne türden mekânsal sınırlarla karşılaşırınız?
23. Sokakta yürüdüğünüzde bir kahvehanenin veya bir berberin önünden geçer misiniz?
24. Kuaföre gittiyseniz orayı nasıl tanımlarsınız?
25. Hamama gittiyseniz orayı nasıl tanımlarsınız?
26. Stadyumda maç izlemeye hiç gittiniz mi?
27. Camiye gider misiniz? Hangi zamanlarda gidersiniz?
28. Dışarıda yemek yemek istediğinizde gittiğiniz mekânın “**aile salonu**” bölümünü mü tercih edersiniz?
29. Kente genellikle hangi vasıtalar aracılığı ile erişirsiniz? (Yürüyerek, özel araç veya toplu taşıma aracı) Herhangi bir sorunla karşılaşır mısınız?
30. Gün içerisinde kentte çizdiğiniz güzergâh nereleri kapsıyor? (Ev, işyeri, sokak, mahalle, alışveriş mekânları vs.)

**EK 3: Günün Farklı Saatlerinde Tokat Kent Meydanı Fotoğrafları**





SAAT: 14:00



SAAT: 15:00



SAAT: 16:00



SAAT: 17:00



#### **EK 4: KURTARIN BU SOKAĞI**

Tarih kokan bir sokak,  
Eski Tokat'ın ferî.  
Kaderi ne kötüymüş,  
Viran olmuş her yeri.

Esnafı kan ağlıyor,  
Çünkü kaçan kaçana.  
Bürokrasi hatası,  
Apaçıkça meydanda.

Tüm hanlar medreseler,  
Kilitli kapıları.  
Depo olmuş her biri,  
Bakımsız duvarları.

Herkes gelecek ister,  
Gelecek yeniliktir.  
Biz geçmişî yeğleriz,  
Geçmiş bundan iyidir.

Sulusokak merkezdi,  
Herkes iyi biliyor.  
Yirmi sene öncesi,  
Burnumuzda tütüyor.

Ocak sönmek üzere,  
Kurtarın bu sokağı,  
Olmasın artık bura,  
Dar gelirli durağı.

Gelir kaynaklarından,  
Biz de sebeplenelim.  
Sulusokak ölüyor,  
Birlikte diriltelim.

Nihat KOÇGÖZ

## KAYNAKÇA

- ACAR-SAVRAN, Gülnur (2002), “Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru”, **Praksis**, Sayı: 8, ss. 255-306.
- ACAR-SAVRAN, Gülnur (2012), “İkinci Basıma Önsöz”, Gülnur Acar-Savran ve Nesrin T. Demiryontan (der.), **Kadının Görünmeyen Emegi**, İstanbul: Yordam Kitap, ss. 9-16.
- ACAR-SAVRAN, Gülnur (2013), **Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin**, İstanbul: Kanat Kitap.
- ACUNGİL, Yavuz (2017), **Kentsel Mekânın Hızlı Dönüştüğü Süreçlerde "Kültürel Sermaye" ve "Ekonomik Sermaye" İlişkisi: Tokat'ta 2000'li Yıllarda Kentsel Mekânın Dönüşümü ve "Bağ Evleri" Örneğinde Bir İnceleme**, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- ACUNSAL, Ferit (1947), **Gerçeklerin Diliyle Tokat**, İstanbul: Tanin Basımevi.
- AÇIKEL, Ali, Abdurrahman Sağırlı (2005), **Osmanlı Döneminde Tokat Merkez Vakıfları-Vakfiyeler I. Cilt**, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Matbaası.
- ADANALI, Yaşar (2014), “Forum Mersin: Yaşamın Merkezinde Bir Avm”, Aysun Koca vd. (der.), **Kentleri Savunmak: Mekân, Toplum ve Siyaset Üzerine**, Ankara: NotaBene Yayınları, ss. 479-484.
- AFŞAR, Bilge, Süleyman Öğrekçi (2015), “Tarihsel Süreçte Kadının Gelişimi ve Ekonomideki Rolü: Toplayıcı Kadından Günümüz Kadınına Dönüşüm”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 1, ss. 65-86.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2013), **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara: İmge Kitabevi.
- AKAY, Ali (2016), **Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları**, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- AKIN, Emine S., Hamiyet Özen (2010), “Tokat Geleneksel Evlerinin Beyhamam ve Bey Sokak Örneğinde İncelenmesi”, **Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 2, ss. 167-182.
- AKGÜL, Çiğdem (2011), “Eskiye Zamannın Kadın Belleğinde Eskitemediği Mekânlar: Ayla Kutlu ve Mekân İlişkisi Analizi”, **Fe Dergi**, Sayı: 3, ss. 95-107.

- AKOK, Mahmut (1957), "Tokat Şehrinin Eski Evleri", **Yıllık Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 2, ss. 129-151.
- AKSU, Gündüz (2013), **Kentsel Yoksulluk Bağlamında Mekânsal Ayrışma: Tokat Sulusokak Örneği**, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Kentleşme ve Çevre Sorunları Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- AKSULU, Işık, Orhan Kuntay (2013), **Kimlikli Kent Tokat**, Ankara: Hazar Baskı.
- AKŞİT, Elif E. (2009), "Kadınların Hamamı ve Dönüşümü, Ayten Alkan (der.), **Cins Cins Mekân**, İstanbul: Varlık Yayınları, ss. 136-167.
- AKTÜRE, Sevgi (1975), "17. Yüzyıl Başından 19. Yüzyıl Ortasına Kadarki Dönemde Anadolu Osmanlı Şehrinde Şehrsel Yapının Değişme Süreci", **ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 101-128.
- AKTÜRE, Sevgi (1981), **19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti Mekânsal Yapı Çözümlemesi**, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Basım.
- ALADA, Adalet B. (2008), **Osmanlı Şehrinde Mahalle**, İstanbul: Sümer Kitabevi.
- ALKAN, Ayten (1999), "Toplumsal Cinsiyet ve Kentsel Mekânın Düzenlenmesi Çerçevesinde Kent Planlaması Disiplini", **Tartışma Metinleri**, Sayı: 17, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.
- ALKAN, Ayten (2000), "Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımının Feminist Eleştirisi Çerçevesinde Kentsel Mekân", **Kültür ve İletişim**, Cilt: 3, Sayı: 1, ss. 71-95.
- ALKAN, Ayten (2005), **Yerel Yönetimler ve Cinsiyet: Kadınların Kentte Görünmez Varlığı-Ankara Araştırması**, Ankara: Dipnot Yayınları.
- ALKAN, Ayten (2009), "Giriş: Cinsiyet Dinamiklerinin Peşinden Mekânın İzini Sürmek", Ayten Alkan (der.), **Cins Cins Mekân**, İstanbul: Varlık Yayınları, ss. 7-35.
- ALKAN, Ayten (2012), "Şehircilik Çalışmalarının Zayıf Halkası: Cinsiyet", Serpil Sancar (der.), **Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar**, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, ss. 343-414.
- ALKAN, Ayten, Serpil Çakır (2012), "Osmanlı İmparatorluğu’ndan Modern Türkiye’ye Cinsiyet Rejimi: Süreklilik ve Kırılmalar", Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (der.), **1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişimi**, Ankara: Phoenix Yayınevi, ss. 229-271.



- ALTABAN, Özcan (2014), “Kamu Servislerinin Kentlerde Mekânsal Sunumu Üzerine Kuramsal-Kavramsal Çerçevesel”, **ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi**, Cilt: 31, Sayı: 1, ss. 195-214.
- ALTUNPOLAT, Remzi (2009), “Mekânda Cins(iyet)in İzini Sürmek Ya da Cins Cins Mekân”, **Eğitim Bilim Toplum Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 26, ss. 187-196.
- ARGIN, Şükrü (2013), “Taşraya İçeriden Bakmak Mümkün müdür?”, Tanıl Bora (der.), **Taşraya Bakmak**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 271-296.
- ARIK, Hülya (2009), “Kahvehanede Erkek Olmak: Kamusal Alanda Erkek Egemenliğinin Antropolojisi”, Ayten Alkan (der.), **Cins Cins Mekân**, İstanbul: Varlık Yayınları, ss. 168-201.
- ARSLAN, Adile, Yoncal Al (1996), “Van’da ‘Diğerleri’nin Mekânı”, **Birikim**, Sayı: 86/87, ss. 154-161.
- ARSLANYAN, Agop (2012), **Adım Agop Memleketim Tokat**, İstanbul: Aras Yayıncılık.
- ASLAN, Tahir (2012), **Foucault’da Özne ve İktidar**, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ATAMAN, Sadi Y. (2006), **Türk İstanbul**, Süleyman Şenel (yay. haz.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- ATASÜ-TOPÇUOĞLU, Reyhan (2011), "Kadın Emeği ve İşgücü Piyasasında Yeni Eğilimler: Kısmi Zamanlı Çalışma ve Ev Eksenli Çalışma", **Kadın Emeği Konferansı: Kadın İstihdamı ve Sorun Alanları Bildiri Kitabı**, Ankara: Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı Yayınları, ss. 42-49.
- ATAUZ, Akın (2004), “Toplumsal Cinsiyet, Mekân ve Kentler”, **TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyük Kent Şubesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 14, ss.54-58.
- AYATA, Sencer, Ayşe Ayata (1996), **Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü**, Ankara: T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı.
- AYATA, Sencer (2005), “Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı”, Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (der.), **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 37-56.

- AYDEMİR, Şinasi (1983), “Doğu Karadeniz Bölgesi Kentsel Doku Araştırması: Amasya ve Tokat’ta Birer Sokak II”, **Mimarlık**, Sayı: 11-12, ss. 9-12.
- AYTAÇ, Ömer (2005), “Kimlik, Kamusal Alan ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kahvehaneler”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 24, ss. 15-40.
- AYTAÇ, Ömer (2007), “Kent Mekânlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 2, ss. 199-226.
- BADINTER, Elisabeth (1992), **Biri Ötekidir: Kadımla Erkek Arasındaki Yeni İlişkiye da Androjin Devrim**, çev. Ş. Tekeli, İstanbul: Afa Yayıncılık.
- BALİ, Rıfat N. (2011), **Tarz-ı Hayat’tan Life Style’a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BARAN, Ethem (2015), “Herkesin Taşrası Kendine”, Mesut Varlık (der.), **Edebiyatın Taşradan Manifestosu**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 117-122.
- BASA, İnci (2015), “Kentsel Hafızanın Sürdürülebilirliği: Bir Mimarlık Stüdyosu Deneyimi”, **Sanat ve Tasarım Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 15, ss. 27-42.
- BATI, Uğur, Şaha Baygül (2006), “Reklamlarda İdeal Kadın Bedeninin Sunumuna İlişkin Bir İçerik Analizi”, **Yeditepe Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 1, ss. 49-73.
- BAUDRILLARD, Jean (2017), **Tüketim Toplumu: Söylenceleri/Yapıları**, çev. N. Tural ve F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2003), **City of Fears, City of Hopes**, London: University of London Press.
- BAUMAN, Zygmunt (2017), **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, çev. K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları.
- BAYRAM, Necmi (1996), “Özgürlük Sokaktadır”, **Birikim**, Sayı: 86/87, ss. 48-54.
- de BEAUVOIR, Simone (2010), **Kadın İkinci Cins II: Evlilik Çağı**, çev. B. Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi.
- BEBEL, August (1977), **Kadın ve Sosyalizm**, çev. S. Z. Sertel, Ankara: Toplum Yayınları.
- BEER, Max (1969), **Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Genel Tarihi**, çev. G. Üstün, İstanbul: Kıtış Yayınları.
- BENHABİB, Seyla (1996), “Kamu Alanı Modelleri”, çev. D. Şahiner, **Cogito**, Sayı: 8, ss. 238-258.

- BENNETT, Andy (2013), **Kültür ve Gündelik Hayat**, çev. N. Tokdoğan vd., Ankara: Phoenix Yayınevi.
- BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika (2014), “Neden Üçüncü Dünya’da da Hâlâ Ev Kadınları Yaratılıyor?”, Maria Mies vd. (der.), **Son Sömürge: Kadınlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 245-257.
- BENTHAM, Jeremy vd. (2016), **Panoptikon: Gözün İktidarı**, çev. Z. Özarslan ve B. Çoban, İstanbul: Su Yayınları.
- BERKTAY, Fatmagül (1995), **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, İstanbul: Metis Yayınları.
- BERKTAY, Fatmagül (2011), “Feminist Teoride Açılımlar”, Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner (der.), **Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları**, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, ss. 2-24.
- BEŞİRLİ, Mehmet (2005), **Orta Karadeniz Kentleri Tarihi 1, Tokat (1771-1853)**, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Matbaası.
- BILTON, Tony vd. (2008), **Sosyoloji**, çev. K. İnal vd., Ankara: Siyasal Kitabevi.
- BIMBER, Bruce (2000), “Measuring the Gender Gap on the Internet”, **Social Science Quarterly**, Cilt: 81, Sayı: 3, ss. 1-11.
- "Bir Asırda Tokat: Nesilden Nesile Bir Miras", 2000, İzmir: Çözüm Ajans Basın ve Yayıncılık.
- BLOCH, Marc (2015), **Feodal Toplum**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- BORA, Tanıl (1996), “Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye”, **Birikim**, Sayı: 86-87, ss. 101-106.
- BORA, Aksu (2014), **Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BROMBERGER, Christian (2009), “Stadyumdaki Kent: Marsilya’nın Kültürel ve Toplumsal Topoğrafyasının Aynası Olarak Olympique”, Roman Horak vd. (der.), **Futbol ve Kültürü: Takımlar, Taraftarlar, Endüstri, Efsaneler**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 41-56.
- BURNETT, Pat (1973), “Social Change, the Status of Women and Models of City Form and Development”, **Antipode**, Sayı: 5, ss. 57-62.

- BUTLER, Judith (2005), **İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler**, çev. F. Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BUTLER, Judith (2014), **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- BÜYÜK, Köksal, Uğur Keskin (2012), “Panoptikon’un Elektronik Dirilişi: Etik Bir Sorun Olarak İşyeri İzleme”, **İş Ahlakı Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 10, ss. 55-88.
- CAMUS, Albert (2010), **Sisifos Söyleni**, çev. T. Yücel, İstanbul: Can Yayınları.
- CANTEK, Funda Ş. (2001), “Fakir/haneler: Yoksulluğun Ev Hali”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 89, ss. 102-131.
- CANTEK, Funda Ş., Sermin Çakmak (2011), “Balkon Kadınının Yaz Tatilidir, Sahilidir”, **Amargi**, Sayı: 18, ss. 34-36.
- CANTEK, Funda Ş. vd. (2017), “Evin İçindeki Sokak, Sokağın İçindeki Ev: Kamusal ile Özel ‘Ara’ında Kalanlar”, Funda Şenol Cantek (der.), **Kenarın Kitabı: “Ara”da Kalmak, Çeperde Yaşamak**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss.121-159.
- CARLIER, Omer (1999), “Magrib Kahvehanesi: Erkek Sosyalliği ve Yurttaşlık Hareketleri”, Helene Desmet-Gregoire ve François Georgeon (der.), **Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler**, çev. M. Atik ve E. Özdoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 195-228.
- CARR-GOMM, Sarah (2005), **Francisco de Goya: 1746-1828**, New York: Parkstone International.
- CARTER, Miranda (2005), “Gender Differences In Experience With and Fear of Crime In Relation to Public Transport (Only Summary)”, **Research on Women’s Issues In Transportation**, Sayı: 2, s. 100.
- CASTELLS, Manuel (1997), **Kent, Sınıf, İktidar**, çev. A. Erendil, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- CASTELLS, Manuel (2008), **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Ağ Toplumunun Yükselişi (Cilt I)**, çev. E. Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- CASTELLS, Manuel (2013), **İsyan ve Umut Ağları: İnternet Çağında Toplumsal Hareketler**, çev. E. Kılıç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayını.
- CEMAL, Mustafa (1996), **Eşitlikçi Toplumlar**, İstanbul: Belge Yayınları.

- CHEN, Gina M. (2015), “Why Do Women Bloggers Use Social Media? Recreation and Information Motivations Outweigh Engagement Motivations”, **New Media&Society**, Cilt: 17, Sayı: 1, ss. 24-40.
- CHILDE, Gordon (2010), **Doğu'nun Prehistoryası**, çev. Ş. A. Kansu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- CİNLİOĞLU, Halis (1951), **Osmanlılar Zamanında Tokat: Üçüncü Kısım**, Tokat: Tokat Matbaası.
- CLIFTON, Kelly J., Andrea D. Livi (2005), “Gender Differences In Walking Behavior, Attitudes About Walking, and Perceptions of the Environment In Three Maryland Communities”, **Research on Women's Issues In Transportation**, Sayı: 2, ss. 79-88.
- CONNELL, Raewyn (2016), **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar**, çev. C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- COLOMINA, Beatriz (2011), **Mahremiyet ve Kamusallık: Kitle İletişim Aracı Olarak Modern Mimari**, çev. A. U. Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- COONTZ, Stephanie, Peta Henderson (2012), “Sınıflı ve Devletli Toplumların Kökenindeki Mülkiyet Biçimleri, Politik İktidar ve Kadın Emegi”, Gülnur Acar-Savran ve Nesrin T. Demiryontan (der.), **Kadının Görünmeyen Emegi**, İstanbul: Yordam Kitap, ss. 29-88.
- COOPER, Barbara M. (1997), “Gender, Movement and History: Social and Spatial Transformations In 20th Century Maradi, Nijer”, **Environment and Planning D: Society and Space**, Sayı: 15, ss. 195-221.
- CORBETT, John (2001), **Torsten Hägerstrand: Time Geography**, <http://escholarship.org/uc/item/2t75b8sj>, Erişim Tarihi: 09.03.2017.
- CORREA, Teresa vd. (2010), “Who Interacts on the Web? The Intersection of Users' Personality and Social Media Use”, **Computers In Human Behavior**, Sayı: 26, ss. 247-253.
- COUGHLIN Maureen, P. J. O'Connor (1985), “Gender Role Portrayals In Advertising: An Individual Differences Analysis”, **Association for Consumer Research**, Sayı: 12, ss. 238-241.
- CUFF, E. C., Wes W. Sharrock, Dave W. Francis (2015), **Sosyolojide Perspektifler**, çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı.

- ÇAHA, Ömer (1999), **Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- ÇAHA, Ömer (2014), “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, **DOĞUBATI**, Sayı: 5, ss. 81-103.
- ÇAKIR, Serpil (2009a), “Osmanlı’da Kadınların Mekânı, Sınırlar ve İhlaller”, Ayten Alkan (der.), **Cins Cins Mekân**, İstanbul: Varlık Yayınları, ss. 76-101.
- ÇAKIR, Serpil (2009b), “Mekânın Kadınlar Açısından Kurgulanışına Kuramsal ve Tarihsel Süreç İçinde Bakmak”, Ayşen Akpınar vd. (der.), **Kadın ve Mekân: Tutsaklık mı Sultanlık mı**, İstanbul: Turkuvaz Kitapçılık ve Yayıncılık, ss. 133-149.
- ÇAL, Halil (1987), “Tokat Evleri”, Hayri Bolay vd. (yay. haz.), **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986**, Ankara: Gelişim Matbaası, ss. 365-417.
- ÇAL, Halit (1988), **Tokat Evleri**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÇEMREK, Fatih (2015), “Bayan Taraftarların Stadyumlarda Futbol Maçı Seyretmemelerine Neden Olan Etmenlerin Araştırılması”, **Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 10, ss. 316-334.
- ÇIK, Aslı (2017), “Televizyon Reklamlarında Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Yeniden Üretilmesi Üzerine Bir İnceleme: 1970’lerden 2000’li Yıllara”, **Ulakbilge**, Cilt: 5, Sayı: 9, ss. 87-101.
- ÇİÇEK, Harun (2006), **Tokat Merkez Sancağı'nın Sosyo-Ekonomik Konumu (1800-1850)**, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ÇOBAN, Barış (2009), “Yeni Panoptikon, Gözün İktidarı ve Facebook”, **Yeditepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi**, Sayı: 10, ss. 1-18.
- ÇUR, Arzu (2013), “Kadınlar: Taşranın Yurtsuzları”, Tanıl Bora (der.), **Taşraya Bakmak**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 115-135.
- DAVIDOFF, Leonore (2002), **Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet**, çev. Z. Ataşer ve S. Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.
- DAVIS, Mike (2010), **Gecekondü Gezegeni**, çev. G. Koca, İstanbul: Metis Yayınları.
- DEDEOĞLU, Saniye (2014), “İstanbul’da Mekân, Cinsiyet ve Endüstriyel İstihdam”, Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay (der.), **Yeni İstanbul Çalışmaları: Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar**, İstanbul: Metis Yayıncılık, ss. 198-211.

- DELEUZE, Gilles (2013), **Foucault**, çev. B. Yalım ve E. Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- DELPHY, Christine (1993), “Rethinking Sex and Gender”, **Women’s Studies International Forum**, Cilt: 16, Sayı: 1, ss. 1-9.
- DELPHY, Christine (2012), “Baş Düşman”, Gülnur Acar-Savran ve Nesrin T. Demiryontan (der.), **Kadının Görünmeyen Emegi**, İstanbul: Yordam Kitap, ss. 89-114.
- DEMİR, Erol (2002), “Kamusal Mekân ve İmge: Gençlik Parkı’nın Değişen Anlamı”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 94, ss. 109-142.
- DEMİR, Zekiye (2014), **Modern ve Postmodern Feminizm**, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- DEMİR, Songül (2014), “Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Öteki’nin Yeri”, **DOĞUBATI**, Sayı: 5, ss. 233-237.
- DENİZ, Ayla (2017), “Kadın Kuaförlerinde Cinsiyetin İzini Sürmek: Antalya Örneği”, Funda Şenol Cantek (der.), **Aynanın Önünde Cımbızın Ucunda: Kuaför Kitabı**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 265-282.
- DESMET-GREGOIRE, Helene (1999), “Giriş”, Helene Desmet-Gregoire ve François Georgeon (der.), **Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler**, çev. M. Atik ve E. Özdoğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 13-25.
- DİREK, Zeynep (2014), “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”, Zeynep Direk (der.), **Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 67-84.
- DOĞAN, Ali Ekber (2001), “Türkiye Kentlerinde Yirmi Yılın Bilançosu”, **Praksis**, Sayı: 2, ss. 97-123.
- DOĞAN, Ali E. (2007), “Mekân Üretimi ve Gündelik Hayatın Birikim ve Emek Süreçleriyle İlişisine Kayseri’den Bakmak”, **Praksis**, Sayı: 16, ss. 91-122.
- DOLGUN, Uğur (2004), “Gözetim Toplumunun Yükselişi: Enformasyon Toplumundan Gözetim Toplumuna”, **Yönetim Bilimleri Dergisi**, Cilt:1, Sayı: 3, ss. 55-75.
- DONOVAN, Josephine (2015), **Feminist Teori**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- DUMAN, Selçuk (2011), **Bir Modernleşme Aracı Olarak Tokat Halkevi**, Ankara: Berikan Yayınevi.

- DURAKBAŞA, Ayşe, Dilek Cindoğlu (2005), “Tezgâh Üstü Karşılaşmalar: Toplumsal Cinsiyet ve Alışveriş Deneyimi”, Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (der.), **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 84-100.
- DUTOĞLU, Yasemin (2012), **Ak Zambaklar Şehri Tokat**, Ankara: Ötüken Neşriyat.
- ECEVİT, F. Yıldız (2011), “Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeginin Konumu ve Değişen Biçimleri”, Şirin Tekeli (der.), **1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 105-114.
- EDGÜ, Erincik (2009), “Evin Direği, Sokağın Bekçisi”, Ayşen Akpınar vd. (der.), **Kadın ve Mekân: Tutsaklık mı Sultanlık mı?**, İstanbul: Turkuvaz Kitapçılık ve Yayıncılık, ss. 72-79.
- EISENSTEIN, Zillah (1999), “Constructing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism”, **Critical Sociology**, Sayı: 25, ss. 196-217.
- ENGELS, Friedrich (1990), **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- ERCAN, Fuat (2011), **Toplumlar ve Ekonomiler**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- ERDEM, Selim E., 16.10.2002, “Çalış, Kazan, Otur”, **Radikal**.
- ERDOST, Gül (2011), "Kadınlar Neden Ev Eksenli Çalışıyor? Ev Eksenli Çalışmanın Sorunları ve Olası Çözüm Yolları", **Kadın Emegi Konferansı: Kadın İstihdamı ve Sorun Alanları Bildiri Kitabı**, Ankara: Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı Yayınları, ss. 50-53.
- ERGÜLEN, Haydar (2013), “Şiir Taşraya Aittir”, Tanıl Bora (der.), **Taşraya Bakmak**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 213-244.
- ERKAN, Nihal E. (2006), **Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden “Kentsel Eşitsizlik”**, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Mahalli İdareler ve Yerinden Yönetim Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- ERKİLİÇ, Hakan, Ulaş Bayraktar (2015), “Resimli ve Temsili Bir Triyalektik Mekân Okuması Olarak Ekümenopolis”, **İletişim Dergisi**, Sayı: 23, ss. 113-134.
- ERKIZAN, Hatice N. (2014), “Aristoteles’de Akılsallığın Kavranımı ve Kadın”, **DOĞUBATI**, Sayı: 5, ss. 221-231.



- ERTUĞRUL, Alidost (2009), “Hamam Yapıları ve Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 13, ss. 241-266.
- FEDERICI, Silvia (2013), **Sıfır Noktasında Devrim: Ev İşi, Yeniden Üretim ve Feminist Mücadele**, çev. D. Meral vd., İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- FAROQHI, Suraiya (2004), **Osmanlı’da Kentler ve Kentliler**, çev. N. Kalaycıoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Baskı.
- FICHTER, Joseph H. (2012), **Sosyoloji Nedir**, çev. N. Çelebi, Ankara: Anı Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel (1980), **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977**, çev. C. Gordon vd., New York: Pantheon Books.
- FOUCAULT, Michel (1992), **Hapishanenin Doğuşu**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel (1993), **Ders Özetleri: 1970-1982**, çev. S. Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2006), **Deliliğin Tarihi**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel (2012), **İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4**, çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2015), **Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3**, çev. I. Ergüden ve F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2016a), **Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1**, Ferda Keskin (der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2016b), **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, Ferda Keskin (der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GARDINER, Michael (2016), **Gündelik Hayat Eleştirileri**, çev. D. Özçetin vd., Ankara: Heretik Yayınları.
- GENÇ, Mehmet (1988), “17.-19. Yüzyıllarda Sanayi ve Ticaret Merkezi Olarak Tokat”, Hayri Bolay vd. (yay. haz.), **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986**, Ankara: Gelişim Matbaası, ss. 145-169.
- GIDDENS, Anthony (2010), **Mahremiyetin Dönüşümü**, çev. İ. Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GILLIGAN, Carol (2003), **In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development**, Cambridge MA: Harvard University Press.

- GOODY, Jack (2004), **Avrupa'da Aile**, çev. S. Arısoy, İstanbul: Literatür Yayınları.
- GOOTDIENER, Mark (1993), "A Marx For Our Time: Henri Lefebvre and the Production of Space", **American Sociological Association**, Cilt: 11, Sayı: 1, ss. 129-134.
- GOTTDIENER, Mark (2001), "Mekân Kuramı Üzerine Tartışma: Kentsel Praksise Doğru", **Praksis**, Sayı: 2, ss. 248-269.
- GÖLBAŞI, Şükran (2011), "Kronik: Mahpus Toplum: Panoptikon'dan Biyolojik Gözetime", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 66, Sayı: 2, ss. 235-246.
- GREENWOOD, Shannon vd. (2016), "Social Media Update 2016", **Pew Research Center**,  
<http://www.pewinternet.org/2016/11/11/social-media-update-2016/>,  
Erişim Tarihi: 20.12.2017.
- "Gurbetteki Siyah Beyaz Yıllar",  
<http://www.soganhaber.com/habergaleri/gurbetteki-siyah-beyaz-yillar?page=4>,  
Erişim Tarihi: 10.05.2017.
- GUTTING, Gary (2010), **Foucault**, çev. H. Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- GÜLEÇ, Mustafa (2012), "Hollanda Kültürünün Üçüncü Bakış Açısından Görünümü: İngiliz Gözüyle Hollandalılar", **Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 921-932.
- GÜNAY, İlker vd. (2016), "Objekt Tabanlı Sınıflandırma Yöntemi ile Tokat İli Uydu Görüntüleri Üzerinde Yapısal Gelişimin İncelenmesi", **EEB 2016 Elektrik-Elektronik ve Bilgisayar Sempozyumu**, 11-13 Mayıs 2016, Tokat, ss. 391-395.
- GÜNESEN, Burhan (2014), **Bir Asırda Anılarıyla Tokat Sımlar**, Tokat: Ofset2000.
- GÜRBİLEK, Nurdan (1995), **Yer Değiştiren Gölge: Denemeler**, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜRBOĞA, Nurşen (2014), "Devrimin Kadınları: Alaturka Kadın, Levanten Kadın ve Türk Kadını", Nilgün Uysal ve Serra Tüzün (yay. haz.), **Bugünün Bilgileriyle Kemal'in Türkiye'si: La Turquie Kemaliste**, İstanbul: Boyut Yayıncılık, ss. 70-79.
- GÜRDERE, Metin (2017a), **20. Yüzyılda Tokat: Bir Şehrin ve İnsanlarının Hikâyesi I. Cilt: Dönemler, Olaylar, Yaşananlar**, Sivas: Es-Form Ofset.

GÜRDERE, Metin (2017b), **20. Yüzyılda Tokat: Bir Şehrin ve İnsanlarının Hikâyesi**  
**II. Cilt: Sosyal Hayat**, Sivas: Es-Form Ofset.

GÜREL, Emet, Uğur Akkoç (2011), “Stadyum: Benzerlikler, Koşutlukları ve İzdüşümler”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 19, ss. 346-370.

HAGERSTRAND, Torsten (1973), “Space, Time and Human Condition”, Richard J. Chorley (der.), **Directions In Geography**, London: Methuen Young Books.

HAMMAREN, Nils, Thomas Johanson (2014), **Homosociality In Between Power and Intimacy**,

<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2158244013518057>,

Erişim Tarihi: 19.11.2017.

HANİLÇE, Murat (2010), **1812-1813 Tarihli (16 Numaralı) Tokat Şer’iye Sicili’nin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirilmesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

HANSON, Susan (1995), “Gender, Work and Space: In an Information Society”, **Women’s Travel Issues Proceedings from the Second National Conference**, ss. 282-295,

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.100.9417&rep=rep1&type=pdf>, Erişim Tarihi: 18.11.2017.

HARAWAY, Donna (1985), “A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism In the Late Twentieth Century”, **Socialist Review** 15, Sayı: 2, ss. 424-457.

HARAWAY, Donna (1991), **Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature**, Ithaca: Cornell University Press.

HARRIS, Marvey (1994), **Yamyamlar ve Krallar: Kùltürlerin Kökenleri**, çev. M. F. Gümüş, İstanbul: İmge Kitabevi.

HARTMANN, Heidi (2012), “Marksizm ve Feminizmin Mutsuz Evliliği”, Gülnur Acar-Savran ve Nesrin T. Demiryontan (der.), **Kadının Görünmeyen Emegi**, İstanbul: Yordam Kitap, ss. 157-206.

HARVEY, David (2002), “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Ayrışma Kuramı”, Bülent Duru ve Ayten Alkan (der.), **20. Yüzyıl Kenti**, çev. B. Duru, A. Alkan, Ankara: İmge Kitabevi, ss. 147-172.

- HARVEY, David (2003), **Postmodernliğin Durumu**, çev. S. Savran, İstanbul: Metis Yayınları.
- HARVEY, David (2009), **Sosyal Adalet ve Şehir**, çev. M. Moralı, İstanbul: Metis Yayınları.
- HATTOX, Ralph S. (1996), **Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri**, çev. N.Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin (2012), "Niçin Taşrada Kalıyorum", çev. S. E. Er ve M. Yıldırım, **Özne**, Sayı: 16, ss. 205-207.
- HOLMSTORM, Nancy (2012), **Sosyalist Feminist Proje: Teori ve Politikanın Günümüz Okuması Cilt I**, çev. Ö. Kelekçi, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- HOSSEINI, Khaled (2017), **Bin Muhteşem Güneş**, çev. P. Özgören, İstanbul: Everest Yayınları.
- IRIGARAY, Luce (1983), **L'oubli de l'air: Chez Martin Heidegger**, Paris: Editions de Minuit.
- IŞIK, Kerem (2015), "İnsanın Merkezine Seyahat", Mesut Varlık (der.), **Edebiyatın Taşradan Manifestosu**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 29-40.
- İLAL, Sühendan K. (2009), "Osmanlı'da Kadın ve Hamam Kültürü", Ayşen Akpınar vd. (der.), **Kadın ve Mekân: Tutsaklık mı Sultanlık mı**, İstanbul: Turkuvaz Kitapçılık ve Yayıncılık, ss. 117-129.
- "İmar Kanunu", 03.05.1985, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.3194.pdf>, Erişim Tarihi: 12.02.2017.
- "İşçilerden Özür Dileyin!", 24.05.2013, **Bianet**, <https://m.bianet.org/bianet/insan-haklari/146870-iscilerden-ozur-dileyin>, Erişim Tarihi: 21.11.2017.
- "İzmir'de LGBTİ Dostu Bir Yer Yok", 25.06.2014, <http://www.yurtsuz.net/News.aspx?newsid=1883#.WRMX6Wnyjcs>, Erişim Tarihi: 10.05.2017.
- JARVIS, Helen vd. (2012), **Kent ve Toplumsal Cinsiyet**, çev. Y. Temurtürkan, Ankara: Dipnot Yayınları.

- "Kadın avukat cinsel saldırı davasında sanığı savunmayı reddetti", 06.03.2018, **sendika.org**,  
<http://sendika62.org/2018/03/kadin-avukat-cinsel-saldiri-davasinda-sanigi-savunmayi-reddetti-478840/>, Erişim Tarihi: 20.03.2018.
- KALFA, Aslıcan vd. (2009), "Kent İçi Ulaşımın Cinsiyeti: Ankara Örneği", Ayten Alkan (der.), **Cins Cins Mekân**, İstanbul: Varlık Yayınları, ss. 217-242.
- KAPLAN, Alice, Kristin Ross (1987), "Introduction", **Yale French Studies**, Sayı: 73, ss. 1-4.
- KARSLIOĞLU, Fidan (2014), **Siber Gözetim: Toplumsal Denetim Aracı Olarak İnternetin Dönüşümü**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bilişim ve Teknoloji Hukuku Yüksek Lisans Programı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KAYA, Ayça (2006), **Kamusal Mekân, Ayrışma ve Kadın**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KAYA, Süleyman (2016), "Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: 33, ss. 1-15.
- KAYA, Mehmet, Bahar B. Doğan (2016), "Esnek Çalışma Modeli: Ev Eksenli Çalışma", **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 58, ss. 1069-1099.
- KAZGAN, Gülten (1982), "Türk Ekonomisinde Kadınların İşgücüne Katılması, Mesleki Dağılımı, Eğitim Düzeyi ve Sosyo-Ekonomik Statüsü", Nermin Abadan-Unat (der.), **Türk Toplumunda Kadın**, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, ss. 155-189.
- KEÇELİ, Arif (2013), "Kentsel Yaşanabilirlik ve Cinsiyet", **Marmara Coğrafya Dergisi**, Sayı:28, ss. 232-245.
- KENDALL, Gavin, Gary Wickham (2016), **Foucault'nun Yöntemlerini Kullanmak**, çev. U. Y. Kara ve T. Sivrikaya, İstanbul: Isık Yayınları.
- KERGOAT, Daniele (2009), "Cinsiyete Dayalı İşbölümü ve Cinsiyetin Toplumsal İlişkileri", **Praksis**, Sayı: 20, ss. 9-16.

- KESKİN, Ferda (2012), “Sunuş: İktidarın Gözü”, **İktidarın Gözü**, Michel Foucault, çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KESKİN, Ferda (2014), “Kamusal Alan ve Yalın Yaşam, **DOĞUBATI**, Sayı: 5, ss. 105-109.
- KESKİN, Ferda (2016), “Önsöz”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1**, Ferda Keskin (der.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KIRAY, Mübeccel (1964-1965), “Modern Şehirlerin Gelişmesi ve Türkiye’ye Has Bazı Eğilimler”, **1964-1965 Dönemi İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Şehircilik Kürsüsü Konferanslarından**, <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/4/319/9330.pdf>, Erişim Tarihi: 11.05.2013.
- KNOX, Paul, Steven Pinch (2010), **Urban Social Geography: An Introduction**, Harlow: Prentice Hall.
- KOCA, Aysun (2014), “Küreselleşen Ulaşımımız, Bireysel Erişme Çabaları ve ‘Ulaşımsal Mahrumiyetler’...”, Aysun Koca vd. (der.), **Kentleri Savunmak: Mekân, Toplum ve Siyaset Üzerine**, Ankara: NotaBene Yayınları, ss. 359-362.
- KOCABIÇAK, Ece (2009), “Tarihsel Süreçte Üretimde Kullanılan Teknoloji ile Ücretli Kadın Emegi İlişkisi”, **Praksis**, Sayı: 20, ss. 119-140.
- KÖKSAL, Aydoğan (1981), “Yeni Coğrafya Hakkında”, **Coğrafya Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 10, ss. 83-90.
- KÖSE, Elifhan (2013), “Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet İkiciliği Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar ya da Doğa ‘Doğal mıdır?’”, **DOĞUBATI**, Sayı: 64, ss. 37-52.
- KÖYSÜREN, Aliye Ç. (2013), **Kültürel ve Dinî Algıda Toplumsal Cinsiyet**, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- KUBAN, Doğan (1968), “Anadolu-Türk Şehri: Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, **Vakıflar Dergisi VII**, ss. 53-73.
- KUBAN, Doğan (2009), “Giriş: Cinsiyet Mekâna ve Mimariye Ne Kadar Yansıdı?”, Ayşen Akpınar vd. (der.), **Kadın ve Mekân: Tutsaklık mı Sultanlık mı**, İstanbul: Turkuvaz Kitapçılık ve Yayıncılık, ss. 19-23.
- KURULTAY, Ayşe B., Burcu Peksevgen (2012), “Markalı Güvenlikli Site Reklamlarında Türk Orta Sınıf Hayali”, **İdealkent**, Sayı: 6, ss. 190-207.
- KUŞAKSIZOĞLU, Arın (2015), “Taşrada Zaman: İntihar ve İnziva”, Mesut Varlık (der.), **Edebiyatın Taşradan Manifestosu**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 81-90.

- KUTLU, Ayla (2006), **Zaman da Eskir**, İstanbul: Bilgi Yayınları.
- KÜMBETOĞLU, Belkıs (2001), “Kentsel Alan ve Yerel Yönetimlerde Toplumsal Cinsiyet,” **Yerli Bir Feminizme Doğru**, Aynur İlyasoğlu ve Necla Akgökçe (der.), İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 259-282.
- LEFEBVRE, Henri (1996), **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, çev. I. Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları.
- LEFEBVRE, Henri (2012), **Gündelik Hayatın Eleştirisi I**, çev. I. Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- LEFEBVRE, Henri (2013), **Gündelik Hayatın Eleştirisi II**, çev. I. Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- LEFEBVRE, Henri (2014), **Mekânın Üretimi**, çev. I. Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- LEFEBVRE, Henri (2015), **Gündelik Hayatın Eleştirisi III**, çev. I. Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- LEFEBVRE, Henri (2017), **Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat**, çev. A. L. Batur, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- LEFEBVRE, Henri, Catherine Regulier (2017), "Ritimanalitik Proje", **Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat**, çev. A. L. Batur, İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 99-110.
- LENGERMANN, Patricia M., Gillian Niebrugge (2014), “Çağdaş Feminist Kuram”, George Ritzer ve Jeffrey Stepnisky (der.), **Sosyoloji Kuramları**, çev. H. Hülür, Ankara: De Ki Basım Yayım, ss. 444-492.
- LENHART, Amanda, Mary Madden (2007), “Teens, Privacy&Online Social Networks: How Teens Manage Their Online Identities and Personal Information in the Age of Myspace”, **Pew/Internet: Pew Internet&American Life Project**, [http://www.pewinternet.org/files/old-media/Files/Reports/2007/PIP\\_Teens\\_Privacy\\_SNS\\_Report\\_Final.pdf.pdf](http://www.pewinternet.org/files/old-media/Files/Reports/2007/PIP_Teens_Privacy_SNS_Report_Final.pdf.pdf), Erişim Tarihi: 22.12.2017.
- LOUKAITOU-SIDERIS, Anastasia (2005), “Is It Safe to Walk Here?: Design and Policy Responses to Women’s Fear of Victimization in Public Places”, **Research on Women’s Issues in Transportation**, Sayı: 2, ss. 102-112.

- MA, Suzanne, 27.05.2013, **Chinese Migrants Step out of Factory Shadows Italy**, <http://www.dw.com/en/chinese-migrants-step-out-of-factory-shadows-in-italy/a-16835199>, Erişim Tarihi: 15.05.2017.
- MACKENZIE, Suzanne (2002), “Kentte Kadınlar”, Bülent Duru ve Ayten Alkan (der.), **20. Yüzyıl Kenti**, çev. B. Duru, A. Alkan, Ankara: İmge Kitabevi, ss. 249-284.
- MACKINNON, Catharine A. (2015), **Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru**, çev. T. Yöney ve S. Yücesoy, İstanbul: Metis Yayınları.
- MARX, Karl, Friedrich Engels (2008), **Alman İdeolojisi**, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- MASSEY, Doreen (1993), “Power-Geometry and a Progressive Sense of Place”, Jon Bird vd. (der.), **Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change**, London: Routledge, ss. 59-69.
- MASSEY, Dorren (1994), **Space, Place and Gender**, Cambridge: Polity Press.
- MCDOWELL, Linda (1999), **Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies**, Minneapolis: Minnesota University Press.
- MERRIFIELD, Andy (2015), **Karşılaşma Siyaseti**, çev. S. Torlak, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- MERQUIOR, Jose G. (1986), **Foucault**, çev. N. Elhüseyni, İstanbul: Afa Yayınları.
- MICHEL, Andree (1993), **Feminizm**, çev. Ş. Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MIES, Maria (2012), **Ataerki ve Birikim: Uluslararası İşbölümünde Kadınlar**, çev. Y. Temurtürkan, Ankara: Dipnot Yayınları.
- MILLS, Sara (2007), “Geography, Gender and Power”, **Space Knowledge Power: Foucault and Geography**, Jeremy W. Crampton ve Stuart Elden (der.), Burlington: Ashgate Publishing Limited, ss. 49-51.
- “Mini etek giyen tecavüze şaşırmasın”, 20.01.2011, NTV, <https://www.ntv.com.tr/yasam/mini-etek-giyen-tecavuze-sasirmasin.g5Dk36keCEudmoy69O7SCA>, Erişim Tarihi: 25.10.2017.
- MOLYNEUX, Maxine (2012), “Ev Emeği Tartışması ve Ötesi”, Gülnur Acar-Savran ve Nesrin T. Demiryontan (der.), **Kadının Görünmeyen Emeği**, İstanbul: Yordam Kitap, ss. 115-156.



- MOMSEN, Janet H. (1991), "Introduction", Janet H. Momsen (der.), **Geography of Gender in the Third World**, London: Routledge, ss. 1-27,  
[https://www.colorado.edu/geography/class\\_homepages/geog\\_3682\\_f08/Articles/Momsen%20-%20Women%20and%20Development.pdf](https://www.colorado.edu/geography/class_homepages/geog_3682_f08/Articles/Momsen%20-%20Women%20and%20Development.pdf),  
Erişim Tarihi: 26.10.2017.
- MONK, Janice, Susan Hanson (1982), "On Not Excluding Half of the Human In Human Geography", **Professional Geographer**, Sayı: 34, ss. 11-23.
- MORA, Necla (2005), "Kitle İletişim Araçlarında Yeniden Üretilen Cinsiyetçilik ve Toplumda Yansıması", **International Journal of Human Sciences**, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 1-7.
- MUMFORD, Lewis (2013), **Tarih Boyunca Kent**, çev. G. Koca, T. Tosun, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- OAKLEY, Ann (1972), **Sex, Gender and Society**, London: Maurice Temple Smith Ltd.
- ODABAŞ, Sevim (2004), **Modernlik ve Kadın Bedenine Yönelik Söylem ve Pratikler: Ankara'da Güzellik Merkezi ve Salonlarına Giden Kadınlar Üzerine Bir İnceleme**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- ODABAŞ, Sevim (2005), "Modern Beden Kültüründe Güzellik Salonlarının Yeri: Ankara Örneği", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 104, ss. 153-181.
- OKAN, Zühal A. (1998), "Dil ve Cinsiyet: Reklam Dili Çözümlemesi", **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 5, ss. 187-198.
- ORTAYLI, İlber (2000), **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul: PAN Yayınları.
- OUSELEY, William (1823), **Travels In Various Countries of the East; More Particular Persia, William Ouseley Vol. III**, London: Rodwell and Martin, Mew Bond Street.
- ÖNGE, Yılmaz (1988), "Anadolu'da Türk Hamamları Hakkında Genel Bilgiler ve Mimar Koca Sinan'ın İnşa Ettiği Hamamlar", Sadi Bayram (der.), **Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri I**, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, ss. 403-428.
- ÖZAŞÇILAR, Mine (2009), "Kadınlar Arası İletişim Ortamı Olarak Kuaför Salonları", Ayşen Akpınar vd. (der.), **Kadın ve Mekân: Tutsaklık mı Sultanlık mı**, İstanbul: Turkuvaz Kitapçılık ve Yayıncılık, ss. 321-330.

- ÖZBAY, Ferhunde (2011), “Kadınların Ev İçi ve Ev Dışı Uğraşlarındaki Değişme”, Şirin Tekeli (der.), **1980’ler Türkiye’inde Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 115-140.
- ÖZBUDUN, Sibel, Cahide Sarı (2007), “Erkekler Kadınları ‘Sömürüyorlar’ mı?”, Sibel Özbudun vd. (der.), **Küreselleşme, Kadın ve ‘Yeni’-Ataerki**, Ankara: Ütopya Yayınevi, ss. 100-119.
- ÖZBUDUN, Sibel (2007a), “Bir Egemenlik Alanı Olarak Kadın Bedeni”, Sibel Özbudun vd. (der.), **Küreselleşme, Kadın ve ‘Yeni’-Ataerki**, Ankara: Ütopya Yayınevi, ss. 126-136.
- ÖZBUDUN, Sibel (2007b), “Toplumsal-Cinsel Hiyerarşi Mekânı Olarak İnsan Bedeni”, Sibel Özbudun vd. (der.), **Küreselleşme, Kadın ve ‘Yeni’-Ataerki**, Ankara: Ütopya Yayınevi, ss. 137-146.
- ÖZDEMİR, Rifat (1987), “Tokat’ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)”, Hayri Bolay vd. (yay. haz.), **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986**, Ankara: Gelişim Matbaası, ss. 81-144.
- ÖZDEN, Özge (2008), **İstanbul: An Urban Panopticon**, Ankara: Middle East Technical University Natural and Applied Sciences, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ÖZGEN, Mutlu (2005), “Tokat’ın Kapı Tokmakları”, **Popüler Tarih**, Sayı: 63, ss. 16-19.
- ÖZGEN, Mutlu (2007), “Tokat Lâtifoğlu Konağı”, **Vakıflar Dergisi**, Sayı: 30, ss. 485-502.
- ÖZGEN, Mutlu (2017), **Şehr-i Meydan Tokat**, Ankara: Gece Kitaplığı.
- ÖZGÜVEN, Yekta (2009), “Yeni Kadın Kimliği: Evin Öznesi/Evin Nesnesi Kadın”, Ayşen Akpınar vd. (der.), **Kadın ve Mekân: Tutsaklık mı Sultanlık mı**, İstanbul: Turkuvaz Kitapçılık ve Yayıncılık, ss. 220-234.
- ÖZTİMUR, Neşe (2012), “Göç, Kadın ve Kentsel Alan”, Neslihan Sam ve Rıza Sam (der.), **Sosyo-Kültürel Farklılık ve Alaşım Mekânları**, Bursa: Ezgi Kitabevi, ss. 143-164.
- ÖZTÜRK, Nazif (1987), “Selçuklu-Osmanlı Dönemi Ulaşım Sisteminde ve Ticaretinde Tokat’ın Yeri”, Hayri Bolay vd. (yay. haz.), **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986**, Ankara: Gelişim Matbaası, ss. 71-80.

- ÖZTÜRK, Serdar (2013), “Filmlerle Görünürlüğün Dönüşümü: Panoptikon, Süperpanoptikon, Sinoptikon”, **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, Sayı: 36, ss. 132-151.
- PARLAK, Zeki, Süleyman Özdemir (2011), "Esneklik Kavramı ve Emek Piyasalarında Esneklik", **Sosyal Siyaset Konferansları**, Sayı: 60, ss. 1-60.
- PASİN, Burkey (2010), “Türkiye’de Hegemonik Erkekliğin Üretimi ve Kamusal Ritüel Mekânları”, Belgin T. Özkaya (ed.), **Cinsiyet ve Mimarlık: Dosya 19**, Ankara: TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi, ss. 52-58.
- PINAR, Övgü, 04.12.2013, **İtalya’daki Çinli İşçiler Köle Gibi Yaşıyor**, [http://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/12/131203\\_italya\\_cinli\\_isciler](http://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/12/131203_italya_cinli_isciler), Erişim Tarihi: 15.05.2017.
- POLAT, Nurhak (2008), “Cinsiyet ve Mekân: Erkek Kahveleri”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 112, ss. 147-157.
- PORTER, Robert Ker (1822), **Travels In Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia: During the Years 1817, 1818, 1819 and 1820 Vol II**, London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown.
- RAINERO, Liliana, Ana Falú (2002), “Women’s Right to the City”, **Habitat Debate**, Cilt: 8, Sayı: 4, ss. 6-8.
- RAPOPORT, Amos (1969), **House Form and Culture**, New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- REVEL, Judith (2012), **Foucault Sözlüğü**, çev. V. Urhan, İstanbul: Sayı Yayınları.
- ROBERTS, John M. (2011), **Dünya Tarihi I. Cilt: Tarihöncesi Çağlardan 18. Yüzyıla**, çev. İ. Erman, İstanbul: İnkilâp Kitapevi.
- ROBERTS, John (2013), **Gündelik Hayatın Felsefesi: Devrimci Praksis ve Kültürel Kuramın Kaderi**, çev. E. C. Ercan, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- RODGERS, Dennis (2004), “Disembedding’ the City: Crime, Insecurity and Spatial Organisation In Managua, Nicaragua”, **Environment and Urbanization**, Cilt: 16, Sayı: 2, ss. 113-124.
- ROWBOTHAM, Sheila (1998), **Kadın Bilinci Erkek Dünyası**, çev. Ş. Alpagut, İstanbul: Payel Yayınevi.
- ROY, Kevin (2004), “Three-Block Fathers: Spatial Perceptions and Kin-Work in Low-Income African American Neighborhoods”, **Social Problems**, Cilt: 51, Sayı: 4, ss. 528-548.

- SABUNCUOĞLU, Ayda (2006), **Televizyon Reklamlarında Toplumsal Cinsiyet**, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- SALGIRLI, Sanem G., Sibel Yardımcı (2011), “Farklı Bir Foucault Okuması İçin Öneriler”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 122, ss. 9-18.
- SAMİ, Kamuran (2010), “Halk Kültürü Bağlamında Kahvehanelerin Toplumsal ve Mekânsal Dönüşümleri: Diyarbakır Kent Örneği”, **Millî Folklor**, Sayı: 85, ss. 159-172.
- SANCAR, Serpil (2011), **Erkeklik: İmkânsız İktidar**, İstanbul: Metis Yayınları.
- SARBAY, Zeynep S. (2015), “Çelik ile Çeliknaz’ın Reklam Kokan Aşk: Arçelik Reklamlarında Toplumsal Cinsiyet Rollerini”, **Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, ss. 95-114.
- SAUNDERS, Peter (2013), **Sosyal Teori: Kentsel Sosyoloji**, çev. S. D. Getir, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- SAYGILIGİL, Feryal (2013), “Mekânın Cinsiyeti”, **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, ss. 209-218.
- SENNETT, Richard (2010), **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. S. Durak, A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SENNETT, Richard (2014), **Otorite**, çev. K. Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SEVİNÇ, Bayram (2013), “Simgesel Mekân Tüketimi ve Yeni Kamusal Alanlarda Toplumsallık: Fatih At Pazarı Örneği”, **International Journal of Social Science**, Cilt: 6, Sayı: 4, ss. 1003-1028.
- SJOBORG, Gideon (2002), "Sanayi Öncesi Kenti", Bülent Duru ve Ayten Alkan (der.), **20. Yüzyıl Kenti**, çev. B. Duru, A. Alkan, Ankara: İmge Kitabevi, ss. 37-54.
- SMITH, Aaron (2014), **6 New Facts About Facebook**, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/02/03/6-new-facts-about-facebook/>, Erişim Tarihi: 22.12.2017.
- SMYTH, Warrington W. (1854), **A Year With the Turks: Or Sketches of Travel in the European and Asiatic Dominions of the Sultan**, London: John W. Parker and West Strand.
- SOJA, Edward W. (2015), **Postmodern Coğrafyalar: Eleştirel Toplumsal Teoride Mekânın Yeniden İleri Sürülmesi**, çev. Y. Çetin, İstanbul: Sel Yayıncılık.

- SPAIN, Daphne (1996), "Run, Don't Walk: How Transportation Complicates Women's Balancing Act", **Women's Travel Issues: Proceedings From the Second National Conference**, ss. 270-280.
- SUSAM, Asuman (2015), "'Radikal Demokratik Bir Teknopolitika' Bağlamında Taşrayı Yeniden Düşünmek", Mesut Varlık (der.), **Edebiyatın Taşradan Manifestosu**, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 65-80.
- SÜALP, Z. Tül Akbal (2010), "Taşrada Saklı Zaman- Geri Dönülemeyen", Z. Tül Akbal Süalp ve Aslı Güneş (der.), **Taşrada Var Bir Zaman**, İstanbul: Çitlembik Yayınları, ss. 87-116.
- ŞAHİN, Özlem, Ecehan Balta (2001), "Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce", **Praksis**, Sayı: 4, ss. 185-217.
- ŞAHİN, Savaş Z. (2010), "Alışveriş Merkezlerinin Evrimi ve Geleceği: Kent Merkezleri İle Birlikte Sürdürülebilir Bir Gelecek Mümkün mü?", Savaş Z. Şahin (ed.), **AVM'ler: Dosya 22**, Ankara: TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi, ss. 6-15
- ŞENEL, Funda K. (2012), "Tarihsel ve Toplumsal Süreçte Kadın", **Toplum ve Hekim**, Cilt: 27, Sayı: 4, ss. 246-255.
- ŞENGÜL, Tarık (2009), **Kentsel Çelişki ve Siyaset**, Ankara: İmge Kitabevi.
- ŞENTÜRK, Ünal (2008), "Modern Kontrol: Tüketim", **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 32, Sayı: 2, ss. 221-239.
- ŞENTÜRK, Ünal (2014), "Kitle ve İktidar", **DOĞUBATI**, Sayı: 69, ss. 127-151.
- TAMER, Erdoğan, Sadrettin Müftüoğlu (1986), **Altın Yıllarında Tokat: Bir Toplum Kalkınması Örneği**, Ankara: Ünal Ofset.
- TANCOIGNE, Joseph M. (1820), **A Narrative of a Journey into Persia and Residence at Teheran**, London: W. Wright.
- TANİLLİ, Server (2006), **Ne Olursa Olsun Savaşıyorlar: Kadın Sorununun Neresindeyiz**, İstanbul: Alkım Yayınevi.
- TANKUT, Sinan G. (2013), "Özgürlüğün Coğrafyası: Mekânsallığın Triyalektik Praksisi ve Bütünsellik Arayışına Dair Bir Tahlil", **Mülkiye Dergisi**, Cilt: 37, Sayı: 1, ss. 31-69.
- TAVERNIER, Jean Baptiste (2010), **Tavernier Seyahatnamesi**, Stefanos Yerasimos (Ed.), çev. T. Tunçdoğan, İstanbul: Kitap Yayınevi.

- "Tecavüzcünün şok eden sorusu: Bir kadın gece 11'de sokağa neden çıkar?", 09.04.2017, **CNNTÜRK**,  
<https://www.cnnturk.com/turkiye/tecavuzcunun-sok-eden-sorusu-bir-kadin-gece-11de-sokaga-neden-cikar>, Erişim Tarihi: 20.03.2018.
- TEKELİ, İlhan (2009), **Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- TEKİN, Ali, Gülcan Tekin (2014), "Antik Yunan Dönemi: Spor ve Antik Yunan Olimpiyat Oyunları", **Tarih Okulu Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 18, ss. 121-140.
- TEMÜRTÜRKAN, Yıldız (2011), "Kentte Cinsiyetlendirilmiş Bir Mercekte Bakış", **TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi Bülteni**, Sayı: 87, ss. 39-41.
- TERKAN, Banu (2010), "Kadın Örgütlerinin İnterneti Alternatif Medya Olarak Kullanımı Üzerinde Bir İnceleme", **Selçuk İletişim Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 3, ss. 34-55.
- TEXIER, Charles F. M. (2002), **Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi 3. Cilt**, çev. A. Suat, Ankara: Enformasyon ve Dökümantasyon Hizmetleri Vaksı.
- The Scottish Executive Central Research (2000), **Women and Transport: Moving Forward**,  
<http://db.amazone.be/3/516547.pdf>, Erişim Tarihi: 16.09.2017.
- The Statistics Portal, 2016, **Global Social Login Usage Distribution 2016**,  
<https://www.statista.com/statistics/459652/social-login-share-worldwide-gender/>, Erişim Tarihi: 20.12.2017.
- The Statistics Portal, 2017, **Internet Usage Rate Worldwide In 2017 by Gender and Region**,  
<https://www.statista.com/statistics/491387/gender-distribution-of-internet-users-region/>, Erişim Tarihi: 20.12.2017.
- THELWALL, Mike (2008), "Social Networks, Gender and Friending: An Analysis of Mysapce Member Profiles", **Journal of the American Society for Information Science and Technology**, Cilt: 59, Sayı: 8, ss. 1321-1330.
- THUILLIER, Guy (2005), "Gated Communities In the Metropolitan Area of Buenos Aires, Argentina: A Challenge for Town Planning", **Housing Studies**, Cilt: 20, Sayı: 2, ss. 255-271.

- "Tokat Merkez", 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=pq1vuHP3bTA>, Erişim Tarihi: 27.03.2018.
- "Tokat'ta Kadın Muhtar Adayları İddialı", 27.03.2014, <https://www.haberler.com/tokat-ta-kadin-muhtar-adaylari-iddiali-5834398-haberi/>, Erişim Tarihi: 03.04.2018.
- TOKUZ, Gonca (2004), **20. Yüzyılda Gaziantep'te Eğlence Hayatı**, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Vakfı Yayını.
- TUNCER, Selda (2012), "Beşeri Coğrafyaya Feminist İtirazlar", **Fe Dergi: Feminist Eleştiri 4**, Sayı: 1, ss. 79-90.
- TUNCER, Emrah (2014), "İktidarın Mekânsal Fantazmagorisi Alışveriş Merkezleri", Aysun Koca vd. (der.), **Kentleri Savunmak: Mekân, Toplum ve Siyaset Üzerine**, Ankara: NotaBene Yayınları, ss. 313-318.
- TURHANOĞLU, F. Ayşın (2012), "Kadınların Kentle İlişkisinde Mekânsal Pratikler ve Sınırlar", Vahap Tecim vd. (der.), **Uluslararası Kadın Konferansı: Kadın Olmak, Farkındalık ve Özgürleşme**, İzmir: DEKAUM, ss. 412-420.
- TURNER, Tracy, Debbie Niemeier (1997), "Travel to Work and Household Responsibility: New Evidence", **Transportation**, Sayı: 24, ss. 397-419.
- TÜİK, 2014, **Mahalli İdareler Seçimi**, [http://www.tuik.gov.tr/VeriTabanlari.do?vt\\_id=34&ust\\_id=110](http://www.tuik.gov.tr/VeriTabanlari.do?vt_id=34&ust_id=110), Erişim Tarihi: 03.04.2018.
- TÜİK, 2017, **Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2017**, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24862>, Erişim Tarihi: 20.12.2017.
- TÜMÜRTÜRKAN, Meral (2010), "Gündelik Hayatın Gözetimi: Panoptikon Toplumu", **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, Sayı: 3, ss. 1-19.
- "Türkiye geneli kadın muhtar sayısı", [2014], <http://www.muhtarlarkonfederasyonu.org/4541-sayili-mahalle-kanunu/i%C3%A7erik/51-turkiye-geneli-kadin-muhtar-sayisi.html>, Erişim Tarihi: 03.04.2018.
- UÇAROL, Berna (2008), "Plaza Komplekslerinin Mekânsal Örgütlenmesi", **Karaburun Bilim Kongresi 5-7 Eylül 2008**, <https://plazaeylem.org/2011/12/05/plaza-komplekslerinin-mekansal-orgutlenmesi-berna-ucarol-2008/>, Erişim Tarihi: 15.05.2017.

- URRY, John (2015), **Mekânları Tüketmek**, çev. R. G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- UTENG, Tanu P. (2011), “Gender and Mobility In the Developing World”, **World Development Report 2012: Gender Equality and Development**, World Bank.
- ÜNAL, Çiğdem (2004), **Şehir Coğrafyası Açısından Tokat**, Erzurum: Aktif Yayınevi.
- ÜNLÜ-YÜCESOY, Eda (2006), **Everyday Urban Public Space: Turkish Immigrant Women’s Perspective**, Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.
- ÜNSALDI, Levent, Ercan Geçgin (2015), **Sosyoloji Tarihi: Dünya’da ve Türkiye’de**, Ankara: Heretik Yayıncılık.
- ÜNÜVAR, Kerem (2014), “Osmanlı’da Bir Kamusal Mekân: Kahvehaneler”, **DOĞUBATI**, Cilt: 2, Sayı: 5, ss. 205-220.
- VAN ZONEN, Liesbet (2002), “Gendering the Internet: Claims, Controversies and Cultures”, **European Journal of Communication**, Cilt: 17, Sayı: 1, ss. 5-23.
- VAN-LENNEP, Henry (1862), **Oriental Album: Twenty Illustrations In Oil Colors of the People and Scenery of Turkey With An Explanatory and Descriptive Text**, çev. P. Tuğlacı, New York: Anson D. F. Randolph.
- VAN-LENNEP, Henry J. (1870), **Travels In Little-Known Parts of Asia Minor Vol: 2**, London.
- VATANDAŞ, Celalettin (2007), “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, **Sosyoloji Konferansları Dergisi**, Sayı: 35, ss. 29-50.
- WALBY, Sylvia (2014), **Patriyarka Kuramı**, çev. H. Osmanağaoğlu, Ankara: Dipnot Yayınları.
- WEDEL, Heidi (2013), **Siyaset ve Cinsiyet: İstanbul Gecekondularında Kadınların Siyasal Katılımı**, çev. C. Kurultay, İstanbul: Metis Yayınları.
- WILSON, Erica, Donna E. Litle (2008), “The Solo Female Travel Experience: Exploring the ‘Geography of Women’s Fear’”, **Current Issues In Tourism**, Cilt: 11, Sayı: 2, ss. 167-186.
- WYCHERLEY, Richard E. (2011), **Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu?**, çev. N. Nirven, N. Başgelen, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- YANIKLAR, Cengiz (2006), **Tüketimin Sosyolojisi**, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- YAŞAR, Ahmet (2005), “Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 6, ss. 237-256.



- YILMAZ, Hüseyin (2007), “Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi”, **Değerler Eğitimi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 14, ss. 107-130.
- YILMAZ, Arzu (2009), “Benim Adım Bayram, Herkes Bu Tezgâha Hayran’: Kadın-Kent İlişkisinde Sosyete Pazarı Durağı”, Ayten Alkan (der.), **Cins Cins Mekân**, İstanbul: Varlık Yayınları, ss. 202-216.
- YILMAZ, Adem (2012), “Sosyal Medya Kullanımında Güncel Tartışmalar: Üniversite Öğrencileri Örneğinde Mahremiyet-Kamusal Alan İlişkisi”, **Yeditepe Üniversitesi Global Media Journal**, Cilt: 3, Sayı: 5, ss. 246-264.
- YILMAZ, Ela (2012), **19. Yüzyılın Seyahatname ve Gravürlerinde Osmanlı Çağı Anadolu Konutu Üzerine Bazı Tespitler**, Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- YOUNG, Iris M. (2009), “Yaşanan Beden Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler”, çev. R. Kalıntaş, **Cogito**, Sayı: 58, ss. 39-56.
- “YÖK Başkanı’ndan Tepki”, 16.02.2011, **Hürriyet**,  
<http://www.hurriyet.com.tr/yok-baskanindan-tepki-17038522>,  
Erişim Tarihi: 25.10.2017.
- ZAYANİ, Mohamed (2005), “Gündelik Hayat ve Ritimleri”, çev. E. Gen, **Birikim**, Sayı: 191, ss. 79-85.
- ZENGİN, Aslı (2009), “Devletin Cinsel Kısıyları: İstanbul’da Fuşun Mekânları”, Ayten Alkan (Der.), **Cins Cins Mekân**, İstanbul: Varlık Yayınları, ss. 264-283.
- ZETKİN, Clara (1988), **Kadın Sorunu Üzerine Seçme Yazılar**, çev. İ. Yarkın, İstanbul: İnter Yayıncılık, ss. 9-47.
- ZEYBEK, Hilal A. (2011), “Bir Aile Mekânında Cinsiyet, Cinsellik ve Güvenlik”, Cenk Özbay vd. (der.), **Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik**, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 227-243.