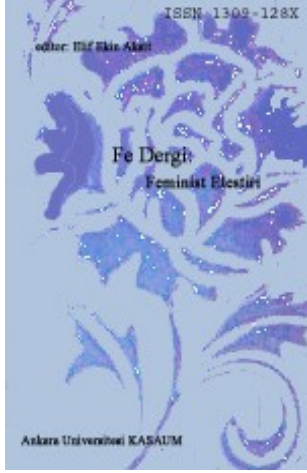


Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM

Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri Cilt 8, Sayı 1  
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:  
<http://cins.ankara.edu.tr/>

**Unutma ve anımsama arasında geçmişin eril inşası:  
Çaykara'da kadın olmak ve geçmişin reddi**  
*Gülmelek Doğanay*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 15 Haziran 2016

Bu makaleyi alıntılanmak için *Gülmelek Doğanay*, "Unutma ve Anımsama Arasında Geçmişin Eril İnşası: Çaykara'da Kadın Olmak ve Geçmişin Reddi" *Fe Dergi* 8, no. 1 (2016), 15-33.

URL: [http://cins.ankara.edu.tr/15\\_2.pdf](http://cins.ankara.edu.tr/15_2.pdf)

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

**Unutma ve anımsama arasında geçmişin eril inşası: Çaykara’da kadın olmak ve geçmişin reddi<sup>1 2</sup>**  
 Gülmelek Doğanay\*

*Sessizleştirme ve asimilasyona dayalı resmi söylemin tek tipleştirmeye çalıştığı bireyler; bazı özel durumlarda, farklılıklarını ve belleklerini gizlemekte veya söz konusu belleği hiç bilmemektedirler. Bu çalışmada, Çaykaralı kadınların, kültürlerine eklenen toplumsal hafızanın oluşturulması/unutulması/aktarılmasındaki rolü üzerinde durulacaktır. Çalışmanın amacı erkeklerin yazdığı, oynadığı ve anlattığı tarihin ya da kültürel deneyimlerin kadınlar tarafından nasıl algılandığını anlamaktır. Bununla birlikte, kadınlık rollerinin, kent merkezinden uzak bu dağlık alanda, kadınlar tarafından nasıl algılandığı, içselleştirildiği, dönüştürüldüğü üzerinde de durulacaktır. Asıl amaç, toplumsal cinsiyet rollerini yerine getirirken, kültürlerine özgü kimliklerini saklayarak hatta unutarak yaşamak zorunda kalan kadınların resmi tarihin gizlediği ve hatta dışladığı geçmişlerini onların aracılığıyla ve yine kadın gözüyle yeniden ortaya çıkarmaktır. Trabzon’un Çaykara ilçesinde yaşayan kadınların yöreye özgü toplumsal hafızaya ilişkin anımsadıkları/unuttukları ile kadınlık deneyimlerinin incelendiği çalışma sosyolojik bir bakış açısıyla hazırlanmıştır. Çaykara’da yaşayan kadınlar; araştırmanın örnekleme olarak seçilmiştir. Nitel araştırma yöntemleri kullanılarak saha çalışması gerçekleştirilmiştir. Çaykaralı kadınların ortak hafızaları ile ilgili verileri elde etmek üzere, sözlü tarih çerçevesinde, yarı yapılandırılmış görüşmeler; gözlemler yapılmış ve katılımcıların anlatıları kaydedilmiştir.*

*Anahtar Kelimeler: Toplumsal Hafıza, Toplumsal Cinsiyet, Kadın, Kadın Çalışmaları, Sözlü Tarih.*

***The Masculine construction of the past between forgetting and remembering: Being a woman in Çaykara and the rejection of the past***

*The individuals who were forced to be uniform by the official discourse based on silence and assimilation, in some special cases, hide their differences and memories or do not know anything about them. The study focuses on Çaykaralı women's role on the creation/forgetting/transmission of the collective memory articulated to their culture. The aim of the article is to understand how women perceive the history and cultural experiences that men wrote, played and narrated. However, it emphasizes how women perceive, internalize and transform the female roles, in this mountainous area far from the city centre. The main purpose of the study is, through Çaykaralı women's eye, to find out the past of women who are forced to practise gender roles and their cultural identities by hiding and forgetting them. This past was hidden and even excluded by official history. The paper is built on a sociological perspective though which it examines how the women remember/forget the collective memory special to Çaykara district of Trabzon and experience femininity. The women living in Çaykara, are selected as the sample of the research. Fieldwork is conducted by using qualitative research methods. In the framework of the oral history, semi-structured interviews and observations are realised to obtain the data about Çaykaralı women's collective memory and narratives of the participants was recorded.*

*Keywords: Collective Memory, Gender, Women, Women Studies, Oral History.*

\*Arş. Gör. Karadeniz Teknik Üniversitesi, İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

## Giriş

Resmi tarihin dışarıda bıraktığı geçmişe dair bütün anılar, 1980'lerin sonundan itibaren akademik anlamda dile getirilmeye başlanmıştır. Pierre Nora (2002), "tarihin demokratikleşmesi"nin sonuçlarından biri olarak nitelendirdiği söz konusu süreci "hafızanın başkaldırısı" şeklinde tanımlamaktadır. Ulusal hafızadan toplumsal hafızaya geçişin yaşandığı bu zamanda, kazananlar yerine artık mağdurların, gelecek yerine geçmişin, homojenlik yerine dışlananların birlikteliğinin, geçmişle geleceğin kesintisiz devamlılığı anlayışı yerine parçalanmış tarihlerin su yüzüne çıktığı görülmektedir (Sancar 2011, 20; Akçam 2005, 165). Tüm bunlara rağmen, tam tersi durumlarla karşılaşmak mümkündür. Sessizleştirme ve asimilasyona dayalı resmi söylemin tek tipleştirilmeye çalıştığı bireyler, bazı özel durumlarda, farklılıklarını ve belleklerini gizlemekte veya söz konusu belleği hiç bilmemektedirler. Özne olabilmek için kişisel bir tarihin gerektiğini belirten Leyla Neyzi (2011, 9)'ye göre, bu durum bireylerin öznelliği açısından sorunlara yol açmaktadır.

İkinci dalga feminizm içerisinde yer alan ve kadının farklılığına vurgu yapan Hélène Cixous, Luce Irigaray gibi Fransız feministlerinin iddiasına göre din, felsefe ve dille desteklenen erkek merkezli bir anlayış, söylem ve tarih yazımı söz konusudur (Durudoğan 2010, 68-69). Öyleyse, herkes adına konuşan erkeğin bu dilini yapıbozumuna uğratmanın yolu, ancak kadınların sözlerine yer vermekle olacaktır. Bu nedenle, kadınların dinlenilmesini, onları konuşturmayı ve onların yeni şeyler söylemelerini ya da olanı başka bir bakışla anlatmalarını sağlamak gerekmektedir. Çünkü kadınlar aynı zamanda bir sınıfın, cinsiyetin yanı sıra, milli, etnik ve ırksal cemaatlerin mensubudurlar, ama üyeleri oldukları toplumlarının eyleyicileri değildirler (Yuval-Davis 2010, 78). Çalışmanın amacı erkeklerin yazdığı, oynadığı ve anlattığı tarihin ya da kültürel deneyimlerin kadınlar tarafından nasıl algılandığını anlamaktır.

Kadınlar, mensubu oldukları kültürel grubun ortak hafızasını oluşturmada/unutmada ve söz konusu kültür ile hafızanın aktarımında erkekler kadar etkin midirler? Ya da ortak hafızanın edilgenleri olarak kadınlar, erkeklerin oluşturduğu toplumsal hafızanın söylemine uygun davranmakta, onu tekrar etmekte ve geçmişin eril hatırlanışına/unutulmasına katılmakta mıdır? Bu sorulardan yola çıkılarak, Çaykaralı kadınların, kültürlerine eklenilen toplumsal hafızanın oluşturulması/unutulması/aktarılmasında rolü olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Özel alana hapsedilmiş olan Çaykaralı kadınlar, toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde şekillenen konumlarına göre davranarak, Çaykara kültürel topluluğuna ait toplumsal hafızanın eril kurgusunu kabul etmekte, karşı bir hafıza inşa edememektedirler. Bu anlamda, Çaykaralı kadınlar (ve erkekler) coğrafyada gerçekleştirilen Müslümanlaştırma ve Mübadeleye dayalı geçmişin unutulmuş, resmi tarihle paralel Rus İşgali anlatısını aktarmayı tercih etmişlerdir. Böylece varlıklarını sürdürebilmeyi sağlamışlardır.

Bununla birlikte, kadınlık rollerinin, kent merkezinden uzak ama turizmin yörede gelişmesi ile birlikte modern yaşamın çeşitli yönlerinin sızdığı bu dağlık alanda, kadınlar tarafından nasıl algılandığı, içselleştirildiği, dönüştürüldüğü üzerinde de durulacaktır. Kadınlık sadece kentte ve Batı'da olduğu gibi deneyimlenmemekte, kadınların kültürel farklılıklarına göre de şekillenmektedir. Judith Butler (2008, 46)'ın da ifade ettiği gibi kadın, dişil toplumsal cinsiyetinden fazlasına sahiptir: Onun bu toplumsal cinsiyeti, söylemsel olarak kurulmuş ırksal, sınıfsal, etnik, cinsel ve bölgesel kimlikleriyle kesişmektedir. Bu anlamda, Çaykaralı kadınların hayat hikâyelerinden yola çıkılarak, bölgeye has kadınlık deneyimleri ortaya konulacaktır. Çaykaralı kadınların söz konusu kadınlık deneyimleri, ev ve evin bahçesi etrafında yani özel alanda şekillenmektedir. Bu durum, Çaykaralı kadınların eril tahakkümün boyunduruğu altında olduğunu göstermektedir. Öte yandan, söz konusu kadınlık deneyimleri ve anlatıları unutulması yeğlenen geçmişe ait bir takım kültürel özelliklerin izini sürmeyi sağlamaktadır.

Trabzon'un Çaykara ilçesinde yaşayan kadınlar, araştırmanın örneklemini olarak seçilmiştir. Çaykara, Trabzon'un doğusunda ve iç kesiminde konumlanmış, denize kıyısı olmayan bir ilçesidir. Trabzon'un bazı ilçelerinde olduğu gibi Çaykara ilçesinin tamamında Trabzon Rumcası konuşulmaktadır. Korunaklı bir coğrafyada konuşuluyor olması nedeniyle, söz konusu dil günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir. Bununla birlikte, Trabzon Rumcasının, çoğu Trabzonlu tarafından konuşuluyor olması gizlenmesini gerekli kılmamaktadır. Söz konusu anadil, kültürel bir değer olarak gündelik hayatta kabul görmekte ve etnik bir gruba aidiyeti imlememektedir. Çaykaralılara göre de Trabzon Rumcasını konuşmak ve gelecek kuşaklara aktarmak,

Müslüman ve Türk kimliklerinin inşası önünde bir engel teşkil etmemektedir. Öte yandan, Çaykara'ya bağlı olan Uzungöl, turistik bir yer olmakla, Çaykara halkının kendilerinininkiyle benzer bir dili kullanan Yunanlı turistlerle karşılaşabildikleri bir alan yaratmaktadır. Tüm bu nedenler, çalışmanın Çaykara'da yapılmasını gerekli kılmıştır. Buna göre, Çaykaralıların kültürel ve dilsel farklılıklara sahip bir topluluk olduğu kabul edilebilir. Kendilerini Türk-Sünni kimliğiyle tanımlayan Çaykaralıların etnik bir gruba ait olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir.

Daha ileriki bir zamanda yapılması planlanan araştırmanın ön çalışması olarak tasarlanan bu makale, Uzungöl ile sınırlandırılmış bir sahada gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle, çalışma sonucunda varılan yargılar geneli yansıtmayacaktır. Araştırmanın saha çalışması nitel yöntemler kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çaykaralı kadınların ortak hafızaları ile ilgili verileri elde etmek için, sözlü tarih çalışması çerçevesinde yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmış ve katılımcıların anlatıları kaydedilmiştir. Çaykara'da Uzungöl civarındaki dört kadınla yaşam öyküsü görüşmeleri yapılmıştır. Yaşları 40-55 yaş arasında değişen kadınlardan biri şehirde yaşamakta ve evlere temizliğe giderek aile ekonomisine katkıda bulunmaktadır. Diğer katılımcılar ise köyde yaşamakta, ev ve bahçe işleriyle uğraşmaktadırlar. Görüşmecilerle mümkün olduğunca kendi özel alanlarında, kendilerini rahat hissettikleri ve "mahremleri" olarak kabul ettikleri meseleleri konuşabilecekleri mekânlarda derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Böylelikle katılımsız gözlem yapma imkânı elde edilmiştir. Kaçınılmaz olarak Çaykaralı erkeklerle de biri çay ocağı diğeri ev olmak üzere iki ayrı mekânda derinlemesine mülakatlar yapma fırsatı edinilmiştir. Böylece, söz konusu katılımcılardan Çaykara'ya özgü kahramanlık hikâyeleri öğrenilmiştir. Tüm görüşmelerin transkripsiyonu yapılmış ve söylem analizi yöntemi kullanılarak çalışma tamamlanmıştır.

Saha çalışmasının ilk anlarından itibaren kendisini hissettiren ataerkillik sahaya giriş hikâyesi ile başlangıç yapılmasını gerekli kılmaktadır. Ancak öncelikle, kuramsal ve teorik çerçeveden bahsedilecektir. Toplumsal cinsiyet, feminizm ve sosyal tarihten faydalanılarak hazırlanan bu çalışmada, sosyolojik veriler kullanılacaktır. İlk olarak, toplumsal cinsiyet, sözlü tarih ve feminist tarih metotlarının sosyal bilimlerdeki yeri ve çalışmaya olan katkıları üzerinde durulacaktır. Böyle bir kuramsal-yöntemsel çerçeve çizildikten sonra, Çaykaralı kadınların kadınlık deneyimleri ile toplumsal hafıza kavramsallaştırması etrafında, Çaykaralı kadınların "Rus İşgalini" nasıl anımsadıkları ve nasıl bir travma inşa ettikleri üzerinde durulacaktır. Ulusal hafızaya eklemlemeye çalışırken Pontus kültürünü reddedişleri ve unutmaya çalıştıkları olgular anlatılmadan önce, o kültüre ait hangi kalıntıların bilinç dışı bir şekilde bugüne aktarıldığı belirtilecektir.

### **Sosyolojik Bir Bakış: Toplumsal Cinsiyet ve Feminist Tarih**

Bu çalışma, toplumsal bir kategori olan cinsiyetin söylemsel olarak inşa edildiği kabulünden yola çıkarak, Çaykaralı kadınların toplumsal hafızaya dayalı hatıralarını analiz etmektedir. Heteronormatif toplumsal düzen içerisinde, kadınlar ve erkekler cinsiyetlendirilmiş toplumsal rollerini yerine getirmek zorundadırlar. Toplumsal roller, bireyin bulunduğu pozisyonla ilgili sorumlulukları, ayrıcalıkları ve diğer pozisyonlardaki insanlarla etkileşimini yönlendiren kuralları içermektedir (Bayhan 2012-13, 157). Toplumsal cinsiyet rolleri kapsamında kadın ve erkeklerin "kadınlık" ve "erkeklik" durumlarına özgü davranışlarını toplumun beklentisi yönünde sergilemeleri gerekmektedir. Toplumsal cinsiyet, cinsiyet farklılıklarını belirlemekle birlikte cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini de ifade etmektedir. Cinsel organlar arasındaki anatomik farklılığa dayalı olarak belirlenen eril ve dişil bedenler, cinsellikle ilgili iş bölümünün doğal bir nedeni olarak görülmekte, söz konusu bedenler toplumsal olarak inşa edilmektedirler (Bourdieu 2014, 23). Bu anlamda, beden cinsiyetlendirilmiş çiftlere bölünmekte ve çiftlerden biri, bedeni diğerinden daha fazla temsil etmektedir (Berktaş 2009).

"Kadın doğulmaz, kadın olunur" diyerek başladığı *İkinci Cins* adlı kitabının ikinci cildinde Simone de Beauvoir (1949), cinsiyet rollerinin toplumsallaşma sürecinde öğrenildiğine vurgu yapmaktadır. Bu süreci çocukluktan başlatmaktadır. Ona göre, "kadınlık" erkekliğin ötekisi olarak kurgulanmaktadır (De Beauvoir 1949, 13). Erkekler tarafından kodlanmış toplum, kadının erkekten daha düşük olduğunu dayatmaktadır ve kadın ancak erkeğin üstünlüğünü ortadan kaldırdığı zaman bu ikincilliğinin üstesinden gelebilmektedir (De Beauvoir 1949, 560-577). De Beauvoir, cinsiyetin biyolojik tanımını reddeder ve onun her zaman toplumsal olarak daha önceden inşa edilmiş ve verilmiş olduğunu ifade eder. De Beauvoir'a göre, beden de kültürel olarak inşa edilmiştir, ancak önce cinsiyet toplumsal olarak işaretlenmiştir. Ona göre sadece dişil toplumsal cinsiyet işaretlenmiştir, çünkü

evrensel kişi zaten erildir, onun işaretlenmesine gerek bulunmamaktadır. Yani kadınlar cinsiyetleri üzerinden tanımlanırken, erkekler de bedeninden çıkabilmiş evrensel bir kişiyi ifade etmektedirler (Butler 2008, 55-56).

Toplumsal olarak belirlenmesinin yanında, toplumsal cinsiyet aynı zamanda iktidar ilişkilerine göre şekillenebilen dinamik bir yapıya da sahiptir. Bu nedenle toplumsallık ve söylemsellik arasında farklı biçimler alan toplumsal cinsiyetlerden bahsedilebilmektedir. Judith Butler, toplumsal cinsiyeti kader haline getiren beden, kültür gibi hiçbir sabit kategorinin bulunmadığını ifade eder (Arpacı 2012-13, 131). Çünkü toplumsal cinsiyet iktidar ilişkileri içerisinde ortaya çıkar. Bu ilişki de bedeni cinsiyet ve kimlik kategorilerine sabitler. Toplumsal cinsiyetin kültürel inşasının, biyolojinin kader olmadığını savunan feminist yazarlar tarafından geliştirilmiş olduğunu söyleyen Butler (2008, 50-51), cinsiyetli bedenler ile kültürel olarak inşa edilmiş toplumsal cinsiyetler arasında bir süreksizlik olduğunu varsayar. Toplumsal cinsiyetin kültürel inşasını savunanlar da biyolojik olarak cinsiyeti tanımlayanlar da iki tür cinsiyetin varlığını kabul ederler: Kadın ve erkek. Ona göre, cinsiyet söylemsellik öncesi üretilmiş bir şey değildir.

Foucault'nun kavramsallaştırmasını kullanan Butler, cinselliği iktidar ilişkileri içerisinde değerlendirmektedir. Beden, ona doğal ve özsel bir cinsiyete sahip olduğunu söylediği söylemden önce cinsiyetli değildir. Ne cinsiyet biyolojiktir ne de toplumsal cinsiyet kültürelidir. Ona göre, tarih bir "abjection (dışa atma)" tarihidir: Tarih norm içinde kalan bedenleri inşa ederken, bazılarını da dışarı atar (Direk 2012). İktidar ve tarih dışında bir cinselliğin kabulü, kendini tekrar eden tahakkümün yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Özne olmak iktidar tarafından tanınmaya ve dolayısıyla ona tabi olmaya bağlıdır: Öznenin konuşabilmesi onun egemenliğini yitirmesiyle gerçekleşir (Direk 2012, 77). İktidar ilişkilerini düzenleyen toplumsal cinsiyet normları bedeni cinsiyetlendirerek maddeleştirir, onu üretici bir nesneye dönüştürür.

Öyleyse, kadın, toplumsal normlar çerçevesinde biyolojik cinsiyetine hapsedilmiş olmasıyla birlikte, eril tahakkümün manevra alanı bulduğu iktidar ilişkileri bağlamında mevcut sistemin devamlılığını sağlayan üretici bir nesne olarak ortaya çıkmaktadır. Kadının erkeğe göre olan söz konusu ikincil konumunun yanında, farklı kadınlık deneyimlerinin olduğu da göz ardı edilmemelidir.

20. yüzyılın sonlarına doğru "kadınlar" teriminin beyaz, Batılı, heteroseksüel kadınları ifade ettiğini fark eden feministler, öz eleştiri yoluna giderek kadınların kendi aralarında da bir takım farklılıklara sahip olduklarını dile getirmeye başlamışlardır (Scott 2013, 217). Beyaz ve Batılı orta sınıf kadınının eşitliği ya da farklılığını dile getiren birinci ve ikinci dalga feminizmler kadınların değişik bağlamlar içerisinde farklı sorunları olduğunu görmezden gelmekteydiler. Öyleyse, kadınların tek muhatabı erkekler değil, sosyo-ekonomik statüsü düşük, etnik ve dinsel hatta cinsel yönelimleri farklı olan kadınları ötekileştiren evrensel beyaz Batılı orta sınıf kadınıdır da. Kadınlar tarihsel ve kültürel bağlamdan bağımsız, genel, yalın ve toplum üstü bir varlık değildiler (Çaha 2000, 365). Tam da bu nedenle Çaykaralı Rumca konuşan kadınlar çalışma için önemliydi. Kadın sadece kadın toplumsal cinsiyetine sahip olduğundan değil, kültürel farklılıklarından ötürü de ikincil konuma düşmektedir ve bütün kadınların kadınlık deneyimleri birbirinden farklıdır.

Joan W. Scott (2013), farklılığı feministler için en yaratıcı analitik silah olarak değerlendirmektedir. Feminist bir tarih arayışında olan Scott (2013, 197-228), kadın tarihçilerin kadınları tarihe yazarak ve kadının hakkı olan yeri –tarihi yazabilmeyi- olarak tarih disiplinini kökten değiştireceklerini düşünmektedir. Daha önce tarihin görmezden geldiği kadınlar da tarih sahnesine kazandırılmalydılar. Feminist tarihin asıl rolü, kadını özneler olarak üretmek değil, bu üretimin araç ve etkilerini araştırmaktır (Scott 2013, 219-220). Kadının özne olarak üretilmesi de zaman ve koşullara göre şekillenmektedir. Bu çalışmanın amacı da tarihin ya da kültürün ne söylediğini değil, bunların kadınlar tarafından bugün nasıl algılandığını aktarabilmektir. Kadınların da bir tarihi vardır. Çaykaralı kadınların tarihi ise köyleri ve Resmi tarihin anlattıkları ile sınırlı kalmıştır.

### Sosyal Tarih ve Araştırmacının Konumu

Çalışmada dört Çaykaralı kadınların hayat hikâyeleri üzerinden veriler edinmeye çalışıldığı girişte belirtilmiştir. Dolayısıyla, sözlü tarih metodu kullanılarak gündelik hayata ve geçmişe ilişkin sorular sorulmuştur. Amaç, her bir kadının kendi anlatısını oluşturabilmesini sağlamaktır. Sözlü tarih, yazılı tarihin dışladığı olayların açığa çıkarılmasında yardımcı olabilmektedir. Ancak sözlü tarih olayın yaşandığı dönemden sonraki bir zaman diliminde gerçekleştirildiğinden belleğe ve hatırlamaya dayanmaktadır. Bu nedenle, anlatıcıların öznelliklerine,

yorumlarına yer verilmektedir ve görüşme araştırmacı ile katılımcı arasındaki ilişki sonucunda da şekillenmektedir (Neyzi 2011, 10). Neyzi iç içe geçmiş iki sürecin varlığından söz etmektedir: Yaşam öyküsünün anlatılması ve kaydedilmesi süreci ile araştırmacının kendisine ait dinleme, okuma, yorumlama ve yazma süreci. Sözlü tarihte önemli olan anlatılanların gerçek olaylarla örtüşmesi değil, olayların nasıl anlamlandırıldığıdır. Bu nedenle katılımcıların anlatılarının yanlış olduğunun düşünülmesi söz konusu değildir. Geçmişe herkes şimdiki zamanda mevcut olan kendi duygu ve görüşlerini katmakta olduğu için, geçmişin ölü olduğunu söylemek imkânsızdır (Danacıoğlu 2008, 2).

Araştırmacının bulunduğu konum ya da sahip olduğu aidiyetler (yaş, cinsiyet, etnik kimlik vs.) araştırmayı etkileyen önemli hususlardandır. Benim Rizeli ve Karadeniz kültürüne aşina oluşum yerel bir araştırmacı olduğum anlamına gelmektedir. Rizeli olmam, katılımcılara Türkçeden farklı bir yerel dili bildiğimi ve konuştuğumu düşündürmektedir. Rumca bilmiyor oluşum beni dışarıda tutsa da, Lazca ya da Hemşince konuşabildiğimi uman Çaykaralı kadınlar, “kendileri gibi” olduğumu düşünmekteydiler. Ancak hiçbir yerel dili bilmediğimi öğrendiklerinde kısa bir hayal kırıklığı yaşadılar. Karadenizli ve kadın olmam yine de onlar için yeterliydi. Böylece bana güven duymalarını sağlayabildim. Öte yandan, Uzungöl civarındaki yerleşim yerlerinde yaşayan katılımcıların gerçek isimlerinin çalışmada kullanılmayacak oluşu da çalışmaya olan güvenin artmasına neden olmuştur.

Sözlü tarih bir anlamda da tarihin dışarıda bıraktıkları (kadınlar mesela) için tarihe dâhil olmanın yollarını açmakta olduğundan “aşağıdan tarih”, “sessiz yığınların tarihi”, “insanlı tarih” şeklinde nitelendirilmektedir (Danacıoğlu 2008, 2, 138). Sözlü tarihin daha demokratik ve katılımlı olduğunu söylemek mümkündür. Sözlü tarih için derinlemesine mülakat yöntemi kullanılmaktadır ve bu esnada araştırmacı katılımcı-gözlemci rolünü de yerine getirmelidir (Tosh 1997, 191). Sözlü tarih belleğin okunması konusunda yardımcı olmaktadır (Thompson 2006, 25). Sözlü tarih güç ya da iktidar ilişkilerinin marjında yer alanların, seslerinin hiç duyuramamış olanların deneyimlerine erişilmesini sağlamaktadır. En çok kadınların sesleri gizli kalmıştır ve sözlü tarih kadınların tarihlerini yazabilme konusunda imkân sunmaktadır. Erkeklerden dinlenen toplumsal cinsiyet ilişkileri, evlilik ile ilgili hikâyelerle birlikte kolektif hafızaya dayalı anlatıların bir de kadınların bakış açısından değerlendirilmesini sağlamaktadır (Thompson 2006, 28). Çünkü kadınlarla erkeklerin yaşam hikâyelerini anlattış biçimleri farklı olacaktır.

### **Sahaya Giriş: Çaykara’da Baskın Erkeklik**

Spontane görüşmeler yapmak üzere, öncelikle Çaykara’nın girişinde bulunan küçük bir çay ocağına girdik. Kamusal alanda karşılaşamayacağımızı tahmin ettiğimiz kadınlara, erkekler aracılığıyla ulaşmayı planlanmıştık. İki erkek araştırmacı sayesinde iletişime geçebildiğimiz Çaykaralı erkekler, mahrem alanları olan evlerini ve “kadınları”ni açmak istemediler. Buradaki ilk gözlemlerimiz toplumsal cinsiyetlendirilmiş mekânlar üzerine olmuştur.

Çay ocağı erkekliğin üretildiği bir yer olarak değerlendirilmektedir. Erkekliğin oluştuğu mekânlar, kadının dışlandığı ya da konuk olarak kabul edildikleri yerlerdir (Özbay 2012-13, 192). Toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşinin oluştuğu merkezi alanlar, patriarkal davranışların öğrenildiği ve kadınların aşağı konumda tutulduğu evin dışında kalan cami, okul, ordu, fabrika gibi alanlardır (Öğüt 2012-13, 63). Kadının doğal olarak daha zayıf, irrasyonel ve duygusal anlamda dengesiz olduğu kabul edildiğinden, siyasal/kamusal alanın dışında ama evin tamda merkezinde bulunması gerekir. Çünkü toplumun devamlılığının sağlanabilmesi “cinsiyetlenmiş toplumsal iş bölümüne” bağlıdır (Sancar 2013, 202). Pierre Bourdieu (2014), söz konusu iş bölümünün erkek merkezli olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, toplumsal örgütlenme cinsiyetler arasındaki erkek merkezli iş bölümüne dayanmaktadır ve bu durum erkeğin tahakküm alanının ne kadar geniş olduğunu göstermektedir (Bourdieu 2014, 38). Kadın asil işlerden dışlanmaktadır. Rasyonel zihinsel yeteneklerin sahibi olan erkek kamusal alanda var olabilirken, kadın türün yeniden üretilmesini ve gündelik yaşamın aksamadan ilerlemesini sağlamalıdır.

Erkekliğin yeniden üretildiği ve kadınların dışlandığı bir mekân olan çay ocağına iki erkekle birlikte olsa dahi bir kadın olarak girmek, ilk başta çay ocağındakileri tedirgin etti. Kültürel bir çalışma yapılmak istendiği belirtilse de Çaykara’nın ekonomik ve siyasal gücünün yetersizliğinden, genç nüfusun Çaykara’yı terk

etmesinden yakınmayı tercih ettiler. Diğer bir deyişle, “erkekler özgü” meseleler üzerine konuşmak istediler. İletişim kurmada yaşanan sıkıntı, kadınlara ulaşma konusundaki yöntemin değiştirilmesini zorunlu kıldı. Erkekler “kadınları” ile görüşülmesine izin vermiyorlardı.

Turistik bir yer olan Uzungöl'deki restoranlarda çalışan kadınlarla doğrudan iletişime geçmeye karar verdik. Kış mevsimi nedeniyle çoğu yer kapalıydı. Göl kenarındaki evlerde görüşme yapılması daha uygun geldi. Erkek araştırmacılar dışarıda kalacak şekilde evin içine girmem mümkün olabilirdi. Kadın olmam işe yararmış, kadınlığı ve Karadenizli oluşumu stratejik bir hamleyle güven sağlama aracı olarak kullanabilmişim. Sadece kadınla muhatap olacağımı sandığım tek odalı evde yine erkeğin iktidar alanı ile karşı karşıya kaldım ve bütün çabalarıma rağmen evin kadını yeterince konuşturamam mümkün olmadı. Buna rağmen, evin erkeğiyle yapılan görüşme sayesinde saha ile ilgili yeni rotayı çizilebildik. Ataerkil iktidar ilişkisinin öznesi konumunda olan evin erkeği, sözü evin kadınına bırakmama konusunda ısrarcıydı. Ataerkil yapı, toplumda kadınların ezilmesi sonucunu doğuran bir takım kurumsal ve kültürel düzenlemeler içeren, erkeğin egemenliğini ya da iktidarını ifade eder. Bu toplumsal sistemde sadece kadının emeği değil, kadının cinselliği, bedeni ve doğurganlığı denetlenmektedir (Berktaş 2000, 24). Ataerkil aile, babanın otoritesi ve soyuna dayalı, mülkiyetin babadan oğula geçtiği bir aile biçimidir ve kadın ve çocuklar iktidar sahibi babanın mülklerinin birer parçasıdır. Ataerkil aile, kadının cinsiyetlendirilmiş bedeniyle maddeleştiği yerdir. Kadınların daha düşük özgürlük pratiklerine sahip olduğu bu sistemde kadın olumsuz çağrışımlarla yüklü bir kadınlık deneyimlemektedir (Ababneh 2008). Uzungöl ile ilgili konuşması gerekenin, “en doğru bilgiye” ancak sayesinde erişileceği düşünülen kişi, elbette erk sahibi olan erkekti ve kadının bu görüşme esnasındaki görevi de eve gelen misafire ikramda bulunmaktı.

Köylü kadınlarla iletişim kurabilmek amacıyla Uzungöl'e bağlı Büyükköy/Yenimahalle'ye gittim. Mahallede yaşayan kadınların ekmek yapmak için ortak kullandıkları tandırda iki kadınla derinlemesine mülakatlar yaptım. Çekingen davranan katılımcılar ses kayıt cihazının kullanılmasını kabul etmediler. Seslerinin başkaları tarafından dinlenebileceğinden korktuklarını belirttiler. Köy yaşantıları katılımcı kadınlar için namus ve saygı üzerinden şekillendiğinden, seslerinin başka erkekler tarafından dinlenecek olması şüphesi onların günah işlemiş olmaları korkusuyla çakıştı. Dini gerekçelerle dile getirilen bu korku aslında evin reisinin izninin alınmamış olmasının verdiği bir korkunun yansımasıydı. İki katılımcı da toplumsal cinsiyet rollerine uygun bir duruş sergilemeyi tercih ettiler.

Yukarıda bahsedildiği gibi kadınlık ve erkeklik kalıpları toplumsal bir inşadır ve kadınların sorunlarının toplumsal cinsiyet bağlamında çözülmesi gerekmektedir (Berktaş 2000, 16). Çünkü kadınlar egemen toplumun kadınlık imgeleriyle yaşamaya mahkûmdurlar. Din de egemen toplumun ideolojisini dayatmasında bir araç olarak kullanılmaktadır. Dinsel kültürün yaydığı değerler ve semboller, o kültüre mensup kadınların rolleri, statüleri ve imgelerini belirlemektedir (Berktaş 2000, 17). Bu dinsel imgelerin çoğu da erkekler tarafından üretilmiştir. Mesela kadın ahlaklı olmalıdır. Köydeki tandırın kapısının üstünde yazan şu sözler kadının bedeni ve yaşam tarzı tercihleri üzerindeki erkek merkezli tahakkümü göstermektedir: “Ahlaklı güzel olan her yaşta güzeldir.”

### Çaykaralı Kadınların “Kadınlık” Deneyimleri: Gelin Olma

Ataerkil ailenin mülkiyet ilişkileri ile ilgili olduğu yukarıda belirtilmişti. Mülkiyetin “yabancı” olarak tanımlanan başka bir aileye geçmemesi için yapılan akraba evlilikleri, diğer evliliklerde olduğu gibi “genç kızların” fikirleri sorulmadan gerçekleştirilmektedir. Kırsal alanda, genç kızlar küçüklüklerinden beri, gelin olarak evlerini terk etmek zorunda kalacaklarını ve “el”e karışacaklarını bilmektedirler (Kandiyoti 2013, 29). Dayısının oğluyla evlendiğini belirten köylü kadınlardan biri küçük yaşta dayısının kendisini kaçırdığını ve kimsenin sesini çıkarmadığını belirtmektedir. Yine küçük yaşta evlendirilen köylü kadınlardan diğeri kadının evlilik konusunda irade sahibi olmadığını şöyle bir benzetme yaparak ifade etmektedir: “İnek öküze nasıl giderse biz de öyle zorla oldu. İsteyerek gitmedik (Ayşe, 55, ev hanımı).”

Ve aynı söylem aşağıdaki ifadelerle devam etmektedir:

(Kızlar) mal varlığı olana giderdiler... Gelinlik diye beyaz döşek çarşafı atarlardı üstümüze. Gelinliğin ismini bile bilmezdik... El âlemin karısını niye evde saklayacağız diye nişan yapmazlardı... Kız istenir, büyükler anlaşır, verilir (Fadime, 54, ev hanımı).

Fikirleri alınmadan ya da istemedikleri halde evlendirilmekten yakınan kadınların bir diğer şikâyetleri, çocuk doğurma(ma) konusunda karar alabilme özgürlüklerinin olmaması üzerinedir. Ataerkil düzen içerisindeki evlilikler heteronormativiteye dayanmaktadır. Emegi sömürülmek üzere alınan gelinler, kadın olmalarından ötürü doğallaştırılmakta, bedenleştirilmekte ve cinselleştirilmektedirler. Diğer bir deyişle kadın biyolojik cinsiyetine sahip olan bedenler kadınlık normlarını yerine getirmenin yanı sıra, karşı cinsleriyle cinsel bir deneyim sahibi olmalıdırlar. Monique Wittig'e göre, cinsiyet kadınları heteroseksüelleştirerek onları doğallaştırır, çünkü cinsiyet cinsin üremesiyle heteroseksüel toplumun (ekonominin) kendini yeniden üretebilmesini sağlamaktadır (Köse 2013, 48). Bu düzenin sağlanabilmesi için de evlilik kurumsallaştırılır. Çocuk doğurmayı sonraki yıllara bırakan Çaykaralı gelinler “tembel” olmakla itham edilmekte, böylece ailenin dışında tutulmaktadır. Çocuk doğurmak toplumsal bir görev olarak kadınlara dayatılmakta ve onların eve hapsolmasına neden olmaktadır. Shulamith Firestone'a göre, kadını ikincil kılan şey doğurgan olmasını dayatan söz konusu biyolojik cinsiyetidir: Çocuk doğuran kadın ezilmeye mahkûmdur (Köse 2013, 41). Onların bedenleri, toplum tarafından tanımlanmakta ve normlar aracılığıyla sınırları çizilmektedir. Yine cinsiyetler için uygun davranış kalıpları düzenlenmiştir: Sağlıklı bir kadın sağlıklı bir çocuk dünyaya getirmek için evlenmiştir, doğurmalıdır. Öyleyse insanın bedeni sadece fiziksel veya maddi bir nesne değildir, toplumsal anlamlarla yüklü toplumsal bir nesnedir de (Bayhan 2012-13, 149). Ancak, kırsal alanda başlı başına erkek çocuk doğurmak ve dahi yetişkin erkek çocukların evlenmesi ile yeni bir gelinin eve gelmesi, kaynana olmuş eski gelinlerin statülerinin yükselmesine neden olmaktadır (Kandiyoti 2013, 29). Aksi durumda, Şahinde Yavuz (2015, 123-124)'un Trabzon'da yapmış olduğu saha araştırmasının da gösterdiği gibi, erkek çocuk doğuramayan Trabzonlu kadınlara eşleri ve diğer aile üyeleri tarafından henüz aileye “yerleşemediği” söylenmektedir.

Karadeniz'de büyük aileye rastlama olasılığı yüksektir. “Elkızı” olarak eve alınmış olan gelin evin gerçek kadınlarından farklıdır ve marjinal, öteki olarak konumlandırılmaktadır. Bir yandan cinsel nesne olarak görülen bu öteki kadının emegi ise ev içinde sömürülür (Özbay 2012, 15). Aile reisine kan bağıyla bağlı olmayan (Karadeniz bölgesinde bazı durumlarda kan bağı bulunsa da) bu gelinler “elkızı” olmaktan “evin kızı” olmaya geçmeyi beklerler. Daha sonra da “evinin kadını” olmayı hedeflerler. O ailede doğmamış, sonradan haneye katılmış ve katılırken de kimliklerini değiştirmek zorunda kalmışlardır (Özbay 2012, 16-17). Elkızları çoğunlukla aileye alınmışlardır; “satın alınmışlardır; acınıp alınmışlardır; beğenilip alınmışlardır” ve aileye katılma kararları da kendileri dışındakiler tarafından verilmiştir (Özbay 2012, 21). Bedeni ve emegi üzerinde kocasının tasarruf hakkı bulunan gelinin aynı zamanda evde ikincil işlerle uğraşması beklenmektedir. Gelinin, kocası ve kayınpederinin isteklerini yerine getirmek, kahve pişirmek ve misafirlere hizmet etmek gibi aşağı işlerle ilgilenmesi beklenmektedir (Öztürkmen 2011, 14). Öte yandan, gelinler evdeki diğer kızlardan da aşağı bir statüdedir, çünkü ev kızları hiçbir iş yapmamakta ya sadece çeyizleriyle ilgilenmektedirler ya da evlere gündelik temizliğe giden Nazmiye (40)'nin de belirttiği gibi, akraba ziyaretleri yapmakta yani gezmektedirler.

Yemek yapmak, evin ve ailenin merkezinde kaynakların kullanımı ile ilgili bir faaliyet olduğundan iktidar ve güç sağlamaktadır (Bora 2012, 126-127). Dolayısıyla mutfakla ilgilenme yani neyin pişirileceğine, hangi malzemenin tüketileceğine, hangi besinlerin satın alınacağına karar verme elbette kaynana ait bir faaliyet olarak ortaya çıkmaktadır (Öztürkmen 2011, 14). Böylece kaynana evin hâkimiyetini elinde tuttuğunu kanıtlamış olmaktadır. Çaykaralı köylü kadınlar kaynananın mutfağı onlara vermemesiyle şunu ima ettiğini belirtmektedirler: “Sen benim elime bakacaksın (Fadime, 54, ev hanımı ve Ayşe, 55, ev hanımı).” Diğer bir ifadeyle, Çaykara'da geleneksel ailenin üyeleri olan kadınlar aralarındaki hiyerarşinin farkındadırlar ve konumlarına göre tavır sergilemektedirler. Çaykaralı bir gelin, kaynanasının idare ettiği ve sadece kadınlardan oluşan düzenin en aşağısında bulunmaktadır.

Gelinlerle evin kadını ve diğer kızları arasındaki bu hiyerarşik ilişkinin varlığının yanı sıra, kadın toplumsal bir kategori olarak zaten ev işleriyle uğraşarak ve ev odaklı yaşayarak ikinci cins haline gelmiştir. De Beauvoir'a göre, kadının bu etkinliği bireysel değildir; hayatın sürdürülmesi ve erkeklerle çocukların bireyler haline gelmesine hizmet eder (Bora 2012, 62). Iris Marion Young “ev işi” ile “yuva işi” arasında ayrım yapar: Orta sınıf kadını yuva, evin temizliğiyle ilgilenen ücretli emeğin sahibi kadın ise ev işi ile ilgilenmektedir (Özbay 2012, 64-66). Bu tıpkı eve alınan “elkızı” gelinlerin emeğinin ahır dâhil evi temizlemek, hayvanlarla ilgilenmek, evin ısınmasını sağlamak gibi işlerle uğraşması beklenmesi ve bu şekilde sömürülmesine benzemektedir. Aradaki tek fark, gelinin bu emeğinin karşılığı ücret değil, bir gün “evin kızı” olarak kabul edileceği ümididir. Özetle, kırsalda kadınlar ev işleri ile hane içi üretime katkı sunmakta ve ayrıca tarım ve



hayvancılıkla ilgili bütün yükü taşımaktadır (Kandiyoti 2013, 30). Söz konusu kadın emeği toplumsal olarak kabul görmemektedir.

Gelinin yapmış olduğu işleri, Aksu Bora (2012, 129)'nın tabiri ile “tarih dışı” işler olarak tanımlamak mümkündür. 2,5 yıl kocasının baba evinde kaynanası ile birlikte yaşayan Nazmiye (40, evlere temizliğe gidiyor), sabahın erken saatlerinde kalktığını ve gece saat bire kadar sürekli ev, bahçe, hayvan işleri ile evdeki çocuk ve erkeklerin hizmetleriyle ilgilendiğini belirtmektedir. Kendisini “esir” ve “köle” gibi hissettiğini de eklemektedir. Ancak diğer katılımcılar, bütün bu işlerin edep ve saygı ile alakalı olduğunu belirtmektedirler. Bahsedilen, kaynananın ve erkeğin iktidarına duyulan saygıdır. Yani bu iktidar ilişkisinin madunu olmayı kabul etmişlerdir. Sembolik tahakkümün kurbanı olan Çaykaralı kadınlar, eril iktidarın değerlerini yüceltmekte, kendilerini değersizleştirmektedirler (Bourdieu 2014, 49-59). Geçmişin gelini, bugünün kaynanası olan katılımcılar şimdiki gelinlerin aynı işleri yapmamasından yakınmakta ve eski günlerin daha iyi olduğunu belirtmektedirler. Göl kenarındaki evde yaşayan çiftlerden erkek olanı şöyle söylemektedir:

Bizde saygı çoktu. Aşırı derecede saygı vardı. Mesela ben belki bir seneyi aşkın hanımla babamın yanında annemin yanında böyle serbest konuşma yok. Kesinlikle. Bir iki laf. O da zaruri olursa. O kadar bir saygı vardı. Şimdi o gelenekler tamamen değişti (Temel, 56, emekli).

Kadın da, “saygı” nedeniyle, kocasına ismiyle değil “bu” işaret sıfatını kullanarak hitap etmektedir. Ataerkil bir ailede karşılaşılan saygı ve edebe dayalı bu iktidar ilişkisi, kadının, ailenin erkek üyeleri ile erkek değerlerini benimsemiş kaynanaya göre ikincil bir konumda olduğunu göstermektedir. Michel Foucault'ya göre iktidar, eşit olmayan, devingen ilişkilerde ortaya çıkmaktadır ve her yerdedir, tüm ilişkilerde üretilmektedir, sahiplenilen, devredilen, ele geçirilen bir şey değildir. İktidar, uyuşuğu altında bulunanların varlığına, ürettiklerine, emeklerine ve kanlarına; yani nesnelere, zamana, bedenlere ve yaşamın kendisine el koyma sanatıdır (Keskin 1996, 118). Kaynana ve evin erkeği de Çaykaralı kadının yaşamı üzerinde böylesi bir iktidara sahiptir. Gelin olarak geldikleri evde huzurlu bir yaşama sahip olabilmek için kadınlar eşlerine, kayınpederlerine, kaynanalarına ve hatta görümcelerine karşı saygılı ve sabırlı olmak zorundadırlar (Öztürkmen 2011, 15).

### **Namuslu ve Zayıf Çaykara Kadınları**

Egemen iktidar ile bio-iktidar arasındaki farklardan bahseden Foucault'ya göre, bio-iktidarın işlevi ulus-devlet olarak tabir edilen, kan, ırk, kültür, dil gibi unsurlarla tanımlanan siyasal topluluğun oluşturduğu bedeni korumak, devamını sağlamak ve geliştirmek iken modern öncesi toplumlarda görülen egemen iktidarın işlevi egemenin kendi saygınlığının devamlılığını sağlamaktır (Altunok 2008, 68). Egemenin bedeni yerine korunması gereken artık toplumun bedenidir: Hastalar kapatılmalı, bulaşıcı hastalıklar kontrol altında tutulmalı, suçlular toplumdan tecrit edilmelidirler (Foucault 2007, 38-46). Ulus devlet ideolojisinin sızdığı Çaykara evlerinde kadınlar hem ulusal hem de geleneksel rollerini yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Ulusun türsel sağlığı için eğitilmiş ve sağlıklı anne olmayı öğütleyen Ulus-devlet ile evdeki potansiyel iş gücünün yeniden üretimi için çalışmayı baskılayan egemen iktidar arasında sıkışmaktadırlar. Sabahın erken saatlerinden gece geç saatlere kadar çalışan ve küçük yaşta gelin olan kızlar, köyden bir günlük yürüme mesafesinde olan okula gidememekte ve egemen iktidarın tahakkümü altına girmektedirler. Aynı zamanda, okuyamadığından ötürü, Ulus devletin idealleştirdiği bir anne olamamanın üzüntüsünü yaşamaktadırlar. Köylü kadınlardan biri (Ayşe, 55, ev hanımı) okula gidemediğini çekinerek dile getirmektedir. Diğer katılımcılar da sadece ilkokulu bitirebilmişlerdir. Genellikle din eğitimi aldıklarını (“medrese okulları” tabirini kullanıyorlar) ya da eskilerin sıbyan mekteplerine gittiklerini belirten köylü kadınlardan biri “gâvur” okulu olarak nitelendirdiği Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullara gönderilmediklerini ifade etmektedir. Bu okullara gitmeleri, onların iffetsiz birer kadın olarak anılmalarına neden olacaktır.

Namus kavramı da yukarıda bahsettiğimiz iktidar ilişkileri etrafında şekillenmektedir. Nomos, yurt tutulan bir yerde içerisi/dışarı, dost/düşman yani yaşamaya değer hayat/öldürülebilir hayat ayrımlarının hangi bedenlerde kurgulandığını ifade etmektedir (Ecevitöğlü 2012, 296). Namus Arapçada peygamberler aracılığı ile haber verilen “ilahi yasa” olarak tanımlanmaktadır. Türkçede ise cinsel ahlak kurallarına bağlılık anlamı taşımaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, söylem üretme gücüne sahip olan erkek, dini araçsallaştırarak

kadının bedeni ve yaşam tarzı üzerinde baskı oluşturmaktadır. Erkeğin cinselliğinin sergilendiği zemin olarak kadın, kocasının tohumunu tehlikeye atma riski taşımaktadır. Döllenme aracı olarak görülen kadının elinden böylece cinselliğinin öznesi olma hakkı da alınmaktadır. Bu da kadını erkeğe (egemen iktidara) ve bio-iktidara (türün devamlılığı) mahkûm etmektedir. Yani kadın topluluğun biyolojik olarak yeniden üretimi çerçevesinde nesnelleştirilmekte ve namus olarak tanımlanan değer taşıyıcısı konumuna indirgenmektedir (Ecevitoglu 2012, 279). Namusun sahibi ise kadının dâhil olduğu kandaş grubun kendisidir (özelde ise erkeklerdir). Öyleyse kadının cinsel bütünlüğüne yönelmiş bir saldırı onun ait olduğu topluluğa yöneltilmiş bir saldırı olarak algılanmaktadır. Böylece,

ırz, kişinin cinsel bütünlüğü olmaktan çıkıp topluluğun kişinin bedeni üzerinden kendini tanımlamak üzere araçsallaştırdığı bir değere düşmektedir. ‘İrzın kolektif kavranışı’ nedeniyle kişi kendi isteğiyle de cinsel ilişkiye girse ‘ırza geçilmiş’ olacaktır (Ecevitoglu 2012, 309).

Buradaki ırz kavramı cinsel özgürlüğü karşılamamaktadır ve ırzını koruması gereken genel olarak kadındır. Namusun görevi de kadının ırzını korumaktır.

Çaykaralı kadın ve erkek katılımcılar erkeklerle kadınların sokakta kol kola gezemeyeceklerini belirtmektedirler:

Kadın erkek ilişkileri... Burada her şey saygıyla olur. Kesinlikle şey yok, şehir yerlerindeki gibi değil. Belki burada görürsün, kol kola gezerler falan. Onlar hep dışarıdan gelenlerdir. Buranın yerlisi o kadar şey etmezler kesinlikle. Yani burada biraz o gelenek devam ediyor. Bozulmamış. Yani inşallah da bozulmaz. Saygı her zaman önemlidir (Temel, 56, emekli).

Kadın ve erkeğin yan yana yürümesini saygısızlık olarak nitelendiren evin erkeği, kadının ne yapmaması gerektiğini söylemek istiyor aslında. Düğünlerde danslarınız nasıl olur, diye sorulduğunda alınan tepki ise yine çok kesin: “Dans yok. Dans yok. Horon (Meva, 55, ev hanımı).” Düğün ve cenazelerde erkeklerle kadınların ayrı ayrı yerlerde oturdukları anlaşılıyor görüşmelerden. Ancak horon karışık yapılmaktadır. Kadın katılımcılardan biri (Meva, 55, ev hanımı), genelde kadınların ayrı oynadığını belirtmektedir. Önce erkeklerin horon teptiğini sonra onların çay içmek üzere başka bir yere geçtiklerini, erkeklerden boşalan alanda bu sefer kadınların horon oynadığını anlatmaktadır. Kadınlarla erkeklerin temas etme olasılığı bu şekilde sınırlandırılmaktadır. Düğünlerde kadınlar neler yapardı, diye sorulduğunda ise tereddütsüz cevap veriyor evin erkeği: “Yemek pişirmeler. O tip şeyler (Temel, 56, emekli).” Toplumsal normları tasdik eden erkeğe göre yemek yapmak, ev işleriyle ilgilenmek, çocuklara, yaşlılara ve hastalara bakmak kadının görevleri arasındadır.

Öte yandan, erkek katılımcı ağıt yakma işinin sadece kadınlara ait olduğunu da eklemektedir. Çünkü ağıt, zayıflık göstergesi olarak kabul edilmektedir ve erkekler kesinlikle ağlamazlar. Kadın duygusal olmak, erkek de akıllı olmak zorundadır. Duygularını ifade eden erkekler kadınsı özellikler sergilemiş olmalarından ötürü ayıplanırlar. Topluma göre erkekler ciddi ve güçlü olmalıdırlar. Bu nedenle gülmeleri ve ağlamaları yasaklanmıştır. Ancak kadınların erkeksi özellikler sergilemeleri kimi zaman olumludur. “Erkek gibi kadın” ifadesi kadını öven bir önermedir. Çünkü kadının cinsiyetinden beklenmeyen bir cesaret ve mertlik gösterdiğini ifade eder (Bayhan 2012-13, 157). Erkeklerin ağıt yakmadığını üstüne basa basa söyleyen evin erkeği, ağıt yakmanın dinen olumlanmadığını belirterek nadiren kadınlar arasında yapıldığını ifade etmektedir. Böylece kadının günah işleme konusunda daha zayıf olduğunun da altını çizmektedir, zira kadın, ilk günahı işleyen ve insanın cennetten kovulmasına neden olan bir varlıktır. Kürtlerin kendi bedenlerini hırpalayarak ağıt yakmalarının ne kadar yanlış olduğunu, Çaykaralı kadınların ise bu şekilde ağıt yakmadığını eklemektedir. Böylece Çaykaralı kadınların öteki konumunu Kürt ötekilerle kıyaslayarak iyileştirmeye çalışmaktadır. Bütün bu görüşmeler sonucunda, İslam dininin Çaykaralı kadınlar üzerinde ne kadar etkin olduğunu ve onların yaşam tarzı ve bedenleri üstünde baskı unsuru olarak kullanıldığını görmek mümkündür.

Çaykara’da hâkim olan söz konusu toplumsal cinsiyet normları, Çaykaralı kadının yöreye özgü anlatıların inşasında ikincil konumda olduğunu, bazı tarihsel gerçeklikleri de erkeğe göre anımsadığını göstermektedir. Çocuk yaşta evlenen Çaykaralı kadınlar, bu toplumsal cinsiyet normlarını ve geçmişe ait unutulması veya anımsanması gereken hatıraları kayıvalide ya da kayınpederlerinden öğrenmektedirler. Bu bağlamda, 1924 Mübadelesi ve bölgedeki gayrimüslim varlığına dair anlatılara Çaykaralı kadınların

söylemlerinde rastlanmamıştır. Hatta bizi ya eşleri ya da akrabaları olan erkeklere yönlendirmişler ve bu türden bilgileri onlardan öğrenmemizi istemişlerdir. Onlara göre, bu tür konuları konuşmak kadınların değil erkeklerin işidir. Kadınlar genellikle ev ve köydeki hayatlarını anlatmayı tercih etmiş, geçmişe ilişkin sorduğumuz sorulara detaylı yanıt vermemişlerdir. Yine de Trabzon Rumcası onların kültürel farklılıkları ve geçmişlerine ilişkin önemli bilgiler vermektedir.

### **Toplumsal Belleğin Hatırladıkları: Rusların Çaykara'yı İşgali**

Katılımcılar, Çaykara'da hiçbir zaman gayrimüslim yaşamadığını ifade etmiş ve hemen ardından sadece Rus işgali sırasında gayrimüslimlerin varlığından bahsedilebileceğini belirtmişlerdir. Saha çalışmasına başlarken Rus İşgaline dair bilgi edinmek planlanmamıştı. 1924 Nüfus Mübadelesi ile yerlerinden edilen gayrimüslim komşularına ilişkin anımsadıkları üzerinde durulması amaçlanmıştı. Ancak yapılan görüşmelerden sonra Rus İşgali anlatısının önemli olduğu fark edilmiş, işgale ilişkin sorular görüşme esnasında sorulmuştur.

İnsanların bilinçlerinde iz bırakan olaylar, nesnelere, kişiler bellek aracılığıyla saklanır ve hatırlanırlar (Bilgin 2007, 211). Diğer bir ifadeyle, bellek geçmişin hatırlanmasını sağlamaktadır. Bireylerin ayrı ayrı belleklere sahip olmasının yanında, bu bireysel belleklerin toplamından meydana gelen toplumun tümüne ait, onlardan farklı bir geçmiş bilincinden bahsetmek de mümkündür. Toplumlara, gruplara, ailelere özgü ve kolektif olarak oluşturulmuş geçmiş bilinci toplumsal hafıza olarak nitelendirilmektedir. Ancak hafıza geçmişte olmuş olayların zihinde yeniden canlandırılmasından ziyade, içinde bulunulan anın dinamikleri tarafından belirlenen ve değişen bir süreçtir (Özyürek 2001, 8). Geçmiş, şimdiki anın ihtiyaçlarına göre sürekli şekillenir ve hatırlanarak yeniden kurular. Paul Connerton (1999, 9), günümüz dünyasının, geçmişin o anda yaşanmamış olayları ve o anda algılanmamış nesnelere bağlamında yaşadığını savunurken, Maurice Halbwachs (2002), eski hatıraların bugünkü algılara göre yeniden oluşturulduğunu yani hafızanın, geçmişi, birebir tarihsel bir gerçek gibi sunmadığını ama onu yeniden inşa ettiğini savunur. Öyleyse hatırlama gerçek olaylara değil, sonradan bir anlatı, öykü haline getirilmiş olaylara dayanmaktadır (Sancar 2007, 43). Bir anlam üretimi söz konusudur ve bu şekilde bir hatıralar bütünü elde edilir.

Halbwachs (2002)'a göre, anılar kolektiftir ve kolektif yaşanır. Başka bir deyişle, hafıza toplumsallaşma sürecinde oluşmaktadır; bireye aittir ama toplumsal olarak belirlenmektedir. Başkalarıyla birlikte yaşandığından ötürü anılar kolektif bir hal almakta ve başkaları tarafından hatırlatılmaktadır (Halbwachs 2002, 52). Hafıza hatıraların anlatılması, alımlanması ve sahiplenilmesi yoluyla oluşmaktadır (Sancar 2007, 41). Özellikle trajediler, söz konusu ortak hafızanın oluşmasında önemli bir role sahiptir. Trajediler, onları yaşayan insanlar ve aileleri üzerinde, birlikte paylaştıkları bir iz bırakırlar (Candau 1998, 147). Çaykaralıların kendilerine has oluşturduğu bellek, genellikle kültürel değerler ve Rus İşgaline dairdir. Çaykaralı erkekler ve kadınların hatıraları arasında yer bulan Rus İşgali, onları ortak acıdan beslenen bir toplumsal hafıza etrafında birleştirerek, kimliklerini inşa etmelerini sağlamaktadır (Candau 1998, 147-148).

Çaykara'nın Ruslar tarafından işgal edilmesi 1. Dünya Savaşı yıllarına denk gelmektedir. Sarıkamış'ta Osmanlı ordusunun yenilmesi üzerine 1915-1916 yılları arasında Ruslar Doğu Anadolu ve Doğu Karadeniz bölgelerinin işgal etmişlerdir. Trabzon'da halk çeteler halinde Rus ordusuna karşı savaşmıştır. Trabzon'un ilçesi olan Çaykara 1916'da işgal edilmiştir. 1917 Bolşevik İhtilali ile birlikte Ruslar işgal ettikleri yerlerden geri çekilmişlerdir.

Çaykaralı bir erkek, işgale ilişkin geçmişi, erkeklerin kahramanlık hikâyelerini anlatarak kurgularken, kadın ise tecavüz hikâyelerini aktarmaktadır. Onlara göre, Ruslar Çaykaralı kadınların ırzını tehlikeye sokan bir yabancı, hatta düşmandır. Rusların öteki olarak kurgulandığı işgal anlatılarında, Çaykaralı kadınlar kendilerini, gayrimüslim olarak tanımladıkları Rusların tam zıttı konuma yerleştirmekte ve Müslüman bir topluma (Türk ulusal topluluğunu ifade etmektedir) ait olduklarının altını çizmektedirler. Onlara göre, Çaykara'daki tek gayrimüslim varlık, Rus İşgali sırasında orada bulunan Ruslardır. Ancak, Arzu Öztürkmen (2005, 54)'in Tirebolu'da yapmış olduğu çalışması, Tirebolulu kadınların anlatılarında Rus İşgali sırasında Rum cemaatinin Ruslarla işbirliği yaptığını belirttiklerini, dolayısıyla Rusların dışında bölgede ikamet eden Gayrimüslim bir cemaatin varlığını kabul ettiklerini göstermektedir. Tecavüz hikâyesi tüm katılımcılar tarafından anlatılmıştır. Tarlada çalışan kadın dolayısının (yöresel bir kıyafet) açıldığını fark eder ve arkasından bir Rus'un yanaştığını,

eteğini açmaya çalıştığını düşünür. Bunun üzerine hiç arkasına bakmadan uzak mesafelerce koşarak oradan kaçır. Arkasında onu takip eden bir Rus'un bulunmadığını fark ettiğinde ise sadece dolaylısının düşmüş olduğunu görür ve teyit etmek için tarlaya gittiğinde dolaylısını çalıştığı yerde bulur, içi rahatlar (Ayşe, 55, ev hanımı ve Fadime, 54, ev hanımı). Kadınlar bu anlatıyla ortak bir hafıza yaratmaktadırlar. Aynı dönemde yaşamamış olmalarına rağmen bu anlatı Çaykaralı kadınların hafızasında yer etmiştir. Onlar için, ırzlarını "korumaları" gereken tek gayrimüslim düşman Ruslardır.

Yukarıda bahsi geçen anlatı kuşaktan kuşağa aktarılan bir efsanedir. Jan Assman (2001, 56-57) toplumsal hafızayı iki kategoriye ayırır: İletişimsel hafıza ve kültürel hafıza. İletişimsel hafıza yakın geçmişe ilişkin olan, çağdaşlarla paylaşılan anıları kapsayan, kuşakla birlikte yok olan ve gündelik iletişim sayesinde edinilen hafızadır. Çalışmanın konusu dışında kaldığından iletişimsel hafıza üzerinde durulmayacaktır. Kültürel hafıza ise gündelik olmayan olayları hatırlama edimini içerir. Rus İşgalinin anımsanmasında olduğu gibi... Tabii ki geçmiş burada da tarihsel bir gerçeklik gibi verilmez, hatıranın bağlandığı sembolik figürlerde ortaya çıkar (Sancar 2007, 45). Önemli olan hatırlanan tarihtir. Hatta bu hatırlanan tarih efsaneye de dönüşebilir. Efsaneye dönüşmüş olan bu tarih, geçmişi bugünün şartlarına göre yeniden kurgulayan bir öyküdür. Kadınların da erkeklerin de tarihle ilgili hatırladıkları trajik tek olayın Rus işgali olduğu zaten belirtilmişti. Bu tarihin öznesi konumunda olanlar, kadınların da anlatılarında olduğu gibi erkeklerdir. Erkeklerin kahramanlıkları hatta savaşa gidip geri gelmeyen büyük dedelerin hikâyeleri anlatılmaktadır. Çaykaralı erkeklerin ne kadar kuvvetli ve cesur olduklarına vurgu yapılarak kurgulanan anlatılarda mübalağaya sıkça yer verilmektedir. Karısı tarafından doğru söylediği sürekli tasdik edilen erkek katılımcı şunları anlatmaktadır:

Kurtuluş Savaşı sırasında Ruslar iki sene burada kaldı... Affedersin hepsi Rus olacaktı. İki sene kaldı ama bir kişiyi çeviremedi (Ruslaştıramadı demek istiyor). Ruslar da bu yüzden gitti. Çünkü tutunamadıklarını düşündüler (Temel, 56, emekli).

Bu anlatının devamına göre, silahsız Çaykara halkı Osmanlı ordusunun desteğini almadan Rusları geri püskürtmüştür.

... doğru dürüst silah yok şey yok. Böyle hemen karşı koysan, adamın elinde silah var şey var. Haa ne yapardı bizimkiler? Gece baskın yaparlardı. Onları birbirine düşürürlerdi... kırk kişilik bir çete toplanmış, Rusların ta içine sızmıştı. Gece. (Ruslar) Sağa sola ateş etmişlerdi... Aynı yoldan geri çıkmışlardı. Hiçbir zayıf vermeden... Ruslar kalkıp Türkler bizi bastı diye bunlar birbirini sabaha kadar kırmış. Sabah olunca bakmışlar ki hiçbir tane Türk yok aralarında. Hep birbirlerini kırmışlar. Ha demişler tamam. Burada olmaz. O zaman Erzurum'a doğru çekip gitmişler (Temel, 56, emekli).

Rus işgaline dayanan toplumsal travma, resmi tarihte yeri olmayan bu türden söylemlerle ve anlatımlarla Sünni-Türk kimliğine (ulusal topluluğa) eklenme noktasında araçsallaştırılmaktadır. Cumhuriyet'ten önce zaten Müslümanlaştırılmış olan Trabzon halkı Tanzimat ile birlikte daha seküler bir içerik çerçevesinde oluşturulan Türk ulusunun bir parçası olmak için fedakârlıkta bulunmalıydı. Gayrimüslim bir tebaa olmaktan Sünni bir Türk vatandaşı olmaya geçen (Üstel 2004) Çaykaralı kadınlar ulusal tarihin eril söylemini tekrar etmektedirler. Resmi tarihle paralel, ona karşı olmayan, ancak yine de ulusal hafızada yer almayan bir travma ile söylem ve köken duygusu inşa etmektedirler. Bunu da kendine yeni bir kök bulma, yani var olma hevesiyle Pontus kültürünü unutarak yapmaktadırlar. Öztürkmen (2005, 56)'in de belirttiği gibi, söz konusu toplumsal hafıza Çaykaralıların ulusala, bölgele ve yerele yüklediği şu anki anlamını şekillendirmektedir. Geçmişin Pontus kültürünün reddi onlara kendi evlerinde bir yaşam imkânı sunmaktadır. Zira kendisini Müslüman ve Türk hissetmeyen Trabzonlular, ekonominin ve toplumun Türkleştirilmesi politikaları çerçevesinde Anadolu'yu Türk toprağı haline getirmek maksadıyla yürürlüğe konan 1924 Nüfus Mübadelesine tabi tutulmuş ve Yunanistan'a gönderilmişlerdir. Bu nedenle, Çaykaralı Müslüman-Türk kimliğini pekiştirdiği ve daha güvenli bir yaşam sunduğu için Mübadele anlatısı yerine Rus İşgali anlatısı inşa etmeyi tercih etmişlerdir.

İşgal tarihinin görünen öznesi, Çaykaralı erkeklerdir. Geçmişin kurgusu erkeğin zekâsı ve cesareti üzerine oturtulmaktadır. Kadın ise geçmişe ait bu anlatıda görünür değildir. Cinsiyetlendirilmiş tarih kadını dışarıda bırakmıştır. Hatırlama edimi, hayali bir cemaatin oluşmasına neden olabilmektedir (Anderson 2004, 20). Çaykara'da yaşayanların oluşturduğu cemaatin cinsiyetlendirilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bir ulusun

coğrafi bedeni gibi, Çaykara (Uzungöl civarındakiler için ise Uzungöl) coğrafyası aşk ve ayrılık poetikasıyla çizilmektedir (Najmabadi 2011). Afsane Najmabadi (2011) ulus üzerinden anlattığı bu türden milliyetçiliğin erotikleştirilmiş olduğunu belirtmektedir. Çaykaralı erkekler ile kadınların anlatılarında yer alan Rus İşgali, Çaykaralı erkeklerin kahramanlık hikâyelerinden oluşmaktadır. Çaykara, erkekler için uğruna ölümün göze alındığı bir kadın bedeni olarak imlenmektedir. Bir kadının ırzı nasıl korunması gerekiyorsa, Çaykara'nın (ve vatanın) de o şekilde korunmalıdır. Rus İşgali, Çaykaralı kadınların namusu ile birlikte cemaatinkini de tehlikeye sokmaktaydı. Öyleyse hem kadınlar hem de Çaykara, erkeklerin sahiplenmesine ve korumasına tabi kılınmalıydı (Najmabadi 2011, 131-132). Çünkü Çaykara onlar için sevilen bir kadını ifade etmekteydi ve toprak kaybı sevdiği kadının namusunu koruyamamanın verdiği utançla birdi.

### Anımsamakla Unutmak Arasında: Trabzon Rumcası

Kültürel hafızada anlam anıtlar, heykeller, tarih ders kitapları, binalar, cadde ve meydan isimleri, edebiyat ve sanat eserleri, anma günleri, bayramlar, anı kitapları, sancak ve bayraklar aracılığıyla nesneleştirilmektedir (Sancar 2007, 46). Dil de hatıralara varlık kazandırmaktadır. Çaykaralılar Rumca konuşmaktadır ve söz konusu dil unutmayı tercih ettikleri geçmişlerinden izler taşımaktadır. Ancak gündelik hayatlarında en çok kullandıkları bu dil, Rum etnik kimliğinin bir yabancı/öteki olarak damgalanması önünde bir engel değildir.

Rumcanın biraz daha farklı olduğunu belirten Nazmiye (40, evlere temizliğe gidiyor) konuştuğu dili Pontus'ça olarak nitelendirmektedir. Ömer Asan (2010, 176)'ın da belirttiği gibi, Trabzon Rumcası olarak tabir edilen bu dil, Yunanca diyalektleri arasında Antik Yunancaya en yakın olanıdır. Rumcanın nereden geldiğini bilmediklerini söyleyen Çaykaralı kadınlar, mensubu oldukları topluluğun kültürel bir özelliği olduğuna vurgu yaparak gelecek kuşaklara aktarılamamasından ve zamanla yok olacak olmasından yakınmaktadır. Onlara göre konuştukları dil belki Yunancaya yakın, ama ondan yine de farklıdır. Öte yandan “bir lisan bir insan”, “dilden zarar gelmez” diyerek olumladıkları dillerinin İngilizce kadar kullanışlı olduğunun altını çizmekte, “müspet ilim”in dahi bu dili kullandığını ileri sürmektedirler.

...Şimdi hastanelere gidiyoruz. Oradaki bütün servislerin hemen hemen bütün isimleri Rumcadır. Hepsi Rumcadır. Mesela nefroloji diyor. Nefol Rumca böbreklerdir. Odyoloji diyor. Kulak. Midyoloji diyor. Burun... Demek ki bu dil öyle yabana atılacak bir dil değil. Şuandaki müspet ilim de bunu şey yapıyor. Bütün hepsi Rumca isimler. Meseoloji falan diyor. Nedir? Bel. Biz mesa deriz Rumca. Bel. Hepsi hepsi. Bu dilin ben yaşamasını isterim (Fadime, 54, ev hanımı).

Ancak bütün kadınlar bu kadar bilinçli değildir. Meva (55, ev hanımı) konuştuğu dile “Rumca” dememekte, onun yerine “Laz dili” ya da “Lazlarda”, “bizde” kelimelerini kullanmaktadır. Ve hemen hemen hepsi yalnız olmadıklarını aynı dilin Tonya, Sürmene, Gümüşhane gibi değişik ilçe ve illerde de kullanıldığını belirtmektedirler: “Sade burada değil. Tonya’da da var. Sürmene’de de var. Birkaç yerde var (Fadime, 54, ev hanımı).” Yunanistan’dan gelen turistlerle karşılaşmaları ve onlarla konuşup anlaşabiliyor olmaları, onlarla aynı kültürel kimliğe sahip olduklarını kabul edecekleri anlamına gelmemektedir. Resmi Türk tarih anlatısını kabul etmiş olan Çaykaralılar, kendilerini Müslüman Türk grubuna ait hissetmekte ve Yunanlılardan “onlar” diye bahsetmektedirler. Hatta onları “düşmanları” olarak ötekileştirmektedirler.

... “Siz burada kaldınız, sizin Rumcanız Türkçeleşti. Aslında bizim de Yunancılıştı”... Ya dedim bak, siz Yunanistan’a gittiniz ama Yunanlılar sizi sevmez. Doğrusun diyor. Ama şimdi ipleri biz aldık elimize, diyor. Şimdi, diyor, resmi dairelere yerleştik, diyor. Artık onlar bizden korkuyor diyor. Bizi Türk zannediyorlar hala diyor... Ben diyor sizdenim (Ayşe, 55, ev hanımı).

Yunanistan’dan gelirlerdi. Trabzon Sümela Manastırın’da ayin olur. Bazıları geliyor buraya. Onların arasında buradan gitme Rumlar var. Buradan derken mesela Akçaabat’tan, Sürmene’den, Gümüşhane’den. Ve bizim bu yörelerden de var ama bizim buradan yok. Çaykaradan olanını rastlamadım daha. Onlarla konuşup anlaşabiliyoruz (Fadime, 54, ev hanımı).

Yunanistan'a "gitmeyi" tercih eden Rumca konuşan turistlerin de Türk olduklarını kabul eden ve düşman topraklarında rahat edemeyeceklerini düşünen Çaykaralı kadın, kendisini Sünni olmanın verdiği ortaklıkla Türk ulusal kimliğine ait hissetmektedir.

Genelde Türkçeyi okul çağına gelmeden önce öğrenen kadınlar köy yerinde ve evlerinde Rumca konuşmaktadırlar. Çocukları ise Rumcayı anlamakta, ancak konuşmamaktadır. Bu durum onları rahatsız etmektedir.

Okulda Lazca değil hep Türkçe konuşuyorduk. Ama şimdiki çocuklarımız Lazcayı bilemiyor. Hiç bilmiyor. Şimdi ben konuşurken anlıyorlar dediğimi ama konuşamıyorlar. Yok yok. Hatta kızım çok hızlı konuştuğum halde anlıyor dediğimi ama konuş diyorum ona konuşamıyor (Meva, 55, ev hanımı).

Ulus-devlet inşası sürecinde bütün farklıklar tehlikeli olarak görülmekteydi. Bu tehlikenin önüne geçebilmek için de asimilasyona dayalı Türkleştirme politikaları yürürlüğe konmuştur. Dil, söz konusu Türkleştirme politikaları için en önemli araçlardan biriydi. Bu bağlamda kamusal ve özel alanlarda Türkçeden başka bir dilin konuşulması, çocuklara anadilde isim verilmesi yasaklanmış ve yerleşim yerlerinin isimleri Türkçeleştirilmiştir (Yıldız 1997, 82-140). Okulda Rumca konuşmalarına izin verilip verilmediği sorulduğunda şöyle diyor Meva (55, ev hanımı):

Hee evet Türkçe konuşacaksınız derlerdi. Biraz vardı. Rumca konuşmayın diye ama sonradan onlarda yanlış yaptığını anlamış. Çünkü kültürü öldürmüş. Aslında olmaması lazım. Tamam okulda dersler Türkçe ama dışarda bu kültür bırak ya yaşasın. Yani değişik bir şeydi ama.

Türkçeyi öğrenmek için okula gitmiş olmaları gerekmemektedir. Ancak okula başlamadan önce Türkçe bilmeyen kadınlar da bulunmaktadır. Babasının işi nedeniyle çocukluğunda Kırıkkale'ye giden ve ilkokula orada başlayan Nazmiye (40, evlere temizliğe gidiyor), oraya gittiğinde Türkçe bilmediğini ancak okula başlamadan önce iki üç ayda Türkçeyi öğrendiğini belirtmektedir. Sadece Türkçe konuşan çocuklarla oynayamadığı için yalnız kaldığından ve "başka" bir dil konuştuğu için utandığından ve bu nedenle de konuşmamayı tercih ettiğinden bahsetmektedir. Köye döndüklerindeyse Türkçeyi çok güzel konuştuğu için akrabaları tarafından övgüler aldığına hatta amcasının küçük yaşta bu çocuğun kendisinden daha iyi Türkçe konuşmasını kıskandığını ifade etmektedir.

Dilin toplumsal ve kültürel hafızanın taşıyıcı olduğunu söylemek pek yanlış bir yargı olmaz. Hatta konuşulan dilin sembolik öğeler içeriyor olması onu bir hafıza mekânı olma özelliği taşımasını sağlamaktadır. Katılımcılar eski ile olan ilişkilerini dil üzerinden kurmaktadır. Unutulması tercih edilen Çaykara'ya özgü belleğin geçmişe ait hatıralarını, Trabzon Rumcası üzerinden yakalamak mümkün görünmektedir. Pierre Nora (1997)'nın belirttiği gibi, hafıza mekânlarının varlık sebebi, zamanı durdurmak, unutmayı engellemek ve ölümü ölümsüzleştirmektir. Ona göre, anma törenleri, anıtlar, müzeler, bayramlar, çağın tanıkları ve diğerleri hatırlama figürleridirler; hatıralar zaman ve mekâna bağımlı olmalarından ötürü belli bir mekânla cisimleşmelidirler (Nora 2006, 9). Söz konusu hafıza mekânları şundan, gelecekte ve özellikle geçmişten bahsederler. Hafıza mekânları, hayatı ölüme; zamanı sonsuzluğa bağlayan karma, melez mekânlar; kolektif ile bireysel, sıradan ile kutsal, durağan ile hareketlilik sarmalında olan mekânlardır (Nora 1997, 35). Sese dönüşmüş olan ve ortak bir hafızaya işaret eden sözcükler de hafıza mekânı olarak tanımlanabilir. Nazmiye (40, evlere temizliğe gidiyor), bir Yunanlı turist ile sohbet ederken Çaykara'nın yaşlılarını ve onların söyleme biçimlerini hatırladığını belirtmektedir:

Eskilerin Rumcası Yunanlılarınkine benziyor. Bizimki Türkçeleşmiş. Kadın bana "bu senin çocuğun mu?" manasında sordu "Koeres (κόρες)?" diye. Biz patzi deriz ama ben anladım hemen ne demek istediğini çünkü babaannem de koeres derdi (Nazmiye, 40, evlere temizliğe gidiyor).

Dildeki bu değişim eskinin hatırlanmasına ve Yunanlılarla ortak bir geçmişe sahip oldukları hissine kapılmalarına neden olmaktadır. Assman (2001)'a göre, geçmişle ilişki ancak geçmiş "geçmiş" olarak

bilincimize yerleştiği zaman kurulabilmektedir. Bunun için de geçmişten kalan kalıntılar olmalıdır ve bu kalıntılar da bugüne göre farklılık göstermelidir (Assman 2001, 36). Yukarıda bahsi geçen değişim gibi ancak eski dil belli koşullarda varlığını koruduğu zaman fark edilmektedir.

Bir diğer hafıza mekânı ise Sultan Murat Yaylası'nda yer alan şehitlik. Söz konusu şehitlik, Rus işgalinde hayatını kaybeden şehitler için yapılmıştır. Böylece, işgal anlatisi cisimleşmiş olmakta, hatıraların canlı kalması sağlanmaktadır. Şehitliğin ziyaret edilmesi, onun hikâyesinin de aktarılmasını kolaylaştırmaktadır. Şehitlik, duyu organları tarafından algılanacak şiddette görünür olduğu için, Rus İşgaline ilişkin bütün hatıralar canlıdır, ancak dil ile aktarılan kültürel öğeler ve hatıralar, sözcüklerle cisimleşmiş olsa da elle tutulur bir nesne şeklinde vücut bulmadıkça anımsanması zorlaşmaktadır.

Öte yandan, Çaykara'da hala sürdürülen bir kutlama ritüeli bulunmaktadır: Kalandar Gecesi. Kalandar kelimesi Batı dillerinde yer alan "calendar", "calendrier" kelimeleriyle benzerlik göstermektedir. Geleneksel olarak da yılbaşını ifade etmektedir. Rumi takvime göre hesaplanan yılın ilk günü, Miladi takvime göre Ocak ayının 13. gecesine denk gelmektedir. Hıristiyan ritüellerini andıran teatral bir oyunun yer aldığı bu gecede köyün genç erkeklerinden biri "papaz" denen damat, biri gelin, diğer üçü ise onları koruyan ve koyun postuna bürünmüş koruyucu kılığına girmekte ve köydeki bütün evleri dolaşmaktadırlar. Girdikleri evlerde, paraya dönüştürebilecekleri mısır ve fasulye gibi yiyecek malzemeleri ile para toplamaktadırlar. Ev sahibi gelini görmek için elinden geleni yapmakta ancak ellerinde bıçak bulunan gençler onu korkutmaktadırlar. Misafir oldukları evden bir şeyler alabilmek için horon etmekte ve pazarlığın sonunda para ya da bazı yiyecek malzemeleriyle evi terk etmektedirler. O gecenin sonunda bütün köylü ortak bir alanda toplanmakta ve Kalandarı kutlamaktadırlar. Gelinin kim olduğu ise bilinmemektedir. Damadın ve diğer koruyucu rolündeki erkeklerin yüzü siyah külle boyanmakta, gelinin üzerine ise beyaz çarşaf atılmaktadır. Evin kapısını çalarken ise şu tekerlemeyi söylemektedirler:

Kalandar gecesi

Devlet bacası

Tası dolduran cennet hocası

Tası doldurmayan cehennem hocası

Devlet bacası, içeri alınmayan gençlerin evin bacasından sepetlerini uzatmasını simgelemektedir. Bacadan uzatılan sepetin içerisine ev sahibinin yiyecek ya da para koyması beklenir. Bu türden bir oyun Çaykara'ya özgü kültürel belki de etnik bir kalıntı olarak karşımıza çıkmakta ve gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. Ulusal hafıza ne kadar yok etmeye çalışsa da "bilinçsizce" de olsa Hıristiyanlarinkine benzer ritüellerin ortak hafızayı aktarmada işe yaradığını görmekteyiz. Kalandar kutlamalarının tamamen Hıristiyanlığa özgü bir ritüel olduğunu şimdiden söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak Doğu Karadeniz'e özgü, orada yaşamış ve yaşayan farklı halkların (Türk, Laz, Ermeni, Rum) oluşturduğu ortak bir geleneğe dolayısıyla "Pontus kültürü"<sup>3</sup>ne işaret ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu tür kutlamalarda oynanan horonlar, söylenen şarkılar ve yenilen yemekler de söz konusu kültürel benzerliği göstermektedir.

Karadeniz'de değişmeyen bir oyun var. Sıksara dediğimiz. Onun dışında yerel oyunlar farklılaşıyor. Kavalla oynanıyor. Çok mükemmel bir şey ama (Meva, 55, ev hanımı).

Meva'nın bahsettiği ve Karadeniz'de her yerde oynandığını iddia ettiği horon Yunanistan'a giden Trabzonlu Rumlar tarafından da yine kaval eşliğinde oynanmaktadır.

### Geçmiş Unutmak, Hayata Tutunmak

Genellikle, toplumsal hafıza ulusa ait olan hafızadan, yani resmi tarihten bağımsızdır, ancak "tarih" genelde azınlık gruplarının hafızaları üzerinde tahakküm kurmaya çalışır (Connerton 1996, 27). Modernleşme fikriyle birlikte ulus devletler azınlıklara karşı "unutturma politikası" uygulamaya başlamışlardır (Sancar 2007, 35). Bu, iktidarın uygulamış olduğu bir şiddettir ve aslında çelişkili olarak bazı azınlık gruplarının "geçmiş hatırlamasına" sebebiyet vermiştir. Ancak bu çalışma göstermiştir ki Çaykaralılar geçmişte gayrimüslim bir cemaatin bölgede yaşadığını ve 1924'te söz konusu cemaatin maruz kaldığı zorunlu göçü gönüllü olarak

unutmayı tercih etmişlerdir. Hatta resmi tarihe muhalif olmayan, eş zamanlı ama yerel bir ortak hafıza oluşturmuşlardır. Çaykaralı kadınlar (ve erkekler) Türk resmi tarih yazımının unutturma sürecini pekiştirmiş, yaşadıkları coğrafyaya ilişkin kendilerine ait olan geçmişi bastırmışlardır. Nora (1997)'nin arşiv tarihçiliği olarak nitelendirdiği ve aydınlarca oluşturulan bu resmi tarih diğer bütün toplumsal hafızaları dışlamakta, hatta yok etmektedir. Ayrıca, tarih, entelektüel bir operasyon olduğundan söylem üretir ve bu söylemin nesnesi tarih yazımında yer bulamaz. Bu durum, nesne ile tarih arasında bir çelişki yaratır. Türk resmi tarihi Rumca konuşan vatandaşlarına ne olduklarını söylemektedir. Öte yandan tarihsel söylemin nesnesi olarak kurgulanan Çaykaralı kadınlar hem Rumca konuştukları hem de kadın oldukları için iki kere tarihin dışına itilmişlerdir. Farklı hafızalar üzerinde tahakküm kuran bu hafızayı Mithat Sancar (2011) "ulusal hafıza" olarak tanımlamaktadır. Ulusal hafıza, tarih biliminden faydalanarak tepeden inme bir şekilde topluma dayatılan, homojen, sonsuz ve kusursuz bir kurgudur ve kendisini suçlu gösteren her olayın hatırlanmasını yasaklar (Sancar 2011, 18). İnsan sadece iletişim içinde olduğunda ve geçmişi bağlantı kurduğu ilişki çerçevesinde yeniden inşa edebiliyorsa, bu çerçeve dışında kalanları da unutacaktır (Assman 2001, 41). Türk ulusal hafızası da 1924 Nüfus Mübadelesi ile yaşanmış olan ayrılıkların yarattığı sıkıntıların hatırlanmasını yasaklamış ve gayrimüslim Rumları ötekisi olarak kurgulamıştır.

Rusların işgali hafızaya dayalı bir anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Gayrimüslimlerin Çaykara bölgesinden gönderilmesi ile ilgili hikâyeler nadiren anlatılmakta ya da hiç anlatılmamaktadır; geçmiş hatıraları saklamayı tercih etmektedirler. Yunanistan'dan gelen Karadeniz kökenli Rum turistlerle olan karşılaşmalarında genellikle Çaykara dışındaki ilçe ve şehirlerden "gitme" oldukları belirtilmektedir. Resmi söylemi tekrarlayan Çaykaralı kadınlar, "gitme" kelimesini kullanarak, karşılaştıkları turistlerin -Yunanistan'da düşman elinde olduklarına da vurgu yaparak- bu coğrafyayı gönüllü olarak terk ettiklerini ifade etmek istemektedirler. Gayrimüslimlerin Çaykara'daki varlığı üzerine sorulan soruya alınan cevap "Kesinlikle yok" olmaktadır. Dedelerinin dahi Çaykara'da göremediği gayrimüslimler sadece Birinci Dünya Savaşı sırasında Rusların burayı işgal ettiği dönemde görülmüşlerdir. Onlar da Ruslardan oluşmaktadır.

Ama Rumca dili var. O da nereden geldiğini tam olarak iyi bilemiyorlar insanlar. Aslında bu dil de yaşaması lazım (Ayşe, 55, ev hanımı)...

Biz bilmiyoruz, yok. Ama bu köyü Ruslar bastı. Köyü yaktılar, sadece üç ev kaldı... Ben pek bilmem öyle şeyleri. (Rumlar) Samsun'a yerleştiler. Toplu olarak gittiler. Var ama ben bilmem. Ne desem yalan olur, hiç demeyeyim daha iyi (Fadime, 54, ev hanımı).

Denilebilir ki, Çaykaralı kadınlar, söz konusu coğrafyada gayrimüslimlere karşı gerçekleştirilen mübadele ve Müslümanlaştırmaya dayalı olan travmatik bir hafızayı anımsamakta güçlükle yaşamaktadırlar: Daha çok kültür, gelenek, görenek ve davranış biçimlerini aktardıkları görülmektedir. Başka bir ifadeyle, toplumsal cinsiyet kurgusuna dayanan konumlarına göre davranmaktadırlar. Aynı geçmişin parçası olan Tirebolulu kadınların hatırladıklarına ilişkin yaptığı çalışmada, Öztürkmen (2011, 13; 2003, 188-192) geçmişe ait hikâyeleri, genç yaşta evlendikleri için, kaynakları ve kayınpederlerinden öğrenen Tirebolulu kadınların Rum ve Ermeni cemaatlerinin zamanında o bölgede yaşadıklarını kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak hatırlama üzerine kurulu olan bu anlatı da yine ulusalcı bir bakış açısıyla Gayrimüslim cemaati ötekileştiren bir söylem çerçevesinde yeniden kurgulanmaktadır.

Gözlendiği üzere, Çaykaralı kadınların anlatıları resmi tarih söylemine eklenmemekte ve söz konusu kadınlar kendilerine has olan geçmişi unutmayı tercih etmektedirler. Marc Augé (1998, 7), unutmamanın hem birey hem de toplumlar için gerekli olduğunu söylemektedir, çünkü unutmama kendi bireysel yaşam öyküsünü kurgulayabilmesini sağlamaktadır. Ona göre, hatırlama ve unutmama birbirini tamamlamakta ve tıpkı ölümle yaşam arasında olduğu gibi bir ilişki içerisinde bulunmaktadır: Yaşamak için başkalarının ölmesi; hatırlamak için bazı anıların unutulması gerekmektedir (Augé 1998, 20). Her şey unutulmadığı gibi her şey de hatırlanamaz. Bireysel yaşam anlatılarından toplumun kolektif tarihine erişilebileceğini savunan antropolog Augé'ye göre, bireysel ve kolektif hayatın bir kurgu olarak sunulması ancak unutmama sayesinde gerçekleşebilmektedir. Yakın geçmiş unutulmalı ki daha eski bir geçmiş hatırlanabilsin. Unutmadaki beklenti sadece hayatta kalabilmek değil, yeniden yaşayabilmektir. Geçmişe bazı hatıraları unutarak dönmek bireylere ve topluluklara yeni bir başlangıç sunmaktadır. Öyleyse geçmiş, bugünde yeniden kurgulanmaktadır. Unutmama bireyleri şimdiki zamana getirirse de bütün zamanlarla ilişkidir: Başlangıç için gelecekle; şuan var olabilmek için şimdiki zamanla; geri dönüş



yaşamak için geçmişle her durumda tekrara düşmemek için ilişkidir (Augé 1998, 122). Başka bir ifadeyle, şuanda var olabilmek için, ölmek için ve sadık kalmak için unutmalı. Çaykaralı kadınlar da var olmak, ölmek ve sadakatlerini göstermek için unutmışlardır.

Gelecek kuşaklara aktarılan şey, resmi tarihle paralel giden yerel kahramanlık öyküleridir. Birinci Dünya Savaşı'nda Ruslarla olan mücadelede olduğu gibi... Hatta Nazmiye (40, evlere temizliğe gidiyor) Rus işgali dönemini anlatırken, gayrimüslimi düşmanı olarak konumlandırmakta, kim olduklarını sorduğumuz işgalcilerinden “Yunanlılar, Ermeniler... Öyle bir şey olmalı.” diye bahsetmektedir. O da Çaykara'da hiç kiliseye rastlamamıştır. Rumların eskiden “buralarda” yaşadığını belirten Nazmiye (40, evlere temizliğe gidiyor) bu bilgiyi Yunanistan'dan gelen turistlerden öğrendiğini söylemektedir. Aile yerlerini görmeye gelen turistler yine de Çaykara'dan “gitme” değillerdir. Çaykaralı kadınlar Trabzon bölgesindeki Pontus kültürünün varlığını kabul etmemekte ya da bilmemektedirler. Bu kültür ve kültüre mensup insanların geçmişteki varlıkları ile ilgili tesadüfi bilgiler edinmektedirler.

## Sonuç

Trabzon'un Çaykara ilçesinde toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünün hâkim olduğu ataerkil bir toplumsal düzenin varlığından söz edilebilmektedir. Ev ve tarla ile ilgilenmesi beklenen kadınların kamusal alanda görünürlükleri kısıtlıdır. Ancak turistik bir yer olan Uzungöl'deki restoranlarda ve hediyelik eşya satan dükkânlarda çalışan köylü kadınları görmek mümkündür. Bu durumun nedeni ise tarıma ve hayvancılığa dayanan aile ekonomisinin (bazı aileler için) hizmet sektörüne kayması ile açıklanabilmektedir. Hayvanlar ve tarla ile ilgilenmekle yükümlü olan Karadeniz kadını bu sefer aileye ait turistik dükkânda çalışmalıdır.

Din, ahlak, saygı, namus gibi toplumsal ayıplama ya da kabullenme kavramları etrafında şekillenen ataerkillik, Çaykara'da kendini oldukça hissettirmektedir. Akriba evliliklerinin de yaşandığı bu ilçede, kadınlar ne istedikleri kişilerle evlenebilmekte ne de çocuk sahibi olma(ma) konusunda özgürce hareket edebilmektedirler. Eril tahakkümü sembolik anlamda kabullenilen Çaykaralı kadınlar, geçmişten gelen geleneklerin zamanında onların omuzlarında bir yük olduğunu, ancak kendi gelinlerinin aynı zorluklarla karşı karşıya olmamalarından üzüntü duyduklarını belirtmektedirler. Onlara göre, eskinin “saygılı olma” anlayışı dönüşüme uğramıştır. Gelin ya ayrı bir evde oturmakta ya da evin sakinlerinden önce uyanıp hayvanlarla ilgilenmemektedir. Turizm ile birlikte ekonomik ve toplumsal ilişkilerin dönüştüğü Uzungöl'de yaşayan ve ulaşımın kolaylaşması ile elde edilen fırsatla okula gidebilmiş olan yeni gelinler restoran, kafe ve hediyelik eşya dükkânlarında çalışmakta, sosyo-ekonomik açıdan eskinin gelinlerinden daha güçlü konuma sahip olmaktadır. Bu durum kaynananın evdeki otoritesini sarsmaktadır. Eski gelinler, erkek çocuklarını evlendirerek kaynanalarının iktidarına sahibi olabilmeyi umut ederken hüsrana uğramışlardır. Bu nedenle, geçmişteki zorluklara ve maruz kaldıkları haksızlıklara rağmen eskiyi özlemle hatırlamakta ve anlatmaktadırlar.

Çaykaralı kadınlar yaşadıkları bölgeye özgü geçmişi anlamlandırırken anlatılardan faydalanmaktadırlar. Çaykara yerel tarihinin öznesi olarak kurgulanan erkeklerin kahramanlık anlatılarının dışında, kadınlar tecavüz hikâyeleri anlatmaktadırlar. Hatırlanan ve belleklerinde yer alan tek travmatik olay Rus İşgalidir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Rus işgali altında kaldıklarını tecavüz hikâyeleriyle anlatan kadınlar, anlatılarıyla geçmişi kurgulamakta ve Rusları “öteki” olarak işaretlemektedirler. Sevilen bir kadın olarak kurgulanan Çaykara'ya duyulan aşk, Çaykaralı kadınları nesneleştirmekte ve onları tarihin dışına atmaktadır. Tarihi şekillendiren Çaykaralı erkeklerdir.

1924 Mübadele ve Müslümanlaştırma politikaları çerçevesinde mağdur edilmiş oldukları düşünülen Trabzonlu kadınların söz konusu geçmişle ilgili ortak bir hafıza oluşturdukları varsayımıyla yola çıkan bu çalışmada, Çaykaralı kadınlar ile yapılan görüşmeler sonucunda, geçmişte ve şuanda, bölgede Gayrimüslim cemaatinin yaşadığına ilişkin bir reddetme stratejisi geliştirildiği gözlemlenmiştir. Resmi Türk tarih yazımının kabul ettiği mübadeleden haberdar olmalarına rağmen, anlatılarında Çaykara'dan “gitme” Hristiyanlar bulunmamaktadır. Buna göre, Çaykaralı kadınlar, Çaykaralı erkeklerin kurguladığı ve resmi tarihten bağımsız olmayan unutmaya dayalı bir geçmiş anlatısını tekrar etmektedirler. Unutma, söz konusu Çaykaralı kadınlar için varlıklarını sürdürebilmenin bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Hem Rumca konuşmaları hem de kadın olmalarından ötürü ulusal hafıza tarafından iki kez sessizleştirilen ve tarihin dışına atılan Çaykaralı kadınlar, var

olmak, ölmek ve sadık kalabilmek için unutmayı tercih etmişlerdir. Yine de Pontus kültürünün bazı unsurlarını taşımayı becerebilmişlerdir. Bu aktarım bilinçsizce yapılmış olsa da iki unsur Pontus kültürünün kalıntılarına işaret etmektedir: Trabzon Rumcası ve Kalandar Gecesi. Kültürel hafızanın aktarılması konusunda Çaykaralı kadınlara yardımcı olan bu iki unsur, geçmişe dair ipuçları vermektedir. Ancak söz konusu ip uçlar Çaykaralı kadınlar nezdinde etnik bir gruba gönderme yapmamaktadır.

Toplumsal hafızanın toplumsallaşma sürecinde öğrenildiği ve günün şartlarına göre sürekli değiştiğini kabul etmekle birlikte, bireysel yaşam anlatılarından kolektif hafızaya ulaşılabilceğinin savunulduğu bu çalışmada, unutmanın bireysel ve kolektif hayatın kurgulanmasında önemli bir araç olduğu ortaya konmuştur. Anlatılar aracılığıyla farklı bir geçmiş yaratma sürecinin kişiye ve toplumlara hayatta kalabilmenin yanında, yeniden başlama ve yeniden yaşayabilme olanağı sunduğu görülmüştür. Bu bağlamda, Müslüman bir toplumda var olabilmenin ve Müslüman olarak yeni bir başlangıç yapabilmenin yolu, geçmişi anımsatan gayrimüslim öğelerin hatıralardan silinmesi, saklanması, unutulmasından geçmektedir. Çaykaralı kadınlar da nereden geldiklerini bilmedikleri Trabzon Rumcasını gündelik hayatlarında kullanırlarken, özellikle Müslüman oldukları üzerinde durmakta ve Çaykara'da herhangi bir gayrimüslim varlığını "kesinlikle" kabul etmemektedirler.



<sup>1</sup>Bu makale 19-20 Nisan 2014 tarihinde Yeditepe Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "KADIN HAYATLARINI YAZMAK: OTO/BİYOGRAFI, YAŞAM ANLATILARI, MITLER VE TARİH YAZIMI" başlıklı uluslararası sempozyumda sunulmuş olan bildirinin genişletilmiş halidir.

<sup>2</sup>Saha çalışmasına eşlik eden ve değerli fikirleriyle desteklerini esirgemeyen M. Akın Doğanay ve Yaşar Bayraktar'a teşekkürlerimi sunarım.

<sup>3</sup>Ömer Asan'ın kullandığı şekliyle bkz: Asan, Ömer. "Trabzon Rumcası ve Pontos Etnofobisi," *Trabzon'u Anlamak* eds. Güven Bakırezer ve Yücel Demirel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 175-192.

## Kaynakça

- Ababneh, Sara. "Foucault Aracılığıyla Direnişi Teorileştirmek ve Toplumsal Cinsiyeti Kavramsallaştırmak: İslamcı Politik Partilerde Kadın Aktivistlerin Durumu," çev. Galip Doğduaslan, *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim* ed. Y. Doğan Çetinkaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 219-247.
- Akçam, Taner. "Tarihle Yüzleşme," *Birikim*, no. 193/194 (2005): 165-172.
- Altunok, Gülbanu. "Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault," *Doğu-Batı: Şiddet*, no. 43 (2007-8): 51-74.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Ayrıntı Kitabevi, 2004).
- Arpacı, Murat. "Modernitenin Eşiğinde Toplumsal Cinsiyet Rejimi: Pastoral İktidar, Beden Politikaları ve Evlilik," *Doğu-Batı: Toplumsal Cinsiyet*, no. 63 (2012-13): 131-146.
- Asan, Ömer. "Trabzon Rumcası ve Pontos Etnofobisi," *Trabzon'u Anlamak* eds. Güven Bakırezer ve Yücel Demirel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 175-192.
- Assman, Jan. *Kültürel Bellek, Eski Yazılı Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* (İstanbul: Ayrıntı Kitabevi, 2001).
- Augé, Marc. *Les formes de l'oubli* (Paris: Editions Payot & Rivages, 1998).
- Bayhan, Vehbi. "Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet," *Doğu-Batı: Toplumsal Cinsiyet*, no. 63 (2012-13): 147-164.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 2000).
- Berktaş, Fatmagül. "Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik," *Cogito: Feminizm*, no. 58 (2009): 58-72.
- Bilgin, Nuri. *Kimlik İnşası* (İzmir: Aşina Kitapları, 2007).
- Bora, Aksu. *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).
- Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, (İstanbul: Bağlam Kitabevi, 2014).
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008).
- Candau, Joel. *Mémoire et Identité* (Paris: Presse Universitaire de France, 1998).
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Hatırlar*, çev. Alaaddin Şenel, (İstanbul: Ayrıntı Kitabevi, 1996).
- Çaha, Ömer. *Sivil Kadın* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2000).
- Danacıoğlu, Esra. *Geçmişin İzleri: Yanbaşımızdaki Tarih İçin Bir Kılavuz* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008).
- De Beauvoir, Simone. *Le deuxième sexe II: Expérience vécue* (Paris: Editions Gallimard, 1949).
- Direk, Zeynep. "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi," *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* ed. Zeynep Direk, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 67-84.
- Durudoğan, Hülya. "İkinci Dalga Fransız Feminizmine Kısa Bir Bakış", *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* ed. Hülya Durudoğan et. al., (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2010), 67-97.
- Ecevitioğlu, Pınar. *Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012).
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Kitabevi, 2007).
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective* (Paris: Editions Albin Michel, 2002).
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora vd., (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).
- Keskin, Ferda. "Foucault'da Şiddet ve İktidar," *Cogito*, no. 6-7 (1996): 117-122.

- Köse, Elifhan. "Cinsiyet/Toplumsal cinsiyet ikiciliği Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar ya da Doğa "Doğal mıdır?" *Doğu-Batı: Toplumsal Cinsiyet II*, no. 64 (2013): 37-52.
- Najmabadi, Afsaneh. "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak," çev. Tansel Güney ve Elçin Gen, *Vatan Millet Kadınlar* ed. Ayşe Gül Altınay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 129-165.
- Neyzi, Leyla. "*Ben Kimim?*" *Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).
- Nora, Pierre. *Entre Mémoire et Histoire: la problématique des lieux* (Paris: Editions Gallimard, 1997).
- Nora, Pierre. "L'avènement du mémoire," (2002), <http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-fr.html> (10.06.2015).
- Nora, Pierre. *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, (Ankara: Dost Kitabevi, 2006).
- Öğütte, Vefa Saygın. "Bir Sosyal Mekanizma Olarak Toplumsal Cinsiyet: H. Hartmann'a Eleştirel-Realist Bir Yorum," *Doğu-Batı: Toplumsal Cinsiyet*, no. 63 (2012-13): 45-71.
- Özbay, Cenk. "Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak," *Doğu-Batı: Toplumsal Cinsiyet*, no. 63 (2012-13): 185-204.
- Özbay, Ferhunde. "Evlerde elkızları: Cariyeler, evlatlıklar, gelinler," *Leonore Dvidoff: Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet* ed. Ayşe Durakbaşa (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 13-47.
- Öztürkmen, Arzu. "Tirebolu'dan Kadın Sesleri: Yaşam Alanları ve İktidar," çev. Ayça Günaydın ve Arzu Öztürkmen, *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, no. 13 (2011): 10-29.
- Öztürkmen, Arzu. "Rethinking Regionalism: Memory of Change in a Turkish Black Sea Town," *East European Quarterly*, no. 39(1) (2005): 47-62.
- Öztürkmen, Arzu. "Remembering through Material Culture: Local Knowledge of Past Communities in a Turkish Black Sea Town," *Middle Eastern Studies*, no. 39(2) (2003): 179-193.
- Özyürek, Esra. *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001).
- Sancar, Mithat. *Geçmişle Hesaplaşma; Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).
- Sancar, Mithat. "Geçmişle Yüzleşme: Bir Adalet ve Özgürleşme Sorunu," *Birikim*, no. 211 (2011): 18-26.
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Scott, Joan W. *Feminist Tarihin Peşinde* (İstanbul: Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu Yayınları, 2013).
- Thompson, Paul. "21. Yüzyılda Sözlü Tarih İçin Potansiyeller ve Meydan Okumalar," *Kuşaklar Deneyimler Tanıklıklar: Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı Kitabı* eds. Aynur İlyasoğlu ve Gülay Kayacan (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2006).
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997).
- Üstel, Füsun. "*Makbul Vatandaş*"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Türkiye'de Vatandaşlık Eğitimi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).
- Yavuz, Şahinde. "Ataerkil Egemen Erkeklik Değerlerinin Üretiminde Kadınların Rolü: Trabzon Örneği," *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, no. 7(1) (2015): 117-130, [http://cins.ankara.edu.tr/11\\_10.pdf](http://cins.ankara.edu.tr/11_10.pdf) (04.01.2016).
- Yıldız, Ahmet. *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997).
- Yuval-Davis, Nira. *Cinsiyet ve Millet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).