



<http://dx.doi.org/10.26450/jshsr.1784>

Citation: Bingöl, O. (2020). Ötekileştirmeyi tersine çeviren bir örnek: Ayşe Tükrükçü. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 7(51), 402-412.

Dr. Öğretim Üyesi Orhan BİNGÖL

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Gümüşhane / TÜRKİYE, 0000-0003-4398-3548

ÖTEKİLEŞTİRMEYİ TERSİNE ÇEVİREN BİR ÖRNEK: AYŞE TÜKRÜKÇÜ

ÖZET

Toplumsal yaşam, birçok kurum, gelişme, değer ve normdan oluşan büyük bir bütünlüktür. Toplumsal bütünün içerisinde uyum, düzen ve ahenk kadar çatışmalar, ayrışmalar ve kopuşlar da görülür. Bu çerçevede toplum, genel düzene uymadığı ve bütünlüğü bozduğu gerekçesiyle bazı kesimlere çeşitli sıfatlar ve uygulamalar layık görür. Ötekiler, söz konusu uyumsuz, marjinal ya da toplum dışı (addedilen) örneklerin başında bulunur. Genellikle etnik kimlikleri, cinsel yönelimleri, meslekleri ya da inançları etrafında tanımlanan ötekiler, toplumun “biz” olarak kabul ettiklerinin dışında durur, daha doğrusu tutulur. Fakat bazı “özel” isimler, ötekiler arasından sıyrılıp aykırı birer örnek olarak topluma yeniden mal olur. Bu noktada çocukluğunda bir tecavüz mağduru, daha sonraları genelev çalışanı ve evsiz olan Ayşe Tükrükçü, şimdilerde sosyal sorumluluk projeleri üreten ve yürüten ünlü bir gönüllüdür. Böylece Ayşe Tükrükçü’nünki toplumsal ötekileştirmeyi bozan sosyolojik bir yaşamöyküsüdür. Dolayısıyla bu makale Ayşe Tükrükçü üzerinden ötekileştirmeyi yeniden ele almaya davet eden bir çağrının ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Öteki, Ötekileştirme, Fahişe, Ayşe Tükrükçü

AN EXAMPLE THAT REVERSES OTHERING: AYSE TUKRUKCU

ABSTRACT

Social life is a great unity consisting of many institutions, developments, values and norms. Conflicts, separations and ruptures are seen in social unity as well as harmony, order and harmony. In this context, society deserves various adjectives and practices to some sections because they do not comply with the general order and disrupt unity. Others are at the forefront of such incompatible, marginal or out-of-society examples. Others who are usually defined around their ethnic identities, sexual orientation, professions or beliefs, stay out of what society accepts as “we”, or rather are excluded from that. However, some “special” names get free of the others and they as an anomalous example become socially prominent people. At this point, Ayşe Tükrükçü, who was a victim of rape in her childhood, later a sex worker and homeless, is now a famous volunteer who produces and conducts social responsibility projects. Thus Ayşe Tükrükçü’s life is a sociological life story that disrupts social othering. Therefore this article is the product of a call that invites readers to re-address othering through Ayşe Tükrükçü.

Keywords: Other, Othering, Prostitute, Ayşe Tukrukcu

1. ÖTEKİLİK VE ÖTEKİLEŞTİRME

Öteki kavramının ve ötekileştirmenin iki ana zeminden yükseldiği söylenebilir. Bunlardan biri ötekiye dair geliştirilen bireysel algı ve davranış biçimleridir. Diğeri ise ötekinin sosyal alanlarda ve toplumsal çapta karşılaştıklarıyla ilgilidir. İki bağlamın kesiştiği paydaların başında “öteki”nin kendisi geldiğinden ilk olarak ötekilerin kim veya kimler olduğuna bakmak gerekir.

Ötekinin bireysel düzeydeki karşılığı, en başta “ben”in sınırlarıyla çizilmektedir. “Ben, kendini ve kendi varlığını idrak etmiş, kendini diğer süljelerden/benlerden ayıran ve öznel bir bilince sahip olan, bu bilinçle düşünen ve hareket eden özneye işaret etmektedir.” (Efil, 2016: 53). Buna göre benin dışında kalan her şey ve herkes benin ötekisi halindedir. Ben ile öteki(ler) arasındaki bu köklü ayırım aslında hem nötr ve olağan hem de bir bakıma mecburidir. Çünkü tüm benler ya da benlikler zaten biriciktir ve her benin kendini ayırt edip tanımlanması için ötekilerin varlığı gerekmektedir. Diğer deyişle “ben, var olduğunu ve farklılıklarını ötekiyle girmiş olduğu diyaloglar esnasında fark etmektedir.” (Efil, 2016: 56). Bu bakımdan ötekilerin taşıdığı farklılıklar negatif olup olmamaktan önce bir zorunluluğun işaretidir.

Ne var ki çoğu ben, kendi ile ötekiler arasındaki ayrılıklara çeşitli sıfatlar yakıştırmakta ve bundan kalkarak onları çoğunlukla olumsuz yönde yargılamaktadır. Buna göre “farklı bir milliyete, ten rengine, dine, ideolojiye, cinsiyete ya da cinsel yönelime sahip olma en sık rastlanan öteki olma sebeplerindedir.” (Yılmaz, 2018: 25). Böyle bakıldığında “öteki bana ne kadar benzemiyorsa benden o kadar farklı, bana uzak, aykırı ya da yabancıdır” şeklinde değerlendirilmektedir. Üstelik ben ile öteki arasındaki ayrımlar ne kadar büyük, keskin ya da sayıca fazlaysa öteki olarak ilan edilmek daha da kolaylaşmaktadır. Hâlbuki öteki olmak, ötekinin varlığı veya nitelikleri kadar (belki bundan çok) ötekiye karşı beslenenlerle de ilgilidir. Öyle ki benin ötekiye ilişkin geliştirdiği tutum ve algılar temelde toplumsal öğretilerden hareket etmektedir. Çünkü “ötekileştirme, öğrenilmiştir.” (Yılmaz, 2018: 37).

Böyle alındığında, benin ötekisi olmaya yol açan bireysel özellikler, sosyal çevrelerin ve toplumun ötekisi olmaya da genellikle yetmektedir. Çünkü insanlar, bireysel ilişkilerinin ve kimliklerinin yanında sosyal kimliklere ve etkileşimlere de sahiptir. Ve bireylerin sosyal kimlikleri, bazı yönleriyle, diğer sosyal çevrelerin ya da toplumun genelince ötekiliğin birer göstergesi olarak okunabilmektedir. Söz konusu durum, sosyal kesimler arasındaki kimlik farklılıklarının yanı sıra, toplumun bu kimliklere yaklaşımıyla da yakından ilişkilidir. Bu noktada ötekiliğin ne tür bir toplum ve kültür yapısında ele alındığı şüphesiz önemlidir. Sözelimi geleneksel, kapalı ya da homojen kültür veya toplumdaki ötekiliğin şiddeti ve çeşitleri ile daha büyük, modern, heterojen ya da daha demokratik toplumlarda rastlanabilen ötekiliğin yapıları birbirinden değişiktir. Aynı şekilde öteki olmanın toplumlar arası boyutu da başka bir realitedir. Toplumlar, bazılarını, sırf kendi dışından olmaları nedeniyle birer öteki olarak görebilmektedir.

Kısacası çoğu sosyal grup, kesim veya toplum kendini tanımlayıp sınırlandırırken, bunu, kendi içindeki benzerliklere ve onaylamalara dayanarak gerçekleştirmektedir. Duruma tersinden bakıldığında sosyal gruplar veya toplum, kendine benzemeyenleri onaylamayıp “az çok” dışarıda tutma eğilimi de göstermektedir. İşte bireysel benin ötekisi, toplumsal düzeydeki “biz”in ötekisine böyle dönüşmektedir.

Bireysel ötekileştirmede olduğu gibi toplumsal ötekileştirmenin özünde de üstünlük, yücelik ve ayrımcılık yatmaktadır (Özkesici, 2017: 7, 10). Ötekiler bu kez, toplumun biz olarak gördüklerinden uzağa düşmektedir. Üstelik ötekiler, bizden çoğunlukla daha değersiz sayıldıkları için bunu hak etmiş olarak da görülmektedir. Çünkü topluma göre bizden olmayan, bize muhtemelen zarar verecek, bizi seyrelecek potansiyeldedir. Temelde böyle bir bilinçle beslenen toplumsal ötekileştirme, ötekiyi toplum nezdinde itibarsızlaştırmak için yapılan her türlü olumsuz söylemi ve eylemi kapsamaktadır. Bunların başında ötekiyi muhatap almamak, ötekinin hak ve özgürlüklerini hiçe saymak, varlığını sarsmak, reddetmek ya da ötekinin hayatını tehdit etmek gelmektedir (Efil, 2016: 63). Daha farklı cümlelerle, toplumun ötekilere karşı duruşu ötekiyi formel ekonominin uzağında tutmaktan konut ve yaşam alanlarından dışlamaya, eğitim ve meslek kulvarlarında eşitsizliklere maruz bırakmaya, sosyal ilişkilerden izole etmeye ve hatta onları öldürmeye kadar varabilmektedir.

Sonuç olarak ötekileştirme, tıpkı ortaya çıkma sebeplerinde olduğu gibi ürettiği sonuçlar açısından da olumsuz ve yıkıcı nitelikler göstermektedir. Buna göre ötekileştirme, ötekilerin kendileri cephesinden yaşam doyumunun azalması, kronik çaresizlik, yalnızlık, değersizlik veya işe yaramama hissi gibi kişisel patolojilere sebep olabilirken toplumsal açıdan ise kutuplaşmalara, çatışmalara ve bölünmelere yol açabilmektedir (Yılmaz, 2018: 26). Dolayısıyla ötekileştirmenin sonuçları hem ötekileri hem de toplumun bizzat kendisini tehdit etmektedir.

2. KADIN ÖTEKİLİĞİ

Şimdiye dek birçok toplumun öteki olarak gördüğü örneklerin başında kadının da geldiği söylenebilir. Kadın, öncelikle (ve en çok da) toplumsal cinsiyetinden ötürü, açıkçası erkek olmadığı için ötekileştirilmektedir. Çünkü kadın, bugüne dek ortaya çıkmış çoğu toplum tipinde başta “erkeğin, sonra da erkek egemen toplumun” ötekisi olagelmıştır. “Beauvoir’a göre de tarih, öteden beri erkeklerin bütün somut güçleri ellerinde bulundurduğunu göstermiştir” (akt.: Bayoğlu, 2010: 73). Bu açıdan erkeği güçlendirirken kadını ötekileştiren en kritik tarihi alanların içerisinde ailenin, cinselliğin, dinin ve ekonominin bulunduğu öne sürülebilir.

Toplumsal yapının çekirdek parçalarından biri olan aile, sosyal kabullerin yeniden üretildiği ve yayıldığı yer olma özelliğine sahiptir. Aile, toplumda kadın erkek ilişkilerinin ve rollerinin yapılandırıldığı en köklü kurumların başında gelmektedir. Tarih boyunca birbirinden farklı aile tipleri gelişmişse de yaşı

ve yaygınlığı bakımından diğer türlere galip gelen ataerkil aile, kadının ötekileştirilmesinde en elverişli zeminlerdendir. Bhasin (2003: 1) ve Hartmann'a (2008: 174) göre ataerkil aile, babanın ya da aile reisi sayılan erkeğin başta kadın olmak üzere evdeki tüm genç erkeklere, çocuklara ve hizmetlilere hâkim olduğu aile tarzıdır. Ataerkil aile aynı zamanda geleneksel tek eşliliğe dayalı aile tipini de kapsamaktadır. Tarihte ilk karı koca evliliğinin kurulması ise kadını az bulunan ve bundan ötürü kaçırılan, satın alınan bir pozisyona taşımıştır. Çünkü daha önceki aile biçimlerinde erkekler kadın bulma sıkıntısı yaşamamışlardır. Ancak tek eşli ataerkil ailelerin kurulup yayılmasıyla birlikte kadın, toplum tarafından öncelikle erkeğe eş ve çocuğa anne seçilmiştir. Öyle ki onsuz babalık belirsizleşeceği için ailenin varlığı da tehlikeye girecektir. Bu sebeple ailenin bir ferdi olarak öncelikle kadının korunması gerekmektedir (Altındal, 2004: 5; Russell, 2003: 10).

Kadının, özellikle de aile kadınının korunması problemi, dinlerin ve toplumsal etiğin kadın erkek ilişkileriyle ilgili reaksiyonlarını hızlıca gündeme getirmiştir. Bu noktada kadının cinselliğine ve erkeklerle olan ilişkilerine yönelik bazı dini inanışlar ve öğretiler kadının bir ötekiye dönüşmesine arka çıkmıştır. Örneğin "Manouizm'e göre kız, çocuk iken babasına, genç yaşta kocasına, dul olması halinde ise oğullarına bağlı kalmalıdır. Bir kadın hiçbir zaman bağımsız kalmaya çalışmamalıdır... Konfüçyanizm, kadının hayattaki rolünü tek kelimeyle tarif etmektedir: İtaat... Budizm'de ise kadın, kötülüğün şahsiyet kazanmış şeklidir." (Doğdu, 2005: 58-59). Benzer biçimde Hıristiyanlıkta da evlilik dışı ilişkide bulunan kadının kötü olduğu düşünülmüştür. Ama erkek, başkasının eşiyile cinsel ilişkide bulunmadıkça günahkâr sayılmamıştır. Bu ve benzeri hükümlerle cinsel iffet üzerinde ısrarla duran Hıristiyan etiği, kadınların toplumsal konumunu alçaltmakta önemli rol oynamıştır (Russell, 2003: 39, 49).

Diğer taraftan aile, cinsellik ve toplum üçlüsü üzerinden Türk kültüründeki kadının genel yerine de bakılabilir. Türk toplumunda kadının durumunu İslamiyet'in, Osmanlı'nın ve Cumhuriyet döneminin radikal olarak etkilediği söylenebilir. Konu böyle çerçevelenerek ilkin İslam öncesi Türklere bakıldığında burada "kadın, erkeklerle neredeyse eşit konumdadır. Ülke idaresinde Hakanla birlikte söz sahibidir... Radloff'a göre erkeğin kadına dayak atması Türklere duyulmamış bir olaydır... Altaylar'da kadın ve erkek arasındaki konuşma ve görüşme tamamıyla serbesttir." (Nirun, 1994: 23, 24). Fakat Eski Türklere bu gibi yaşantılar Türklerin İslamiyet'i benimsemesiyle birlikte ciddi biçimde değişmiştir. Bunun temel nedeni dinin kendisinden ziyade çarpıtılmış geleneklerde, inanışlarda ve yabancı kültürlerden alınanlarda gibidir. Bu anlamda İslam ahlakının yanlış yorumlanması ve Arap-İran kültürlerinin Osmanlı toplum yapısı üzerindeki yansımalarıyla doğan iki gelenek, kadının topluma ve erkeğe karşı bir öteki halini almasını hızlandırmıştır. Söz konusu geleneklerden biri kadının evde inzivaya çekilmesi, diğeri ise erkeğin birden fazla kadınla evliliğinin meşruiyetidir (Doğramacı, 1993: 16, 17).

Cumhuriyetin ilanıyla kurulan Yeni Türkiye ise kadını erkekle pek çok açıdan eşitlemek ve toplumda normalleştirmek üzere köklü adımlar atmıştır. Öyle ki TC Başbakanlık Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı'na (2008: 13) göre "Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarının zeminini Cumhuriyet Devrimleri oluşturmaktadır... Bu reformların temelinde ise kadınların kamusal alana girmeleri ve erkeklerle birlikte kalkınma sürecine katılmaları yer almaktadır." Ancak Türkiye Cumhuriyeti'yle başlayan yenilikler, tam bir tarihi/toplumsal hazırlık ve hazmetme dolgusu bulamadığından yeterince hayata geçememiştir. Türk kadını Cumhuriyetle birlikte birçok ikilikten ve ötekilikten en azından yasal olarak kurtulmuş fakat toplumun cinsiyetçi algıları bağlamında halen özgürleşememiştir (Kandiyoti, 1997: 72).

Bunların haricinde kadının ötekiliğini pekiştiren en önemli alanlardan biri de ekonomidir. Ekonomi, her toplum için alternatifsiz bir kurumken bireylerin kendileri açısından da vazgeçilmez bir yerdedir. Çünkü ekonomik üretim, birikim ya da güç, insani özgüllüğün ve bireysel bağımsızlığın temel bileşenlerindedir. Bu nedenle kadınların (kapitalist sistemde ezilip kaybolmadan) ekonomik yaşama katılmaları ve üretime dâhil olmaları önemli bir ilerlemedir. Öyle ki kadınların çalışması, topluma yeni kolların ve yeni kafaların girmesi demektir. Çalışma, kadınlar için aynı zamanda iktisadi özgürlük, erkekle eşit şekilde kazanma olanağı ya da dilediği bir eğitimi veya eşi seçme hakkına büyük bir katkıdır (Marx, Engels ve Lenin, 2010: 171).

Ne var ki kadın ekonomik üretim alanları yerine evde ve değersiz işler üzerinde çalışmaya devam ettikçe bireysel yaratıcılığı ve toplumsal potansiyelleri açısından eksilmektedir. Kadın, toplumun reel ekonomisinde layıkıyla yer alamadıkça hem kendine yabancılığa hem de toplumun ötekisi olarak

kalmaya devam etmektedir. Bunun temel nedeni ise konuyu yeniden toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine getirmektedir.

3. ÖTEKİ KADINLAR: FAHİŞELER

Kadının toplumda karşılaştığı ötekileştirmelerin birbirinden çok farklı yüzleri söz konusudur. Kadınlar, toplumun birer ötekisi olarak bugüne dek örneğin şehvet ya da günah kaynağı olarak görülebilmiş, ücretsiz ev çalışanı veya enformel sektörün bir parçası olarak ekonominin haricinde bekletilmiş ya da çoğu kez şiddet veya tecavüz mağduru olmak gibi kritik sonuçlarla yüzleşmiştir.

Kadının içinde olduğu en uç ötekileştirme biçimlerinden biri ise fahişeliktir. Öyle ki yapılan araştırmalar fahişelerin bilinen ötekileştirme göstergelerinin hemen hepsini yaşadıklarını belirtmektedir. Örneğin “Kanada, Kolombiya, Almanya, Meksika, Güney Afrika, Tayland, Türkiye, Amerika Birleşik Devletleri ve Zambiya’da fuhuş sektöründeki 854 kadınla yapılan çalışma, katılımcıların %74’ünün fiziki saldırıya maruz kaldığını, %63’ünün tecavüze uğradığını, %89’unun fuhuşu bırakmak istediğini ancak yaşamını sürdüreceği alternatif ekonomik yolları bulamadıklarını, %75’inin yaşamlarının belirli bir döneminde evsiz kaldıklarını, %68’inin ise Post-Travmatik Stres Bozukluğu yaşadıklarını tespit etmiştir.” (Dursun, 2011: 438). Yapılan tespitlerin arkasında girift bir neden sonuç ağı bulunmakla birlikte kadınların bu yaşadıkları açıkça fahişe olmalarıyla ilgilidir.

Genel bir ifadeyle fahişelik, başkalarının cinsel zevklerini tatmin etmek için kendi bedenini para ya da maddi bir beklenti karşılığında kullanıma açmak şeklinde tanımlanabilir. Fahişeler ise fuhuş geçim kaynağı edinmiş kimselerdir. Bununla beraber fahişelik çok çeşitli biçimlerde kendini göstermektedir. Söz konusu örneklerin görece en yaygınları sokak ve ev fahişeliğidir. Sokak fahişeleri, genellikle büyük kentlerde, şiddet eğiliminin ve uyuşturucu ticaretinin yoğun görüldüğü bölgelerde çalışmaktadır. Sokak fahişeleri hastalıklara, kötü muamelelere ve tutuklanmalara karşı korumasız olmalarına ilaveten genelde düşük paralar kazanmaktadır. Özel ya da genelevlerde çalışan fahişeler ise ya devlet bünyesinde ya da çoğunlukla madam veya mama denilen yöneticilerce çalıştırılan evlerde fuhuş yapmaktadır. Bu fahişelikte de ücret yüksek değildir, fahişeler borçlandırılma problemiyle yüz yüzedir ve söz konusu evlerin yerini şimdilerde modern masaj salonları ya da escort hizmetleri almaktadır (Dursun, 2011: 416).

Fahişeliğin temel sebeplerinde ilk kaynağın aile olduğu bilinmektedir. Öyle ki fahişe kadınların ailevi geçmişleri, onların gelecekleri üzerinde birinci derecede etkilidir. Yürütülen birçok çalışma, fahişelerin içinde yetiştikleri ailelerin çoğunlukla parçalanmış olduğunu, çocukluk döneminde yetersiz bakımla karşılaştıklarını, aile üyeleri arasında iletişimsizlik, sevgisizlik, sömürü, şiddet ve tecavüz vakalarının gerçekleştiğini, ebeveynlerin alkol ya da madde bağımlılığı gösterdiğini, ailenin namus ve bekâretle ilgili yoğun baskı uyguladığını ve fahişelerin erken yaşta evlendirildiklerini göstermektedir. Paralel biçimde geçmiş sosyoekonomik ve kültürel yaşantılar da kadınların fuhuş sektörüne girmelerinde önemli bir tetikleyicidir. Öyle ki araştırmalar, Batı ve Doğu ülkelerinde özellikle alt sınıfa mensup kadınların bu işe sürüklendiklerine, ekonomik nedenlerle kırsal kesimden kente göçün ya da ülkeler arası göçün kadınları fahişeliğe itebildiğine işaret etmektedir. Bütün bu verilere göre üyesi olunan ailenin genel karakteri ve mensubu olunan sosyoekonomik sınıfsal yapı, kadınların fuhuşa sürüklenmelerinde ve fuhuş sektörü içinde savunmasız kalmalarında en önemli unsurlardandır (Açıkalın, 2013: 249; Altındal, 2004: 148; Saygılı, Türkcan, Kükürt ve Adam, 1991:46; Sevim, Özden ve Yargı, 2004: 11, 13-14). Dolayısıyla fahişelik, kadınların yalnızca kendilerini bağlayan bir olgu değildir. Tersine, kadınların fahişeleşmelerine giden süreç ailevi gelişmelerden başlayıp toplumsal alana doğru genişlemekte ve yerleşmektedir.

Bu kritik gerçekliğe rağmen fahişelerin toplumda birçok çifte standartla yüz yüze oldukları bilinmektedir. Örneğin fahişelik ve fuhuş, kadınlar kadar aslında erkekleri de ilgilendirmektedir. Çünkü fuhuşta çalışanların büyük çoğunluğunu %96 gibi bir oranla kadınlar oluştururken, müşterilerin neredeyse tamamı erkektir. Ayrıca fuhuş olayında satılan şey kadının bedeni iken, elde edilen kârın büyük çoğunluğunu kadının kendisi değil onu pazarlayanlar almaktadır. Dolayısıyla fuhuş, kadınların ve erkeklerin beraber gerçekleştirdikleri bir edimdir. Buna karşın fuhuşa ve fahişeliğe dair kaydedilen gelişmeler çoğunlukla erkeği kayırmaktadır. Bunun başlıca sebebi toplumsal algı ve uygulama farklılıklarına dokunmaktadır. Öyle ki çoğu toplum erkeğin evlilik dışı cinsel ilişkilerini onun gelişiminin bir belirtisi ya da erkekliğinin gereği gibi karşılarken, kadının bu tür deneyimlerine aksi yönde bakmaktadır. Buna göre kadının bedeni sanki başkalarının istifadesi için vardır ve fuhuşta kadın,

erkeğe zevk ya da para kazandırma aracı olarak kullanılmaktadır. Böylece toplum, erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını gidermek için belli bir kesim kadını adeta bir yana ayırmaktadır. Ve böylesi ikilemeler, fuhuş yapan kadına ve erkeğe karşı bir örnek olmayan uygulamaların önünü açmaktadır (Açıkalın, 2013: 245; Çelik, 2015: 2-3, 4; Dursun, 2011: 407, 420; Russell, 2003: 111; Saim, 2004: 50). Nitekim dünya tarihi, fuhşa ve fahişeliğe karşı erkekten ziyade kadını ötekileştiren tutarsız önlemler, tepkiler ya da yaptırımlarla kaplıdır.

Örneğin dünyada düzenli disipline tabi ilk genelev, ünlü devlet adamı Solon tarafından M.Ö. 640-558 yıllarında Yunanistan'ın Sparta kentinde kurulmuştur. İlk vesika uygulamasına ise Roma'da başlanmıştır (Saygılı ve diğerleri, 1991: 143). Bunu takiben genelevlerdeki yasal fuhşa ya da gayri resmi fuhşa dair ortaya çıkan gelişmelerin çoğu yine erkekten ve sistemden yanadır. Örnekte İngiltere'de 1161 yılında II. Henry'nin fermanıyla bir genelev mahallesi kurulmuş, yönetimi dört yüzyıl boyunca Winchester Piskoposu'na verilmiştir. Böylece İngiltere'de genelevler, dört senede bir icra memurları tarafından denetlenen yasal bir statü edinmiştir. Bu statünün ekonomik boyutu da vardır. Ortaçağ'da Avrupa şehirlerinde resmi fuhuş evlerinin açılmasının önemli nedenlerinden biri bu ticarethanelerden gelir elde edilmesidir. Hatta Katolik kilisesi, Ortaçağ'da cinsellik ve şehvetle ilgili pek çok şeyi günah saymışken fahişeliği yasaklamamıştır. Ancak İngiltere bu gerçekliğin üzerinde yeterince durmamışken, diğer kadınlardan ayrılmaları için fahişelerin önlük giymelerini men ederek onları açıkça ötekileştirmiştir (Aksan, 2017: 98, 103-104).

Benzer şekilde 1347'de Napoli Kraliçesi Giovanna, Fransa'nın Avignon kentinde özellikle soylular için bir genelev kurmuştur. Fransa'da 1600'lü yıllara gelindiğindeyse XI. Louis, kadın satıcılarına ve genelev sahiplerine karşı sert cezalar uygulamış, suçlu bulunanların burunları ve kulakları kesilmiştir. Ancak bundan yüz yıl sonra 600.000 nüfuslu Paris'te yaklaşık 20.000 fahişenin çalıştığı tespit edilmiştir. 1780 yılında Berlin'de de 100 yasal genelevin çalıştığı kaydedilmiştir. Oysa Almanya'da fahişeler özellikle Ortaçağ'da cellâtlar ve Yahudilerle birlikte toplumun dışına itilmişlerdir. Öyle ki Alman kültüründe fahişelere vatandaşlık hakkının verilmediği bile olmuştur. Hatta Almanya'da fahişeler, öldükten sonra kutsanmış topraklara defnedilmedikleri için genelevlerin iç avlularında fahişelere ait mezarlıklar dahi bulundurulmuştur (Aksan, 2017: 96, 103-104; Alkan, 1981: 118; Scognamillo, 1994: 136-137).

Osmanlı'da ise hükümet denetimindeki genelevlerin açılması 1870'lerde gerçekleşmiştir. Bir İslam devleti olan Osmanlı'da fuhuş yapmak ve genelev çalıştırmak aslında yasaktır. Ancak bu durum, üstü örtük bir biçimde harem ve cariyeler aracılığıyla haremde ve halkın içerisinde devam etmiştir. Osmanlı'da özellikle İstanbul gibi büyük kentlerde yarı gizli fuhuş yuvaları var olmuştur. Buralar Galata, Beyoğlu, Eyüp, Tophane gibi semtlerde yoğunlaşmış, fuhuşun sermayelerini ise genellikle Rum, Ermeni, Yahudi, Çingene gibi azınlık kadınlar oluşturmuştur. Ancak I. Dünya Savaşı ve mütareke yıllarıyla birlikte Osmanlı'da Müslüman kadınlar da genelevlerde çalışmaya başlamıştır. Yine Osmanlı döneminde İstanbul'da 1845 yılında bir Ahlak Zabıtası kurulmuş, 1915'e gelindiğinde ise Anadolu ve İstanbul'da tespit edilen vesikalı ve vesikasız fahişe sayısı 4500'ü aşmıştır (Açıkalın, 2013: 250, 254; Dursun, 2011: 412, 414; Scognamillo, 1994: 141).

Resmi genelev uygulamasına ve vesikalı fahişe çalıştırmaya Türkiye Cumhuriyeti'nde de devam edilmiştir. Türkiye, fuhşa ve fahişeliğe temel olarak düzenleyici yaklaşım çerçevesinde eğilmektedir. Düzenleyici yaklaşımda fuhuş yapan kadın, hukuken düşmüş kadın olarak ele alınmakta ve kadınlar özellikle cinsel yolla bulaşan hastalıklara karşı düzenli muayenelere tabii tutulmaktadır. Bu çerçevede Türkiye'de 1930 yılında "Fuhuşla Mücadele Hakkında Tamim" yayımlanmış, genelevlerin ve vesikalı kadınların sayısı sınırlandırılmak istenmiştir. Ardından, Türk Ceza Kanunu'nda yer alan 80. ve 227. Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun 128. Maddesinde geçen "Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabii Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü" 1961'de yürürlüğe girmiş, fuhuş sektörüne yeni düzenlemeler getirilmiştir. Buna göre Türkiye'de Yasal Fahişelik: İzin alınan yerlerde (genelev, birleşme yeri ve tek başına çalışılan ev), belirli koşulları taşıyan (21 yaş ve yabancı uyruklu/uyruksuz olmama) ve tescil edilmiş (sicil kartonuna yazılmış) genel kadınlar tarafından yürütülen bir faaliyettir. Fahişelerin verdikleri hizmetler "tehlikeli iş" kapsamında geçmektedir. Başkalarının cinsi zevkini menfaat karşılığı tatmin etmeyi sanat edinen ve bunun için değişik erkeklerle münasebette bulunan kadınlara "genel kadın" denmektedir. Genel evler ise "genel

kadınların bir arada oturarak fuhuş yaptıkları veya bu amaç için toplandıkları yerler” olarak ifade edilmektedir (Açıkalın, 2013: 248; Çelik, 2015: 10-11; Dursun, 2011:414, 423-424).

Türkiye’de konuyla ilgili güncel veriler de dikkat çekici niteliktedir. Öyle ki Türkiye’de 2019 yılı itibarıyla 60’tan fazla genelev, 3700 yüz civarında genelev kadını çalışır haldedir. Türkiye’de toplam vesikalı kadın sayısı 15000 iken, ülkenin üç büyük kentinde genelevlerde çalışmak üzere vesika bekleyen kadınların sayısı yaklaşık 30000’dir. Genelevlerde çalışan kadınların %30’u genellikle eşleri, %10’u aile üyeleri tarafından bu sektöre sokulmakta, kadınların %63.4’ü resmi nikahlı, %12.2’si ise dini nikahlı olarak fuhuş yapmaktadır (Uruş, 2019: 195).

Şimdi, fahişelik ve ötekileştirmeye ilgili bu kısma kadar aktarılan tüm sebep sonuç ilişkileri ve fahişelerin içinde oldukları gerçeklikler Ayşe Tükrükçü örneği üzerinden bir kez daha gözden geçirilmelidir. Çünkü Tükrükçü’nün yaşamöyküsü, özellikle geldiği nokta itibarıyla, fahişelere uygulanan ötekileştirmelerin niçin sorgulanması gerektiğini çarpıcı bir biçimde ifade etmektedir.

4. AYŞE TÜKRÜKÇÜ

(Bu başlık Ayşe Tükrükçü’nün yaşamını inceleyen “Hayatsız Kadın Ayşe” kitabı, “Bedensiz Ruhlar” belgeseli, “Katarsis X-TRA: Türkiye’de Hayat Kadını Olmak” isimli program, Tükrükçü’nün katıldığı üniversite söyleşileri ve “8-9 Eylül 2019 tarihinde İstanbul’da Hayata Sarıl Lokantası’nda Ayşe Tükrükçü ile yaklaşık dört saat süren yapılandırılmamış yüz yüze görüşmeler ve sonrasında gerçekleştirilen telefon konuşmalarıyla” elde edilen verilerden derlenmiştir.)

Ayşe Tükrükçü 26 Şubat 1967’de Gaziantep’in Şahinbey ilçesinde doğmuştur. Anne, baba ve iki büyük kardeşten oluşan beş kişilik bir ailenin son çocuğudur (daha sonra bir kardeşi daha dünyaya gelmiştir). Tükrükçü, ailesi tarafından henüz 15 günlükken babaannesine bırakılmıştır. 1969 yılının başlarında baba Hüseyin Tükrükçü Almanya’ya işçi olarak gitmiş, kısa süre sonra eşi Aişe Tükrükçü ile diğer çocuklarını Berlin’e götürmüştür. İki yaşında babasından, üç yaşında annesinden ayrılan Ayşe Tükrükçü ise Ekim 1974’te Almanya’ya götürülene dek yaklaşık yedi yıl babaannesinin yanında yaşamıştır.

Ayşe Tükrükçü, Almanya’da mutsuz bir çocukluk evresi geçirmiştir. Anne ve babası işçi olan Tükrükçü, küçük yaşta birçok ev işinden sorumlu tutulmuştur. Tükrükçü, aynı zamanda aile içi şiddete de maruz kalmıştır. Özellikle annesi Ayşe’ye uzun yıllar yoğun şiddet uygulamıştır. O dönemde evdeki hemen her olumsuzluktan kendisinin sorumlu tutulduğunu ve bu yüzden sürekli şiddet gördüğünü söyleyen Tükrükçü, Şubat 1976’da babaannesinin çağırısı ve kendisinin de isteği üzerine ailesi tarafından Türkiye’ye geri yollanmıştır.

Tükrükçü, Gaziantep’te babaannesinin yanına yerleştirildiği 1976 yılının yaz mevsiminde, dokuz yaşındayken, öz amcası Ali Rıza Tükrükçü’nün (47) tecavüzüne uğramıştır. Antalya Manavgat’ta başlayan tecavüzler dört buçuk ay boyunca sürmüştür. Tecavüzlere zamanla şiddet de eklenmiştir. Ancak Tükrükçü, amcasının tehditleri nedeniyle yaşadığı tecavüzleri babaannesini ve çevresindeki akrabaları ile paylaşamamıştır. “Yaşadığım tecavüz nedeniyle onurumu, şerefemi ya da haysiyetimi kaybetmedim ben. Benden giden yalnızca çocukluğum oldu. Çocukluğumu çaldılar. Bir daha asla büyümedim.” diyen Tükrükçü, tecavüz sürecinin ardından tekrar Almanya’ya götürülmüş ve anne şiddetiyle yaşamaya devam etmiştir.

Almanya’da 11 yaşındayken okulda öğretmenleri tarafından vücudundaki darp izleri fark edilmiştir. Polis ve sağlık görevlileri eşliğinde muayeneye tabi tutulan Ayşe’nin şiddete maruz kaldığı saptanmış ve Alman yönetimince ailesinden alınarak Berlin HKH Çocuk Yurdu’na yerleştirilmiştir. Tükrükçü, bu dönemde öğretmeniyle kurduğu bir diyalog esnasında amcası Ali Rıza tarafından tecavüze uğradığını dile getirmiştir. Yapılan kontrollerde Tükrükçü’nün tecavüze maruz kaldığı doğrulanmıştır. Bunu takiben Alman yönetimi Tükrükçü’nün ailesine dava açmıştır. Tükrükçü’nün babası gerçekleşen mahkemede sessiz kalırken annesi söz konusu iddiaları kabul etmemiş, bu olaydan kızı Ayşe’yi sorumlu tutmuş ve onu reddetmiştir. Tükrükçü, annesinin bu davranışını “Annem, benim için aslında o mahkemede bitmişti, anneme saygımı o zaman yitirdim” şeklinde değerlendirmektedir.

Yeniden çocuk yurduna verilen Ayşe, yaklaşık 17 yaşına kadar Alman devlet kurumlarında yaşamıştır. Daha sonra ailesinin yanına geri dönmüş ancak ailesi ona şiddet uygulamayı, tecavüz hadisesini yalanlamayı ve bakire olmayışından ötürü Ayşe’yi suçlamayı sürdürmüştür. Böyle bir çocukluk ve genç kızlık dönemi yaşadığından orta eğitimi yarıda kalan Tükrükçü’nün Almanya’daki hayatı, 23 yaşına

kadar dönem dönem ailesinin yanında, bazen kolektif evlerde, barlarda veya kimi zaman sokaklarda devam etmiştir.

Ayşe Tükrükçü 1989 yılında, Mersin İdmanyurdu'nda oynayan Hasan isimli bir futbolcu ile tanışmış ve Mart 1990'da onunla evlenmiştir. Evliliği nedeniyle Türkiye'ye dönmüş, Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesindeki Mülk Köyü'ne yerleşmiştir. Alevi kökenli olan Tükrükçü, mezhep farkı gerekçesiyle eşinin ailesinin onaylamadığı bu evlilik süresinde ciddi problemler yaşamıştır. Eşinin askere gitmesiyle birlikte aile içi şiddete ve eşinin yakın arkadaşlarının tacizlerine kadar varan bu sorunlar, Tükrükçü'nün bebeğini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Tükrükçü, altı aylık hamileyken eşinin erkek kardeşinden gördüğü şiddet nedeniyle bebeğini köy tuvaletine düşürmüş ve oradan çıkaramamıştır. Bu olaydan sonra artan ailevi sorunlara biriken borçlar da eklenince Tükrükçü eşinden ayrı bir ev tutarak hayatını tek başına sürdürmeye başlamıştır.

Bu süreçte kargo elemanlığı, temizlikçilik, doktor ve avukat sekreterliği gibi çeşitli işler yapmıştır. Yaşadığı şehirde hiçbir yakını bulunmayan ve o yıllarda Türkçesi zayıf olan Tükrükçü, bulunduğu kültüre yalnız ve yabancı kalmış bir kadın olarak sosyal baskılarla karşılaşmıştır. Toplumun özellikle "dul kadın" algısıyla savaştığını vurgulayan Tükrükçü, bu sırada ileride hayatını değiştirecek olan Ökkeş Bahri Yılmaz ile tanışmıştır. Tükrükçü, Bahri Yılmaz ile tanışmasının ardından halen devam etmekte olan evliliğini bitirme kararı olarak Şubat 1993'te ilk eşi Hasan'dan boşanmıştır.

Asıl mesleği terzilik olan Bahri Yılmaz, Ayşe'ye sosyal ve ekonomik destek sağlamış, onu ailesi ile tanıştırmış ve ardından dini nikâh kıyarak kısa sürede Tükrükçü'nün güvenini kazanmıştır. Böylece çift, Tükrükçü'nün ikinci kez resmi nikâh kıyabilmesi için boşanmasının üzerinden geçmesi gereken dokuz ay on günlük sürenin dolmasını beklemeye başlamıştır. Bahri Yılmaz, bu bekleyişte Tükrükçü'yü Türkiye'nin birçok şehrine götürmüş, onu, akrabası olduğunu söylediği (genellikle erkek olan) kişilerle tanıştırmıştır. Oysa Tükrükçü, söz konusu gezilerin ve tanışmaların gerçek amacını daha sonra anlamıştır.

Bu esnada Bahri Yılmaz'ın planladığı bir olay Tükrükçü'nün yaşamını radikal olarak değiştirmiştir. Yılmaz, Ayşe ile gittikleri bir düğün çıkışında onunla araçta cinsel ilişkiye girmiş, ilişkinin peşinden düğüne geri dönmesi gerektiğini söyleyerek Ayşe'ye bir miktar para verip onu araçta bekletmiştir. Bu sırada Bahri Yılmaz'ın yakın bir dostu Ayşe'nin yanına gelmiş ve hemen ardından polis, araçta fuhuş yapıldığı ihbarı ile olay yerinde ikiliye müdahale etmiştir. Bahri Yılmaz'ın arkadaşı, Tükrükçü'nün üzerinden çıkan parayı (miktarını da belirterek) fuhuş karşılığında ona kendisinin verdiğini iddia etmiştir. Bunun üzerine yapılan muayenede Tükrükçü'nün cinsel ilişkiye girdiği onaylanmış, kendisine sicil numarası verilmiş ve Tükrükçü, fuhuş yaptığı gerekçesiyle 23 günlük hapis cezasına çarptırılarak Kilis Cezaevi'ne sevk edilmiştir. Bahri Yılmaz'ın arkadaşı ise serbest bırakılmıştır.

Yaşadığı bu gelişmenin arka planından habersiz olan Tükrükçü, cezaevinden çıktıktan sonra Bahri Yılmaz ile evlilik hazırlıklarına devam etmiştir. Bahri Yılmaz ise evlenmeleri için lazım olduğu gerekçesiyle Tükrükçü'ye bir sağlık raporu çıkarmış, Mersin Emniyet Müdürlüğü Asayiş Şubesi'nde 240 milyon lira karşılığında işlem yaptırmış ve Ayşe'nin boş bir kâğıda imza atmasını sağlamıştır. Böylece Bahri Yılmaz, Ayşe'nin vesikalanarak genelevde çalışabilmesi için lazım olan evrak ve süreçleri yerine getirerek 26 yaşındaki Tükrükçü'yü Kasım 1993'te Mersin Genelevi'nde Seda ismiyle çalıştırmaya başlamıştır. Tükrükçü ise Bahri Yılmaz tarafından şiddet kullanılarak getirildiği bu yerin neresi olduğunu ve burada ne iş yapacağını genelev kapısındaki görevli devlet memurundan öğrenmiştir.

Ayşe Tükrükçü'nün Mersin'de başlayan genelev süreci yaklaşık üç yıl sürmüştür. "Oradaki yaşam iş değil köleliktir" diyen Tükrükçü, üç yıl içerisinde Mersin, Adana, Diyarbakır, Bursa, Eskişehir, Gaziantep ve Kütahya genelevlerinde çalışmıştır. Bu süreçte sekiz kez kürtaj olmuş ve o durumda bile dinlenmesine izin verilmemiştir. Genelevlerdeki diğer kadınlar gibi Tükrükçü de kandil ve bayram günlerinde çalıştırılmış, bir günde beraber olduğu erkek sayısı kimi zaman 43'e varmıştır. 28 yaşındayken rahmi ve yumurtalıkları alındığından anne olabilme özelliğini yitirmiştir. Cinsel ilişki yaşadığı müşterilerden ikisi, ilişki sırasında hayatını kaybetmiştir. Pek çok kez şiddet, tehdit ve tecavüz yaşamış, iki kez genelevden kaçmış ancak başarılı olamamıştır. Tükrükçü, içinde bulunduğu durumu Almanya'da yaşayan ailesine mektupla bildirmiş ancak onlardan herhangi bir yanıt alamamıştır. Şimdilerde "Ailemden istediğim şey, yalnızca masada bir tabağımın, kaşığımanın olmasıydı... Aile

olabilmek için, ailemle olabilmek için çok mücadele verdim. Ama değmezmiş.” diyen Tükrükçü, ailesinin eksikliğini belki de en çok o dönemde hissetmiştir.

Ayşe Tükrükçü'nün yaşamındaki kırılma noktalarından biri de Ahmet ismindeki bir müşterisiyle evlenmesidir. Tükrükçü, uzun süredir müşterisi olan Ahmet ile yakınlaşmasının ardından onunla evlenme kararı almış, bunun için Kütahya Emniyet Müdürlüğü'ne ıslah-i nefis dilekçesi vermiş ve genelevden ayrılmak için istenen gerekli parayı da temin ederek bu süreci noktalamıştır. Tükrükçü, Ahmet ile 9 Mayıs 1996'da Kütahya Genelevi'nin bahçesinde düğün yaparak evlenmiştir. Türkiye'de bir ilk olan bu olay medyaya da yansımış ve hayli ses getirmiştir. Ahmet ile 1996 yılının Ağustos ayında resmen evlenen Tükrükçü, kısa süre içerisinde eşinden şiddet görmeye başlamış, aralarındaki geçimsizlik yükselmiş ve eşi tarafından yeniden fahişe olarak çalıştırılmaya zorlanmıştır.

Bu nedenlerle evini terk eden Tükrükçü, İstanbul'a gelmiş ancak evliliğini resmen bitirmemiştir. Bir erkekle beş yıl boyunca resmi nikâhlı kalması durumunda sicilinin silineceği doğrultusunda yanlış bilgi edinen Tükrükçü, eşiyle bu yüzden hem evli kalmış ama hem de ondan kaçmıştır. Fakat söz konusu beş yılın vesikayı silmediğini, yalnızca devlete açılacak davaları zaman aşımına uğrattığını öğrenen Tükrükçü, bu evliliği daha fazla sürdürmeyecek Kasım 2001'de eşi Ahmet'ten boşanmıştır.

Bunun ardından başından geçenleri anlatmak, genelev sektörüne ve genelev kadınlarının yaşamlarına dikkat çekmek, iş bulmak ve toplumda yeniden var olabilmek için dönemin ünlü televizyon ve haber programlarına konuk olmuştur. Gazetelere röportajlar vermiş, İstanbul'un merkezi bölgelerinde eylemler yapmıştır. Bu girişimleri sayesinde Tükrükçü'ye aralarında Bakan Mehmet Ali Şahin'in ve Şefkat-Der Başkanı Hayrettin Bulan'ın da yer aldığı çeşitli kişi ve kuruluşlardan yardımlar gelmeye başlamıştır.

Fakat Tükrükçü, sahip olduğu vesikası ve gittikçe tanınan bir yüz olması sebebiyle düzenli ve sigortalı bir iş bulamamış, bir dönem evsiz kalmıştır. 2003-2004 yılları arasında yaklaşık dört ay sokakta yaşayan Ayşe Tükrükçü, bu sırada fastfood mekanlarında ve hastane tuvaletlerinde yıkanmış, buralardaki artık yiyecekler ve çaylarla beslenmiştir. Devam eden süreçte tuvalet temizlikçiliği, hastabakıcılık, refakatçilik, gündelikçilik gibi geçici ve düşük ücretli işler yapmaya başlamıştır. Bu işlerden kazandığı parayı *“En bereketli ve güzel paralarım onlardı.”* diyerek anan Tükrükçü, sokakta yaşadığı döneme ve bunun nedenlerine ilişkin şunları söylemektedir:

Ailemin, devletin, işverenin, toplumun, ev sahiplerinin hatta eşimin gözünde kötü kadındım. Peki, beni kötü yapan kimdi? Annem mi? Toplum mu? Eşim tarafından geneleve getirildiğimde 'Haydi, içeride alıyorsun!' diyerek beni oraya sokan görevli mi? Yoksa geneleve gelen 18 yaş altındaki çocuklar ya da babam yaşındaki erkekler mi? Bana iş verilmedi, aş verilmedi, yaşamım elimden çekilip alındı. Ama sonunda kötü kadın yine ben oldum... Bu yüzden toplumla hâlâ sorunum var!

Ayşe Tükrükçü daha sonra 24 Mayıs 2007 tarihinde İstanbul 2. Bölge'den bağımsız milletvekili adaylığını açıklamıştır. Haziran 2007'de İstanbul İl Seçim Kurulu, daha önce işlediği yüz kızartıcı suçtan dolayı Tükrükçü'nün adaylığını iptal etmiş ancak Tükrükçü, Yüksek Seçim Kurulu'na başvurarak kararın reddedilmesini sağlamıştır. Bunun üzerine 22 Temmuz 2007 genel seçimlerine katılan Tükrükçü 1800'ün üzerinde oy almış, adaylığı Şefkat-Der, Mor Çatı ve KADER tarafından desteklenmiş, dünya basını konuyla ilgili haberler yapmıştır.

2014 yılında umreye giden Ayşe Tükrükçü, Şefkat-Der Başkanı Hayrettin Bulan ile tekrar bir araya gelmiş, kendisine destek olanlarla beraber İstanbul Beyoğlu, Cihangir ve Beşiktaş'ta sokakta yaşayanlar için ücretsiz çorba dağıtımına başlamıştır. 2014-2016 yılları arasında evsizler için bir yardım hareketi başlatan ve gittikçe büyüyen gönüllü bir ekibi etrafında toplayan Tükrükçü, iki yıl boyunca çorba dağıtımını sürdürmüştür. Tükrükçü, bu girişiminden ötürü Sabancı Vakfı tarafından “Yılın Fark Yaratan İsmi” olarak seçilmiştir.

Aynı dönemde rahim kanserine yakalanan Ayşe Tükrükçü, birkaç ameliyat geçirmesine ve tedavi görmesine rağmen çalışmalarına ara vermemiştir. Öyle ki Tükrükçü, bu süreçte önce “Hayata Sarıl Derneğini” kurmuş, ardından çeşitli sponsorlar ve dernek üyelerinin de katkılarıyla Kasım 2017 tarihinde İstanbul Beyoğlu'nda “Hayata Sarıl Lokantası”nı açmıştır. *“Annem ve toplum bana sarılmadı*

ama ben hayata sarıldım.” diyen Tükrükçü, kurduğu derneğe ve açtığı lokantaya neden böyle bir isim verdiğini bu şekilde açıklamaktadır.

Gündüzleri herkese açık ücretli bir restoran olan Hayata Sarıl, 19.30’den sonra sokakta yaşayanlara bedava yemek sunmaktadır. Lokanta, Kasım 2017 tarihinden 2020 yılının başına dek evsizlere yaklaşık 60.000 tabak yemek ikram etmiştir. Hayata Sarıl, aynı zamanda çalıştırdığı personeli de evsizler arasından seçmektedir. Sokaktan kurtularak burada çalışmaya başlayan kişiler, bir yandan psikolojik destek görürken diğer taraftan lokantada 6 ay boyunca mutfak, hijyen ve bütçe eğitimi almaktadır. Eğitim sürecini bitirip sertifika edinen lokanta çalışanları, daha sonra çeşitli kuruluşlardaki profesyonel şeflerin yanında işe yerleştirilmektedir. Lokanta böylece onların yerine başka evsizlere yeniden iş vermektedir. Ayşe Tükrükçü bu döngüyü “*Bizim yaptığımız iş toplumun yok saydığı, görmediği veya görmek istemediği kişileri topluma yeniden kazandırmaktır. Aslında ölüyü diriltmektir.*” cümleleriyle özetlemektedir.

Gün geçtikçe kurumsallaşan ve tanınmaya başlayan Hayata Sarıl Lokantası’na sanatçılar, siyasetçiler ve gönüllüler gitmekte, verdiği mücadeleden ve lokanta girişiminden ötürü Ayşe Tükrükçü’yü tebrik etmektedirler. Ayşe Tükrükçü aynı zamanda yine evsizler için bir çamaşırhane, duş alanı ve rehabilitasyon merkezi projeleri üzerinde de çalışmaktadır.

Bu makaleyle birlikte Ayşe Tükrükçü’yü konu alan bir kitap, onlarca belgesel, röportaj, üniversite söyleşileri ve yüzlerce gazete haberi bulunmaktadır. Tükrükçü, 2020 yılı itibarıyla Hayata Sarıl Lokantası’nı halen işletmekte ve kendisi de orada çalışmaktadır. Ayşe Tükrükçü’nün erkek kardeşi dışında annesi, kız kardeşleri ve yakın akrabalarının geneliyle herhangi bir iletişimi bulunmamaktadır.

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çoğu toplumda ve kültürde “az çok” izlenebilen ötekileştirme, genellikle güçlünün, birbirine benzeyenin ya da çoğunluğun kendinden uzak, uyumsuz ve daha kıymetsiz bulduğu bazı grupları ve toplulukları “öteki” olarak görmesiyle ilgilidir. Bu doğrultuda ötekiler yalnız, yanlış, yabancı ve itibarsız mevkilere doğru itilir. Öteki olarak etiketlenmenin gerekçeleri ise genellikle cinsiyet, milliyet, cinsel yönelimler ya da dinle ilişkilidir. Aslında kimliklerin, tercihlerin ya da var oluştural niteliklerin doğal bileşenleri olan bu kaynaklar, toplumsal yorumlamalar sonucu ötekiliğe, dolayısıyla ötekileştirmelere kadar varabilmektedir. Buna göre ötekileştirme, ötekinin kendisinden ziyade ona ilişkin toplumsal öğretilerden beslenmektedir.

Diğer yandan tarihin büyük bir kısmının ötekiler listesinde kadın da bulunmaktadır. Çünkü tarihe yön verme ayrıcalığını ve yetisini kendinde göre erkek, bu kabul üzerinden bir toplum inşa edip kadını, erkeğin ve erkek egemen toplumun ötekisi olarak konumlandırmaktadır. Böylelikle kadın, önce erkeğin varlığına sonra da onun kontrol ettiği topluma göre tanımlanmakta ve türlü alanlarda ötekileştirilmektedir.

Kadının yaşadığı en ileri ötekileştirmelerden biri de fahişeliktir. Fahişelikte kadının bedeni, görevleri, mesleği, geleceği kısacası kendisi adeta erkek için var sayılır. Fahişe kadın, erkeğin seçtiği, kullandığı ve üzerinden kâr sağladığı öteki kadındır. O, aynı zamanda toplumun da ötekisi pozisyonundadır. Oysa fahişelerin fuhuş sektörüne girmeleri, bu sektörü terk edememeleri, etseler dahi fahişe etiketini silmemeleri çoğunlukla yine erkeklerden, ailelerden ve toplumdaki yapısal problemlerden ileri gelmektedir. Dolayısıyla fahişelik, kadınları ötekileştiren ama toplumdaki tutarsızlıklara da paravan çeken bir olgu halindedir.

Bu noktada Türkiye’de Ayşe Tükrükçü, toplumsal ötekileştirmenin pek çok tipini yaşamış çarpıcı bir örnektir. Tükrükçü bir kız çocuğuyken ensest ve şiddet mağduru, yetişkinliğinde eşi tarafından geneleve girişi yaptırılmış bir fahişe, sonraları vesikası nedeniyle ailesiz, işsiz ve evsiz kalmış eski bir fahişedir. Tükrükçü’nün hayatı, toplumda yalnız, eğitimsiz, mesleksiz bir kadın olmanın ve fahişeliğin getirebileceği hemen her ötekileştirmeyi içinde barındırmaktadır.

Fakat Tükrükçü, kendi biyografisinin sonunu radikal olarak değiştirmeyi başarmıştır. Ayşe Tükrükçü, genelevden ayrıldığı ve sokakta yaşadığı dönem sonrasında geçmişini, kendi durumundaki kadınların genel portresini ve fuhuş sektöründe yaşanan gelişmeleri ülke medyasıyla paylaşmıştır. Bunu takiben milletvekilliğine adaylığını koyarak yaratmak istediği harekete ciddiyet katmıştır. Sonunda sokakta yaşayanlar için bir gönüllülük projesi başlatmış, projeyi dernek ve lokanta adlarıyla somutlaştırmıştır.

Ayşe Tükrükçü bugün, yaşamış olduğu ötekileştirmelere meydan okumakta, ötekileştirmeye ilgili toplumsal çelişiklere dikkat çekmekte, toplumun öteki algılarını, uygulamalarını ve sonuçlarını ısrarla sorguya açmaktadır.

Ancak yaşadığı ötekileştirmeleri Ayşe Tükrükçü gibi tersine çevirebilmiş örnekler toplumda hayli azınlıktadır. Buna karşın fahişeler de içinde olmak üzere toplumdaki sayısız öteki, var olabileme mücadelesini zor şartlar altında sürdürmekte ve muhtemelen de yitirmektedir. Bunun anlamı, toplumun ötekileştirerek kendinden ayırdığı birçok birey ve topluluğun varlığını, haklarını ve potansiyellerini yok saydığıdır. Böylelikle toplum, “biz”i korumak uğruna “biz”i aslında bölmekte ve ötekileri kendisine düşman kılmaktadır. Dolayısıyla iki taraf için de işlevsiz, yıkıcı ve anti demokratik olan ötekileştirme olgusunu etraflıca düşünüp tartışmaya mutlaka devam etmek lazımdır.

KAYNAKÇA

- AÇIKALIN, N. (2013). Fuhuş Pazarında Sermaye Olmak: Mersin Örneği. *Çalışma ve Toplum*, 3, 243-281.
- AKSAN, Y. (2017). Ortaçağ Avrupa'sında Fahişelik. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 95-111.
- ALKAN, T. (1981). *Kadın Erkek Eşitsizliği Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- ALTINDAL, A. (2004). *Türkiye'de Kadın*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- BAYOĞLU, F. (2010). Simone de Beauvoir: Öteki Olarak Kadın. *Kaygı*, 15, 71-78.
- BHASIN, K. (2003) *Ataerkil Sistem-Erkeklerin Dünyasında Yaşamak*. (Çev., Ayşe Coşkun, Kader Ay, Mine Yalçın), İstanbul: Kadav Yayınları.
- ÇELİK, H. (2015). Fahişelikten Seks İşçiliğine: Örgütlenme Deneyimi ve Güncel Tartışmalar. *Tekhne*, 13, 1-27.
- DOĞDU, S. (2005). *Kadının Serüveni-Kadın ve Yaratılışı*. Ankara: Demet Kitap.
- DOĞRAMACI, E. (1993). *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- DURŞUN, H. (2011). Fuhşa ve Fuhuş Hakkındaki Temel Türk Hukuk Normlarına Genel Bir Bakış. *TBB Dergisi*, 93, 405-442.
- EFİL, Ş. (2016). Kendini Öteki'nde Fark Etmek: Ben-Öteki İlişkinin Felsefi Uzantıları. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 51-66.
- HARTMANN, H. (2008). Kadının Görünmeyen Emeği. Gülnur Acar Savran, Nesrin Tura Demiryontan (Haz.), *Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği* içinde, İstanbul: Yordam Kitap.
- KANDİYOTİ, D. (1997). *Cariyeler Yurttaşlar Bacılar-Toplumsal Kimlikler ve Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- MARX, K., ENGELS, F. ve LENİN, V. L. (2010). *Kadın ve Marksizm*. (Çev., Ö. Ufuk), İstanbul: Sorun Yayınları.
- NİRUN, N. (1994). *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını (73).
- ÖZKESİCİ, E. (2017). *Öteki Kavramı Üzerine Görsel Çözümler*. Yayımlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- RUSSELL, B. (2003). *Evlilik ve Ahlak*. (Çev., Ender Gürol), İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- SAİM, H. (2004). *Kadının Gizli Dünyası*. (3. Basım). İstanbul: Arion Yayınevi.
- SAYGILI, S., TÜRKCAN, A., KÜKÜRT, R. ve ADAM, E. (1991). Vesikalı Fahişeler Üzerine Psikososyal Bir Araştırma. *Düşünen Adam*, 4(2), 43-46.
- SCOGNAMILLO, G. (1994). *Beyoğlu'nda Fuhuş*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

SEVİM, M. E., ÖZDEN, S. Y. ve YARGI, İ. L. (2004). Hayatını Cinsel Akt İle Kazanan Kadınların Aile Özellikleri. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 5, 11-15.

TC BAŞBAKANLIK KADIN STATÜSÜ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTLİĞİ ULUSAL EYLEM PLANI. (2008). Ankara.

URUŞ, A. (2019). *Hayatsız Kadın Ayşe*. (5. Baskı), İstanbul: Kibele Yayınları.

YILMAZ, H. (2018). Ötekine Karşı Duygusal Mesafe Ölçeği. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(76), 24-42.

Medya Kaynakları

Bedensiz Ruhlar (2011). Yönetmen ve Yapımcı: Sabite Kaya Ekinci.

Hayata Sarıl (2019). Emrace Life, Ayşe Tükrükçü, TEDxReset.

Hayata Sarılmak Sokaktan Başlar (2018). Ayşe Tükrükçü, TEDxMETU, Ankara.

Katarsis X-TRA (2019). Türkiye'de Hayat Kadını Olmak: Hayatsız Kadın Ayşe Tükrükçü, Uzman Psikolog Gökhan Çınar.