

Makaleler (Tema)

KÜRT FINDIK İŞÇİLERİ: BİR ETNİK KARŞILAŞMA MEKÂNI OLARAK AKÇAKOCA¹

Emel Uzun*

Özet

Mevsimlik tarım işçileri, literatürde ağırlıklı olarak hayat koşulları ve sömürü ilişkileri bağlamında ele alınmaktadır. Ancak meselenin etnik boyutu büyük oranda göz ardı edilmektedir. Bu çalışmada, mevsimlik Kürt fındık işçileri ile işverenler arasında, gündelik hayatın bir parçası olarak her yıl hasat mevsiminde gerçekleşen karşılaşma, bir tür “etnik karşılaşma” deneyimi olarak tanımlanmaktadır. Bu çalışmada, Karadeniz’in önemli fındık üretim merkezlerinden biri olan Akçakoca’da yaşayan fındık üreticisi, işveren aile bireyleriyle derinlemesine görüşmeler yapılmış ve işverenlerin ürettikleri bireysel anlatılar aracılığıyla, ne tür etnik karşılaşma deneyimleri yaşadıkları ve etnik kimlik bağlamında “kendilik” ve “ötekilik” konularını nasıl inşa ettikleri sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Alanda yapılan derinlemesine görüşmelerin yanında, fındık üreticisi bir ailenin üyesi olan bir araştırmacı olarak, benim bireysel etnik karşılaşma deneyimim de bu çalışmada, oto-etnografik bir veri olarak kullanılmaktadır. Bu noktadan hareketle, bireysel deneyimim ve alanda edinilen diğer anlatılar aracılığıyla, işverenler tarafından üretilen anlatıların 90’lı yılların başından bu yana geçirdiği dönüşüm, metin boyunca takip edilen temel izlek olarak belirmiştir.

Anahtar Terimler

Mevsimlik Kürt fındık işçileri, Akçakoca, etnik karşılaşma, emeğin etnikleşmesi, bireysel anlatı.

* Arş. Gör., İletişim Fakültesi, Hacettepe Üniversitesi. mluzun@yahoo.com
Makalenin Geliş Tarihi:30/03/2015 Makalenin Kabul Tarihi: 30/05/2015

SEASONAL KURDISH HAZELNUT WORKERS: AKÇAKOCA AS AN ETHNIC ENCOUNTER SPACE

Abstract

Seasonal agricultural workers are predominantly being handled in the context of their life conditions and the exploitation relations they have been exposed to in the literature. However, the ethnical dimension of the issue is often disregarded. In this study, the encounter which takes place every year at the harvest season as a part of daily life, between the seasonal Kurdish hazelnut workers and their employers will be defined as an experience of “ethnic encounter”. In this study, in-depth interviews with the hazelnut cultivators and their family members, who live in Akçakoca which is one of the main hazelnut cultivation centres of the Black Sea Region, are conducted and through the individual narrations they have produced, the questions of what sorts of ethnic encounters they experienced and how they construct the positions of “selfness” and “otherness” in the context of ethnic identities, have been tried to be answered. In addition to these in-depth interviews conducted in the field, as a researcher who is one of the members of a hazelnut cultivator family, my own ethnic encounter experience is also included in the study as an auto-biographical data. Thus, via my personal experience and the other narratives obtained from the field, the transformation of the narratives produced by the employers since the beginning of the 1990s appears to be the main path pursued throughout the text.

Key terms

Seasonal Kurdish hazelnut workers, Akçakoca, ethnic encounter, ethnicisation of labour, personal narrative.

Giriş

Mevsimlik Kürt fındık işçileri, birçok araştırmada da ifade edildiği gibi, çalışma bölgelerine giderken geçirdikleri trafik kazaları, çalışma bölgelerinde yaşadıkları ırkçı karşılama törenleri ve maruz kaldıkları ırkçı, ayrımcı müdahaleler gibi unsurlarla gündeme gelmektedirler. Kapsamlı alan araştırmaları sayesinde, mevsimlik tarım işçilerinin memleketlerinden çıkıp, çalışma alanlarına gelene kadarki süreç, çalışma bölgesindeki ilişkileri ve hatta gündelik hayatlarıyla ilgili oldukça ayrıntılı bilgiye ulaşmak mümkündür. Ancak tüm bu literatür içerisinde, meseleye etnisite perspektifi üzerinden yaklaşan çok kısıtlı sayıda araştırma olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın

amacı, alanın içerisinde biri olarak, kendi kişisel hikâyemi başlangıç noktası kabul ederek, Akçakoca'da yaşayan fındık üreticisi ailelerle yapılan görüşmeler aracılığıyla, meselenin işveren tarafına ışık tutmaya çalışmaktır.

Mevsimlik tarım işçileriyle fındık üreticisi ailelerin her yıl hasat mevsiminde biraraya gelmeleri, bireylerin etnik ve kültürel farklılıkları gözlemleyebildiği ve “etnik öteki”nin somut olarak deneyimlendiği bir an olması nedeniyle önemlidir. Karşılaşma ânı, iki grubun da üyeleri tarafından farklı biçimlerde gerçekleşen bir an olarak işaretlendiğinde, aslında bu durum etkileşimin her iki tarafındaki aktörlere de bakmayı gerektirmektedir. Ancak bu çalışmanın yapıldığı zaman diliminin hasat mevsimine denk gelmemiş olması ve Kürt fındık işçilerine hasat mevsimi dışında ulaşmanın güçlüğü nedeniyle bu yazı, hem Kürt işçileri hem de fındıkçı ailelerini içine alan, daha geniş çerçeveli bir araştırmanın ilk aşaması olarak planlanmıştır. Karşılaşmanın diğer aktörü olan Kürt işçilerle ilgili veri toplamak için yapılacak olan alan çalışması, hasat zamanına ertelenmiş bir proje olarak tasarlanmıştır.

Bu çalışmada, benim bireysel deneyimim ve alan araştırmasına dayalı görüşme verilerinin yanında, Kürt fındık işçilerinin, işverenler tarafından nasıl alımlandıkları ve üretilen anlatılarda hangi şekillerde yer aldıkları soruları büyük önem taşımaktadır. Bu noktada, mikro görünümüne odaklanılan karşılaşma deneyimlerinin, makro bir analitik perspektif içerisinde değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Odaklanılan etnik karşılaşma deneyimi, Wallerstein'in “emeğin etnikleşmesi” kavramı etrafında kavramsallaştırılmaktadır. Ortaya çıkan anlatılar ışığında, emeğin etnik olarak nasıl kavrandığı, işçilerin etnik bireyler olarak ne şekillerde tanımlandıkları sorularının izini sürmek, araştırmanın temel tartışma izleğini kurmaktadır.

Etnisite ve Bireysel Etnisite Anlatıları

Etnisite konusuna sıradan insanların gündelik deneyimleri üzerinden bakmak, makro perspektiften bakıldığında görülemeyecek kılcal yapıları ve etnisitenin bireyler arasında nasıl deneyimlendiğiyle ilgili çok önemli noktaları görünür kılmaktadır. Chaney'in ifade ettiği gibi, "gündelik hayat ve karşılaşmalar verili kabul edilse de aslında sosyal gerçekliğin temelini oluşturmaktadır" (Chaney, 2011, s. 15). Etnik karşılaşmanın, gündelik hayatın akışı içerisinde, sayısız dinamik aracılığıyla ve farklı bağlamlarda deneyimlendiği düşünüldüğünde, etnisitenin de gündelik hayat gibi dinamik, değişken, enformel, pragmatik, çoğu zaman bilinçsiz eylemeye dayalı bir nitelik taşıdığını da ifade etmek gerekmektedir (Eley ve Suny, 1996, s. 21).

Bu noktada, etnik kimlikler merkeze alınarak, gündelik etnik karşılaşmalara dayanılarak üretilen bireysel anlatılar üzerine düşünmek, etnisitenin bireyler tarafından nasıl deneyimlendiği sorusuna cevaplar sunabilmektedir. Ricouer' nun da ifade ettiği gibi, anlatılar bizlere, sosyal hayatı anlamamızı sağlayan en iyi perspektifi sunmaktadır (2004). Bireysel anlatıları, herhangi bir sosyal ilişki ağını incelerken, araştırmanın merkezine koymak, makro yapıları görmezden gelen bir perspektifi zorunlu kılmamaktadır. Aksine, meta anlatılar içerisinde, bireylerin etnik kimliklerini nasıl deneyimledikleri sorusu, mikro/bireysel olan ilgili tetikleyen bir temel olarak ortaya çıkmaktadır. Nira Yuval-Davis'in de dediği gibi; "Kimlikler, anlatılardır ve bu anlatılar temel olarak bireylerin insanlara kim olduklarını ve olmadıklarını anlattıkları hikâyelerdir" (2006, s. 202).

Bireysel anlatıların konu edindiği karşılaşma anları, Erving Goffman'ın tanımladığı anlamıyla karşılaşma kavramına dayanmaktadır. Goffman'a göre karşılaşma, yüzyüze gerçekleşen, iki tarafında zihinsel ya da görsel bir an bile olsa dikkatlerinin birbirlerine yöneldiği, sohbet etmek, ya da birlikte bir iş yapmak vb. etkileşim anlarıdır (1961, s.8). Goffman'ın, gündelik hayat içerisinde bireylerin

birbirleriyle etkileşime geçtikleri, benliklerini bu etkileşim aracılığıyla kurdukları argümanı, bu çalışmadaki karşılaşma kavramının teorik temelini oluşturmaktadır.

Deneyime dayalı anlatı biçimlerine bakmak, deneyim-anlatı ilişkisi üzerine düşünmeyi de gerektirmektedir. Lieblich ve Josselson'un ifade ettiği gibi, anlatı üzerinden sosyal hayatı anlamaya çalışmanın temel amacı, deneyimin yorumlanmaya çalışılmasıdır (1995, s. ix). Ancak deneyim tarihsel bağlam içerisinde incelenmesi gereken bir şeydir. Dolayısıyla Scott'un da belirttiği gibi, bireysel deneyim, kimlik oluşumu süreci içerisindeki bir unsur olarak kavranmalı ve tarihsel bağlamla, daha büyük anlatılarla ilişkisi ihmal edilmemelidir (1991, s. 782). Türkiye'de etnik kimliklerin oluşum sürecini, tarihsel olarak kuran ve büyük oranda belirleyen büyük milliyetçilik anlatısını ve bu anlatıya eklenen ırkçı, ayrımcı söylem biçimlerini, bir tür kapsayıcı meta anlatı olarak kavrayarak, bireylerin etnik kimlik üzerinden kurdukları anlatıyı anlamak mümkün olacaktır.

Bu noktada, bu çalışma bağlamında, fındık üreticisi ailelerle, Kürt fındık işçileri arasındaki gerçekleşen karşılaşma deneyimlerini, kökenleri Cumhuriyet tarihi öncesine dayanan olumsuz Kürt algısı ve bu algılaşma biçimlerinin, son 30 yılda devam eden PKK (*Partiya Karkerên Kurdistanê, Kürdistan İşçi Partisi*) TSK (Türk Silahlı Kuvvetleri) çatışması sonucu aldığı biçimi de göz önünde bulundurarak ele almak gerekmektedir.² Ancak bu çalışma, kapsamı gereği Kürt meselesini merkeze alan bir perspektiften çok, mevcut çatışma atmosferi içerisinde, gündelik hayatta bu iki etnik kimliğin nasıl deneyimlendiği meselesini sorunsal haline getirmiştir. Bu perspektif içerisinde Saraçoğlu'nun, "Tanıyarak Dışlama: Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler" adlı çalışmasını anmak gerekmektedir. Saraçoğlu, "tanıyarak dışlama" kavramı etrafında, İzmir'de 1990 sonrası zorunlu göç sonrası yoğunlaşan Kürt nüfusun, İzmirli orta sınıflar tarafından nasıl algılandığını tartıştığı metninde, Kürtlere yönelik algının, somut karşılaşma deneyiminden sonra, daha da olumsuz bir çerçeveye kazandığını ifade etmektedir. Ayrıca Saraçoğlu'nun, makro politik söylemde Kürt sorununun çözümüne yönelik politik

adımların atıldığı bir dönemde, Kürtlere yönelik olumsuz algının yükseliş gösterdiği saptamasına yaptığı vurgu, meselenin makro ve mikro perspektiflerden farklı yönlerde işleyebileceğine dair argümanını da destekler niteliktedir (2009, s. 641).

Saraçoğlu'nun saptamasından yola çıkarak, yine zorunlu göç ya da ekonomik zorunluluklar dolayısıyla gerçekleşen göç hareketlerinin, etnisitenin algılanış ve deneyimleniş biçimini nasıl etkilediği sorusu, mevsimlik işçi göçü için de benzer bir inceleme yapmayı gerekli kılmaktadır. Saraçoğlu'nun etnik karşılaşmaları merkeze aldığı bu perspektife ek olarak bu çalışmada, mevsimlik işçi göçü ve etnik algılamalar tartışmaya açıldığında, emeğin kazandığı etnikleşme biçiminin de tartışmaya katılması ve bu çerçevede incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, bu çalışmada ele alınan bir diğer kavram, Wallerstein'in emeğin etnikleşmesi kavramı olarak ortaya çıkmaktadır.

Emeğin Etnikleşmesi

Wallerstein, sonsuz sermaye birikimi üzerine kurulu bir sistem olarak kapitalizmin, insanlığın kardeşliği gibi evrenselci yasalarla nasıl bir uyum içinde olduğunu ifade ettiği tartışmasında, "her türden partikülarizmin kapitalizmin mantığıyla bağdaşmadığı" noktasının altını çizmektedir. Bu noktada, kapitalist üretim biçimleri içerisinde her şeyin metalaştırılması prensibinin takip edildiğini, dünya pazarı içerisinde mal, sermaye, emek gücünün bir yerden diğerine akarak bu dengeyi kurduğunu söylemektedir (1993, s. 42). Wallerstein, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu emek gücünün, ırkçı ya da diğer partikülarist yaklaşımlar sebebiyle sistem dışına atmanın anlamsız bulunduğunu, ancak ırkçılığın emeğin etnikleştirilmesi biçimini alarak görünürlüğünü sürdürdüğünü vurgulamaktadır (1993, s. 44-5). "...ırkçılık... kapitalizmin bir sistem olarak sürmesine yardımcıdır. İşgücünün büyük bir kısmına, meziyet ilkesiyle haklı çıkarılabilecek olandan çok daha az ücret verilebilmesine olanak sağlar... İşgücünün etnikleşmesi emek gücünün tüm kesimleri için çok düşük ücretlere zemin hazırlamak için vardır" (1993, s. 46).

Chow, etnisiteyi, kimin üstün kimin aşağı olduğuna dair hiyerarşik anlamlar üreten, içeriden ve dışarıdan bu dinamik anlamlandırma pratiği içinde yeniden üretilen bir kavram olarak tanımlamakta (2002, s. 21-2) ve emeğin etnikleşmesini, etnik ayrımlara dayanan kültürel ırkçılığın temel mekanizması olarak işaretlemektedir. Bu çerçevede içerisinde, belirli toplumlarda, belli grup insanların “etnik” olarak tanımlanmasının, onları alt-düzey işçiler olarak toplumun alt kesimlerinde konumlandırmaya yarayan bir süreç olarak işlediğini ifade etmektedir (2002, s. 33-34). Diğer bir ifade ile Chow’a göre, “etnisite, sınırları emek üzerinden belirlemenin toplumsal mekanizması” olarak tanımlanabilir (2002, s. 34-35).

Zhang, uluslararası bir sektör haline gelmiş olan Tibet halısı üretimine dair ilişki ağlarını, emeğin etnikleşmesi argümanı üzerinden ele almaktadır. Emeğin etnikleşmiş biçimi, etnik kimliklerin yeniden üretilmesi ve etnik sınırların belirlenmesi, kontrol altına alınması işlevlerini yerine getiren bir ilişki süreci ifade edilmektedir. Bu bağlamda emeğin etnikleşmesi argümanı, hem ekonomik hem de kültürel motivasyonlar aracılığıyla etnik kültürü korumak ve yeniden üretmek amacıyla uygulanan bir emek formu olarak tanımlanmaktadır (Zhang, 2013, s. 754). Zhang, emeğin etnikleşmesini halı endüstrisinde emeğin metalaşması süreci olarak okumaktadır (2013, s. 756). Bu bağlamda, halı dokumanın nasıl etnikleştiği ya da Tibetlileştiği, etnik öznelerin nasıl üretildiği ve emeğin metalaşması süreci içerisinde nasıl etnik sınırların oluştuğu sorularını tartışmaktadır (2013, s. 756). Wu ve Wang, işgücünün ve bununla bağlantılı olarak emeğin etnik boyutunu inceleyerek, Çin’de kentlerdeki emek pazarında meydana gelen etnik bölünmeyi tartışmaktadır (2012, s. 483). Wu ve Wang çalışmalarında ele aldığı iki göçmen grubun, etnik aidiyetlerine bağlı olarak aldıkları ücretlerin arasındaki farkın gittikçe artma eğilimi gösterdiğini ifade etmektedir (2012, s. 501-503).

Emeğin etnikleşmesi kavramı bağlamında, mevsimlik işçiliğin Türkiye’de, 1990’lı yıllardan itibaren, Güneydoğu ve Doğu Anadolu Bölgesi’nde yaşayan ya da zorunlu

göçe tabii tutulmuş Kürtlerin mesleği haline geldiğini söylemek ve bu eğilimi de, Türkiye’de tarım işçiliğinin kazandığı etnik boyutun bir göstergesi olarak okumak mümkün hale gelmektedir. Ayrıca Çınar ve Lordoğlu çalışmalarında, Wallerstein’in “işgücünün etnikleşmesi” kavramına gönderme yaparak, Türkiye’de “Güneydoğuluların düşük ücretli işlerle özdeşleştirilmesi” olgusunu değerlendirmeye açmaktadırlar ve bu doğrultuda, mevsimlik fındık işçiliğinin, bir Kürt mesleği haline geldiğini de vurgulamaktadırlar (2011, s. 429-430). Wallerstein’in ortaya attığı bu kavramdan yola çıkarak yapılan çalışmalar büyük oranda, dünya emek pazarında, iç ve dış etnik göçler bağlamında farklı etnik grupların, emeğin en kalifiye olmayan biçimlerinde düşük ücretlerle istihdam edilmeleri ya da etnisiteleri dolayısıyla diğer etnik gruplara göre daha düşük ücretlerle çalıştırılmaları gibi başlıklar etrafında toplanabilir (MacKenzie ve Forde, 2009). Ancak bu çalışmada, tüm bu argümanlar kabul edilmekle birlikte, mikro bir perspektiften bu sürecin nasıl işlediği, anlatıların hangi tür etnik göstergeler aracılığıyla oluşturulduğu gibi sorulara önem verilmektedir. Diğer bir deyişle, emeğin etnikleşmesi gibi makro ölçekli bir kavramsallaştırmanın, emeğin tam da tarif edildiği gibi şekillendiği bir alanda, mikro düzeyde etnisitenin nasıl deneyimlendiği ve anlatıldığı soruları etrafında bir tartışma yürütülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, etnisite, emeğin etnikleşmesi gibi makro bir kavramsal çerçeve içerisinde, mikro görünümleri odağa alan, makro ve mikro dinamikler arasında bir yerde konumlanan bir çalışma olarak ele alınmalıdır.

Mevsimlik Fındık İşçileri Üzerine

Mevsimlik fındık işçileri, Türkiye’de akademik olarak birçok disiplin içinden yapılan çalışmada ele alınmış, üzerine çokça metin yazılmış bir konudur. Bu metinler, büyük oranda, mevsimlik işçiliğin Türkiye’deki genel durumunu tasvir eden, bu türden işçiliğin nasıl çalışma ilişkileri ortaya çıkardığını (Sönmez, 2001, Ulukan ve Ulukan, 2011, Çınar ve Lordoğlu, 2011), çalışan-işveren-aracı ilişkisinin nasıl işlediğini ele alan

(Karaman ve Yılmaz, 2011) çalışmalardan oluşmaktadır. Bunun yanında, çocuk işçilerin sorunları, işçi sağlığı, iş güvenliği gibi tartışma noktaları üzerinden yapılan çalışmalar (Lordoğlu ve Etiler, 2014) alanla ilgili ayrıntılı bir bilgi üretimi sağlamıştır.

Mevsimlik tarım işçiliğini “bağımlı işgücü” kavramı aracılığıyla ele alan Çınar (2014), çalışmasında, mevsimlik tarım işçiliği meselesinin dünyadaki görünümüne de yer vererek, Türkiye özelinde meseleyi, iç göç, kapitalist üretim ilişkilerinde yaşanan dönüşüm gibi kavramlar üzerinden okumaktadır. Çınar, bağımlı işgücü kavramı etrafında, mevsimlik tarım işçiliğinin yarattığı çalışma ilişkilerini derinlemesine analiz etmekte ve bu çalışma ilişkilerinin yarattığı sosyal eşitsizlikleri vurgulamaktadır. Mevsimlik tarım işçiliğini, sosyal dışlanma kavramı üzerinden değerlendiren Gürsoy (2010) ise, Çınar’la benzer bir biçimde, kapitalizm bağlamında özgür/özgür olmayan emek kavramları etrafında bir tartışma yürütmektedir. Gürsoy metninde, mevsimlik tarım işçilerinin yasal statüleri, yaşam ve çalışma koşullarını da derinlemesine ele alan bir izleği takip etmektedir (Gürsoy, 2010).

Bu noktada Küçükkaraca’nın (2012), mevsimlik tarım işçiliğini, toplumsal cinsiyet ve sınıf perspektifi üzerinden ele aldığı ve kapsamlı bir alan araştırmasına dayandırdığı çalışmasını anmakta fayda var. Küçükkaraca, mevsimlik göç olgusunu 1980 darbesi sonrası dönemde ortaya çıkan PKK-TSK çatışması, bu çatışmanın sonucu olan zorunlu göç olgusu üzerinden tarihselleştirmektedir. Ülkede uygulanan tarım politikalarının, çiftçiliği, toprak sahipliğini ve genel olarak işçiliği nasıl belirlediğini ve tüm bu değişimlerin bir sonucu olarak, topraksızlaştırma ve yersizleştirme gibi stratejiler aracılığıyla, mevsimlik işçiliğın nasıl bir görünüm aldığı tasvir etmektedir. Küçükkaraca’nın araştırması, mevsimlik tarım işçiliğini yaratan makroekonomik ve siyasi koşulları tasvir etmekle birlikte, yaptığı kapsamlı alan araştırması sayesinde, Kürt işçilerin çalışma alanlarındaki gündelik hayatlarını da ayrıntılarıyla gözler önüne sermektedir. Küçükkaracanın tasvir ettiği alanda, kadın işçilerin erkek işçilerle

kıyaslandığında yaşadığı ekstra dezavantajlı durum, meselenin toplumsal cinsiyet boyutunu da gözler önüne sermektedir.

Mevsimlik tarım işçileri üzerine Türkiye bağlamında yazılan tüm bu metinler, genel olarak, mevsimlik tarım işçilerinin içinde buldukları kötü yaşam ve çalışma koşullarını, bu emek türüne özgü ortaya çıkan eşitsizlikleri sosyal dışlanma, ayrımcılık vb. kavramlar etrafında tartışır. Çınar, Gürsoy ve Küçükırca'nın çalışmalarında, tartışmanın merkezine koydukları kapitalist üretim ilişkileri ve sınıf perspektifi, bu alana bakmanın en temel biçimi olarak işaretlenebilir. Ancak mevsimlik tarım işçiliğinin, sınıfsal ve kapitalist üretim ilişkileri etrafında yarattığı görünüm çok önemli olmakla birlikte, meseleye etnisite üzerinden bakmak da, mevcut tartışmaya önemli katkılar sağlayabilecek bir perspektif olarak ortaya çıkmaktadır.

Mevsimlik tarım işçiliğini etnisite üzerinden ele alan çalışmalar, istatistiksel olarak da Türkiye'de mevsimlik işçiliğin, 1980 sonrası Güneydoğu Anadolu bölgesi yoğunluklu bir işçi hareketliliğiyle sağlandığını gösterirler. Mevsimlik işçiliğin, neredeyse sadece Kürt vatandaşların mesleği haline gelmiş olması, meselenin ciddi bir etnik boyutunun da olduğunu göstermektedir. Bu noktada mevsimlik tarım işçiliğini, sosyal dışlanma, ayrımcılık vb. kavramlar aracılığıyla ele alan çalışmalar, bu gündelik karşılaşma biçiminin etnik görünümünü ortaya çıkarması açısından önem arz etmektedir. Ankara Polatlı'da, soğan tarlalarında çalışan mevsimlik tarım işçileriyle ilgili yapılan alan araştırmasının da gösterdiği gibi, mevsimlik tarım işçileri ciddi bir sosyal dışlanma deneyimi yaşamaktadır ve "sosyal dışlanmanın yurttaşlık statüsünü aşındıran etkisi, mevsimlik tarım işçilerinin kendi ülkeleri olan Türkiye'de mülteci konumuna doğru sürüklenmiş olduğunu göstermektedir" (Geçgin, 2009, s. 6).

Metod ve Alan Üzerine: İçeridenlik, Dışarıdanlık Tartışması

Bu çalışma, Batı Karadeniz'deki fındık üreticiliğinin önemli noktalarından biri olan Akçakoca'da yaşayan fındıkçı ailelere mensup 4 kadın ve 4 erkek görüşmeciyle, 2015 Nisan ayında yapılan derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. Bu çalışmada ele alınan bir diğer veri, benim bireysel deneyimime dayanan bir oto-etnografik içeriği kapsamaktadır. Otobiyografik anlatıların bir araştırma türü ve yöntemi olarak kabul edilmesi ve alanda öz-düşünümsellik çerçevesi içerisinde elde edilen bilginin sosyal bilimlere sağladığı büyük açılımlar, etnografi literatürü içerisinde sıklıkla vurgulanan tartışma konuları olarak belirlemektedir. Böyle bir metodolojik perspektif sayesinde, bireysel anlatıların, yazarın kendi sesini de duyurabileceği bir bilgi türünün üretilebileceği argümanı üzerinden tartışılmaktadır (Hamdan, 2012, s. 586).

Alanda elde edilen verilerden önce, benim araştırmacı olarak içinde bulunduğum "içeridenlik" konumumla ilgili metodolojik bir tartışmayı, Merton'un (1972) sosyolojik bilgi üretiminde içeridenlik ve dışarıdanlık konumlarıyla ilgili argümanları çerçevesinde ele almak gerektiğini düşünüyorum. Mevsimlik fındık işçileriyle ilgili yapılmış çalışmalar tarandığında, geniş ve kapsamlı alan çalışmalarıyla, benim alanla ilgili sahip olduğum bilginin neredeyse birebir örtüştüğünü belirtmem gerekir. Benim alanda araştırmacı olarak "içeridenlik" konumum sayesinde sahip olduğum avantaj, karşılaşma anının taraflarından biri olmuş olmam ve işveren tarafının algı ve duygu dünyasıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi ve gözleme sahip olmamdır. Dolayısıyla bahsi geçen alanda 18 yıl yaşamış ve içinde büyümüş biri olarak, akademik ilgiler aracılığıyla alana geri dönmek, alanda içeriden ama birçok yönden de dışarıda bırakılan bir konumda kalmamı getirmiştir. Merton'un da tarif ettiği gibi, içeriden olanın belli nitelikleri dolayısıyla dışarıda konumlandırılır hale gelmiş olması, alanda olmanın ne kadar bağlamsal ve durumsal olduğunu açıklamaktadır (1972, s. 29-30). Alanda bir yandan içeriden olmam ama aynı zamanda mekânsal olarak yıllardır oradan

uzak kalmış olmam, geçmiş yıllarda olduğu gibi onlarla aynı yerde yaşamıyor ve çalışmıyor olmam, eğitim almış olmam gibi unsurlar nedeniyle araştırmacı konumumun, birdenbire dışarıdanlığa³ dönüştüğünü de belirtmem gerekir.

“Oraların çocuğu olmak”, alanda görüşmeciye ulaşmak anlamında avantajlı bir konum yaratırken, görüşmecilerin kurdukları anlatı, konuya zaten vakıf olduğum varsayımı üzerinden genellikle kısa kesildi. Buna ek olarak, diğer gündelik hayat araştırmalarında araştırmacıların da başına geldiği üzere, gündeliğe dair olanın önemsiz, görünmez olduğu ve bilgi olarak kabul edilmiyor olması görüşmelerin kısa tutulmasının bir başka nedeni oldu. İçeriden konumumun, kurulan anlatıların içeriğini bu derece olumsuz yönde etkileyeceğini öngöremediğim için, alanda görüşmecileri konuşmaya ikna etmek ve görüşmeyi uzatmaya çalışmak gibi problemler yaşadım. Her ne kadar alandaki içeridenlik konumum gereği dezavantajlı bir noktada kalmış olsam da, enformel ilişki ağlarına hâkimiyetin sağladığı esneklikle, bireysel olarak tanımadığım görüşmecilere ulaşarak, veri toplamadaki sıkıntıları aşmaya çalıştım.

Akçakoca ve Fındıkçılık

Akçakoca, Batı Karadeniz’de bulunan ve geçimin büyük oranda fındık üreticiliğinden sağlandığı bir ilçedir. Miras yoluyla bölünen fındık arazileri, fındıkçı ailelerin geçimlerini sadece fındık üretimi üzerinden sağlamalarını olanaksız hale getirirken, küçülen araziler aile başına düşen mahsul miktarını azaltmış olsa da, fındıkçılık dışında başka işlerde çalışan bireylerin sayılarının artışı, mahsulü kısa bir zamanda toplamayı ve asıl yaşadıkları yerlere dönmelerini gerektiren bir “zaman rejimi” yaratmıştır.⁴ İşverenin zamanının kısıtlılığı, fındık hasadının iklim koşulları dolayısıyla kısa bir süre içinde yapılması gerekliliği gibi etkenler, işgücü ihtiyacını, fındıkçı ailelerin önemli gündelik meselelerinden biri haline getirmiştir.

Fındığın verimlilik oranına bağlantılı bir şekilde ortaya çıkan işgücü ihtiyacı aşağı yukarı belirlenip, dayıbaşları⁵ aracılığıyla ilçeye ortalama ne kadar işçi getirileceği,

hasat mevsiminden birkaç ay önce planlanmaktadır. Tablo 1’de yer alan son iki yıla ait işçi rakamları arasındaki fark, fındığın verimliliğine ve ihtiyaç duyulan işgücü oranına bağlı olarak değişmiştir. Ancak tabloda da görülebileceği gibi işçilerin geldikleri illerin tamamının Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yer alıyor olması, mevsimlik fındık işçiliğinde “işgücünün etnikleşmesi” argümanını desteklemektedir.

Tablo 1: Fındık İşçilerinin Geldikleri İller⁶

İller	2013	2014
Mardin	1235	1559
Diyarbakır	394	523
Batman	440	510
Urfa	421	879
Şırnak	410	529
Toplam	2900	4000

Bireysel Hikâyem

Bireysel anlatının makro politik meselelerin analiz edilmesindeki önemi, sıradan insanı, deneyim ve anlatılarını merkeze koyan ve dolayısıyla ona faillik atfeden konumundan kaynaklanmaktadır. Karşılaşmanın aktörlerine atfedilen faillik, makro ideolojik anlatıların, bireylerin hayatlarında birebir karşılık bulduğu argümanına muhalif bir konumu ifade etmektedir. Bireysel deneyimin, akademik alan içerisinde merkeze konur hale gelmesiyle, makro anlatıların bireysel anlatılar içerisinde dolayımılarak, ne

şekilde temsil edildiğini göstermek noktasında yardımcı olmaktadır. Türkiye’de politik ve gündelik hayatta hâkim ideoloji olarak işleyen milliyetçilik anlatısının ve buna bağlı olarak şekillenen etnisiteyi pratik etme biçimlerinin, fındık işçileri ve işverenler arasında nasıl işlediğini görmek için, öncelikle alanın “içinden” biri olarak kendi deneyimimi anlatmanın doğru bir başlangıç noktası olacağını düşünüyorum.

Benim üretimin içinde bulunduğum dönemler, 1990-2002 yıllarına rastlamaktadır. En son 2002 yılında Kürt işçilerle birlikte fındık topladığım ve 12 yıl önceki gözlemlerime dayanarak bireysel hikâyemi anlattığımı düşünürsek, genel olarak özetlediğim bu algının, hangi açılardan dönüşmüş olabileceği sorusu önemli hale gelmektedir. Bu soruyu sormadan önce, kendi bireysel deneyimim esnasındaki algıyı özetlemeye çalışacak ve daha sonra bu araştırma için Akçakoca’da yaptığım derinlemesine görüşmelere dayanan verileri analiz ederek, işverenlerin mevsimlik işçilere ilişkin algılarındaki dönüşümü ele alacağım.

Akçakocalı fındıkçı bir ailenin çocuğu olarak, bu makalede ele aldığım ve üzerine soru sorduğum alanda büyüdüm. Şu an “alan” olarak tanımladığım, benim de akrabalık ve cemaat ilişkilerine dâhil olduğum ortamın toplumsal ve bireysel ilişki ağlarını iyi bilen, “içeriden” biri olarak, araştırma isteğimin ardındaki motif, bahsi geçen etnik karşılaşma anının gündelik akış içinde görünmez ve belirsiz hale gelen noktalarına dair bilgi üretebilmektir.

Ailem çocukluk dönemimde, Akçakoca’daki diğer birçok fındıkçı aile gibi, geçimini tamamen fındık üreticiliğinden sağlardı. Bu ekonomik koşullar içerisinde, diğer küçük üretici aileler gibi, aile üyelerinin üretimin her aşamasında çalıştığı bir çalışma düzeni mevcuttu. Fındık hasadı öncesi, tarlaların bakımı, hasada hazırlık için yapılan tüm çalışmalar aile üyeleri içerisinde iş bölümüyle hallediliyor olsa bile, fındık toplama zamanında daha çok insan istihdam etme ihtiyacı hep vardı. 1990’lardan önce fındık işçisi olarak Akçakoca’ya yakın bölgelerden, Zonguldak ve Bolu’ya bağlı çevre ilçe ve köylerden işçi alınırken, işgücünün mevcut talebi karşılayamıyor olması,

üreticileri başka yollar aramaya itiyordu. Çevre illerden yeteri kadar işçi sağlanamadığı durumlarda, büyük bir işçi arama sürecine girilirdi. Balıkesir'e, Afyon'a gidip oralardan işçi grupları getirmeye çalışmak, üreticiler için hem zahmetli hem de ekonomik olarak külfetli bir hâl alıyordu. 1990'lı yılların başında, yatak yorganlarıyla, gündelik hayatta ihtiyaç duyacakları tüm eşyalarıyla ve hatta yiyecekleriyle ilçeye gelen Kürt işçi gruplarının ortaya çıkması, diğer bölgelerden gelen işçileri gereksiz hale getirmişti. Göçebe bir halde çalışmak üzere gelen Kürt işçiler sayesinde üreticiler, emek, zaman ve para tasarrufu sağlamıştı. Dolayısıyla, ilk karşılaşma ânına işveren aileler üzerinden bakarsak, bu ânı, olumsuz bir karşılaşma deneyimi olarak işaretlememekte fayda var. Çocukluk yıllarımda, "Kürtler geldi de işçi arama derdinden kurtulduk" cümlesini çokça duyduğumu hatırlıyorum. Ancak bu karşılaşma, aynı zamanda kültürel farklılıkların deneyimlendiği bir şok anı olarak yaşandı. Dinsel pratiklerin farklılığı, yani büyük oranda Sünni Müslüman nüfusun bulunduğu bir yere Şafii Kürtlerin gelmesi ve tüm gün aynı mekânda çalışma hali, Kürtlerin nasıl abdest aldıkları, nasıl namaz kıldıkları, oruç tutup tutmadıkları vb. konularda merakı sebep olurdu. Abdesti bozan şeylerin farklılığı, namaz kılarken ortaya çıkan farklı beden pratikleri "biz-onlar" ayrımını hızlıca üretti. Diğer yandan, işçi olarak gelen Kürt grupların oldukça muhafazakâr Müslümanlar olduğunun fark edilmesinin, işveren tarafında bir tür saygı ve imrenme hissi yarattığını da söylemek gerekir. "Asıl Kürtler Müslüman gibi yaşıyorlar. Biz onlar kadar dindar olamayız", cümlesiyle de ifade edildiği gibi, Kürt işçilerle, Müslümanlık ortak paydasında buluşma arzusu, işverenlerin kendi Müslümanlıklarına yönelik bir endişeyle beraber ortaya çıktı. Şafii erkek işçilerin tarlada çalışırken abdestleri bozulmasın diye herhangi bir kadınla yan yana çalışmaması, toplanan fındığı sepetten çuvala boşaltırken akrabaları olmayan bir kadının yardımını reddediyor olmaları, "namus" kavramına bağlılıklarını görmek açısından yerel halk tarafından çok "olumlu" bir unsur olarak okundu. Yabancı erkek işçilerle yerel kadınların tarlada yalnız kalması ihtimalinden doğan endişe hissini

azalttı. İlk yıllarda evin kız çocuklarını babaannem ya da dedem tarlada yanından ayırmazken, başka bir erkek işçiyle yan yana çalışmamız sürekli engellenmeye çalışılırken, Kürt işçilerin bu konularda gösterdiği hassasiyet işveren ailelerde kayda değer bir güven yarattı.

Buraya kadar anlattıklarım bireysel hafızamda, çevremdekilerin ürettiği anlatıların olumlu kısımları. İlk kez, hem dinsel pratikler hem kültürel kodların farklılaştığı bir grupla gerçekleşen bu karşılaşma ânının, 90'lı yıllarda Kürt coğrafyasında yaşanan savaşla ilgili haberler aracılığıyla ana akım medya tarafından yaygınlaştırılmış olan “terörist Kürt” imgesinin üzerine geldiğini unutmamak gerekir. Her ne kadar Kürtlere yönelik olumsuz algının kökenleri o dönemdeki politik çatışma ortamıyla açıklansa da, farklı bir etnik grupla karşılaşma, ilişkinin benim içinde bulunduğum tarafında, son derece kültürel ve ırksal farklılıkların vurgulanması aracılığıyla dile getiriliyordu. Bu noktada ırkçılık, milliyetçilik, ayrımcılık, faşizm ve gündelik faşizm vb. dışlayıcı ideolojik çerçevelerin tümünde ortak olan ve ilk elden ortaya çıkan aşağılama nesnesinin “beden” olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Kürtlerle ilk karşılaşma, ülkenin Doğu ve Güneydoğusu'nda süre giden savaş en tepe noktasındayken yaşanmıştır. Ancak bu, Kürtlerin “potansiyel terörist olmaları” ya da “terörist ve bölücü” olmaları gibi bir algıyla değil, “pis oldukları”, “koltukları”, “asgari toplum kurallarına uyum sağlamakta yapısal olarak yetersiz oldukları” argümanları üzerinden büyük bir “az gelişmişlik, modernleşmeye özsel olarak uygunsuzluk ve yetersizlik” anlatısı aracılığıyla kurulmakta⁷ ve bu anlatı temel olarak “insandışılaştırmak” stratejisiyle işlemekteydi. Bu anlatının üretildiği temel temalarsa, bedensel dayanıklılık, hijyenik olmayan yani “bizleri” kötü etkileyecek olan olumsuz yaşam koşullara uyum sağlamaları vb. unsurlar üzerinden oluşturulmaktaydı. Çıplak ayaklarla gezen bebeklerin son derece sağlıklı olmalarına duyulan şaşkınlık, Kürtlere, onları ortalama modern insandan ayıran özellikler atfedilerek meşrulaştırılıyordu. Bu tür bir kavrayış, tarlada yağmur da yağsa, ıslak kıyafetleriyle çalışmaya devam etseler

de hastalanmayacakları, hastalansalar bile her şekilde çalışmaya devam edecekleri gibi bir algıyı kuruyor ve verimliliğin, insani bedensel zayıflıklar dolayısıyla çalışma verimliliğinin düşmemesi gibi bir getiri sağladığı için işveren açısından olumlu bir özellik olarak okunuyordu. Aynı koşullarda işveren ailenin çocukları çalışmaya devam edemezken Kürt işçi çocuklarının devam edebilmesi, içinde buldukları durumun çaresizliğiyle ve yoksulluğun dayattığı koşullar aracılığıyla değil, insan olma halini aşan bir tür aşkın güç ve dayanıklılık metaforları üzerinden kuruluyordu. İşverenin kendi kendine dolaşıma soktuğu bu algı, yine onun kendi avantajına çevirdiği ve insanlık dışı çalışma koşullarını örten bir mekanizma olarak işliyordu. Çalışma koşullarının zorluğu düşünüldüğünde, bu algının yarattığı avantaj, olumlu bir şey olarak işaretlenirken, insani hassasiyet ve zayıflıklara sahip olmamanın getirdiği dezavantajlar da görmezden gelinmeye çalışılıyordu.

Üzerinde ısrarla durulan şey, Kürtlerin bedenlerinin koktuğu noktayıydı. Bahsi geçen beden kokusunun⁸ içinde buldukları göçerlik konumunda yedikleri besinlerden mi kaynaklandığı, yoksa duş alırken kullandıkları sabundan mı kaynaklandığı gibi sorular, işveren ailelerin kendi aralarında, karşı tarafa belli etmemeye çalışarak konuştukları konuların başında geliyordu.

Bedenin etnik merkezli bir bakış açısından algılanmasının, sadece “koku” meselesine verilen örneklerle kurulmadığını belirtmek gerekir. İşçilerin genelde, fındıkçı ailelerin hasat dönemi dışında ardiye, depo olarak kullanılan yerlerde kalıyor olmaları ve bu mekânlarda konaklamaktan şikâyet etmek yerine çok memnun olduklarına dair fikirler, karşılaşmanın ortaya çıkardığı eşitsizliği vurgulamak açısından önemli. Benim ailem de normalde depo olarak kullanılan evin alt katını işçiler gelmeden birkaç gün önce boşaltıp temizler ve işçiler için hazırlardı. İçinde tuvalet ve banyonun bulunduğu ancak mutfak olmadığı, tek büyük bir salondan oluşan bu mekânda, ortalama 20 kişilik gruplar bir arada yaşardı. Kendi hazırladıkları bu mekânın, Kürtler tarafından “lüks bile bulunacağı” varsayımı, işçilerin kaldıkları

mekânlara yapılan bakım onarım oranını zamanla düşürdü. Nasıl olsa “biz”im tahayyül bile edemeyeceğimiz kötü koşullarda yaşayabiliyor olduklarını düşünmek, yukarıda bahsettiğim insandışılaştırma stratejisine doğrudan eklenen bir anlatı olarak ortaya çıktı. Oysaki Kürt işçilerin dışında, hasat mevsiminde çalışmak üzere gelen Zonguldaklı, Yığılcalı, Balıkesirli, Bolulu işçilerin yemekleri verilir, evde kurulan sofralarda birlikte yemek yenir, kalacakları yerler hazırlanır ve yatak yorgan ihtiyacı için büyük hazırlıklar yapılırdı.

Daha sonraki yıllarda ihtiyaç duyulan işgücünün fazlalaşması oranında getirilen Kürt işçi gruplarının, belediyeler ve muhtarlar tarafından, şehrin dışındaki boş alanlara yerleştirilmiş olmaları, mevcut yaşam koşullarını daha da zorlaştırmıştı. Dolayısıyla, yol kenarlarında çadırlarda kalan Kürtler ile “biz”im çalıştırdığımız, yerini, suyunu, elektriğini ve odununu sağladığımız Kürtler arasındaki fark açıkça görülüyordu. İşçilerin yaşam koşullarını yükseltmek adına harcanan emek ne kadar azalsa da “biz”im işçilerimizin iyi koşullarda olduğunu varsaymak, karşılaşmanın hâkim tarafı olan işverenlerin tutumunu meşrulaştıran bir unsur olarak ortaya çıktı.

İşveren aile üyelerinin genel anlatılarında büyük önem arz eden ve beden meselesine eklenebilecek bir diğer unsur, Kürt işçilerin yaşadıkları dil problemiydi. Özellikle orta yaş ve üstü kadın işçilerin neredeyse hiç Türkçe bilmiyor olması, karşılıklı iletişim kurma ihtimalini büyük oranda ortadan kaldırıyor ve “dilsiz”, kendini ifade edemeyen ama çalışan, insan dışı canlılar oldukları yönündeki algıya kolayca eklenebiliyordu. İletişim büyük oranda genç erkek işçiler aracılığıyla kuruluyordu. Çavuş⁹ dışında hiçbirinin Türkçe bilmediği bir işçi grubunda, karşılıklı iletişim neredeyse olanaksız hale geliyor, çavuş aracılığıyla işçilere komut veriliyordu. Ancak sonraki yıllarda Türkçe bilen işçi sayısının artması, ya da kendi ifade ettikleri biçimiyle, mevsimlik göçler dolayısıyla mecburen Türkçe öğrenmelerinden sonra etkileşim başka bir noktaya taşındı.

Tarlada Politik Çatışma

İşçilerin ilçeye ilk geldikleri yıllarda, yani 1990'ların başında, ana akım medyada hararetle yaygınlaştırılan Kürt düşmanı anlatılar, Türk, Laz, Çerkez, Hemşinli, Gürcü vb. işveren ailelerin, Kürtleri algılama biçimini belirleyen en önemli unsurdu. Ülkenin her yerine gelen asker cenazelerinin, genel olarak olumsuz Kürt algısının yerleşmesine neden olduğu tarihsel bir döneme denk gelen bir ilk karşılaşma deneyiminden bahsettiğimizi tekrar hatırlamakta fayda var. Ancak ürününü toplamak için kısıtlı imkânlarla sahip küçük üreticinin, yerli işçiden daha ucuza çalışan Kürt işçilere olan zoraki ihtiyacı, ilişkinin aradaki politik çatışmayı gündeme getirmemeye özen gösterilerek yürütülmesini beraberinde getiriyordu. Kürt işçiler ısrarla politik kimliklerini açığa vurmaktan ilişki geliştirmeye çalışsalar da, Batı'dan bakıldığında, onların geldikleri coğrafyada yaşanan çatışma merak ediliyor ve günlük çalışma sırasında işçilere bu hususta çeşitli sorular soruluyordu. İşverenin politik tavrına ve kişiliğine göre son derece genel geçer cevaplarla geçirilen bu sorular, bazı zamanlarda tartışmalara neden olabiliyordu. Çalışırken söyledikleri bir Kürtçe türkünün içinde "Leyla Zana"nın adının geçmiş olması, benim de bulunduğum bir ortamda tartışmaya konu olmuştu. Halamın da fındık toplamaya yardım etmek için geldiği bir gün yaşanan bu olay, halamın "Siz PKK'lısınız. Hepiniz teröristsiniz. Olmasanız Leyla Zana diye türkü söylemezsiniz" demesiyle başlamıştı. O grubun çavuşu, her ne kadar işçileri sakinleştirmeye çalışsa da işçiler, "daha fazla bizim için çalışmak istemediklerini" söylediler ve "gitmeye karar verdiklerini" açıkladılar. Fındığın bir an önce toplanması gereken bir zamanda, böyle bir çatışma yüzünden işçilerin tarlayı terk etmelerinin yaratacağı ekonomik zarar büyük olduğu için, derhal işçilerden özür dilendi. Halam tarladan gönderildi ve bir daha aynı işçi grubu çalışmaya devam ederken gelmeyeceği garantisi verilerek işçilerin kalması sağlandı.

Ancak halamla çatışmayı birebir yaşayan genç erkek işçi, bizim için artık çalışmak istemediğini söyledi ve gruptan ayrıldı.

Bu türden gerilim anlarında ortaya çıkan durum, etnik çatışmanın çıkmasını önleyecek bir şekilde işliyordu. Haliyle, kısıtlı bir süre içinde mümkün olduğunca fazla gün çalışarak para kazanmaya çalışan işçiler ve en kısa zamanda hasadını kaldırmayı amaçlayan işverenlerin bir arada bulunma motivasyonlarının, etnik algı meselesini geride bıraktığını gösteren bir tablo ortaya çıkıyor. Benzer tartışmaların çokça yaşandığı bu ilk dönemde, bu çatışmaların hem işçinin hem de işverenin aleyhine sonuçlar çıkarması “çatışmadan kaçınma” stratejisini merkeze koyan bir karşılaşma hali olarak okunabilir. Kürt işçilerle iletişimde bulunduğum dönemdeki gözlemlerime dayanan bu anlatının, 12 yıl sonra fındık üreticisi aileler tarafında ne şekilde dönüştüğünü görmek için alana çıkmam, işverenlerin Kürt işçileri algılama biçimlerindeki dönüşümü ve kurdukları anlatı stratejilerinin “temkin”, “çatışmadan kaçınma” ve etnisiteyi görmezden gelerek üretilen bir “sessizlik anlatısı” etrafında yeniden nasıl örüldüğünü görmemi sağladı.

Gide Gele Modernleştiler!

Öncelikle benim orada bulunmadığım dönem içerisinde, fındık üreticisi ailelerin, Kürt fındık işçileriyle ilgili çalışma zamanları ve çalışma biçimleri üzerinde herhangi bir değişiklik olmadığını gördüm. Fındık işçileriyle her yıl çalışıldığı, ancak fındığın verimlilik oranına göre çalışma süresinin uzayıp kısaldığı çalışma düzeni devamlılık gösteriyordu. Yıllardır iletişimde olunan dayıbaşlarıyla, gerekli işçi oranıyla ve çalışma tarihleriyle ilgili organizasyonların, hâlâ aynı şekilde yapılageldiği, görüşmeciler tarafından belirtildi. Alanda farklılık gösteren noktaysa, Kürt işçileri alımlama ve anlatılama biçiminin, dramatik bir biçimde değişmiş olduğuydu.

Bireysel hikâyemi anlattığım kısımda da belirttiğim gibi, 12 yıl öncesinde anlatı “az gelişmişlik” teması çerçevesinde, “aşağılama” ve “insandışılaştırma” gibi anlatı

stratejileri aracılığıyla üretilmekteydi. Ancak aynı alanda 12 yıl sonra, “azgelişmişlik” algısının yerini Kürtlerin “modernleştiği” temasına bıraktığı görülüyordu. Daha eski dönemlere atıfta bulunarak, Kürtlerin eskiden “yabani”, “vahşi” oldukları vurgusu yapılırken, son 10 yıl içerisinde büyük oranda “modernleşme”, “medenileşme” gibi kavramlarla ifade edilen bir ilerlemeyi deneyimledikleri ısrarla tekrarlanıyordu.

“Tabii bunlar daha önceki zamanlarda geldiklerinde daha yabanilerdi. Buraları bilmiyorlardı, Türkçe bilmiyorlardı. Koku durumları oluyordu. Oraya buraya pisliyorlardı. Hiç öyle şart şurt yoktu. Eee gide gele öğrendiler işte bi’şeyler” (Zehra, 75, Kadın).

Yukarıdaki alıntıda, etnisitenin beden merkezli algılanmasının büyük oranda aşındığını, daha önceki dönemlerde hâkim olan anlatı biçiminde bedene yapılan vurgunun yerini, o algı biçimini çürüten yeni bir anlatılama ve alımlama biçimine bıraktığı ortaya çıkmaktadır. Koku üzerine geliştirilen argümanlar yerini, Kürtlerin son derece temiz oldukları, sürekli duş aldıkları ve hatta çok fazla su tükettikleri için uyarıldıkları yönünde keskin bir dönüşüm göstermektedir. Daha önceki anlatı biçiminde “duş alsalar da kokuyorlar” şeklindeki özsel niteliklere bağlı genellemeci yaklaşımın, “Senden, benden temizler” noktasına ulaşmış olması, Kürtlerle ilgili çok temel bir önyargının kırılmış olduğunu göstermektedir. Ancak bu noktada vurgulanması gereken, sekiz görüşmecinin de ifade ettiği gibi, mevzubahis dönüşümün, Kürtlerin karşılaşma esnasında işveren ailelerde gördükleri yaşam biçimini görerek modernleşmeye çalışma çabalarıyla açıklanıyor olmasıdır. Dolayısıyla böyle bir karşılaşma hikâyesi içerisinde, “biz” zaten modern olan, modernliği/medeniliği içkin olarak bünyesinde barındıran, “öteki” ise medeni olmaya çalışan ve bunu kısmi olarak başarmış bir topluluk olarak tanımlanmaktadır.

Medenileşme argümanını destekleyen bir diğer temaysa, işçilerin artık Türkçe biliyor olması üzerinden kurulmaktadır. Görüşmecilerin, “Türkçe bilmeyi” ve “düzgün konuşabiliyor” olmayı temel bir modernleşme kriteri olarak ele alması, “öteki”nin yine

eksik ve geç de olsa modernleşmeye çalışan bir grup olarak tanımlanmasına neden olmaktadır.

“Bak! Eskiden Türkçe bile bilmiyorlardı. Öyle duruyorlardı karşımızda. Şimdi hepsi şakır şakır Türkçe konuşuyor. Eskiden çok yaşlı işçi geliyordu. E onlar nereden bilecek. Şimdi görsen hepsi biliyor” (Halime, 50, Kadın).

Görüşmelerde, işçiler arasında eğitim düzeyinin artmış olması, işveren tarafının dikkatini çeken unsurlardan biriydi. Gelen işçi gruplarının büyük bir bölümünün okuryazar bile olmadığı bir dönemden, neredeyse tüm çocuk işçilerin okullu olduğu, hatta işçiler arasında üniversite öğrencisi gençlerin de çalışmaya geldiği anlatılmaktadır. Dolayısıyla, eğitim oranının yükselmiş olduğu vurgusu, “modernleşme” anlatısının önemli bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır.

Kürt geleneklerinin bir parçası olarak okunan “töre” kavramının ve Kürtlere özgü olduğu düşünülen geleneklerin aşınmaya başladığı gözlemi, işveren anlatılarında ciddi bir yer tutmaktadır.

Bu yıl biz gelen işçilerde 24 yaşında bekâr bir kız vardı. Çavuşun kızıydı. Mardin’de bir kuaförü varmış. Mesleği var yani kızın. Ama yaz aylarında memleketteki tüm arkadaş ve akrabaları buralara çalışmaya geldiği için bu da gelmiş. Yalnız kalmamak için yani. İhtiyacı olduğundan değil yani. Nasıl evlendirmediler seni bu yaşa kadar diye sordum ben, kafama göre kimseyi bulamadım dedi. Yok artık öyle bir baskı, eskisi gibi değil dedi. Çok şaşırđım. Eskidenmiş demek ki öyle çocuk yaşta evlendirmeler falan. Kızı da görsen senden süslü (Halime, 50, Kadın).

Bedenin etnik kimlik üzerinden alımlanmasına görüşmecî anlatılarından verilebilecek bir diğer örneğe, kadın işçilerin “modernleşen” görüntülerine şaşkınlıkla yapılan göndermelerdir.

“Artık eskisi gibi o renkli, parlak şalvarlardan giymiyorlar. Saçları da açık! Görsen sen de şaşırırsın. Tarlada çalışırken saçları tozlanmasın diye kapatıyorlar ama

akşam eve dönünce duş alıp, ıslak saçla gayet geziyorlar ortalıkta. Ortılığı şampuan kokusu sarıyor resmen” (Gül, 56, Kadın).

Buraya kadar anlatılan kısım, görüşmelerde hâkim olan “modernleşme anlatısının”, bedeninin etnik perspektif üzerinden, olumsuz biçimde alımlanması ve anlatılması stratejisini bir biçimde kırılmaya uğrattığını göstermektedir. “Artık temiz olmaları”, “artık bizim gibi giyiniyor olmaları”, “benzer şeylerle besleniyor olmaları” vb. unsurlar üzerinden geliştirilen argümanlar, Kürt işçilerin bedeninin etnik alımlanmasına yol açan anlamlandırma biçiminin, dönüşüme uğradığını göstermektedir.

Politik Anlatı: Sessizlik

Görüşmelerin sağladığı verilere dayanılarak, işveren ve işçinin deneyimlediği bu gündelik karşılaşma biçiminde, politik kimliklerin saklanması aracılığıyla “sessiz bir uzlaş” stratejisinin uygulandığını söylemek mümkün. İçinde bulunulan ortamda işçi- işveren konumları çerçevesinde gerçekleşen karşılaşma deneyimlerinin, karşılıklı fayda ve bağımlılık ilişkisi temelinde olduğu, görüşmelerde sıklıkla vurgulanan noktalardan biri olarak belirlemekte. İşveren, ürününü bir an önce ve verimli bir biçimde toplamaya odaklanmışken, yaz döneminde çalışarak biriktirilen parayla yılın geri kalanını finanse eden işçi de, mümkün olduğu kadar eksiksiz gün çalışmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla böyle bir bağlamda gerçekleşen etnik karşılaşma biçiminde amaçlanan, çatışmasızlık ortamı yaratmak ve bunun devamlılığını sağlamaya çalışmaktır.

Kimse artık siyasetle ilgili sohbetlere girmiyor işçilerle. İlk zamanlar oldu öyle şeyler. Buralarda da münferit olaylar oldu. Bunlara terörist deyip tarladan kovdular. Paralarını vermediler. O zamanlar çok işçi geliyordu ama. O yüzden, gitseler bile aynı günün öğleden sonrası başka bir grup bulmak mümkündü. Şimdi az geliyorlar. Genelde de gelmeden önce yerleri hazır oluyor zaten. Tartışsan sen zararlı çıkarsın. Ee, onlar da ekme derdinde sonuçta. Artık onlar da açmıyorlar hiç bu konuları (Mustafa, 41, Erkek).

Bu temanın, diğer görüşmeci anlatılarında da görünen bir örüntü olduğu düşünülürse, taraflar arasında “politik kimlikleri” saklamanın rutin bir pratik haline geldiğini söylemek mümkün olacaktır. Karşılıklı fayda ilişkisinin merkezde olduğu bir karşılaşma biçiminde, etnik kimlik temsilinin, işveren görüşmeciler tarafından çok da önemli görülmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Görüşmecilerin anlatılarında yer aldığı biçimiyle, işçilerin de etnik kimliğin atıl bırakıldığı bir ilişki formunu tercih ettikleri argümanı, çatışmasızlık arayışının, iki tarafın da uzlaşısıyla oluşmuş bir strateji olarak okunmasını sağlamaktadır.

İşçi-işveren ilişkisi içerisinde geliştiğini varsaydığım “çatışmasızlık anlatısı”, yukarıda da ifade ettiğim gibi, tüm görüşmecilerin anlatılarında izi sürülebilen hâkim anlatı biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu biçimiyle ilişkiyi yürütebilmenin anlatsal stratejisini belirleyen motivasyonunsa “temkin” olduğu görülmektedir. Diğer anlamıyla, görüşmelere hâkim olan çatışmasızlık arayışı stratejisinin, somut karşılaşma anında “politika konuşmak” konusunda temkinli olmak, politik konuşmalar gerçekleşirse bile, çatışma yaratabilecek fikirlerin saklanması şeklinde hareket edildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, ihtiyaç duyulan “çatışmasızlık” hali, temkin anlatısı üreterek kurulmakta ve “sessizleşerek” ifade edilen bir davranış biçimi ortaya çıkmaktadır.

Bu “çatışmasızlık” ve “temkin” anlatısının ifade biçimi olarak ortaya çıkan “sessizlik” halinin, aslında etnik kimliklerin deneyimlenme biçimleri açısından nasıl bir tablo ortaya çıkardığına bakmak, üzerinde uzlaşılan sessizliğin aslında bize neler söylediği ve neleri sakladığıyla ilgili veriler barındırmaktadır.

Kimse konuşmuyor, tartışmıyor, kavga etmiyor ama ekmek derdinden yani. Bize ne siyasetten diye düşünüyor insan. Ben parti için kavga edince o parti gelip benim fındığımı topluyor mu? Yok. O zaman ne gerek var ki. Ama işini yaptırana kadar susan bir sürü insanın da bunu çok ikiyüzlü bir şekilde yaptığı da kesin. Aslında sevmiyor Kürtleri ama

napıcan? Fındık yerden kalkana kadar idare edeceksin. Onlar da aynı ki!
Sanki bayılıyorlar bizim buralarda sürünmeye (Zehra, 76, Kadın).

Yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği gibi, iki grubun iletişimini asıl belirleyen etkenin, karşılıklı fayda ilişkisine bağlı olması, sessizlik anlatısının, iki grup arasında sağlanan “sessiz” bir uzlaşıyla kurulmasını ve devam ettirilmesini gerektirmekte. Aynı grubun etkileşiminin, karşılıklı bağımlılık ilişkisinin olmadığı bir bağlamda meydana gelmesi durumunda, çok daha farklı bir görünüm arz edeceğinin göstergeleri, görüşmeciler anlatılarında net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. İbrahim’in de ifade ettiği gibi;

Bu fındığı yerden kaldırmak için bunlara [Kürt işçilere] muhtaç olmasak var ya hiç kimse onları burada istemez. Daha ucuz olsa ben yerli işçi tercih ederim yani. Dilini bilirim. Benim insanım sonuçta. Kime sorarsan sor böyle cevap verir sana. Aslında hiç kimse istemiyor buralara gelmelerini. Ben de istemem (İbrahim, 37, Erkek).

Alanda elde edilen veriler, kurulan “çatışmasızlık anlatısının” eyleme dökülme biçimi olan “sessizlik stratejisi”ni, karşılaşmanın kurucu anlatısı olarak ortaya çıkarırken, işverenlerin yine de işçiyi sindirmeye yönelik stratejiler uyguladığını göstermektedir. Kendisini sosyalist olarak tanımlayan ve görüşme boyunca “Türkiye’de Kürtler çok ezilmiştir ve ezilmeye devam etmektedir”, cümlesini sıklıkla tekrarlayan İsmet’in, tarlada işçilere “emekli polis olduğunu” söyleyerek onları korkutmaya çalışması, eş tarafından eğlenilecek bir anı olarak anlatılmakta.

Tarlada işçilere emekli polisim diyor. Korksunlar, çekinsinler diye. Sanki niye korkacaklarsa? Söylüyor işte. Sonra bu işçiler bizim komşunun tarlasında çalışmak için bir gün gitti. Ertesi gün geldiler “abi sen emekli polis değilmişsin ki!” diye söylediler. Yalan çıktı yani ortaya. Sonra güldüler işte hep birlikte. Ama herkes yapıyormuş böyle biliyor musun? Herkes polisim, askerim diyormuş (Gül, 56, Kadın).

Bedenlerinin olumsuz bir etnik algı biçimi içerisinde alımlanması ve anlatılması dışında, Kürtlerin kriminalize gruplar olarak algılanmaları, onları asker, polis gibi devletin zor aygıtlarıyla korkutmak amaçlı bir stratejinin ortaya çıkmasını sağlamış

alandaki. Polis ya da asker olmanın, Kürt işçileri daha iyi ve disiplinli çalışmaya yöneltmesi ya da çatışmadan çekinmelerini sağlamak amacıyla uygulanan bu taktiğin, Kürt işçiler üzerinde nasıl bir etki yarattığını bilmesek de, böyle bir yolun izlenmesinin kendisi bile, çatışmasızlık anlatısının sadece sessizlik stratejisiyle kurulmadığını da göstermektedir. Sessizlik, her ne kadar hâkim strateji olarak kurulmuş olsa da, korkutmaya, sindirmeye çalışma yöntemleri de kullanılan bir diğer strateji olarak ortaya çıkmaktadır.

Geçicilik-Kalıcılık Meselesi

İşçi-işveren karşılaşmasının, hâlihazırda ortaya çıkardığı eşitsizlik hali, Kürt işçi sayısının önceki yıllara göre azalmış olması ve üreticilerin ihtiyaçlarına yetersiz gelmesi ihtimali, ilişkinin eşitsiz görünümünün üzerini örtmüş ve taraflar arasında sessiz bir uzlaşma yaratmıştır. Karşılıklı çıkar bağımlılığı, ilişkinin formunu belirleyen en önemli unsur olarak belirirken, gelen işçilerin Akçakoca'ya yerleşmesi ihtimali, görüşmecilerin anlatı tonunu tümünden değiştiren bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Görüşmecilerin tamamı, sadece yılın en fazla iki ayı boyunca karşılaştıkları işçi grubundan insanların, ilçede kalmaya karar vermeleri durumunda, yerli halkın başka türlü reaksiyon göstereceği yönünde hemfikirlerdi. İşçiler ilçeye gelen, işverenlerin hasadını yapan fakat sonra gitmesi gereken kişiler olarak tasvir edilmekteydi. "Çatışmasızlık", "temkin", "sessizlik" gibi anlatı biçimleri aracılığıyla aktarılan bireysel deneyimler, konu işçilerin geçiciliği ve kalıcılığı üzerinden tartışmalara geldiğinde, daha olumsuz ve agresif bir ton kazanmaktaydı.

Bize göre bir şey yok. İsterlerse buralara yerleşirler kızım. Kimse bir şey diyemez ama Kürtler bir yere yalnız yerleşmiyor ki. Bütün aşireti taşıyorlar nereye yerleşirlerse. Onlar burada çoğalsalar bence sıkıntı çıkar. Fındık zamanı idare ediyor millet. İş bitene kadar birbirini işte öyle böyle idare ediyor. Ama bilmiyorum valla. Çok çoğalırlarsa kimsenin işine gelmez. Onlar zaten yaşayamazlar burada. Pahalı gelir onlara buralar. Sanmam yani (Şaban, 59, Erkek).

Geçicilik-Kalıcılık ve Evlilik

Görüşmelerde, işçilerin geçiciliği-kalıcılığı üzerinden sorulan sorular, işçi olarak gelen Kürt kadınlarla, yerel halktan birileri arasında gerçekleşen evlilikler konusunu da gündeme getirdi. Görüştüğüm kişiler, karşılıklı evliliklerin son zamanlarda gerçekleşmeye başladığını ancak bunun sadece kadın işçilerin yerli erkeklerle evlenmesi şeklinde olduğunu, erkek bir Kürt işçiyle Türk bir kadının evlenme ihtimalinin olmadığını sıklıkla vurgulandı.

Var işte Balatlı köyünde. 4 tane Kürt gelin var. Bir de görsen. Nasıl güzel hamarat kızlar. Bizim kızlar gibi değil ki onlar. Her şeye kanaat ederler. Zaten burada ne görseler onlara güzel geliyor işte. Evleriniz ne güzel falan diyorlar habire. Onların memleketinde hiç bir şey yok demek ki.... Gelinler isteyerek geldiler. Öyle sevmişler işte işçiliğe geldiklerinde. Şimdi Balatlı köyünde örnek gelinler diye parmakla gösteriliyorlar (Zehra, 76, Kadın)

Bu örnek, iki grup arasında gerçekleştirilen evliliklerin, işverenlerin mevcut Kürt algısını olumlu yönde etkilediğini ve taraflar arasında mevcut olan duygusal mesafeyi büyük oranda azalttığını net bir biçimde göstermektedir. İşçi olarak gelen genç Kürt kadınların yapılan evlilikler sayesinde yerleşiklerin komşusu, akrabası haline gelmesi, ilişkide olumsuzlanan bir dönüşüm olarak okunmamakta. Ancak dinlediğim bir diğer örnek, oluşan olumlu algının, başka bir bağlamda ne kadar çabuk olumsuz ve dışlayıcı bir algı biçimine dönüştüğünü de gözler önüne sermektedir.

Bizim köyde oldu öyle Kürtlerle bi evlilik. Gencecik güzel bir kızdı. Köyden yaşlı bi adam aldı bu kızını. Yani bilmiyorum da babası başlık parasını almış, kızını bırakmış gitmiş dediler o zaman. Tam da bilmiyorum ama. Kız da mecbur kaldı. N'apsın? Var işte onlarda böyle şeyler. Dedesi yaşındaki adama sattı babası kızını. Kızın ne günahı var aslında. Kız duramadı ama buralarda. Çok becerikli, tetik, çalışkan bir kızdı. Herkes çok memnundu ondan. Ama kocası işte eve bakmadı.

Kızı çocuklarını sefil etti buralarda. Kız da çocukları bıraktı gitti (Gül, 56, Kadın).

Hikâye, görüşmecinin anlattığı gibi, Kürt bir işçi kadının köydeki yaşlı bir adamla evlendirilmesiyle başlıyor. Olay bizim köyde gerçekleştiği için, bu evlilikle ilgili söylenenleri başından beri biliyorum. Ancak hikâyenin evlilik kısmı değil de, boşanmadan sonraki kısmı etnisite meselesinin gündelik karşılaşmalarda yarattığı kırılmaları göstermesi açısından önem arz ediyor. Görüşmecinin de söylediği gibi, boşandıktan sonra memleketine geri dönen Kürt kadının çocuklarının yarattığı kaos ortamı, Kürtlerle yapılan evlilikler meselesini köyün önemli bir gündem maddesi haline getirdi. Hâlihazırda çok yaşlı olan babaanneleri ve zaten ilgisiz olan babalarıyla kalan ikisi erkek, biri kız üç çocuğun, köyde kışın boşaltılan evlere girip hırsızlık yaptıkları, tarlalarda ağaçlara zarar verdikleri, boş ev ve ahırlarda yangınlar çıkardıkları, yörede tırtır olarak adlandırılan ulaşım araçlarını çaldıklarına dair söylentilerin çıkması, ilişkinin o ana kadar saklı olan etnisite boyutunu gündeme getirdi. Bu durum, çocuklar Kürt bir kadının çocukları olduğu için, genetik olarak kriminal eylemlere yatkın oldukları argümanı üzerinden anlamlandırıldı. Her ne kadar çocuklar anlatılarda terkedilmiş, başıboş bırakılmış, fakir yetimler olarak anılsalar da, esasen Kürt olduğu için “eşkıya” olmaya yatkın çocuklar olarak tanımlanıyorlardı.

...çocuk falan değil onlar. Eşkîya kesildiler başımıza. Anaları zaten Kürt, baba desen zaten bakmaz. Bir babaanneye kaldılar. O kadın da n’apsın bakamıyor bunlara. Bunlar ev de yaktı, tırtır da çaldı, hırsızlık da yaptı. Kaymakamlığa başvurdu muhtar bunlara devlet sahip çıksın diyo ama babaları yaşıyor. Mal var üzerinde almadı devlet. Kaldılar burada tüm köyün başına. Milleti haraca kesmeye başladılar. En büyüğü 10 yaşında ya. Kız var bir de yanlarında o daha 7 yaşında falan. Çeteler bayağa. “Eğer bize para verirsen kışın siz gidince evinizi koruruz. Sen bilirsin”, diyorlarmış millete. Dövsen de olmuyor. Biz görünce harçlık falan veriyoruz ki kışın bir şey yapmasınlar eve diye. 10 yaşında çocuklar bütün köyü haraca bağladılar resmen. (Hasan, 60, Erkek)

Kürt bir işçi kadınla yapılan evlilikten geriye kalan üç çocuğun köyde yarattığı tedirginlik, etnisite merkezli ayrımcı söylemin hiçbir biçimde müzakere edilmeye gerek duyulmadan, tüm çıplaklığıyla ortaya serildiği başka bir algı biçimini ortaya çıkarmıştır. Kürtlüğün, herhangi bir çatışma durumunda bu kadar kolay kriminalize edilmesi, hali hazırda makro politik düzeyde görünür olan Kürtlerin olumsuz imajına hızla eklenmektedir. Bu yolla etnisite merkezli kriminalizasyon söyleminin yeniden üretimi kolayca sağlanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, makro düzeydeki, politik ve ekonomik dönüşümlerin mevsimlik tarım işçiliğini etnikleştirdiği argümanından yola çıkarak, Kürt fındık işçilerinin ve fındık üreticilerinin yaşadıkları gündelik karşılaşma deneyimlerine dayanan anlatılar ele alındı. Kürt işçiler ile Akçakocalı işverenlerin 1990'lı yıllarda gerçekleşen ilk karşılaşmalarının, işverenler tarafında ortaya çıkardığı temel anlatı biçimi, Kürtlerin “medeniyet yoksunu”, “modern olmayan özneler” olarak işaretlenip, insandışılaştırma stratejisi etrafında tasvir edilmesiydi. İnsandışılaştırma stratejisi, bedenin etnik bir çerçevede alımlanması gibi bir eğilim üretmekte ve Kürtlerin kokuyor oldukları gibi bir temanın merkeze alındığı dışlayıcı bir anlatıyı desteklemekteydi.

Ancak bu çalışma için yapılan alan araştırması verilerinin de gösterdiği gibi, işverenlerin Kürt işçileri algılama biçiminde önemli bir dönüşüm yaşandığı ve “medeniyet yoksunu Kürtler” algısının, yerini “modernleşen Kürtler” anlatısına bıraktığı görülmektedir. Böyle bir algıyı ilk bakışta, kişisel karşılaşmanın ön yargıları yıktığı gibi olumlu bir yorum olarak okumak mümkündür. Ancak görüşmeci anlatılarında da belirtildiği gibi, Kürtlerle ilgili anlatılarda dramatik bir kırılma olarak beliren bu olumlu anlatılama halinin, “fayda” temelli ilişkiden kaynaklandığı görülmektedir. Kürtler ve Türkler birarada buldukları süre içerisinde etnik kimliklerini ve politik görüşlerini vurgulayacak eylemlerden kaçınmaktadırlar. Faydayı

merkeze alan bu karşılaşma biçiminde, “temkin”, “çatışmasızlık arzusu” gibi anlatı stratejileri belirgin hale gelmekte ve bunlar iki tarafı da “sessizlik” konusunda uzlaştırmış görünmektedir. Ancak sessizliği ve temkini sağlayan şeyin, Kürt işçilerin mekândaki geçicilikleri olduğu da unutulmamalıdır.

İlişki biçimi geçiciyken üretilen anlatıyla, Kürt bireylerle ilişkinin kalıcılığı halinde ortaya çıkan anlatı arasındaki fark, karşılıklı faydanın merkezde olduğu bir iletişim biçiminin, etnik kimliğin daha çok merkeze alındığı bir başka iletişim biçimine nasıl dönüştüğünü göstermektedir. Çatışmasızlık halinde daha az belirgin olan etnisite vurgusu, herhangi bir çatışma anında ilişkinin merkezine koyularak, kurucu unsur olarak işaretlenmektedir. İlişkinin merkezinin sabit olmaması, Kürtlüğün hem etnik hem de politik olarak imlediği tüm olumsuz anlam çerçevesinin, iletişim esnasında her an masaya sürülecek bir koz olarak işverenin elinde tutulması, “çatışmasızlık” üzerine kurulan anlatının tekinsizliğini göstermektedir.

Kaynakça

- Bora, T. (2006). *Medeniyet Kaybı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chaney, D. (2002). *Cultural Change and Everyday Life*. Basingstoke: Palgrave.
- Chow, R. (2002). *The Protestnat Ethnic and the Spirit of Capitalism*. New York: Columbia University Press.
- Çınar, S. (2014). *Öteki “Proleterya” De-proletarizasyon ve Mevsimlik Tarım İşçileri*. Ankara: NotaBene Yayınları.
- Çınar, S. ve Lordoğlu, K. (2011). Mevsimlik Tarım İşçileri: Marabadan Ücretli Tarım İşçiliğine. *Sosyal Haklar Sempozyumu, Bildiri Kitabı*, s.419-448.
- Çırakman, A. (2011). Flags and Traitors: The Advance of Ethno-nationalism in the Turkish Self-Image. *Ethnic and Racial Studies*, 34(11), 1894–1913.

- Eley, G. ve Suny, R.G. (1996). Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation. G. Eley ve R. G. Suny (Der.), içinde, *Becoming National: A Reader* (s.3-38). New York ve Oxford University Press.
- Ergil, D. (2000). The Kurdish Question in Turkey. *Journal of Democracy*, 11(3), 122–135.
- Ergun, A. ve Erdemir, E. (2010). Negotiating Insider and Outsider Identities in the Field: “Insider” in a Foreign Land; “Outsider” in One’s Own Land. *Field Methods*, 22 (16), 16-38.
- Geçgin, E. (2009). Ankara Polatlı Örneğinde Sosyal Dışlanma Açısından Mevsimlik Tarım İşçileri. *Ankyra: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 3-35.
- Gürsoy, Ö. B. (2010). Bir Yaşam Biçimi Olarak Dışlanma. Ayşe Buğra (Der.), içinde *Sınıftan Sınıfa Fabrika Dışında Çalışma Manzaraları*, (s, 33-65). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hamdan, A. (2012). Autoethnography as a Genre of Qualitative Research: A Journey Inside Out. *International Institute for Qualitative Methodology*, 11(5), 585-606.
- Karaman, K. ve Yılmaz, A., S. (2011). Mevsimlik Tarım İşçileri ve Enformel İlişkiler Ağı: Giresun’da Çalışan Mevsimlik Tarım İşçileri Üzerine Bir Araştırma. *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 3(1), s. 211-225.
- Kirişçi, K. and G.M. Winrow (1997). *The Kurdish Question and Turkey: An Example of a Trans-state Ethnic Conflict*. London: Frank Cass.
- Küçükırca, İ., A. (2012). Etnisite, Toplumsal Cinsiyet ve Sınıf Ekseninde Mevsimlik Kürt Tarım İşçileri. *Toplum ve Kuram*, 6, 1-16.
- Lordoğlu, K. ve Etiler, N. (2014). Batı Karadeniz Bölgesinde Mevsimlik Gezici Tarım İşçiliğinde Çalışan Çocuklar Üzerine Sınırlı bir Araştırma. *Çalışma ve Toplum*, 2, 115-133.

- MacKenzie, R., ve Forde, C. (2009). The Rhetoric of the 'Good Worker' versus the Realities of Employers' Use and the Experiences of Migrant Workers. *Work, Employment and Society*, 23(1): 1242-159.
- Merton, R., K. (1972). Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge. *American Journal of Sociology*, 78 (1): 9-47.
- Nuhoğlu, Ş. (2003). Gazap Fındıkları. *Express Dergisi*, 31, Kasım, 26-40.
- Nuhoğlu, Ş. (2004). Gazap Fındıkları. *Express Dergisi*, 42, Kasım, 36-44.
- Ricouer, P. (2004). *Memory, History and Forgetting*. USA: University of Chicago Press.
- Saraçoğlu, C. (2009). Exclusive Recognition: The New Dimensions of the Question of Ethnicity and Nationalism in Turkey. *Ethnic and Racial Studies*, 32(4), 640-658.
- Saraçoğlu, C. (2011). *Kurds of Modern Turkey: Migration, Neoliberalism and Exclusion in Turkish Society*, London, New York: I. B. Tauris.
- Ulukan, U. ve Ulukan, N., C. (2011). Fındık Üretiminde Çalışma İlişkileri ve Mevsimlik İşçiler: Perşembe Örneği, Gamze, Y. Özdemir, vd. (Der.), içinde, *2000'li Yıllarda Türkiye'de İktisat ve Siyaset Rüzgarları*. Ankara: Efil Yayınevi.
- Updegraf, R. (2012). The Kurdish Question. *Journal of Democracy*, 23(1), 119-128.
- Yeğen, M. (1996). The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity. *Middle Eastern Studies*, 32(2), 216-229.
- (1999). The Kurdish Question in Turkish State Discourse. *Journal of Contemporary History*, 34(4), 555-568.
- (2007). Turkish Nationalism and the Kurdish Question. *Ethnic and Racial Studies*, 30(1), 119-151.
- (2009). Prospective-Turks' or 'Pseudo-Citizens:' Kurds in Turkey. *The Middle East Journal*, 63(4), 597-615.
- Wu, J. ve Wang, M. (2012). Ethnic Migrant Workers and Emerging Ethnic Division in China's Urban Labor Market. *Asian and Pacific Migration Journal*, 21 (4): 483-507.

Zhang, T., Y. (2013). Factory ‘Nuns’: The Ethnicisation of Migrant Labor in the Making of Tibetan Carpets. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 20(6), 754-772.

¹ Bu metnin oluşumundaki katkılarından dolayı Nagehan Tokdoğan’a ve metnin son okumasını yapan Adem Erkoçak’a katkılarından dolayı sonsuz teşekkür ederim.

² Kürt sorunu ve Kürt bireylerin devlet algısında ve gündelik hayatta nasıl konumlandırıldıklarıyla ilgili ayrıntılı incelemeler için bkz. Yeğen (1996, 1999, 2007, 2009), Saraçoğlu (2009, 2011), Bora (2006), Çırakman (2011), Ergil (2000), Kirişçi (2004), Updegraf (2012).

³ Araştırmacının “içeridenlik” ve “dışarıdanlık” konumlarıyla ilgili Türkiye bağlamında yapılmış benzer bir tartışma için bkz. Ergun ve Erdemir (2010).

⁴ Türkiye’de yaşanan Kırsal dönüşümün ve diğer parametrelerin bir sonucu olarak, fındık üretiminin üretici ailelerin tek geçim kaynağı olmaktan çıkmış olması üzerine detaylı bir analiz için bkz. (Sönmez, 2001)

⁵ Dayıbaşı, işçi gruplarını toplayan, çalışılacak il ve ilçelere gelişlerini sağlayan ve hangi grubun, ne kadar, hangi işveren için çalışacağını organize eden aracı kişidir. İşçi-işveren ilişkisi ilk etapta dayıbaşı aracılığıyla sağlanır. Dayıbaşları işçilere verilen yevmiyelerin % 10'unu dayıbaşları alır.

⁶ Bu veriler Akçakoca İlçe Karakolu kayıtlarından edinilmiştir.

⁷ Başka bir bağlamda Kürtlerle ilgili olumsuz algının sıradan insanlar tarafından nasıl üretildiğiyle ilgili ayrıntılı bir analiz için bkz. Saraçoğlu (2011).

⁸ Nuhoğlu’nun (2003) “Gazap Fındıkları” adlı metinde de işveren görüşmecilerin Kürt işçilerin beden kokularıyla ilgili anlatılarına örnekler verilmektedir.

⁹ Çavuş çalışma ilişkileri içindeki ikinci aracı kişidir. 15-20 kişilik işçi gruplarının çalışma alanında işçilerin denetimini sağlayan, işverenle direk ilişkiyi sağlayan ekip başıdır.