

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

*m ethodos:*

kuram ve yöntem  
kenarından

editörler

dilek hattatoğlu  
gökçen ertuğrul



ATASCAR  
KITAPLAR



editörler:  
d. hattatoğlu  
g. ertuğrul

*m ethodos:* kuram ve yöntem kenarından

## İNCELEME DİZİSİ

*Kültür  
Kapısını*



**ANAHTAR  
KİTAPLAR**

*Açar.*

Çatalçeşme Sokak No: 54 Kat: 2 34110 Cağaloğlu/İstanbul

Tel: (0212) 526 89 17 - 18 Fax: (0212) 526 89 19

[bilgi@anahtar kitaplar.com](mailto:bilgi@anahtar kitaplar.com)

[www.anahtar kitaplar.com](http://www.anahtar kitaplar.com)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

***m ethodos***  
**kuram ve yöntem kenarından**

*Editörler:*  
*Dilek Hattatoğlu & Gökçen Ertuğrul*





**m ethodos**  
**kuram ve yöntem kenarından**

**Yayın Hakları**  
  E Yayınları Tic. Ltd.  ti. 2009

**Kapak Tasarımı**  
Tülin Altan

**Baskı ve Cilt**  
Özener Matbaası

**Birinci Basım**  
 ubat 2009

**Sertifika No: 10763**

**ISBN 978-975-8612-54-3**

# *m ethodos*

## kuram ve yöntem kenarından

*Editörler:*

*Dilek Hattatoğlu & Gökçen Ertuğrul*





# İÇİNDEKİLER

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| ÖNSÖZ .....                                                         | 9   |
| KATKIDA BULUNANLAR .....                                            | 11  |
| TUTTUĞUMUZ YOLLAR: KENARDAN KURAM KENARDAN YÖNTEM                   |     |
| Dilek Hattatoğlu & Gökçen Ertuğrul .....                            | 17  |
| TARİHİN UZUN BEKLEYENİNE / Z. Tül Akbal Süalp .....                 | 33  |
| MADUN KONUŞABİLİR Mİ? / Gayatri Chakravorty Spivak .....            | 53  |
| KENARDAKİLERLE ÇALIŞMAK MI? / Pınar Selek .....                     | 115 |
| SOSYAL BİLİM VE ANLATI: YAKALANMIŞLIĞIN ÖTESİNE                     |     |
| Dilek Hattatoğlu .....                                              | 126 |
| TEMSİLCİ EPİSTEMOLOJİNİN ÇIKMAZLARI VE 'KENAR'                      |     |
| Gökçen Ertuğrul .....                                               | 149 |
| BİR İKTİDAR TÜRÜ OLARAK ARAŞTIRMA ÜZERİNE DÜŞÜNCELER                |     |
| Semra Somersan .....                                                | 161 |
| SOSYOLOJİ VE AMPİRİK ARAŞTIRMA / Theodor W. Adorno .....            | 171 |
| PIERRE BOURDİEU'NÜN SINIF ANALİZİ: SINIF PRATİKLERİ, SINIF HABİTÜSÜ |     |
| VE SEMBOLİK ŞİDDET / Meltem Karadağ .....                           | 190 |
| TOPLUMSALIN KENARINDA İNSAN / Aynur İlyasoğlu .....                 | 212 |
| PSİKOLOJİ TARİHYAZIMINDA YÖNTEM SORUNU / Sertan Batur .....         | 223 |
| TIBBIN NESNESİNDEN SAĞLIĞIN ÖZNESİNE / Tuğrul Erbaydar .....        | 251 |
| MEDYA VE İLETİŞİM ÇALIŞMALARININ İÇERİSİ-DIŞARISI                   |     |
| Nurçay Türkoğlu .....                                               | 281 |
| "KENAR"IN PENCERESİ VE İKTİSAT / M. Nedim Süalp .....               | 297 |
| KENAR VE SOSYAL ÇALIŞMA: KENARIN SOSYAL ÇALIŞMASI YA DA             |     |
| SOSYAL ÇALIŞMANIN KENARDALIĞI / Betül Altuntaş .....                | 311 |
| TOPLUMSAL TABAKALAŞMA ÇALIŞMALARINDA KADINLAR                       |     |
| Christine Delphy .....                                              | 336 |
| TÜRKİYE'DE BİR DANS SOSYOLOJİSİ İÇİN PEŞREV                         |     |
| H. Ünal Nalbantoğlu .....                                           | 349 |
| SAHA ÇALIŞMASINDA FEMİNİST İKİLEMLER / Diane L. Wolf .....          | 372 |
| FEMİNİST SÖZLÜ TARİH DENEYİMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER                    |     |
| Özlem Şahin .....                                                   | 442 |

|                                                                  |            |
|------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>“KENARIN KENARI”NIN YÖNTEMİ: “KÜRT KADINLARI”YLA ÇALIŞMAK</b> |            |
| Handan Çağlayan .....                                            | 469        |
| <b>ÇİNGENELERİ ARAŞTIRMAK: BİLİME SIZAN ÖNYARGILAR VE</b>        |            |
| SAVUNMACI SOSYAL BİLİM / Emine Onaran İncirlioğlu .....          | 500        |
| <b>FEMİNİST BİR DOKTORA TEZİ YAZMAK / Gökçe B. Tüzel .....</b>   | <b>527</b> |
| <b>DİZİN.....</b>                                                | <b>551</b> |

# ÖNSÖZ

*méthodos* kuram ve yöntem kenarından, sosyal bilimler alanında okuyan, öğrenen, öğreten ve araştırmayı dert edinen bizlerin, bu pratiklerin yaşandığı başlıca yerlerden biri olan akademya ile “karşılaşma” ve “yüzleşme” momentlerimizin bir sonucu olarak ortaya çıktı, bir bakıma. Bu kitabı oluştururken bizi meşgul eden düşünce ve hâl, kendi dertlerimizi paylaşan insanların da katılımıyla, *kenardalığı* yani belki de kendimizi akademya içinde konumlayışımız ile anlamaya / araştırmaya meylettiğimiz grupların ortaklıklarını, ‘yöntem’, ‘kuram’ ve ‘araştırılanlar’ sacayağında tartışmaktı.

Bu yüzden bu kitap bir armağandır: Yazarlar, yazılarının yanı sıra, kitabı sahiplenerek, başka kimlerin ya da hangi konuların olabileceğine kafa yorarak ve önerilerde bulunarak da kitabın somutlaşmasına katkı verdiler. Başta Z. Tül Akbal Süalp ve Nedim Süalp olmak üzere hepsine teşekkür borçluyuz. Ama kitaba yazmamış olanların da armağanıdır; sonuçta bir nedenle yazamamış da olsalar, bu kitap için düşündüler, tartıştılar, önerilerde bulundular, ve tüm bunlar kitabın biçimlenmesinde önemli rol oynadı: *Serpil Çakır* ve *Necla Akgökçe*’ye ve *Harun Özgür Turgan*’a bu nedenle gönül borcumuz var. Kitabın zaafı ise elbette ki biz editörlerin sorumluluğudur.

O halde, bu kitabı yazılarıyla mümkün kılan, *Tül Akbal Süalp*, *Pınar Selek*, *Semra Somersan*, *Meltem Karadağ*, *Aynur İlyasoğlu*, *Sertan Batur*, *Tuğrul Erbaydar*, *Nurçay Türkoğlu*, *Nedim Süalp*, *Betül Altuntaş*, *Hasan Ünal Nalbantoğlu*, *Özlem Şahin*, *Handan Çağlayan*, *Emine Onaran İncirlioğlu* ve *Gökçe B. Tüzel*’e teşekkürü bir borç biliriz. Hasan Ünal Nalbantoğlu’na ayrıca, kitabın adlandırılmasına katkısı için de teşekkür ederiz.

*Gayatri Chakravorty Spivak*’a, “*Madun Konuşabilir mi?*” makalesinin Türkçe çevirisi konusunda verdiği destek ve gösterdiği ilgi için gönülden teşekkür borçluyuz.

Christine Delphy’nin “*Toplumsal Tabakalaşma Çalışmalarında Kadınlar*” makalesinin yayınlanmasına izin veren feminist arkadaşlarımıza sevgi ve dayanışmamızı iletiyoruz.

H. Ünal Nalbantoğlu’nun “*Türkiye’de Bir Dans Sosyolojisi İçin Peşrev*”ini yayınlamamıza tereddütsüz izin veren Baykuş dergisine teşekkür ediyoruz.

Kitabın kapağının tasarımını yapan ve duygudaşlığıyla hep yanımızda olan *Tülin Altan*'a gönül borcumuz sonsuz. Aynı şekilde, *Erol Özbek*'in çevirilerde kendisine başvurduğumuz her an bize sağladığı destek, muhteşemdi. Ona da sonsuz teşekkürler.

Emekleriyle bu kitabın gerçekleşmesini sağlayan tüm Anahtar Kitaplar Yayınevi çalışanlarına da teşekkürü borç biliriz.

*Tülin Altan*'a, *Erol Özbek*'e ve *H. Ünal Nalbantoğlu*'na teşekkürlerimiz, verdikleri katkı kadar, hatta daha çok, gösterdikleri dostluk ve şefkat içindir. Geçimini sağlamak için tam gün çalışmak zorunda olan insanların, kişisel zamanlarından ayırıp bizim meselelerimize kafa yormaları büyük bir dostluktu. Ve biz de günlerini bir işte çalışmaya ayırmak durumundaki iki anne olarak, bu kitaba ayırdığımız zamanı kendi kişisel saatlerimizden kııptık; yani en çok çocuklarımızdan. İki buçuk yıl onların hayatlarında çok uzun bir zaman dilimi; bu yüzden bu kitap, en çok, kendileri bizim armağanımız olan ve anneleri için kitabın ne anlam taşıdığına kafa yorarak ihtiyaç duyduğumuz çalışma zamanını veren çocuklarımız *Yunus Kerem Özbek* ve *Hazar Apaydın*'ın bize armağanıdır.

# KATKIDA BULUNANLAR

**Aynur İlyasoğlu:** İslamcı kadın hareketleri, Türkiye’de sosyolojinin tarihi, sözlü tarih ve yerel tarih alanlarında çalışmaları var. 10 yıl süreyle Tarih Vakfı’nda sözlü tarih projelerinde gönüllü danışmanlık yaptı. Halen Türkiye Bilimler Akademisi’nde Sözlü Tarih Belgeleme Projeleri Koordinatörü olarak görev yapıyor. Marmara Üniversitesi’nde profesör olarak çalışıyor.

**Betül Altuntaş:** Lisansını tamamladığı Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmetler Bölümü’nden, Sosyal Haklar bağlamında incelediği Türkiye Çalışma Yaşamı konulu çalışması ile yüksek lisansını da aldı. 2002 yılında Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi’nden, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Doktoru derecesi ile mezun oldu. Halen Muğla Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi’nde yardımcı doçent olarak çalışıyor. Zorunlu göç, yoksulluk, risk altındaki çocuklar, kayıtdışı çalışanlar (özellikle sokak toplayıcıları) konularında bilimsel dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunan Altuntaş’ın *Mendile, Simite, Boyaya, Çöpe - Ankara Sokaklarında Çalışan Çocuklar* isimli bir de kitabı vardır.

**Christine Delphy:** 1941 Paris doğumlu. Sorbonne, Chicago ve California üniversitelerinde eğitim gördü. 1968 sonrası yeni feminizmin önde gelen isimlerindendir. Simone de Beauvoir ile birlikte *questions feministes* ve daha sonra *nouvelles questions feministes* dergilerinin kurucuları arasında yer almıştır. Maddecî feminizmin başlıca yazarlarından biridir; kadının ezilmişliğini, kadın emeği sömürüsü üzerinden ve yeniden üretim değil üretim terimleriyle açıklama girişimi, Delphy’nin teorik katkısını daha da önemli kılmaktadır.

**Diane L. Wolf:** California ve Cornell üniversitelerinde eğitim gördü. Halen California Üniversitesi’nde sosyoloji profesörüdür. Araştırma sürecindeki iktidar ilişkileri ve feminist alan araştırması ve Üçüncü Dünya kadınlarının çalışma koşulları üzerine çalışmaktadır.

**Dilek Hattatoğlu:** 1962 doğumlu. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi’nde (1982) lisans, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde (1992) master, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde (2000) doktora dereceleri aldı. Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü çalışanıdır. Başlıca araştırma ilgileri, çalışma/emek ve özellikle kadın emeği, sosyal teori, kadın, feminist



teori, (yeni) toplumsal hareketler ve özellikle emek hareketleri alanlarında yoğunlaşıyor. Kendini aktivist araştırmacı olarak görmekte ve akademya içinde bu kimliğiyle konumlanma uğraşı vermektedir. 2001 yılından bu yana ev-eksenli çalışma alanındaki çok yüzölçümlü bir eylem araştırmada yer alıyor.

**Emine Onaran İncirlioğlu:** 1957 yılında Ankara’da doğdu. Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde mimarlık eğitimi aldıktan sonra, antropoloji alanındaki yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Florida Üniversitesi’nde tamamladı. Halen Bilkent Üniversitesi’nin Kentsel Tasarım ve Peyzaj Mimarisi Bölümü’nde temel tasarım yanı sıra, mimarlık ve antropoloji disiplinlerinin ara kesitinde yer alan mekân, kültür ve kimlik konularında dersler veriyor. Akademik ilgi alanları arasında etnografya, araştırma yöntemleri, tasarım eğitimi, toplumsal cinsiyet çalışmaları, kültür araştırmaları ve savunmacı antropoloji ile Roman/Çingene çalışmaları sayılabilir.

**Gayatri Chakravorty Spivak:** 1942, Kalküta, Hindistan doğumlu edebiyat eleştirmeni ve kuramcı. Halen Columbia Üniversitesi’nde profesör olarak dersler vermektedir. Bu derlemede yer alan yazısı “Madun Konuşabilir mi?” postkolonyalizmin kurucu metinlerinden sayılır. Daha sonra bu yazının geliştirilmiş versiyonu, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of the Vanishing Present* (Harvard University Press, 1999) kitabında yayınlanmıştır. Spivak, ayrıca Derri-da’nın *De la grammatologie (Of Grammatology)* adlı eserini İngilizceye çevirmiş, bu çevirisiyle ödüle layık görülmüştür.

**Gökçe Bayrakçeken Tüzel:** 1972 yılında Ankara’da doğdu. Lisans ve yüksek lisans derecelerini Hacettepe Sosyoloji Bölümü’nden, doktora derecesini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nden aldı. Profesyonel meslekler ve profesyonel meslekler alanında kadınların deneyimleri üzerine çalışan Tüzel, erken Cumhuriyet döneminde görev yapmış meslek kadınları ile yaptığı sözlü tarih araştırmasına dayalı doktora tezini 2004 yılında tamamladı. İlgi alanları: feminist teori, feminist metodoloji, bilim/bilgi-iktidar ilişkisi, emek süreçleri ve kadının emek kullanımı, kalitatif sosyal bilim araştırmaları ve sözlü tarih.

**Gökçen Ertuğrul:** 1971 doğumlu. Orta Doğu Teknik ve Essex üniversitelerinde sosyoloji eğitimi gördü. Halen, Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Araştırma ilgileri arasında, kültür ve bilgi sosyolojisi de yer almaktadır. Erkeklik, kültürel çalışmalar ve sanat sosyolojisi alanlarında çeşitli ulusal ve uluslararası yayınları bulunmaktadır.

**Handan Çağlayan:** 1968 Siverek doğumlu. Lisans ve yüksek lisans ve doktora öğrenimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde tamamladı. Siyaset Bilimi doktoru olan Çağlayan halen sendika uzmanı olarak çalışmakta. *Analar Yoldaşlar Tanrıçalar* isimli kitabı 2007'de yayınlandı. Bu kitaba konu olan çalışmasından yola çıkarak yazdığı makale ve aktivist olarak yürüttüğü diğer faaliyetleri için IAFFE (Uluslararası Feminist İktisatçılar Derneği)'nin 2008 yılı *Rhonda Williams Ödülü*'ne layık görüldü.

**Hasan Ünal Nalbantoğlu:** ODTÜ Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Nalbantoğlu, geçmişte kent sosyolojisi, Osmanlı ekonomik tarihi, eski Doğu toplumlarında bilgi ve bilgi sosyolojisi gibi alanlarda bilimsel yazılar çıkarmıştır. Son on yıldır sarfat sosyolojisi yanında, felsefenin sürekli gündeminde bulunan bazı sorunların, özellikle de tekno-bilimsel modern çağda “Batı metafiziği”nin tamamlanışının bazı cephelerini, özellikle de ‘malûmat’ olarak adlandırmayı daha doğru bulduğu ‘enformasyon’ çağında üniversite ve modern bilimsel disiplinlerdeki dönüşümü ve yeni ‘iktidar’ yapılarını irdelemeye yönelmiştir. Geçmişte üzerinde çalıştığı ve yazdığı konular arasında modern insanın varoluşunun temelindeki titreşimlerden ‘sıkıntı’ ve ‘Angst’ bulunmaktadır. Bir ara zihnine neden yaşamın hemen her alanında birden “etik” soruların söylem metai haline geldiği sorusu takılmış, sonuçta bu kaygan konunun bir yanda sanat-estetik öte yanda da teknoloji ile ilişkisini irdeleyen bir çalışması “*Etik, Estetik, Teknik*” başlığıyla yayınlanmıştır. Son zamanlarda “Nietzsche ve Heidegger Türkçenin Evinde: farklı dilde aynı metafizik” başlığını taşıyan bir yazısı yanında, yeni bir akademisyen kuşağı üzerine hazırladığı “Üniversite A.Ş.’de bir ‘*homo academicus*’: ‘*Ersatz*’ yuppie akademisyen” ile “*Daimon*’unu yitiren Üniversite” başlıklı çalışmaları dilimizde yayınlanmış bulunmaktadır.

**M. Nedim Süalp:** Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat ve Maliye Bölümü’nden mezun oldu. Doktora çalışmasını, iktisat teorisi ve ekonometri alanında, Amerika Birleşik Devletleri’nde City University of New York’ta 1995 yılında tamamladı. Halihazırda 1996 yılından beri Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. İngilizce İktisat Bölümü’nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

**Meltem Karadağ:** Essex Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nden doktora derecesini aldı. Şu anda Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde öğretim elemanıdır. Çalışma alanı, sınıf, kültürel oluşumlar, sosyoloji kuramları özellikle Bourdieu ve sözlü tarihtir. “On cultural capital and taste: cultural field in a Turkish city

in historical perspective” isimli makalesi European Societies Dergisi’nde yayın aşamasındadır.

**Nurçay Türkoğlu:** Ankara Üniversitesi SBF Basın Yayın Yüksek Okulu’ndan mezun oldu. 1984 yılından bu yana Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi’nde öğretim üyesi olarak çalışıyor. Toplumsal iletişim, kitle iletişimi, medya okuryazarlığı, gündelik yaşam ve ritüel, televizyon kültürü, global medya, iletişim etiği gibi konularda araştırmaları ve yayınları var.

**Özlem Şahin:** Ankara Üniversitesi SBF Uluslararası İlişkiler Bölümü’nden 1993 yılında mezun oldu. Aynı üniversitede siyaset bilimi ve kadın çalışmaları alanlarında yüksek lisans derecelerini aldıktan sonra, 2004 yılında siyaset bilimi doktorasını tamamladı. Doktora öğrenimi sırasında, 2002-2003 döneminde, Leiden Üniversitesi Türkoğlu Bölümü’nde TÜBA bursiyeri olarak çalışmalar yaptı. 2004 yılından bu yana Muğla Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü’nde görev yapmaktadır. Toplumsal tarih, sözlü tarih, toplumsal hareketler, feminist eleştiri, toplumbilimlerinde niteliksel yöntemler ve insan hakları başlıca akademik ilgileri arasında yer almaktadır.

**Pınar Selek:** 1971’de İstanbul’da doğdu. Notre Dame De Sion Fransız Kız Lisesi’ni ve Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nü bitirdi. Aynı üniversitede sosyoloji yüksek lisansını tamamladı. Fransa’da Sophiantipolis Üniversitesi’nde ekonomi politik dersleri aldı. Sosyolog Pınar Selek, özellikle savaş karşıtı ve feminist hareket içindeki faaliyetleriyle, sokak çocuklarıyla ve dışlanmış gruplarla ilgili çalışmalarıyla tanınmaktadır. Amargi Feminist Teori ve Politika Dergisi’nin editörlerinden olan Selek’in yayınlanmış kitapları şunlardır: *Ya Basta - Artık Yeter* (1996 - Belge Yayınları) (Çeviri-derleme); *Maskeler Süvariler Gacılar - Ülker Sokak: Bir Dışlanma Mekânı* (İlk Baskı: 2001 Aykırı Yayınları, 2. Baskı: 2007 İstiklal Yayınları); *Barışamadık* (2004, İthaki Yayınları); *Su Damlası* (2008, Özyürek Yayınları); *Sürüne Sürene Erkek Olmak* (2008, İletişim Yayınları).

**Semra Somersan:** Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde doçent olan Semra Somersan, Boğaziçi Üniversitesi Ekonomi Bölümü’nü bitirdikten sonra Fulbright Bursu ile gittiği ABD’de sosyal psikolojiden yüksek lisans, sosyal antropolojiden de doktora derecesi aldı. *Sosyal Bilimlerde Irk ve Etnisite* kitabı Bilgi Üniversitesi, daha önceki *Türkiye’de Siyaset ve Çevre* ise Metis tarafından yayımlandı. 2006 yaz aylarından beri Sulukule’de saha çalışması yapıyor.

**Sertan Batur:** Batur (d. 1974), İstanbul Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nü bitirdikten sonra yüksek lisans eğitimini Viyana Üniversitesi'nde tamamladı. Halen bu üniversitede doktora eğitimine devam ediyor. Psikoloji tarihi ve eleştirel psikoloji ile ilgili yayınlanmış kimi yazılarının yanı sıra, Ersin Aslıtürk'le birlikte *Muzaffer Şerife Armağan* (İletişim Yayınları, 2007) adlı kitabı derledi. İnternet üzerinden yayın yapan *Eleştirel Psikoloji Bülteni* isimli derginin editörleri arasındadır.

**Theodor W. Adorno:** (1903-1969). Frankfurt doğumlu Alman düşünür, sosyolog, müzikbilimci. Eleştirel Teori'nin ve Frankfurt Okulu'nun belirleyici mensuplarındandır. Başyapıtı sayılan *Minima Moralia* (Metis, 1998), Max Horkheimer'la birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Kabalcı, 1996) ve M. Horkheimer'ın *Akıl Tutulması* (Metis, 1986) ile birlikte Frankfurt Okulu'nun üç başyapıtından biri olarak değerlendirilir. *Minima Moralia*'nın yanı sıra, çeşitli derlemeler halinde Türkçe'de yayınlanan bazı eserleri şunlardır: *Rüya Kayıtları* (YKY, 2007), *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (İletişim, 2007), *Toplum Üzerine Yazılar* (Belge, 2006), *Edebiyat Yazıları* (Metis, 2004), *Walter Benjamin Üzerine* (YKY, 2004), *Otoriteriyen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri* (OM, 2003).

**Tuğrul Erbaydar:** 1963 yılında Ankara'da doğdu. 1987 yılında İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. 2000 yılına kadar Sağlık Bakanlığı'na bağlı çeşitli birinci basamak sağlık kuruluşlarında ve AIDS Savaşım Derneği'ne bağlı Eğitim ve Danışma Merkezi'nde çalıştı. Bu dönemde çoğu AIDS ile ilişkili çeşitli sosyal projelerde yer aldı ve 1996 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Halk Sağlığı doktorasını tamamladı. 2000-2004 yıllarında Marmara Üniversitesi Sağlık Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyeliği yaptı ve bu dönemde Sağlık İçin Sosyal Bilimler Derneği'nde aktif olarak çalıştı. Halen, 2004 yılında göreve başladığı Yüzüncü Yıl Üniversitesi Halk Sağlığı Anabilim Dalı'nda doçent olarak görev yapıyor.

**Z. Tül Akbal Süalp:** Psikoloji lisansından sonra, City University of New York'ta ve New York Üniversitesi'nde sinema ve kültürel çalışmalar, sosyoloji yüksek lisans ve doktora programlarında; İstanbul Mimar Sinan Üniversitesi'nde sosyoloji, Marmara Üniversitesi'nde sinema doktora programlarında okudu. İlgi alanı sinema, medya ve kültürel çalışmalar olup mekân ve temsil biçimleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çeşitli kültür, teori ve sinema dergilerinde makaleleri ve editörlüğünü yaptığı *Kültür ve Toplum 1i* (Hil,1995) ve Mentalklinik için yaptığı

*Oyun* (2002) derlemeleri, *ZamanMekân: Kuram ve Sinema* (Bağlam, 2004) kitabı vardır. Kısa yazınsal bir kitap olan *Eksik Kitap Tuhaf Defter* (MudamCamp de Base &:mentalKLİNİK, 2004)- adlı çalışmanın da üç yazardan biridir. MentalKLİNİK’le birlikte tasarım ve sanat projelerinde katılımcı olarak da bulunmaktadır. Halen İstanbul’da yaşamakta ve Bahçeşehir Üniversitesi İletişim Fakültesi Sinema TV Bölümü’nde öğretim üyesi kadrosunda sinema - TV ve kültürel araştırmalar alanlarında dersler vermekte ve sinema yazarı (SİYAD üyesi) olarak çalışmaktadır.

# TUTTUĞUMUZ YOLLAR: KENARDAN KURAM KENARDAN YÖNTEM

Dilek Hattatoğlu & Gökçen Ertuğrul

“Göz var, göz var, göz var”

Nilgün Marmara

Göz var, yine de “bakmayan göremez”. Ya da “masadan önce masa fikri vardı” (Engels, 1977). Bu da bizi fikre, fikirlere yöneltir ve o fikirleri düşünene, fikrin öznesine de. Hatta “fikirler bana kendilerini düşündürdüler, onları ben düşünmedim. Ben sadece bir kavşağım” (Levi-Strauss, 1986) diyen öznesiz özneye bile. Düşünülenin düşüneni oluşturduğu ve karşılığında kendisinin de olduğu o büyük süreç, insanlığın yeryüzüyle emek dolayımıyla kurduğu ilişkinin eşitsizlikler, bölünmeler olarak biçimlendiği o hepimizin hikâyesi; sömürgecilikle ve emperyalizmle artık hepimizin kılınmış hikâyesi; bu hikâyede sosyal bilimlerin ve araştırmanın yerinin ve o hikâyeyi kendimizin kılarken kendimizi kim kıldığımızın hikâyesi. Yani “biz” kimiz, tekil özne ve çoğul özne, birey ve toplum, ezilenler ve ezenler, sömürenler ve sömürülenler, kendini temsil edenler ve temsil edilmesi “gerekkenler”, araştırılanlar ve araştıranlar ve bunların hepsinin birlikte bir şekilde üzerinde yer aldığı “tarih sahnesi”, ya da dilerseniz “toplum sahnesi”.

Sosyal bilimlerin ortaya çıkışı, cansiperâne bir *bilim* olma, bilim olduğunu kanıtlama çabasıyla iç içedir. Ta Vico’dan başlayarak sadece bilim statüsü kazanmak için değil, bilim *olduğunu*, o zamana kadar “bilim” diye bilinmiş olandan farklı ama yine de bir şekilde bilimin ta kendisi olduğunu kanıtlama çabası, mesela sosyolojinin, birbiriyle ne kadar karşıt etkileri temsil etseler de, iki ana damarına da damgasını vurmuştur demek yanlış olmaz. Yani sadece Comte’dan gelen pozitivist damar değil, aynı zamanda Vico’dan gelen yorumsamacı damar da, aynı bilim olma sağıne sahiptir<sup>1</sup>.

---

Bu da, bir bakıma, odağı, nesneden yönetime kaydırıyor. Tek tek bilimlerden örneklemek, belki daha açıklayıcı. Mesela antropolojide, Malinowski’nin sosyal antropolojinin öncü isimlerinden biri olmasının arkasında yatan başlıca dinamiğin etnografik saha ça-

Bilim olmanın sorgulanması, bilmek, keşfetmek, aşına kılmak isteyenle bilmek, keşfetmek, aşına kılmak istediği arasındaki ilişkinin ve dolayımının yani “İktidar, Arzu ve Çıkar”ın (Spivak, 1988 / 2009) sorgulanmasını gerektirir. Bilgi / bilme / bilim *ihtiyacı* ile iktidar ve çıkarlar arasındaki ilişkiyi, Edward Said, çıkar açmış eseri *Şarkiyatçılık*’ta (Said, 1978 / 1999) bu bilimsel disiplin örneğinde açıklar. Said, Şark / Doğu hakkındaki “güvenilir” ve “geçerli” sistematik bilgiye duyulan ihtiyacın, nasıl sömürgecilikten ve emperyalizmden, sömürgeci ve emperyalist çıkarlardan köklendiğini ortaya koyar; Şarkiyatçılık diye bir disiplinin ayrışması, Şarkiyatçılığın bir bilimsel disiplin haline gelmesi ile bu disiplinin nesnesi olan ülkeler ve halkların emperyalist çıkarların konusu olması arasındaki kopmaz bağı gösterir. Bununla da yetinmez; Şarkiyatçılık bilimsel disiplininin evrelerindeki ve yöntemlerindeki değişimlerle, yani Şarkiyatçılığın edebi bir disip-linden “evrensel kurallar geliştirmiş teknik bir disipline” dönüşmesiyle emperyalist çıkarlar ve dünya düzeni arasındaki ilişkiye<sup>2</sup> de ışık tutar (Said, 1978 / 1999).

Bir diğer örnek, adlandırmalardan gelebilir. Mesela neden ‘Ortadoğu Çalışmaları’dır da diyelim ki ‘Mezopotamya Çalışmaları’ değildir? İsimler, bize alandaki mücadeleleri ve o mücadelelerin altında yatan ezme / ezilme ya da sömürü ilişkilerini ve dahi iktidar hiyerarşilerini ele verirler (Bourdieu, 2003) ve temiz değildirler. ‘Ortadoğu’ isminin, tam da onu kullanışlı da kılan ‘kirliliğini’ Said, çok iç burkucu bir tarzda örnekliyor. “1963 sonbaharında Columbia’da ders vermek üzere New York’a geldiğimde....hatta arkadaşlarımın ve meslektaşlarımın çoğunun ‘Arap’, hele hele ‘Filistinli’ sözcüğünü kullanmaktansa hiç kimseyi incitmeyen, çok daha kolay ve daha belirsiz bir terim olan ‘Ortadoğulu’yu kullanmayı tercih ettiklerini hatırlıyorum” (Said, 1998 / 2000, 18-19, italikler bize ait. DH&GE). Burada konu ettiği disiplinin ismi değil ama onunla dolaysızca ilişkili.

---

alışması olduğunu, ve onun Melanezya ve karşılıklı çalışmalara yaptığı katkının büyüklüğünden söz ettikten sonra Elektronik Ansiklopedi Wikipedia (İngilizce) onun, “sıklıkla antropolojiyi ‘evin önünden uzaklaştıran’ yani öznelileriyle onların gündelik hayatını deneyimleyen ilk araştırmacı olarak gösterildiğini” belirtiyor.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Bronis%C5%82aw\\_Malinowski](http://en.wikipedia.org/wiki/Bronis%C5%82aw_Malinowski)

ABD’nin emperyalist bir dünya gücü haline gelmesiyledir ki, Şarkiyatçılık, dünyanın her yeri için geçerli kurallar oluşturan ve bunları uygulayan, yani incelediği halkların / toplumların dillerini, kültürlerini öğrenmenin gerekmediği ‘evrensel’ bir disipline dönüşmüştür.

Sokak ve köy adlarının habire değiştirildiği bir ülkede yaşadığımızdan, bu ilişkiyi iliklerimize işlemiş bir düzeyde, sezgisel olarak kavramamız belki daha kolaydır.

Tek tek her bir disiplinden iktidar ve çıkar saiklerine ilişkin örnekler verilebilir. Fakat mesele, asla, tekil disiplinlerle sınırlı değildir. Sosyal bilimler ve sosyal bilimcilerin sorumluluğu gibi konulara en çok kafa yoranlardan biri olan ve genel olarak disiplinlerin ayrışmasına ilişkin sağlam bir analiz geliştiren Wallerstein de, sosyal bilimlerin toplumsal biçimlenişler üzerinde ve bunlarla iç içe somutlaşan çıkarlarla güdülenmesi kabulü bakımından benzer öncüllere dayanır. Fransız Devrimi'ni "dünya-tarihsel" bir olay olarak analiz eden Wallerstein, bu devrimin dünya ölçeğindeki etkilerini ampirik olarak örnekler. Bu etkiler, Haiti'de "dünya-sistemindeki ilk siyah devrim", İrlanda'da Protestan göçmenlerin özerklik girişimlerinin toplumsal devrime dönüşmesi, ve Mısır'da ilk büyük modernleşmeci hareketin ortaya çıkışıdır (Wallerstein, 1991/1997, 24). Wallerstein, bu devrimlerin / ayaklanmaların kapitalist dünya sisteminde önemli bir niteliksel değişimi simgeledikleri, "bu sistemin politikalarında bir dönüm noktasının habercileri" oldukları analizini yapar. Dahası "dünya burjuvazisinin" bunları, "modern dünyanın ilk gerçek sistem-karşıtı (yani kapitalist sistem-karşıtı) başkaldırıları" olarak kavradığını, dolayısıyla da değişim karşısında nasıl davranması gerektiğine ilişkin ders çıkardığını, bunun sonucunun ise, "dünya burjuvazisinin ancak değişimin normallliğini kabul ederek bu değişimi denetim altına alabileceğini ve yavaşlatabileceğini" anlaması olduğunu belirtir:

*"Değişimin normallığının bu yaygın kabulü kapitalist dünya-ekonomisinin temel bir kültürel dönüşümünü temsil ediyordu. Bu durum gerçekte, zaten birkaç yüzyıldır geçerli olan yapısal gerçekliklerin aleni olarak, yani açık bir biçimde kabul edilmesi" anlamına geliyordu: Dünya-sistemi kapitalist bir sistemdi, dünya-ekonomisinin işbölümü, varsayımsal olarak egemen devletlerden oluşan bir devletlerarası sistem tarafından sınırlandırılmış ve şekillendirilmişti. Bir kez bu olgunun tanınması yaygın hale geldiğinde (bana göre 1789-1815 döneminde gerçekleşti) ve bir kez bu söylem egemenlik kazandığında, değişimin normallığının ifadeleri biçiminde ve buna yanıt olarak üç yeni kurum ortaya çıktı: Bu üç kurum ideolojiler, sosyal bilimler ve hareketlerdi. Bu üç kurum, kurumsal temelleri bazen uygun olmayan biçimde 'modernite' olarak adlandırılan, uzun 19. yüzyılın büyük entelektüel/kültürel sentezini kapsamaktadır." (Wallerstein, 1991 / 1997, 26-27, İtaliye bize ait DH&GE).*

Başka bir deyişle, sosyal bilimlerin ortaya çıkması, dünya burjuvazisinin dün-



ya ölçeğindeki çıkarları, bu çıkarları gerçekleştirme mücadelesi ve “periferideki” halkların bu mücadeleye katılımının sonucunda doğan ihtiyaçlar ile biçimlenen ve karşılığında da bu mücadeleleri etkilemiş bir süreç olmuştur. Dolayısıyla “yapılması gereken nedir?” sorusunu Wallerstein’in bilimi ve düşünceyi üzerine bina ettiğimiz temelleri (hem değişim, gelişme gibi temel kavramları hem de yöntemleri) terk etmek, yani “sosyal bilimleri düşünmemek” diye cevaplaması, şaşırtıcı değildir.

“O halde gündemde olan, son 200 yılın sosyal bilimlerinin işini yeniden yapmaktır, belki sıfırdan başlayarak değil, ama neredeyse böyle olduğunu aklımızdan çıkarmadan. Topladığımız veriler önümüzde duran iş açısından en iyi ihtimalle ancak kısmi bir öneme sahiptir. *Kavramsal kategorilerin yeniden inşa edilmesi gerekmektedir. Araştırmamızın yöntemleri bu yeni hedefe yönelik olarak yeniden tanımlanmalıdır: Doğan, zaman içinde gelişen ve belirli bir noktada yapısal bir krize giren somut, büyük ölçekli bir sistemi açıklamak. Bunu şekleştirmeye direnerek, ancak yine de her zaman şekleştirmeyi içeren kavramlar kullanarak yapmak zorundayız.*” (Wallerstein, 1991 / 1997, 56-57, italikler bize aittir, DH&GE).

İşte bu tekrar eden “biz”, “biz”i özne meselesine götürür. Özneyse kenara. Çünkü bunu kim(ler) yapacaktır? Hangi konum(lar)dan? Hangi deneyimle? “Kim”liğimizle konumlanışlarımız arasındaki ilişki, sosyal bilim alanında nedir?

### ***Konum ve Deneyim Asimetrisinde Kenar***

Genel olarak sosyal bilimler daha özeldir akademiye içerisinde kenarın ‘kenardakiler’ tarafından konum olarak sahiplenilişi ya da sahiplenilmeyişi ile deneyimlenme tarzları iç içe. Elbette ki, tıpkı ‘Doğu’nun ‘Batı’nın sınırlarını çizmesi gibi bir merkezin, daha doğrusu bir kenar-olmayanın varlığının sınırlarını çizdiği için, kenarla ilgilenmek, her daim ‘kenar-olmayanların’ deneyimleme tarzlarını da dikkate almayı gerektirir; bunun önemini yadsınamamakla birlikte, biz burada sadece kenardakilerin sahiplen(mey)işlerini ve deneyimleme tarzlarına odaklanmayı deniyoruz. Çünkü, odağı böyle daralttığımızda bile, ne tek tip bir sahiplenişten ne de tek tip bir deneyimlemeden söz etmek mümkün. Tam tersine bunlar, çok çeşitlenebiliyor. Üstelik sahipleniş ve deneyimleme tarzlarına bakıldığında, uzlaşmalar, redler, mesafeler hesaba katıldığında, birtakım ilkeler çıkarsamak da pek mümkün gözüküyor. Başka bir deyişle, kenarın konum olarak sahiplenilişi de

sahiplenilmeyişi de, o konumun kimi yanlarının pekiştirilip süreklileştirilmesine de tam tersine sarsılmasına, hatta sorgulanmasına da yol açabiliyor. Dolayısıyla konum ve deneyim ilişkiselliğinin irdelenmesi ve tartışılması zorunlu.

Hem konum hem deneyim olarak *kenara* ve bunların ilişkiselliğine, akadem-yada bulunuşun ve bulunmayışın iki büyük örneği, Edward Said ile Theodor W. Adorno üzerinden göz atmak istiyoruz. Gerçekten de bu iki büyük kuramcının akademyaya göre konumlanışları, adeta asimetriktir ve onların akademideki bulunuş tarzlarına ve deneyimlerine bir iki noktada çok kabaca göz atılması bile, *kenardalık* tartışmasına katkı sağlayabilir.

Adorno, varlıklı bir Alman ailesinin çocuğu olarak sınıfının imkânlarıyla büyü-müş, eğitimi ve İngiltere’de geçirdiği yıllar dışında akademyada bulunmamış, araştırma faaliyetlerini asıl olarak *Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü* mensubu olarak sürdürmüş büyük bir kuramcı. Oysa belki hiç de şaşırtıcı olma-yarak<sup>3</sup> akademyayla ilişkileri hep ‘*kenar*’dan, üstelik parlaklıktan uzak. Sadece Frankfurt Okulu’nu çalışmakla kalmayıp Adorno hakkında bir biyografi de yaz-mış olan Martin Jay, onun, 1927’de Cornelius danışmanlığında başarısız bir *Habilitationsschrift* yazdığını, hocasının bu teze yönelttiği eleştirilerin “fazlasıyla haksız ve tutarsız” olduğunu ve “*venia legendi* (üniversite düzeyinde ders verebil-me hakkı) kazanabilmek için başka bir konu almak zorunda” (Jay, 1984 / 2001, 29) kaldığını aktarır. İngiltere’de geçirdiği yıllarda ise “yetersiz İngilizcesi ente-lektüel ilgilenimlerini pek paylaşmadığı Oxford’daki felsefeciler topluluğu ile faz-la bir temasının olmadığını göstermekte”ydi, ve zaten Oxford’daki akademik sta-tüsü “*advanced student*” (ileri düzey öğrenci) düzeyine inmişti (Jay, 1984 / 2001, 32). Enstitü mensubu olarak ABD’deki yıllarında ise, çalışmalarını asıl olarak Al-manca yürütmüştür. Nitekim Enstitü’nün başyapıtları sayılan üç eserden ikisinde Adorno’nun imzası vardır ve ikisi de Almanca’dır.<sup>4</sup> Gerçekten de, Jay, Adorno’-

---

Weber, akademide çalışmayı düşünen genç bilim insanlarına şunu sormak gerektiğini söyler: “Elini vicdanına koyup söyle, yıllar boyu ortalama insanların senin önüne geç-melerine öfkelenmeden ve üzülmekten dayanabilecek misin? Tabii ki insan hep aynı ce-vabı alır: Elbette, çünkü ben ‘mesleğim’ için yaşıyorum. Oysa bu duruma üzülmekten katlanan çok az insana rastlamışım” (Weber, 1919/1987, 131).

Max Horkheimer’la birlikte yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 1947’de Amsterdam’da Almanca olarak basıldı; *Minima Moralia* 1951’de Almanca basıldı. Üçüncü eser, Hork-heimer’ın *Akl Tutulması*’dır ve İngilizce yazılmıştır. Yalnız Adorno’nun hiç İngilizce yazmadığı düşünülmemelidir; bazı yazılarını doğrudan İngilizce yazdığı da olmuştur.

nun Almanca'nın diyalektik düşünceye özel bir yatkınlığı olduğunu düşünmesinin, onun Almanca yazma tercihinde önemli rol oynadığını belirtir. Ayrıca savaştan sonra Enstitü'nün Almanya'ya dönmeyi en hevesle isteyen mensubu oluşu *kenardalık* konumuyla ilişkilendirilebilir.<sup>5</sup>

Çalıştığı konular bakımından konumlanışı ise daha da özgündür. Sonuçta akademyanın gereklerine uymak, içinde bulunulan kurumların zorunluluklarını yerine getirmek durumunda kalmaksızın, kendi entelektüel öncelik ve ilgilerine göre çalışmasını organize edebilme bağımsızlığına sahip bir düşünür olarak Adorno, çoğunluklar, egemenlik / tahakküm altındakiler olarak hâkim olanlar hakkında çalışmalar yapmıştır: Otoriteriyen kişilik, kültür endüstrisi, faşizmin analizi.

Fakat tam da bu noktada ilginç bir tartışma baş gösterebilir. Çoğunluklar, kitleler, entelektüel odakta yer alınca, tam da bu entelektüel odak nedeniyle, bir başka düzlemde *kenarın* marjinalleştirilmesi / kenara itilmesinin gerçekleştiği akla gelebilir. Çünkü Adorno ilk bakışta *kenarı* çalışmıyor gibi görünebilir. Gerçekten de yukarıda da belirttiğimiz gibi, otoriter kişilik, kültür endüstrisi, yani çoğunluklardır çalıştığı. Fakat bu yanıltıcıdır, çünkü tam da bu noktada *kenarın* ne olduğunu sormak, azınlıklar ve çoğunlukların *kenardalıklarını* sömürü ve hegemonya bağlamlarında tartışmak zorundayız. Kestirmeden söylersek, çoğunluk olmak, hegemonya altında olmamayı gerektirmemiştir ve gerektirmez. Dahası çoğunluk olmak ezilen olmamayı, sömürülen olmamayı da gerektirmez, tam tersine, ezilenler, sömürülenler her zaman çoğunluk olmuşlardır. Kaldı ki, kapitalist sınıf ya da daha genel olarak sömürücü sınıflar her zaman için fiziksel olarak azınlık olmuşlardır, fiziksel olarak küçük, sayısal olarak sınırlıdır; fakat bu hâkim sınıfları, *kenar* yapmaya yetmemiştir.

Adorno, çoğunlukları, kitleleri, merkez ya da özne saymaz; tam tersine, kendinde öznenin artık var olmadığı bir yerde öznenin ideolojiden ibaret kaldığının teorisini yapar (Adorno, 1951 / 2000). Ve çoğunluk olmakla merkez olmayı eşdeğer görmediğinin bir ipucu daha, Horkheimer'la birlikte yazdıkları *Aydınlan-*

---

Enstitü mensupları Almanya'ya dönüş için resmi davet aldıkları halde, çoğu üye ABD'de kalmayı tercih etmiş, Horkheimer, ancak ABD vatandaşlığını garantiledikten sonra daveti kabul etmiştir. Adorno, Horkheimer ve Pollock ile birlikte Almanya'ya dönen üç kişiden biridir; Marcuse, Lowenthal, Fromm, Wittfogel, Neumann ve Kirchheimer gibi diğer üyeler, ABD'de kalmayı yeğlemişlerdir. Bkz. Jay, 1984 / 2001, 50.

manın *Diyalektiği*'nin temel kavramlaştırmalarının öyküsünde bulunabilir. Adorno, müsveddelerde "kitle kültürü"nden söz ettikleri halde, bunu "...yandaşlarının işine gelecek yorumları dışarıda bırakmak amacıyla" (Adorno, 2003, 76) "kültür endüstrisi"ne çevirdiklerini belirttikten sonra şu açıklamayı yapar: "...ne de olsa onun [kültür endüstrisinin] kitlelerden kendiliğinden çıkan bir kültür sorunu olduğunu ortaya atabilirler, onu popüler sanatın çağdaş formu sayabilirlerdi ki bu ikincisinin kültür endüstrisinden kesinlikle ayırt edilmesi gerekir. ...Kültür endüstrisi kasıtlı olarak tüketicileri kendisine uydurur.....Böylece kültür endüstrisi yöneltmiş olduğu milyonların bilincini ve bilinçaltını yönlendiriyor olmasına rağmen, kitleler birincil değil ikincil role düşerler ve hesaplanabilir nesneler, makinenin tali parçaları olurlar" (Adorno, 2003, 76, italikler bize aittir DH&GE). Başka bir deyişle, Adorno'nun çalışmaları, kenarı marjinalleştirmek şöyle dursun, kenarın ve kenardalığın sömürü ve hegemonya ilişkileri bağlamı dışında tartışılama-yacağını, kenardan söz edeceksek, sömürü ve hegemonyayla yüzleşmek zorunda olduğumuzu parlak bir şekilde örnekler.

Yine en büyük eserlerini "yersiz yurtsuz"lukta<sup>6</sup> vermiş göçmen / sürgün bir entelektüel olan Edward Said, akademyada bulunuş bakımından Adorno'nun asimetriği bir örnek sunar. Eğitimini tamamladığı 1963'ten başlayarak ölümüne kadar anaakım bir üniversitede, sonradan öğrendiğine göre, "işe alınırken bölümdekilere İskenderiyeli bir Yahudi olarak sunulduğu" (Said, 1998 / 2000, 19) için ve ancak bu sayede çalışmaya başladığı Columbia Üniversitesi'ndeki (New York, ABD) bulunuşunu, kenarlık bakımından nasıl tartışabiliriz? Said, bu gayet anaakım üniversitede, 40 yıl boyunca İngiliz Dili ve Edebiyatı dersleri vermiş, bu arada da Filistin davasıyla ilgili angajmanları nedeniyle çeşitli saldırılara ve hak-sızlıklara uğramış, "terör profesörü" "üvânı"yla taltif edilmiştir. Bir ömre yayılan Filistin angajmanı, entelektüel üretkenliğinde ve çığır açan eserler vermesinde gayet etkili olmuştur.<sup>7</sup> Said'in bağlanması aktivist yönü de vardır. İkinci *İntifada* sırasında Kudüs'e gidip bizzat İsrail'e taş atarkenki fotoğrafları unutulmaz-

---

<sup>6</sup> Said'in otobiyografisinin adı *Out of Place*'dir ve Türkçe'ye *Yersiz Yurtsuz* olarak çevrilmiştir. Bkz. Said, E.W., *Yersiz Yurtsuz*, Metis Yayınları, çev. Aylin Ülçer, 2003.

Gerçekten de akademik uğraş alanı olan İngiliz Dili ve Edebiyatı uzmanlığından da yararlanarak yazdığı eserleri *Şarkiyatçılık, Kültür ve Emperyalizm* ve *Haberlerin Ağında İslam* üçlemesi, sömürgecilik ve emperyalizm ilişkileri ile 'Doğu' denen 'imgesel coğrafya'nın biçimlenmesini, Şarkiyatçılık disiplininin gelişimini ve evrelerini konu eder.

dır; bu fotoğrafların yayınlanmasının ardından, “şiddet yanlısı” olduğu iddiasıyla üniversiteden atılması için harekete geçirilen çark ve bunlara üniversite rektörünün verdiği muazzam cevap da öyle. Rektör, Said’i savundu, ama savunmak zorunda kalmıştı; ve savunmasının güzelliği ve gücü, hiç değilse biraz da saldırıların şiddetinden kaynaklanmış olabilirdi. Biraz da, Said’in Columbia’nın gelmiş geçmiş en parlak hocalarından biri olmasından. Said’in, Columbia’daki bulunuşu ancak bir uzlaşma zemininde gerçekleşebilmiştir ve bu gayet farkında olduğu bir uzlaşmadır. Şöyle yazar:

“Burada şunu belirtmekte fayda var: Ders verdiğim kırk yıl boyunca öğrencilerime Batı kanonu dışında, hele hele Ortadoğu hakkında hiçbir şey öğretmiş değilim.....ama Batı edebiyatı öğreten biri olarak sahip olduğumu hissettiğim kimlik, faaliyetlerimin bu öbür yönünü sınıfın dışında tuttu. Kendi konumda yazmayı ve ders vermeyi sürdürmem, ironik bir biçimde, *üniversitelerde konuşma yapmaya davet edildiğim seminerlerin sponsorlarına ve düzenleyicilerine benden özellikle edebi bir konu hakkında konuşmamı isteyerek utanç verici siyasi faaliyetlerimi göz ardı etmeleri için bir bahane sunuyordu*. Bir de, “halkım” adına harcadığım çabalardan bahsettikleri halde, o halkın adını bir kez olsun anmayanlar vardı. “Filistin” hâlâ kaçınılması gereken bir sözcüktü.” (Said, 1998 / 2000, 22-23, italikler bize aittir DH&GE).

Bu uzlaşmanın ardında, Said’in kenardalığı yatar. Fakat Said kendi konumlanışının, temel kaynaklarından biri de olan Adorno’nunkinden farklı olduğunu düşünür. Adorno’nun amansızca bir kenar konumu sürdürdüğünü saptadıktan ve aslında alttaki sürgünlüğün ortaklığından söz ettikten sonra, ekler: “Bense, bağlanmamış ya da askıda bırakan bir hayat yaşamayı beceremedim: Son derece kötü bir ünü olan bir davaya bağlı olduğumu ilan etmekten çekinmedim” (Said, 1998 / 2000, 23). Ama kenardalığı bununla bitmez; Filistin davasında da kenardadır: “Öte yandan, eleştiri, dayanışmayla ya da başkalarının ulusal bağlılık adına sizden bekledikleriyle çatıştığı zaman bile eleştirel olma hakkımı her zaman korudum. Böylesi bir konumun getirdiği kesin, neredeyse elle tutulur bir rahatsızlık vardır” (Said, 1998 / 2000, 23).

Hem bağlanma, hem eleştiri. Özdeşünümsellik olarak eleştiri ve içinde bulunan hayata ve o hayatın bütün kurumlarına, bütün ilişkiselliklerine, ama tek tek, kendi özgül sorumluluklarında yöneltmiş eleştiri. İşte bu lânetli bileşim, Said’i bir yandan “terör profesörü” yaparken öte yandan Filistin davasında kenarda bırakmıştır.

Fakat bu bileşim Adorno'da da yok mudur? Onun bağlanması Said'inkinden farklıdır. Muhteşem bir odaklılığı vardır; Jay'in deyiimiyle, Marx'ta, Hegel'de, Lukacs'ta ve Benjamin'de görülen genç-olgun dönem ayırımına Adorno'da rastlanmaz. Adorno, "daha otuz yaşına bile gelmeden yazılmış...metinlerindeki temel nitelikteki çizginin sonraki olgunluk yıllarındaki çalışmalarında hep devam edişi dikkat çekici" bir kuramcı olagelmıştır (Jay, 1984 / 2001, 31). Teoriye, peşine düştüğü soruları amansız ve yetkin bir güçle incelemesindeki büyük bağlılığa rağmen, daha doğrusu bu bağlılık nedeniyle Adorno, sokak eylemlerinden uzak durmuş, "ödü vermeden eleştirel düşünen ve ne kendi bilincini baş tacı yapan ne de eylem yapma terörüne kapılan biri" (Adorno, 1969 / 1990, 121) olmuştur. Ona göre, "düşünce aslında her türlü özel içerik önünde direnmenin kuvvetidir" (Adorno, 1969 / 1990, 121). Ne var ki akademi içerisinde yer almayı ya da almayışı, Adorno'yu izleyicilerinin, öğrencilerinin teröründen korumaya yetmemiştir. Jay, Nisan 1969'da ders anlattığı sınıfa giren üç militan kadının kendisine "ççekler, erotik okşamalarla sıkıştırmalarla saldırması"nın ardından sınıfı terk ederken, öğrencilerinin "bir kurum olarak Adorno öldü" bağırışlarını aktarır ve bu simgesel "baba katlinin" onun gerçek ölümünde de etkili olduğu imasında bulunur (Jay, 1969 / 1990, 67).

## II

*"Ben kenardan giderim, yol sizin olsun  
Ben ağular içerim, bal sizin olsun"*

*Konya türküsü*

Peki sosyal bilimlerin oluşum hikâyesinin, Adorno ve Said gibi büyük kuramcıların kenardalık deneyimlerinin ve tarzlarının, elinizdeki bu kitapla, bu kitabın sorunsallarıyla nasıl bir ilişkisi var?

Kuram ve yöntemle ilgili meseleler, daha çok, sosyal bilimlerin yukarıda kısaca değindiğimiz *bilim olma* serüveninde, yani bilim olarak temellendirilmesi ve meşrulaştırılması çabasında önem kazandı. Yöntemsel sağlamlığın, bir araştırmanın bilimselliğinin de bir garantisi olarak görüldüğü yaklaşımların güç kazanması, bu bilim meşruiyetini elde etme mücadeleleri bağlamında ele alınabilir. Ancak 'bilim olma' da 'bilimsellik' de nötr değildir; Foucault, bir bilginin bilim sayılmasının, bir bilgiye bilim statüsü verilmesinin o bilginin doğruluğuyla ya da açıkla-

ma gücüyle değil, içinde ortaya çıktığı zamanın ve yerin hâkim söylemine ve *epistemisine* uygunluğuyla (ya da uygunsuzluğuyla) belirlendiğini ortaya koyar (Foucault, 1999). Dolayısıyla, bilim sayılmak için hangi yol ve yordamların izlenmesi gerekliliğinin, hangi bilim yapma tarzının hegemonik tarz olduğu ve hangi ilişkiler içerisinde ortaya çıktığı sorusuyla doğrudan ilintili değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Bu mücadeleler aslında mikro düzeyde daha görünür olduklarından, müfredatlarda esas alınan resmi tarihlerdense bilim dallarının alternatif tarih yazımları üzerinde düşünmek, daha verimli olabilir.

Sosyal bilimlerde tekrar tekrar nükseden kimi dikotomiler vardır; teori-pratik ikiliği, mikro-makro ikiliği, yapı-özne ikiliği gibi. Yaygınlıkla nüksetmeleri nedeniyle, son dönem sosyal bilimlerde, bu ikilikleri aşmaya çalışan yaklaşımlar ön plana çıkmıştır. Tek tek bu ikiliklere odaklanıldığında da çeşitli gerilim ve mücadelelerle karşılaşılır: Mesela neredeyse teknisyenliğe indirgenmiş problem-yönelimli araştırmaların hâkimiyetindeki bir ‘bilim’ ortamında, bu araştırmalarla, toplumsal sorunlara / gruplara angaje çalışmalar arasındaki gerilimler söz konusudur. Bu gerilimler, aynı zamanda, daha “değerden-arınmış ve nesnel” bir bilim pratiği iddiasında olanlarla daha eylem yönelimli ve daha bağlanmış bir bilim pratiği peşindekiler (örneğin feministler) arasında da kendini gösterir. Tüm bu yüklü alanlarda, ampirik olan ile kuramsal olanı birleştirme çabalarının verimleri ve sınırlılıkları, bu derlemede yer alan yazılarda tartışılmaktadır.

Tüm bu ikilik ve gerilimler, aynı zamanda, araştırmacının ve genel olarak aydınının konum alışlarıyla doğrudan ilintili. Çünkü sosyal bilimciler sadece dar anlamda bir mesleğin mensupları olarak değil, ama aynı zamanda daha geniş bir toplumsal kesimin mensubu yani aydınlar olarak da konumlanırlar. Bu bakımdan konumlanışlarında, sanatçılar ve diğer bilimciler gibi bu daha geniş kesimin öbür mensuplarıyla çeşitli ortaklıklar vardır. Bir “meslek” olarak ya da “şaşmaz bir bilim için bilim” yapma iddiasında olanların işgal ettiği konumlar bir yana bırakılırsa, Besnier’nin, aydınların konum alışları konusunda yaptığı ayırım, yol gösterici olabilir: ‘Patetik aydın’<sup>8</sup> (örneğin imkânsızın ve kopmanın düşünürü Bataille), “bir davaya bağlanmış aydın” (örneğin Sartre), “oyunu oynamayı reddeden dire-

---

<sup>8</sup> “‘Patetik aydın’ nitelemesi, tanık olmaktan, yargılamaktan veya öğretmekten ziyade tarihle, onları herhangi birisi kadar veya daha fazla altüst ve allak bullak eden tarihle bütün oluşturma kaygısında olan yazarlara, felsefecilere, sanatçılara veya bilim adamlarına uygulanıyor” (Besnier 1996: 8).

niş düşünürü (örneğin Adorno)” (Besnier 1996).

Dolayısıyla, bu konumlaşılar, kendine kişisel yön verilerden ayrı değil. (*Mét-hodos-konum-yol-yön bağlamında hep aramızda!*). Yöntem konusundaki ders kitaplarının çoğunda, bilimsel araştırmanın amacı, “doğru bilgi” olarak sunulur ve bunu sağlamanın yolu da metodolojik ilkelere sadakâttir. Araştırma sadece kendi sürecinden ibaret olsaydı ve önemi sadece diğer araştırmalarla karşılaştırılabilirliğinden ve bilgi birikimindeki ve ilerlemesindeki rolünden kaynaklansaydı, bu, sorun olmayabilirdi. Çünkü, o taktirde yöntem sadece doğru bilgiye ulaşmak için uygulanacak bilimsel prosedürlerden ibaret olurdu. Ancak özellikle de toplumsal araştırma için elde edilen bilginin ne içinliği, araştırma ve araştırmacının konumlanmasının altında yatan daha derin bir sorundur. Sosyolojinin kurucu figürlerinden Weber’in de sorduğu gibi, “‘gerçek varlığa giden yol’, ‘gerçek sanata giden yol’, ‘gerçek doğaya giden yol’, ‘gerçek Tanrı’ya giden yol’, ‘gerçek mutluluğa giden yol’ gibi daha önceki yanılsamalar ortadan kalktıktan sonra... *meslek olarak bilimin anlamı nedir?*” Weber, yolun kendisinin hiçbir yere götürmediğini ve götürmeyeceğini tartışır, Tolstoy’un cevabının en azından verili koşullarda geçerliliğini tanıyarak devam eder: “Bilim anlamsızdır, çünkü sorumuza bizim için tek önemli soruya cevap veremiyor: ‘Ne yapacağız ve nasıl yaşayacağız?’” (Weber, 1919 / 1987, 139, italikler bize aittir. DH&GE).

Meslek olarak bilimle anaakım yaklaşımlar arasında bir süreklilik olduğu ileri sürülebileceği için, mevcut yöntem kitaplarının daha çok bu bakış açısıyla yazılmış kitaplar olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu tür kitaplarda, “yöntem” olarak sunulan yaklaşım, tanımların ve tanımlamaların eşlik ettiği bir kesinlik yanılsamasıyla, başka her şey karşısında öncelikli sayılan bir bilimsellik hedefinin tek garantisimiş gibi boy gösterir. Ve araştırma kurgu ve aşamaları, neredeyse fetiş düzeyine getirilerek ne olursa olsun izlenmesi gereken kurallar olarak sunulur ve mesele kapatılır.

Bu kitap, bütün bu meseleleri dert edinmenin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Dolayısıyla, bu derlemede, bilimi, araştırmayı, araştırılanı, araştırmacıları ve edinilen bilginin ne içinliğini tartışan makalelerin yanında, ezilenler, madunlar, dezavantajlı gruplar ya da bizim tercih ettiğimiz daha jenerik terim *kenar* ile hemhal olan yazılar da yer alıyor. *Kenar* konumlarında araştırma sürecine ve araştırma konumlarından da *kenar* deneyimlerine bakmayı dert edinen yazılar, bu kitabın bel kemiğini oluşturuyor.



*Kenar*, bizim için merkezi kavram; kitabı bir arada tutan düğüm noktası. *Kenarı*, özsel, statik bir konum olarak görmekten ziyade odaklanılan alan her ne ise oradaki iktidar ve tahakküm ilişkilerinin yarattığı konumlanmalar ve konum alışlar içerisinde ya da deneyimlenme tarzları olarak ele aldık. Zaten kendileri de o eşitsizlikler ve bunlara bağlı mücadeleler üzerinde biçimlenmiş olan bilimsel disiplinler içerisinde, akademya ya da diğer mecralardaki konumalışlarla, toplum dediğimiz, bir yandan bir parçası olduğumuz ve içine dolandığımız ama bir yandan da anlamaya ve incelemeye çalıştığımız dünyadaki, *sokaktan işyerlerine*, oradan *en mahrem yerlere*, bu aynı eşitsizliklerin yaşantılanması arasında nasıl bir ilişki var? Bu, asıl olarak, yine bilimsel üretim ile toplumsal ilişkiler arasındaki diyalektik karşılıklı belirlenim ilişkisidir ve sadece farklı aydın konumlanışları yani bağlanmamışlık ile bağlanma arasındaki çetrefil meseleyle sınırlanamaz, aynı zamanda bilgi üretimine de sızmış olan ve eşitsizlikleri yeniden üreten varsayımların ve yaklaşımların eleştirisini de gerektirir.

Bu derlemede, sosyal bilimlerdeki kuram ve yöntem sorunları, değişik disiplinlere, çeşitli saha deneyimlerine ve kuramsal tartışmalara odaklanılarak irdeleniyor. Dolayısıyla bu derlemedeki yazılar, bilim ve araştırmada içkin ilgi / çıkarları, araştıran ve araştırılan arasındaki iktidar ilişkilerini, akademik üretim ve yeniden üretim ilişkilerini, meslek ve bilim arasında salınan konum alışları tartışıyor ve bu bilginin' adına oluşturulduğu' spesifik grupların mensupları yani araştırılanlar için taşıdığı anlam ve sonuçları sorguluyor. Bu sorgulama, yer yer, araştırma sürecine bir içbakışı mümkün kılan bir üsluba da vesile oldu.

*Tül Akbal Sualp*, *kenardalığı* ve *kenarı*, “bilimsel faaliyetin, bilgi edinme, anlamlandırma ve yeniden üretme yöntemlerinin, eleştirinin ve analizin, sanatın, estetiğin” *kenarında* olmak ile *kenarında* olmaktan söz etmek arasındaki mesafe-sizlik, epistemolojik şiddet ve homojenlik / heterojenlik odaklarında irdeliyor.

*Gayatri Chakravorty Spivak*, “*Madun Konuşabilir mi?*”de, uluslararası işbölümü, emperyalizm ve sömürgecilik bağlamında, madun grup mensuplarının, özellikle bu gruplara mensup olmayanlarca temsili sorunsalını ve bu sorunsalla ilişkili olarak ortaya çıkan sorunları tartışıyor.

*Pınar Selek*, ‘sokak insanları’na yani “özellikle egemen olandan farklı duran, dışlanan, sürekli müdahaleye ve şiddete uğrayan dezavantajlı toplumsal gruplara dair çalışırken” yaşadığı saha deneyimini, ve kendi *kenardalığıyla* hesaplaşmasına ilişkin tartışmasını bizimle paylaşıyor.

*Dilek Hattatoğlu*, Nasreddin Hoca'nın Leylek meseli üzerinden, ezilenlerin sosyal bilim araştırmasına nasıl dâhil olabileceklerini, bu dâhil etme işinde araştırmacının sorumluluğunu ve araştırdıklarını nesnelleştirirken nesneleştirmenin ötesine geçebilen bir sosyal bilimin nasıl mümkün olabileceğini tartışıyor.

*Gökçen Ertuğrul*, *Kültürel Çalışmalar* ekseninde öne çıkan temsil sorunsalının sosyolojik analizler için imkânını, özellikle de simgesel şiddete maruz kalan gruplar bağlamında sorguluyor.

*Semra Somersan*, alana girme ve çıkma, araştırma ve etik sorularını İstanbul Sulukule'de Çingeneler'le birlikte yürüttüğü çalışma başta olmak üzere çeşitli alan araştırmaları deneyimleri çerçevesinden irdeliyor.

*Theodor W. Adorno*'nun "*Sosyoloji ve Ampirik Araştırma*" (1957) makalesi, "re-el dünyadaki ayrılıkların ve tezatların varlığı nedeniyle, kendi içinde uyuma kavuşturulmuş bir yöntem anlayışının yetersiz kalacağını ileri sürer"ken (Jay 2001: 59-60), ampirik yöntemler ile egemen idari ve ticari sistemler arasındaki ilişkiyi, ampirik yöntemler ve kamuoyu araştırmaları ve piyasa araştırmaları arasındaki süreklilikler bağlamında tartışıyor. Bu yazının, Jay'ın ifadesiyle, Alman akademik dünyasını 1960'larda ikiye bölen pozitivism tartışmasının, "habercisi bir ilk taarruz" niteliğinde olması açısından da ayrı bir önemi vardır.

*Meltem Karadağ*, yapı ve özne ikiliğini aşma yönündeki en özgün kuramlardan birini geliştirmiş olan Pierre Bourdieu'nün, sınıf kuramlarına katkılarını tartışıyor; başka bir deyişle Bourdieu'nün gelişkin sınıf analizlerinin imkânlarını irdeliyor.

*Aynur İlyasoğlu*, pozitivismin uzaklaştırdığı "bireyi-insanı" tekrar "toplumsal analizin merkezine doğru çeken sözlü tarih ve yaşam tarihi alanlarının" imkânlarını ve sınırlarını, kadınları konu edinen sözlü tarih çalışmaları ve kendi alan araştırması deneyimleri bağlamında eleştirel bir tarzda değerlendiriyor.

*Sertan Batur*, psikoloji disiplininin tarihyazımı örneğinde, disiplin içi mikro iktidar mücadeleleri boyunca nasıl bazı yaklaşımların ve yan yolların marjinalleştirildiğini ve bir anaakım inşa edildiğini tartışıyor.

*Tuğrul Erbaydar*, tıbbın ve halk sağlığının doğuşuna da içkin olan sağlık ve siyaset arasındaki ilişkileri, bu alanlara egemen olan pozitivist metodolojinin bir eleştirisi üzerinden tartışarak niteliksel yaklaşımların imkânlarını sorguluyor.

*Nurçay Türkoğlu*, *Medya ve İletişim Çalışmaları*'nın "disiplinlerarası olma özelliğine, meslek-egitim-bilimsel disiplin sorunsalına, düşünümsellik zemini gerekli-

liğine değinerek”, bu disiplinin ‘içerisini-dışarısını’ özellikle medya etnografisi ve izleyici çalışmalarıyla ilgili olarak tartışıyor.

*Nedim Süalp*, iktisat bilimi çerçevesinde “yöntemin kenarı” “kenarın yöntemi” meselesini, dünya kapitalist sistemi içindeki merkez-çevre ilişkileri zemininde tartışıyor. “Küresel gerçekliğin” analizi için kenarın önemini, “dünya sisteminin kayıtlarının da, sadece “merkez” olarak adlandırılan ülkelerde ve coğrafyalarda değil, “çevre” coğrafyalarda da bulunması; bu kayıtların, birikimlerin sağlayacağı bilgilerin sistemin bütününe anlamakta, analiz etmekte bize “merkez”deki bilgiler kadar değerli” bilgiler sunabileceği varsayımı bağlamında irdeliyor.

*Betül Altuntaş*, meslek ve bilim olarak sosyal çalışmanın kaygan zemininde, saha deneyimlerinden can alıcı örneklerle sosyal çalışma ve kenar arasındaki sorunlu ve acil ilişkileri sorguluyor.

Maddeci feminizmin en etkili kuramcılarından biri olan *Christine Delphy*, “*Toplumsal Tabakalaşma Çalışmalarında Kadınlar*” başlıklı eski fakat çok önemli makalesinde, 1970’li yıllarda Fransa’da yapılmış toplumsal tabakalaşma çalışmalarını inceleyerek, kadınların “toplumsal tabakalaşma kavramını oluşturan kuralların uygulanması sayesinde değil, bu kuralların göz ardı edilmesi üzerinden toplumsal yapı tarifine entegre edildikleri”ni ve “bunun temel çelişkiyi oluştur”duğunu saptıyor; bu saptamaya uygun olarak da bu çelişkinin tahlilini yapmak suretiyle kadın ezilmesi / sömürüsü üzerinden bir kuram geliştirmenin zeminini inşa ediyor.

*H. Ünal Nalbantoğlu*, ‘*Türkiye’de bir Dans Sosyolojisi için Peşrev*’inde, sosyoloji disiplini içindeki işbölümünün daha da tırmandırılması suretiyle sosyolojinin imkânlarının kırılıp heba edilmesine karşı, bütüncü bir yaklaşım örneği sergiliyor; beden, sağlık, müzik ve sanat sosyolojilerinin kesişiminde bir analiz önerisi sunuyor.

*Özlem Şahin*, 1999’da gerçekleştirdiği Dersim’den Batı Anadolu’nun çeşitli yerlerine sürgüne gönderilen ailelerdeki kadınların deneyimlerini araştırdığı sözlü tarih çalışmasını yeniden düşünürken, feminist eleştiri ve niteliksel yöntemlerin buluşma noktasında ortaya çıkan olanak ve sınırlılıkları tartışmayı deniyor.

*Handan Çağlayan*, Türkiye’de Kürtler’e ilişkin araştırma yapmanın zorlukları ve halihazırda yapılmış araştırmaların sınırlılıklarını da konu edinerek, “kenarın da kenarı” diye nitelediği Kürt kadınları, dâhil oldukları siyasallaşma sürecinde “kurban” ve “özgür kadın” temsillerinin ötesinde, politik özneler olarak görünür

kılacak bir metodolojinin imkânlarını tartışıyor.

*Emine Onaran İncirlioğlu*, sosyal bilimlerdeki bilgi üretimindeki bilim-ideoloji ilişkisini, Roman / Çingene araştırmalarında “Çingene” stereotiplerinin nasıl yeniden üretildiğine değinerek tartışmaya açıyor; “Kültür Araştırmaları’nda ve aktivist, ‘savunma antropolojisi’ modellerinde görünen kuram-kılgı bütünlüğünün” Çingene / Roman araştırmalarında da kullanışlı olabileceğini öneriyor.

*Diane. L. Wolf*un makalesi, genelde bir bağlanması olan araştırmacıların özelde ise feminist araştırmacıların, saha çalışması sırasında ve sonrasında yaşadıkları iktidar ve hiyerarşi odaklı ikilemleri zengin örnekler vererek tartışıyor.

*Gökçe B. Tüzel*, bir doktora öğrencisinin araştırma sürecini, bu süreçteki konumlanma zorluklarını ve bunlar karşısında tartıştığı ve geliştirdiği çözümleri bir feminist olarak kendi deneyimleri üzerinden bizlerle paylaşıyor.

## KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. (1951/2000): *Minima Moralia Sakatlanmış Bir Yaşamdan Yansımalar*, Çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul.
- Adorno, Theodor W. (1969 / 1990): "Tevekkül", *Eleştiri Toplum Üzerine Yazılar*, 115-122, Çev. M. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul.
- Adorno, Theodor W. (2003): "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek", 76-83, *Cogito*, sayı 36, Yaz, çev. Bülent O. Doğan, YKY, İstanbul.
- Besnier, Jean-Michel (1996): *İmkânsızın Politikası İsyarla Bağlanma Arasında Entelektüel*, Çev. Işın Gürbüz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre (2003): *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim, İstanbul.
- Engels, Friedrich (1977): *Anti-Dühring Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.
- Foucault, Michel (1999): *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Jay, Martin (1984 / 2001): *Adorno*, Çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul.
- Levi-Strauss, Claude (1986): *Mit ve Anlam*, Alan Yayınları, İstanbul.
- Said, Edward (1978 / 1999): *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ünler, Metis Yayınları, İstanbul.
- Said, Edward (1998 / 2000): "Dünyalar Arasında", *Kış Ruhu*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, Immanuel (1991/1997): "Bir Dünya-Tarihsel Olay Olarak Fransız Devrimi", *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, 15-36, Çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, Immanuel (1991/1997): "Krizler: Dünya-Ekonomisi, Hareketler ve İdeolojiler", *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, 37-57, Çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul.
- Weber, Max (1919 / 1987): "Meslek Olarak Bilim", *Sosyoloji Yazıları*, 126-151, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

# TARİHİN UZUN BEKLEYENİNE

Z. Tül Akbal Süalp

Bilimsel faaliyetin, bilgi edinme, anlamlandırma ve yeniden üretme yöntemlerinin, eleştirinin ve analiz, sanatın, estetiğin kenarında, kıyısında; hatta kıyının öte yakasında durmaktan bahsetmekle, bütün bu alanların baktığı yerin kenarında, kıyısında olmak; hatta görüş hizasının altında kalmak aslında birbirinden ayrılamaz. Bu duruşların karşılıklı ve karmaşık ilişkisi göz ardı edilemez olmalıdır. Çok katmanlı, yoğun ilişkinin karşıtlıklarının dinamiğini taraflarından birinin dinamikleri ele alınmaksızın tartışmak herhalde mümkün olmamalıdır. Bakanla, bakılan arasındaki denge, bakmanın yöntemini, bakma meselesinin çerçevesini kuran kuramın odağını belirlemez mi? Kuramın, analiz, eleştirinin odağını oluşturan ne, neyi sorunsallaştırıyor sorusu, nasıl sorunsallaştırıyor sorusuyla iç içe girmiyor mu?

Kenar, hem bilimsel, eleştirel ve sanatsal faaliyetlerin bakmak için yöneldiği, bakarken kesip çıkardığı alanın yani çizdiği çerçevenin kenarı, hem de bu faaliyet alanlarında çalışanların genel kabul gördüğü, işaret ettiği külliyatların (kanonların) dışında kalanlarsa, bu geniş kapsamlı çoğunluk, aynı zamanda hiç de homojen değildir ve üzerine her konuşmaya başlandığında yeniden tanımları ve ayrımları çizilmek zorunda olunan bir alandır. Kenardan konuşulamaması ya da kenarın konuşamaması yoğun ve baskın bir külliyat tarihine karşı bir çırpıda söylenebilecek hiç bir sözün olamayacağından da kaynaklanır. Kenarın soluklanmaya ve uzun kesik anlatılara ihtiyacı vardır. Uçurumların üzerinden yürüyerek, deneyimlerini bilgiye dönüştürebileceği sabırlı suskunluklara ihtiyacı vardır. Uzun, vahşi ve terörize eden bakma, görme, değerlendirme, isim verme, tanımlama, kural ve kaidelerini oluşturma külliyatının karşısında bu vahşi teröre maruz kalanlar ne doğrusal bir çizgide, ne tek zeminde durmaktadırlar ama, işin kötüsü bu belirlenim ilişkisi, tarif ettiği bu kendinden çok daha kalabalık dünyayı hep bir kıyas ilişkisi içinde tanımlamıştır. O yüzden bu şiddete maruz kalanlar, kendilerine bu kıyas dili içinden bir yer bulmaya çalışıp durmaktadırlar. Konuşmak, sesini duyurmak isteyenler, kendilerini baskın ve belirleyen tarafa karşı, onun

kullandığı kıyaslama yöntemini ve dilini kullanmak zorunda bulur. Anlaşılabilirleri, dertlerini kavranabilir hale getirmeleri için bu, adeta bir zorunluluktur.

Dünyayı tanımlarken kendi gibi olmayanları başka bir şeyle karşılaştırarak anlatma pratiği, bu karşılaştırma işleminin diğer tarafını, ötekisini imal etmiştir. Bu imal edilen tarafa uzunca bir zamandır “öteki” deyip duruyoruz ve hepimiz böyle denince anlaşıldığını düşünüyoruz; çoğu zaman pek çoğumuz o ötekinin bir parçası olduğumuz halde. Tuhaf ki, kendinden emin ve memnun olarak gelişmiş, sanayileşmiş, teknolojiler üretmiş, kendini yenileyebilmiş ve kendi gelişiminin devamı için ihtiyaç duyduğu mekânları, insanları, maddeleri ve hatta hissediş biçimlerini tanımlayıp, ele geçirip kendinin kılan ve sonra kendileştiren tarafın kendine göre ötekileştirdiği, bu mukayesenin karşı kıyısındaki öteki de kendini tanımlamayı yeniden kurgulamaya başladığı vakit şaşırtıcı biçimde aynı dili benimsemiştir.

Şimdi bu imal eden, tanımlayan, ad veren, kurallar koyan, şiddet uygulayan tarafın adını koymamız gerekiyor. Elbette pek çok adla çağırıyor kendini. Ötekine isimler verirken, kendinin de isimleri, tanımları var; üstelik kendi de homojen olmadığı için sürekli düzelttiği, yeniden tanımladığı, kendi özeleştirisini verdiği tanımları ve karşıtlıkları var. Efendi ve köle; ezen ve ezilen; elit ya da iktidar bloğu ve madun; zalim ve mazlum; Batı ve Doğu ya da Batı ve gerisi (West & the Rest); Kuzey ve Güney; uygar ve vahşi ya da ilkel, Sanayi Kapitalizmi ve sanayileşmemiş ya da sanayileşmekte olan ve bu dünya kapitalizmine eklemelenmekte olan (hep kesildiğimiz yerden eklemelenmeye çalıştığımız o esas çerçeve) Avrupa ve dünya, Avrupa merkezcilik ve diğerleri; merkez ve çevre, sömürgeci ve sömürge, Akıl ve duygu; din ve inanç ya da batıl inanç; bilimsel düşünce ve safsata; tarih ve edebiyat; sanat ve zanaat ya da elişliliği gibi pek çok farklı analiz katmanı ve birbirinden uzak düşünme kıtaları arasında salınan bir yelpaze karşımızda durur. Bu karşıtlıklardan hangisini seçtiğimizin önemi büyüktür, çünkü analizi nereden yaptığımız ve nerede durduğumuz belli olur. Ama özellikle son yirmi otuz yıldır da, bu farklı analitik kategorileri biri diğeriyle yer değiştirebilirmiş gibi rahatlıkla kullanıyoruz. Ben ikili karşıtlık yaratmayan; bu karşıtlıkların içinde üretildiği sürecin kendisine, kapitalizme ve onun bir aşaması olan emperyalizme bakmayı ve oranın dinamikleri içinden konuşmak gerektiğini düşünüyorum. Bu sürecin başladığı tarihsel anda ilk kesilmenin kopmanın başladığını düşünüyorum. Elbette daha öncesinin dinamikleri içinde başka süreçler söz konusu; ama

bizim bugünümüzü bağlayan, böyle bir kopma ayrışma süreci. Aydınlanmanın aklının sınıflandırdığı felsefenin, bilimin, sanatın, hayatın ve toplumların pratiklerinden ayrışması ve kendi durduğu odaktan geri kalan dünyayı tanımlaması bu sürecin ürünü. Bu ayrışma ve tanımlayışlar, kendi kendini tartışarak bugüne gelirken elbette baskın birçok ana eğilimler, aykırı, muhalif sesler de üretti ama karşı tarafa söz hakkı vermeme; en muhalif anda bile onun adına ve yerine konuşma ya da onu aktarma, anlatma, resimleme, sahneleme kibrinden hiç ödün vermedi. Malum olduğu üzere temsil meselesinden söz ediyoruz.

Eğer biz de Ranajit Guha'nın analiz ettiği üzere (Guha, 2006), bu sürecin içinden üretilmiş bakma biçimlerinin, bu sürecin hâkim tarih anlatısının, kendi tarihini anlatırken dünyanın geri kalanının tarihini edebiyatından, yaşama biçimlerinden, folklorundan okumaya kalktığı gibi bir okuma yaparsak, şöyle söyleyebiliriz: Hâkim ideoloji: “Ayna ayna söyle bana var mı bu dünyada benden güzeli, akıllısı, yeteneklisi, bilimseli, teknolojik olarak donanımlısı, üretim araçlarına sahip olanı, artığa rıza ve gerekirse zorla el koyanı” diye sorduğunda, aynadan: “Yok efendim senden başkası, yok!” cevabını bekliyorken ya da Robinson Crusoe olup, bilmediği bir yerde, orada zaten hep varolana bile ad vermeye kalkıyorken, artık bunu böyle kaba saba bir biçimde yapmıyor. Daha örtük, daha işlenmiş, hatta teknolojisi oluşmuş biçimde yapıyor; hatta yaptırıyor. Ama hâlâ bütün temsil biçimlerinde doğa, kadın, Üçüncü Dünya gibi ötekileştirilmiş halleri benzer, örtüşür bir dille anlatmaya devam ediyor. Aslında ne komik, ne kadar basit ve ne nahif değil mi? Ama neden hiç birimize yeterince komik, yeterince ilkel gelmiyor ve her seferinde bu anlatılardan kendimize bir pay biçip, ruhi arınmalar, boşalmalar içinde çıkıyor; bu anlatıların pathosuna ağılayabiliyoruz?<sup>1</sup>

Dünya kapitalist sistemi ve onun emperyalizm aşaması ve bugünü tarif ederken küreselleşme denen yeniden isim verilmiş hali üzerine uzun ahkam kesmek haddimizi aşar. Temsil, kültür ve bunların üretim biçimleri, edebiyat, sinema gibi alanları ya da günlük söylemler üzerinden konuşmak daha uygun ve tabii ‘bura’nın bilgisinin, eleştirisinin, analizinin üretildiği yere, benim de içinde bulundu-

---

Pathos: Edebiyatta ve sinemada anlatımsal metinlerde dokunaklılık, duygulandırma yeteneği; acınma duygusu uyandıran nitelik; merhamet ve sempati gibi his uyandırma gücü veya yeteneği, ve aynı zamanda coşkulu, tumturaklı anlatım için kullanılır. Buradan sonra her seferinde bütün bu anlamları sıralamamak için metnin içinde pathos olarak kullanacağım.



ğum alana söz söylemek daha doğru. Kültür kavramına geniş kapsamlı baktığımızda, onun aslında bir kenarının, kıyısının olmadığını görürüz. Daha doğrusu, sabit bir kenarı olamaz. Baskın, güçlü odakları olduğu kadar zayıf, çekinik kenarlarının da merkeze doğru hareketi söz konusudur. S. Hall'a göre, kültür, bir mücadele alanıdır. Bütün iktidar ilişkilerine rağmen de bağımsız dinamikleri vardır. Öyle bir mücadele alanıdır ki içinde baskın ve tahakküm edici olan da çekinik ve alttan alta sürdürülmekte olan da var olabilmek, ortaya çıkabilmek, etkili olabilmek ya da diğerini bastırmak için sürekli bir mücadele verirler. Bakhtin'e göre de, her kültür *merkezkaç* (*centrifugal*) ve *merkezçek* (*centripetal*) güçlerle hareket eder durur (Bakhtin, 1981). Bir yandan toplumsal ilişkiler, uyuma, uygun olana, normale, ortalama ve istenene doğru, yani merkeze doğru çekerken, bir yandan da toplumsal ilişkilerin içinde başka dinamikler merkezden uzaklaşmaya, kenarlara, ortalamadan, uyumdan kaçmaya doğru yönelir ya da itilirler. Tabii bu yönelme ve itilme halleri iki ayrı terimin bir cümlede geçme rahatlığını taşımaz gerçek hayatın içinde. Her iki halin de dinamikleri iktidar ve zorlayıcı kuvvetlerle girdikleri, girebilecekleri ilişkiler aslında büyük farklılıklar taşır. Marjinal olmakla, marjinde bırakılmış olmak ya da sıkışıp kalmak birbirinden çok farklı hallerdir. İnsan yaşamı boyutundan bakınca da derin çatışma, çelişki, acı ve hasar gibi pek çok insanlık halleriyle ifade bulabilir. Ve aslında şimdi bunları yazarken bile bir sosyal bilimcinin tariflerinde, analizlerinde birer ifade gibi duran haller, insanlık tarihinin derin uçurumlarında aslında daha da açılabilmeyi, anlatılabilmeyi, gösterilebilmeyi; görünür ve duyulur olabilmeyi bekler dururlar. Anlatılan ve gösterilen olmakla; görünebilir ve anlatılabilir olmak ya da kendini gösterip, anlatabiliyor olmak hep farklı karşılaşmalar; çatışmalar ve mücadeleler demektir.

Bir de elbette bütün bu hallerin bilgisinin üretilmesi ve bu bilginin nasıl toplumsallaştırıldığı meselesi vardır. Spivak'ın sözünü ettiği *epistemolojik şiddetin* karşısındaki konumlanışlardan en altta olanın yani, madunun konuşamıyor oluşuna kadar uzanan bir dizi belirlemenin içinde farklılaşır bu haller (Spivak, 1994). Epistemolojik şiddet ve ona maruz kalanlardan (bugün bilimsel ve düşünsel faaliyet alanlarında çalışanlar) biri olmakla ilgili sorun ve onun karşısında duranlardan (toplum bilimsel faaliyetin nesnesi) birileri olmakla ilgili sorun da birbirlerine son derece bağlıdır. Eğer bir gün farklı yöntemlerle konuşabiliyor olacaksak, farklı dil ve yöntem arayışlarının cevabı da bu birbirinden ayrılmaz karşıtlık ilişkilerinin analizinden geçiyor olmalıdır.

Emperyalist bir proje olarak epistemolojik şiddet, diğer bütün bilme, anlama, anlamlandırma biçimlerini ve diğer sesleri, diğer bakma ve görme biçimlerini şiddetle dışlamak demektir. Dışlamak, yok saymak, varlığını görmezden gelmek, hiçleştirmek, yanı sıra ve çoğu zaman öncelikle, uygulanan ekonomik ve siyasi şiddet kadar güçlü bir şiddettir. Güzelin, iyinin, bilimsel olanın, bilimsel faaliyetin yetkinliğinin, bilgi otoritesinin nasıl ve ne kadar olması gerektiğinin, ne olabileceğinin belirlendiği bir gelenek olarak algılıyorum ben bu epistemolojik şiddeti. Aydınlanmadan beri hâkim olan felsefenin, sanatın ve bilimin ne olduğunun, bilgisinin, eleştirisinin nasıl üretilmesi gerektiğinin alan ve sınırlarını belirleyen yerleştirilmiş konumundan söz ediyor olmalıyız. Üstelik bu süreç daha önce söylediğimiz gibi, kendi iç tartışmalarını, kırılmalarını, karşı çıkışlarını taşıyarak günümüze kadar uzanmaktadır. Söz konusu olan sadece Aydınlanmanın öğretileri değil çünkü. Son yüzyılın başkaldırılarını, yapısalcılık sonrası eleştiriye ve bugünün yaygın ve postmodern duruşlarını da içinde barındırıyor. Üstelik bütün bu bilgi gövdeleri ve öğretilerin hâkimiyet alanını oluşturan daha katmanlı ve derin ilişkileriyle. Aydınlar, aydınların sınıfsal konumları, sınıf ilişkileri ve kendilerini konumlandırışları, sistemle bağları, bugün tamamıyla kendini metaya döndürmüş varlıkları ve faaliyet gösterdikleri meşrulaşmış pazar alanlarının analizini yapmadan, sözünü ettiğimiz karşılaşma, çatışma ve karşıtlıkları da anlayıp anlamlandırmamız mümkün olamayacaktır.

Bir sorunsal olarak ortaya konabilecek Avrupa merkezli ya da Kuzey ve Batı merkezli diye tanımlayışların kaynağının aslında coğrafi bir mesele olmadığını tartışmasız kabul edebiliriz sanıyorum. Meselelerin aslında tarihsel bir mesele olarak üretim ilişkileri etrafında toplumsal örgütlenişle ilişkili olduğunu düşünenlerdenim. Çünkü eğer kenarı konuşuyorsak, Batı'nın ya da Avrupa Merkezli Kuzey / Batı hattının içinde milyonlarca insanın da benzer bir şiddetten, bastırılmadan, belirlenimden, göz ardı edilme ve görmezden gelinmenin aşağılanmalarına maruz kaldığından da söz edebilmeli, onları dışarıda bırakmamalıyız. Kendini dünya sistemi olarak koymayı ve hayatın örgütlenişi içindeki bütün meseleleri de (üretim ilişkilerinden bilime; edebiyattan sanata) kendi dünyasını kurduğu yerden oluşturmuş bir kalın, koyu genel hattan söz ediyoruz. Bütün bu sürecin serüveni bir makalenin sınırlarını ve haddini aşar elbette. O yüzden kendi anlatısına her kriz anından sonra güvensizlik duymuş, savrulmuş, savrulurken de bize yenden farklı, şaşırtıcı, yenileyici bilgiler sunmuş ya da her teknolojik devrimin ar-

dından yeniden yenilenmiş, keşifler ve icatlarla donatılmış bu hattın hızının en yükseldiği, duruşunun en renklendiği, hat çizgisinin sınırlarının en çok incelendiği ve söyleminin en bulanık, en dolambaçlı olduğu ana bakmayı yeğliyorum. Çünkü benim de kişisel tarihim buradan üretilmiş, şiddete maruz kalmıştır ve en çok kenara itildiğim yer de burasıdır. Hayat dilimim bu tarihle çakıştığı için. Beyaz adamın sahneye en sıska, en öfkeli çıktığı sahnenin kenarında durmak durumunda olduğum için ve tarihsel bir garip mertlik bozulmasına da denk gelmesiyle bu an hepimizi ilgilendiriyor diye düşünüyorum.

Öncelikle, 80'lerden sonra belirginleşen ve hızla yaygınlaşan eleştirinin kenara ittiği yöntem, bilgi gövdeleri ve öznelere yeniden bakmalıyız. Yapısalcılıktan yapısalcılık sonrasına geçişteki eşikte ve eşğin ilerisinde postmodernizmin ana metinlerinde dışlananlara ve onlara karşı kutsananlara ya da bu sürecin ürettiği duruşlara ve tavırlara değinmek durumundayız. Bu süreçle beraber hızla gelişen “okuma” tavrının kaçınılmaz olarak ürettiği ikinci el okurluk ve bir düşünürü bir başka düşünürün gözünden, akıl süzgecinden ve anlama kapasitesinden geçtikten sonra onların temsiline dönüşmüş halleriyle tanımaya başladığımız bu dönem için, bu yeniden dönüp bakma meselesi elzem hale geliyor. 80 sonrası bu tip ne kadar çok çalışmanın kitap halinde çıktığını düşünelim. Şu malumı falanca-yı okumak ya da falanca okumalarından bahsediyorum. Bu çabanın kendisi ve bu kadar yaygınlaşması, okuması yapılan yazarların ve benzerlerinin aslında aşağıda sözünü edeceğimiz pazar ve pazarın dinamikleri içinde aynileştirme, standartlaştırmaya maruz kalarak, *değişim değerine* nasıl dönüşmüş olduklarının bir göstergesidir. ‘Yazar öldü. Yaşasın okuyucu’ demek, aslında pratikte okuyucunun aklında oluşan anlamın ve fikri üretimin okuyucu tarafından da üretilmiş bir yazına dönüşmesine olanak tanımak, onların fikirlerine de yer vermek dururken, okuyucunun zihnine dışarıdan bir editöryel müdahaledir. “Sakin ola bu yazarlardan kendinize göre başka vehimlere kapılıp da başka çıkarsamalar yapmayın. Bu yazarlardan bu anlamlar ya da bu anlama biçimleri çıkar” tavrı ve zorlamasıdır, söz konusu olan. Bu durumun en tipik ve komik örneklerinden biri, nasıl bir yazar olduğu, nerede durduğu, politik duruşunun aslında ne olduğu konusundaki fikirlerin büyük ve geniş bir yelpaze içinde inanılmaz farklılıklar gösterdiği ve benim de bu metinde başvurduğum kaynaklardan biri olan Bakhtin'dir. Bakhtin, kimden okuduğunuza bağlı olarak bu gök kuşağı içinde farklı renklere, kimliklere bürünüp durur.

1980'lerin bir eşik olarak, tarihsel bir anın kırılma ve dönüşümün adı olması elbette şaşırtıcı değildir ve bu tarih yine hâkim bilme ve tanımlama ilişkileri içinde hep bir milat ve tarihsel an yaratma yönteminin bir parçasıdır. Ama bu vahim dönüşüm süreci, aslında II. Dünya Savaşı sonrası hayatın bütün alanlarında neredeyse topyekûn dönüşümlerin ivmesinde gelinmiş bir andır. Hâkim bilginin geçirdiği farklı dönüşüm, kırılma ve itiraz süreçleri, yeryüzüne hâkim emeğin ve üretimin örgütlenme, yeniden düzenleme süreçleri ve etrafında şekillenen toplumsal dinamiklerle birlikte gelmiştir. “Batı” denen bu hâkim uygarlığın yok edici iki savaşla sarsılması, kendi kibrinden rahatsız olması ve vahşetinden mağlup düşmesinin bir sonucu olarak da açıklanabilecek eleştiri ve güvensizlik rüzgârları hâkim anlatılara ve içindeki ana anlatılara güvensizliği beraberinde getirirken, bir önceki güvensizlik döneminin içinden çıkan aykırı filozofların öğretileri, Marx, Freud ve Nietzsche öne çıkmaya başlamıştı. Sanat, edebiyat ve felsefenin sorgulayan, isyan eden yeni kuşakları Atlantik’in öte yakasındaki ‘Beat’ kuşağından, bu yakasındaki varoluşçuluğa kadar uzanıyor. Emperyalizm, kapitalizm, burjuva yaşam biçimleri keskin bir eleştiri yağmuruna tutuluyordu. İki savaş arasındaki dönemin dünyayı sarsan en büyük ekonomik krizi, II. Dünya Savaşı’nın ertesinde toparlanmaya çalışılan ekonomi, inşaat sektörünün ve kentsel mekânın yoğun kullanımına ve alternatif alanlarına yönelik spekülasyonları, savaştan dönen gençlerin karşılaştığı işsizlik ve evsizlik sorunları; ardından gelen nüfus patlaması kendi yeni kuşağını oluşturmaktaydı. Dünyayı bloklara ayıran soğuk savaş, giderek keskinleşen polis devlet; güvenlik kaygıları ve önlemleri toplumsal paranoyayı besliyordu. Dünya üzerindeki son ulus devletlerin bağımsızlık mücadeleleri daha öncekilerden daha kanlı ve daha uzun bir sürece yayılıyordu. 1960'lara bu kaygı, isyan ve yorgunlukla girilirken, siyasi faili meçhuller (en bilinen ve popüler olanları bile) ortamın vahametini anlatmaya yetiyordu: Kennedy kardeşler, Malcom X, Martin Luther King, Jr; Vietnam, Kore, Kamboçya, Cezayir gibi ülkelerin direnişleri ve Küba devrimi, dünya gençliğin isyanlarının politikleşmesine (hippilerden örgütlü sola) ve uluslararası bir güç kazanmasına neden olurken, devletlerin de uluslararası düzeyde keskin ve güçlü bloklaşmalarına ve şiddet politikaları geliştirmelerine yol açıyordu. Bandung Konferansı’ndan uzayıp giden Vietnam Savaşı benzerlerine, Çekoslovakya’nın işgaline uzanan bu süreç, 68 Baharı ile simgeleşirken, işçiler, öğrenciler, kadınlar (ikinci büyük feminist dalga) ve dünyanın ırkçı politikalarıyla ayrımcılığa uğrayan halkları isyan bay-

raklarını açıyordu. 1970'lerin ortalarına kadar süren bu isyan rüzgarları, örgütlenme pratikleri 1980'lere gelmeden bütün dünyada farklı gibi görünen yöntem ve şiddetlerle tarih sahnesinden tamamen silinmek üzere bastırıldı; susturuldu; geride kalanlar da uygunlaştırıldı. Her bir isyan ve itiraz cümlesinin, Amerikan akademisinde bir kürsüsünün olması, sanırım sadece bana manidar gelmiyordu.

1970 başlarındaki ekonomik kriz; o günlerdeki analizlerde 'çevre ülkeleri' diye adlandırılan ülkelerdeki askeri darbeler; uzun, kanlı cunta yönetimleri birlikte yayıldılar. Böylesi bir tarihsel an, aynı süreç içinde Marx, Freud ve Nietzsche'nin mirasçıları tarafından (başta Althusser, Lacan ve Foucault) olgunlaştırılmış olan o güne kadarki hâkim fikrî gidişattan büyük kopuş sürecini de beraberinde getirdi. Bu süreci yapısalcılıktan yapısalcılık sonrasına geçiş eşiği olarak tanımlayabiliriz<sup>2</sup>. Sözü edilen sürecin eşiğinde, teorinin en politik görüldüğü bu tarihsel dönemeç de teorik, analitik, eleştirel alanlara yönelik apolitikleşme anlarına gebe kalmaktaydı.

Özne öldü, tarih öldü, yazar öldü; tündengelim, bütünlüklü bakış bundan sonra pek de hoş karşılanmayacaktı. Muhteşem uygarlığın hâkim dili sorgulanıyor, analiz koltuğuna oturtuluyor, parçalanıyor, yapı çözümüne tabi tutuluyordu. Bu sorgulamanın heyecanıyla 'Batılı Beyaz Adam'ın omuzlarından da büyük bir yükün kalktığı; *White Men's Burden* (Beyaz Adamın Yüğü) olarak tanımlanmış, dünyanın geri kalanını uygarlaştırma, uygunlaştırma sorumluluğundan artık vazgeçtiğinin işareti, sevinçle onay görüyordu. Bu durum, elbette heyecan yaratacak bir gelişmedir. Yazarın da öldüğü, sorumluluğunun ve yükümlülüklerinin kalktığı bu fikrî rüzgarların içinde, bu önermelerin eksik, yarım ve kenarda; yine unutarak bıraktığı boşluğu göremedik. Uygarlaştırmaktan vazgeçerek, kendinden de vazgeçen; kendi öznesinden kendini azat eden bu duruş uygunlaştırmaktan, isim vermekten, adına konuşmaktan, sahnelemekten, resmetmekten vazgeçmedi; geçemedi; geçemediğini fark edemedi. Tuhaftır onun yarattığı boşluğun içindeki unutulmuş özneleri de fark etmediler. Ölen öznenin aslında Aydınlanmacı ve Modernist aklın öznesi olması gerektiğini, o ölürken niye dünyanın o güne kadar o öznelerce nesneleştirilmiş öznelerinin de ölmeleri gerektiğini ya da aynı zamanda ne o özne konuşulduğunda ne de o özneye itirazlar edildiğinde hiçbir zaman özne sayılmamışların yine aslında olmadıklarını ima etmiş olabilecekleri

---

Böylesi bir özeti, kaba bir çerçevelemenin bütün eleştiri ihtimallerine rağmen yazdığımı söylemek isterim.

sorgulanmadı. Özne öldü ilanını çıkaranlar iyi niyetli ya da değil, özgürleştirici ya da değil, dünyanın ağır bir çoğunluk olan geri kalanını yine öznenen bile saymamışlardı. ‘Bizim bu hükümler aklın öznesi sussun, siz konuşun’ demiyorlardı. ‘Biz artık hiç bir sorumluluk taşımadan sizleri topyekûn temsil etmeye çalışmaya-cağız ama temsil edilmeniz de gerekiyor, o halde içinizden bizim dilimizi düzgün konuşanlar bunu bizim denetimimiz ve sınırlarımız dahilinde yapabilir; bilgi taşıyabilir. Sorumluluk sizlerde!’ önermesi gibi durmaktaydı, bu manifestovari önermeler. Hâlâ hâkim olan taraf değişmemişti. Çünkü bilginin ve diğer alanların üretilme biçimleri, ilişkileri ya da teknolojileri değişmemiş, hatta bu teknolojiler kendi ideolojilerini çoktan yaratmıştı bile. Bu yüzden hâlâ hâkim olan, dünyayı analiz ederken, dünyanın geri kalanındaki meslektaşları da gerekli bilgileri sağlamakla sınırlı bir alanda varolabilirlerdi. Spivak buna ‘yerli muhbir’ diyor. Ama bu yerli muhbir yeterince hâkim bir statüye gelmeden dünyanın geneline ilişkin hiç bir şey söylememeliydi. Çok dünyalı, çok dilli, çok kültürlü bir dünyaya, daha demokratik bir dünyaya doğru yöneldiğimize ait umut, belki de bu yüzden ve aslında ve aynı zamanda bu ilişkilerin içinde biçimlendiği ilişkiler, üretim ilişkileri ve etrafında biçimlenen toplumsal biçimlenişler değişmediği için, gerçek bir umuda dönüşemedi, yani sokaklarda, evlerde, insanların arasında, bütün kara parçalarında... Üstelik uluslararası emeğin yeniden düzenleniş süreçlerinde eski sömürgelerden, yeni sömürgeciliğin kısıracındaki yerlerden fikrî, sanatsal, bilimsel üretimin merkezleri haline gelmiş, Batı metropollerine göç edenlerin ikinci ve üçüncü kuşakları, hem tanıdık, hem yaban kimlikleri (özne yerine kimlik önem kazanmış durumdadır artık) ile o uzak ötekileri daha iyi temsil edebiliyor, eleştirinin oklarına da daha iyi kalkan olabiliyorlardı. Günah keçileri, evcil hayvanlar olmuşlardı.

Şöyle de söyleyebiliriz: Nesnesini daha da şiddetle görünmez kılarken, epistemolojik şiddetin öznesi ölmemiştir. Zombi gibi ayakta. Kendi kendini bastırmış gibi yaptığı yerden şimdi bastırılmışın geri dönüşünü sergilemenin, mazlum ve mağdura benzemenin pathosunu da tadabilmenin kazancı içindedir. Peçeler arkasında kaygan bir dili ve bulanık bir sesi ve odaksız bir bakışı vardır. Tarihin öldüğü savını ise, ne kadar ciddiye almamız gerektiğini gerçekten bilemiyorum. Evet Hegel’in tarif ettiği dünya tarihi, güvenilirliğini hakikaten yitirmelidir ama bu da özne meselesinde olduğu gibi, Hegelci dünya tarihi ve yazımını reddetmekle tarihin ölümünü ilan etmenin yan yanılığı, demokratik, gayri resmi ve al-

ternatif dünya tarihi arayışına set çekmeyle örtüşmez mi? Ve özne ve tarih öldüğünde insan ve onun serüveni ölmüş olmaz mı? Görünen odur ki, son yirmi otuz yıldır *pazar*, insanı da, insana ait toplum, kültür ve tarihi de yok sayarak kendini beslemekten memnundur. Ama dünyadaki çok küçük bir azınlık (pazarı belirleyenler) söz konusu etmek istemediğinde, insan da, tarih de yok olmuyor. Kenarın bir yöntemi olursa ve olabilecekse, tarihsel birer insan/özne olarak, bulunulan yerden tarihin ve insanların söylenmemiş sözlerinin arayışına ve arayışın dillerine bakmakla başlamak gerekiyor.

Böyle bir arayış için -ki yazı sırf bu arayıştan ötürü- serbest bir üslubu ya da bağımsız bir üslubu deneyebilecek mi? Çünkü kenardan konuşabilmek demek aynı zamanda baskın olanın dili ve üslubunu yeterince öğrenmiş olmak, taklit ve tekrarı gerçekleştirmiş olmak demek değil midir? Belki belirsiz ve kaygan gibi duran kenarı, madundan ayıran da bu öğrenilmiş “yazabilir”, “konuşabilir” olma üstünlüğüdür. Yazabilme ve konuşabilme yetilerinin kazanılabildiği ilişki ve süreçlere sahip olabilmektedir. Hepimizin yazı yazabilmek, yazdığımız yazıyı yayınlatabilmek, okutabilmek için edinmemiz gereken bir dil var; bu dili edinmenin de geniş arka planı. Deneyimler, hayat tarzları, yaşam koşullarıyla birlikte şekillenmiş olan sınıfsal, toplumsal bağlardan söz etmekteyiz; dilimiz bu süreç ve ilişkiler içinde şekilleniyor. Şimdi bütün bunlardan bağımsız, özerk ve saf bir dil ve düşünce içinden konuşmak ve yazmak mümkün olmayacaktır. Kendi kültürel geçmişimiz içinde hangi başka dini inanç sistemleri yer alırsa alsın hatta tümünden dini reddeden birileri bile olsun; yine öğrenilmiş bir yöntem olarak Hristiyan bir arınma ile en masum olan ana dönülebileceğini düşünmek bile mümkün olmayacağına göre, yani, aslında, aynı suda iki kez yıkanamayacağına göre, eşyanın tabiatına aykırı bir yerden konuşmuyor ve yazmıyor olacağız. Bu siyasi kültürel zaman makinesi düşü, bir bilim kurgudan çok, acıklı bir melodram gibi, o masum anla taklit ve tekrarın öncesine sıkışıp kalmak olacaktır. Masumiyet anı da bir başka romantik arayışın nesnesi değil midir? Ve her şeyden önemlisi masumiyet, bunca mücadele sürerken neden bir arayışın adı olmalıdır? Yaşadığımız dünyanın masum hiç bir yanı kalmamıştır. Zaman, ütopyanın barınmadığı zamandır. Pek çok insan için kendisine mihenk bulabileceği bir kenar da kalmamış gibi durmaktadır. Bu anlamda göçebe ve uyanık bir aklın mevzisine gerek vardır (Spivak’ın da çağrıştırdığı gibi).

Aslında, böyle bir sorunsal etrafında düşünmek ve yazmak eyleminin kendisi

de kendini güçlü bir konumda tutamaz. Sözüünü ısrarla etmekte olduğumuz üzere, hem akademinin, hem eleştiri ve düşünsel yazın alanlarının da bir kenarı vardır. Özellikle de dünya üzerinde emperyalizmin neredeyse 150 yıllık tahakkümü altında yaygınlaştırdığı ve kendileştirdiği pazar ilişkileri içinde oluşan bilginin üretim, dağıtım, yaygınlaştırılma ve toplumsallaştırılma süreçlerini bir düşünelim. Bu süreçlerin içinde, sürecin nasıl işleyeceğinin belirlendiği yöntemi ve bu yöntemin teknolojisinin, bu faaliyet alanlarında çalışan bizleri nasıl bir standartlaşmaya yani, Marksist terminolojideki *değer* olarak *mallara* çevirdiğini ve bu malların pazar alanını düşünelim. Biz bu pazarın içinde üretim araçlarına sahip olmayanlar olarak (böyle bir bağımsızlık alanı ne yazık ki kimse için kalmamıştır) rıza ve hevesle aynileşirken, bilimsel düşünsel ve eleştirel faaliyetin kenarında kalırız. Buradaki *biz*, akademik faaliyet alanının içindekiler; yazar ve düşünenler, entelektüeller, sanatçılar, eleştiri ve eleştirel düşünce alanında çalışanlara karşılık gelmektedir. Gösterdiğimiz rıza, böylesi bir alt sınıf olarak içinde barındığımız sınıf ilişkilerinin değişen çehreleriyle alakalıdır; çünkü çoğumuz maaşlı memurlarız; organik sınıf bağları içinde düşük gelir ve yaşam standardı ile yaptığımız işe sıkı sıkıya bağlıyız. Yaptığımız işin aslında belirli bir özerkliği taşıması gerektiğini isteyerek ya da istemeyerek unutup, olası sansürleri kendiliğinden koyuyoruz. Ama bunları yapmadığımızda bile makbul olabilmek, makbul mertebede yer alabilmek için aynileştirilmeyi şevkli bir rıza ile içselleştirebiliyoruz.

Bugün akademi de, eleştiri kurumu da kendi endüstrisini yaratmıştır. Toplumun, sanatın ve kültürün bilgi ve eleştirisinin endüstrisi. Neyin bilgi ya da sanat olduğunun, neyin bilgi ve eleştirisinin nasıl, ne kadar ve kimler tarafından yapıldığında bu pazarda dolanım imtiyazına sahip olacağının belirlendiği yer, aynı zamanda bilginin ve eleştirinin aynileştirildiği yerdir. Bu aynileştirme, bu standart dil ve yöntemler, kendi teknolojilerini ve ideolojilerini yaratırken, mallaşırılar. Bu uygunlaştırılmış ve aynileştirilmiş dil, bizim dilimiz; onun içinde yazabildiğimiz sürece kabul görüyor, basılabilir, referans gösteriliyor, puan topluyor ve yükseltiyoruz. Bütün aykırılıklarımız, marjinalliğimiz ya da muhalifliğimiz bile bunun içindeki bir renkten ibaret.

Hal, kendi küçük dünyalarımızda böyleyken, dünya çapında daha da vahimleşir ve ağırlaşır. Anglo-Sakson akademide konumlanmayan, İngilizce yazmayan; belirli kurum, yayın ve gösterim ağlarının içinde organik ilişkileri bulunmayan-



lar, neredeyse yok sayılırlar. Fransızca ve özellikle Almanca yazmak bile sorunludur.\*Genel bir meşruluk, bilinirlik kazanmaları ve dünyalı bir çalışma olabilmele-ri için İngilizce'ye çevrilmeleri gerekir. Dolayısıyla dünyanın bir başka yerinde kendi dilinizde düşünmek, çalışmak ve yazmak, sizi kenarda konumlandırır. Ancak taklit ve tekrarı rıza ile benimseyerek hatta içselleştirip sadık bir özentiye dönüştürerek, geliştirilmiş teknolojinin içinden uygunlaştırılmış bir öteki ve / veya yerli muhbir olarak, pazarın taleplerine cevap vererek küçük bir tanuma anına / alanına mazhar olabilirsiniz. Bu da sizi yaşadığınız ülkenin Batıısı, aydını, bilim ya da sanat kadını / adamı, eleştirmeni yapar ve hatta bütün köy (yükseltilmiş bir değer olarak 'farklılıklar' kaale alınmaksızın buralar, buralara benzer yerler) de sizden sorulabilir; hiç bir şey olamazsanız da akademik puan olarak geri döner. Bu nedenle, burada yazılmış kitaplarınız bir *Citation Index* kadar etmez; dünyayı sarsacak bir çalışma yapsanız, kendi adınızla anılabilecek bir kural, bir formül, bir kaide bulsanız da bir *Citation Index*'li kadar değeriniz yoktur. *Citation Index*'in bu kalite standartları hâkimiyetinin ardına iyice bakmakta fayda var. Düşünsel üretimin, bilgi faaliyetinin ucuz paha düşmesi halidir bu, aslında. Bir insan, hayatı boyunca ne kadar çok anlamlı yazı yazabilir? Yazıların içeriği değil, paketi ve sayısı önem kazanır. Konuşmanın kendisi değil, mecrası, görünebilirliği ve yaygınlığı önem kazanır. Ve burada, Türkiye'de, Akademinin, pazarın orta yerinde, taklit ve öykünme ilişkisinin çok güçlü olduğu bu yerde, bir de bizim yazdığımız alanların okuyucusunun azlığı göz önünde tutulduğunda, bizim de bir yanımız zaten kenardır. Yazdığımız dilde bizi en çok 1500 - 2000 kişi okuyacak -Pollyannavari, iyi niyetli bir tahminle-, bu okuyucunun da büyük bir kısmı sözleşimizi pek kaale almayacaktır. Çok az sayıda üretim veren bizler, bu kısıtlı alan içinde birbirimizin ürettiklerini okumayarak, okuduklarımızı reddederek ve yakınımızdaki meslektaşımız yerine dünyadaki üstün "öteki"imizden kaynak gösterek yaşar dururuz. Pazarın acımasızlığı, bize karşı ayrımcı ve yok sayıcı tavrı, küçücük bir alanda bizleri de vahşileştirir; kendi "öteki"lerimizi imal eder, onların üzerinden varlığımızı sürdürmeye çalışırız. Temsil ederken şiddet uygular ya da sempatiyle ötekileştirir; ruhumuzu temize çıkarırız; ısrarla birbirimize referans vermez, yok sayarız. Muteber bir yabancı yazarı ilk kez karşılaştığımız buralı bir yazardan okuduğumuzu, zinhar belli etmez, aktaran falanca demekten hicap duyarız. Biz böyle yaptıkça, suya bile yazmadığımız bu kıyıda, sözlerimiz ne taşla toprağa ne suya karışacaktır. Bu pazarın kıyısında yalnız ve kenarda, muhteşem

dünyanın bizi kendi ötekilerimiz arasından seçip çıkarmasını bekleyecek, kadrimiz bilinmediği için öfkelenecek; kendimizi madun ve mağdur hissederek, hissenerek aydın melodramları üreteceğiz. Oysa bilginin ve eleştirinin, kendi ve kendi ötekimiz saydığımız yerlerden, benzerlerimizden, hemen yanıımızda duranların arasından çıkabileceğini, öznesini öldürmüşün karşısında pek çok özne olduğumuzu görmemiz gerekiyor.

O halde, bilgisi, bilişi, bilinci kenarda saklı kalanın bilgisine ve eleştirisine ulaşabilmek için, kendi halimizi kavramak durumundayız. Kendi duruşumuzu bu genel dünya piyasası içinde *değişim değerine* dönüşmüş bilimsel ve eleştirel faaliyet ve o faaliyetin içindekiler olarak kendimize ait bir duruş olup olmadığını da netleştirmek durumundayız. Ve eğer baskın olanın dışında, ondan farklı bir dünyadan konuşacaksak, onun dışında durmak, ondan bağımsız olmak gerekiyor. Bu da, ister istemez baskın olanın dilinin karşısında olmaktan çok, o dilin ötesinde, dışında başka bir dil üretebilmekten geçiyor. Ve bu yeni dil arayışının ya da yöntem oluşturma çabasının da tepkisel değil analitik, yani, çözümleyici olması gerekiyor. En azından benim kendimi konumlandırıdığım yerden böylesi bir öncüller dizisi beliriyor.

Ama her şeyden önce de kenarın homojen olmadığını, toplumsal örgütlenişler içinde güç ilişkilerinin karşısında farklı duruşları olabileceğini, farklı toplumsal tarihlerle konumlanabileceklerini de konuşmamız gerekecek. Kenar, yüksek / alt kültür (High & Low) ve / veya azınlık / çoğunluk karşıtlığından mı, yoksa mazlumla zalimin çok uzun mücadelesinden mi sorgulanabilir bir durumdur? Bu karşıtlıklar her an yer değiştirebileceği gibi, mesela zulmün kendisi, mazlumla zalimi aynı süreçte dönüştürür ve aslında ürettiği bu dönüşüm sürecinin ortak dili olabilir. Çatışmalar, zulümler, savaşlar içinden geçilirken, kenar kirlenmemiş ve masum kalır mı? Bir savaşta taraflar birlikte kirlenir. Savaş kendi dilini, ahlakını, yaşama ve ayakta kalma biçimlerini üretir. Her kenardan bahsedişin kenarla neyi kastettiğini, kenarın kim olduğunu açması ve berraklaşması gerekmektedir. Topyekûn bir kenar, mazlum, mağdur ve madun olma hali yoktur. Bu hallerin her bir ayrı toplumsal katmanlara denk gelebileceği gibi, bazı toplumsal katmanlaşmalar içinde sınıf analizi ile bakmaya başladığımızda bu hallerin hepsi birden bir sınıf için geçerli kategoriler de olabilirler. Kaldı ki, bütün bunlardan bağımsız olarak, günün ve iktidarın her ittiği, içinde devrimci, yenileyen, iyileştiren, farklılaştıran bir dinamik barındırır mı? İtilmiş olmak, çeperlere yapışıp kalmak, haklı-

lığı ya da saklı bir güzelliği kendiliğinden barındırır mı? Kenarın içinde bulunduğu hal her koşulda 'kendi için' ve sadece 'kendinde' olan bir yöntem barındırır mı?

Kenarı, emperyalizmin yaygınlaştırdığı ve bir dünya sistemi haline getirdiği kapitalizmin altındaki sınıflar ve katmanlar olarak aldığımızda, bu homojen çoğunluğun farklı katmanlarını, iç bölünmelerini ve bu çoğunluğun içinde onları bölen ve ayrıştıran cinsiyet, etnik gruplaşmalar gibi ortaklıklar, benzer deneyimler üreten alanları da ayrıştıranak konuşmak zorundayız. Böyle yaklaştığımızda Gramsci'den alınan bir kavram olan *madun* meselesini de açmamız gerekecektir. Çünkü hepimiz bu alt sınıfların da farklı sınıflardan, sınıflar içi katmanlardan oluştuklarını; maddi koşullarının, yaşama zorlandıkları biçimlerin tek başına onları bir araya getirerek, siyasi talepler oluşturmalarına neden olabilecek ve yukardan yayılan ideolojiye ya da şiddete karşı uyanık ve örgütlü direnme ve varolma biçimleri üretmeye yetecek, devamlılığı olan bir kendi olma bilinci taşımadıklarını, taşıyamadıklarını; geçici anlarda bunun gerçekleşebildiğini biliyoruz. Bu katmanların aynı zamanda çoğunlukla toplumun diğer katmanları kadar yukarda sözünü ettiğimiz bölünmelerde, baskın ideolojinin söylemleri üzerinden, kendi yanındakini de ayrımcılığa tutmaya açık olduklarını da söyleyebiliriz. En yaygın ve ortak baskın ideolojinin cinsiyet politikalarının altında yaşandığını söylemeye de herhalde gerek yoktur. Kenarın sesi ve görünürlüğü derken metaforlara bile gerek olmaksızın, baskın ve hegemonyanın sağlanmasında hâlâ en güçlü siva görevini gören dini söylemlerin, mesela dünyanın buralarında, hâlâ, kadının sesinin ve görünürlüğünün günah olduğu ve erkeklere duyurulmaması, gösterilmesi gereken namahrem alanlar olduğu inancını yaygınlaştırebiliyorsa, bu katmanlaşmanın boyutluluğu ve çeşitliliği anlaşılabilir olur. Gramsci'deki haliyle *Madun Sınıflar* tanımları gereği bir devlet -ya da iktidar diyelim- oluşturmamaları sürece bir birlik oluşturmazlar. Ekonomik üretimin katmanlarında biçimlenirler ve toplumsal dinamikler, sivil toplum, siyasi toplum, baskı grupları, muhalefet rüzgarları ile bol girdaplı ve birbirine örölmüş ilişkiler içinde ve aynı zamanda hegemonyanın işleyiş pratikleriyle de belirlenir. Bütün bu süreçlerin özgül ve tarihsel dokularını birlikte çalışmak gerektiğini söyler bize Gramsci de (Gramsci, 1989: 52-53). Spivak ise *Konuşamayan Madunun* yalıtılmışlığının bulanık bir hegomonik kimlik olarak algılanmaması gerektiğini, madunun sesini duyurabilmek ve görünür olmak ve hatta bir yer edinebilmek için ulaşma imkânı

bulamadığı sivil toplumun yapılarından söz eder (Spivak, 2007: 54). Özneyi öldürünce, 'kimlikler' ve ardından 'beden' başlıkları çalışmaların odağına yerleşti. Ama bu başlıklar da madunu tartışmamızı engelledi. Çünkü madun sınıfların karşısında duran mesele aslında düz ve indirgemeci bir çıkarsama ile herhangi bir mağduriyet haliyle özdeşleştirilemez. Her ne kadar metonomisi yapana ne kadar sık görülse de buradan üretilen pathoslar (duygulanımlar) kendi üzerlerine kapanır kalırlar. Buranın ayırımını görebilmek, bizi içine düşeceğimiz romantik, mistik, teslimiyetçi temsil biçimlerinin ayırımına varmamızda gerekli olacak uyanıklığı sağlayacaktır. Kenarın uzun, çok katmanlı ve çok cepheli bir mücadele alanı vardır. "Hattı müdafaa yoktur, sathı mücadele" vardır. Ve bu sathı palimpsesttir, yani çok katmanlıdır. Tarihin dokuları içinde açılmak ve konuşulmak için hâlâ bekler durur.

Çok katmanlı ve çatışmalı kenar, dünyanın geri kalan çoğunlukları olarak ortak ve tek bir yerden görünür ve duyulur olamayacaktır. Aydınlanmanın ve modernizmin öznesinin ölmesine bile gerek yoktur. Geri çekilmesi, susması, alan açması yeterli olacaktır. Aynı geri çekilme ve yerini gelecek olana, gelmesi gerekene açabilmenin bilgisini, duruşunu edinme gereği, zombi gibi ısrarla hâkimiyetini sürdüren postmodern aklın öznesi için de geçerlidir. Hâkimiyet alanlarını ve sahip oldukları araçları dünyanın geri kalanıyla paylaşmaya rıza gösterdiklerinde, bu mümkün olacaktır. Bu rızayı da elbette emperyalizmin iktidar bloğu göstermeyecektir. İşte bu noktada bizlere, dünyanın hâkim olanları arasında dolanmakta olan bizim gibilere, bilginin, kültürün, sanatın, eleştirinin mevzilerindeki dünyalı memurlara, epey görev düşmektedir. Susmak, vakit vermek, geri çekilmek gerekiyor. Dinleme sabrını; yazdığımız, okuduğumuz, çalıştığımız yerlerde yan sıralarda, yanımızda duran uzun zamandır bastırılmış, yok sayılmış olana açmamız gerekiyor. Yazının başında da söylediğim gibi kenar, ona söz verildiğinde hemen konuşamayacaktır; konuşmaya başladığında büyük olasılıkla, tıpkı bu alanda çalışanlar gibi uygun, varsayılmış dili tekrar etmeye, taklit etmeye çalışacaktır. Hâkim ideolojinin bütün ırkçı, şoven, erkek egemen söylemlerini tekrarlayacaktır. Muhtemelen, kesik, kopuk, sıçramalı konuşacaktır. Yine başlangıçta söylediğimiz gibi hayatında sıkça karşılaştığı derin uçurumlar, devamsızlıklar, güvensizlikler, yaralar ve unutulanlar üzerinden konuşacaktır. Aslında bakıldığında inanılması zor haksızlıklar ve mantıksızlıklara maruz kaldığı halde, bunların olması gereken, normal ve açıklamaları olan şeyler olduğunun bilgisi ve hissi

yaygınlaşmış olduğu için, deneyimlerini anlamlandırmak ve hele ki hepimiz için bilgi kılabilmek adına başka türlü düşünebilme pratiğini keşfetmek ve üretmek zorunda kalacaktır. Dilini anlaşılabilir kılmak isterken, boğuk çılgılığın bir ezgiye dönüşebilmesi için, kendi sesini kendi üretmek zorunda kalacaktır; çünkü bu alanın içinde, bu sesi düzeltmenin eğitiminden geçmek, zaten halihazırda var olan uygunlaştırılmış ötekiler ordusuna katılmak demektir.

Kendi adımıza konuşmak; yanımızdakinin, madunun sesinin duyulabilmesi için sessizliği temin etmek; çıkan sesi tashih etmeden, düzeltmeden duyulur kılmak gerekiyor. Bu sesi kendinin düzenleyebileceği bilgi ve yetileri paylaşabilmek gerekiyor. Hiç kimsenin uygunlaştırılmış ötekisi olarak varolmamayı becerebilmemiz gerekiyor. Benjamin'in arkeolojik kazısına karşılık gelecek bir yaklaşımla, tarihin içinde kenara itilmiş dünya tarihini yerin altından çıkarmamız gerekmektedir. Tirin Ti Min Ha'nın içerdeki yaban / dışarıklık ve dışarıdaki yerli / içerlikli<sup>3</sup> olma hallerini bilerek, önce kendi duruşumuzu belirleyebiliyor olmalıyız. Sabırlı bir kenara çekilmeyle bilimsel, felsefi, sanatsal, kültürel bütün temsillerde farkındalığımızı sürekli uyanık kılmak durumundayız. Bu farkındalıkla, yaratıcı bir eleştirelilikle, en yakınımızdaki öteki ile birlikte çalışabilmemiz gerekmektedir. Kenarın sesinin duyulabilmesi ve görünür olabilmesinin yöntem arayışlarında, bütün bir metin boyunca etrafında dolandığım en büyük tehlike: Hâkim olan dilin içindeki "iyi niyetli" yukardan bakışların yaratabileceği ve özellikle de son zamanlarda Türkiye sinemasında sıklıkla karşılaştığımız romantize etme ve lümpenliği kutsama gayretkeşliğidir. Yazının sonunda verdiğim bu örneği daha önce bir kaç kez tartıştığım ve tekrara düşeceğim endişesiyle uzatmayı düşünmüyorum. Ama söz konusu durum analitik olmayan oldukça reaksiyoner bir bakış ve tavırla flulaşmış bir Batı ve/veya iktidar tespitinin ardından hem temsil edenin kendini sebepsiz ve mesnetsiz bir melodram öznesine dönüştürdüğü ve kendini mağdur ve/veya madun hissettiği bir yerden, yine içinde pek de analiz barındırmayan kendi algısına paralel bir bulanıklıkta tarif, tasvir ve resmetmeye çalıştığı kenarı; lümpen bir dünya duruşu ile özdeşleştirdiği ve bu lümpen halleri kutsadığı bir eğilimin giderek yükseldiğini gözlemlemekteyim. Yenik düşmüş, mağdur,

---

Min Ha'nın "inside out outside in" kavramsallaştırması ve aynı başlıklı makalesindeki tartışmaları kastediyoruz (Min Ha, 1989a). *Dışarıklık* kavramsallaştırmasını da daha önce Türkiye sinemasının son döneminde yönetmenlerin genel halini yansıtmaya nede niyle kullandığım için burada bir örtüşme oluşturabilir umuduyla kullanmaktayım.

melankolik ve kaderci tavrın, eleştirinin cephesinden de olumlanması beni daha da kaygılandırmaktadır.<sup>4</sup> Bu kendisini kenarda addedenin, öykülerini anlattığı kenarın en yakınındaki duruşları nasıl da şiddetle ötekileştirdiği, belki bu metnin tartışmalarından birinin de en net örneğini oluşturmaktadır. Öfkeli, ezilmiş erkek kahramanların kaderlerinin onları sürükledikleri yerlerde, öncelikle düşmanlaştırdıkları kadına ve sonra da diğerlerine yönelik şiddetleriyle karşı karşıya kalırız.<sup>5</sup>

Bu metnin daha da uzamaması için sözünü ettiğim itirazlarımı daha önceki özetlemelerimden aktaracak olursam 90 sonlarından başlayarak yaygınlaşan ve etkinleşen kadına, sınıf meselesine, topluma ve kente yabancı ve dışarıklı bir bakışın hâkim olduğu filmler, aynı zamanda lümpenlik ve hiçlik kutsamalarının da yeniden ve yeniden üreticisi oldular. Böylesi bir bakışın, özellikle sözünü ettiğimiz 80'ler eşiğinde, toplumun, ekonomik, siyasal, ideolojik, kültürel bütün dokularında yukardan inen şiddetle sarsılması; gündelik hayatın en küçük detaylarında ezilip aşağılanması; dayanışma ve örgütlülük pratiklerinden uzaklaştırılarak yalnızlaşması içinden çıktığını söylemeye çalışıyorum. Aynı eşikte hem dünyada hem de Türkiye'de binlerce insanın başına gelen işkence, faili meçhul, kayıp, hapis ve idamların, günlük hayatın üzerinden hiç bir şey olmamış gibi geçemeyeceğini, acının ağır bir deneyim olarak sadece ateşin düştüğü bazı hanelerde yaşanmış olamayacağını, yan hanelere ve giderek toplumların yüzeyine yayılmış bir utancın işsizlik, açlık, yoksullukla reaksiyoner ve odaksız bakışlara neden olabileceğini tartışmak istemiştin. Sanıyorum böylece 80 sonrası bilgiye ve bilgi üretimine, düşünceye karşı geliştirilen cehalet yüceltmeleri, apolitik ve milliyetçi (hatta bütün ötekileri dışlayan ve onlara karşı hayli saldırgan) söylemlerle besle-

---

Bu yazının bitme aşamasında elime geçtiği için detaylı bakma fırsatı bulamadığım Nurdan Gürbilek'in *Mağdurun Dili* (Metis 2008) kitabı bu konuda tartışmaların güçlenmesine katkıda bulunacak gibi duruyor.

Burası için Tül Akbal Süalp, "Melodramın mayhoşluğu, risk almak, ya da kapitalizmin sunaklarından madunun sesi geliyor mu?", *Sinemasın Sesi*, Şubat 2008: 4; "Sıradanın Selameti", *Milliyet Sanat*, Ağustos 2007: 64- 65; "Violence Muted Women under Scene of Some Glorified Lumpen Men", Basak Senova interviews Zeynep Tül Akbal Süalp *New Feminism: Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*, Edited by Marina Grzinic and Rosemarie, 2008, Vienna: Löcker Publisher; "Yabancı, Dışarıklı ve Lümpen 'Hiçlik' Kutsamaları Seyrelmiş Toplumsallık ve Yükselen Faşizan Hallerin "Post"lar Zamanı...", *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler Konferansı VIII: Sinema ve Politika* Kadir Has Üniversitesi, 16-18 Mayıs 2007 çalışmalarına bakılabilir.

nen ve güçlenen, günlük ve günü kurtaran ideolojinin resmi ideolojiyle örtüşmesi ve uyumu ile karşılaştık. Şaşırtıcı olan bu resmi ideoloji ile son derece uyumlu bakışın, Türkiye’de sinema yapanların hatırı sayılacak büyüklükte bir grubu tarafından tamamen benimsenmesi ve hatta bunların, bu bakışların ve ideolojilerin günlük yeniden üretimine katılıyor olmaları. Kente ve kadına dışarıklık, uzak, yabancı unsurlar olarak bakan, lümpen ve şoven bir dili benimseyerek ve hatta yücelterek üreten bu dünya kavrayışına paralel olarak örtük ve / veya açık şiddeti “cazip bir anlatı biçimi olarak stilize eden ve meşrulaşmasına katılan *Karışık Pizze* (U. Turagay, 1997), *Ağır Roman* (M. Altıoklar, 1997), *Gemide* (S. Akar, 1998), *Laleli’de bir Azize* (K. Sabancı, 1998)<sup>6</sup> gibi 90’ların sonunda başlayan ve yukarıdaki tanımların tümünü içinde taşıyan örnekler olarak daha çok şiddet, şovenizm ve milliyetçilik ile devam ederken, sözü edilen özelliklere tam anlamıyla uymuyormuş gibi görünen ama aynı haleti ruhiyenin başka yüzleri olarak gelen “hiçlik”, hatta varoluşçuluk iddiaları taşıyan örnekleri, özellikle Zeki Demirkubuz filmlerini (hepsi için geçerlidir) de aynı bağlam içinde tartışıyorum. Bunu yaparken, aynı döneme bu şekilde tepkisel bakmayan ve çözümleyici ve eleştirel yaklaşabilen Derviş Zaim, Reha Erdem, Yeşim Ustaoglu, Ezel Akay, Ahmet Uluçay gibi yönetmenlerin filmleri başta olmak üzere, hiç de azımsanmayacak sayıdaki filmleri de tartışabilmek boynumuzun borcudur. Çünkü bu yazı boyunca bulmaya çalıştığımız kenarın sesi ve görünürlüğü için çerçevenin, yani film karesinin kenarı ve ötesini görünebilir kılma arayışlarına sinema alanından örnekler oluşturmaktadırlar.

---

Bu film özelinde aslında ilginç bir durum ortaya çıkar. Film *Gemide* filmiyle birbirine geçişli ortak bir senaryo ve oyunculara sahiptir. Aynı meseleye sanki bir başka taraftan bakmaktadır. Fakat metinsel anlatıyla, filmsel anlatı farklılaşır. Yani *Gemide*’deki anlatım bu filmin görsel anlatısıyla aynı şeyi söylemiyordu. Çok farklı bakan bir kamera öykünün anlatımsallığının dışına çıkıyordu. Bu yüzden başka bir analize de ihtiyaç uyandırır.

## KAYNAKÇA<sup>7</sup>

- Abisel, N. (1994) *Türk Sineması Üzerine Yazılar*, İstanbul: İmge.
- Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, New York: Verso.
- Akbal Süalp, Z.T. (2004) *ZamanMekân: Kuram ve Sinema*, İstanbul: Bağlam.
- Akbal Süalp, Z.T. (2006) "Adı Vasfiye bir Hülyaydı", adı: Atif Yılmaz, Ankara: Dost, 126-134.
- Akbal Süalp, Z.T. (2008) "Kent, İmge Özne ve 'dışarlıklı' ZAMANMEKÂNLAR" *zaman mekân / mekân. zaman*, İstanbul: YEM.
- Akbal Süalp, Z.T. (2008) "Violence muted women under scene of some glorified lumpen men" interviewed by Basak Senova in *New Feminism: Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*, Marina Grzinic and Rosemarie Reitsamer (eds) Vienna: Löcker Publishers.
- Bakhtin, M. M. (1981 / 1998), *The Dialogic Imagination: Four Essay by Mikhail Bakhtin*, der: Michael Holquist, çev: Caryl Emerson & Michael Holquist, Austin: UTP.
- Bakhtin, M. M. (1986), *Speech Genres and Other Late Essays*, çev. V.W. Mc. Ghee, Austin: University of Texas Press
- Benjamin, W. (1993), *Pasajlar*, çev: Ahmet Cemal, İstanbul :YKY.
- Berktaş, F. (2003), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis
- Guha, R. (2006), *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, İstanbul: Metis
- Hall, S. (2000) "Cultural Identity and Cinematic Representation", R. Stam & T. Miller, *Film and Theory: An Anthology*, Oxford: Blackwell.
- Hansen, M. (1983), "Alexandre Kluge, Cinema and the Public Sphere: the Construction Site of Counter - History", *Discourse*, No:6.
- Kahraman, H. B. (2007) *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kirel S, (2005) *Yeşilçam Öykü Sineması*, İstanbul: Babil Y.
- Min-Ha, T. T. (1989a) *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana: IUP.
- Min-Ha, T. T. (1989b), "Outside In Inside Out", J.Pines & P.Willemsen, (Der.) *Questions of Third Cinema*, London: BFI.

---

Bu metin içinde mümkün oldukça referans kullanmamaya çalıştım. Kullandıklarımı hâkim dilin kenarındakilerden seçmeye gayret ettim (Onlar her ne kadar hâkim dil karşısında meşruiyetlerini kazanmış yazarlar olsalar da). Bu yazıdaki eleştirinin okları kendime de yöneldiği için benim de kaynaklarını onlar oluşturuyordu. Her ne kadar sınırlı da olsa ve pek çok çalışmayı dışarıda bıraksa da, en azından burada biraz daha geniş bir kaynakça sunmak istiyorum.



- Min-Ha, T. T. (1992) *Framer Framed*, NY: Routledge.
- Mutman, M., Keyman, F. ve Yeğenoğlu, M. (der.) (1996) *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Özbudun, S. (2006) *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı, Ütopya Y.*
- Parla, J. (1985) *Efendilik Şarkiyatçılık ve Kölelik*, İstanbul: İletişim Y.
- Parla, J. (1993) *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim Y.
- Parla, J. (2000) *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İstanbul: İletişim Y.
- Spivak, G. C. (1994) "Can Subaltern Speak?" *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University P.
- Spivak, G. C. (2007) *Köklerim Havada: Her Yerde Yurdumdayım Ben!*, çev: O. Akınhay, İst: Agora.
- Spivak, G. C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard: HUP.
- Spivak, G. C. vd. (1995) *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Charavorty Spivak*, N.Y.: Routledge.
- Şenses, F. (2002) *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*, İstanbul: İletişim Y.
- Timur T. (2002) *Osmanlı - Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul: İmge.
- Türkoğlu, N. (2004) *Renkli Atlas: Kültürel Üretim Alanları*, İstanbul: Babil Y.
- Türkoğlu, N. (2007) *Toplumsal İletişim: İletişim Bilimlerinden Kültürel Çalışmalara Tanımlar Kavramlar Tartışmalar*, İstanbul: Kalemus Y.
- Üstel, F. (2004) *Makbul Vatandaşın Peşinde*, İstanbul: İletişim Y.
- Willemien, P. (1994), *Looks and Frictions: Essays in Cultural Studies and Film Theory*, Indiana: Indiana Univ. & BFI.
- Williams, P. ve Chrisman, L. (der.) (1994), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, NY: CUP.
- Yeğenoğlu, M. (2003) *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul: Metis Y.

# MADUN KONUŞABİLİR Mİ?\*

Gayatri Chakravorty Spivak

Bu yazının orijinal başlığı “İktidar, Arzu, Çıkar”dı.<sup>1</sup> Gerçekten de, bu düşüncelerin yönettiği güç her ne olursa olsun, belki de, kavrayışım dahilinde oldukları ölçüde arzularımın kurucu önkabullerini sınıra itmenin siyaseten çıkarlandırılmış bir reddedilişiyle kazanılmıştır. Hem en kararlı biçimde adanmış söyleme hem de en ironik söyleme uygulanan bu üç çarpanlı vülger formül, Althusser’in gayet yerinde olarak “red felsefeleri” diye adlandırdığının izinden gider.<sup>2</sup> Egemen öznenin yakın tarihli pek çok eleştirisinde araştırmacının yerini sorgulamanın anlamsız bir bağnazlık olarak kaldığını vurgulamak amacıyla, kendi konumlanışıma bu acemi tarzda başvurdum. Böylece, her ne kadar konumumun her bakımdan eğretiliğini öne çıkarmaya kalkışacak olsam da, bu tür jestlerin asla yeterli olamayacağını biliyorum.

Bu yazı, ister istemez dolambaçlı bir rota izleyerek, özneyi sorunsallaştırmaya yönelik günümüz Batılı çabalarının eleştirisinden, üçüncü-dünya öznesinin Batılı söylem içerisinde nasıl temsil edildiği sorununa yol alacaktır. Yol boyunca, öznenin çok daha radikal bir merkezsizleştirilişinin, aslında, hem Marx’ta hem Derrida’da örtük olarak varolduğunu ileri sürme fırsatım olacak. Ve belki de şaşırtıcı olarak, Batılı entelektüel üretimin, bir çok yoldan, Batı’nın uluslararası iktisadi çıkarlarıyla suç ortaklığı içinde olduğu argümanına başvuracağım. Sonunda, Batı’nın söylemleriyle madun kadının konuşması (veya onun adına konuşma) imkânı arasındaki ilişkilerin alternatif bir analizini önereceğim. Spesifik örneklerimi, dul kadın fedâsının

---

\* Bu, “Can the Subaltern Speak?” (*Marxism and the Interpretation of Culture*, Der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, 271-313, MacMillan Education, 1988) makalesinin çevirisidir. Yazar, elinizdeki bu kitap için, çeviride esas alınan metinle ilgili şu dipnotu formüle etmiştir: “Gayatri Chakravorty Spivak 1999’da yayınlanan gözden geçirilmiş versiyonu tercih edecekti, fakat pedagojik nedenlerle, editörler 1988’de sunulmuş olan versiyonu yayınlamayı tercih etmişlerdir.”

Bu yazının çok zahmetli ilk okumasını yapan, Khachig Tololyan’a müteşekkirim.

Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster (New York Monthly Review Press, 1971), s. 66.

Britanya tarafından yürürlükten kaldırılışının olağanüstü paradoksal statüsünü enine boyuna tartışmak suretiyle, Hindistan örneğinden seçeceğim.

## I

Günümüzde Batı'dan gelen en radikal eleştirinin bir bölümü, Batı'nın öznesini veya Özne olarak Batı'yı muhafaza etmeye yönelik çıkarla yüklenmiş bir arzusun sonucudur. Çoğullaştırılmış “özne-etkileri” teorisi, sıklıkla bu bilgi öznesi için bir kılıf sağlarken, öznel egemenliğin altını oyma yanılsaması verir. Avrupa'nın Özne olarak tarihi, hukuk, ekonomi politik ve Batı ideolojisi tarafından anlatılaştırılmış olmasına rağmen, bu gizlenmiş Özne kendisinin “hiçbir jeopolitik belirlenimi” yokmuş gibi davranır. Egemen öznenin en yaygınlaşmış eleştirisi, böylece aslında bir Özneyi törenle göreve başlatır. Vardığım bu sonucu, bu eleştirinin iki büyük uygulayıcısının bir metnini değerlendirerek savunacağım: “Entelektüeller ve İktidar: Michel Foucault ve Gilles Deleuze Arasında Bir Sohbet.”<sup>3</sup>

Bu iki aktivist tarih filozofunun arasındaki bu dostça fikir alışverişini seçtim, çünkü bu, otoriter teorik üretim ile sohbetin sakınmasız pratiği arasındaki karşıtlığı, ideolojinin izinin görülürmesini mümkün kılacak şekilde ortadan kaldırır. Bu söyleşinin katılımcıları, Fransız postyapısalcı teorisinin en önemli katkılarını vurgularlar: İlk olarak, iktidar / arzu / çıkar ağları o kadar heterojendir ki, bunların tutarlı bir anlatıya indirgenmesi, karşı-üretkendir -sebatkâr bir eleştiri gereklidir; ve ikinci olarak, entelektüeller, toplumun Ötekisi'nin söylemini açığa çıkarmaya ve bilmeye girişmek zorundadırlar. Ancak her ikisi de, ideoloji sorununu ve entelektüel ve ekonomik tarihte kendi içerimlerini sistematik olarak yok sayarlar.

---

Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s. 205–217 (bundan sonra FD olarak anılacaktır). Orijinaline sadakatin talep ettiği her yerde, metnin bu İngilizce versiyonuna, diğer İngilizce çevirilerine olduğu gibi müdahale ettim,

Şunu vurgulamak önemli: Batılı Avrupalı entelektüellerin Amerikalı profesörler ve öğrenciler üzerindeki en büyük “nüfuzu” uzun çeviri kitaplardan ziyade, derlenmiş yazılar aracılığıyla olmaktadır. Ve bu derlemelerde daha çok rağbet görenler, anlaşılabilir bir biçimde, daha güncel çalışmalardır. (Derrida'nın “Structure, Sign, and Play” makalesi buna bir örnektir). Bu nedenle, teorik üretim ve ideolojik yeniden üretim perspektifinden, incelenen söyleşinin yerine başka bir metnin geçirilmesi zorunlu olmamıştır.

Egemen öznenin eleştirisi en önemli önkabullerinden biri olduğu halde, Foucault ve Deleuze arasındaki sohbet, iki yekpare ve anonim devrim-içindeki-özne tarafından biçimlendirilir: “Bir Maocu” (FD, 205) ve “işçilerin mücadelesi” (FD, 217). Entelektüeller yine de adlandırılır ve farklılaştırılır; dahası Çin Maoizmi tartışmanın hiçbir yerinde etkin değildir. Maoizm burada basitçe, anlatısal özgüllük aurası yaratır; bu da, eğer “Maoizm” özel ismi eksantrik Fransız entelektüel Maoizmi ile onu izleyen ve Asya’yı semptomatik olarak saydamlastıran “Yeni Felsefe” için masumane bir edinim olmasaydı, zararsız bir retorik banallik sayılabilir(di).<sup>4</sup>

Deleuze’ün işçilerin mücadelesine yaptığı atıf, eşit derecede sorunludur; apaçık bir önünde eğilmedir: “Kendimizi bu dağınık kitleyle yüzleşmiş bulmaksızın, uygulananın herhangi bir noktasında [iktidara] dokunmaya muktedir olamıyoruz, öyle ki zorunlu olarak onu tamamen şişirme [blow up] arzusuna.... yönlendiriliyoruz. Her kısmî devrimci taarruz veya savunma bu şekilde işçilerin mücadelesiyle bağlantılıdır” (FD, 217). Bu aşıkâr banallik, bir inkârın işaretidir. Bu ifade, uluslararası işbölümünü göz ardı eder; postyapısalcı siyaset teorisini sıkça niteleyen bir tavrı.<sup>5</sup> İşçilerin mücadelesinden medet umulması, tam da kendi masumiyeti içinde, uğursuzdur; bu, küresel kapitalizmle baş etmeye muktedir değildir: Merkezindeki ulus devlet ideolojileri içerisinde işçinin ve işsiz özne üretimi; Periferideki işçi sınıfının artan biçimde artı değer gerçekleştirilmesinden ve böylece tüketimcilik içinde “hümanist” eğitimden çıkartılması; ve Periferideki tarımın heterojen yapısal statüsü kadar yarı-kapitalist [paracapitalist] emeğin büyük ölçekli varlığı. Uluslararası işbölümünün yok sayılması; “Asya”nın (ve yeri geldiğinde “Afrika”nın) saydamlastırılması (eğer özne aşıkâr biçimde “Üçüncü Dünya” değilse); toplumsallaşmış sermayenin hukukî öznesinin yeniden ku-

---

Burada Fransa’daki 1968 sonrası Maoizm dalgasına örtük bir referans var. Bkz. Michel Foucault, “On Popular Justice: A Discussion with Maoists”, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, çev. Colin Gordon vd. (New York: Pantheon, s. 134) [bundan sonra PK]. Bu referans izahı, edinim mekanizmasını bütün çıplaklığıyla ortaya sererek, buradaki argümanımı güçlendiriyor. Bu tartışmada, Çin’in statüsü örnek niteliğindedir. Foucault ısrarlı bir biçimde, “Çin hakkında hiçbir şey bilmiyorum” diyerek kendini temize çıkarsa da, muhatapları, Çin’e yönelik olarak Derrida’nın “Çince önyargısı” diye adlandırdığı duruşu sergilemektedirler.

Eric Wolf’un *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982) kitabında tartıştığı gibi, bu çok daha geniş bir semptomun parçasıdır.

rulması -bunlar, yapısalcı teoriye olduğu kadar çoğu postyapısalcı teoriye de genel olan problemlerdir. Böylesi tıkanmalar, bizim için Öteki'nin ve heterojenliğin en iyi peygamberleri olan tam da bu entelektüellerde neden tasdik edilmeli?

İşçilerin mücadelesiyle bağlantı, uygulananın herhangi bir noktasında iktidarın havaya uçurulması [*blow up*] arzusunda konumlanır. Bu konum açıkça, herhangi bir iktidar için tahripkâr olan herhangi bir arzuya temel bir kıymet takdirine dayanır. Walter Benjamin, Baudelaire'in karşılaştırılabilir gördüğü politikasını, Marx'tan alıntılar yaparak yorumlar:

Marx, *conspirateurs de profession*'a [meslekten komploculara] ilişkin betimlemesini şöyle sürdürür: "... Bunların tek amaçları, işbaşındaki hükümeti devirmeye yönelik yeni bir girişimi gerçekleştirmektir; en nefret ettikleri şey ise, işçilerin kendi sınıflarının yararları konusunda kuramsal yanı ağır basan bir düzeyde aydınlatılmalarıdır. Bundan sözü edilen komplocular, kara cübbelilere (*habit noirs*), başka deyişle hareketin kuramsal yanını temsil eden [*vertreten*], az çok eğitilmiş kişilere karşı proleter kökenli değil, pleb kökenli öfke duyarlar; ancak aydınların partinin resmi temsilcileri [*representanten*] olmaları nedeniyle, kendilerini onlardan tümüyle bağımsız kılamazlar." Baudelaire'in politik görüşleri altında bu meslekten komplocularınkinden ileri bir düzeyde değildir... Flaubert'in, "Politikada anladığım tek şey, ayaklanmadır" sözü, gerektiğinde Baudelaire'in de benimseyebileceği bir sözdür.<sup>6\*</sup>

İşçilerin mücadelesiyle bağlantı, basitçe, arzuda konumlandırılmaktadır. Başka bir yerde, Deleuze ve Guattari, psikanalizin önerdiği tanıımı revize ederek, alternatif bir arzu tanıımı yapmaya kalkışmışlardır: "Arzu hiçbir şeyin eksikliğini duymaz; arzu, nesnesinin eksikliğini duymaz. Daha ziyade, öznedir arzunun için-

---

Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, çev. Harry Zohn (Londra: Verso, 1983), s. 12.

Bu metnin Türkçesi, Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995) s. 97'den alınmıştır. Ancak Cemal'in çevirisinde bulunmayan temsilin farklı anlamlarını gösteren Almanca *representanten* ve *vertreten* terimleri, Spivak'ın metnine sadık kalabilmek amacıyla eklenmiştir. Bu Almanca terimler, metinde ilk defa burada geçtikleri için ve yazının geri kalanında oldukça önemli yer tuttuklarından, Spivak'ın alıntıldığı şekliyle korunmasına çalışılmıştır. Bundan sonraki alıntılarda da, Spivak'ın metnine (ken'li çevirilerine ve varolan çevirilerdeki kendisinin yaptığı oynamalara) sadık kalmak için, orijinal metinlerin Türkçe çevirilerini aynen alıntulamak yerine, Spivak'ın İngilizce metnindeki alıntılarının Türkçe çevirileri, bizler tarafından yapılmıştır (ç.n.).

de eksikliği duyulan; ya da arzudur sabit bir öznenin eksikliğini duyan; bastırma yoluyla oluşan hariç, hiçbir sabit özne yoktur. Arzu ve nesnesi bir bütündür: Bir makinenin makinesi olarak o, bir makinedir. Arzu bir makinedir, arzunun nesnesi de aynı zamanda bağlantılı bir makinedir, öyle ki ürün, üretme sürecinden kaldırılır ve bir şey kendini ürünün üretilmesinden koparır ve artakalanını da avare, göçebe özneye bırakır.”<sup>7</sup>

Bu tanım, özgül arzu anlarına veya arzulayan makinenin üretimine iliştilen arzulayan öznenin (ya da artakalan özne-etkisinin) özgüllüğünü değiştirmez. Dahası, arzu ve özne arasındaki bağlantı geçersiz sayıldığında ya da sadece yerleri değiştirildiğinde, el altından ortaya çıkan özne-etkisi, teorisyenin genelleştirilmiş ideolojik öznesine çok benzerdir. Bu, “güçlü” bir pasaportun sahibi, “güçlü” ya da “etkili” para kullanan, gereken sürece güya sorgusuz erişime sahip, ne emek ne de yönetim olan toplumsallaşmış sermayenin hukukî öznesi olabilir. Bu, kesinlikle Öteki olarak arzulayan özne değildir.

Deleuze ve Guattari’nin arzu, iktidar ve öznellik arasındaki ilişkiyi değerlendirmeyişleri, onları, bir çıkarlar teorisi eklemleme konusunda yetersiz kılar. Bu bağlamda, ideolojiye (ki ideoloji teorisi, çıkarların anlaşılması için elzemdir) kayıtsızlıkları, çarpıcı fakat tutarlıdır. Foucault’nun “soybilimsel” spekülasyona bağlılığı, entelektüel tarihin birçok sürekli akımındaki sınırları Marx ve Freud gibi “büyük isimler”de konumlandırmasını engeller.<sup>8</sup> Bu bağlılık, Foucault’nun çalışmasında “saf” ideolojik eleştiriye karşı talihsiz bir direnç yaratmıştır. Toplumsal ilişkilerin ideolojik yeniden üretimi hakkındaki Batılı spekülasyonlar, bu anaakıma bağlıdır ve Althusser de bu gelenek içinden şöyle yazar: “Emek gücünün yeniden üretimi, sadece onun vasıflarının yeniden üretimini değil, aynı zamanda, emek gücünün işçiler için egemen ideolojiye tabiyetinin de yeniden üretimini, ve sömürünün ve bastırmanın faileri için egemen ideolojiyi doğru biçimde manipüle etme yeteneğinin de yeniden üretimini gerektirir; öyle ki bunlar da, ‘kelimeler içinde ve kelimeler yoluyla’ [*par la parole*] egemen sınıfın tahakkümünü sağlayacaklardır.”<sup>9</sup>

---

Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Richard Hurley vd (New York: Viking Press, 1977), s. 26.

Bu konuda, Jacques-Allain Miller ile PK içindeki (“The Confession of the Flesh”) söyleşi açıklayıcıdır.

Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 132-133.

Foucault, iktidarın yaygın heterojenliğini ele alırken, Althusser'in burada şemalaştırmaya teşebbüs ettiği uçsuz bucaksız kurumsal heterojenliği göz ardı etmez. Benzer biçimde, ittifaklar ve gösterge sistemlerinden, devlet ve savaş makinelerinden söz ederken (*mille plateaux [Bin Yayla]*), Deleuze ve Guattari tam da bu alana açılıyorlar. Ancak Foucault, gelişkin bir ideoloji teorisinin, “bilgi oluşumunun ve birikiminin etkin araçları” içinde olduğu kadar, kurumsallık içinde de kendi maddi üretimini tanıdığını kabul edemez (PK, 102). Bu filozoflar, ideoloji kavramını metinselden ziyade *sadece* şematik olarak adlandıran tüm argümanlara karşı çıkmaya mecbur göründüklerinden, çıkar ve arzu arasında mekanik olarak şematik bir karşıtlık üretmeye aynı ölçüde mecbur kalırlar. Böylelikle de, ideolojinin yerini süreklilik içeren bir “bilinçdişi” veya bir “yarı-öznel” [*parasubjective*] “kültürle” dolduran burjuva sosyologlarla kendilerini aynı safa yerleştirirler. Arzu ve çıkar arasındaki mekanik ilişki, şu cümlelerde çok açıktır: “Asla çıkarlarımızı ters bir şeyi arzulamayız, çünkü çıkar her zaman arzuyu takip eder ve kendini arzunun belirlediği yerde bulur” (FD, 215). Farklılaşmamış arzu, faildir ve iktidar, arzu etkileri yaratmak üzere kayar: “İktidar...arzu düzeyinde -ve bir de bilgi düzeyinde- olumlu etkiler üretir” (PK, 59).

Heterojenlikle çapraz işlenmiş, bu yarı-öznel [*parasubjective*] matris, adlandırılmamış Özne'yi içeri alır, en azından arzunun yeni hegemonyasının nüfuzu altındaki entelektüeller için. “Son kerte” için yarış, şimdi ekonomi ile iktidar arasındadır. Arzu, ortodoks bir modelde zımnen tanımlandığı için, bütün olarak “aldatılmışlığın” karşıtıdır. “Yanlış bilinç” (aldatılmışlık) olarak ideoloji, Althusser tarafından sorgulanmıştır. Reich bile, aldanım ve aldanmamış arzu dikotomisinden ziyade, kolektif istenç nosyonlarını ima etmiştir: “Reich'in haykırışını kabul etmek zorundayız: Hayır, kitleler aldatılmamışlardır; belirli bir anda, onlar faşist bir rejimi, gerçekten de arzulamışlardır” (FD, 215).

Bu filozoflar temel çelişki düşüncesini akıllarında bulundurmayacaklardır -bu, kuşkusuz, Soldan ayrıldıkları noktadır. Arzu adına, iktidar söylemine bölünmemiş özne kavramını yeniden dahil ederler. Foucault sıklıkla “birey” ve “özne”<sup>10</sup> kavramlarını birleştirir görünür; ve kendi metaforları üzerindeki etki, takipçilerinde muhtemelen şiddetlenir. “İktidar” kelimesinin gücü yüzünden, Foucault, “ilerledikçe etrafını aydınlatan bir nokta metaforunu” kullanmayı kabul eder. Bu

---

<sup>10</sup> Birçokları arasından bir örnek için bkz, PK, 98.

tür kaymalar, daha dikkatsiz ellerde, istisna olmaktan ziyade kaide haline gelirler. Ve bu aydınlatan nokta, fiilen güneş-merkezli bir söylemi canlandırırken, fiilin boş yerini, teorinin tarihsel güneşiyle doldurur, Avrupa'nın Öznesi'yle.<sup>11</sup>

Foucault, toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretiminde ideolojinin rolünün reddinin bir diğer mantıkî sonucunu eklemeler: Özne olarak ezilenlere, Deleuze'un hayranlıkla belirttiği gibi, "mahkûmların kendilerini ifade edebilecek oldukları koşulları tesis edecek" "nesne varlığı" sorgusuz bir değer biçilimi. Foucault ekler, "kitleler, gayet iyi ve net bilirler" -bir kez daha aldatılmamışlık teması - "onlar, [entelektüelden] çok daha iyi bilirler ve bunu da kesinlikle gayet iyi ifade ederler" (FD, 206, 207).

Bu açıklamalarda egemen özne eleştirisine ne olmaktadır? Bu temsilci gerçekçiliğin sınırlarına Deleuze ile ulaşılır: "Gerçeklik, fabrikada, okulda, kışlada, hapishanede, polis karakolunda fiilen ne olduğudur" (FD, 212). Karşı-hegemonik ideolojik üretim şeklindeki zahmetli göreve ihtiyacın bu geçersizleştirilmesi, işe yaramamıştır. Bu, -ileri kapitalist yeni-sömürgeciliğin haklılaştırıcı temeline- pozitivist ampirizme, kendi arenasını "somut deneyimle", "fiilen ne olduğuyla" tanımlamakta yardımcı olmuştur. Gerçekten de, mahkûmların, askerlerin ve okul-çocuklarının siyasi cazibesinin garantörü olan somut deneyim, *epistemeyi* tanılayan entelektüelin somut deneyimi üzerinden açığa çıkarılır.<sup>12</sup> Ne Deleuze ne de

---

Öyleyse, Foucault'nun erken ve geç dönem çalışmalarının fazlasıyla basit bir baskı nosyonuyla desteklenmiş olması şaşırtıcı değildir. Buradaki antagonist Freud'dur, Marx değil. "Benim izlenimim, bugünü karakterize etmekte böylesine yaygınlıkla kullanılan iktidar mekanizmalarının ve etkilerinin analizi için, bunun [baskı nosyonunun] tümüyle yetersiz olduğudur" (PK, 92). Freud'un -baskı altında, duygulanımların fenomenal birliği belirsizdir, çünkü nahoş bir şey haz olarak arzulanabilir, böylece, arzu ve "çıkar" arasındaki ilişki radikal bir biçimde yeniden kaydedilir- önerisinin hassasiyeti ve inceliği burada tamamen yok sayılmış görünür. Bu baskı nosyonunun ayrıntılı bir analizi için bkz. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976), s. 88 (bundan sonra OG) ve Derrida, *Limited Inc: abc*, çev. Samuel Weber, *Glyph 2* (1977), s. 215.

<sup>12</sup> Althusser'in bu özgül duruma ilişkin versiyonu belki fazlasıyla şematiktir, ancak yine de programı bakımından, incelediğimiz argümandan çok daha özenli görünür: "Sınıf içgüdü" der Althusser "öznel ve kendiliğindendir. Sınıf konumu nesnel ve rasyoneldir. Proleter sınıf konumlarına ulaşmak için, proleterlerin sınıf içgüdü"ünün sadece eğitime ihtiyacı vardır; küçük burjuvazinin ve dolayısıyla entelektüellerin sınıf içgüdü"ü ise, tam tersine kökten değiştirilmelidir" (*Lenin and Philosophy*, s. 13).



Foucault, toplumsallaşmış sermaye içerisinde, somut deneyimin bayraktarlığını yapan entelektüelin, uluslararası işbölümünün pekişmesine katkı yapabileceğinin farkında görünürler.

Entelektüelin tarihsel rolüne bu kadar eleştiriden uzak olurken, ezilenlerin somut deneyimine değer biçen bir konum içerisindeki tanınmamış çelişki, bir sözcük kaydırmacası ile korunur. Nitekim Deleuze şu dikkate değer açıklamayı yapar: “Teori, bir alet kutusuna benzer. Gösterenle hiçbir işi yoktur” (FD, 208). Teorik dünyanın kelimeciliği ve onun karşısında “pratik” olarak tanımlanan herhangi bir dünyaya erişiminin indirgenemezliği göz önüne alındığında, bu türden bir deklarasyon, ancak entelektüelin, entelektüel emeğin, kol emeğine benzerliğini kanıtlama kaygısına yarar. Bu tür sözcük kaydırmaları, gösterenler kendi hallerine bırakıldıklarında meydana gelir. “Temsil” göstereni, tam da böyle bir örnektir. Teorinin gösterenle bağını koparan aynı kibirli tonla, Deleuze bildirir: “Artık temsil yok; sadece eylem var” -”birbirlerinin yedeği olarak ilişkilenen ve ağlar oluşturan teorinin eylemi ve pratiğin eylemi” (FD, 206-207). Ancak, burada mühim bir vurgu yapılmakta: Teorinin üretimi de bir pratiktir; soyut “saf” teori ile somut “uygulanmalı” pratik arasındaki karşıtlık, fazlasıyla hızlı ve kolaydır.<sup>13</sup>

Eğer bu, gerçekten de Deleuze’ün argümanı ise, onun bunu eklemlendirdiği sorunludur. Temsilin iki anlamı bir arada devreye sokulmakta: Politikadaki gibi, “adına konuşma” anlamında temsil [*representation*] ile sanat ya da felsefede olduğu gibi, “yeniden-takdim” anlamıyla temsil [*re-presentation*]. Teori ayrıca sadece “eylem” olduğu için, teorisyen ezilen grubu temsil etmez (onların adına konuşmaz). Gerçekten de, özne, bir temsilî bilinç (gerçekliği layıkıyla yeniden-takdim eden biri) olarak görülmez. Temsilin, -bir yandan devlet oluşumundaki ve hukuktaki, öte yandan, özne-yüklemlemedeki- bu iki anlamı birbiriyle ilişkilidir ancak indirgenemez bir şekilde süreksizdir de. Süreksizliği, kanıt olarak sunulan analogi ile örtmek, yine paradoksal bir özne-imtiyazcılığını yansıtır.<sup>14</sup> Çiñkü “ko-

---

<sup>13</sup> Foucault’nun, Deleuze’ün bu sözleriyle ilgili sonradan yaptığı (bkz. PK, 145) açıklama Derrida’nın, teorinin ayrıntılı bir sınıflandırma olamayacağı, her zaman pratik tarafından oluşturulduğu düşüncesine yaklaşmaktadır.

<sup>14</sup> Karşılaştırmın PK, S. 141 ve 188’de ele alınan şaşırtıcı biçimde eleştirellikten uzak temsil nosyonları. Bu paragrafı sonlandıran ve entelektüellerin madun grupları temsillerini eleştiren düşüncelerim, toplumsallaşmış sermaye içerisindeki çerçevesini dikkate alan ve insanları ezildikleri için değil, sömürülmeleri nedeniyle birleştiren bir güçbirliği politikasından kesinlikle ayırt edilmelidir. Bu model en iyi, temsilin sadece kovulmamakla

nuşan ve eyleyen... her zaman bir çokluktur,” hiçbir “teorileştiren entelektüel...[ya da] parti... ya da ... sendika” “eyleyen ve mücadele edenleri” temsil edemez (FD, 206). Eyleyen ve konuşanlara karşıt olarak, eyleyen ve mücadele edenler sessiz midir (FD, 206)? Bu muazzam problemler “aynı” kelimelerin arasındaki farklarda gömülüdür: Bilinç ve vicdan (ikisi de Fransızca’da *conscience*), temsil [*representation*] ve yeniden-takdim [*re-presentation*]. Devlet oluşumları ile ekonomi-politik sistemleri içerisindeki ideolojik özne-kuruluşunun eleştirisi artık önemsizleştirilebilir, tıpkı “bilincin dönüşümü”nün aktif teorik pratiği gibi. Solcu entelektüellerin, kendini-bilen, siyaseten kurnaz madunlar listelerinin banallığı açığa çıkmaktadır; onları temsil ederken, entelektüeller, kendilerini saydam olarak temsil ederler.

Eğer bu tür bir eleştiri ve bu tür bir proje bir kenara bırakılmayacaksa, bir yandan devlet ve ekonomi politik içerisindeki temsil ile diğer yandan Özne teorisi içerisindeki temsil arasındaki değişken ayrımlar bozulmamak zorundadır. Gelin, Louis Bonaparte’ın 18. Brumaire’indeki ünlü pasajda, Marx’ın “sınıf”ı Althusser’in sınıf içgüdüsü ve sınıf konumu ayrımının imkân vereceğinden çok daha karmaşık bir şekilde, betimleyici ve dönüştürücü bir kavram olarak ele aldığı yerdeki *Vertreten* (birinci anlamda “temsil” [*represent*]) ile *darstellen* (ikinci anlamda “yeniden takdim” [*re-present*]) arasındaki oyunu değerlendirelim.

Marx’ın buradaki savı, betimleyici bir sınıf tanımının farklara - bir sınıfın diğer bütün sınıflardan ayrılığı ve farkına - dayanan bir tanım olabileceğidir: “Milyonlarca aile hayat tarzlarını, çıkarlarını ve oluşumlarını diğer sınıfların hayat tarzlarından, çıkarlarından ve oluşumlarından ayıran ve onları diğer sınıflarla birbirlerine karşıt konumlayan [*feindlich gagenüberstellen*] ekonomik varoluş koşulları altında yaşadığı ölçüde, bir sınıf oluşturur.”<sup>15</sup> Burada “sınıf içgüdüsü” diye bir şey, iş görmez. Aslında, “içgüdünün” alanı olarak değerlendirilebilecek olan ailevi varoluşun kolektifliği, her ne kadar sınıfların farklı soyutlanması suretiyle işlese de, bununla süreksizdir. Bu bağlamda, uluslararası periferiye olabileceğinden çok daha fazla, 1970’lerin Fransıza’na uygunluğu içinde, bir sınıfın oluşumu yapay ve ekonomiktir ve ekonomik faillik veya çıkar, sistematik ve heterojen olduğu için, şahsi değildir. Bu faillik veya çıkar, birey öznenin Hegelci eleştirisiyle

---

kalınmayıp gayet incelikle sahneye konduğu parlamenter demokrasilerde işler.

<sup>15</sup> Karl Marx, *Surveys from Exile*, çev. David Fernbach (New York: Vintage Books, 1974), s. 239.

bağlantılıdır çünkü bu, öznesiz bir süreç olan tarih ve ekonomi politikteki öznenin boş yerini işaretler. Burada kapitalist, “sermayenin sınırsız hareketinin bilinçli taşıyıcısı [Träger]”<sup>16</sup> olarak tanımlanır. Benim vurgulamak istediğim nokta, Marx’ın arzu ve çıkarın birbiriyle çakıştığı bir bölünmemiş özne yaratmaya çalışmadığıdır. Sınıf bilinci böyle bir amaca yönelik işlemez. Hem ekonomik alanda (kapitalist) hem de politik alanda (dünya-tarihsel fail), Marx, kısımları birbiriyle sürekli ya da tutarlı olmayan, bölünmüş ve yerinden çıkarılmış bir öznenin modellerini inşa etmeye mecburdur. Sermayenin Faustçu canavar olarak betimlendiği ünlü pasaj, bunu canlılıkla ortaya koyar.<sup>17</sup>

18. Brumaire’den alıntıyla devam eden bir sonraki pasaj da, dağınık ve yerinden çıkarılmış sınıf öznesi yapısal prensibi üzerinden işler: Küçük mülk sahibi köylü sınıfının (namevcut kolektif [*absent collective*]) bilinci, “taşıyıcısı”nı, bir başkasının çıkarına çalışmak için ortaya çıkan bir “temsilci”de bulur. Buradaki “temsilci” kelimesi, “*darstellen*” değildir; bu Foucault ve Deleuze’nün geçiştirdiği tezadı, diyelim ki bir vekâlet ile bir tasvir arasındaki tezadı keskinleştirir. Bunlar arasında elbette bir ilişki var; bu ilişki en azından Avrupa geleneğinde, şair ve sofistin, aktör ve hatibin her ikisi de zararlı görüldüğü için, politik ve ideolojik olarak alevlenmiştir. Öyleyse, post-Marksist iktidar sahnesi betimlemesi kisvesinde, çok daha eski bir tartışmayla karşılaşırız: Retorik ve temsilin mecaz anlamıyla ikna anlamı arasındaki tartışmayla. *Darstellen* birinci kümeye aitken, *vertreten* -daha güçlü ikame vurgularıyla- ikinciye aittir. Tekrar edeyim, bunlar ilintili kavramlardır; ancak bunları, özellikle her ikisinin ötesinde, ezilen öznelere *kendileri adına* konuştuklarını, eylediklerini ve bildiklerini söylemek için birlikte işe koşturmak, özcü ve ütopyacı bir politikaya yol açar.

Marx’ın, İngilizce’de “temsil” [*represent*] kullanılan yerde “*vertreten*” kullanarak, bilinci ve *Vertretung*’u (bir temsil olduğu kadar bir ikame anlamında) yerinden çıkarılmış ve tutarsız bir toplumsal “özne”yi tartışan pasajı, şöyle: Küçük mülk sahibi köylüler, “kendilerini temsil edemezler; temsil edilmelidirler. Temsilcileri, aynı anda onların efendisi olarak, onların üzerinde bir otorite olarak, onları diğer sınıflardan koruyan ve onlara yukarıdan yağmur ve güneş ışığı gönderen kısıtsız bir devlet gücü olarak görünmek zorundadır. Küçük köylü mülk sahipleri-

---

<sup>16</sup> Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt. 1, çev. Ben Fowles (New York: Vantage Books, 1977), s. 254.

<sup>17</sup> Marx, *Capital*, 1, s. 302.

nin politik nüfuzu [sınıf çıkarının yerine, çünkü birleşmiş bir sınıf öznesi yoktur] böylece nihai ifadesini [bir ikâmeler zinciri iması -*Vertretungen*- güçlüdür burada] toplumu kendisine tabi kılan yürütme gücünde [*Exekutivgewalt* -Almanca'da daha az kişisel] bulur.”

Böyle bir toplumsal dolayım modeli -“nüfuz” kaynağı (bu örnekte, küçük mülk sahibi köylüler), onun “temsilcisi” (Louis Napoleon) ve tarihsel-politik fenomen (yürütme kontrolü) arasındaki zorunlu mesafeler-, birey fail olarak öznenin eleştirisini ima etmekle kalmaz, hatta *kollektif* failliğin öznelliğinin bir eleştirisini de içerir. Tarihin mecburen yerinden oynatılmış makinesi hareket halinde-dir, çünkü bu mülk sahiplerinin “*çıkarlarının birliği*”, “bir topluluk hissiyatı, milli bağlar ya da bir siyasi örgütlenme” üretemez. *Vertretung* olarak temsil olayı (ikna-olarak-retorik kümesinde), (betimleyici) bir sınıf oluşumu ile (dönüştürücü) bir sınıfın oluşmaması arasındaki yarıktaki yerini almak suretiyle, tıpkı bir *Darstellung* (ya da mecaz-olarak-retorik) gibi davranır: “Milyonlarca aile, hayat tarzlarını ayıran ekonomik varoluş koşulları altında yaşadıkları ölçüde... *bir sınıf oluşturmurlar*. Onların çıkarlarının birliği, bir topluluk hissiyatı üretemediği ölçüde... *bir sınıf oluşturmazlar*.” *Vertreten* ve *Darstellen* arasındaki suç ortaklığı, pratiğin yeri olarak onların farkta-birliği [*identity-in-difference*] bir kelime çabukluğuyla birleştirilmeyecekse, sadece takdir edilebilir -çünkü Marx’ın 18. *Brumaire*’de yaptığı gibi, Marksistlerin açığa çıkarmak zorunda olduğu, tam da bu suç ortaklığıdır.

Bunun Marx’ı, fazlasıyla metinselleştirdiği, onu, sağduyunun kurbanı olan ve Marx’ın olumsuzun işine, somutu fetişsizleştirmek zorunluluğuna yönelik indirgenemez vurgusunun, en güçlü hasım, ortalıktaki “tarihsel gelenek” tarafından ısrarla, zorla kendisinden çekilip alındığı bir pozitivizm mirası içine bunca derine yerleşmiş sıradan “adam” için erişilmez kıldığı, ancak yanlılıkla ileri sürülebilirdi.<sup>18</sup> Benim vurgulamaya çalıştığım, sıradan olmayan “adam”ın, çağdaş pratik filozofunun da kimi zaman aynı pozitivizmi sergilediğidir.

Betimleyici bir sınıf “konumu”ndan dönüştürücü bir sınıf “bilinci”nin gelişmesinin Marx’ta bilincin taban düzeyinde angaje olunan bir görev olmadığında hemfikir olunursa, bu problemin vahameti aşıkâr hale gelir. Sınıf bilinci, milli bağlara ve politik örgütlenmelere ait bir topluluk hissiyatıyla ilişkilidir; yoksa ya-

---

<sup>18</sup> Sağ duyunun mükemmel bir kısa tanıtını ve tartışması için bkz. Errol Lawrence, “Just Plain Common Sense: The ‘Roots’ of Racism”, Hazel V. Carby vd., *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain* (London: Hutchison, 1982) içinde, s. 48.

pısal modeli aile olan topluluk hissiyatıyla değil. Her ne kadar, doğa ile özdeş tanımlanmasa da, aile burada, Marx'ın "doğal mübadele" diye adlandırdığıyla birlikte kümelenir, ki felsefi söyleyişle kullanım değerinin "ayrılmış yeri"dir.<sup>19</sup> "Doğal mübadele", "ticaret" için "münasebet" (*Verkehr*) kelimesinin Marx'ın alışlagelmiş kelimesi olduğu "toplumla münasebet" ile karşılaştırılır. Bu "münasebet" böylelikle, artı-değer üretimine yol açan mübadelenin yerini barındırır ve sınıf failliğine yol açacak topluluk hissiyatı, bu münasebetin alanında gelişmek zorundadır. Tam sınıf failliği (eğer böyle bir şey olsaydı), taban düzeyinde, faillerin ve onların çıkarının arzulayan birliği -yokluğu, Foucault ve Deleuze'ü zora sokan birlik- düzeyinde bilincin ideolojik dönüşümü değildir. Bu, ilk önce "suni" olan bir şeyin -"onların hayat tarzını ayıran ekonomik varoluş koşulları"- bir temellükü (bir eklenimi) olduğu kadar çekişmeli bir ikamesidir de. "Marx'ın formülasyonları, bireysel ve kolektif öznel failliğin, henüz olgunlaşmaktaki eleştirisine temkinli bir saygı gösterir. Sınıf bilinci ve bilincin dönüşümü projeleri, Marx için süreksiz meselelerdir. Tersine, "libidinal ekonomi"ye ve belirleyici çıkar olarak arzuya çağdaş başvurular, (toplumsallaşmış sermaye altında) "kendileri adına konuşan" ezilenlerin pratik politikasıyla bir araya getirildiğinde, egemen özne kategorisini, onu en çok sorgular gibi görünen teorinin içinde restore eder.

Her ne kadar bir aile, spesifik bir sınıf oluşumuna ait olsa da, ailenin dışlanması, kuşkusuz, içerisinde Marksizm'in kendi doğumunu işaretlediği eril çerçevenin parçasıdır.<sup>20</sup> Bugünün küresel ekonomi politiğinde olduğu kadar tarihsel olarak da, ailenin ataerkil toplumsal ilişkiler içindeki rolü o kadar heterojen ve çekişmelidir ki, ailenin sadece bu sorunsal içine ikâme edilmesi, çerçeveyi bozmaz. Ne de, yekpare bir "kadınlar" kolektivitesinin, parçalanmamış öznellikleri, eşit ölçüde yekpare "aynı sistem"e karşı, kendi adlarına konuşmalarına imkân veren ezilenler listesine pozitivist bir eklenmesi, çözümdür.

Stratejik, suni ve ikinci-düzey bir "bilinç" gelişimi bağlamında Marx, daima

---

<sup>19</sup> Marx'ta "kullanım değeri" -"doğal mübadele" kadar büyük bir çelişkili anlam potansiyeli barındıran bir ifade [*oxymoron*] olarak gösterilebileceği gibi- bir "teorik kurmaca" olarak da gösterilebilir. Bu meseleyi, şu anda *Diacritics* tarafından yayınlanmak üzere değerlendirilen, "Scattered Speculations on the Question of Value" adlı makalemden geliştirmeye çalıştım.

<sup>20</sup> Derrida'nın "Linguistic Circle of Geneva"sı, özellikle s. 143 ve sonrası, Marx'ın sınıf oluşumu morfolojisinde ailenin indirgenemez yerini değerlendirmek için bir yöntem sağlayabilir.

*Vertretung* olarak daha geniş temsil kavramı içerisinde soy adı kavramını kullanır: Küçük köylü mülk sahipleri “böylece, ister bir parlamento isterse bir meclis aracılığı ile kendi özel adlarına [*im eigenen Namen*] geçerli olan kendi sınıf çıkarlarını oluşturmaya muktedir değildirler.” Ailevi olmayan suni kolektif özel adın yokluğu, “tarihsel gelenek”in sunabildiği tek özel adla, Baba’nın İsmi -ecdadın, soyun ismi- ile doldurulur: “Tarihsel gelenek, Fransız köylülerinde, bir mucizenin gerçekleşeceği, Napolyon *isminde* bir adamın onların bütün ihtişamını geri vereceği inancını yarattı. Ve bir birey bulundu” -çevrilmesi zor “*es fand sich*” (kendini bir birey olarak buldu?) faillik ya da failin kendi çıkarıyla bağlantısı hakkındaki bütün soruları ortadan kaldırır- “kendini bu adama dönüşmeye vakfetti” (bu role bürünüş, karşıt olarak, onun tek özel failliğidir) “çünkü o, Napolyon Yasası’nı, “Babalığa sorgu yasaktır”ı emreden yasayı taşıdı [*trägt* - kapitalistin sermayeyle ilişkisi için kullanılan kelime].” Marx burada ataerkil metaforlarla uğraşır gibi görünüyorsa da, pasajdaki metinsel inceliğe dikkat edilmelidir. Baba’nın Hukuku (Napolyon Yasası), paradoksal olarak doğal baba arayışını yasaklayandır. Bu nedenle, Baba’nın tarihsel Hukuku’nun sıkı sıkıya gözetilmesine uygun olarak, oluşmuş ama henüz oluşmamış sınıfın doğal babaya inancı, inkâr edilir.

Şimdiye kadar Marx’ın bu pasajı üzerinde çalıştım, çünkü bu pasaj *Vertretung*’un ya da siyasi bağlamdaki temsilin iç dinamiklerini ayrıntılı bir biçimde açıklar. Ekonomik bağlamda temsil *Darstellung*’tur, bölünmüş özneye dolaylı bir yoldan ilgili olan gösterim ya da aslında anlamlandırma olarak felsefi temsil kavramı. Bunun en belirgin olduğu pasaj gayet iyi bilinir: “Metaların mübadele ilişkisi [*Austauschverhältnis*] içinde, onların mübadele değeri, bize kullanım değerlerinden tamamen bağımsız gibi göründü. Ama eğer metaların kullanım değerlerini emeğin ürününden çıkarırsak, tam da belirlenmiş olduğu [*bestimmt*] şekliyle, onların değerini elde ederiz. Kendini mübadele ilişkisinde temsil eden [*sich darstellt*] ortak öge ya da metanın mübadele değeri, böylece onun değeridir.”<sup>21</sup>

Marx’a göre, kapitalizm altında, zorunlu ve artık emek içinde üretilmiş olarak değer, (insani faaliyetten kesinkes ayrılmış olan) nesnelleşmiş emeğin bir temsili / göstergesi olarak hesaplanır. Tersinden bakıldığında, emek *gücünün temsili olarak* (artı) değerini çıkarımı (üretimi), temellükü ve gerçekleşmesi olarak bir sömürü teorisinin yokluğunda, kapitalist sömürü, tahakkümün bir türü (kendinde

iktidarın mekaniği) olarak görülmek zorundadır. Deleuze, “Marksizm’in atağının,” “sorunu [iktidarın sömürünün ve devlet oluşumunun yapısından daha yaygın olduğunu] esas itibariyle çıkarlar açısından (iktidar, kendi çıkarlarıyla tanımlanan bir egemen sınıfın elindedir) belirlemek olduğunu” ileri sürer (FD, 214).

Hiç kimse Marx’ın projesinin bu minimalist özetine itiraz edemez, tıpkı, Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Oedipus*’un bölümlerinde, kendi tezlerini, Marx’ın para biçimi *teorisinin* zekice ve hatta “*şürsel*” bir kavranışının üzerine inşa ettiklerinin göz ardı edilemeyeceği gibi. Ancak biz eleştirimizi aşağıdaki şekilde birleştirebiliriz: Küresel kapitalizmle (iktisattaki sömürü) ulus-devlet ittifakları (jeopolitikteki tahakküm) arasındaki ilişki, öylesine makrolojiktir ki iktidarın mikrolojik dokusunu açıklayamaz. Böyle bir açıklamaya doğru gitmek için, ideoloji teorilerine -makrolojileri katılaştıran çıkarları, mikrolojik olarak ve sıklıkla düzensiz olarak yürüten özne oluşumları teorilerine- doğru hareket etmek zorundayız. Bu türden teoriler, iki anlamında da temsil kategorisini göz ardı etmeye katlanamazlar. Dünyanın temsilde gösterimi -onun yazı sahnesinin, *Darstellung*’unun- “kahramanların”, ataerkil ikâmelerin, iktidar faillerinin seçimini ve onlara olan ihtiyacı nasıl örtbas ettiğine -*Vertretung*- dikkat etmek zorundadırlar.

Benim görüşüm o ki, radikal pratik, iktidar ve arzu kavramlarının totalleştirilmesiyle birey özneyi tekrar devreye sokmak yerine, temsillerin bu çifte oturumuna dikkatini yöneltmelidir. Yine benim görüşüm o ki, sınıf pratiği alanını ikinci bir soyutlama düzeyinde tutarak Marx, aslında fail olarak birey öznenin (Kantçı ve) Hegelci eleştirisini açık bırakıyordu.<sup>22</sup> Bu görüş, kültürün ve göreneğin, doğanın “kendi” yıkımını kendine organize ediş yolu gibi görüldüğü taban düzeyi olarak aileyi ve anadili zımnen tanımlamak suretiyle, beni, bizzat Marx’ın kadim bir hasıraltı etme provası yaptığını görmezlikten gelmek zorunda bırakmaz.<sup>23</sup> Eleştirel pratiğe yöneltilen postyapısalcı iddialar bağlamında, bu hasıraltı ediş, öznel özcülüğün gizli restorasyonundan daha telafi edilebilir görünmektedir.

---

<sup>22</sup> Marksizm ve neo-Kantçılık arasındaki ilişkinin politik olarak gergin bir ilişki olduğunun farkındayım. Şahsen ben, Marx’ın metinleriyle Kantçı etik moment arasında devamlı bir hattın nasıl kurulabileceğini göremiyorum. Bununla beraber, bana öyle görünüyor ki, Marx’ın bireyi tarihin faili olarak sorgulaması, Kant’ın Descartes’ı eleştirisinin başlatığı birey öznenin kopuş bağlamında okunmalıdır.

<sup>23</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. Martin Nicolaus (New York: Viking Press, 1973), s. 162-163.

Marx'ı hayırsever ama eski moda bir figüre indirgemek, çoğu zaman yeni bir yorum teorisini devreye sokma çıkarına hizmet eder. Foucault - Deleuze söyleşi-  
sindeki mesele, hiçbir temsili, hiçbir gösterenin olmaması gibi görünüyor (gös-  
terenin halihazırda hallediliverdiği mi varsayılacaktır? Bu takdirde deneyimi iş-  
lerliğe sokan hiçbir gösterge-yapısı yoktur ve dolayısıyla semiotiği de mi toprağa  
vereceğiz?); teori, pratiğin yedeğidir (dolayısıyla teorik pratiğin sorunları, topra-  
ğa verilebilir) ve ezilenler bilebilir ve kendileri adına konuşabilirler. Bu, kurucu  
özneyi en azından iki düzeyde tekrar devreye sokar: İndirgenemez bir metodolo-  
jik ön kabul olarak arzusun ve iktidarın Öznesi; ve, kendiyile-özdeş olmasa bile,  
kendine-yakın olarak ezilenlerin öznesi. Dahası, bu Ö/öznelere ne biri ne öbürü  
olan entelektüeller, bu bayrak yarışında saydamlaşırlar, çünkü sadece temsil  
edilmeyen özne hakkında rapor verirler ve (adlandırılmamış Özneyi indirgene-  
mez bir şekilde ön koşullandıran) iktidarın ve arzusun işleyişlerini (analiz etme-  
den) analiz ederler. Bu üretilmiş “saydamlık” “çıkarcı”nın yerini işaretler; ve şiddetli  
bir redle [denegation] sürdürülür: “Şimdi benim benimsemeyi kesinlikle reddetti-  
ğim rol, hakemin, yargıcın ve evrensel tanığın bu rolüdür.” Eleştirenin bir sorum-  
luluğu da, özneye sunulan gücün kurumsal ayrıcalıklarına böylesi çıkar yüklü bi-  
reysel reddedişlerin imkânsızlığını ciddiye alacak şekilde okumak ve yazmak ola-  
bilirdi. Gösterge-sisteminin reddi, gelişkin bir ideoloji teorisine giden yolu tıkar.  
Burada da, reddin [denegation] bu özgün tonu işitilir. Jacques-Alain Miller'ın  
“kurumun kendisi söylemseldir” önermesini Foucault şöyle yanıtlar: “Evet, eğer  
öyle arzu ederseniz... ancak benim sorunumun dilsel bir sorun olmadığı ortaday-  
ken benim aygıt mefhumum için bu söylemseldir şu değildir diyebilmek  
önemli bir mesele değildir” (PK, 198). Söylem analizinin efendisinden bu dil ve  
söylem birleştirmesi, nedendir?

Edward W. Said'in, Foucault'nun “sınıfların rolünü, ekonominin rolünü, isya-  
nın ve ayaklanmanın rolünü yok etmesine” izin veren cezbedici ve mistikleştirici  
bir kategori olarak iktidar kavramına eleştirisi burada çok yerindedir.<sup>24</sup> Ben, Sa-  
id'in analizine, entelektüelin saydamlığı tarafından işaretlenmiş iktidar ve arzu-  
nun gizli özne nosyonunu ekliyorum. Yeterince ilginçtir ki, Paul Bové, Said'i en-  
telektüelin önemine vurgu yapmakla suçlar, fakat “Foucault'un projesi esas ola-  
rak, hem hegemonik hem de muhalif entelektüellerin öncü rolüne bir meydan

<sup>24</sup> Edward W. Said, *The World, the Text, the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), s. 243.



okumadır.”<sup>25</sup> Ben, tam da Said’in vurgusunu -eleştirenin kurumsal sorumluluğu-göz ardı etmesi nedeniyle, bu “meydan okumanın” aldatıcı olduğunu ileri sürmüştüm.

Redler [*denegations*] yoluyla ilginç bir şekilde bir saydamlığın içine dikilen bu Ö/özne, uluslararası işbölümünün sömürenler tarafına aittir. Çağdaş Fransız entelektüelleri için, Avrupa’nın Ötekisi’nin adlandırılmamış öznesinin içinde yerleşeceği tür bir İktidar ve Arzu tasavvur etmek imkânsızdır. Bu, sadece, eleştirel olsun ya da olmasın okudukları her şeyin, Avrupa olarak Özne’nin inşasını destekleyen veya eleştiren şu Öteki’nin üretimi tartışması içersine sıkışmış olmasından ibaret değildir. Bu, bir de, Avrupa’nın şu Ötekisi’nin inşasında, böylesi bir öznenin -sadece ideolojik ve bilimsel üretim tarafından değil, aynı zamanda hukuk kurumu tarafından da- üzerinde enerjisini yoğunlaştırabileceği [*cathect*]\*, güzergâhını tutabileceği (yatırım yapabileceği?) metinsel içerikleri yok etmek için büyük özen gösterilmiş olmasıdır. Ekonomik analiz her ne kadar indirgemeci görünse de, Fransız entelektüeller, bu tüm üstbelirlenmiş girişimin, çıkarların, Saiklerin (arzuların) ve (bilginin) iktidarının acımasızca yerinden oynatılmasını gerektiren dinamik bir ekonomik durumun çıkarına olmasından kendilerinin sorumlu olduğunu unuturlar. Bu yerinden oynatışa, şimdi, (betimsel olarak “sınıfları” ayıran) ekonomik (varoluş koşullarını) bizi günü geçmiş analitik bir mekanizmanın bir parçası olarak teşhis etmek zorunda bırakan radikal bir keşif olarak başvurmak, bu yerinden oynatışın eserini sürdürmek ve gayri ihtiyârî “yeni bir hegemonik ilişkiler dengesi”ni<sup>26</sup> güvencelemeye yardım etmek olabilir. Bu tartışmaya yakında döneceğim. Benlik’in gölgesi olarak Öteki’nin ısrarlı inşasında entelektüelin suç ortaklığı olasılığı karşısında, entelektüel için siyasi bir pratik imkânı, ekonomik olanı “bozuma maruz” [*under erasure*] bırakmak, yani ekonomik faktörün, nihai belirleyici ya da aşkın gösterilen olduğu iddia edildiğinde, her ne kadar eksikli de olsa silinirken bile toplumsal metni yeniden yazdığı ölçüde indirgenemez olduğunu görmek olurdu.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Paul Bove, “Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power”, *Sub-Stance*, 36/37 (1983), s. 44.

*Cathect*: libidinal enerjinin başka bir şeye ya da kişiye yatırım yapması ya da yönlendirilmesi (ç.n.).

<sup>26</sup> Carby, *Empire*, s. 34.

<sup>27</sup> Bu argüman Spivak’ın “Scattered Speculations” yazısında daha da geliştirilmiştir. Bir

## II

Böyleşi epistemik şiddetin en el altındaki örneği, uzaktan planlanmış, yaygın ve heterojen bir, Öteki olarak sömürge öznesinin inşası projesidir. Bu proje, şu Öteki'nin izinin kendi eğreti Özne-lliğinde asimetrik olarak yok edilışıdır de. Gayet iyi bilinir ki, Foucault, epistemik şiddeti, *epistemenin* tam bir elden geçirilişini, Avrupa'nın 18. yüzyılının sonunda akıl sağlığının yeniden-tanımlanmasında konumlar.<sup>28</sup> Ama ya bu özgül yeniden tanımlayış, sömürgelerde olduğu kadar Avrupa'daki tarih anlatısının da sadece bir kısmı idiye? Ya bu, iki epistemik elden geçirme projesi muazzam bir iki-kollu makinenin yerinden oynatılmış ve varlığı kabul edilmeyen parçaları olarak işlemişse? Belki de bu, çok katmanlı [*palimpsestic*] emperyalizm anlatısının alt metninin, “boyun eğdirilmiş bilgi”, “görevi için yetersiz ya da yeterince geliştirilmemiş olarak diskalifiye edilmiş bütün bir bilgiler takımı: Hiyerarşide aşağıda, idrakin ya da bilimselliğin gerektirdiği düzeyin altında konumlandırılmış, naif bilgiler” (PK, 82) olarak tanınmasını istemekten başka birşey değildir.

Bu, “şeylerin gerçekte oldukları tarzı” betimlemek ya da emperyalizmin tarihin en iyi versiyonu olduğu tarih anlatısını imtiyazlı kılmak değildir.<sup>29</sup> Bu, daha ziyade, gerçekliğin açıklamasının ve anlatısının nasıl normatif olarak kurulduğuna ilişkin bir döküm sunmaktır. Bunu ayrıntılandırmak için, Hindu Yasası'nın Britanya tarafından kanunlaştırılmasının dayanaklarına kısaca göz atalım.

Öncelikle, bir kaç çekince: Amerika Birleşik Devletleri'nde beşeri disiplinler içinde dolaşımda olan üçüncü-dünyacılık, sıklıkla alenen etniktir. Ben Hindistan'da doğdum ve ilk, orta ve yüksek lisansın iki yılı dâhil üniversite eğitimimi orada

---

kez daha *Anti-Oedipus* ekonomik yapıyı göz ardı etmedi, ne kadar bu konuyu ele alış şekli fazlaca allegorik olsa da. Bu bakımdan, *Mille Plateaux'daki (Bin Yayla)* (Paris: Seuil, 1980) şizo-analizden rizo-analize doğru manevra pek yararlı olmamıştır.

<sup>28</sup> Bkz, Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, çev. Richard Howard (New York: Pantheon Books, 1965), s. 251, 262, 269.

<sup>29</sup> Her ne kadar Fredric Jameson'un *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları, 1981) eserini büyük eleştirel ağırlığa sahip bir metin olarak görsem de, ya da belki de öyle gördüğüm için, buradaki kendi programının imtiyazlı kılınmış anlatıların kalıntılarını restore etme programından ayırt edilmesini isterdim: “Bu kesintiye uğratılmamış anlatının izlerini sürmede, bu temel tarihin bastırılmış ve gömülmüş gerçekliğini metnin yüzeyine restore etmede, bir politik bilinçdışı öğretisi, işlevini ve zorunluluğunu bulur” (s. 20).

aldım. Dolayısıyla, benim Hindistan örneğim, kendi kimliğimin kayıp köklerinin nostaljik bir soruşturması olarak görülebilirdi. Ama her ne kadar “motivasyonların” sık çalıışına destursuz girilemeyeceğini bilsem de, temel projemin böylesi bir nostaljinin pozitivist-idealist türünü vurgulamak oluşu değişmezdi. Burada, Hindistan malzemesine yöneliyorum, çünkü gelişkin bir disipliner eğitimin yokluğunda, bu doğum ve eğitim rastlantısı, özellikle somut deneyimin nihai belirleyiciliğine ilişkin Marksist şüphecilikle ve disipliner formasyonların bir eleştirisi ile silahlandırıldığında, bana, bir tarihsel tuval *hissiyatıyla*, bir *bricoleur*\* için faydalı araçlar olan geçerli dillerin kimilerine bir aşinalık kazandırdı. Ancak Hindistan örneği, Kendi olarak olduğu kadar Avrupa’nın Ötekisi olarak da başvurulabilecek tüm ülkelerin, milletlerin, kültürlerin ve benzerlerinin bir temsilcisi gibi düşünülmez.

O halde, buradaki, Hindu Yasası’nın kanunlaştırılmasının yarattığı epistemik şiddetin şematik bir özetidir. Eğer bu özet, epistemik şiddet mefhumunu aydınlatırsa, dul- kadın-fedasına ilişkin nihai tartışmam, daha da önem kazanabilir.

On sekizinci yüzyıl sonunda, Hindu yasası, bütüncül bir sistem olarak betimlenebildiği ölçüde, öznenin hafızayı kullanımına göre tanımlanan dört-parçalı bir *epistemeyi* “sahneleyen” dört metin üzerinden işlemekteydi: *Sruti* (işitilen), *smriti* (hatırlanan), *sastra* (başkasından-öğrenilen), ve *vyavahara* (mübadelede-gerçekleştirilen). İşitilmiş olanla hatırlananın kökenleri, mutlaka birbirlerinin devamı ya da birbirleriyle özdeş değildi. *Sruti*’ye her başvuru teknik olarak, kökendeki “işitme” ya da vahiy olayının nakledilişi (ya da tekrar açılışı) idi. İkinci iki metin - öğrenilen ile gerçekleştirilen- diyalektik olarak birbirlerinin devamı olarak görüldü. Hukuk kuramcıları ve uygulayıcıları hiçbir verili durumda bu yapının, yasanın gövdesini mi yoksa bir ihtilafı çözmenin dört yolunu mu betimlediği konusunda emin değillerdi. Yasal uygulamanın, “içsel olarak” tutarsız ve iki ucu açık

---

Spivak, burada Jacques Derrida’nın da tartıştığı, aslen Levi Strauss’un kullandığı, Türkçe’ye yaptakçılık (yapımcılık) olarak geçen, *bricolage*, *bricoleur* kavramlarına atıfta bulunuyor. Derrida’ya göre, *bricolage*, filozofun, liberal hümanistin, araştırmacının önüne, hiçbir yeni sistem, merkez, özne, ayrıcalıklı referans, hakikat değeri (truth –value) yaratan yapı üretmeden, sistemi sistem olarak, kurulmuş, merkezli bir yapı olarak göreyerek, sistemin içinde var olan kodları yorum ya da eleştirel düşünce için enstrümanlar olarak görebilme imkânı sağlar. Bu bağlamda her söylem, içinden çıktığı dilin, sistemin, düşünce biçiminin analizini yapacak *bricoleur* için bir *bricolage* niteliği taşımaktadır (ç.n.).

olan çok-katmanlı yapısının meşrulaştırılması, benim epistemik şiddetin örneği olarak sunduğum kanunlaştırmanın anlatısıdır.

Hindu yasasının kalımlaştırılması ve kanunlaştırılması anlatısı, Hint eğitim sistemi öyküsünden çok daha az bilinir, dolayısıyla oradan başlamak daha iyi olabilir.<sup>30</sup> Macaulay'ın, kötü şöhretli "Minute on Indian Education" (1835) ("Hindistan Eğitimi Üzerine Tutanak") kitabından çokça alıntılanmış, program niteliğindeki satırlara bakın: "Biz şu an, yönettiğimiz milyonlarca insanla bizim aramızda tercüman olabilecek bir sınıf oluşturmak için elimizden geleni yapmalıyız; kanda ve renkte Hintli, ama beğenide, fikirde, ahlakta ve anlayışta İngiliz olan kişilerden oluşan bir sınıf. Ve bu sınıfa, ülkenin yerel dillerini rafine etme, bu dilleri Batılı terminolojiden ödünç alınan bilim terimleriyle zenginleştirme ve bu dilleri aşamalı olarak büyük nüfus kitlelerine bilgi taşımaya uygun araçlar haline getirme işlerini bırakabiliriz."<sup>31</sup> Sömürge öznelerinin eğitimi, onların hukukta üretimini tamamlar. Britanya sisteminin bir versiyonunun tesis edilişinin bir sonucu, Sanskrit çalışmalarında disiplinler formasyonla, Sanskrit "yüksek kültür"ünün yerli, artık alternatif geleneği arasında huzursuz bir ayrımın gelişmesi oldu. İlkinin içerisinde, saygın âlimler tarafından üretilen kültürel açıklamalar, yasal projenin epistemik şiddeti ile eşleşti.

Ben, 1784'te Bengal Asya Derneği'nin kuruluşunu, 1883'te Oxford'da kurulan Hint Enstitüsü'nü ve Arthur Macdonnell ve Arthur Berriedale Keith gibi, hem sömürge yöneticisi hem de Sanskrit meselesinin organizatörü olan âlimlerin analitik ve taksonomik çalışmalarını, burada konumlandırıyorum. Bunların, Sanskritçe öğrencileri ve âlimleri için yaptıkları kendinden emin, faydacı - hegemonik planlardan, genel eğitim çerçevesinde Sanskritçe'nin saldırgan bastırılışını ya da Brahmanik-hegemonik Hindistan'ın gündelik hayatında Sanskritçe'nin performatif kullanımının artan "feodalleşmesini" tahmin etmek imkânsızdır.<sup>32</sup> Brahmanla-

---

<sup>30</sup> Başka birçok mevcut arasında, ben Bruce Tiebot McCully'nin *English Education and the Origins of Indian Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1940) kitabını referans veriyorum.

<sup>31</sup> Thomas Babington Macaulay, *Speeches by Lord Macaulay: With His Minute on Indian Education*. der. G. M. Young (Oxford: Oxford University Press, 1940).

<sup>32</sup> *Vedic Index*'in derleyicilerinden biri olan, *Sanskrit Drama in Its Origin, Development, Theory and Practice*'in yazarı ve Harvard University Press için hazırlanan *Krsnayajurveda*'nın bilgili editörü olan Keith ayrıca, *Selected Speeches and Documents of British Colonial Policy*'nin (1763'ten 1937'ye) dört cildinin, *International Affairs* (1918'den

rın, kanunlaştıran Britanyalılarla aynı niyetleri taşıdıklarının (böylelikle de onlara meşruiyet sağladıklarının) gösterildiği bir tarih versiyonu aşamalı olarak tesis edildi: “Hindu toplumunu el değmemiş halde muhafaza etmek için, [esas Brahmanların] halefleri, her şeyi yazıya indirmek ve giderek daha katı hale getirmek zorundaydılar. Ve birbirini izleyen siyasi ayaklanmalara ve yabancı istilalara rağmen, Hindu toplumunu muhafaza eden de, budur.”<sup>33</sup> Bu, Hintli bilge Sanskritçe âlimi, Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri’nin 1925 tarihli hükmüdür; Shastri, sömürgeci üretim içerisindeki yerel elitin parlak bir temsilcisidir; 1916’da Bengal baş valisinin özel sekreteri tarafından tasarlanan bir “History of Bengal”ın (“Bengal Tarihi”) çeşitli bölümlerini yazması istenmişti.<sup>34</sup> Otorite ile (otoritenin ırk-sınıfına bağlı olan) açıklama arasındaki asimetrik ilişkiyi belirtmek için, İngiliz entelektüeli Edward Thompson’ın 1928 tarihli bu yorumunu kıyaslayın: “Hinduizm görüldüğü gibiydi... hem Akbar hem İngilizlerle, [kendisi karşısında] galip gelmiş olanlardan daha yüksek bir uygarlıktı.”<sup>35</sup> Ve buna, 1890’larda bir İngiliz asker-âlimin yazdığı bir mektubu da ekleyin: “Sanskritçe, ‘tanrıların dili’ni çalışmak, hayatımın Hindistan’da geçen son 25 yılında bana yoğun bir haz yaşattı, ama, bu beni, kimilerine yaptığım gibi, bizim büyük dinimize yürekten inancımın vazgeçmeye, çok şükür bunu söyleyebiliyorum, sürükledi.”<sup>36</sup>

Bu otoriteler, uzman olmayan Fransız entelektüelinin Öteki’nin uygarlığına

---

1937’ye) ve *British Dominions* (1918’den 1931’e)ın editörlüğünü yaptı. Britanya dominyonlarının egemenliği üzerine ve devlet intikal teorisi üzerine, İngiliz ve kolonyal yasaya özel referanslarla, kitaplar yazdı.

<sup>33</sup> Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1925), cilt. 3, s. viii.

<sup>34</sup> Dinesachandra Sena, *Brhat Banga* (Calcutta: Calcutta University Press, 1925), cilt 1. s. 6.

<sup>35</sup> Edward Thompson, *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning* (Londra: George Allen and Unwin, 1928), s. 130, 47.

<sup>36</sup> Colonel G. A. Jacop, der. *The Mahanarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana* (Bombay: Government Central Books Department, 1888) adlı eserin, Sterling Memorial Kütüphanesi’ne (Yale Üniversitesi) ait kopyasının ön kapağına iliştilirilmiş elyazması mektup (G. A. Jacob’tan ismi belirsiz bir kişiye); italikler bana ait. Bu öğrenişin tehlikelerine, anonim sapkınlara atfı yoluyla yapılan vurgu sözünü ettiğim asimetriyi pekiştirmektedir.

giriş için kaynakların *en iyileridirler*.<sup>37</sup> Ancak burada, Özne olarak Öteki'nin Foucault ve Deleuze'e erişimsiz olduğunu söylerken, postkolonyal üretimin Shastri gibi entelektüellerini ve âlimlerini kastetmiyorum. Burada, *epistemenin* kendi sessiz programlama işlevini uyguladığı sınıf yelpazesi içinde yer alan, genel herhangi bir uzmanlığı olmayan, akademik olmayan nüfusu düşünüyorum. Sömürünün haritası göz önüne alınmadan, bu karmakarışık güruh, hangi "ezilme" sistemi içine konumlandırılırdı?

Şimdi, bu epistemik şiddet tarafından sınırları çizilmiş döngüdeki (tıpkı suskun, suskunlaştırılmış merkez de denebilecek olan) kenarları; okuma yazma bilmeyen köylüler arasındaki erkekler ve kadınları, kabile mensuplarını, kentli alt-proletaryanın en alt tabakasını ele alalım. Foucault ve Deleuze'e göre (onlar bunu tanır görünmeseler de, Birinci Dünya'da, toplumsallaşmış sermayenin standardizasyonu ve sıkı disiplin altına alınışı altında), ezilenler, eğer şans verilirse (buradaki temsil problemi geçiştirilemez niteliktedir) ve ittifak politikaları üzerinden dayanışma yolunda (burada Marksist bir konusal işbaşındadır), *konuşabilirler ve kendi koşullarını bilebilirler*. Şimdi şu izleyen soruyla yüzleşmek zorundayız: Toplumsallaşmış sermayeden çıkan uluslararası iş bölümünün öbür tarafında, daha evvelki bir ekonomik metni tamamlayan emperyalist hukukun ve eğitimin epistemik şiddet döngüsünün içinde ve dışında, *madun konuşabilir mi?*

Antonio Gramsci'nin "madun sınıflar" üzerine olan çalışması, 18. *Brumaire*'de çıkarsanmış olan sınıf-konumu / sınıf-bilinci argümanını genişletir. Gramsci, belki de, Leninist entelektüelin öncü konumunu eleştirdiği için, entelektüelin, madunların hegemonyaya yönelen kültürel ve siyasi hareketi içindeki rolüyle ilgilidir. Bu hareket, tarihin (hakikatin) anlatı(sı) olarak üretimini belirlemek için oluşturulmak zorundadır. "Güney Sorunu" gibi metinlerde, Gramsci, bir uluslararası işbölümünden çıkarılmış ya da ona delalet eden okumanın bir alegorisi olarak görülebilecek olanın içerisinde, İtalya'daki tarihsel-ekonomi politik hareketi değerlendirir.<sup>38</sup> Ancak, uzaktan da olsa, emperyalist projeye eşlik eden yasal ve

---

<sup>37</sup> Bu meseleyi Julia Kristeva'nın *About Chinese Women*, çev. Anita Barrows (Londra: Marion Boyars, 1977)'ına atıfta bulunarak, "French Feminism in an International Frame", *Yale French Studies*, 62 (1981)'de bir hayli ayrıntısıyla tartışmışım.

<sup>38</sup> Antonio Gramsci, "Some Aspects of the Southern Question", *Selections from Political Writing: 1921–1926*, çev. Quintin Hoare (New York: International Publishers, 1978). Burada "okumanın alegorisi"ni Paul de Man'ın, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (New Haven: Yale University Press, 1979) ki-

disipliner tanımların epistemik müdahalesi tarafından Gramsci'nin kültürel makrolojisi işletildiği zaman, madunun aşamalı gelişiminin bir anlatımı geçersizleştirilir. Bu yazının sonunda, madun olarak kadın sorununa yöneldiğimde, bizzatı kolektiflik imkânının, kadın failliğinin manipülasyonu yoluyla ısrarla engellendiğini öne süreceğim.

İddiamın birinci kısmıyla -yani madunun aşamalı gelişimi, emperyalist proje tarafından zorlaştırılmıştır- "Madun Çalışmaları" grubu<sup>39</sup> diye nitelenebilecek bir entelektüeller kolektifi, yüzleşir. Bu grup şu soruyu sormak *zorundadır*: Madun konuşabilir mi? Burada Foucault'nun kendi tarih disiplini içerisinde ve Foucault'nun etkisini onaylayan kişilerle. Onların projesi, sömürgeci işgal sırasında bir dizi süresiz köylü isyanının bakış açısından, Hindistan sömürgeci tarihyazımını yeniden düşündürmektedir. Bu, gerçekten de, Said tarafından tartışılan "anlatmak için izin" problemidir.<sup>40</sup> Ranajit Guha'nın ileri sürdüğü gibi:

Hint milliyetçiliğinin tarihyazımı, uzun süredir, Hint ulusunun oluşumunun ve bu süreci doğrulayan bilincin -milliyetçilik- gelişmesinin münhasıran ya da ağırlıklı olarak elit kazanımları olduğu önyargısını paylaşan.....elitizmin- sömürgeci elitizmin ve burjuva-milliyetçi elitizmin- hâkimiyetinde kalmıştır. Sömürgeci ve yeni-sömürgeci tarihyazımlarında, bu kazanımlar Britanya sömürge egemenlerine, yöneticilerine, politikalarına, kurumlarına ve kültürüne mal edilir; milliyetçi ve neo-milliyetçi yazımlarda ise -Hint elit kişiliklerine, kurumlarına, faaliyetlerine ve fikirlerine.<sup>41</sup>

Hint elitinin belirli kesimleri, Öteki'nin sesiyle ilgilenen birinci dünya entelektüelleri için, en iyi ihtimalle yerli bilgi kaynaklarıdır. Fakat ne var ki, sömürgeleştirilmiş madun *öznenin* geri dönüşsüz şekilde heterojen olduğunda ısrar edilmesi zorunludur.

Yerli elitin karşısına, sömürgeci üretim döngüsünün hem dışında ("bu *özerk*

---

tabında tartıştığı anlamıyla kullanıyorum.

<sup>39</sup> Bu grubun yayınları şunlardır: *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*, der. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1982); *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society*, der. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1983); ve Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

<sup>40</sup> Edward W. Said, "Permission to Narrate", *London Review of Books* (16 Şubat 1984).

<sup>41</sup> Guha, *Studies I*, s. 1.

bir alandı, çünkü ne elit siyasetinden kaynaklanmıştı ne de varoluşu elit siyaseti-ne bağlıydı”) hem de içinde (“bu siyaset [sömürgeciliğe] rağmen, Raj yönetimi altında hüküm süren koşullara kendini uydurarak ve pek çok bakımdan hem biçim hem içerikte tamamen yeni özellikler geliştirerek, kuvvetle işlemeyi sürdürdü”) olan, Guha’nın “halkın politikası” diye adlandırdığı politikayı yerleştirebiliriz.<sup>42</sup> Ben, bu sınırları belli kuvvet ve tam özerklik üzerindeki ısrarı bütünüyle destekleyemem, çünkü pratik tarihyazımı gerekleri, madun bilincini imtiyazlandıracak bu türden desteklere imkân vermeyecektir. Yaklaşımının özcü olduğu şeklindeki olası bir suçlamaya karşı Guha, (bu özü yeri olarak) ancak farklılık-içinde-birlik olabilecek bir halk tanımı oluşturur. Guha, bir bütün olarak sömürgeci toplumsal üretimi betimleyen dinamik bir tabakalaşma sistemi önerir. Listede, sanki halk ile büyük makro-yapısal hâkim gruplar arasındaki üçüncü grup, tampon grup bile, Derrida’nın “*antre*” [giriş, eşik, in, mağara ağzı, ç.n.] olarak betimlediği, bir arasındalık [*in-betweenness*] mekânı olarak tanımlanır.<sup>43</sup>

#### ELİT

1. Hâkim yabancı gruplar
2. Tüm-Hindistan düzeyinde hâkim yerli gruplar
3. Bölgesel ve yerel düzeylerde hâkim yerli gruplar
4. Bu not boyunca “halk” ve “madun sınıflar” terimleri, eşanlamlı kullanılmıştır. Bu kategoriye dâhil olan toplumsal gruplar ve öğeler *toplam Hint nüfusu ile “elit” diye betimleyegeldiklerimizin hepsi arasındaki demografik farkı* temsil ederler.

Listedeki üçüncü maddeyi düşünün -bu titiz tarihçilerin, Madun konuşabilir mi? sorusuyla uğraşırken varolduğunu farz ettikleri durumsal belirsizlik *antresi*-ni. “Bir bütün olarak ve kuramsal olarak ele alındığında bu... kategori... bileşiminde *heterojendi* ve bölgesel ekonomik ve toplumsal gelişimlerin eşitsiz karakteri sayesinde, bir yerden diğerine *değişir nitelikteydi*. Aynı sınıf ya da öge... bir yerde hâkim olurken, başka birinde hâkim olunanlar arasında yer alabilirdi. Bu durum, özellikle kırsal seçkinlerin en alt katmanı arasında, yoksullaşmış toprak sahipleri, zengin köylüler ve üst orta sınıf köylüler, yani *ideal olarak konuşulduğunda*, hepsi de halk ya da madun sınıflar kategorisinde yer alanların tutumlarında

<sup>42</sup> Guha, *Studies I*, s. 4.

<sup>43</sup> Jacques Derrida, “The Double Session”, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981).



ve ittifaklarında pek çok belirsizlikler ve çelişkiler yaratabilirdi ve yarattı da.”<sup>44</sup>

Burada yansıtıldığı biçimiyle “araştırmanın görevi,” “[üçüncü maddeyi oluştur-  
ran] öğelerin *spesifik* doğasını ve idealden *sapma* derecesini araştırmak, saptamak, ölçmek ve bunu tarihsel olarak konumlamaktır.” “Spesifik olanı araştırmak, saptamak ve ölçmek”: Bir program ancak bu kadar özcü ve sınıflandırıcı olabilir-  
di. Ancak, burada ilginç bir metodolojik zorunluluk iş başındadır. Ben, Foucault ve Deleuze söyleşisinde, post-temsili söz dağarcığının özcü bir gündemi gizledi-  
ğini ileri sürmüştüm. Madun çalışmalarında, emperyalist epistemik, toplumsal ve disiplinler kaydın [*inscription*] şiddeti nedeniyle, özcü terimlerle kavranan bir proje, farkların radikal bir metinsel pratiğine geçiş yapmak zorundadır. Bu grubun araştırma nesnesi, kendinde halk örneği şöyle dursun, bölgesel elit-madun-  
ların yüzergezer tampon sahası örneğinde bile, *idealden* (halk ya da madun -ki bunun kendisi elitlerden bir fark olarak tanımlanır) bir *sapmadır*. İşte, araştırma-  
nın yöneltildiği bu yapıdır, birinci-dünya radikal entelektüelinin kendini-teşhis etmiş saydamlığından oldukça farklı bir çıkmaz. Böyle bir alanı hangi sınıflandır-  
ma düzenleyebilir? Kendileri bunu idrak etsin ya da etmesin, -asında Guha ken-  
di yaptığı “halk” tanımını efendi-köle diyalektiği içinde görür- onların metni, kendi imkânının koşulları olarak imkânsızlığın kendi koşullarını yeniden yazma zor görevini eklemeler.

“Bölgesel ve yerel düzeyde [hâkim yerli gruplar]... tüm Hindistan ölçeğinde hâkim grupların hiyerarşik olarak aşağısındaki toplumsal katmana ait olduklarında, tüm Hindistan ölçeğinde hâkim grupların çıkarlarına uygun davrandılar ve kendi toplumsal varlıklarına hakikaten denk düşen çıkarlara uygun davranmadılar.” Bu yazarlar, kendi özcüleştirilen dillerinde, bu ara grubun çıkar ve eylemi arasındaki mesafeyi dile getirdiklerinde vardıkları sonuç, Deleuze’ün konuyla ilgili beyanının kendinin-farkında [*self-conscious*] saflığından çok Marx’a yakındır. Guha, tıpkı Marx gibi, libidinal varlıktan ziyade toplumsal varlık bakımından çıkardan bahseder. 18. *Brumaire*’deki Babanın-Adı imgesi, sınıf ya da grup eylemi düzeyinde “kendi varlığına hakiki denk düşmenin” soy adı olduğu kadar suni ya da toplumsal da olduğunu vurgulamaya yardım edebilir.

3. maddede belirtilen ara grup için söylenebilecek çok şey var. Birliği kendi farkı olan “hakiki” madun grup için, kendini bilebilen ve konuşabilen hiçbir tem-

---

<sup>44</sup> Guha, *Studies 1*, s. 8 (birinci grup hariç tüm italikler, yazara aittir).

sil edilemeyen madun özne yoktur; entelektüelin çözümü, temsilden kaçınmak değildir. Sorun şudur ki, öznenin güzergâhının, temsil edici entelektüele bir baştan çıkarma nesnesi sunabilecek şekilde izi sürülmemiştir. Hintli grubun hafifçe modası geçmiş dilinde, soru şu hale gelir: Halkın bilincine, onların politikasını araştırırken, nasıl temas edebiliriz? Hangi ses-bilinciyle madun konuşabilir? Bu entelektüellerin projeleri, her şeyden önce, Hint ulusunun bilincinin gelişimini yeniden yazmaktır. Emperyalizmin planlı süreksizliği, her ne kadar eklemlelendirilişi eski-moda olsa da bu projeyi “[Pierre Riviere’nin] hikâyesini sarmalayan tıbbi ve hukuki mekanizmaları görünür kılmak” projesinden keskin bir şekilde farklılaşır. Foucault, “görünmeyeni görünür kılmak bir de, bugüne kadar tarih için hiçbir uygunluğu olmamış ve herhangi bir ahlaki, estetik ya da tarihsel değer taşıdığı tanınmamış bir malzeme katmanına kendini yönelterek bir düzlem değişimi anlamına gelebilir” önerisini yaptığında haklıdır. Bu, mekanizmayı görünür kılmaktan, bireyi sesli kılmaya doğru bir kayıştır, her ikisi de, “[öznenin] psikolojik, psikanalitik ya da dilbilimsel herhangi bir tür analizi”nden, ki tutarlı biçimde belalıdır, kaçırır (PK, 49-50).

Batı Bengalli bir Marksist olan Ajit K. Chaudhury’nin Guha’nın madun bilinci arayışlarına yönelttiği eleştiri, madunu kapsayan üretim sürecinin bir momentu olarak görülebilir. Chaudhury’nin bilincin dönüşümünün toplumsal ilişkilerin *bilgisini* içerdiği şeklindeki Marksist görüşü kavrayışı, bana, prensipte zekice görünüyor. Ancak, ortodoks Marksizmi kendine mal eden pozitivist ideoloji mirası, Chaudhury’i şu ek öneriyi yapmaya mecbur bırakır: “Bu, köylülerin bilincini ya da işçilerin bilincini, *kendi saf biçiminde* anlamının önemini azaltmak değildir. Bu, bizim köylü ve işçi hakkındaki bilgimizi zenginleştirir ve muhtemelen, *klasik Marksizmde ikinci-dereceden önem taşıyan bir sorun olarak düşünülen* belirli bir tarzın [üretim tarzı ç.n.] farklı bölgelerde nasıl farklı biçimler aldığına ışık tutar.”<sup>45</sup>

Saf, tafisi mümkün bir bilinç biçimine sadece onu bertaraf etmek üzere inanan “enternasyonalist” Marksizmin bu çeşidi, böylelikle Marx’ta üretken kafa karışıklığının momentleri olarak kalanın önünü kapatarak, aynı anda hem Foucault ve Deleuze’ün Marksizmi redlerinin nesnesi *hem de* Madun Çalışmaları grubunun eleştirel motivasyonunun kaynağı olur. Bu üçü, bilincin saf biçimi *vardır* varsayı-

---

<sup>45</sup> Ajit K. Chaudhury, “New Wave Social Science”, *Frontier*, 16-24 (28 Ocak 1984), s. 10 (italikler bana ait).

mında birleşirler. Fransız sahnesinde, bir gösterenler karışıklığı vardır: “Bilinçdi-şı” ya da “ezilmedeki-özne” gizlice “bilincin saf biçiminin” yerini doldurur. İster Birinci ister Üçüncü Dünya’da olsun, ortodoks “enternasyonalist” entelektüel Marksizm’de ikinci-dereceden bir sorun olarak bertaraf edilen bilincin saf biçimi, kendisine ırkçılık ve cinsiyetçilik ününü sıklıkla kazandıran idealist temel olarak kalır. Madun Çalışmaları grubunda ise, kendi eklemelenmesinin tanınmamış te-rimlerine göre geliştirilmeye ihtiyaç duyar.

Böylesi bir eklemelenme için, yine gelişkin bir ideoloji teorisi çok yararlı olabi-lir. Chaudhury’ninki gibi bir eleştiride, “bilincin” “bilgi” ile ilişkilendirilmesi, “ide-olojik üretim” gibi can alıcı bir ara terimi atlar: “Lenin’e göre bilinç, farklı sınıflar ve gruplar arasındaki karşılıklı münasebetlerin bir *bilgisiyle* bağlantılıdır; yani toplumu oluşturan malzemelerin bir bilgisiyle....Bu tanımlar ancak belirli bir bil-gi nesnesi içerisindeki bir sorunsal - *belli bir tarzın özgüllüğü sorununu odağın dı-şında tutarak*, tarihteki değişimi veya spesifik olarak bir tarzdan diğerine değiş-i-mi anlamak,- içerisinde bir anlam kazanır.”<sup>46</sup>

Pierre Macherey, ideolojinin yorumu için şu formülü sunar: “Bir çalışmada önemli olan, onun ne söylemediğidir. Bu, “söylemeyi reddettiği” özensiz yazımı-yla aynı değildir, gerçi bu da kendi içinde ilginç olurdu: Tanınsın ya da tanınma-sın, *suskunlukları ölçme* görevi olan bir yöntem, bunun üzerine kurulabilirdi. Fa-kat bundan ziyade, çalışmanın ne söyleyemediği önemlidir, çünkü orada, suskun-luğa doğru bir tür yolculukta, ifadenin ayrıntısı gerçekleştirilir.”<sup>47</sup> Macherey’in fi-kirleri, kendisinin muhtemelen izlemeyeceği yönlerde geliştirilebilir. Görünüşte Avrupa kökenli edebiyatın edebiliği üzerine yazarken Macherey, emperyalizmin toplumsal metnine uygulanabilecek bir yöntem, ki kendi argümanının dokusuna bir ölçüde karşı olabilir, eklemeler. Her ne kadar, “söylemeyi reddettiği” mefhumu edebi bir eser için ihmal edilebilir olsa da, kolektif ideolojik *reddediş* gibi bir şey, emperyalizmin kanunlaştıracı hukuk pratiği için teşhis edilebilir. Bu da, alanı, arazinin ekonomi-politik ve çoklu-disipliner ideolojik bir yenidenyazımına aç-a-caktı. Bu, ikinci-düzyey soyutlamada “dünyanın dünyevileştirilmesi” olduğu için, reddediş kavramı burada makul hale gelir. Burada girişilen arşivsel, tarihyazım-sal, disiplinler-eleştirel ve kaçınılmaz olarak müdahaleci olan iş, gerçekten de

---

<sup>46</sup> Chaudhury, “New Wave Social Science”, s. 10.

<sup>47</sup> Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, çev. Geoffrey Wall (London: Routled-ge, 1978), s. 87.

“suskunlukların ölçülmesi” görevidir. Bu, indirgenmez biçimde farklara dayanan bir idealden “sapmanın... araştırılmasının, saptanmasının ve ölçülmesinin” bir betimlemesi olabilir.

Madun bilincine eşlik eden soruya geldiğimizde, çalışmanın ne söyleyemediği nosyonu önemli hale gelir. Toplumsal metnin sembolliğinde [semioses], isyanın ayrıntıları, “ifade”nin yerini alır. Gönderen -“köylü”- sadece telafisi imkânsız bilincin göstericisi olarak işaretlenir. Alıcıya gelince, şu soruyu sormak zorundayız: Bir “isyanın” “gerçek alıcısı” kimdir? “İsyanı” “bilgi için metne” dönüştüren tarihçi, kolektif olarak kalkışılan herhangi bir toplumsal eylemin tek “alıcısı”dır. Bu kayıp köken için hiçbir nostalji imkânı bulunmayışıyla, tarihçi, kendi bilincinin (ya da disipliner eğitim tarafından işletildiği şekliyle bilinç-etkisinin) gürültüsünü (olabildiğince) askıya almak zorundadır, öyle ki, bir isyan-bilinciyle sarmalanan isyanın ayrıntısı, bir “araştırma nesnesi” ya da daha kötüsü bir taklit modeli halinde dondurulmasın. İsyân metinleriyle ima edilen “Özne”, sadece, hâkim gruplardaki sömürge öznesine bahşedilen anlatı izinleri için karşı-imkân olarak hizmet edebilir. Postkolonyal entelektüeller, öğrenirler ki, ayrıcalıkları, kayıplarıdır. Bunda, onlar, entelektüellerin bir paradigmasıdır.

Gayet iyi biliniyor ki, (emperyalizmin madunundan ziyade) dişil/kadınsı nosyonu yapısökümcü eleştiri içerisinde ve feminist eleştirinin belli türleri içerisinde benzer biçimde kullanılmıştır.<sup>48</sup> İlk durumda, belirlenmemiş olarak asgari yüklenimi zaten fallus merkezli geleneğin elinin altında olan bir “kadın” figürü söz konusudur. Madun tarihyazımı, kendisinin böylesi bir hileyi kullanmasını engelleyecek yöntem soruları ortaya atar. Kadın “figürü” için, kadın ve suskunluk arasındaki ilişki, kadınların kendileri tarafından tasarlanabilir; ırk ve sınıf farklılıkları bu yükün altında kapsanır. Madun tarihyazımı, böylesi jestlerin imkânsızlığıyla yüzleşmek zorundadır. Emperyalizmin dar epistemik şiddeti, bize, bir *epistemenin* imkânı olan genel şiddetin eksikli bir alegorisini verir.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Bu konuyu şuralarda tartışmıştım: “Displacement and the Discourse of Woman”, Mark Krupnick, der. *Displacement: Derrida and After* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1983) ve “Love Me, Love My Ombre, Elle: Derrida’s ‘La carte postale’”, *Diacritics* 14, sayı. 4 (1984), s. 19-36.

<sup>49</sup> Bir epistemenin imkânı olan bu genel anlamda şiddeti, Derrida genel anlamda “yazmak” diye adlandırır. Genel anlamda yazmak ile dar anlamda yazmak (bir yüzeyin üzerindeki işaretler) arasındaki ilişki masumca eklemlenemez. Gramatolojinin (yapısökümün) görevi bu değişen ilişki hakkında bir işaretleme sistemi sağlamaktır. Öyleyse,

Madun öznenin silinmiş güzergâhı içinde, cinsel farkın izi iki misli silinir. Buradaki sorun, kadınların ayaklanmaya katılımı sorunu ya da cinsiyete dayalı işbölümünün temel kuralları değildir, her ikisi için de “kanıt” vardır. Sorun daha ziyade, toplumsal cinsiyetin ideolojik inşasının, hem sömürgeci tarihyazımının nesnesi olarak hem de ayaklanmanın öznesi olarak eril olanı egemen tutmasıdır. Eğer, sömürgeci üretim bağlamında, madunun tarihi yoksa ve konuşamazsa, kadın olarak madun daha da derinden gölgededir.

Çağdaş uluslararası işbölümü, ondokuzuncu-yüzyıl territoryal emperyalizminin bölünmüş alanının bir yerinden edilişidir. Basitçe ortaya koyarsak, bir grup ülke, ki genellikle bunlar birinci-dünya ülkeleridir, sermaye yatırımı yapan komprador yerli kapitalistler hem de güvencesiz ve değişen işgücü üzerinden, yatırım için alan sağlar. Sanayi sermayesinin (ve ondokuzuncu-yüzyıl territoryal emperyalizmi içerisinde idarenin eşlik eden görevinin) dolaşımını ve büyümesini sürdürme çıkarı doğrultusunda, ulaşım, hukuk ve standartlaştırılmış eğitim sistemleri geliştirildi -aynı zamanda da yerel sanayi çökertildi, toprak dağılımı yeniden düzenlendi ve ham madde, sömürgeci ülkeye aktarıldı. Sömürgeciliğin güya sona erdiği, çokuluslu sermayenin büyümesi ve idari sorumluluğun devralınmasıyla, “gelişme” artık geniş çaplı olarak yaşamayı ve karşılaştırmalı yolla eğitim sistemleri kurulmasını içermez. Bu da komprador ülkelerde tüketimciliğin büyümesine sekte vurur. Modern kitle iletişim araçlarıyla ve Asya’nın iki ucunda ileri kapitalist ekonomilerin ortaya çıkışıyla, uluslararası işbölümünün sürdürülmesi, komprador ülkelerdeki ucuz emek arzını sürdürmeye hizmet eder.

İnsan emeği, elbette, doğası gereği “ucuz” ya da “pahalı” değildir. İş yasalarının yokluğu (ya da yasaların ayrımcı icrası), (sıklıkla periferideki gelişmenin ve modernleşmenin yol açtığı) totaliter devlet ve işçiler tarafında da asgari geçim ihtiyaçları, ucuz emeği garanti edecektir. Bu can alıcı öğeyi muhafaza etmek için, komprador ülkelerdeki kent proletaryası, her şeye rağmen Foucault’nun da sözünü ettiği güçbirliği siyaseti üzerinden direnişin zeminini hazırlayan (FD, 216) (sınıfsız bir toplum felsefesi gibi boy gösteren) tüketimcilik ideolojisinde, sistematik olarak eğitilmemek zorundadır. Tüketimcilik ideolojisinden bu ayrışmayı, hızla yaygınlaşan uluslararası taşeronlaşma olgusu giderek şiddetlendirir. “Bu strateji

altında, gelişmiş ülkelerde yerleşik sanayiciler, üretimin en emek yoğun aşamalarını, örneğin dikişi veya montajı, emeğin ucuz olduğu Üçüncü Dünya ülkelerine taşeronla verirler. Bir kez montaj yapılıncaya, çokuluslu şirket, malları *yerel pazara satmak yerine*, -cömert gümrük muafiyetleri altında- gelişmiş ülkelere tekrar-ithal eder.” Burada tüketicilikle eğitimle bağı neredeyse koparılır. “1979’dan bu yana küresel ekonomik durgunluk, ticareti ve yatırımı, dünya ölçeğinde önemli biçimde yavaşlatırken, uluslararası taşeronlaşmada patlama yaşanmıştır... Bu örneklerde, çokuluslular, militan işçilere, devrimci alt üst oluşlara ve hatta ekonomik darboğazlara direnebilme konusunda daha serbest olurlar.”<sup>50</sup>

Sınıf hareketliliği, komprador sahnelerde giderek uyuşuklaşır. Komprador ülkelerdeki yerli *hâkim* grupların kimi üyelerinin, yerel burjuvazinin mensuplarının, ittifak siyaseti dilini çekici bulmaları şaşırtıcı değildir. Gelişmiş kapitalist ülkelerde makul olan direniş biçimleriyle özdeşleşme, burjuva tarihyazımının Ranajit Guha’nın betimlediği seçkin eğilimleriyle sıklıkla aynıdır.

Komprador ülkelerde, *hâkim* toplumsal grupların “uluslararası feminizm”le ilgilenen kadınları arasında, küresel ittifak siyasetinin makul olduğu yönündeki inanç yaygındır. Yel pazenin öbür ucunda, “kadınlar, hükümlüler, zorunlu askerlik yapanlar, hastanede yatan hastalar ve eşcinseller” (FD, 216) arasında herhangi bir ittifak imkânından en ayrılmış olanlar, kentli alt-proletaryanın kadınları vardır. Onların örneğinde, tüketiciliğin inkârı ve onlardan esirgenmesi ile sömürünün yapısı, ataerkil toplumsal ilişkiler tarafından bütünleştirilir. Uluslararası işbölümünün öbür tarafında ise, temsil etmeyen entelektüelin kadına konuşma alanı açması tuhaflığı gerçekleşse bile, sömürünün öznesi kadın sömürüsünün metnini bilemez ve konuşamaz. Kadın, iki misli gölgededir.

Ancak bu bile heterojen Ötekiyi kapsamaz. *Uluslararası işbölümü* döngüsünün (tamamıyla olmasa da) dışında, eğer, sadece Aynı’nın ya da Benlik’in yerindeki konumumuza atıf yapan homojen bir Öteki inşa etmek suretiyle hayırseverliğimizi kapatırsak, bilinçlerini bizim kavrayamayacağımız insanlar vardır. Bunlar, ancak geçinebilen çiftçiler, örgütsüz köylü emeği, kabile mensupları ile sokakta ya da kırsalda sıfır noktasında işçi topluluklarıdır. Onlarla yüzleşmek, on-

---

“Contracting Poverty” *Multinational Monitor*, 4, sayı 8 (Ağustos 1983), s. 8. Bu rapora, Politika Çalışmaları Enstitüsü’nde Uluslararası Şirketler Projesi’nde (Institute for Policy Studies’de International Corporations Projesi’nde) çalışan John Cavanagh ve Joy Hackel katkıda bulunmuştur. İtalikler bana aittir.

ları temsil etmek (*vertreten*) değildir fakat kendimizi temsil etmeyi (*darstellen*) öğrenmektir. Bu argüman, bizi disiplinler antropolojinin ve temel pedagoji ile disiplinler formasyon arasındaki ilişkinin bir eleştirisine götürürdü. Bu argüman ayrıca, “doğallıkla eklenmiş” bir ezilme öznesini, ki böylesi bir özne küçültülmüş bir üretim tarzı anlatısı olarak tarihin içinden çıkar, seçen entelektüellerin örtük talebini de sorgulardı.

Eğer, sonuçta üçüncü dünya meselelerine değinmemiş olsalardı, Deleuze ve Foucault’nun hem emperyalizmin epistemik şiddetini hem de uluslararası işbölümünü göz ardı etmiş olmaları, daha önemsiz olurdu. Ama Fransa’da, *tiers monde* problemini, eski Fransız Afrika sömürgelerinin sakinlerini göz ardı etmek imkânsızdır. Deleuze, Üçüncü Dünya’ya ilişkin düşüncesini, bu eski yerel ve bölgesel yerli elite, ki ideal olarak madundurlar, sınırlandırır. Bu bağlamda, artık emek gücü ordusunun muhafazasına yapılan atıflar, tersine-etnik duygusalığa düşer. Deleuze, ondokuzuncu yüzyıl territoryal emperyalizminin mirasından konuştuğu için, küreselleşen merkezden ziyade, ulus-devlete atıf yapar: “Fransız kapitalizmi, yüzgezer bir işsizlik gösterenine büyük ölçüde ihtiyaç duyar. Bu bakış açısı içinde, baskı biçimlerinin birliğini görmeye başlarız: Bir kez en zor ve en nankör işlerin göçmen işçilere verildiği kabul edildiğinde, göçe konan kısıtlamalar; fabrikalardaki baskı, çünkü Fransızlar gittikçe daha zorlaşan çalışmadan yeniden “tad” almak zorundadırlar; gençliğe karşı mücadele ve eğitim sisteminin baskısı” (FD, 211-212). Bu kabul edilebilir bir analiz. Ne var ki, bu da yine gösterir ki, Üçüncü Dünya, bir “birleştirilmiş baskı”ya karşı bir ittifak siyaseti direniş programına, sadece Birinci Dünya’ya doğrudan erişilebilir olan üçüncü-dünya gruplarıyla sınırlandığında, girebilir. <sup>51</sup> Bir Öteki olarak Üçüncü Dünya’nın birinci-dünya tarafından bu cömert temellükü ve yeniden kaydı, bugün ABD beşeri bilimlerindeki çoğu üçüncü-dünyacılığın kurucu özelliğidir.

Foucault, Marksizm eleştirisini coğrafi süreksizliklere başvurarak sürdürür. “Coğrafi (jeopolitik) süreksizliklerin” gerçek belirtisi, uluslararası işbölümüdür. Fakat Foucault bu terimi, sömürü (artı-değerin edinimi ve temellükü; Marksist analiz alanında diye okuyun) ile tahakkümü (“iktidar” çalışmaları) birbirinden ayırt etmekte ve tahakkümün ittifak siyasetine dayalı direniş için daha büyük potansiyeli olduğunu önermekte kullanır. Foucault, (metodolojik bakımdan bir ikti-

---

<sup>51</sup> Üçüncü Dünya’nın gösteren olarak icadının mekaniği, Carby’nin, *Empire*’da yönelttiği ırkın bir gösteren olarak inşasına ilişkin analiz tipine uygundur.

dar-Öznesini önvarsayan) bir “iktidar” kavramlaştırmasına böylesi bir tekçi [monist] ve birleşik erişimin, sömürünün belirli bir aşamasıyla mümkün kılındığını kabul edemez, çünkü onun coğrafi süreksizlik ufkı, jeopolitik bakımdan Birinci Dünya’ya özeldir:

Sözünü ettiğin bu coğrafi süreksizlik, belki de şu anlama gelebilir: Biz sömürüye karşı mücadele ettiğimiz sürece, proletarya sadece bu mücadeleye öncülük etmekle kalmaz fakat aynı zamanda mücadelenin hedeflerini, yöntemlerini, yerlerini ve araçlarını da tayin eder; ve proletaryayla müttefik olmak, onun konumlarını, ideolojisini birleştirmektir, onların mücadele saiklerini, bir kez daha üstlenmektir. Bu tamamıyla [Marksist projenin içine] dalmak demektir. Fakat, eğer kendisine karşı mücadele edilen *iktidar ise*, o zaman bunu katlanılmaz bulan herkes, kendilerini buldukları her yerde ve kendi etkinlikleri (ya da edilgenlikleri) bağlamında mücadeleye başlayabilir. Hedeflerini açıkça anladıkları ve yöntemlerini belirleyebildikleri, *kendilerine ait* bu mücadeleye angaje olarak, devrimci sürece girerler. Elbette proletaryanın müttefikleri olarak, çünkü iktidar, kapitalist sömürüyü sürdürmek için, şimdiki gibi uygulanır. Kendilerini ezilen buldukları her yerde mücadele ederek proletaryanın davasına içtenlikle hizmet ederler. Kadınlar, mahkûmlar, zorunlu askerler, hastanede yatan hastalar ve eşcinseller, iktidarın tikel formuna, kendilerine uygulanan sınırlamalara ve denetimlere karşı, artık özgül bir mücadeleye başladılar (FD, 216).

Bu, yerleşmiş direnişin imrenilecek bir programıdır. Bu direniş modeli, mümkün olduğu yerden, “Marksist” hatlar boyunca uzanan makrolojik mücadelelere bir alternatif değildir, fakat bunların tamamlayıcısı olabilir. Ancak, eğer durumu evrenselleştirilirse, öznenin kabul edilmeyen imtiyazlandırılışını barındırır. Bir ideoloji kuramı olmaksızın, bu, tehlikeli bir ütopyacılaşma yol açabilir.

Foucault, mekânsallaşan-iktidarın [power-in-spacing] parlak düşünürüdür, ama emperyalizmin topografik olarak yeniden-kaydına ilişkin farkındalık, onun ön kabülleri güçlendirmez. Foucault, bu yeniden-kaydın ürettiği kısıtlı Batı versiyonuna aldanır, böylece bu yeniden-kaydın etkilerinin pekişmesine yardımcı olur. Aşağıdaki pasajda, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki yeni iktidar mekanizmasının (Marksist betimlenişi şudur: Ekstra-iktisadi bir zorlama olmaksızın artı-değerin edinimi), territorial emperyalizm -Yeryüzü ve ürünleri- *aracılığıyla* “başka bir yerde” güvenceye alındığı olgusunun nasıl atlandığına dikkat edin. Egemenliğin temsili, bu sahnelerde can alıcı önem taşır: “Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, önemli bir fenomenin üretimiyle, hayli spesifik prosedürel teknikle-



re sahip yeni bir iktidar mekanizmasının ortaya çıkışıyla ya da daha ziyade icadıyla karşı karşıyayız...ki bu, inanıyorum ki, egemenlik ilişkileriyle mutlak olarak uyumsuzdur. Bu yeni iktidar mekanizması, bedenlere ve bedenlerin yaptıklarına, Yeryüzüne ve onun ürünlerine olduğundan çok daha bağımlıdır” (PK, 104).

“Coğrafi süreksizliğin” ilk dalgasına ilişkin kör nokta yüzünden Foucault, yüz-yılımızın orta on yıllarındaki ikinci dalgaya, onu basitçe “Faşizmin çöküşü ve Stalinizmin düşüşüyle” (PK, 87) özdeşleştirerek, geçirimsiz kalabilir. Mike Davis’in alternatif görüşü şöyle: “Daha ziyade karşı-devrimci şiddetin küresel mantığı, Amerikan liderliği altında yola getirilmiş Atlantik emperyalizminin barışçıl ekonomik karşılıklı-bağımlılığının koşullarını yarattı ... Başlıca kapitalist ekonomilerin karşılıklı nüfuzunu önceleyen ve hızlandıran, kolektif güvenlik sloganı altında SSCB’ye karşı çokuluslu askeri bütünleşmeydi, ki 1958 ve 1973 arasında çiçeklenen yeni ticari liberalizm dönemini mümkün kılmıştır.”<sup>52</sup>

İşte, ulusal mizansenlere sabitleniş iktisat bilimine direnci ve mikrolojiyi imtiyazlandıran iktidar ve arzu gibi kavramlara yapılan vurguyu, bu “yeni iktidar mekanizması”nın ortaya çıkışı içerisinde okumak zorundayız. Davis devam eder: “Bu stratejik askeri gücün ABD tarafından yarı-mutlakiyetçi merkezileştirilişi, başlıca despotları için aydınlanmış ve esnek bir tabiyet imkânı sağladı. Özelde de,.....her birinin komünizme karşı her zaman çığırtkan bir ideolojik seferberliği devam ettirmesiyle... Fransız ve Britanyalıların artakalan emperyalist hak iddialarına hayli uygun olduğunu kanıtladı.” “Fransa” gibi üniter nosyonlara karşı temkinli olurken şu da söylenmek zorundadır: “İşçilerin mücadelesi” gibi üniter nosyonlar ya da “iktidar gibi, direniş de çokludur ve küresel stratejilerle bütünleştirilebilir” (PK, 142) gibi üniter beyanlar Davis’in anlatısı yoluyla yorumlanabilir görünür. Ben, Paul Bové gibi, “askeri ve kültürel saldırıya uğrayarak, yerinden edilmiş ve yurtsuz bir halk [Filistinliler] için... [Foucault’nun ‘siyasete angaje olmak... mümkün azami dürüstlikle devrimin arzulanır olup olmadığını bilmeye çalışmaktır’ sorusu gibi] bir sorunun Batı zenginliğinin budalaca bir lüksü”<sup>53</sup> olduğunu ileri sürmüyorum. Ben daha ziyade kendine yeterli bir Batı versiyonuna inanmanın, bu versiyonun emperyalist proje tarafından üretimini göz ardı etmek olacağını ileri sürüyorum.

---

<sup>52</sup> Mike Davis, “The Political Economy of Late-Imperial America” *New Left Review*, 143 (Ocak-Şubat 1984), s. 9.

<sup>53</sup> Bové, “Intellectuals”, s. 51.

Bazen sanki Foucault'nun Avrupa emperyalizminin yüzyılları analizinin görkemli parlaklığı, bu heterojen fenomenin minyatür bir versiyonunu üretiyormuş gibi görünür: Uzmanın idaresi -ama doktorlar tarafından; yönetimlerin gelişimi -ama akıl hastanelerinde; periferinin değerlendirilmesi -ama deliler, mahkûmlar ve çocuklar açısından. Klinik, akıl hastanesi, hapisane, üniversite -hepsi de, emperyalizmin daha kapsamlı anlatılarının bir okunuşunu önleyen perde alegorileri [screen-allegories] gibi görünür. (Benzer bir tartışma, Deleuze ve Guattari'nin acımasız bir motifi olan "yersiz-yurtsuzlaşma" için de başlatılabilir.) Foucault şu şekilde mırıldanabilirdi: "İnsan, bilmediği bir şey hakkında pekâlâ konuşmayabilir" (PK, 66). Ne var ki biz zaten her emperyalizm eleştireninin haritasını çıkarmak zorunda olduğu buyurulmuş cehaletten söz etmekteyiz.

### III

ABD'li akademisyen ve öğrencilerin Fransa'dan "nüfuz" aldığı genel düzeyde, şu anlayışla karşılaşılır: Foucault gerçek tarihle, gerçek siyasetle ve gerçek toplumsal sorunlarla uğraşır; Derrida erişimsiz, ezoterik ve metinselcidir. Okuyucu muhtemelen, bu genelgeçer fikre gayet aşinadır. Terry Eagleton şöyle yazar: "[Derrida'nın] kendi eserinin, kabaca tarihdışı, politik bakımdan kaçamakçı ve pratikte 'söylem' olarak dilden [işlevde dilden] bihaber olduğu inkâr edilemez."<sup>54</sup> Eagleton sözlerini Foucault'nun "söylemsel pratiklere" ilişkin çalışmasını tavsiye ederek sürdürür. Perry Anderson da benzer bir tarih inşa eder: "Yapısalcılığın, Levi-Strauss ya da Foucault'da müziğe ya da deliliğe başvuruda gizli olan kendini-feshi, Derrida'yla tamamlanır. Toplumsal gerçekliklerin incelenmesine hiçbir bağlılığı bulunmayışıyla Derrida, onları bir 'kökenler nostaljisi'yle -sırasıyla Rousseau veya Sokratikler öncesi nostaljiyle- suçlayarak ve onların kendi öncülleri zemininde söylemlerinin geçerliliğini hangi hakla var saymak gerektiğini sorarak, bu ikisinin inşalarını sökmede pek az tereddüt etti."<sup>55</sup>

Bu yazı, Derrida'nın savunusu olsun ya da olmasın, bir kayıp kökenler nostaljisinin, toplumsal gerçekliklerin emperyalizm eleştirisi içerisinde incelenmesi için zararlı olabileceği nosyonuna hasredilmiştir. Gerçekten de, Anderson'ın yanlış

---

<sup>54</sup> Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), s. 205.

<sup>55</sup> Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra: Verso, 1982), s. 53.

okumasının parlaklığı, onu, tam da benim Foucault'da vurguladığım sorunu görmekten alıkoymaz: "Foucault 1966'da şunu beyan ettiğinde, niteliği bakımından kâhince bir notaya bastı: 'Dilin varlığı, ufkumuzda hiç olmadığı kadar ışıltıyla parlamayı sürdürdükçe, İnsan yokoluş sürecindedir.' Fakat böyle bir ufkü idrak eden ya da sahiplenilen 'biz' kimdir?" Anderson, geç dönem Foucault'daki tanınmamış Batı Öznesinin, tanınmayışla hüküm süren bir Öznenin tecavüzünü görmez. Anderson, Foucault'nun tutumunu, alışıldığı gibi, kendinde bilen Öznenin gözden kayboluşu olarak görür; dahası bu eğilimin nihai gelişimini Derrida'da görür: "[Biz] zamirinin oyuğunda programın açmazı yatar."<sup>56</sup> Son olarak, Said'in "metinsellik" nosyonunun ciddi bir yanlış anlaşılışını ele veren, ses getiren aforizmasına bakın: "Derrida'nın eleştirisi bizi metnin içine taşır, Foucault'nunki içine ve dışına".<sup>57</sup>

İleri sürmeye uğraştığım, çoğunca Foucault'nun cazibesinin sebebi sayılan ezilenlerin siyasetine yönelik tözsel ilginin, entelektüelin ve aslında bu cazibeyi oluşturan ezilmenin "somut" öznesinin imtiyazlandırılmasını saklayabileceğidir. Öte yandan, her ne kadar buradaki amacım bu etkili yazarlarca yürütölen spesifik bir Derrida anlayışına karşı çıkmak değilse de, Derrida'nın eserinin, Birinci Dünya dışındaki insanlar için uzun dönemli kullanışlılığa sahip bir kaç yönünü tartışacağım. Bu bir özür değil. Derrida'nın okunması zordur; onun gerçek araştırma nesnesi, klâsik felsefedir. Ancak Derrida anlaşıldığında, ezilenlerin kendi adlarına konuşmalarına izin veren namevcut temsil-etmeyen olarak kendini maskeleyen birinci-dünya entelektüelinden daha tehlikesizdir.

Derrida'nın yirmi yıl önce yazdığı bir bölümü ele alacağım: "Of Grammatology As a Positive Science" ("*Pozitif Bir Bilim Olarak Gramatoloji Üzerine*") (OG, 74-93). Bu bölümde, Derrida "yapısökümü"nü, ister eleştirel ister siyasi olsun, yeterli bir pratiğe yol açıp açamayacağı meselesiyle yüzleşir. Buradaki sorun, etnosentrik Özne'nin, bir Öteki seçip tanımlamak suretiyle kendini kurmaktan nasıl alıkonulacağıdır. Bu, kendinde Özne için bir program değildir; bilakis, bu, hayırsever *Batılı* entelektüel için bir programdır. "Özne"nin bir tarihi olduğunu ve tarihsel anımızda, birinci-dünyalı bilgi öznelerinin görevinin, Üçüncü Dünya'nın "asimilasyon" yoluyla "tanınması"na direnmek ve bunu eleştirmek olduğunu dü-

---

<sup>56</sup> Anderson, *In the Tracks*, s. 52.

<sup>57</sup> Said, *The World*, s. 183.

şünenlerimiz için bu özgüllük can alıcı önem taşır. Avrupalı entelektüelin etnosantrik dürtüsünün patetik bir eleştirisinden ziyade, olgusal bir eleştiri geliştirmek için Derrida, argümanının temellerini kurmak için cevaplanması gereken “ilk” soruları soramayacağını kabul eder. Derrida, gramatolojinin, pür ampirisizmden “daha yüksek” (“*rise above*”, Frank Lentricchia’nın ifadesi) olabileceğini ilan etmez; çünkü, tıpkı ampirisizm gibi, gramatoloji de ilk soruları soramaz. Böylelikle, Derrida, “gramatolojik” bilgiyi ampirik araştırmanın *aynı sorunlarıyla* aynı safa yerleştirir. Dolayısıyla, “yapısökümü”, “ideolojik gizemsizleştirme” için yeni bir kelime değildir. Tıpkı “gramatolojik bilgi alanında siper alan.....ampirik araştırmanın”, “‘örnekler’ üzerinden işlemeye” mecbur olması gibi (OG, 75).

Derrida’nın -pozitif bir bilim olarak gramatolojinin sınırlarını göstermek için-serimlediği örnekler, emperyalist bir projenin münasip bir ideolojik kendini haklılaştırmasından gelir. Derrida, on yedinci yüzyıl Avrupası’nda, “Avrupalı bilincin krizinin” bir “septomunu” (OG, 75) oluşturmuş olan yazı tarihleri içinde işleyen üç tür “önyargı” vardı, diye yazar: “Teolojik önyargı”, “Çince önyargısı” ve “hiyeroglifçi önyargı”. Birincisi şöyle düzenlenebilir: Tanrı ilkel ya da doğal bir yazı yazdı: İbranice ya da Yunanca. İkincisi: Çince, felsefi yazım için mükemmel bir kopyadır [*blueprint*], ama sadece bir kopyadır. Hakiki felsefi yazım, “tarih karşısında bağımsız[dır]” (OG, 79) ve Çince’yi fiili Çince’nin yerini alacak öğrenmesi-kolay bir yazıya indirgeyecektir. Üçüncüsü: Bu Mısır yazısı deşifre edilmek için fazlasıyla yücedir. Birinci önyargı, İbranice’nin ya da Yunanca’nın “fiiliyatını” muhafaza eder; son ikisi (sırasıyla, “rasyonel” ve “mistik”), logosun merkezinin Musevi-Hristiyan Tanrı (Helenik Öteki’nin asimilasyon yoluyla temellükü, daha eski bir hikâyedir) -Musevi-Hristiyan miti kartografisine jeopolitik tarih statüsü verme çabalarında hâlâ sürdürülen bir “önyargı”- olarak görüldüğü yer olan birincinin desteklenmesine iştirak eder:

Böylelikle Çince yazı kavramı bir tür *Avrupalı halüsinasyonu* olarak işledi... Bu işleyiş, sıkı bir zorunluluğa boyun eğdi...o sırada mevcut olan...Çince yazı bilgisiyile bozulmadı...” *Hiyeroglifçi önyargı*, çıkar yüklü körlükle aynı etkiyi üretmişti... Etnosentrik küçümsemeden...yola çıkmak bir yana, bu gölgeleme, abartılı bir hayranlık biçimini alır. Biz, bu örüntünün zorunluluğunu göstermeyi tamamlamadık. Yüzyılımız, bundan azade değildir; etnosentrizmin aceleyle ve gösterişle her tersine çevrilisinde, tüm o şaşılahtı efektlerin arkasında *içeriği güçlendirme* ve bundan bazı iç menfaatler biçme çabaları, sessizce saklanır (OG, 80; Derrida sadece “hiyeroglifçi önyargı”yı italikleştirmiştir).

Derrida, bir içeriği, kendi özne statüsünü güçlendirecek bir Öteki üretme peşindeki Avrupalı Özne sorununa ilişkin, iki karakteristik çözüm imkânı önererek devam eder. Bunu, yazı, yani yurtiçi ve sivil toplumun başlangıcı ile arzu, iktidar ve kapitalistleşme yapıları arasındaki suç ortaklığının bir anlatımı izler. Daha sonra, Derrida, kendisinin, paradoksal biçimde hem tarifi mümkün olmayan hem de aşkın-olmayan bir şeyi muhafaza etme arzusunun savunmasızlığını açığa vurur. Sömürge öznesinin üretimi eleştirisinde, bu tarifi mümkün olmayan ve aşkın-olmayan (“tarihsel”) yere, madun özne tarafından yatırım yapılır [cathect].

Derrida, gramatoloji projesinin, mevcudiyet [*presence*] söylemi içerisinde gelişmeye mecbur olduğunu tekrar göstererek bu bölümü sonlandırır. Bu sadece mevcudiyet eleştirisi olmakla kalmaz, fakat kendi eleştirisindeki mevcudiyet söyleminin güzergâhının bir farkındalığıdır da, tam da fazlasıyla büyük bir saydamlık iddiasına karşı bir uyanıklıktır. Gramatolojinin nesnesinin ve modelinin adı olarak “yazı” kelimesi, “yalnızca *tarihsel* kapanma içerisinde, yani bilimin ve felsefenin sınırları dâhilinde” bir pratiktir (OG, 93).

Derrida burada, Öteki’nin inşasındaki Avrupa etnosentrizminin bir eleştirisini önermek için, Nietzscheci, ama spesifik olarak siyasiden ziyade, felsefi ve psikanalitik seçimler yapar. Postkolonyal bir entelektüel olarak ben, onun beni böylesi bir eleştirinin gerektirdiği spesifik patikaya yönelmemesinden (oysa Avrupalıların kaçınılmaz bir şekilde yaptıkları gibi) rahatsız değilim. Benim için çok daha önemli olan, onun Avrupalı bir filozof olarak, *Avrupalı* Özne’nin Öteki’ni marjinal olarak inşa etme eğilimini etnosentrizme eklemlemesi ve *bunu* bütün söz merkezci [logocentric] ve dolayısıyla da tüm gramatolojik girişimlerin (çünkü bu bölümün temel tezi, bu ikisi arasındaki suç ortaklığıdır) sorunu olarak konumlandırmasıdır. Yani genel bir sorun değil, bir *Avrupa* sorunu. Bu etnosentrizm bağlamı içerisinde, Derrida, düşünmenin ya da bilginin Öznesinin rütbesini indirmeye öylesine canla başla uğraşır ki, “*düşünce..* metnin boş kısmıdır” (OG, 93) demeye varır; yani, düşünce, boş olsa da, hâlâ *metnin içindedir* ve tarihin Ötekisine emanet edilmek zorundadır. İşte yorumlanabilir bir metinle sınırları çizilen bu erişimsiz boşluktur, emperyalizmin postkolonyal eleştirmeninin teori üretiminin *tam* yeri olarak Avrupa kapsamı içerisinde geliştirilmiş görmek istediği. Postkolonyal eleştirmenler ve entelektüeller, yalnızca bu *metne-kazınmış* boşluğun ön kabulüyle, kendi üretimlerini yerinden etmeye kalkışabilirler. Oysa, düşünceyi ya da düşünen özneyi saydam ya da görünmez kılmak, tam tersine, Ötekinin asimi-

lasyon yoluyla usanmaksızın tanınmasını gizler gibidir. Derrida işte bu çekincele-ri gözeterek, “öteki(ler)in kendi adına” konuşmasından değil, “tamamen-öteki” olana (kendini-tahkim eden ötekinin [*self-consolidating other*] karşıtı olarak *tout-autre* [*quite-other*]”), bir “hitap” ya da “çağrı”dan, “içimizde ötekinin sesi olan o iç sesi sabuklatmaktan / yoldan çıkarmaktan” medet umar.<sup>58</sup>

Derrida, geç onyedinci ve erken onsekizinci yüzyıllardaki Avrupa yazı bilimi- nin etnosentrizmini, Avrupalı bilincin genel krizinin bir semptomu olarak adlan- dırır. Bu elbette ki, daha büyük bir semptomun parçasıdır ya da, belki de, krizin ta kendisi, kapitalist emperyalizmin ilk dalgalarıyla feodalizmden kapitalizme doğru yavaş geçiştir. Ötekinin asimilasyon yoluyla tanınma güzergâhı, bana öyle görünüyor ki, her ne kadar bu iki müdahalenin yapısöküm içersindeki önemi kü- çümsenmemeliyse de, psikanalize ya da kadın “figürüne” yinelenen akınlardan ziyade, sömürge öznesinin emperyalist kuruluşunun içinde çok daha ilginç bi- çimde izlenebilir. Derrida bu arenaya yönelmemiştir (ya da belki de yönelemez).

Bu spesifik varolmayışın nedeni her ne olursa olsun, benim kullanışlı buldu- ğum, Ötekinin kuruluş *mekaniğine* ilişkin sürdürülmüş ve gelişen çalışmadır; bu- nu, Ötekinin otantikliğine başvurulardan çok daha büyük analitik ve müdahaleci avantaj sağlamak için kullanabiliriz. Bu düzeyde, Foucault’da hâlâ kullanışlı ka- lan, disiplinlerleşmenin ve kurumsallaşmanın mekaniğidir, sömürgecinin adeta tabiatıdır. Foucault bunu, erken ya da geç, proto- ya da post-, emperyalizmin hiçbir çeşidi ile ilişkilendirmez. Bunlar, Batı’nın çürümesiyle ilgili entelektüeller için gayet kullanışlıdırlar. Bunların, bu entelektüeller için baştan çıkarıcılığı ve bizim için ürkütücülüğü, araştıran öznenin (erkek ya da kadın profesyonel) suç ortaklığının kendini saydamlıkta gizlemesine izin verebilmesidir.

## IV

Madun konuşabilir mi? Elitler madunun sürekli inşasına karşı uyanık olmak için ne yapmak zorundadır? Bu bağlamda, “kadın” sorunu, en problemli sorun

---

Tout-autre (İng. quite-other ya da completely other, Alm. ganz Anderer) “bambaşka” anlamında, fakat biz “başka” değil “öteki” karşılığını tercih ettik (ç.n.).

\* Bu cümlemin çevirisine yaptıkları katkılardan ötürü Erol Özbek ve Melih Başaran’a çok teşekkür ederiz.

<sup>58</sup> Jacques Derrida, “Of an Apocalyptic Tone Recently Adapted in Philosophy”, çev. John P. Leavy, Jr., *Semia* içinde, s. 71.

görünür. Açıkır ki, eğer yoksul, siyah ve kadınsanız, bunu üç şekilde yaşarsınız. Ancak, eğer bu formülasyon birinci-dünya bağlamından postkolonyal (ki bu üçüncü-dünyayla özdeş değildir) bağlama taşınırsa, “siyah” veya “renkli” tanımı ikna edici önemini kaybeder. Kapitalist emperyalizmin ilk safhasındaki sömürge öznesi-kuruluşunun zorunlu tabakalaşması, “renkli”yi özgürleştirici bir gösteren olarak kullanışsız kılar. Pek çok ABD’li ve Batı-Avrupalı beşeri-bilimsel radikalizmin azılı standartlaştırıcı hayırseverliğiyle (asimilasyon yoluyla tanıma), komp-rador periferide tüketimciliğin ilerici ancak heterojen geri çekilişle ve hatta merkez-periferi eklemlenmesinin kenarlarının (“hakiki ve farklı madun”) dışlan-masıyla yüzleşildiğinde, bu alanda ırk-bilincinden ziyade sınıf-bilinci analojisi, hem Sağ hem Sol tarafından, tarihsel, disipliner ve pratik olarak yasaklanmış gö-rünür. Bu sadece bir *çifte* yerinden ediliş sorunu değildir, tıpkı basitçe üçüncü-dünya kadını birinci dünya kadınına uygunlaştırabilecek bir psikanalitik alogo-ri bulma sorunu olmadığı gibi.

Dile getirmiş olduğum bu çekinceler, ancak madun kadının bilincinden -veya çok daha kabul edilebilir şekilde, öznenen- söz ediyorsak geçerli olur. Birinci Dünya ya da Üçüncü Dünya’da renkli ırklardan kadınlar veya sınıf ezilmesi için-deki kadınlar arasındaki cinsiyetçilik karşıtı çalışmaları raporlamanın, ya da hat-ta daha iyisi bu çalışmalara katılmanın gündemde olduğu, inkâr edilemez. Ayırı-ca, antropolojide, siyaset biliminde, tarihte ve sosyolojideki bu suskunlaştırılmış alanlardaki her türlü bilgi erişimini de memnuniyetle karşılamalıyız. Ancak, bir bilinç ya da özne varsayımı ve inşasıdır ki, bu tür çalışmayı sürdürür ve uzun va-dede, epistemik şiddeti öğrenmenin ve uygarlığın ilerlemesiyle iç içe geçiren em-peryalist özne-inşasının icraatıyla tutarlılık kazanacaktır. Ve madun kadın her za-manki gibi sessiz olacaktır.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Gail Omvedt’in *We Will Smash This Prison! Indian Women in Struggle* (London: Zed Press, 1980) kitabı gibi röportaj ve analizlerden oluşan muhteşem metinlerde bile var-olan, “Hindistan kaderiyle davadaş olmuş” radikal beyaz bir kadına, kentli proleter bir konumda tepki gösteren Maharastralı bir grup kadının “Hintli kadınlar”ın temsilcisi ol-duğu ya da “Hindistan’da kadın bilinci” sorununa eğildiği varsayımı, uluslararası hege-monik bir dil içinde çoğalan iletişimin, alternatif bilgileri ve tanıklıkları lisans öğrenci-lerine bile anında erişimli kılabilirdiği bir birinci-dünya toplumsal formasyonu içersine yerleştirildiğinde, zararsız bir varsayım değildir.

Norma Chincilla’nın “Third World Feminisms: Differences in Form and Content” (UCLA, 8 Mart 1983) adlı panelde yaptığı, Hindistan bağlamında cinsiyetçilik karşıtı

Böyle hayli yüklü bir sahada, madun kadının bilinci sorusunu sormak kolay değildir; dolayısıyla böylesi bir sorunun konuyu değiştirmek için yapılan idealist bir manevra olmadığını pragmatik radikallere hatırlatmak daha da zorunlu. Her ne kadar tüm feminist ya da cinsiyetçilik karşıtı projeler bir tek bu soruya indirgenemez olsa da, bunun göz ardı edilmesi, uzun bir tarihe sahip ama itiraf edilmemiş siyasi bir jesttir ve araştırmacının konumunu saydamlaştıran eril radikalizmle işbirliği içindedir. Postkolonyal entelektüel, madun kadının tarihsel olarak sesleştirilmiş öznesiyle (onu dinlemek ya da onun adına konuşmak yerine) konuşmayı öğrenmeye çabalarken, dişil ayrıcalığı *sistem*atik olarak “bile isteye unu-

---

çalışmaların cinsiyetçilik karşıtı değil, anti-feodal olduğu gözlemi, başka bir örnek teşkil eder. Bu, cinsiyetçilik tanımlarının, bir toplum ancak kapitalist üretim tarzına girdikten sonra ortaya çıkmasına izin verir, böylelikle kapitalizmi ve ataerkilliği uygun bir biçimde süreğen kılar. Ayrıca, ne kadar sofistike de olsa içinde tarihin yorumlandığı üretim tarzları anlatımı üzerinden tarihin normatif anlatılaştırılışının açıklayıcı gücünün sürdürülmesinde “Asya tipi üretim tarzı”nın rolü hakkındaki tartışmalı soruna da başvurur.

“Asya” özel adının bu konudaki ilginç rolü, fiili (üretim) tarzının ampirik varoluşunun kanıtlanması ya da çürütülmesiyle (uluslararası komünizm içerisinde yapılan keskin manevraların nesnesi haline gelmiş bir problem) sınırlı kalmaz, aynı zamanda, Barry Hindess ve Paul Hirst’in *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra: Routledge, 1975) ve Fredric Jameson’ın *Political Unconscious* kitabı gibi teorik inceliğe ve öneme sahip eserlerde bile can alıcı nokta olarak varlığını sürdürür. Özellikle üretim tarzları morfolojisini tüm tarihsel belirlenimcilik şüphelerinden kurtaran ve post-yapısalcı özne kuramına demir atan Jameson’da, “Asya tipi” üretim tarzı, eşlik eden devlet oluşumu olarak “şark despotizmi” kisvesinde hâlâ iş başındadır. Ayrıca, Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Oedipus*’undaki başkalaşmış üretim tarzı anlatusında da önemli bir rol oynar. Bu çağdaş teorik projelerin gerçekten de çok uzağında, Sovyet tartışmasında, “Asya tipi” üretim tarzının doktrinal yeterliliği, bunun için üretilen çeşitli versiyonlar ile feodal, köle ve komünal üretim tarzları terminolojileri yoluyla şüpheli kılınmıştır. (Bu tartışma Stephen F. Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, [Londra: Routledge, 1982] içinde detaylı bir biçimde sunulur). Bunu, Batı Solunu uzun yıllar meşgul eden feodalizmden kapitalizme geçiş hakkındaki pek çok tartışmanın içindeki emperyalist “anın” (moment) bastırılışıyla ilintilendirmek ilginç olurdu. Burada daha da önemlisi, Chinchilla’nın gibi bir gözlemin, (Batı Marksizminden ziyade) üçüncü-dünya *feminizmi* içerisindeki, emperyalist kavram-metafor “Asya” ile eskiye dayanan ilişkisi içerisinde konumlandığı yaygın bir hiyerarşileştirmeyi temsil etmesidir.

Burada Madhu Kishwar ve Ruth Vanita’nın editörlüğünü yaptığı *In Search of Answers: Indian Women’s Voices from Manushi* (Londra: Zed Books, 1984) kitabını henüz okumadığımı eklemeliyim.



tur” [“*unlearns*”]. Bu sistematik bile isteye unutuş, postkolonyal söylemi bulabil-diği en iyi araçlarla eleştirmeyi öğrenmek ve sömürgeleştirilmiş olanın yitık figü-rünü basitçe ikâme etmemekle iç içedir. Bundan ötürü, madun kadının sorgulan-mamış sessizleşmesini sorgulamak, madun çalışmalarının anti-emperyalist proje-si içerisinde dahi, Jonathan Culler’ın ileri sürdüğü gibi “farklılaşarak fark üret-mek” ya da “öz olarak tanımlanan bir cinsiyet kimliğine....başvuru...ve bu kim-likle ilişkili deneyimleri ayrıcalıklı kılmak”<sup>60</sup> değildir.

Culler’in feminist proje versiyonu, Elizabeth Fox-Genovese’in “burjuva-de-mokratik devrimlerinin kadınların sosyal ve politik bireyciliğine katkısı”<sup>61</sup> diye adlandırdığı çerçevenin içerisinde mümkündür. Çoğumuz, ABD’li akademisyen-ler olarak henüz galeyan halindeyken, feminist projeyi, Culler’ın şimdi betimledi-ği gibi kavramaya mecbur olmuştuk.<sup>62</sup> Bu benim kendi “bile isteye unutuş” [*unle-arning*] eğitimimde kesinlikle gerekli bir aşamaydı ve anaakım Batılı feminist projenin, yukarı doğru sınıf hareketliliği halindeki kadın ve erkekler arasında bi-reycilik hakkı üzerindeki kavgayı hem devam ettirdiği hem de yerinden ettiği inancını pekiştirmişti. ABD feminizmi ile Avrupalı “teori” (teori genellikle ABD’li ya da Britanyalı kadınlar tarafından temsil edildiği için) arasındaki tartışmanın, tam da bu zeminin önemli bir köşesini işgal ettiği, kuşkuludur. Ben Birleşik Dev-letler feminizmini daha “teorik” kılma çağrısına genellikle olumlu yaklaşıyorum. Ancak öyle görünüyor ki, madun kadının sessizleştirilmiş öznesi sorunu, her ne kadar özcü bir yitık kökenler arayışıyla çözümlenmemiş olsa da, Anglo-Amerika’-da daha fazla teori çağrısıyla da halledilemez.

Bu çağrı çoğunlukla, burada “özcülük” ile özdeş görülen “pozitivizm”in bir eleştirisi adına yapılır. Ne var ki, Hegel, “olumsuzun işleyişinin” modern başlatı-cısı, özler nosyonuna yabancı değildi. Marx için, özcülüğün diyalektik içerisinde-ki ilginç kalıcılığı, derin ve üretken bir sorundu. Bundan ötürü, pozitivizm / öz-cülük (Birleşik Devletler diye okuyun) ve “teori” (Fransız ya da Anglo-Amerikan

---

<sup>60</sup> Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), s. 48.

<sup>61</sup> Elizabeth Fox-Genovese, “Placing Woman’s History in History”, *New Left Review*, 133 (Mayıs-Haziran 1982), s. 21.

<sup>62</sup> Bu düşünceyi oldukça otobiyografik yolla şu makalede geliştirmeye çalışmıştım: “Fin-ding Feminist Readings: Dante-Yeats” *American Criticism in the Poststructuralist Age*, Ira Konisberg der. içinde (Ann Arbor: University of Michigan State, 1981).

üzerinden Franko-Alman diye okuyun) arasındaki bu zorlu ikili karşıtlık sahte olabilir. Özcülük ile (Derrida'nın "Bir Bilim Olarak Gramatoloji"sinde tanıdığı) pozitivizm eleştirileri arasındaki muğlak suç ortaklığını bastırması bir yana, bu karşıtlık, ayrıca pozitivizmin bir teori olmadığını ima ederek yanılır. Bu hamle, bir özel adın, bir pozitif özün, Teorinin ortaya çıkmasına imkân verir. Araştırmacının konumu, bir kez daha sorgulanmamış olarak kalır. Ve bu bölgesel tartışma Üçüncü Dünya'ya yöneltildiğinde, yöntem sorununda ayırt edilebilecek hiçbir değişim olmaz. Bu tartışma şunu dikkate alamaz: Madun olarak kadın örneğinde, cinsiyetlendirilmiş bir öznenin izinin güzergâhının inşasının hiçbir içeriği, yayılma imkânını konumlandırmak üzere bir araya getirilemez.

Yine de, ben feminizme, onu pozitivizm eleştirisiyle ve somutun fetişsizleştirilmesiyle birlikte konumlayarak genelde olumlu yaklaşmayı sürdürüyorum. Ayrıca, her ne kadar, Batılı teorisyenlerin araştıran öznelere konumlanışlarını vurgulamakta ısrarlı olmayı öğrenmişsem de, onların eserinden öğrenmeye muhalifliğin çok uzağındayım. Bu verili koşullar içinde ve bir edebiyat eleştirmeni olarak, o muazzam madun olarak kadının bilinci sorunuyla taktik açıdan yüzleştim. Bu sorunu bir cümle içinde kurdum ve yalın bir semiosis nesnesine dönüştürdüm. Ne anlama geliyor bu cümle? Buradaki analogi, bir Freud'un ideolojik olarak kurbanlaştırılmasıyla postkolonyal entelektüelin araştıran özne olarak konumlanışı arasındadır.

Sarah Kofman'ın göstermiş olduğu gibi, Freud'un kadınları günah keçisi olarak kullanışının derin muğlaklığı, histerik olana bir ses vermek, onu histerinin öznesine dönüştürmek için süregelen bir ilk arzuya karşı bir reaksiyon-oluşumdur.<sup>63</sup> Bu arzuyu "kız evladın baştan çıkarıcılığı" kalıbına sokan eril-empyrist ideolojik formasyon, yekpare "üçüncü-dünya kadını"nı inşa eden aynı formasyonun bir parçasıdır. Postkolonyal bir entelektüel olarak, ben de bu formasyondan etkileniyorum. Bizim "bile isteye unutuş" [*unlearning*] projemizin bir parçası, bu ideolojik formasyonu araştırma nesnesine -eğer zorunluysa, suskunlukları ölçmek suretiyle- eklemlenektir. Bundan ötürü, Madun konuşabilir mi? ve (kadın olarak) Madun konuşabilir mi? sorularıyla yüzleştiğimizde, tarihin içinde maduna ses verme girişimlerimiz, Freud'un söyleminin harekete geçirdiği tehlikelere iki misli açık olacaktır. Bütün bu değerlendirmelerin bir ürünü olarak, Freud'un "Bir

---

<sup>63</sup> Sarah Kofman, *L'énigme de la femme: La femme dans les texts de Freud*, (Paris: Galilée, 1980).

çocuk dövülüyor”<sup>64</sup> cümlesini irdelemelerinde karşılaşılabilecek ruh haline hiç de benzemez olmayan bir halle, şu cümleyi kurdum: “Beyaz adamlar, kahverengi kadınları kahverengi adamlardan kurtarıyorlar.”

Freud’un buradaki kullanımı, Deleuze ve Foucault arasındaki söyleşide, sıklıkla Reich’a atfın da eşlik ettiği, sık görülen bir pratik olan özne-oluşumu ile toplumsal kolektiflerin davranışı arasındaki bir eşbiçimlilik analojisini ima etmez. Yani ben, “Beyaz adamlar, kahverengi kadınları kahverengi adamlardan kurtarıyorlar” cümlesinin, *kolektif* bir emperyalist girişim içindeki sado-mazoşist bir bastırmanın *kolektif* bir güzergâhının semptomu olan *kolektif* bir fanteziye işaret ettiğini ileri sürmüyorum. Böylesi bir alegoride tatmin edici bir simetri var, ama ben okuru bunu kesin bir çözüm olarak değil, “vahşi psikanaliz” içindeki bir problem olarak ele almaya davet etmek isterdim.<sup>65</sup> Tıpkı, Freud’un “Bir çocuk dövülüyor” cümlesinde ve başka yerlerde kadını günah keçisi ilan etmedeki ısrarının, her ne kadar kusurlu da olsa, onun siyasi çıkarlarını ele vermesi gibi, benim, bu cümlemin vesilesi olarak emperyalist özne-üretimi konusundaki ısrarım da, kendi politikamı ele verir.

Dahası, Freud’un, hastalarının ona verdiği pek çok benzer ama müstakil anlatımdan *bir hüküm/cümle* olarak kurduğu cümleye yönelik stratejisinin genel metodolojik aurasını ödünç almaya çabalıyorum. Bu demek değil ki, okurla metin (benim cümlem) arasındaki işlem için eşbiçimli bir model olarak bir analizde-aktarım vakası sunacağım. Aktarım ile edebi eleştiri ya da tarihyazımı arasındaki analogi, üretken bir söz kaydırmacasından [*catathesis*] başka bir şey değildir. Öznenin bir metin olduğunu söylemek, tam tersini ilan yetkisi doğurmaz: Sözcüksel metin bir öznedir.

Freud’da beni büyüleyen, daha çok, nihai cümleyi üreten bastırmanın bir *tarihini* nasıl gösterdiğidir. Bu çift kökenli bir tarihtir; bir köken, bebeğin amnezisinde saklıdır, diğeri, insan ve hayvanın henüz farklılaşmadığı bir köken öncesi uzamın zımnen varsayılmasıyla arkaik geçmişimizin içine yerleştirilir.<sup>66</sup> Emperyalist ekonomi politiğin ideolojik ikiyüzlülüğünü açıklamak ve yukarıda tarif ettiğim

---

<sup>64</sup> Sigmund Freud, “‘A Child is Being Beaten’: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey vd. (Londra: Hogarth Press, 1955), Cilt 17.

<sup>65</sup> Freud, “‘Wild’ Psycho-Analysis”, *Standard Edition*, Cilt 11.

<sup>66</sup> Freud, “A Child is Being Beaten”, s. 188.

türden bir cümleyi üreten bir bastırma tarihinin çerçevesini çizmek için, bu Freudcu stratejinin benzeşimini Marksist anlatıya empoze etmeye itiliriz. Bu tarih de çift kökenli; biri 1829'da Britanya'nın dul kadın fedâsını ilga edişinin arkasındaki manevralarda saklı<sup>67</sup>, diğeri ise Hindu Hindistan'ın klâsik ve Vedik geçmişinin, *Rg-Veda* ve *Dharmastra*'nın içine yerleşik. Kuşkusuz, bu tarihi destekleyen farklılaşmamış bir köken öncesi uzam da vardır.

Benim kurduğum cümle, kahverengi ve beyaz erkeklerin (bazen kahverengi ve beyaz kadınlar da dâhil oldular) ilişkisini betimleyen pek çok yerinden edişten biridir. Bu cümle, Derrida'nın "hiyeroglifçi önyargı"yla bağlantılı olarak sözünü ettiği bazı "mübalağalı hayranlık" ya da göstermelik suçluluk cümleleri arasında yerini alır. Emperyalist özne ile emperyalizmin öznesi arasındaki ilişki, en azından muğlâktır.

Hindu dul kadın, kocasının ölü bedeninin yakıldığı odun yığınının üstüne çıkar ve kendini orada kurban eder. Bu, dul kadın fedâsıdır. (Dul için kullanılan Sanskritçe kelimenin geleneksel transkripsiyonu, *sati* olurdu. Erken dönem Britanya sömürgeciliği bunu *suttee* olarak kaydetti.) Bu ritüel ne evrensel olarak ne de sadece bir kasta ya da sınıfa özgü olarak uygulanırdı. Bu ritüelin Britanyalılar tarafından ilgası, genellikle "kahverengi kadınları kahverengi adamlardan kurtaran beyaz adamlar" vakası olarak kavranmıştır. Beyaz kadınlar -ondokuzuncu yüzyıl Britanya Misyonerlik Sicillerinden Mary Daly'e kadar- alternatif bir kavrayış geliştirmemişlerdi. Bunun karşısındaki Hint yerlici argümanı ise, yitik kökenler nostaljisinin bir parodisidir: "Kadınlar gerçekten ölmek istedi."

Bu iki cümle, birbirini meşrulaştırmak için uzun bir yol kat eder. Kadınların ses-bilincinin tanıklığıyla hiçbir zaman karşılaşılmaz. Böylesi bir tanıklık elbette ki ideoloji-aşkın ya da "tamamıyla" öznel olmayacaktı, ama bir karşı-cümle üretmek için içerik oluşturmuş olacaktı. Bu kadınların, fedâ edilen dulların, Doğu Hindistan Şirketi'nin kayıtları arasındaki polis raporlarında groteskçe yanlış yazılmış isimleri kayda geçirilerek, bir "ses" oluşturulamaz. Ulaşılabilecek olan olsa olsa, böylesi derme çatma ve cahilce bir dökümü (örneğin, kastlar düzenli olarak

---

<sup>67</sup> Sömürge dönemi boyunca, dul kadın-kurbanlığı "gerçekliğinin" nasıl kurulduğuyula ve ya nasıl "metinselleştiği"yle ilgili parlak bir çalışma için bkz: Lala Mati, "The Production of Colonial Discourse: Sati in Early Nineteenth Century Bengal" (yüksek lisans tezi, University of California at Santa Cruz, 1983). Bu projenin başlangıcında) Bayan Mati ile yaptığımız tartışmalardan yararlandım.

kabileler olarak betimlenmiştir) bile yarıp geçen muazzam bir heterojenliktir. Postkolonyal entelektüel kadın, diyaftik olarak içiçe geçen “Beyaz adamlar, kahverengi kadınları kahverengi adamlardan kurtarıyor” ve “Kadınlar ölmek istedi” olarak kurulabilen cümlelerle yüzyüze geldiğinde, basit bir semiosis sorusu sorar -Bu ne demek? -ve bir tarih tasarlamaya başlar.

Çoğunlukla, yalnızca medeni olmakla kalmayıp ayrıca iyi de olan bir toplumun içinden doğduğu iç karışıklıklık anını belirlemek için, sıklıkla, yasanın ruhu- nu yaşatmak için lafzını bozan tekil olaylardan medet umulur. Kadınların erkek- ler tarafından korunması, sıklıkla tam da böyle bir örnek sağlar. Eğer Britanyalı- ların yerli adete/yasaya yönelik mutlak eşitlikçilikleriyle ve müdahaleci olmayış- larıyla övündüklerini hatırlarsak, yasanın ruhu aşkına, bu buyurmuş lafız ihla- line bir başvuru, J.M. Derrett’in şu yorumunda okunabilir: “Hindu Yasası üzerin- deki ilk yasama, tek bir Hindu’nun rızası olmadan gerçekleştirilmiştir.” Yasama- nın adı burada belirtilmez. Sömürgeleştirme sonrasında varlığını sürdüren sö- mürgeci bakımdan “iyi” kurulmuş bir toplumun içerimleri düşünülürse, yasama- nın adının konduğu bir sonraki cümle de aynı ölçüde ilginç olur: “Bağımsız Hin- distan’da *satı*’nın nüksedişi muhtemelen, ülkenin en geri kalmış bölgesinde bile, uzun süre varlığını sürdüremeyecek bağnaz bir yeniden canlanıştır.”<sup>68</sup>

Bu gözlem doğru olsun olmasın, beni ilgilendiren, kadının (günümüzde “üçüncü-dünya kadını”) korunmasının, safi yasallığı ya da yasal siyasanın eşitlik- çiliğini bu türden başlangıç anlarında ihlal etmek zorundaki iyi bir toplumun ku- ruluşunun bir göstereni haline gelmesidir. Bu özgül örnekte, süreç, o güne kadar ritüel diye katlanılmış, bilinmiş ya da yaltaklanılmış olanın bir suç olarak yeni- den tanımlanmasına da izin verdi. Başka bir deyişle Hindu yasasındaki bu bir madde, özel ile kamusal alan arasındaki sınırı atladı.

Her ne kadar Foucault’nun sadece Batı Avrupa’ya odaklanan *tarihsel anlatısı*, kriminolojinin geç 18. yüzyıldaki gelişiminin öncesinde sadece suçluya yönelik müsamaha görse de (PK, 41), Foucault’nun “*episteme*”yi *teorik betimlemesi*, bura- da geçerlidir: “*Episteme*, doğrunun yanlıştan değil, fakat bilimsel addedilemeye- bilecek olandan ayrılmasını mümkün kılan ‘aygıttır’” (PK, 197) -suçun karşıtı ola- rak ritüel, biri hukuk bilimiyle sabitlenmiş, diğeri batıl inançla.

---

<sup>68</sup> J. D. M. Derrett, *Hindu Law Past and Present: Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code, and Text of the Code as Enacted, and Some Comments Thereon* (Calcutta: A. Mukherjee and Co., 1957), s. 46.

*Suttee*'nin özel alandan kamusal alana sıçrayışının, Britanya'nın Hindistan'daki varlığının esnafçıl [*mercantile*] ve ticari olmaktan çıkıp territorial ve idari varlığa dönüşmesiyle açık ve karmaşık bir ilişkisi vardır; bu ilişki, polis karakolları, mahkemeler ve yüksek mahkemeler, yönetici mahkemeleri, kral naibinin divanı ve benzerleri arasındaki yazışmalarda izlenebilir. (Kendisi de feodalizmden kapitalizme geçişten doğmuş olan yerli "sömürge öznesi"nin bakış açısından, *sati*'nin zıt toplumsal yüke sahip bir gösteren olduğu belirtilmeye değer: "Batının etkisine maruz kalmak suretiyle psikolojik olarak marjinal kılınan gruplar... kendilerine olduğu kadar başkalarına da, kendi ritüel saflıklarını ve geleneksel yüksek kültüre sadakatlerini gösterme baskısı altında kalmışlardı. Onların pek çoğu için *sati*, eski normların gücünü kaybettiği bir zamanda bu normlara uyumluluklarının önemli bir kanıtı haline geldi."<sup>69</sup>)

Eğer, benim cümlemin ilk tarihsel kökeni buysa, bu köken, çalışma olarak insanlık tarihinde, kapitalist genişlemenin hikâyesinde, emek gücünün meta olarak yavaş yavaş serbestleştirilişinde, bu üretim tarzları anlatısında, feodalizmden merkantilizm yoluyla kapitalizme geçişte kaybolur. Ancak, bu anlatının eğreti normatifliği, kapitalist mantığın hikâyesinin Batının hikâyesi olduğu, emperyalizmin üretim tarzı anlatısının evrenselliğini kurduğu, günümüzde madunu görmezden gelmenin ister istemez emperyalist projeyi sürdürmek olduğu her ne zaman görünür hale geldiyse orada, bu normatifliği sürdürmek için devreye giren varsayımsal olarak değişmez "Asya tipi" üretim tarzı geçici önlemi tarafından sürdürülür. Benim cümlemin kökeni böylece öteki, daha güçlü söylemler arasındaki yer değiştirmelerde kaybolur. *Sati*'nin ilgasının kendi başına hayranlık uyandırıcı olduğu veri alındığında, benim cümlemin kökeninin idrakinin müdahaleci imkânlar barındırıp barındırmadığını merak etmek hâlâ mümkün mü?

Emperyalizmin iyi toplumun kurucusu olarak imajı, kadının kendi türünden korunan bir *nesne* olarak kabulüyle damgalanır. Görünüşte kadına *özne* olarak özgür seçim bahşeden ataerkil stratejinin riyakârlığı nasıl incelenmelidir? Başka bir deyişle, "Britanya"dan "Hinduizm"e doğru hamle nasıl yapılır? Bir deneme bile, emperyalizmin kromatizmle\* özdeş ya da renkli insanlara karşı bir önyargı-

---

<sup>69</sup> Ashis Nandy, "Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest", *Ram-mohun Roy and the Process of Modernization in India* der. V.C. Joshi içinde (Delhi: Vikas Publishing House, 1975), s. 68.

\* Chromatism: Renkçilik (ç.n.).

dan ibaret olmadığını gösterir. Bu sorunu ele almak için, kısaca *Dharmasastra* (halen kullanılan kutsal metin) ve *Rg-Veda*'ya (Bilgi Övgüsü) değineceğim. Bunlar, benim Freud homolojimdeki arkaik kökeni temsil ederler. Elbette ki benim değinim, konuyu tüketmez. Benim okumalarım, daha çok, kadın bilincinin, yani kadının varlığının, yani iyi kadın oluşunun, yani iyi kadının arzusunun, yani kadının arzusunun kurulmuş bir karşı anlatısı olan bastırmanın montajının, postkolonyal bir kadın tarafından ilgili ve acemi bir incelenişidir. Paradoksal biçimde, toplumsal bireyin kaydında, kadının bir gösteren olarak yerinin sabitlenmemişliğine de aynı anda tanık oluruz.

*Dharmasastra*'da buyurulmuş intiharlar hakkındaki söylem ve ölü için düzenlenen törenlerin doğası benim ilgilendiğim iki andır.<sup>70</sup> Bu iki söylemin içine yerleştirildiğinde, dul kadınların kendilerini kurban edişleri, kaidenin bir istisnası gibi görünür. Genel kutsal metin doktrini şudur: İntihar kınanmayı hak eder. Ancak, kalıplaşmış icra olarak, intihar olma fenomenal özelliğini kaybeden belli intihar biçimleri için açık kapı bırakılır. Buyurulmuş intiharların birinci kategorisi, *tatvajnana*'dan ya da hakikatin bilgisinden doğar. Burada bilen özne, kendi kimliğinin asılsızlığını ya da (belki görüngülsüzlükle [*nonphenomenality*] aynı şey olan) salt görüngüllüğünü [*phenomenality*] kavrar. Zamanın belli bir noktasında, *tat tva*, “bu sen” [*“that you”*] olarak yorumlandı, ama böyle olmasa da, *tatva*, buluk [*thatness*] ya da önemsiz/özdür\* [*quiddity*]. Dolayısıyla, bu aydınlanmış benlik, kendi kimliğinin “bu”luğunu sahiden bilir. Onun, bu kimliği yok etmesi, *atmaghata* (benliğin bir katli) değildir. Bilginin sınırlarını bilmenin paradoksu şudur ki failliğin en güçlü ortaya konuluşunun failliğin imkânını yadsımak için olması, kendisinin bir örneği olamaz. İşin ilginç yanı, tanrıların *kendilerini-fedâ-edişleri*, kendilik-bilgisinden ziyade, Doğa ve Evren ekonomisinin işleyişi için kullanışlı olan doğal ekoloji tarafından buyurulmuştur. Bu özgül yerinden ediş zincirinin, insanlardan ziyade tanrıların yaşadığı bu *mantiken* daha eski aşamasında,

---

<sup>70</sup> Takip eden açıklama ağırlıkla şu kaynağa dayanmaktadır: Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasastra* (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1963) (Bundan sonra *HD* kısaltmasıyla, cilt, kısım ve sayfa numarasıyla atıfta bulunulacaktır).

‘Quiddity’ etimolojik olarak ortaçağ Latincesi’nde bir kişi için söylenebilecek ‘öz’ manasına gelmektedir. Bununla beraber, ‘quiddity’ İngilizce’de önemi az, ya da önemsiz olan şeydir. Bu cümlede kastedilenin madun kadının kimliğinin sömürgeci gözünde önemsizliği, belirsiz bir ‘o’ oluşu olduğu düşünüldüğünde, ‘quiddity’ karşılığı olarak her iki anlamı da bırakmayı uygun gördük (ç.n.).

intihar ve fedâ (*atmaghata* ve *atmadana*) arasındaki ayırım, bir iç (kendilik bilgisi) ve bir dış (ekoloji) buyruk arasındaki ayırım kadar küçük görünür.

Ne var ki, bu felsefi uzam kendini kurban eden kadını barındırmaz. Bu kadın için, her durumda kolayca doğrulanabilen ve *smirtiden* (hatırlanan) ziyade *sruti*-nin (işitilmiş olan) alanına ait bir durum olarak hakikat-bilgisi iddia edemeyecek intiharları buyurmak için ayrılmış yere bakarız. İntiharlar hakkındaki genel kaidenin bu istisnası, eğer, belli bir aydınlanma durumundan ziyade belli yerlerde uygulanırsa, kendini kurban edişin fenomenal özdeşliğini geçersizleştirir. Böylelikle, bir iç buyruktan (hakikat-bilgisi), bir dış buyruğa (haccın mekânı) geçeriz. Bir kadın için ancak, *bu* tip bir intihar(olmayan)ı icra etmek, mümkündür.<sup>71</sup>

Ancak burası bile, kadının, kendi özel benliğinin imhası yoluyla, intihar özel adını geçersizleştireceği o *özel* yer değildir. Ölü eşin yakıldığı yerde kendini kurban ediş, sadece kadına buyrulur. (Kendini bir başkasının yakıldığı yerde kurban edişin Hindu antikitesinde anılan az sayıdaki erkek örneği, bir efendiye ya da daha üstün olana coşkunun ve adanmışlığın kanıtı olarak, bu ritüel içerisindeki tahakküm yapısını açığa vurur). Bu intihar olmayan intihar, hem hakikat-bilgisinin hem de mekânın kutsallığının bir simulakrumu olarak okunabilir. Birinci durumda, bu, sanki kendi asılsızlığının ve salt görüngüsellığının *bir öznedeki* bilgisinin dramatize edilmesidir, öyle ki ölü koca sönümlendirilmiş öznenin dışsallaşmış örneği ve mekânı haline gelir ve dul kadın bunu “eyleme döken” fail-olmayan olur. İkinci durumda ise, sanki bütün kutsal mekânların metonimi, şimdi, içinde yasal olarak kendisinden sürülmüş kadın öznesinin tüketilmekte olduğu incelikli ritüel tarafından inşa edilmiş bu yanan tahta yataktır. Kadın öznenin yerinden edilmiş yerinin bu derin ideolojisi bakımındandır ki, özgür seçim paradoksu oyuna girer. Erkek özne için, kaydı düşülen, intiharın mutluluğudur, intihar statüsünü olduğu gibi kurmak yerine bozacak bir mutluluk. Kadın özne için buyurulmuş bir kendini-kurban ediş, buyurulmamış intiharlara iliştilen “düşüş” (*pâtaka*)\* etkisini uzaklaştırarak, başka bir sicilde seçim edimine övgü getirir.

---

Upendra Thakur, *The History of Suicide in India: An Introduction* (Delhi: Munshi Ram Monhar Lal, 1963), s. 9’da kutsal mekânlar hakkındaki Sanskritçe birincil kaynakların kullanışlı bir listesi var. Çok emek harcanmış olduğu belli olan bu kitap, burjuva milliyetçiliği, ataerkil komünalizm ve “aydınlanmış makullük” gibi sömürge öznesinin şizofrenisinin tüm işaretlerini ele verir.

Spivak, Sanskritçe *pâtaka* kelimesini İngilizce’ye *fall* olarak çevirmiştir. Sanskritçe kökeninde günah veya suça götüren düşme, yenilme, batma anlamları taşıyan bu kelime-



Cinsiyetlendirilmiş öznenin amansız ideolojik üretimiyledir ki, böylesi bir ölüm, kadın özne tarafından kendi arzusunun dul kadın tavrına dair genel kaideyi aşan *istisnai* bir göstereni olarak kavranabilir.

Bu istisnai kaide, belli dönemlerde ve alanlarda, sınıfa-özgü bir biçimde genel kaide haline geldi. Ashis Nandy, onsekizinci ve erken dönem ondokuzuncu yüzyılda Bengal'de bu ritüelin dikkate değer yaygınlığını, nüfus kontrolünden toplumsal kadın düşmanlığına çeşitli faktörlerle ilişkilendirir.<sup>72</sup> Geçmiş yüzyıllarda oradaki yaygınlığı, kesinlikle, Hindistan'ın başka yerlerinin aksine Bengal'de dul kadınlara mal mülk miras kalabilmesi yüzündendi. Yani, Britanyalıların kıyımaya giden gariban kurban kadınlar olarak gördüğü aslında ideolojik bir savaş alanıdır. *Dharmasastra*'nın büyük tarihçisi P.V. Kane'in doğru biçimde gözlemlediği gibi: "Bengal'de, birleşik Hindu ailesinde bile, erkek çocuğu olmayan bir aile üyesinin dul karısının, ortak aile mülkü üzerinde ölü kocasının sahip olacak olduğu aynı haklara pratikte hak kazanmış olması... ailenin yaşayan üyelerini, sıkça, en acılı bir anda kocasına bağlılığına ve sevgisine başvurarak dul kadını saf dışı bırakmaya sevk etmiş olmalı" (*HD* II. 2, 635).

Yine de iyiliksever ve aydınlanmış erkekler, kadının bu konudaki özgür seçimindeki "cesaret"e sempati duymuşlardır ve duyarlar. Böylelikle cinsiyetlendirilmiş madun öznenin üretimini kabul ederler: "Modern Hindistan, *sati* pratiğini haklılaştırmaz, ancak çarpık bir zihniyet, kadınca tavır ideallerini yaşatmak için *sati* olan ya da *jauhar* uygulayan Hintli kadınların sakın ve tereddütsüz cesareti-ne hayranlık ve hürmet dile getirdikleri için modern Hintlileri kınar" (*HD* II. 2, 636). Jean-Francois Lyotard'ın "*différend*" olarak adlandırdığı, diğer bir söylem tarzıyla uyumsuzluk içinde olan bir söylem tarzının erişimsizliği ya da tercüme edilemezliği burada canlılıkla örneklenir.<sup>73</sup> Britanyalıların putperest ritüel olarak algıladıklarının söylemi, suç olarak algıladıklarının kine taşındığında (ama, Lyotard'ın savunacağı gibi, tercüme edilmediğinde), kadının özgür iradesinin bir teşhisinin yerine bir diğeri geçer.

Elbette, dul kadınların kendilerini kurban edişi, *değişmez* bir ritüel emri değildir. Ama nitekim, dul kadının, ritüelin lafzının ötesine geçmeye, karardan cayma-

---

yi, Türkçe'de *düşüş* ile karşıladık (ç.n.).

<sup>72</sup> Nandy, "Sati".

<sup>73</sup> Jean-Francois Lyotard, *Le différend*, (Paris: Minuit, 1984).

ya karar vermesi, karşılığında belli tür bir cezanın emredildiği bir ihlâldir.<sup>74</sup> Kurban etme ritüelini denetleyen Britanya yerel polis memuruyla, verilmiş karardan caydırılmış olmak, tam tersine, gerçek bir özgür seçim, bir özgürlük seçiminin işareti oluyordu. Yerli sömürge elitinin konumunun muğlaklığı, bu kendini-fedâ eden kadınların saflığının, gücünün ve sevgisinin milliyetçi bir romantikleştirilmesinde açığa vurulur. Rabindranath Tagore'un "Bengal'in kendinden-vazgeçen babanneleri"ne yazdığı övgü ile Ananda Coomaraswamy'nin "beden ve ruhun mükemmel birliğinin bu son kanıtı" olarak *suttee* için yazdığı methiye iki sanat eseri-  
dir.<sup>75</sup>

Besbelli ki, ben dul kadınların öldürülmesini savunmuyorum. Ben, iki rakip özgürlük versiyonu içerisinde, kadın öznenin *hayat içinde* kuruluşunun, *différend*'in yeri olduğunu ileri sürüyorum. Dul kadının kendini kurban edışı örneğinde, ritüel, batıl inanç olarak değil, ama suç olarak yeniden tanımlanıyor. *Sati*'nin çekimi onun ideolojik bir "ödül" olarak katekt edilmesinden kaynaklanıyordu, tıpkı emperyalizmin çekiminin onun ideolojik bir "toplumsal görev" olarak katekt edilmesinden kaynaklanmış olması gibi. Dolayısıyla, Thompson'un *sati*'yi bir "ceza" olarak kavrayış, hedefi fazlasıyla ıskalar.

Alenen kazığa sokarak öldüren ve canlı canlı deri yüzen Moğolların ya da bu türden vahşi ceza kanunlarına sahip olmuş olan ve, *suttee*'nin İngiliz vicdanını şok etmeye başlamasından olsa olsa bir yüzyıl önce, cadı-yakma ve dini eziyet toplu âlemlerini gayet iyi bilen Avrupa uyrukluların, kendi yaptıkları için de *suttee* için hissettiklerini hissetmiş olmalarının gerekmesi, adaletsiz ve mantıksız görünebilir. Ama onlar için arada şöyle farklar vardı - kendi vahşetlerinin kurbanlarına, o kurbanları suçlu bulan bir yasa tarafından eziyet edildi, ancak *suttee* kurbanları her-

---

<sup>74</sup> HD, II. 2, s. 633. Toplumsal pratiğin bu "emredilen cezayı" fazlasıyla aştuğuna dair iddialar var. 1938'de yayınlanan aşağıdaki pasajda, kadın iradesinin özgürlüğü hakkındaki patrisyen Hindu varsayımlarının "cesaret" ve "karakter gücü" gibi ibarelerde nasıl yer aldığına dikkat edin. Pasajın incelenmemiş önkabulleri şunlar olabilirdi: Dul-nikâhsız eşin tamamen nesnelleştirilmesi, tam da, özne statüsünü işaretleyen cesaret hakkından feragat için verilen cezaydı: "Ne var ki, kimi dulların ne ateşli sınavdan geçecek cesareti vardı, ne de kendileri için buyurulan [*brahmacharya*] yüksek asketik ideale göre yaşamak için yeterli akıl ve karakter gücü. Kaydetmesi ne acıdır ki, bu kadınlar nikâhsız eş ya da *avarudda stri* [kapatma-eş] yaşamı sürdürmeye itilmişlerdi." A.S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1938), s. 156.

<sup>75</sup> Aktaran, Sena, *Brhat-Banga*, II, s. 913-914.

hangi bir suç yüzünden değil, fakat onları erkeklerin merhametine muhtaç bırakan fiziksel güçsüzlükleri yüzünden cezalandırıldı. Bu ritüel, başka hiçbir insani suçun ortaya koyamayacağı bir ahlak bozukluğu ve kibrin kanıtı gibi görünüyordu.<sup>76</sup>

Tüm orta ve geç on-sekizinci yüzyıl boyunca, Hindistan'daki Britanyalılar, yasanın kanunlaştırılışının ruhunda, kendilerinin homojenleştirdiği Hindu yasası versiyonuna göre *suttee*'nin yasal olup olmadığı hakkında hüküm vermek için, Brahman âlimlerle işbirliği yaptılar ve onlara danıştılar. Bu işbirliği sıklıkla, kardan caydırılmanın anlamı örneğindeki gibi özel durumlarla ilgiliydi. Zaman zaman, küçük çocuklu dulların kendini kurban etmesine karşı genel Sastrik yasakta olduğu gibi, Britanya işbirliği kararsız görünüyordu.<sup>77</sup> On-dokuzuncu yüzyıl başlarında, Britanya yetkilileri ve özellikle İngiltere'deki Britanyalılar, bu işbirliğinin, Britanyalıların bu pratiğe göz yumdukları izlenimi verdiğini tekrar tekrar öne sürdüler. Yasa nihayet yazıldığı zaman, bu uzun işbirliği döneminin tarihi silindi ve yasanın dili, kendini barbarca mezalime teslim eden kötü Hindulara karşı soylu Hinduları yüceltti:

Suttee pratiği...insan doğasının hissiyatına aykırıdır Pek çok örnekte, bizzat Hinduları da şok eden vahşet edimleri gerçekleştirilmektedir.... Bu değerlendirmelerle harekete geçen Konsey Genel Valisi, Hindistan'daki Britanya Yönetim sisteminin, ilk ve en önemli ilkelerinden biri olan, her sınıftan insan dini örf ve adetlerinin icrasında güvende olacaktır ilkesinden ayrılma niyeti olmaksızın, adalet ve insanlığın yüce emirleri ihlal edilmeksizin sisteme bağlı kalınabilmesi koşuluyla, şu kuralları çıkarmayı doğru bulmuştur... (HD II. 2, 624-625).

Bunun, intiharın günah olarak kaydından ziyade, istisna olarak kademeli buyuruluşu şeklinde alternatif bir ideoloji olduğu, elbette ki kavranılmadı. Belki de *sati* şehitlikle, ölü kocanın aşkın Varlık'a vekâlet edışıyle; ya da savaşa, uğruna kendini fedâ edişin baş döndürücü ideolojisinin harekete geçirilebileceği egemene ya da devlete kocanın vekâlet edışıyle okunmalıydı. Fiiliyatta, *sati*, cinayetle, bebek katiliğiyle ve çok eskinin öldürücü bir ortaya dökülüğüyle birlikte sınıflandırıldı. Kadın olarak inşa edilmiş cinsiyetli öznenin özgür iradesinin tekinsiz yeri, başarıyla silindi. Burada üzerinden geçebileceğimiz hiçbir güzergâh yoktur. Bu

---

<sup>76</sup> Thompson, *Suttee*, s. 132.

<sup>77</sup> *Sati* üzerine Brahman tartışması ve buradaki konu için, bkz. Mani, "Production", 71 ve sonraki sayfalar.

inşanın mizansenisiyle ilişkili olmadıkları için, diğer buyurulmuş intiharlar, ne arkaik kökendeki ideolojik savaş alanına -*Dharmasastra* geleneği- ne de ritüelin suç olarak yeniden kaydedilme mizansenine -Britanyalıların ritüeli ilgası- girdiler. Bununla alakalı tek dönüşüm, Mahatma Gandhi'nin *satyagraha* ya da açlık grevi nosyonunu direniş olarak yeniden kaydetmesiydi. Ancak burası bu köklü değişimin ayrıntılarını tartışmanın yeri değil. Ben sadece okuru dul kadın fedâsı aurasını Gandhici direnişin aurasıyla karşılaştırmaya davet ediyorum. *Satyagrahanın* birinci kısmındaki kök ile *sati* aynı.

Püranik dönemin başlangıcından bu yana (tahminen İ.S. 400), Brahman âlimler *sati*'nin, genelde kutsal mekânlarda gerçekleştirilen buyurulmuş intiharlardan biri olarak öğretisel uygunluğunu tartıştılar. (Bu tartışma akademik bir tarzda halen devam ediyor). Kimi zaman, bu pratiğin kast kökeni söz konusuydu. Ne var ki, dul kadınlar için bu genel yasa, yani kadınların *brahmacharya*'ya uymakla yükümlü olmaları, hemen hemen hiç tartışılmamıştır. *Brahmacharya*'yı "kutsal bir görev için bekâr kalmak" [*celibacy*] biçiminde çevirmek yeterli değildir. Hindu (ya da Brahman) *regülatif* psiko-biyografisinde, varlığın dört çağından *brahmacharya*'nın evliliğin akrabalık olarak kaydını önceleyen bir toplumsal pratik olduğu kabul edilmelidir. Erkek -dul erkek ya da koca- *vanasprasthadan* (orman hayatı) olgun bekârlığa [*celibacy*] ve *samnyasa*'daki feragate (vazgeçişe) doğru dereceli olarak ilerler.<sup>78</sup> Kadın, eş olarak, *garhasthya* ya da evi çekip çevirme işi için vazgeçilmezdir ve orman hayatında kocasına eşlik edebilir. (Brahmancı buyruğa göre) kadının, asketizmin nihai bekârlık aşamasına ya da *samnyasa*'ya hiçbir erişimi yoktur. Dul olarak kadın, kutsal öğretinin genel yasasına göre, hareketsizliğe [*stasis*] dönüşmüş bir önceselliğe doğru geri çekilmek zorundadır. Bu yasadan doğan kurumsal kötülükler gayet iyi bilinir; ben, bunun, cinsiyetlendirilmiş öznenin ideolojik oluşumu üzerindeki asimetrik etkisini dikkate alıyorum. Çünkü dulların hiç de istisnai olmayan bu kaderinin -Hindular arasında ya da Hindularla Britanyalılar arasında- hiç tartışılmamış olması, *istisnai* kendini-kurban-ediş çözüneğinin aktif olarak münakaşasından çok daha büyük önem taşır.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Burada sözünü ettiğimiz, "olmuş oldukları gibi şeyler"den ziyade, Brahmançılığın düzenleyici normlarıdır. Bkz. Robert Lingat, *The Classical Law of India*, çev. J.D.M. Derrett (Berkeley: University of Berkeley Press, 1973), s. 46.

<sup>79</sup> Hem dul kadının antik Hindistan'dan artakalan yeniden evlenme imkânı ve hem de 1856'da dul kadının yeniden evliliğinin yasal olarak kurumsallaşması, erkekler arasın-

İşte burada (cinsiyet bakımından) madun bir özneyi geri kazanma imkânı bir kez daha yitirilir ve üst-belirlenir.

Öznenin statüsündeki, etkin bir şekilde bir kocanın nesnesi olarak tanımlayan bu yasal olarak programlanmış asimetri, alenen erkeğin yasal olarak simetrik özne-statüsü çıkarına işler. Dul kadının kendini kurban edişi, böylece, genel yasanın bir istisnası olmaktan ziyade uç örneği haline gelir. O halde, satı için, biricik bir sahibin nesnesi olma özelliğinin, diğer kadınlarla, o vecd içindeki göksel dansçılarla, dişi güzelliğin ve ona övgü şarkıları söyleyen eril hazzın kusursuz örnekleriyle rekabet üzerinden vurgulandığı göksel armağanlar verildiğini okumak, şaşırtıcı değildir. “Cennette, sadece kocasına adanmış olan ve *apsaras* [göksel dansçılar] grupları tarafından övülen kadın [*satı*], kocasıyla on dört Indra saltanatı kadar eğlenir” (*HD* II. 2, 631).

Daha eski bir pasaja eşlik eden şu nazımda, kadının özgür iradesini kendini kurban edişte konumlanmanın derin ironisi, bir kez daha açığa çıkarılır: “Kadın [eş olarak: *stri*] kocasının ölümü üzerine kendini ateşte yakmadığı sürece, hiçbir zaman dişi bedeninden [*strisarir* -yani, doğumlar döngüsü içinden] salıverilme-yecektir [*mucyate*].” Birey failliğinden en kurnaz bir genel salıverilişi devreye sokan kadına özgü buyurulmuş intihar, ideolojik gücünü birey failliğini birey-üstü ile *özdeşleştirerek* kazanır: Kendini kocanın ölüsünün yakıldığı yerde şimdi öldür ve böylece bütün doğum döngüsü içindeki dişi bedenini öldürebilirsin.

Paradoks daha da ilerletildiğinde özgür iradenin bu vurgulanışı, dişi bir bedene sahip olma özgül talihsizliğini tesis eder. Fiili olarak yakılan benlik için kullanılan kelime, en yüce anlamıyla tin için verilen standart kelimedir (*atman*), oysa “salıveriliş” fiili en yüce anlamıyla selamet kökü (*muc* → *moska*) üzerinden edilgen olur (*mocyate*) ve doğum döngüsünde yok edilen bunun için kullanılan kelime, günlük dilde beden için kullanılan kelimedir. İdeolojik mesaj, hayırsever yirminci yüzyıl erkek tarihçilerinin hayranlığında kendini yazar: “Chitor’un ve başka yerlerin Rajput hanımlarının, muzaffer Müslümanların ağza alınmaz vahşetlerinden kendilerini kurtarmak için uyguladıkları Jauhar [savaşta dul kalan ya da yakında dul kalması muhtemel aristokrat Rajput kadınlarının grup olarak kendi-

---

daki işlemlerdir. Dul kadının yeniden evliliği, büyük ölçüde bir istisnadır; bu, belki de özne-oluşumu programına hiç dokunmaması yüzündendir. Tüm o dul kadının yeniden evliliği “eski zaman bilgisi” içinde, reformcu cesaretleri ve özgecilikleriyle alkış tutulanlar, baba ve kocadır.

lerini kurban edişleri], hiçbir uzun açıklamaya gerek bırakmayacak kadar iyi bilinmektedir” (HD II. 2, 629).

Her ne kadar, *jauhar*, dar anlamıyla, bir *sati* edimi değilse de ve her ne kadar “Müslüman” olsun olmasın fetihçi erkek orduların onay gören cinsel şiddeti lehinde konuşmak istemesem de, bununla karşılaştırıldığında kadının kendini-kurban edişi, tecavüzün “doğal” diye meşrulaştırılıştır ve uzun vadede dişi bedeninin biricik jenetal iyeliği çıkarına işler. Fatihlerin gerçekteştirdiği toplu tecavüzler, ele geçirdikleri yerler için metonomik bir kutlamadır. Tıpkı dul kadınlar için uygulanan genel kuralın sorgulanmadığı gibi, bu kadın kahramanlık edimi de çocuklara anlatılan vatanseverlik hikâyeleri arasında, yani ideolojik yeniden üretimin en kaba düzleminde işleyerek, sürüp gider. Bu ayrıca, tam da üst-belirlenmiş bir gösteren olarak, Hindu komünalizminin dışavuruluşunda çok büyük bir rol oynamıştır. Eş zamanlı olarak, *sati*’ye uygulanan görünür şiddeti ön plana almak suretiyle, cinsiyetlendirilmiş öznenin inşasına dair daha geniş sorun, gizlenmiş olur. (Cinsiyet bakımından) madun bir özneyi geri kazanma görevi, arkaik kökendeki kurumsal bir metinsellik içinde yitirilir.

Yukarıda belirttiğim gibi, mülk sahibi olarak yasal özne statüsü hayatta kalan kadın eşe geçici olarak bahşedilebildiğinde, dul kadınların kendilerini kurban edişleri şiddetle uygulandı. Böylesi bir uygulamaya en büyük yetkiyi yorumlarıyla verdiği varsayılan geç onbeşinci / onaltıncı yüzyıl hukukçusu Raghunandana, Hindu kutsal metinlerinin en eskisi olan *Rg-Veda*’dan ilginç bir pasajı, *Srutis*’in ilkin, kendine referans metin olarak alır. Raghunandana, böylelikle, tam da buyruğun mekânında kendine özgü ve saydam bir yanlış okumayı anmak suretiyle asırlık bir geleneği izlemektedir. Bu, ölü için düzenlenen törenlerin belli aşamalarını ana hatlarıyla anlatan bir nazımdır. Düz bir okumada bile açıktır ki, “hiçbir şekilde dul kadınlara değil, ama ölü kocanın hanesindeki kocası yaşayan kadınlara hitap edilir.” O halde neden bu metin, referans alınmıştır? Bu, ölü kocanın yerine çaktırmadan yaşayan kocanın geçirilmesi, tartışıyor olduklarımızdan farklı, arkaik kökenli bir muamma düzenidir: “Bırakın, değerli ve yaşayan kocaları olan kadınlar gözlerindeki sadeyağlarla\* eve girsinler..... Bırakın bu kadın eşler önce, gözyaşsız, sağlıklı ve güzelleşmiş olarak eve adım atsınlar” (HD II. 2, 634). Fakat

---

\* Gözlerin parlaması için sadeyağ sürme, dansçıların başvurduğu bir uygulama. Buradaki ifade de, cenaze törenlerindeki kadınların gözlerinin güzel görünmesi için bu pratiği uyguladıklarına bir atfı olsa gerek (ç.n.).

bu can alıcı yer değiştirme, buradaki tek hata değildir. Yetki, tartışmalı bir pasaj-  
da ve değişik bir okumada barınır. Burada “bırakın bu kadınlar önce eve adım at-  
sınlar” şeklinde tercüme edilen ikinci satırdaki *önce* kelimesinin karşılığı *agrédır*.  
Kimileri bunu, *agné*, “şu ateş” olarak okumuşlardır. Ancak, Kane’in aklığa ka-  
vuşturduğu gibi, “bu değişim olmaksızın bile Apararka ve diğerleri, *Sati* pratiği  
için bu nazma dayanırlar” (*HD* II. 2, 199). Bu, madun kadın özne tarihinin bir  
kökeni etrafındaki diğer bir perdelemedir. “Bu nedenle kabul edilmelidir ki, ya  
elyazmaları bozulmuştur ya da Raghunandana masum bir yanlış yapmıştır” (*HD*  
II. 2, 634) türünden bir ibareye, tarihsel bir rüya yorumu mu uygulanmalı? Bu  
noktada, şiirin geri kalanının ya dul kadınlar için hareketsizlikte -*brahmacarya*  
genel yasası, ki *sati* bu genel yasanın bir istisnasıdır, ya da *niyoga*- “bir erkek kar-  
deşin ya da yakın bir akrabanın, dul karışıyla evlenerek ölü kocayla meseleyi hal-  
letmek için görevlendirilmesi”<sup>80</sup>- hakkında olduğunu belirtmek gerekir.

P.V. Kane, *Dharmasastra* tarihi üzerine bir otoriteyse, Mulla’nın *Principles of Hindu Law [Hindu Yasası’nın Prensipleri]* kitabı pratik bir kılavuzdur. Mulla’nın, incelenmekte olan Rg-Vedik nazımının “dul kadınların yeniden evlenmelerinin ve boşanmanın kimi eski metinlerde tanındığı”nın bir kanıt olduğunu aynı kesinlik-  
le ileri süren ders kitabı, burada açığa çıkarmakta olduğumuz Freud’un “çaydan-  
lık mantığı”<sup>81</sup> [*kettle logic*] olarak adlandırdığının tarihsel metninin bir parçası-  
dır.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1899), s. 552. Tarihçiler sıklıkla acaba modernistler “feminist” yargıları antik ataerkil-  
liklere ithal etmeye mi kalkışıyorlar diye telaşlanırlar. Asıl sorun, elbette ki, neden ata-  
erkil tahakküm yapılarının sorgulanmadan kaydedilmesi gerektiğidir. Sosyal adalete  
yönelik kolektif eylem için tarişsel buyruklar ancak, disiplinin dışından insanlar, hege-  
monik gelenek tarafından olduğu gibi muhafaza edilen “nesnellik” standartlarını sorgu-  
larsa geliştirilebilirler. Sözlük gibi gayet “nesnel” bir aracın “ölmüş kocayla meseleyi  
halletmek”! gibi derinden cinsiyetçi-partizan bir açıklayıcı ifade kullanabilmesine dik-  
kat çekmek, hiç de uygunsuz görünmez.

“*Kettle logic*”, Freud’un *Rüyaların Yorumu*’nda bir hikâyeye atıfla rüyâların çelişkili  
mantığını betimlemek için kullandığı bir terimdir: Komşularından biri tarafından ken-  
disinden ödünç aldığı çaydanlığı zarar görmüş bir şekilde geri vermekle suçlanan  
adam, önce çaydanlığı kusursuz bir durumda geri verdiğini; sonra ödünç aldığında za-  
ten delinmiş olduğunu; en son olarak da zaten hiçbir zaman bir çaydanlık ödünç alma-  
dığını söyler (ç.n.).

<sup>81</sup> Sunderlal T. Desai, *Mulla: Principles of Hindu Law*, (Bombay: N. M. Tripathi, 1982), s. 184.

*Yoni* kelimesinin rolünü merak etmekten başka bir şey yapamayız. Yer belirten bir zarf olan *Agré* (önde) kelimesiyle birlikte kullanıldığı bağlamda, *yonı* “ikamet yeri” anlamına gelir. Ama bu, onun “üreme organları” [*genital*] temel anlamını (muhtemelen henüz hususi olarak *dişi* üreme organları anlamında değilse de) ortadan kaldırmaz. Bu bağlamda *dişi* ikon, yurttaşlık üretimine ya da doğuma neredeyse tek giriş olsun diye, güzelleşmiş eşlerin bu vesilede *yonı*-adıyla çağrılan “ikamet yeri”ne girişini kutlayan bir pasajı nasıl, dul kadının kendini kurban etme seçimi için otorite olarak alabiliriz? Paradoksal olarak, vajinanın ateşle olan imgesel [*imagic*] ilişkisi bu yetki-iddiasına bir tür güç verir.<sup>82</sup> Bu paradoks, Raghunandana’nın nazımında “Bırakın onlar önce, o ateş (ya da ateşin) sıvıdan evine (ya da elbette *yonı*-adıyla -a *rohantu jalayonimagné* kökenine) yükselsinler” olarak okunacak şekilde yaptığı değişikliklerle daha da güçlendirilir. Bu cümlelerin “muhtemelen ‘ateş onlara su kadar serin gelsin’ anlamına” (*HD*, II. 2, 634) geldiği neden kabul edilmeli? Ateşin sıvı üreme organları [*genital*], bu bozuk ifade, *tattvajnana*’nın (hakikat bilgisi) entelektüel belirsizliği için bir simulakra sağlayan bir cinsiyet belirsizliğini gösteriyor olabilir.

Kadın bilincinin, yani kadının varlığının, yani iyi kadın oluşunun, yani iyi kadının arzusunun, yani kadının arzusunun kurulmuş bir karşı-anlatısından yukarıda söz etmiştim. Bu kayma, tam da *sat* kelimesinin dişil biçimi olan *sati* kelimesinde kazılı kırılımda görülebilir. *Sat*, herhangi bir toplumsal cinsiyete-özü erkeklik nosyonunu aşar ve sadece beşeri evrenselliğe doğru yükselmekle kalmaz, fakat ruhani evrenselliğe doğru da yükselir. Bu kelime “olmak” fiilinin şimdiki zaman ortacıdır ve bu haliyle sadece varlık anlamına gelmekle kalmaz, fakat Hakkı, İyi, ve Doğru anlamı da taşır. Kutsal metinlerde bu kelime, öz, yani evrensel tindir. Ön ek olduğunda bile, yerindelik, mutluluk ve uygunluk belirtir. Kelime, modern Batı felsefesinin en ayrıcalıklı söylemine, Heidegger’in Varlık üzerine düşünümüne,<sup>83</sup> girmesine yetecek kadar yücedir. *Sati*, bu kelimenin dişili, basitçe “iyi kadın eş” anlamına gelir.

---

<sup>82</sup> Trinity Koleji’nden (Hartford, Connecticut) Profesör Alison Finley’e bu pasajı benimle tartıştığı için müteşekkirim. Profesör Finley *Rg-Veda* konusunda bir uzman. Hemen ekleyeyim ki, Finley benim okumalarımı sorumsuzca “edebi-eleştirel” bulurdu, tıpkı antik tarihçilerin bu okumaları “modernist” bulacağı gibi (Bkz. 80. dipnot).

<sup>83</sup> Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim (New York: Doubleday Anchor, 1961), s. 58.



Artık, tıpkı “Amerikan Yerlileri”<sup>84</sup> [*American Indian*] teriminin Columbus’un olgusal hatasını canlı tutması gibi, dul kadının kendini kurban ediş ritüelinin özel ismi olarak *sati* veya *suttee*’nin Britanyalıların gramer hatasını canlı tuttuğunu ortaya koymanın zamanıdır. Çeşitli Hint dillerinde bu kelime, böylece *brahmacarya*’daki dul kadının regresif hareketsizliğinden [*statis*] kaçan “*sati*”nin ya da iyi kadın eşin “yanması”dır. Bu da, durumun ırk-sınıf-toplumsal cinsiyet üst-belirlenimlerinin örneğini oluşturur. Muhtemelen doğrusallaştırıldığında bile hâlâ fark edilebilirdir: Kahverengi kadınları kahverengi adamlardan kurtarmaya çalışan beyaz adamlar, iyi eş olmayı, kocasının ölü bedeninin yakıldığı yerde kendini kurban edişle mutlak bir şekilde özdeşleştirmek suretiyle, bu kadınlara, *söylemsel pratik içerisinde* daha büyük bir ideolojik kısıtlamayı dayatırlar. Burada tartışmaya çalıştığım kadın *özne*-inşasına yönelik Hindu manipölasyonu, ilgası (ya da ortadan kaldırılması), sırf uygar olandan farklı olarak, iyi de olan bir toplumun tesisine vesile sağlayacak *nesneyi* böylece inşa etmenin öteki yüzünde yer alır.

(Daha önce, Edward Thompson’un 1928’de yayınlanan *Suttee*’sinden bahsetmiştim. Emperyalizmin bir uygarlaştırma görevi olarak haklılaştırılışının bu mükemmel örneğinin, burada hakkını vermem mümkün değil. “Hindistan’ı çok sevdiğini” ilan eden biri tarafından yazılan kitabın hiçbir yerinde, Hindistan’daki Britanyalıların teritoryal yayılmacılık ya da sanayi sermayesinin yönetimi tarafından harekete geçirilen “hayırsever merhametsizlikler”inin herhangi bir sorgulanması yer almıyor.<sup>84</sup> Bu kitapla ilgili problem, gerçekten de bir temsil problemidir: Makul insanlığın saydam sesi olabilecek “aklıselim sahibi bir adam”ın perspektifinden, devletin liderleri ve Britanyalı idareciler bakımından süregelen ve homojen bir “Hindistan” inşası problemi. “Hindistan” [*India*], ancak o zaman öbür anlamıyla\* emperyal efendileri tarafından temsil edilebilir. Burada *suttee*’ye atıf yapılmasının nedeni, Thompson’un *sati* kelimesini, kitabının daha ilk cümlesinde ince

---

American Indian. Amerikalı Kızılderililer. C. Colombus Hindistan’ı bulmaya çalışırken Amerika kıtasına ulaşmış, ama burayı Hindistan sandığı için bu kıtanın yerlilerini Hintli anlamındaki Indian ile adlandırmıştır (ç.n.).

<sup>84</sup> Thompson, *Suttee*, s. 37.

İngilizce, India ve Indian kelimeleri hem Hindistan ülkesine ve yerlilerine verilen ad hem de Britanyalıların sömürgeleştirdikleri bölgelerin yerlileri için kullanılan addır. Spivak’ın burada “öbür anlamı” diyerek referans gösterdiği, Amerikan yerlileri için verilen özel addır (ç.n.).

bir hileyle “sadık” olarak yanlış tercüme etmiş olmasıdır, ne var ki, bu yanlış tercüme kadın öznenin yirminci-yüzyıl söyleminin içine sokulması için bir İngiliz ruhsatı olmuştur.<sup>85</sup>)

Thompson’un, General Charles Hervey’in *sati* sorununu takdir edişini nasıl övdüğüne bakın: “Hervey, bir pasajında kadında sadece güzellik ve sadakat arayan bir sistemin yumuşak yürekliliğini ortaya koyar. Hervey, Bikanir Rajaları’nın ölü bedenlerinin yakıldığı yerde ölmüş olan satilerin isimlerine ulaşmıştı; bunlar şu türden isimlerdi: ‘Işık Kraliçesi [Ray Queen], Güneş-ışığı [Sun-ray], Sevgi Hazzı [Love’s Delight], Çelenk [Garland], Bulunan Fazilet [Virtue Found], Yankı [Echo], Yumuşak Göz [Soft Eye], Huzur [Comfort], Ayışığı [Moonbeam], Aşk Vurgunu [Love-lorn], Aziz Kalp [Dear Heart], Göz-oyunu [Eye-play], Kameriyeli [Arbour-born], Tebessüm [Smile], Aşk-Goncasi [Love-bud], Mutluluk Alameti [Glad Omen], Buğulu [Mist-clad] veya Bulutlara-Yükselmiş [Cloud-sprung] -sonuncusu gözde bir isim.’” Üst sınıf Viktoryenlerin tipik taleplerini “kadınına” (kendi yeğlediği ifade) dayatarak Thompson, “sisteme” karşı korumak için Hindu kadınına bir kez daha kendinin olarak temellük eder. Bikaner, Rajasthan bölgesindedir ve Rajasthan’da dul kadın yakmaya ilişkin bütün tartışmalar, özellikle de yönetici sınıf içindeki tartışmalar, Hindu (ya da Hint-Avrupalı/Ari) komünalizminin pozitif ya da negatif inşasıyla yakından ilintiliydi.

*Sati* pratiğinin çokça uygulandığı Bengal’de, zanaatkâr, köylü, köy rahibi, tefeci, ruhban ve diğer karşılaştırılabilir toplumsal grupların *sati*’lerinin patetik olarak yanlış yazılmış isimlerine göz atmak, böylesi bir hasatla sonuçlanmazdı (Thompson’ın Bengalliler için yeğlediği sıfat “embesil”dir). Ya da belki de sonuçlanırdı. Özel isimlerin yerine cins isimleri geçirmek, onları tercüme etmek ve sosyolojik kanıt olarak kullanmaktan daha tehlikeli bir uğraş yoktur. Ben bu listede sıralanan isimleri yeniden-kurmaya giriştim ve Hervey-Thompson’un kibrini hissetmeye başladım. Sözelimi, “Huzur” [Comfort] ne olabilirdi? “Shantı” mıydı? Okurlar T. S. Eliot’ın *Waste Land*’inin [Çorak Ülke] son dizesini hatırlayacaklardır. Oradaki kelime, Hindistan’ın bir tür stereotipleştirilmesinin işaretini -evrensel Upanişadlar’ın görkemini taşır. Ya da “Swasti” miydi? Okurlara, *swastika* [gamalı haç], Ari hegemonyasının kriminal bir parodisi halinde stereotipleştirilmiş yurtiçi huzurun (“Tanrı Evimizi Kutsasın”daki gibi) Brahmancı ritüel işareti,

---

<sup>85</sup> Thompson, *Suttee*, s. 15. Özel ismin “işaret” olarak statüsü için bkz. Derrida “Taking Chances”.

hatırlatılır. Bu iki benimseyiş arasında bizim güzel ve sadık yanmış dul kadınıımız nerededir? Bu isimlerde yaratılan aura, sosyolojik titizlikten ziyade, çevirinin sözde “nesnelliği” üzerinden belli bir Doğu kadını tablosu oluşturmaya yardımcı olan *Rubayyat of Omar Hayyam*’ın [“Ömer Hayyam’ın Rübailer”] “çevirmeni” Edward FitzGerald gibi yazarlara daha çok borçludur. (Said’in 1978 tarihli *Orientalism* [Şarkiyatçılık] kitabı burada yetkili metin olarak kalır.) Bu tür bir akıl yürütmeyle, çağdaş Fransız filozoflarının ya da itibarlı güney ABD şirketlerinin yönetici kadrolarının özel isimlerinden rastgele seçilmiş bir demet tercüme edilseydi, bu isim listesi göksel hiyerarşinin en üstündeki baş-melek ve aziz-merkezli bir teokrasiye yapılan amansız bir yatırımın kanıtı olurdu. Bu tür kalem aldatmacaları “cins isimlere” de uygulanabilir, ama özel isim, bu aldatmaca için en elverişlisidir. Ve burada tartıştığımız da, Britanyalıların *sati* ile ilgili aldatmacasıdır. Öznenin böylesi bir ehlileştirilmesi ediminin ardından, Thompson, “*Sati Psikolojisi*” [Psychology of ‘Sati’] başlığı altında şunu yazabilir: “Bunu incelemeye çalışmaya niyet etmiştim; ancak gerçek şu ki, bana bir bulmaca gibi görünmüyor artık.”<sup>86</sup>

Ataerkillik ile emperyalizm, özne-inşası ile nesne-oluşumu arasında kadın figürü, kadim bir hiçlikte değil, gelenekle modernleşme arasına sıkışmış “üçüncü dünya kadınının” yerinden edilmiş tasviri olan şiddetli bir mekik dokumada yok olur. Bu saptamalar, Batı’da cinselliğin bir tarihi için geçerli görünen yargıların her bir detayını revize ederdi: “Baskıya özgü olan şey budur işte; onu basit bir ceza kanununun yasaklarından ayıran da bu olmalıdır. Baskı hem yok olmaya mahkûm etme işlevi görür, hem de bir susma emri, varolmayışın olumlanması ve dolayısıyla da tüm bu konularda söylenecek, görülecek ya da bilinecek hiçbir şey olmadığını tespit edilmesini sağlayacak biçimde işler.”<sup>87</sup> Emperyalizm-içinde-kadın örneği olarak *suttee* vakası, özne (yasa) ile bilginin-nesnesi (bastırma) arasındaki karşıtlığa meydan okur ve onu yapışöküme uğratar ve “yok oluşun” yerini suskunluk ve var olmayış dışında, özne ve nesne statüleri arasındaki şiddetli açmazın dışında bir şeyle işaretlerdi.

Sati, kadın özel ismi olarak bugün Hindistan’da oldukça yaygın kullanımda.

---

<sup>86</sup> Thompson, *Suttee*, s. 137.

<sup>87</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1980), cilt. 1, s. 4. Buradaki çeviri Türkçesinden alınmıştır (*Cinselliğin Tarihi*, s. 12, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2. basım, 2007).

Bir kız bebeğe “iyi kadın eş” ismi vermenin geleceği biçimlendiren bir ironisi var ve cins isimdeki bu anlam, özel adın içindeki en öncelikli anlam olmadığı için ironi daha da büyüktür.<sup>88</sup> Bebeği böyle isimlendirmenin ardında, Hindu mitolojisinin Sati’si Durga’nın iyi kadın eş olarak tezahürü vardır.<sup>89</sup> Hikâyenin bir yerinde, Sati -zaten böyle çağrılır- kutsal kocası Siva için bile bir davet yokken, babasının divanına varır. Babası Siva’yı taciz etmeye başlar ve Sati acı içinde ölür. Siva müthiş öfkelenir ve omuzlarında Sati’nin cesediyle evrende dans eder. Visnu, Sati’nin bedenini parçalara ayırır ve parçalar yeryüzüne saçılır. Ve bu artakalan parçaların her birinin etrafı, haccın ulu mekânı olur.

Athena gibi tanrıça figürleri -”babanın, ana rahmiyle kirlenmediklerini iddia eden kızları”- kadınların ideolojik öz-itibar-kaybının yerleşikleştirilmesi için elverişlidirler, ki bu, özcü özneye yönelik yapışökümcü bir tutumdan ayırt edilmelidir. Mitik Sati’nin hikâyesi, ritüelin her anlatı-temasını ters yüz ederek, benzer bir işlev görür: Sağ koca, karısının ölümünün öcünü alır, büyük eril tanrılar arasındaki işlem, dişi bedenin imhasını tamamlar ve böylece yeryüzünü kutsal coğrafya olarak kaydeder. Bunu klâsik Hinduizmin feminizminin ya da Hint kültürünün tanrıça merkezliliğinin ve dolayısıyla feministliğinin bir kanıtı olarak görmek, tıpkı aydınlık savaşçı Durga Ana imgesini silmenin ve nihayetinde kurtarılabilecek olan adak sunu olarak çaresiz dul kadının yakılması ritüelinden başka hiçbir önem taşımayan Sati özel ismine yatırım yapmanın, emperyalist olması gibi, ideolojik bakımdan yerlilikle ya da tersyüz edilmiş bir etnosentrizmle kirlenmiştir. Burada cinsiyetlendirilmiş madun öznenin içinden konuşabileceği hiçbir alan yoktur.

Eğer, toplumsallaşmış sermaye altındaki ezilenlerin “doğru” direnişe her koşulda dolayımssız erişimleri yoksa, periferinin tarihinden gelen *sati* ideolojisi, herhangi bir müdahaleci pratik modeline taşınabilir mi? Bu yazı, tüm bu belirgin kayıp köken nostaljilerinin, özellikle de karşı-hegemonik ideolojik üretim için zemin olarak şüpheliliği nosyonuna dayandığı için, bir örneklerle devam etmek mecburiyetindeyim.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Bu kelimenin ayrıca soylu kadınlara (“hanım”) hitap biçimi olarak da kullanılıyor olması, meseleyi karmaşıktırır.

<sup>89</sup> Bu anlatımın Durga’nın pantheonadaki pek çok tezahürünü tüketmediği hatırlanmalıdır.

<sup>90</sup> Karşı-hegemonik ideolojik üretimin bir temeli olarak nostaljiye karşı bir duruş, onun olumsuz kullanımını desteklemez. Sözelimi çağdaş ekonomi-politiğin karmaşıklığı içe-

(Burada sunduğum örnek, kendini-imhanın şiddet de içeren bir Hindu kız kardeşliğinin bir savunusu değil. Hindu yasasında, Britanyalı Hintlilerin Hindu olarak tanımlanışı, Hindistan'ın Müslüman Moğol yöneticilerine karşı Britanyalıların yürüttüğü ideolojik savaşın işaretlerinden biriydi; ki henüz bitmemiş bu savaşta önemli bir ihtilaf, Hindistan Yarımadası'nın bölünüşüydü. Dahası, bence bu türden tekil örnekler, müdahaleci pratik *modelleri* olarak trajik başarısızlıklardır, çünkü ben bu tür modellerin üretimini tartışmıyorum. Öte yandan, erkinden-vazgeçmeyen entelektüelin söylem analizi nesneleri olarak, bu modeller, her ne kadar gelişigüzel bir yolla da olsa, toplumsal metnin bir bölümüne ışık tutabilirler.)

On altısında ya da on yedisinde genç bir kadın, Bhuvaneswari Bhaduri, 1926'da babasının Kuzey Kalküta'daki mütevazı evinde kendini astı. O zaman, bu intihar bir bilmece gibiydi; çünkü Bhuvaneswari o sırada adet görüyordu, yani bunun yasak bir hamilelik vakası olmadığı açıktı. Neredeyse on yıl sonra, bu kızın Hindistan bağımsızlığı için silahlı mücadele veren pek çok gruptan birinin mensubu olduğu anlaşıldı. Kız, sonunda siyasi bir suikastla görevlendirilmişti. Göreve karşı duramayan, ama pratik güven ihtiyacının da farkında olan kız, kendini öldürdü.

Bhuvaneswari, ölümünün gayrimeşru bir tutkunun sonucu olarak teşhis edileceğini biliyordu. Bu nedenle adet kanının başlamasını beklemişti. Bu bekleyiş süresinde, Bhuvaneswari, hiç kuşkusuz iyi kadın eşlik dönemini dört gözle bekleyen *brahmacarini*, belki de *sati*-intiharının toplumsal metnini müdahaleci bir yolla yeniden yazdı. (Kızın açıklanamayan ediminin geçici bir açıklaması, eniştesinin onun henüz-bir-kadın-eş-olmayan olarak çok yaşlı olduğunu sürekli başına kakmasının getirdiği muhtemel bir melankoli olmuştu.) Bhuvaneswari, bedeninin fizyolojik kaydında, bedeninin tek bir erkekle meşru tutku içinde hapsolmuşluğunu (sırf reddetmek değil) yerinden etmek için büyük çaba harcayarak, kadın

---

risinde, hâlihazırdaki Hindistan işçi-sınıfının yetersiz çeyiz getiren gelinleri yakma ve ardından cinayeti bir intihar kisvesine sokma suçunun *sati*-intiharı geleneğinin ya *kullanılışı* ya da *kötüye kullanılışı* olduğu konusunda ısrar etmek, hayli sorgulanabilir olurdu. En fazla şu iddia edilebilir: Bu, kadın öznenin gösteren olarak yer aldığı bir semiosis zincirindeki bir yerinden ediliştir, ki bizi tekrar çözümleyegeldiğimiz anlatıya yöneltirdi. Açıktır ki, gelin yakma suçunu *her şekilde* engellemeye uğraşmak zorundayız. Ancak bu uğraş, sorgulanmamış bir nostaljiyle ya da karşıtıyla başarılırsa, o zaman kadın öznenin yerinin bir gösteren olarak ırk/etni ya da katıksız jenitalizmle ikame edilmesine aktif bir şekilde yardım edecektir.

intiharı için buyurulmuş sağı genelleştirdi. Dolaysız bağlamda, onun bu edimi absürdün, akıl sağlığından ziyade hezeyanın bir örneği haline geldi. Bu yerinden etme jesti -adet kanamasını bekleyiş- öncelikle, adet kanaması olan dul kadının kendini kurban etme hakkına karşı yasağın bir ters yüz edilişidir; kirli olan dul kadın, alenen, tekinsiz imtiyazını talep etmek için, artık kanamadığı zamanki, dördüncü günkü temizlenme banyosuna kadar beklemek zorundadır.

Bu okumada, Bhuvaneswari Bhaduri'nin intiharı, *sati*-intiharının toplumsal metninin, ışıltılı, savaşı ve ailevi Durga'nın hegemonik anlatımıyla aynı ölçüde vurgulanmamış, kendine özgü ve madun bir yeniden yazılışdır. Bu hegemonik savaşı ana anlatımından doğan muhalefet imkânları, bağımsızlık hareketinin erkek liderleri ve mensuplarının söylemi üzerinden gayet iyi belgelenir ve halk arasında gayet iyi hatırlanır. Kadın olarak madun, iştilemez ya da okunamaz.

Bhuvaneswari'nin hayatı ve ölümü hakkında, aile bağlantıları sayesinde, bilgi sahibiyim. Bunu daha derinlemesine araştırmadan önce, süreci başlatabilmek için, Bengalli bir kadına, erken entelektüel üretimi hemen hemen benimkiyle aynı olan bir filozof ve Sanskritçe uzmanına sorular sordum. Aldığım iki cevap: (a) Neden, onun iki kız kardeşi, Saileswari ve Raseswari, öylesine dolu ve harika yaşamlar sürmüşlerken, talihsiz Bhuvaneswari ile ilgileniyorsunuz? (b) Kuzenlerine sordum. Onlara göre bu bir yasak aşk meselesiydi.

Ben, hiç de kendinde feminizm olarak kutlamadığım Derridacı yapısökümü kullanmaya ve onun ötesine geçmeye çalıştım. Bununla birlikte, ele aldığım sornsalın bağlamı içinde Derrida'nın morfolojisini, Foucault'nun ve Deleuze'ün daha "politik" konulara doğrudan, somut dahil oluşlarından -Deleuze "kadın olmaya" davet eder örneğin-, ki bu, onların nüfuzunu hevesli radikal olarak ABD'li akademisyen için çok daha tehlikeli kılabilir, çok daha itinalı ve yararlı buluyorum. Derrida, radikal eleştiriyi ötekinin asimilasyon yoluyla temellük edilişi tehlikesiyle işaretler. Söz kaydırmacasını ta kökende okur. "İçimizde ötekinin sesi olan o iç sesi(n) sabuklatılması/yoldan çıkarılması" olarak ütöpik yapısal dürtünün bir yeniden yazımını talep eder. Ben, *History of Sexuality (Cinselliğin Tarihi)* ve *Mille Plateaux*'nın (*Bin Yayla*) yazarlarında artık bulamadığım bir uzun dönem kullanışlılığı Jacques Derrida'da bulduğumu şükranla belirtmek zorundayım<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Bu yazıyı bitirene kadar, Peter Dews'ün "Power and Subjectivity in Foucault", *New Left Review*, 144 (1984) künyeli makalesini okumamıştım. Dews'ün aynı konuyla ilgili kitabını dört gözle bekliyorum. Onun eleştirisiyle benimki arasında pek çok ortak nokta

Madun konuşamaz. Göstermelik bir öge olarak “kadın”lı küresel uzun konu listelerinde hiçbir fazilet yoktur. Temsil yitmemiştir. Entelektüel olarak kadın entelektüelin, bir gösterişle sahip çıkmamazlık etmemesi gereken sınırları belirlenmiş bir görevi vardır.

Çeviri: D. Hattatoğlu & G. Ertuğrul\*

---

var. Ancak, bu kısa yazıya bakarak söyleyebileceğim, Dews’ün, “epistemik özneyi” konumlandırırken “özne” yerine “birey”i çok kolaylıkla geçirebilen eleştirel teoriye ve öz-nelerarası norma eleştirel olmayan bir bakış açısıyla yazdığıdır. Dews’ün “Marksist gelenek” ve “özerk özne” arasındaki bağlantıyı okuyuşu, benimkiyle aynı değil. Dahası, onun “bir bütün olarak postyapısalcılığın ikinci aşamasının kördüğümü” açıklaması, en eski çalışmalarında bile –”Introduction” Edmund Husserl, *The Origin of Geometry*, çev. John Leavy içinde (Stony Brook, N.Y.: Nicolas Hays, 1978) –dilin ayrıcalıklı kılınmasına karşı çıkan Derrida’yı göz önüne almayışıyla güçlü etkisini kaybeder. Dews’ün mü-kemmel analizini benim meselelerimden önemli biçimde ayıran, elbette, Tarihinin içi-ne Foucault’nun eserini yerleştirdiği Öznenin, Avrupa geleneğinin Öznesi olmasıdır (s. 87 ve 94).

Bu metnin çevirisine yaptıkları katkılardan ötürü Z. Tül Akbal Süalp, M. Nedim Süalp ve Burçe Çelik’e çok teşekkür ederiz.

# KENARDAKİLERLE ÇALIŞMAK MI?

Pınar Selek

Yıllar önce bir dergide okumuştum. Adını unuttuğum bir gezgin fotoğrafçı anlatıyordu. Tibet dağlarındaki “ilgi çekici” hayatı fotoğraflamış, aynı zamanda bunları öykülemişti. Öykülerinden biri Miau’lara aitti. Öyle bir öykü ki fotoğrafçının tüm “macerasını”, belki de bizim “maceramızı” tersine çeviriyor.

Miau’lar yaklaşık 30 bin kişilik bir kabile. Yaz kış dağda yaşıyorlar. Büyük çadırları ve kışlık konutları var. Tarım yapıyorlar. Ama nasıl? Kadın erkek, gün ağarmadan iki saat önce uyanıp süslenmeye başlıyorlar. Rengârenk giysilerle donanıyorlar. Yüzlerini, vücutlarını boyuyorlar. Ama her gün, başka şekilde... Güneşi karşılarken, hazırlanmak, güzelleşmek gerektiğini, bunun bereketi etkilediğini düşünüyorlar. “Değişikler” yani. “Bizim” “dışımızda”lar.

Kenarları köşeleri kurcalayıp kendine ilginçlikler arayan fotoğrafçı, Tibet eteklerinde, Miau’larla karşılaşılıyor. Gördüğü manzara karşısında dili tutuluyor ve hemen makinesine sarılıyor... Ama Miau’lar, deklanşöre basmasına fırsat vermeden, onu büyük bir çadıra buyur ediyorlar. Yüzü Çin yazısı gibi karışık ve kırık bir ihtiyar, genç adama hizmet ediyor, birlikte yiyip içiyorlar. Tabii bizim fotoğrafçı “Neden?” diye soruyor: “Neden fotoğraf çekmeme izin vermiyorsunuz?”

İhtiyar sakın sakın anlatıyor: “Siz beyaz adamlar, önce fotoğraflarsınız, sonra gelip düzenlersiniz. Zapt edersiniz. Biz kendi tarihimizi yaşamak istiyoruz. Sizin bir parçası olmayı değil... Sahi ne içersin delikanlı?”

Delikanlının ilk aklından ne geçiyor biliyor musunuz? “Vay be... Böyle ilkel bir kabilede bu derece düzgün konuşan bir ihtiyar... Ne ilginç!”

Bu tutuma pek de yabancı değiliz aslında. Çünkü fotoğrafçının elindeki fotoğraf makinesi de, bizim elimizdeki kalem de aynı ahlaki problemle karşı karşıya.

Bir insan ya da bir grup insan, başkalarının hayatına giriyor, bu hayatın kaydını tutuyor, hiç tanımadığı insanlara dair veriler topluyor. Bu süreçte, hayatlarına girilen, kayıtları tutulan, haklarında veriler toplanan insanlara ne oluyor? Onlarla nasıl bir ilişki kuruluyor? Onlar bu sürece nasıl katılıyor? Araştıranla araştırılan arasında nasıl bir ilişki geliyor? Araştırmadan iki taraf da nasıl etkileniyor?



Bilindiği gibi, sosyal bilimcilerin entelektüel sorgulamalarıyla birlikte güçlenen, yeni seslerce çokça dile getirilen ve yeni etik tutumlara, yöntem anlayışına yol açan bu sorular, özellikle egemen olandan farklı duran, dışlanan, sürekli müdahaleye ve şiddete uğrayan dezavantajlı toplumsal gruplara dair çalışırken ciddi sorunlar yaratıyor. Çünkü bu sorunların söz konusu gruplara etkisi daha ağır oluyor.

Bu makalede, “*Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı*” (Selek, Pınar (1998/2007), *Maskeler Süvariler Gacılar*, İstiklal Yayınları) araştırması örneğinden ve çeşitli deneyimlerden yola çıkarak, yukarda sorduğum soruların yanıtlarını tartışacağım.

Ben, uzun zaman “kenardakiler”le çalıştım. Her bir çalışmada, ciddi çelişkiler ve zorlanmalar yaşadım. Bu süreçler, en çok hata yaptığım, ön kabullerimle yüzleştiğim ve kendimi sorguladığım zamanlar oldu. Araştırma öncesi geliştirdiğim düşünümselik içinde, teorik bir çerçeve, yöntemsel bir yaklaşım, genel bir tartışma ortaya çıkıyor, yol belirliyor, ben de buna göre kendimi konumluyordum. Yola girdiğimde ise bu çerçevenin hem beni çok rahatlattığını, hem de algımı sınırlandırdığını keşfediyordum. Çünkü genel yaklaşımın ne olursa olsun, araştırmaya başlamadan önce, uzaktan ve belli kavramlar çerçevesinde bakabiliyorsun, köşeleri belirgin olan bir algıya göre yolunu çiziyorsun.

Teorik olarak oluşturduğum çerçeveye ve duyarlılıklara rağmen, her defasında, “kenardaki”yle karşılaşınca yeni şeyler gördüm ve daha önceki görme biçimi sorgulamaya başladım. Araştırmanın dayandığı teorik ön kabulleri, geçerli saydığım *a priori* varsayımları ve kendi önyargılarımı keşfettim, bunları çözümleyerek ilerledim. Böylece ilk oluşturduğum yolu genişleten, kimi zaman da daraltan yeni patikalar açmak zorunda kaldım.

### ***Girmek Mi Zor, Çıkmak Mı?***

Yine yıllar önce, bir grup sokak insanının, araştırmacılara yönelik tavrına tanık olmuştum. Özellikle genç ya da çocuk olanlar, herkesle konuşuyor, herkesten yardım istiyor, hatta samimiyet gösterileri yapıyor ama gazetecileri ve araştırmacıları aralarına asla almıyorlardı. Tesadüfen tanıştığım, sonra beni de çok değiştiren bir paylaşım içine girdiğim, birlikte şaşırtıcı deneyimler yaşadığım bu insanlara dair hiçbir araştırma yapıp yayınlamadım. Benimle cömertçe paylaştıkları

dünyalarının gizli bölmeleri, içimde araştırma ateşini yakmadı değil. Ama yapmadım. Yapamadım. Araştırmacılara karşı o dönemki yaklaşımlarından etkilen-dim, bu yaklaşım üzerine düşündüm, kendime sorular sordum. Sonra kendimi hazır hissetmedim. “Belki ilerde, başka şeyler yazarım” dedim. Kendi hakikatimi de içine akıtacağım şeyler...

“Sokak insanları”, araştırmacı-gazeteci ayrımını pek bilmiyorlardı ama yaşadıkları kötü deneyimler sonucu, kendilerine dair bilgi toplamaya gelenleri kovuyorlardı. “Kafaları bozuk” olunca, fotoğraf makinelerini nasıl kırdıklarını da gördüm. Aralarında geçirdiğim yıllar boyunca bunun nedenini biraz anladım. Sokak insanları, öncelikle sadece kendilerine ait saydıkları gizlerin ifşa olmasını, kendilerine kurdukları ve zor.bela korudukları dünyanın deşifre edilmesini istemiyorlardı. En büyük zenginlikleri saydıkları, ayakta durmalarını kolaylaştıran gizlerini, kendilerini kuşatan ve hiç güvenmedikleri dünyadan sakınmaları gerektiğine inanıyorlardı. Aynı zamanda, yaşadıkları şiddet ortamında şu bilgiye sahiptiler: “İnsanların çoğu çıkarıcıdır... İnsanların çoğu kötüdür...” Bu kötülüğü, insanların kendileriyle ilişki kurma nedenlerinden çıkarıyorlardı. Yanlarına araştırma yapmaya gelen birini hemen “çıkarcı” olarak tanımlıyor, “bizim üzerimizden para kazanacak” ya da “bizi kötü gösterecek” diyorlardı.

Şimdi “sokak insanları” içinde özellikle çocuklar, pek bu reflekse sahip değil. Onlar için çalışan derneklerin, vakıfların, oluşumların artması ve polis operasyonlarının, “özel” dünyalarına varlık şansı bırakmaması nedeniyle pek bir gizleri de kalmadı. Onlar da gösteri nesnesi olmayı sevdiler. Ama bir zamanlar benim tanık olduğum dolaysız, doğrudan tutum çok önemliydi. “Sokak insanları” araştırılmak istemiyorlardı. Kendilerini toplumun dışında gören, bedenini ve ruhunu toplumun “çöp tenekesinde” hisseden insanlar, “rahat insanların” kendilerine tuttuğu her türlü büyüteçten öfke duyuyorlardı.

Bu öfke her zaman Tibetli ihtiyar gibi bilgece ya da sokak insanları gibi şiddetle ifade edilmiyor. Kendi iradesi dışında hayatına, varlığına yönelik girişimlerden her insan rahatsız oluyor. Medyatik ya da akademik herhangi bir araştırmada nesneleştirilenler, bir süre sonra bunu görüyor. Bu durumu içselleştirip doğal kabul etse bile ya kaçıyor ya da görüşmeyi kabul ettiği araştırmacıyla arasına bir mesafe koyuyor. Bu, çok konuşup konuşmamasıyla değil, nasıl konuştuğuyla ilgili bir mesafe oluyor. Öncelikle kendisinden beklenenleri söylüyor, yani giydirildiği kalıbı konuşuyor. Örneğin mağdur edebiyatı yapıyor ya da hayali kimliğin si-

nemografik ifadelerini kuruyor sınırsızca... Böylece hakikat örtünüyor ve gerçeğin gösterisi, *reality show* formatında başlıyor.

O halde araştırma sürecinde, herkesin, hele de dışlanan, dezavantajlı grupların nesneleşmesine izin vermeyecek, etik sorgulamalardan geçmiş bir yöntem geliştirmek gerekir. Burada sorun sadece “doğru” yöntemi bulmak değil, araştırmayla kurduğumuz ilişkiyi ve ortaya çıkan bilgiyi etik bir yaklaşım üzerine oturtabilmektir. Merak ettiğimiz insanların sözlerini açığa çıkarmak ve araştırmaya katmak ama bununla birlikte araştırmanın nesnellliğini, iç tutarlılığını, hesap verilebilirliğini korumak, bilginin işlevi değil ama anlamı açısından çok önemlidir.

Araştırılanı nesneleştiren yöntemler, bilimlerin kurumsallaşmasının arkasındaki iktidar zihniyetinin bir sonucudur. Keşfetmek, zapt etmek, fethetmek için yapılan araştırma, araştırılanı nesneleştirir. Bu nedenle, özellikle “kenardakilere” ilişkin bir araştırmaya başlamadan önce “Ben bu araştırmayı neden yapıyorum?” sorusu öncelikle yanıtlanmalıdır. Bu yanıt, araştırma boyunca izlenecek yöntemin arka planını aydınlatmış gibi, buna bağlı olarak oluşturulan bilginin “ne”liğinin ve “ne için”liğinin görünmesini sağlar.

Bilimlerin kurumsallaşması ile iktidarlar arası ilişki, araştırma amaçlarını da belirliyor: Keşfetmek, tanımlamak, zapt etmek, hâkim olmak, müdahale etmek, düzenlemek, daha iyi yönetmek ya da ihtiyaçları tespit edip ona göre pazarlama teknikleri oluşturmak gibi çeşitli amaçlara hizmet ediyor araştırmalar. Araştırmacı ise amacını böyle tanımlamıyor tabii. Ama onun sorgulamadığı merakının arka planında hiç de farklı bir şey yok. Sorgulanmayan merak, ortaya çıkan bilginin anlamını da belirsizleştiriyor.

Ben sokak çocuklarını, travestileri, seks işçilerini, Çingeneleri niçin merak ediyorum? Bu merak neyi anlamaya yönelik? Kendi dışımda bir gerçekliği mi? Orada sıra dışı, ilgi uyandıracak, değişik şeyler mi var? Bu soruların öncelikle yanıtlanması gerekir. Söz konusu yanıtlarda araştırmanın rotası da ortaya çıkacaktır.

Neyi savunursak savunalım, dışarıdaki, “anormal” olan, “mağdur” olan aynı zamanda bir seyirlik nesne, bir tüketim aracıdır. Zor görünmesine rağmen, kıydakiler en kolay avdır. Konunun ağırlığından ve sıradışılığından ötürü kolay başarı imkânı verir. Bu nedenle, gazeteciler, araştırmacılar ve çeşitli organizatörler “öteki”nin peşinden koşarlar. Dışlananların alanlarına koşan, elinde fotoğraf makinesi, teyp ya da kalemle “hikâye!” arayanlar, araştırmayı macera olarak yaşayanlar çoktur. Ve bu da bir dışlama macerasıdır. Çünkü “öteki”yi sergilemek,

“öteki”yi seyretmek, “öteki” hakkında konuşmak ötekileştirme sürecinin parçalarından biridir.

Ali Akay şöyle diyor: “Sosyolog elbette birçok hayatın içine girip çıkacak, hiç hissetmediği duyguları ve deneyleri taşıyan insanları anlamaya çalışacak ve belki bazı kereler o yaşamların içine girecek: Bourdieu, Flaubert’in bir cümlesinden yola çıkarak ‘*birçok hayatın içine girmek istiyorum*’ demektedir, yani her hayatın içinden o hayatı yaşayanlarla söyleşmek, konuşmak ve öznellikler arasında ilişki kurmak...” (Akay vd, 1995, 17).

Sosyologların, sosyal bilimcilerinin heyecanını anlatan bu cümleler üzerinden sorularımıza devam edelim. “Birçok hayatın içine girmek istiyorum...” Bu istek, bir fetih mi, tüketim mi, yoksa dünyayı anlama, içinde soluduğun kalıbın dışına çıkma ve farklı pencerelerden hayata ve kendine bakma arzusu mu?

Neden sorusu, tabii ki, birçok hayatın içine nasıl girip çıkıldığıyla da çok bağlantılı. Farklı dünyalara nasıl giriyoruz? Oralardan ne zaman, nasıl çıkıyoruz? Farklı dünyalara girip çıkmak kolay mı?

Girmek zor da çıkmak kolay mı?

Her şeyden önce araştırma, bir paylaşım sürecidir. Bu süreç, araştırmanı da, araştırılanı da etkiler. Özellikle araştırılan ile araştırıcı arasında toplumsal bir konum farklılığı varsa, bu paylaşımın nasıl sonuçlanacağı üzerine iyi düşünmek gerekir. İlişki sırasında oluşan beklentinin çerçevesi, baştan hep birlikte oluşturulmaz genellikle. Ama bunca paylaşımdan sonra, anlamadığı, hâkim olmadığı bir çerçevenin içine sokulmak araştırılana ciddi zarar verir. Ağzından çıkan cümleler, anlattığı hikâyeler ona yabancılaşır.

Burada benim tercih ettiğim, kendini de tablonun içinde gören bakıştır. Araştırmacı, önce tablonun içindeki yerini tanımlamalıdır. Hem kendini sorgulamak için, hem de nereden nasıl baktığının hesabını vermek için.

Doğa bilimlerindeki karmaşık sistemlerin analizi, sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmalarını da etkiledi. Newton modeli ve Kartezyen düalizmin sarsılmasıyla “insanlar ve doğa arasındaki ontolojik ayrım kırıldı” (Gülbenkian Komisyonu, 1996: 74); aşkınlık, tarafsızlık, simetrik gelişme gibi ilkeler yıkıldı. Bunların yerine içkinlik ve görme biçimi geldi. Aşkın bir tarafsızlık havasına girmeden, bunu da nesnelliğin bir ölçüsü sayan, kendini kenara içkin, herhangi bir toplumsal grupta birbirini etkileyen aynı sarmalda gören araştırmacıların çalışmalarından, genellikle kendilerini sorgulayan bakışlar çıkıyor. Kendini de içinde saydığı tab-

loya bir de kenardan bakmayı, ötekiyle bakışarak kendine bakmayı amaçlayan araştırmacılar, yöntemlerini de buna göre belirliyorlar. Artık, araştıranın da kendini tablonun içinde gördüğü, araştırmayı kendini sorgulama, gittikçe ortak değişim aracı haline getirdiği, nesnelliğin de bu bağlamda tarif edildiği deneyimler yaşanıyor. Böylece araştırma bir eyleme dönüşüyor.

“Neden bu araştırmayı yapıyorum?” sorusu, aynı zamanda, araştırmadan kim ne yarar sağlıyor, benim temel sorumluluğum kime karşıdır?” gibi soruların da yanıtlanmasını gerektirir. Bu da, araştırmacının bütün sürecinde atılan adımları olduğu kadar, çıkan sonucun hangi alanda, nasıl ve kimlerle paylaşıldığıyla ilgilidir. Araştırma nerede bitmeli? Araştırma bittikten sonra ne olmalı?

Özellikle şiddete dair bir olguyu, toplumsal iktidar ilişkilerinin kenara/dışarı ittiği insanları konu alan bir araştırma tamamlanıp ortaya bir analiz, bir makale, bir kitap ya da bir tez çıkarsa, bundan kim nasıl bir fayda sağlar?

1998 yılında, Ülker Sokak’ta yaşananlar üzerine yapılan, daha sonra *Maskeler Süvariler Gacılar* adıyla kitaplaşmış olan *Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı* isimli araştırmanın sonuçlarını paylaştıktan sonra, beni bu çalışmaya teşvik eden, hatta araştırma sürecine aktif olarak katılan transseksüel Demet Demir, şu soruyu sormuştu: “Ülker Sokak bir kader mi?”

Ben bu soruyla nereye gidebilirdim?

Hep birlikte görmüştük ve araştırmamızda da analiz etmiştik ki Ülker Sokak’ta ortaya çıkan bir olay, arkasında ağır bir toplumsal yük taşıyor. Burada travesti ve transseksüellerin yaşadığı deneyim, cinsiyetçilik, heteroseksizm, militarizm, milliyetçilik, yeni dünya düzeninin kentleri yeniden yapılandırması ve çeşitli toplumsal iktidar ilişkilerinden bağımsız değildi. O halde şunu mu söylemeliydim Demet’e: “Kader değil. Ama toplumsal dönüşüm gerekiyor. Cinsiyetçilik, heteroseksizm, militarizm, vb. aşılana kadar siz bunu yaşamaya devam edeceksiniz.”

Diyemedim. Çünkü araştırma sürecinde izlediğim yönetime de bağlı olarak, birçok insan birlikte düşünmüş, birlikte çalışmıştı ve hep birlikte yoğun bir paylaşım yaşamıştık.

Araştırma bir paylaşımdır. “Öteki”ne bakmak, onun penceresinden kendine bakmaktır. Tek taraflı “bakmayı” değil, bakışmayı, birlikte konuşmayı bir ölçüde başaran araştırmalar yeni yollar açar. Böyle bir paylaşımdan sonra, dışlananlar, “Ülker Sokak bir kader mi?” sorusuyla ya da ağırlaşan çaresizlikle baş başa bırakılamaz.

Kitabın girişine şöyle yazmıştım:

“Gerek travesti ve transseksüeller açısından, gerekse Ülker Sokak’ta yaşayan ve bu olay nedeniyle sokakla bağ kurmuş olan tüm insanlar açısından, yapılan araştırma ne ifade edecekti? Düşünsel olarak, bilginin toplumsal yaşamdan kopmuş olduğuna, yapılan çalışmaların genellikle insanları yaşadıkları üzerine ikinci kez düşündürmek yerine onları nesneleştirdiklerine inanıyordum. Bu çalışmada, yıllardır edinmiş olduğumuz alışkanlıkları aşabilecek miydim? Yoksa özellikle kadın araştırmacıların alternatif deneyimlerini bu çalışmaya akıtmayı başarabilecek miydim? Çalışmanın sonucunda ortaya çıkacak bilgiyi, resmi kurumların kullanımına sokmak istemiyordum. Tersine, bilgiyi, araştırılan gruplarla beraber üretip beraber kullanmak asıl yöntem olmalıydı. (...) Dolayısıyla çalışma sonunda ortak bir eylem projesi çıkabilirdi. Yani sadece yaşananın bilgisini alan değil, bu bilgi arayışını kolektifleştiren, böylece yaşama da müdahale edebilen bir çalışma yapılabilirse, verilen emek bana göre anlamlı olur” (Selek, 1998 / 2007: 28).

Sonuçta araştırma bitmedi ve bir eylem araştırmasına dönüştü. Araştırmanın ortaya çıkardığı tespitlerle yeni bir yola çıktık ve hep birlikte bir atölye kurduk: “Sokak Sanatçıları Atölyesi”.

Yine *Maskeler, Süvariler, Gacılar* kitabından bir alıntı yaparak devam ediyorum:

“Ülker Sokak bir kader miydi? Bir yandan şiddeti anlamaya çalışırken, diğer yandan bunun ortadan kaldırılabiliyor bir şey olduğunu söyleyebilir miydik? Ya da kendi aramızda deneyimleştirebilir miydik? Araştırmanın aynı zamanda bir eylem araştırmasına dönüşmesi bu sorularla başladı. Atılması gereken ilk adım, kişiler arası bağlantı kurmak ve kişilerin birbirlerini tanımasını, birbirlerinin hikâyelerini, deneyimlerini öğrenmesini, farklı dillerin, farklı ifadelerin birbirini anlamaya çalışmasını sağlamaktı. Çalışma sürecinde kurulan ilişkiler Sokak Sanatçıları Atölyesi’ni oluşturdu. İlk aylarda aralarında tarihsel duvarlar, hatta uçurumlar olan grupları, kişileri yan yana getirmekte değil ama yan yana tutabilmekte oldukça zorlandık. (...) Güvensizlik ikliminde kimse kimseyle konuşmak istemedi. Atölye olarak tuttuğumuz o küçük odada, ne kadar yaralı, ne kadar hassas, ne kadar iradesiz, ne kadar tahammülsüz, ne kadar korkak, ne kadar beceriksiz olduğumuza tanık olduk. (...) Sonra caddelerin bütün çöplerini topladık, boya-kağıt-alçı-tutkal-çamur vb. aldık. Atılan her şeyi hayata döndürerek kendi yaralarımızı sarmaya, kendimizi tamir etmeye başladık. Kısa bir süre sonra atölyemiz farklı dillerle ve renklerle konuşan resimlerle doldu.(...) Üretirken kendiliğinden sohbetler gelişti. Herkes ufak

ufak kendi hayat hikâyesini anlattı. Buluşma sanatla oldu” (Selek, 1998 / 2007: 265-66).

Sonra bu atölye pek çok hikâye yaşadı ama kimse, birbirinin hayatından çıkmadı. Bu olumlu deneyim, yapacağım her araştırmanın hayatımı nasıl değiştireceğini bana somut olarak gösterdi.

### ***Farklı Olmak Ya Da Olmamak***

Sosyal bir araştırma sürecinde, farklı olmak ya da olmamak, iki durum da aynı yöntem sorunları yaratıyor. Ben dışlanan gruplara ilişkin yaptığım araştırmalarda her ikisini birden yaşadım.

Yine örneğin Ülker Sokak araştırmasında, bir yandan şiddete uğrayan, polis ve sivil çetelerle karşı karşıya gelen travesti ve transeksüellerle ortak yanlarımı görüyorum, onlarla aynı yerde durduğumu hissediyordum. Diğer yandan ne eşcinsel, ne de transseksüeldim. Egemen yapıya mensup bir heteroseksüeldim. Sınıfsal, kültürel konumum da, beni onların deneyimlerine çok uzak tutmuştu. Onların dünyasının kenarında, hatta dışında duruyordum. Bir yabancıydım. Kendimi hiç onların penceresinden sorgulamamıştım. Eşcinselliğe bakışımla, heteroseksizimle, o döneme dek içinde yetiştiğim ortamın kavramlarıyla yeteri kadar hesaplaşmamıştım. Ülker Sokak araştırması beni böyle bir hesaplaşmaya soktu.

Diyebilirim ki kaba önyargılar konusunda pek açık vermedim. Ama bu sefer de mağduriyet karşısında objektif olmakta oldukça zorlandım. Hatta bu zorlanmanın, mağdur olanı özne olarak görmemek, sorgulamamak yanılışına varabildiğini hissettim. Söz konusu yanılış, mağduru, edilgen ve kurban konumunda görmeye, dolayısıyla bu mağduriyete güzellmeler yazmaya kadar götürüyor insanı. Araştırmacı, oryantalist gezginler gibi, aşağı olarak gördüğü toplumsal gruba, kendi hakikatiyle değil, hayali bir senaryo içinde, ona büyülü anlamlar yakıştırarak görebiliyor.

Ben de bu yanılışıya düştüm. Üstelik daha araştırmaya başlarken bu tehlikeyi sezmiştim:

“Tanıklıklarımın zihnimde yarattığı duygusal iklim, beni aynı zamanda “suç ortağı” olan arkadaşlarıma güzellmeler yazmaya, özne olan bir topluluğu “mağdur” ilan etmeye itebilirdi” (Selek, 1998 / 2007: 27).

Araştırma esnasında ise, öngörülerin tek başına yeterli olmadığını gördüm ve

birçok insanla, özellikle mağdur olanlarla, mesafeli duramadım, iktidar ilişkisi kurmama adına, kendi gözlemlerimle travesti ve transeksüellerin anlatımları zaman zaman birbirine karıştı... Onların yaşamlarına olan yabancılık, heteroseksüel olmanın getirdiği “anlayamam” kaygısı, söylemlerini yorumlarken yanılırlara yol açtı. Yol aldıkça, bu durumla yüzleştim ve kendi mesafemi yeniden ayarladım. Çingenelerle ve seks işçileriyle çalışırken de benzer zorlanmaları yaşadım. Eğer sokak çocuklarıyla paylaştığımız deneyimi bir araştırmaya dönüştürseydim, kendi bakışımı kurmakta, nesnel bir çalışma yürütmekte daha çok zorlanırdım.

Aynı araştırmalarda, mahalle sakinleriyle, polisle, ülkücülerle ve seks aracılığıyla kurduğum ilişki ise bambaşka bir denklem ortaya çıkardı. Burada, egemen bir güzelleme-cilikten çok, önyargılar hâkim oluyor. Çeşitli bilgiler üzerinden hakkında belli bir yargıya sahip olduğun kişi daha konuşmadan, onun ne söyleyeceğini tahmin ediyorsun, ya da bazı şeyleri söylemesini sağlamaya, böylece emin olduğun “gerçeği” açığa çıkartmaya çalışıyorsun. Bunun için görüşmeyi cevabını beklediğin sorularla sınırlandırıyorsun, söz konusu insanların deneyimlerini daha önceden belirlediğin noktalar üzerinden öğrenmek istiyorsun, sorularını ona göre hazırlıyorsun, dolayısıyla görüşmeyi onun istediği değil, kendi belirlediğin çerçevede sürdürüyorsun.

Araştırma sürecinde, söz konusu yaklaşımı sürekli sorguladığım için, çeşitli insanlarla görüşmelerimi tekrarladım; bunu yapamadığım zaman, araştırmaya yansıdığını fark ettiğim yaklaşımlarımı, verileri toplayıp analiz ederken, yapabildiğim kadarıyla ortaya koydum.

Bence, yaptığım araştırmaları biraz olsun kurtaran tutum, tüm bunları paylaşabilmektir. Yapay tarafsızlık inancının kendisinin, bulguların doğruluk değerini arttırmayı önleyen başlıca engel haline geldiği tespitine (Gulbenkian Komisyonu, 1996: 72-73) katılıyor, bunun yerine nesnellik ve hesap verebilirlik ölçütlerini esas alıyordum. “Nesnelliğin anlamı, bilginin *a priori* olmadığı, araştırmamızın bize bilmediğimiz şeyler öğretebileceği, daha önceki beklentilerimize göre bizi şaşırtabileceği inancına sıkı sıkıya bağlıdır” (Gülbenkian Komisyonu, 1996: 85) düşüncesinden hareketle, öncelikle kendimi ortaya koydum, çalışmalara hangi etkilenmelerle yöneldiğimi, bakışımı, yargılarımı, araştırma sırasında yaşadığım çelişkileri, sorunları, yanılırları, hangi adımı niye attığımı, izlediğim yolu neye göre belirlediğimi anlattım. Bunu yaparken, hem araştırma konusuna, hem teorik dayanaklarıma, hem de kendi ön kabullerime sürekli yeniden baktım.



Her zaman gerekli olan, araştırmanın iç tutarlılığının anahtarı olan bu kural, kenardakilerle ilgili bir çalışmada daha büyük bir önem kazanıyor. Karmaşık ve çok yönlü olan gerçekliğe nereden ve hangi gözlüklerle nasıl baktığını göstermek, yargılarını açık etmek, nasıl objektif bir süreç yarattığını açmak, yani tüm süreçlerin hesabını vermek, yaşanan zorlanmaları da çalışmanın içine oturtuyor.

### ***Zorluğu Görmek...***

Şöyle bir soruyla bitirmek istiyorum: Tüm bu anlattıklarım, bende, “kenardaki” yaşamlara ilişkin yapacağım araştırmalarda bir yöntemsel yetkinlik yarattı mı? Artık kenardakilerin yaşamına daha rahat girebiliyor muyum? Ya da girdikten sonra, kabul ettiğim yöntemsel ilkelere göre kendimi, bakışımı, sorularımı ve yanıtlarımı konumlandırabiliyor muyum?

Oldukça zorlu geçen ve hayatımı gerçekten değiştiren bu araştırmalar, elbette belli bir birikim yarattı. Kurduğum sosyal ilişkilerde, okuduğum-gördüğüm anlatılarda, artık daha sorgulayıcı bir bakış kurabiliyorum; bunları yorumlarken kendi durduğum yeri daha iyi tarif edebiliyorum.

Ama artık kenarlara ilişkin sorduğum sorulara yanıt bulmak için kenarlara koşmuyorum. Belli bir etik yaklaşımla hareket etmek ve araştırmanın amacını-so-nuçlarını-yöntemini ciddiyetle sorgulamak, zaten insanı çeşitli biçimlerde yavaşlatıyor. Bu hareket tarzına bir de deneyimler eklenince, kolay kolay başka hayatların içine giremiyorsun. Çünkü bu, kendi hayatını değiştirmek demek.

Hayat da bu kadar kolay değiştirilmiyor.

## KAYNAKÇA

- Akay Ali Fırat, Derya, Kutlukan, M. ve Göktürk, P. (1995), *İstanbul'da Rock Hayatına Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Gulbenkiân Komisyonu (1996), *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Selek Pınar (1998 / 2007), *Maskeler Süvariler Gacılar, Ülker Sokak: Bir Alt Kültürün Dışlanma Mekânı*, İstiklal Yayınları, 2. Basım, İstanbul.

# SOSYAL BİLİM VE ANLATI: YAKALANMIŞLIĞIN ÖTESİNE'

Dilek Hattatoğlu

Ezilenlerin / madunların kendilerini temsil etmeleri, “kendi” adlarına “kendilerinin konuşması”, eski bir meseledir<sup>2</sup>; bu yazı, bunun özgül bir bağlamdaki tezahürüne odaklanmayı deniyor: Ezilenler, sosyolojik araştırma içerisinde “kendi” sesleriyle nasıl var olabilirler? Araştırmaya ezilenlerin / madunların bakış açısı nasıl dahil edilebilir? Bu soruların yönelttiği başka sorular var: Ezilenlerin bakış açısı nedir? Tek bir bakış açılar mı vardır? Dahası “dahil etme” işinin öznesi, ezilenlerin kendilerinden başka bir grup, mesela araştırmacılar olabilir mi? Bu “dahil etme” işinde, araştırmacının sorumluluğu nedir? Ezilenler ile araştırılanlar, özdeş midir ya da daha doğrusu, hangi durumlarda ezilme, araştırılan olmakla

---

2004 yaz sonunda başladığım bu yazı ilk kez kısmen aynı başlıkla (“Sosyal Bilim ve Anlatı”) Muğla Üniversitesi 5. Felsefe Günleri: Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu’nda (05-07 Ekim 2005, Muğla) sunuldu. Ocak 2006’da İstanbul’da ve 2007 Temmuz’unda Bodrum Gümüşlük Akademisi’nin düzenlediği Sözlü Tarih Eğitimi Atölye Çalışması’nda “Sözlü Tarihin Sınırlılıkları ve Niteliksel Araştırma” konulu konferans olarak işlenip sunulurken geliştirildi. Ancak hiçbirisi daha önce yayınlanmadı. Bu şekli, özellikle araştırmacı/araştırılan ilişkisine araştırmacının tasarlanması boyutunda odaklanması bakımından hem tüm önceki şekillerinden farklıdır hem de onların geliştirilmişidir. Bu yıllara yayılan süreçte öncelikli teşekkürüm, önce beni “kuşa benzetme”ye kalkışarak, dört yıl sonra da tekrar “yakalama”yı başararak yazının temel temalarını tartışmama yol açan kişisel “Hoca”madır. Ayrıca Harun’un (Özgür Turgan) katkısı bambaşkadır ama, başka birçok dost da tartışmalarıyla katkıda bulundu, emek verdi: Tülin Altan, Gülay Bulut, M. Ayla Top, Esra İçen, Gülsüm Coşkun, Durdu Çetiner ve Gökçen Ertuğrul. Hepsine gönül borcum var.

Genellikle özne meselesi olarak adlandırılan sorunsalın ana damarlarından biri olan bu konudaki yaklaşımlar için katkıları farklı bağlamlarda olmakla birlikte ilk akla gelen birkaç isim şunlardır: K. Marx , V.I. Lenin, E. Said, M. Foucault, G. C. Spivak. Ayrıca bu sorunsal, Frankfurt Okulu düşünürlerinin eserlerinin ana damarlarından biri olarak da görülebilir.

katmerlenir? Araştırdıklarını nesnelleştirirken nesneleştirmenin<sup>3</sup> ötesine geçebilen bir sosyal bilim nasıl mümkündür?

### **Neden Araştırma Yapıyoruz?**

Öncelikle “biz”, “araştırma yapanlar / araştırmacılar” kimiz? Bu soruya tek tek araştırmacı bireyler açısından ya da neden bazı bilgi ve bilim türlerinin ortaya çıktığına ilişkin yanıt verilebilir. Habermas (1968 / 1998), bütün bilgi türlerinin ve bu arada bilimsel disiplinlerin insani çıkarlarla<sup>4</sup> ilişkili olması zemininde, “araştırmacılar”ı, peşinden gittikleri çıkarları ortak olanlar olarak görür. Bu çıkarlar, tüm insan topluluk ve toplumları için, tüm zaman dilimlerinde var olmaları ve sınıfa, etnisiteye, cinsiyete göre farklılıklar gösterecek de geçerli olmaları anlamında “evrensel” çıkarlardır. Birinci çıkar, doğayla ve doğanın güçleriyle baş etme, onların karşısında insan varlığını sürdürme çıkarıdır ki bundan “*ampirik-analitik bilimler*” doğmuştur. İkinci çıkar, insanın sosyal bir varlık olmasıyla ilişkilidir; çok sıradanlaşmış, artık herkesçe tabii ki kabul edilen genelgeçer bir doğrunun ifadesi gibi görünür, ama Habermas için, insan yavrusunun ancak insan topluluğu içinde yaşar, gelişir ise insan bireyi olması anlamını taşıdığından çok temel bir öneme sahiptir. Ancak insan topluluğu içinde insan bireyi olabilişimiz, kendimizi ve birbirimizi anlama ve anlatma çıkarımızı, bu da “*tarihsel-hermeneutik bilimler*”i doğurmuştur. Üçüncü çıkar, özgürleşim çıkarımızdır; Habermas’ın tüm insanlar ve insan toplumları için geçerli olduğunu düşündüğü (ya da belki umduğu) bu çıkardan da “*eleştirel bilimler*” doğmuştur.

Habermas’ın kuramı, özellikle hangi bilimlerin hangi çıkarla ilişkilendirildiği ve neden evrensel çıkarların bu üçüyle sınırlandırıldığı noktalarında pek çok eleştiri almıştır; ancak bunlar, bu yazının sınırları dışında kalır. Bu yazı bağlamında ha-

---

M. Foucault, öznel kipliklerinin ya da öznenin nesnelleştirilmesinin üç belli başlı biçiminden biri (diğerleri bölücü pratikler ve öznelleştirilmedir) olarak bilimsel sınıflamayı gösterir (Foucault, 1966/2001). Bir nesnelleştirme pratiği olarak düşünüldüğünde, bilimin özsel bir bileşeni olan araştırmanın kendi başına bir tahakküm/egemenlik ilişkisi olarak ele alınması da mümkün hale gelmekle kalmaz, araştırma pratiğine ilişkin kullanışlı bir analitik araçtır da. Fakat nesnelleştirmenin, nesneleştirme ile ilişkisi ayrıca irdelenmelidir.

İngilizcesi *interest* olan bu kelime, Türkçe’ye “istem”, “ilgi” ya da “ilgi/çıkar” olarak çeşitli şekillerde çevrildi. Ben “çıkar” olarak kullanmayı yeğliyorum.

yati önem taşıyan nokta, bu kuramın, bilginin ve bilimin, üstelik sadece sosyal bilimlerin değil tüm bilimlerin ortaya çıkışını ve gelişmesini, “saf merak”, “bilme istenci” gibi soyut, idealist kategorileştirmelere başvurmaksızın, temel insani varoluşla ilişkilendirilebilen çıkarlarla açıklama gücü taşımasıdır. Habermas, kuramıyla, bilginin (ve daha dar olarak da araştırmanın) genel varoluşumuzla ilişkili çıkarlarla bağlı olduğunu, hangi bilgiye yöneldiğimizi -hangi bilgiye ulaşmak istediğimizi veya hangi bilgiyi oluşturduğumuzu, ki bu açıdan bakıldığında bilginin niteliğine ilişkin aslında gayet temel olan bu ayrımlar ikincil önemde kalırlar- açıklamak için gözümüzü öncelikle kendi varoluşumuza ve varoluşumuzla ilişkili çıkarlarımıza çevirmemiz gerektiğini önerir.

Fakat bilimimizi ve bilimsel ilgilerimizi, varoluşumuzla ve evrensel çıkarlarımızla ilişkilendirmek yetmez. Tek tek araştırmacı bireylerin neden araştırma yaptıklarını ve ayrıca neden şu ya da bu konuda araştırma yaptıklarını da sorabiliriz. Max Weber, tek tek insanların ilgilerini, bilimin ne olduğuyla ilişkilendirerek tartışır; görünüşte çok sade bir soru sorar: “İnsanlar neden bilimle uğraşır?” (Weber, 1919 / 1987, 135). Ve ona göre, sadece bir bilimsel disiplin içinde alan ve konu seçimi değil, “bilimin kendisinin de nesnel olarak değerli bir ‘misyon’u bulunup bulunmadığı... bir değer yargısı sorunu”dur (Weber, 1919 / 1987, 147-148). Ancak değerler de bilimi “gerekli / anlamlı” kılan cevaplar da bilimin dışından gelir, çünkü bilim, Weber’e göre her şeyden önce, zaten anlamlı olduğu varsayımı üzerinde “uzmanlaşmış örgüt”tür (Weber, 1919 / 1987, 135). Öte yandan her “*bilim adamı*” bu soruları sormak zorundadır, bilim, bu sorulardan koparıldığında, “teknisyenlerin işi”nden ibaret kalır (Weber, age)

Weber’in analizi, bilimin değerine ilişkindir ve asıl olarak bilimin / araştırmanın sınırlarına ve bu bakımdan bilimsel faaliyet içinde neden yer alındığına odaklanmıştır. Aynı meseleye farklı bir odaktan yaklaşan benzeri bir güçlü açıklama, Bourdieu’den gelir: Toplumsal uzam içinde çeşitli alanlarda farklı konumlar ve konumlanışlara bağlı olarak, eyleycilerin farklı çıkarları vardır ve bu nedenle ne konumlar ne de konumlanışlar sabittir; tam tersine farklı çıkarlar peşindeki eyleycilerin birbirleriyle sürekli mücadeleler içinde olmaları söz konusudur (Bourdieu, 1979 / 2002). Bu da her bir özgül alanın (mesela *bilim / araştırma* alanının), farklı çıkarlar ve amaçlar peşinde, konumlanışlarına ve amaçlarına uygun -yani farklı- stratejiler uygulayan eyleycilerin (mesela araştırmanın yöneticisi olan profesörlerin, idarecilerin, orta düzey elemanların, araştırma asistanlarının, üc-

retli olarak ya da gönüllü olarak araştırmaya mesai veren öğrencilerin... -ayrıca, kadın-erkek, etnik köken gibi farklar da hem işgal edilen konumları, hem de habitüsleri ve dolayısıyla izlenen stratejileri etkilediğinden, her bir konumu ayrıca bu açılardan da düşünmek gerekir) mücadeleleriyle mücadele alanı haline gelmesi, her bir özgül alanın mücadeleler içinde biçimlenmesi demektir. Başka bir deyişle, araştırma alanı üzerinden düşündüğümüzde, hatta aynı araştırma içinde yer alan araştırmacıların her birinin, farklı konumlanışları nedeniyle, araştırma yapma ve o konuda araştırma yapma amaçları ve çıkarları farklı olabilmektedir.

Bu saptama, hem Weber'e hem Bourdieu'ye göre farklı ve çatışan çıkarlar zeminindeki mücadelelerin sürekli varlığı saptaması, sadece meseleyi çözmekle kalmaz; bizi araştırmının amacı sorunsalına yöneltir. Tek tek araştırmacılar, aynı araştırmada farklı çıkarları ve amaçları nedeniyle yer alıyorsa, o zaman araştırmının amacı<sup>5</sup> nedir? Araştırmacıların amaçları ile araştırmının amacı arasında bir tür özdeşleşimden söz etmek mümkün müdür? Ya da araştırmının amacı, araştırmacıların amaçlarıyla mı belirlenir, biçimlenir? Ya araştırılanlar? Onlar, araştırmının neresindedir? Dolayısıyla araştırmının amacının ne olduğunu, nasıl belirlendiğini anlamaya yöneldiğimizde, araştırmacı ve araştırılan ikiliğinin oluşması, araştırılanın nesneleştirilmesi gibi problemleri bağrında taşıyan bir alana da adım atmış oluyoruz. Buradan da araştırılanı sadece araştırma nesnesi konumuna sıkıştırmayan, böylelikle de araştırmacı-araştırılan bölünmesini yeniden ve yeniden üretmeyen bir sosyal bilimin mümkün olup olmadığı sorununa geçeceğim, ama önce tartışmamı somutlaştırmak üzere Nasreddin Hoca ve Leylek meselini irdelemek istiyorum.

### ***Leylek ve Muhatap***

Adamın biri bakmış ki Nasreddin Hoca bir leyleği bacaklarının arasına kıştır-  
mış, elinde bir testere, kuşun bacaklarını ve gagasını kesiyor. “Aman Hoca, ne ya-  
pıyorsun?” Hoca serinkanlılıkla cevaplamış: “Kuşa döndürüyorum.”<sup>6</sup> Hoca'nın

---

Araştırmının amacı, Bourdieu'yü izlersek, sadece araştırmacıların ya da araştırılanların amaçlarının bir bileşkesinden ya da consensusundan ibaret olamaz; daha çok, hangi nedenlerle girilmiş olursa olsun, araştırma gerçekliği, alanda gerçekleşen mücadeleler üzerinden kendi amaçlarını da yaratır.

Türkçe'deki “kuşa benzetmek / kuşa döndürmek” deymi bu meselle ilişkili olsa gerek.

kendi kafasındaki kuş imgesinin militanı hatta fanatiği olduğu, gerçekliğin bu imgeye uymaması halinde, zorla da olsa, beyhude de olsa (yeni leylekler yine uzun gagalı ve uzun bacaklı olacaktırlar) kendi imgesini sorgulamak yerine gerçekliği kırmaya, kafasındakine uydurmaya çalıştığı düşünülebilir; kaldı ki meselin öbür versiyonu, Hoca'nın hayatında ilk kez leylek gördüğünde uzun gagasını, uzun bacaklarını yadırgayıp, testereyle hayvanın gagasını bacaklarını kesip kısalttıktan sonra, "işte şimdi kuşa benzedin" dediği versiyon, bu yorumu doğrular nitelikte. Ama tek mümkün düşünce tarzı bu değil, üstelik Nasreddin Hoca'nın bilge kişiliği, halkın kendi söyleyemediklerini ya da söyleyemediklerini söylettiği bir kişilik olduğu hatırlanırsa<sup>7</sup>, bir anlatı katmanı daha olduğunu, yani Hoca'nın birilerini taşıladığını, orada bir ders sahnelediğini öne sürmek, daha uygun düşer.<sup>8</sup>

Öyleyse, Hoca kimleri taşıyor, kimlere ve niçin sahneliyor, bu dersi? Kafasındaki kuş imgesine hayatı uydurmaya kalkışan, leylekleri şayet yakalarlarsa ciddi ciddi kuşa benzetecek olanlar için. Belki bu çabanın nasıl beyhude bir çaba olduğunu gösterebilmek için. O halde, Hoca, meseli, tam da taşıladığı, eleştirdiği insanlara sahneliyordur. O insanların 'leylek' kavrayışını / leylek bilgisini dönüştürmek amaçlanmıştır. Başka bir deyişle, Hoca'nın (ya da meselin) muhatabı, eleştirdikleridir, ama asla leylek değildir; leylek için, leyleğin yararına olsun diye, leyleğin yararına olacak bir iş yapıyor olabilir; ama leylek, muhatap alınmamıştır, sadece onun üzerinden bir anlatı sahnelenmektedir. Leylek, Hoca için konudan ibarettir.<sup>9</sup>

---

Deyim, *kuşa benzemek* ya da *kuşa dönmek* olarak da geçer ve "bir şey düzeltilmeye çalışılırken biçimsiz bir duruma gelmek" anlamındadır (TDK, 1983, 767).

Nasreddin Hoca, o kadar her şeyin öznesi kılınan bir figürdür ki, bazı Hoca fıkralarında otomobiller, gözlükler vs. gibi modern döneme ait nesnelerin kullanılması hiç de şeyrek değildir. Bu fıkraların "gerçek" Hoca fıkraları olmadıkları tabii ki kesindir, fakat Hoca'nın algılanışının döneme ve çevreye göre nasıl değiştiğini göstermeleri bakımından değerlidirler. Nitekim 13. yy'da yaşadığı sanılan Hoca, elektronik ansiklopedi *Vikipedi*'de "Türk folklorunun kişiliği etrafında mizahi hikâyelerin şekillendiği ünlü bir figürü" diye tarif edilmekte, böylece doğrudan doğruya Hoca'ya hikâyeler yakıştırıldığı anımsatılmaktadır.

<sup>8</sup> Yalnız hangi nedenle olursa olsun, Hoca'nın ya da kuşa döndürenlerin çıkarı nedir sorusu var. 'Leyleğin kuşa benzememesi, neden önemli Hoca için? Hoca neden onu ille de kuşa benzetmek istiyor?' sorusu var. Ama bu ciddi sorunu şimdilik sadece saptayıp geçiyorum.

Aktardığım öteki versiyonda, Hoca'nın leyleğe "işte şimdi kuşa benzedin!" demesi, ley-

Fakat her ne kadar leyleği konudan ibaret kılarsa da, Hoca'nın çabasını takdir edemez miyiz? Aslında leyleklere kötülük edebilecek olanları caydırmaya çabalaması, leylekler için, leylekler yararına değil midir? Bunu tartışabilmek için bazı ek sorular sormak durumundayız: Hoca'nın meseli ya da leylekler yararına "fanatik"leri caydırma uğraşı, nasıl bir bilgi üretir? Bu bilgi, leylek muhatap alınmış olsaydı, leyleği muhatap alan bir mesel olmuş olsaydı, farklılaşırdı mıydı?

Eğer bilgi, orada duran, bilenden bağımsız bir 'şey' değil de, bilenin de aktif olarak katıldığı bir süreçte, bilme sürecinde oluşturulan bir 'şey' ise, o zaman bu soru olumlu yanıtlanmalıdır. Çünkü bilmenin bir süreç ve 'bilen'in aktif katıldığı bir süreç olması demek, onun çıkarlarının, beklentilerinin, ilgilerinin, bilginin oluşumunu etkilemesi, öyleyse bilinenin ne olduğunun bilen kim olduğuna göre farklılaşması demektir. Başka bir deyişle, hangi bilgi katmanlarının ortaya çıktığı, hangi bilginin oluştuğu, bilen kim (ya da ne) olduğuyula sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu ilişkiye mütevazı fakat gayet uygun bir örnek, ev-eksenli çalışan kadınların, kamu temsilcilerinin, akademisyenlerin, kadın grupları ve sendika temsilcilerinin katıldığı yerel atölye çalışmalarında<sup>10</sup>, bu farklı katılımcılarda farklı bilgi katmanlarının ortaya çıkmasıdır. Şöyle ki, herkes aynı oturuma katıldığı halde, ev-eksenli çalışan kadınlar, içinde oldukları çalışma biçimine ve kendi çalışmalarına ilişkin bir farkındalık geliştirmenin, birbirlerini tanımanın ve bu tanımaya dayalı güçbirlikleri oluşturmanın bilgisini oluştururken, kamu ya da sendika temsilcileri ya da akademisyenlerde bu bilgi katmanı yoktur (Hattatoğlu, 2005). Elbette ki ev-eksenli çalışan kadınların bu bilgiyi oluşturması, çıkarlarıyla yakından ilintili; aynısı, kamu temsilcilerinde ya da akademisyenlerde (araştırmacılar) bu bilgi katmanının ortaya çıkmaması bakımından da geçerli. Soruyu farklı bi-

---

leği muhatap aldığı anlamına gelmez. Ya da astı değil de eşiti olarak muhatap aldığı anlamına gelmez. Bir şiddet ediminin hemen ardından yapılan tebligat, muhataplık sayılmaz. Çünkü muhatap alma, muhatap alınanla bir diyalog umudu, isteği ifade eder; bu bakımdan Foucault'nun tahakküm ilişkileri ile iktidar ilişkileri arasında yaptığı ayırım, açıklayıcı olabilir.

<sup>10</sup> Söz konusu yerel atölye çalışmaları, 2001 Mayıs'ından 2007 Kasım'ına kadar, benim de kurucu üyelerinden olduğum bir destek grubu niteliğindeki Ev-Eksenli Çalışan Kadınlar Çalışma Grubu tarafından Türkiye'nin çeşitli yerlerinde gerçekleştirilmiştir. Ev-eksenli çalışan kadınların kendi örgütlerinden oluşan bir dayanışma ağı olan Türkiye HomeNet'in 2007 Kasım'ındaki oluşumunun ardından 2008 yılında düzenlenen 4 yerel atölyeyle (Şentepe/Ankara; Hakkâri; Yüksekova/Hakkâri; Bursa) ile birlikte toplam sayı 22'ye ulaştı.



çimde de düzenlemek mümkündü: Ev-eksenli çalışma hakkında yapılan birçok çalışma, bu çalışma içindekilerin çalışma ve yaşama koşullarını, istihdam tiplerini ve ilişkilerini, ev-eksenli çalışanların yaş, cinsiyet, coğrafi dağılım özelliklerini, yaygın olduğu sektörleri saptama amacıyla olmuştur; kısacası “profil çıkarma” olarak özetlenebilecek çalışmalardır. Bu türden bir çalışmayı hangi konu için tasarladığınızın önemi yoktur. Yani konunuzun ev-eksenli çalışma ya da Akdeniz anemisi<sup>11</sup> olması fark etmez; çalışmanızı teknik olarak tasarlar ve uygularsınız. Sonra da topladığınız bilgiyi, o alanda politika üretecek olan kurumlara aktarırsınız. Kötü müdür? Hayır. Yanlış mıdır? Hayır. Ama bu türden bir çalışmada, araştırılanlar (bu örnekte ev-eksenli çalışan kadınlar ya da Akdeniz anemililer), tıpkı Hoca'nın mesesindeki leylek gibi, konudan ibarettirler. Muhatap alınmamışlardır. Pür nesnedirler.

O halde leyleğin ya da kadınların “bilgisi” nedir? Eğer oluşmasına imkân verilseydi, ortaya çıkacak olan bilgi nasıl nitelenebilir? Foucault, içinde “mücadelelerin bilgisini” taşıyan ve bastırılmış, “boyun eğdirilmiş” iki tür bilgidен söz eder (Foucault, 1976 / 2000c, 90-91); bunların ilki “işlevselci ve sistemleştirici bütünlük içinde mevcut ama maskelenmiş bulunan ve eleştirinin erüdisyon<sup>12</sup> yoluyla yeniden ortaya çıkardığı tarihsel içerik bloklarıdır” (Foucault, 1976 / 2000c; 90). Ama Foucault, boyun eğdirilmiş bilgi ile, “kavramsal olmayan, yeterince geliştirilmemiş, naif, hiyerarşik olarak aşağıda, gerekli görülen bilgi ve bilimsellik düzeyinin altında oldukları için diskalifiye edilmiş bir dizi bilgi”yi daha kasteder. Bu, “aşağıdaki, kalifiye olmayan, hatta diskalifiye edilmiş bilgilerin; akıl hastasının, hastanın, hemşirenin, doktorun tıbbi bilgiye paralel ama marjinal bilgisi; popüler, sağduyuya özgü olmayan, tersine tikel, yerel, farklılaşmış, fikir birliğinden yoksun ve gücünü kendini çevreleyen her şeye karşı çıkardığı keskinliğinden alan ve ‘sıradan insanların bilgisi’ (*savoir des gens*)” (Foucault, 1976 / 2000c; 91) olarak adlandırdığı bilgidir.

Bu bilgi “yerel eleştiriler”de ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, bazen 30 yıla

---

<sup>11</sup> Akdeniz anemisinin ya da daha genel olarak tıbbın, sadece “teknik olarak tasarlanıp uygulanabilecek” araştırmalara konu olabileceğini söylemiyorum elbette ki. Vurgulamaya çalıştığım nokta, araştırmanın tasarımına konusunun etkili olmamasının problemliliğidir.

“Okuma ve araştırma yoluyla edinilen bilgi, çok geniş ve çeşitli bilgi” tanımını veriyor, Sesli Sözlük. [www.seslisozluk.com](http://www.seslisozluk.com)

ulaşan sürelerdir çalıştıkları halde, kendilerini “çalışan” olarak ilan etmeyen ev-eksenli çalışan kadınların, yaptıklarının “çalışma” olduğunun başkalarınca tanındığını gördüklerinde, kolaylıkla ev-eksenli çalışan kadın kimliğini sahiplenip kamusal olarak ilân etmeye başlamaları, çarpıcı bir örnek sunar.<sup>13</sup> Fakat bu kamusal ilânın, eğer daha kapsamlı bir bilinç sürecinin bir parçasına dönüşmezse tek başına herhangi bir (olumlu ya da olumsuz) anlam ifade etmediğini de, yine Türkiye’deki ev-eksenli çalışan kadınlar örgütlenmesinden örnekleyebileceğimizi belirtmeliyim. Dolayısıyla ev-eksenli çalışan kadınlar örneğinden şunu söylemek mümkün: Kadınların bastırılmış, boyun eğdirilmiş bilgisinin olduğu haliyle varlığının tanınması, ortaya çıkabileceği bir yer açılması önemli bir ilk adımdır, ama yeterli değildir. Kadınların, bu bilgilerinin boyun eğdirilmişlikten azade kılındığı / özgürleştirildiği bir sürece girmeleri de gerekir.

Çünkü ‘sıradan insanların’, ‘leyleğin’ ya da ‘kadınların’ bilgisi, olduğu haliyle boyun eğdirilmişliğin, ezilmişliğin bilgisidir. Freire’in diliyle söylersek, ezilenler için ‘olmak’, hem ‘ezeninin altında olmak’tır hem de ‘ezeni gibi olmak’ (Freire, 1968 / 2006). Dolayısıyla mesele, sadece bu bilginin nasıl, hangi koşullarda “bilgi” olarak tanınabileceğinden veya nasıl ‘bilimsel’ bilgi statüsü kazanacağından ibaret değildir. Mesele daha çok, bu bastırılmış bilginin, evet öncelikle tanınması, varlığına yer açılması, ama ardından da özgürleştirilmesi meselesidir. Bu da soyut ve genel bir kavrayışı değil, zaman ve mekân içinde somut ezilmişliklerin üzerinde yükseldiği sömürü ve eşitsizlikler bağlamında bir tartışmayı gerektirir.

Önemli bir diğer mesele, bu bilgiyle, dil arasındaki ilişkinin ne olduğudur.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Farklı bilgilerin ortaya çıkması meselesinin bir diğer yönü de, aynı iktidar biçimlerinin buna yol açabilmesidir. Foucault, bu konuda şöyle diyor: “Benim görmeye çalıştığım şey, aynı tipte olan belli iktidar biçimlerinin gerek nesneleri gerekse yapıları bakımından nasıl olup da son derece farklı olan bilgilere yol açtıklarıydı. Bu noktada hastanenin yapısı sorununa bakalım: Hastanenin yapısı, psikiyatrik türde bir gözetim altında olmaya yol açmış, buna da epistemolojik yapısı kuşkuyla açık bir psikiyatrik bilginin oluşumu tekabül etmiştir. Ancak başka bir kitabımda, Kliniğin Doğuşu’nda, aynı hastane yapısında bilimsel gelişme açısından oldukça farklı bir potansiyel taşıyan bir tıbbın temelini oluşturan anatomik-patolojik türde bir bilginin nasıl geliştiğini göstermeye çalıştım. Dolayısıyla birbirine oldukça yakın iktidar yapıları, kurumsal yapılar var elimizde: Psikiyatrik gözetim, hastaneye yatırma. Bunlar farklı bilgi biçimleriyle bağıntılı ve aralarındaki koşullama ilişkileri, bağlantı kurulabilir, ama neden-sonuç ya da a fortiori özdeşlik ilişkileri kurulamaz” (Foucault, 1984/2000, 94).

<sup>14</sup> Aslında ses ve perspektif arasındaki fark da önemli. Bu meseleye daha sonra döneceğim.

Başka bir deyişle, bu bilginin bilgi olduğunun tanınması ve özgürleştirilmesi süreci, ezilenlerin / madunların “konuşması” anlamına da gelir mi? Ve araştırma süreci, işte bu bilginin tanınması, ona bilimsel bilgi<sup>15</sup> statüsü kazandırılması ve özgürleştirilmesi için bir süreç olabilir mi ya da bu hale nasıl dönüştürülebilir?

Bu noktada önce bir saptama yapabiliriz: Hoca’yı ya da bir grup hakkında bilgi toplama çalışmalarının yararını kabul edebilir, bu çalışmalardan yararlanabiliriz, ama bunları, leyleğin ya da araştırılanın sesini, bakışını araştırmaya dahil etmenin yolu olarak öneremeyiz: Leyleğin / araştırılanın bilgisinin, boyun eğdirilmiş bilgisinin ortaya çıkmasına ve sonra dönüşmesine imkân vermediği için, böylelikle bastırdığı için, onu araştırmanın pür nesnesinden ibaret tuttuğu için. Bu da bizi, araştırılanın bilgisini bastırmamanın, araştırılanın bakış açısını çalışmaya dahil etmenin yollarını aramaya yöneltir.

Fakat önce başka bir soru var: ‘Leyleğin’ bilgisinde ne var? Foucault, boyun eğdirilmiş bilgilerde “mücadele bilgisi”nin saklı olduğunu söyler.<sup>16</sup> Yalnız burada kastettiği ‘mücadele’ Marksizm’in ‘sınıf mücadelesi’nden farklıdır; bu, aynı zamanda, Foucault’nun, ezilenlerin / madunların / tahakküm altına alınanların tahakküme aktif olarak katıldıkları yaklaşımıyla da uyumludur. Başka bir deyişle tahakküm sadece (ya da öncelikle) bastırma yoluyla kurulmaz, bilginin bastırılması bilen bastırılması üzerinden gerçekleşmez. Gerçi zor ve şiddet kullanımıyla bastırma, ya da rıza elde etme ve itaat, tahakkümün önemli bir ögesidir, ama ayrıca tahakküm altına alınanların bu sürece katılımları, suç ortaklıkları da önemlidir. “Tahakküm süreçleri savaştan daha karmaşık, daha içinden çıkılmaz”dırlar (Foucault, 1977 / 2000, 172). Mesela 17. ve 18. yy’lardaki kapatma ve hapsetme pratiklerinin, “yukarıdan gelen otoriter önlemler”, “onlara dayatılan

---

<sup>15</sup> Burada bu bilginin, bilim alanında nasıl yer alabileceği meselesiyle ilgiliyim. Tıpkı araştırmanın “veri”si olarak bilim alanına girebilmesi ve malzeme, veri nesnelliğiyle bilimsel statü kazanabilmesi gibi, bastırılmışlığının ve bilgi niteliğinin bilim alanı içerisinde tanınmasını kastediyorum. Yoksa, istediğimiz bilgiyi bilimsel ilan edebiliriz türünden bir keyfiyeti ima etmem bile söz konusu değil.

<sup>16</sup> Alıntının tamamı şöyle: “Her iki durumda da, bu erüdisyon bilgisinde olduğu kadar dis-kalifiye olmuş bilgide de, yani gömülü ve boyun eğdirilmiş bu iki bilgi biçiminde de söz konusu olan neydi? Söz konusu olan, mücadelelerin tarihsel bilgisiydi; bu iki bilginin ihtisaslaşmış alanlarında kavgaların tam da o ana kadar bastırılmış belleği yatıyordu. Böylece mücadelelerin kesin olarak yeniden keşfedilmesi ile kavgaların kaba belleğine yönelik birçok soybilimsel araştırmaya ortaya çıkmıştır” (Foucault, 1976 / 2000c; 91).

önlemler” olmadıklarını, tam tersine, “insanların kendilerinin içeri atmanın ve hapsedmenin gerekli olduğunu” düşündüklerini, en yoksulların, en elverişsiz koşullardaki en sefil grupların bile kapatılmayı gerekli bulduklarını çünkü “içeri atma”nın, “insanların aralarındaki sorunları çözmek için bir tür zorunluluk olarak düşünülmüş” olduğunu anlatır.

Tam burada Bauman’ın *Modernite ve Holocaust*’ını (Bauman, 1995 / 1997) hatırlayabiliriz. Bauman bu gerçekten ufuk açıcı analizinde, 2. Dünya Savaşı’nda toplama kamplarındaki (Yahudi) tutsakların, Nazizm’le işbirliği yapmamaları halinde toplama kamplarının tarihte yaşanmış olduğu şekliyle varolmayabileceğini ve tutsakların işbirliğinin Nazi şiddetinin nasıl temel bir ögesi olduğunu gösterir.

Bu nokta, çok önemli. Çünkü buradan devam ederek, ezilenlerin de yekpare olmadıklarını, onların da kendi içlerinde farklı farklı çıkarları bulunabildiğini, bu farklı çıkarların sonucu olarak izledikleri stratejilerin de çeşitlendiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, ezilenlerin tek bir sesi olduğunu varsaymamız için bir neden yoktur, ne de tek bir bakış açısı. Ezilenlerin sesi, bilgisi ya da mücadelesi, onların sahip olduğu çeşitliliğe ve bölünmüşlüğe uygun olarak ve tam da bu çeşitlilik ve bölünmüşlük nedeniyle, çeşitli ve bölünmüş olsa gerektir. Buradan da ezilenlerin / madunların dili meselesi üzerinden araştırma meselesine ve araştırmacının sorumluluğu tartışmasına devam edebiliriz.<sup>17</sup>

---

Ama önce bir parantez açmak gerek. Leyleği ezilenlerle ve sonra da araştırılanlarla bir tuttum. Ezilenlerle bir tutmakta gariplik yok; fakat araştırılanlar meselesi farklı. Şöyle ki, araştırılanların ezilenler olmadığı durumlar yok mudur? Ya da araştırılma kendi başına bir ezilme biçimi oluşturur mu? Araştırılanların ezilenler olmadığı durumlar elbette ki vardır, fakat ezilme, sömürden farklı bir kavramdır; herkes aynı anda hem ezen hem ezilen olabilir. Örneğin bir fabrika işçisi, ustabaşısının ve diğer amirlerinin yanında alt ve ezilen, ama karısının ve çocuklarının karşısında bir ezen olabilir. Aynı şekilde, bu fabrikanın sahibi, hem kapitalist / patron olduğu için ezen, hem de diyelim kadın ya da eşcinsel olduğu için ezilen olabilir. Dolayısıyla aslında bu sorunun, ilk anda belki düşünülebileceği gibi, çok kestirme bir cevabı yoktur. İkinci soruya, yani araştırılmanın kendi başına bir ezilme biçimi oluşturup oluşturmadığına gelince, Foucault, bu soruyu olumlu cevaplar ve özenin nesnelleştirilmesinin belli başlı biçimlerinden biri olarak bilimsel sınıflamayı gösterir (1966 / 2001). Ayrıca, post kolonyalist gelenekten gelen yazarlar, olumlu cevap verirler. Örneğin Madun Çalışmaları Grubu’ndan R. Guha, Hindistan tarih yazımını irdeleyerek, tarihi yazılanlar için bunun bir maruz bırakılma ve dışlama pratiği olarak gerçekleştiğini anlatır (Guha, 2002 / 2006). Bana kalırsa bu cümledeki “tarihi yazılanlar” yerine “araştırılanlar” ifadesini geçirebiliriz.

Spivak, bu kitapta da çevirisi yer alan etkili makalesi “Madun Konuşabilir mi?” (Spivak, 1988) ile, madunların / ezilenlerin sesi meselesini tartışır, ve madunların tanım gereği konuşamayacaklarını söyler. Foucault da benzer bir sava sahiptir. Şöyle der:

Evet yenilenlerin tarihini yazmayı çok isterim. Bu, çok kişinin paylaştığı güzel bir düşünce: Bugüne kadar söz alamamış olanlara, tarih tarafından, tarihin şiddeti tarafından, bütün tahakküm ve sömürü sistemleri tarafından sessizliğe mahkûm edilmiş olanlara nihayet söz vermek. Evet. Ama bu konuda iki güçlük var. İlk olarak, yenilmiş olanlar -tabii eğer yenilenler varsa- tanım gereği, sözden yoksun bırakılmış kişilerdir! Ve eğer buna rağmen konuşurlarsa, kendi dillerini konuşmazlar. Onlara yabancı bir dil dayatılmıştır. *Dilsiz değillerdir. Duyulmamış ve şimdi dinlemek zorunda hissettiğimiz bir dil de konuşuyor değillerdir. Tahakküm altında olduklarından dolayı, onlara bir dil ve kavramlar dayatılmıştır. Ve onlara bu şekilde dayatılan düşünceler, maruz bırakıldıkları baskının yara izleridir. Düşüncelerinin içine işlemiş yaralar, izler. Hatta gövdelerinin duruşuna bile sindiği söylenebilir. Mağlupların dili hiç var oldu mu? İlk soru budur* (Foucault, 1977/2000, 172).<sup>18</sup>

Foucault, madunların konuşamayacaklarını değil, bir dillerinin hiç olmuş olup olmadığının sorgulanması gereğini vurgularken Spivak, madunların temsil edilmesinin mümkün olmadığını tartışır. Fakat her iki kuramcı da, ezilenlerin sesi olmamasını, ezilme statüleriyle ve böylelikle seslerinin çarpıtılmış olmasıyla ilişkilendirmektedirler. Foucault, “insanlar suçlunun hapse atılmasını, hâkim iktidarın diliyle talep ediyorlardı” der (Foucault, 1977 / 2000, 172). Tahakkümün dilini konuşurlar, kendi dilleri yoktur. Tahakküm içinde biçimlenmişlerdir, onlar ve dilleri.

### ***Yakalanmışlık ve Leyleğin “Sesi”***

Şimdi tekrar leyleğe dönelim. Hoca, bacıklarını ve gagasını keserken ya da keser gibi yaparken bıraktığımız leyleğe. Ve leyleğin tahakküm içinde biçimlenmişliğine. Leyleğin perspektifi nedir ve bu perspektif, yakalanmışlığıyla nasıl bir ilişki içindedir? Dolayısıyla, yakalanmış olmak leyleğin nasıl bir koşuludur? Tek bir leylek düşünmeyelim, leylekler yakalanmış olsalar, tek tek her bir leylek ya-

---

<sup>18</sup> İtalikler bana aittir.

kalıyor olsa, gagası, bacakları kesiliyor olsa ve bu pratik, yakalanmamış oldukları zamanları unutacakları kadar eski olsa... O zaman yakalanmış olmak, leyleğin nasıl bir koşuludur?

Hele de artık hatırlanmayan zamanlara kadar inen bir yakalanmışlık söz konusu olduğunda, araştırma içinde nasıl ele alınmalıdır? Bu soru önemli; çünkü hem uzun vadeli etki ve sonuçları olan, hem de ontolojik bir koşul olmayan çok temel bir olgu, “yakalanmışlık”. Çok kalıcı olmasına rağmen, varoluşsal bir koşul değil. Değil, çünkü kesilip biçilmesi, leyleğin “leylek / kuş” olma özelliğini değiştirmez; yeni leylekler yine kesilmeyi gerektirecek şekilde dünyaya gelir. Öte yandan eğer her yeni leylek kuşağında tekrar ediliyorsa, kalıcı sonuçları olan bir koşuldur. Öyleyse ezilmeyi, hem önemini azaltmadan, hem de onu varoluşsallık anlamında temel bir koşul mertebesine çıkarmadan kavramlaştıracak bir araştırma tasarlanmalı<sup>19</sup> ki ezilme durumu tekrar tekrar yeniden üretilmesin, araştırma içinde. Bunun yapılabilmesi için de, leyleğin perspektifinin araştırmaya dahil edilebilmesi, önkoşullardan biri gibi görünüyor. O halde soru tekrar, leyleğin / ezilenlerin perspektifi. Ya da aslında, perspektifleri.<sup>20</sup> Çünkü hepsi de “kuşa döndürülme” tehdidi altında bulunsalar da, leyleklerin yekpare bir perspektifleri olmadığını söyleyebiliyoruz. Leyleğin tek bir perspektifi olmayabilir. Bu da, tahakküm altında olmak onların seslerini çarpıttığı, ellerinden aldığı için, tahakküm öncesi-ne bakma tavrını makul gösterebilir. Mi?

Sömürgecilik ve bununla ilişkili biçimde şarkiyatçılık öncesi toplumun özelliklerini aramak, “kendi” değerlerine dönmek, “öz”üne dönmek türünden tepkiler, özetle sömürgeciliğe milliyetçi tepkiler, mesela, bu bakımdan verimli bir örnek sunabilir; Edward Said, bu tepkileri eleştirir, ezilenlerin de tıpkı ezenleri gibi,

---

<sup>19</sup> Bourdieu “cinsiyet tahakkümü çözümlemesinin doğurduğu eleştirel güçlükten” bahsederken ezilenin/tahakkümün bu özelliğine atıf yapar: “Bu örnekte, binlerce yıldır toplumsal yapıların nesnellğine ve zihinsel yapıların öznellğine kazanmış olan bir kurumla karşı karşıyayız; öyle ki çözümlemenin, bilme *nesnesi* olarak ele alması gereken algı ya da düşünce kategorilerini bilme *aracı* olarak kullanma tehlikesi var.” (Bourdieu, 2001 / 2003, 170). İtalikler Bourdieu’ye aittir.

<sup>20</sup> Perspektif ile dil arasındaki farkın önemi, bu noktada açığa çıkıyor. Kendi dili olmayanın kendi bakışının olup olmayacağı tartışması değil bu. Dilin temsille, söylemle ilişkisi gibi, perspektif, bakış da konuyla, açık bilgiye dönüştürülmemiş nesnel varoluşla ilişkilendirilebilme imkânına sahiptir. Yani, ancak nesnellik dolayımıyla ki, ezilenler kendi öznellikleri adına konuşma imkânına yaklaşabilirler.

ezenleriyle aynı ortak geçmişin içinde biçimlendiklerini, şu ya da bu şekilde aynı, tek bir dünyada yaşadığımızı hatırlatarak, bu zeminde “gerçek” ses diye bir şeyin olmadığını, olamayacağını savunur (Said, 1989 / 2000). Kaldı ki, “gerçek” sesin ne olduğuna “biz”im karar veriyor olmamız da sorunludur ki bu sorunu ayrıca ele almak gerek.

Hoca leyleği kuşa benzetir; ve öyle bir eylem içinde yapar ki bunu, leyleğe, “kuşa benzemediğini” tebliğ etmeye bile gerek görmez ya da ancak *sonradan* “tebliğ edilebilir”. Eğer bir diyalog ya da hatta bir monolog ama leyleğe yönelik bir monolog olsaydı ve leyleğe bu konuda fikir belirtme imkânı tanınsaydı, belki leylek Hoca’yla hemfikir olacaktı. O zaman leyleğin “evet, ben kuşa benzemiyorum” demesi Hoca’nın bunu demesiyle aynı şey olmayacaktı. Fakat meseldeki durum bu bile değildir. Öte yandan leyleğin bu imkân eline geçtiğinde kuşa benzemediğini hatta güle oynaya kabul ettiğinin örnekleri çoktur. Leylek, kuşa benzemediğini hangi koşulda kabul eder? Ünlü pop şarkıcısı Michael Jackson bir siyah; fakat tenini beyazlatma ve burnunu düzleştirme operasyonları geçirdi üst üste. Japon gençleri arasında, gözlerinin çekikliğini giderme ameliyatının gide rek yaygınlaştığına ilişkin haberler okuyoruz. Çocukları yine çekik gözlü doğa caktır, ama bunu bile bile ameliyat oluyorlar. Yine siyahların saçlarını “beyazla rıncı gibi” düzleştirmeleri, esmerlerin “boya” sarışını olması da, çeşitli düzlemler de “kuşa benzemediğini” kabul edenlerin “kuşa benzeme” amaçlı eylemleri ola rak görülebilir. Böylece Spivak’a dönüyoruz, ve Foucault’ya: Ezilenlerin tavrı, ta hakküm altında olmakla bağlıdır. Onlar, iktidarın sesiyle konuşurlar.<sup>21</sup>

Tartışmaya bu noktada Bourdieu’yü dahil etmenin verimli olacağını düşünüy orum. Bunu, Bourdieu’nün (Bourdieu, 1982 / 1999) kavramlarıyla, iktidar ve tahakküm ilişkilerinin üzerinde yükselen simgesel şiddet olarak açıklamak müm kün: “Leylek”, uygun tahakküm koşullarında, simgesel şiddete maruz kaldığında, “kuş” olmadığına ikna edilebilir ve dolayısıyla kendini kuşa benzetmek üzere ak tifleşip eyleme geçebilir. Ezilenler, aslında “öyle” olmamaları gerektiğine ikna edilebilir, “böyle” olmak için aktifleşip eyleme geçebilirler. Bu, özellikle tahak küm *yeteri kadar* eski ve köklüyse, geçerlidir.

Dolayısıyla, Bourdieu’nün dilinde ezilen olmak, simgesel şiddete maruz kal-

---

Aslında “iktidarın sesi” de sorunlu bir kategorileştirmedir; çünkü yine Foucault, aynı ik tidar tiplerinin farklı bilgilere yol açtığını da ortaya koyar.

maktır: Maruz kalınan ezme / sömürü / tahakküm ya da genel olarak eşitsizlik diyebileceğimiz durum nedeniyle, egemenin / ezenin, yanlış, eksik, geri, az gelişmiş, çirkin, uygunsuz, tuhaf olduğuna ilişkin bakış açısını kabul etmiş olmak, sözü elinden alınmış olmak, ‘kendi’ sesini kaybetmiş olmak.<sup>22</sup> O halde, artık şunu sormak gerek: Sistematik olarak simgesel şiddete maruz kalanların, siyahların, “Doğulular”ın, kadınların, “çirkin”lerin bu durumdan çıkışı nasıl mümkündür? Bu tartışma, bu yazının sınırlarının ötesine taşar; ama kısaca çeşitli düşünürlerden benzer cevap geldiğini belirteyim: Simmel’in diad-triad ayrımı; Lacan’ın üçüncü terimi; bir dış etken, “dışarda” başka bir hayatın, başka örneklerin bulunduğu, belki sadece bulunduğunu hatırlatan bir dış etken. Bazen başkalarının da aynı sorunu yaşadığını, dolayısıyla yaşadıklarının kendi kusuru olmadığını, ya da kendisinin kusurlu olmadığını hatırlatan biri; bazen başka bir hayat yaşanabileceğini hatırlatan biri. Bu konumlanışları doğrudan etkileyebilir, ve simgesel şiddete maruz kalanlar, böylelikle yaşadıklarının “normal” olmayabildiğini, başka tür lüsünün de olabileceğini, hatta şiddet olduğunu fark edebilirler.

Bu fark etme süreci, aynı zamanda boyun eğdirilmiş bilgilerinin de açığa çıkarıldığı süreç olduğu ölçüde leylek, Hoca’nın perspektifinden uzaklaşır, “kendi” perspektifini oluşturmaya yaklaşır. Şimdi, araştırmanın kuruluşu sorunsalıyla leyleğin perspektifi / sesi sorunsalını birleştirmeyi deneyeyim: Leyleği / ezilenleri, araştırmaya öyle dâhil etmeli ki, boyun eğdirilmiş bilgileri ortaya çıkabilsin, bir farkındalık süreci olabilsin ve bu bilgileri dönüştürebilsin. Eğer bu mümkünse, “madun konuşabilir”. Bunu nasıl yapacağız öyleyse?

### ***Kendi Anlatısını Kurmak***

Hoca, leyleğin bakış açısını merak etseydi, ve ona fırsat tanısaydı, anlatması, açıklaması için; olur muydu? Ezilenlere basitçe “hadi, anlatını kur” demek çözüm olabilir mi?<sup>23</sup> Mesela yukarıda örneklediğim yerel atölyeler, kendi anlatısını kur-

---

<sup>22</sup> Bu açıdan, sözü elinden alınmış olmakla, ezenin diliyle konuşmak arasındaki fark önemsizleşiyor.

<sup>23</sup> Yukarıda verdiğim örneklerde, çözüm olmadığı çok açık. Burada kastettiğim, tabii ki simgesel şiddete maruz kalmış olanların ille de tek sesli olmayabilecekleri olasılığının üzerine gitmek. Çünkü, ezilenlerin tek bir perspektifi olmayabileceğini kabul etmek, onların tahakkümün çarpıtmasına maruz kalmış da olsa, tahakkümün sesini aynı oranda yansılamayabileceklerini kabul etmek demektir. Başka bir deyişle, Bourdieu’nün te-



manın mekânları olarak görülebilir mi? Ya da ezilenlerin kendi anlatılarını kurmaları, hangi koşullarda, onların perspektiflerini / bakış açılarını araştırmaya dâhil etmenin yolu olabilir?

Belki de kendi bakış açısını dahil etmek, kendi anlatısını kurmak, leyleğin o anda önceliği değildir. Leylek yakalanmış ve testereyle bir yerleri kesiliyor, ya da kesiliyormuş gibi yapıyorken, acaba ne düşünüyordur? Leylekler düşünmez demeyin, tarih boyunca en seçkin temsilcilerinden bazıları, “Siyahların ruhu var mıdır?” “Kadınların ruhu var mıdır?” “Hayvanların canı bizimki gibi yanar mı?” sorularını ciddi ciddi sorabilmiş bir türün mensuplarıyız biz. Leylek ne yapıyor o sırada? Kendi türünün yararına olacak bir çabaya nasıl dâhil olabileceğini mi düşünüyordur, yoksa kısaca kaçmayı mı? Ya da kendi kendine sorular mı soruyordur? Leylek, meselden ne bekliyor, bu meseli istiyor mu, *şimdi* mi istiyor, nasıl istiyor?

Guha, Hindistan’da sömürgeciliğin iktidarını gerçekleştirmek için sömürgecilerin önce geçmişi Hintlilerin elinden alıp kendilerine uygun şekilde imal ettiklerini söyler. Bu süreci anlatırken Hint dillerine ilginin ve temel Hint eserlerinin çevrilmesi girişiminin ortaya çıktığını belirtir ve çeviri isteğinin, talebinin sömürgeci taraftan geldiğinin altını çizer (Guha, 2002 / 2007). Edward Said de, çığır açan eseri *Şarkiyatçılık*’ta (Said, 1978 / 1999), şarkiyatçılığın tek tek insanların ilgilerinden çıkıp bir disiplin haline gelmesinin sömürgecilik süreciyle nasıl paralel olduğunu çeşitli örneklerle ortaya koyar. Hem Said’in hem Guha’nın örnekleri, anlatının kurulması talebinin kimden geldiğinin önemini, anlatının kimin çıkarları gereğince “bu” şekilde ve “bu” anda kurulduğunu ortaya koyduğunu gösterir. Buna çarpıcı fakat uç bir örnek olarak, sorgulananları, hatta işkence görenleri verebiliriz. Bu insanlardan hikâyeyi kendi versiyonlarıyla anlatmaları istenir. Gerçi bu versiyonun talep edilen versiyon olması da istenir: O belirli anlatıyı elde etmektir sorgulamanın amacı. Fakat yine de sorgulananın konuşmaya (işbirliğine) ‘razı’ edilmesi, söylediklerinin içeriğinden daha önemli olduğu için, sorgu altında anlatı kurulması örneği, anlatının kurulması talebinin masumiyetten uzak ve belki de reddedilmesi gereken bir talep olduğunu berraklıkla ortaya koyar.

Bir diğer örnek, yoksullukla ve yoksullarla ilişkilidir. Dünyanın hangi geliş-

---

rimleriyle, simgesel şiddete maruz kalmanın anı ve derecesi farklılaşabilir, ve bu da ezilenlerin konuşmasını farklılaştıracaktır.

mişlik düzeyinde olduğu fark etmeksizin çeşitli ülkelerinde yoksullara verilen sosyal yardımlarla ilişkili olarak değerlendirme çalışmaları da yapıyor. İşte bu değerlendirme çalışmaları gösteriyor ki, yoksullar sosyal yardım alabilmek için yoksulluklarını “cılâlıyorlar”, “altını çiziyorlar”, belirginleştiriyorlar. Çünkü sosyal yardıma hak kazanmak için *daha* yoksul olduklarını göstermeleri, kanıtlamaları gerekiyor ve onlar da bu zorunluluğu uyguluyor ve anlatılarını ona göre kuruyorlar. Bu o kadar yaygın ki, mesela Habermas bunu “yurttaşın müşteriye dönüşmesi” olarak görüyor ve yaşama dünyasının (*lifeworld*) tüzelleştirilmesinin başlıca belirtilerinden biri olarak analiz ediyor (Habermas, 1981 / 2001).<sup>24</sup>

O halde araştırma için araştırılanın kendi anlatısını kurmasının talep edilmesi, araştırmacıların çıkarlarıyla ilişkilidir. Daha başta, araştırmanın tasarlanma aşamasında araştırılanların yer almaması, araştırmanın nerede ve ne zaman, ne kadar süreyle yapılacağına dair belirlemelerin araştırmanın ve araştırmacının amaçlarına göre biçimlenmesi, araştırılanların nesne konumuna sıkıştırılmalarının nesnel koşulunu oluşturur. Buradan da tekrar leyleğe, ezilenlere, araştırılanlara döneriz. Leylek meselden ne bekler? Leylek meselde neden yer alır? Araştırılanlar / ezilenler, araştırmadan ne bekler? Neden araştırmaya katılırlar, ne elde etmek isterler, ya da araştırmadan çıkarları nedir? Bu sorular, araştırılanların / ezilenlerin hangi anlatıyı kurduklarını, araştırmada nasıl yer almak istediklerini / isteyeceklerini belirler.

Yani araştırılanların araştırmanın amacını belirlemesi ya da araştırmanın amacının araştırılanların amacı olması, araştırmanın araştırılanların talep ve girişimleriyle birlikte tasarlanması, bu nedenle sadece basit bir teknik sorundan ibaret değildir. Bu, daha çok, araştırmanın dünya üzerinde var olan eşitsizliklerin hangi ölçüde bir yeniden üretimi olacağının ön koşulu olarak düşünülmelidir.

Öte yandan, her araştırılan kesimin, eline geçen ‘kendi anlatısını kurma fırsatı’ aynı değil. Zaman zaman, alt sınıfların, tahakküm altına alınmış grupların mensuplarının bu fırsatı daha ender yakaladığı düşünülür; o yüzden de daha üst sınıftan olanların daha hazır anlatılar verdikleri, fakat alt sınıftan olanların kendilerine pek seyrek sunulan anlatma fırsatından hoşnut kalıp kolaylıkla anlattıkları ya da anlatacakları varsayılır. Bu aslında, araştırmacıların araştırdıkları grup-

---

<sup>24</sup> Elbette ki Habermas, bu konuya eğilen tek kuramcı değil. Bu, “sosyal yardım bağımlılığı” olarak tarif ediliyor ve birbirinden çok farklı analizcilerin yaklaşımlarında farklı politika önerilerinin dayanağı olarak iş gören bir temel olgu olarak yer alabiliyor.

lara göre -hiç değilse- daha ayrıcalıklı bir grup oluşturmalarından beslenen, en azından bu ayrıcalıklılık durumuyla ilişkilendirilebilecek bir yanılsamadır. Çünkü alt sınıftan olanların da anlatıları farklı farklıdır.

Araştıranlar da muhataplarına göre davranırlar. Muhatap almamayı göze alamayacak konumda olabilirler (yoksulların sosyal hizmet ya da daha genel olarak 'resmi' birilerini muhatap almamayı göze alamaması gibi). Ama tam da bu zorunluluk yüzünden, strateji uygularlar. Bu da anlatı katmanlarının varlığına yol açar; yani "aynı" sorular, farklı ortam ve bağlamlarda farklı anlatıları tetikler. Bu anlatılar görünüşte birbiriyle çelişiyor olabilir. Buna bir örnek ev-eksensiz çalışan kadınların kendilerini "çalışan kadın" olarak deklare edip etmemelerine ilişkindir. Birkaç yıldır ev-eksensiz çalışan kadınlar olarak örgütlenme çalışmaları yürüten bir kadın, kocasına hiçbir zaman "çalışıyorum" demediğini ve demeyeceğini söylemişti (Hattatoğlu, 2003). Bunu da kendisinin kazandığı paranın hiçbir zaman geçimi sağlamaya yetmediği, çalışmanın evi geçindirmesi gerektiği ile açıklamıştı. Başka bir örnek, ezilen grup mensuplarının, mesela kadınların açıkça karşı çıkmak yerine 'alttan alması, idare etmesi, entrika kullanması'dır.<sup>25</sup> Ezilenler, hem tarih boyunca, hem de günümüzde pek çok durumda 'idare etmişler', 'suyuna gitmişler', 'entrika çevirmişlerdir'. Bu ve verilebilecek başka örneklerde, eyleycilerin nasıl pratik bir mantık (Bourdieu, 1980 / 1999) dahilinde davrandıklarını, izledikleri stratejilere göre farklı bir katmanda anlatı oluşturdıklarını görebiliriz. Başka bir deyişle, hangi tabaka ve sınıftan olurlarsa olsunlar, bütün eyleyciler stratejiler uygular; hangi stratejilerin seçildiğine bağlı olarak da anlatıları ve anlatı katmanını değiştirir.

Araştırma içinde anlatının nasıl değiştiği konusunda yapılmış çok çalışma bulunmamakla beraber, hem çeşitli çalışmalardan buna ilişkin veri de elde edilebiliyor, hem de özel olarak bu konuda yapılmış birkaç çalışma var. Bu çalışmalardan biri Meksika'da Chicana kadınlarıyla yapılan bir araştırmayla ilgili. Biri Chicana diğeri beyaz ırktan olan iki araştırmacıya, Chicana kadınlarının farklı cevaplar verdikleri, her iki araştırmacıya anlattıkları bilgi bölümlerinin ciddi farklar içerdiği görülmüştür (Wolf, 1996/2009).

---

<sup>25</sup> Bu bakımdan çeşitli örnekler için, Bkz. Scott, J.C., *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar*.

## Araştırmacının Konumlanması ve Sorumluluğu

Dolayısıyla araştırılan ile araştırmacının aynı temel çıkardan hareket etmemesi, seyrek rastlanan bir durum değildir. Hakkında araştırma yapılan, o araştırma sonunda farklı bir çıkarı temsil ediyorsa, sosyal bilimcinin bağlılığı kime olmalıdır? Bilimsel merakına mı? Ama öyle saf bir merak yok ki! Araştırmanın konusuna mı? Kime? Üstelik hakkında araştırma yapılanlar ile bu araştırmanın sonuçlarından yararlanacaklar arasında da bölünme olabilmektedir; Hoca'nın yakaladığı leylek, kendini feda etmek istiyor mudur, diğer leylekler için?

Ezilmenin ontolojik koşul yerine konmaması, ama uzun süreli bir koşul olduğunun kabulü, ezilenlerin farklı anlatıları olabileceğinin ve olduğunun, bunların ezilenlerin izledikleri stratejilere göre çeşitlendirebileceklerinin ama ne kadar çeşitlenirlerse çeşitlensinler, bunların hepsinin de içlerinde boyun eğdirilmiş olan bilgiyi barındırdıklarının kabulünü gerektirir demiştik; bir de bu boyun eğdirilmiş olanın, mücadele bilgisinin ortaya çıkarılmasına ve dönüştürülmesine yönelik bir çabayı. Yani, sadece basitçe anlatısını kurma fırsatı sunmanın yeterli olmaması durumu değildir söz konusu olan; aynı zamanda ezilenlerin anlatılarının da hiyerarşileri olduğunun kabulüdür.

Öyleyse, araştırmacının sorumluluğu, öncelikle boyun eğdirilmiş bilgiyi ortaya çıkarmak, bu bilgiye yer açmaktır. Nasıl? Öncelikle başka herkes gibi kendisinin de çıkarı bulunduğunu, kendi çıkarının da tıpkı araştırılanların, ezilenlerinki gibi kısmî bir çıkar olduğunu, kendisinin de taraf olduğunun farkındalığıyla davranmaktır. Bunun bir yolu, araştırma yapmamaktan ya da yayınlamamaktan geçebilir. Foucault, yaşadığı güne ilişkin akademik bir çalışma yapmayı neden istemediğini şöyle anlatır: “Anlamlı değil, GIP'teki (Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu) çalışma daha anlamlı benim için. “Güç bir çalışma bu. ‘Dilediğiniz cezaevi üzerine bir makale yazın’ diye bana bin kez söylendi. Ve ben, ‘lanet olsun, bu beni ilgilendirmiyor’ diye bin kez cevap verdim. Buna karşılık eğer gazetelere mahkûmlar tarafından kaleme alınmış, ‘şunu şunu istiyoruz’ diyen bir metin önerilse bunu yayımlamıyorlar. *La Cause du people* bile mahkûmların bir metnini sansürledi. Onların düşüncelerine uymuyordu, onlar çatılara çıkıp isyan etmeyi tercih ediyorlardı. *Mahkûmlar konuştuğunda bu fazlasıyla sorun yaratıyor*. Sartre ile birlikte okuduğum metin *La Cause du people* tarafından yayınlanmadı. Çünkü mahkûmlar konuştuğunda biz de tartışmanın merkezinde oluruz. *Demek atılması gereken ilk adım mahkûmlara söz vermektir*” (Foucault, 1976 / 2000c, 110).

Bu tavır aslında, ‘bilgiyi ne için istiyorum?’ sorusunu araştırılanlar adına ya da daha genel kamu adına cevaplamaya kalkışmamakla başlayabilir. Sosyal bilimciler olarak cevaplamalı; *taraf*lardan biri olarak. Bilimin kendini her şeyin ve herkesin üzerinde tutan kibrini bir yana bırakmak: Hakkında bilgi üretilen toplumsal gruplar için cevap vermemeyi denemek. Başka bir deyişle, araştırmanın, eşitler tarafından, eşitler arasında gerçekleştirilecek bir faaliyet olarak kurulması; araştırma içinde araştırmacı konumunun üstünlüğünden vazgeçmek suretiyle, araştırma içinde yer alanların tümünün kültürel sermayelerinin deyim yerindeyse eşdeğer kılınması, böylelikle araştırma içindeki bazı konumlar için mücadelesinin anlamsızlaştırılması;<sup>26</sup> yani araştırmacının yetkinleşmesi değil de araştırılanların destekleyicisi olarak alanda bulunulması. Bu da gerçeklikteki durum ile araştırmadaki kurgu arasında ayrım yapmak yoluyla uygulanabilir. Şöyle ki, sosyal olgu (gerçeklikteki) ile sosyolojik olgu (araştırmamızdaki) farklıdır ve bu fark sayesinde araştırma içinde ezilenlerin perspektiflerini dahil etmek yoluyla sosyolojik olguyu oluşturur, ardından da bu sosyolojik olgunun sosyal olguyu nasıl etkilediğiyle ilgilenebiliriz. Bunun bir örneğini yine ev-eksenli çalışmadan vermek mümkün. Yukarıda andığım yerel atölyelerde bir araya getirilen kesimler, aslında aralarında her zaman statü ve tabaka farkları, iktidar ilişkileri ve zaman zaman da hatta sınıf farkları bulunan kesimlerdir. Ve bu kesimler içinde, ev-eksenli çalışan kadınlar deyim yerindeyse “en alttakiler”dir. Fakat, bu atölyeler organize edilirken, bu durum tam tersine çevrilir, ev-eksenli çalışan kadınlar ve onların deneyimleri, talepleri merkeze alınır: Kamu temsilcileri onlara yol göstermek için değil, onlar tarafından yol gösterilmek üzere atölyelerde bulunur. Kendilerine yol gösterilmesini kabul etmelerinin koşulu da, eşitlik varsayımını kabul etmeleridir. Sonuçta “olmayan şey”i (eşitlik) uygulamak suretiyle, onu gerçek hale getirmenin başlangıcını yapıyoruz; kadınlar, eşitler olarak bir araya gelindiğinde

---

<sup>26</sup> Bu noktada, bana, kültürel sermayelere eşit statü verilmesinin eşit kılınmalarını sağlamaya yetmeyeceğini, bazı konumlar için mücadeleden başka çare olmadığını hatırlatılması gerektiğini hatırlatan Harun’a (Özgür Turgan) teşekkür borçluyum. Uyarısı, araştırılanın taşıdığı örtük bilginin bilimsel bilgiyle eşdeğer ilan edilmesinin, “tam da her zaman örtük bilgiyle yetinecek olanlarla onlar hakkında söz söyleyecekler arasındaki ayrışmayı aşmaya değil meşrulaştırmaya yarayabileceği” tartışmasını da içeriyordu. Fakat benim derdim, bu hiç de yönelmeye niyetli olmadığım patikalara sapmaktan çok, kültürel sermaye mücadelesinin veriliş koşullarını tartışmaktır.

eşitler olarak davranıyorlar ve eğer bir farkındalık süreci<sup>27</sup> yaşanabilirse ya da yaşadığı ölçüde eşitler haline de geliyorlar.

Kendininki de dahil, farklı çıkarları ve bakış açılarını araştırmaya yerleştirmek, farklılıklar için araştırmada yer açmak sorumluluğu. Başka bir deyişle, araştırmanın sadece ne için ve ne zaman değil, aynı zamanda nasıl tasarlanacağını sorumluluğu. Bu da hem araştırmacının öncelikle kime karşı sorumlu olduğunu sıkı sıkıya ilişkilidir, hem de araştırmacının amaçları / çıkarlarıyla araştırılanların ve araştırmanın amaçlarının / çıkarlarının farklı olabileceğiyle. Tam da bu konuda çok yol gösterici bir örnek var. J. C. Scott, bir kuruluştan burs alarak Malaya'da gerçekleştirdiği saha çalışmasında, "uyuşuk", "ağızına vur lokmasını al" denilen Güney Asyalı halkların ne türden direniş pratikleri geliştirdiklerini inceler. Hakikaten sarsıcı sonuçları olan çalışmasıyla, Batılı anlamda direniş pratikleri olmamasının direniş pratikleri olmadığı anlamına gelmediğini, bu pratiklerin halk bilgeliği ve yerel ilişki ağlarıyla örgütlenip sürdürüldüğünü ortaya koyar. Aslında bu bilgiler, "Batılı beyaz"lara karşı, gizli bilgilerdir ve Scott bu gizliliğe dâhil edilmeye lâyık görülebilmek için epey çaba harcamıştır. Sonuçta, Güney Asyalılar hakkındaki yaygın Batılı mitleri yıkan, yenilikçi bir çalışma gerçekleştirir. Fakat, güvenlerini kazanmak yoluyla edindiği bazıları cidden gizli bu direniş bilgilerini, Scott, önce araştırma raporu, sonra da makale ve kitap olarak yazar, yayınlar. Edward Said, tam da bu noktada Scott'ı eleştirir. Düzgün bir çalışma yapmadığı için değil; tersine, çalışma gayet güzeldir, fakat araştırdıklarını, yani araştırma sürecinde kendisine güvenip sırlarını paylaşanları değil, Batılı fon verenleri ve okuyucuları muhatap aldığı için. Bir an tersini düşünelim; Scott eğer gizli bilgileri vermemek<sup>28</sup> adına araştırmanın bu çok önemli verilerini yazmasaydı, yayınlamasaydı, ne olurdu? Belki fon veren kuruluşlar katındaki güvenilirliği sarsırdı, belki araştırmasını kariyer sonuçlarına tahvil etmemiş olacağı için kariyeri daha yavaş ilerlerdi, belki de eğer bu veri saklama tavrını başka çalışmalarında da sürdürürse, bu güvensizlik derinleşirdi. Demek istediğim, Scott, içinde bulunduğu,

---

<sup>27</sup> Bu sürecin nasıl hangi koşullarda, hangi problemlerle yaşanabildiği önemli bir mesele, ama her şeyden önce somutta tartışılması gerektiğinden bu yazının sınırlarını aşıyor. Burada sadece, süreç olduğunun altını çizmek isterim.

<sup>28</sup> Elbette ki burada Scott'ın ifşa ettiği gizli bilgiler, tek tek kişilere ait ayrıntılar değildir. Daha ziyade, bir direniş kültürünün anahtarlarını, tam da onları aleyhte kullanabilecek olanların oluşturduğu kamuya teslim etmektir, söz konusu olan.

mücadele ettiği alanın dinamikleri gereğince davranmıştır. Ama araştırdıklarını muhatap olarak davranmamıştır.

Bir diğer fakat bu kez olumlu örnek M. Foucault'nun GIP (Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu) sürecini kitaplaştırmayı ertelemesidir. Foucault, "mahkûmlar militan eyleminin spekülatif bir amacı olduğunu düşünmesin diye 'ceza- lar üzerine kitap'ını yazmayı iki yıl geciktirdiğini"<sup>29</sup> ve kitabın temellerinin bu mi- litan eylem üzerinde yeniden şekillendiğini" belirtir (Foucault, 1976 / 2000a, 101).

Adorno da, aydının / entelektüelin görevini tartışırken, bu görevin sahip ol- duğu ayrıcalıklar sayesinde ulaştığı bilgileri bu ayrıcalıklara sahip olmayanlara iletme sanıldığını, ama bunun bir yanılsama olduğunu belirttiikten sonra der ki, entelektüelin görevi, kendisini ayrıcalıklı kılan koşulları ve bizzat bu ayrıcalıkları ortadan kaldırmak için mücadele etmektir. Başka bir deyişle, madunlardan, ezi- lenlerden yana olmak yetmez, onları madun kılan koşulları pekiştirmeyecek şe- kilde var olmanın yollarını aramak ve bulmak durumundayız. Bu da madunları, ezilenleri muhatap alan araştırmalar tasarlanmasını gerektirir.

Araştırmacı, bunu neden "istesin"? Peki Hoca, neden leyleğin "kuşa benzeme- si"ni istiyor? Ya da hatta neden kendisi "kuşa benzetmek" istiyor? Hoca'yı uyarıp eyleme geçiren, "çıkart"ı nedir? Ya leylek? Onu hep bir yakalanmışlık durumun- dan tartıştım. Ama yakalanmadığı bir zaman vardı. Leyleği yakalatan, üstelik başka birine değil de Hoca'ya yakalatan, nedir? Bu soruların cevabı, kısmen Ho- ca'daki "leyleklik" olabilir. Yakalanma, çift taraflıdır, öyleyse. Üstelik, madem Marilyn Monroe, Norma Jeane Mortenson'daki potansiyel sarışın güzel kadını, aynı meseli kimin nasıl anlattığıyla değil ama meseli değiştirme imkânının ner- de bulunduğuyla ilgilenebilir, yüzümüzü yakalanma anına çevirebiliriz: Hoca'ı... "leylekliğinden" ötürü, bu imkân belki de tam da yakalanma anında saklıdır!

---

<sup>29</sup> Bu iki yıllık sürenin nasıl ve kim tarafından belirlendiği de tartışılabilir.

## KAYNAKÇA

- Bauman, Zygmunt (1995 / 1997): *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre (1979 / 2002): *Distinction*, Çev. Richard Nice, Routledge, Londra.
- Bourdieu, Pierre (1982 / 1999): *Language and Symbolic Power*, Çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, Polity Press, Oxford.
- Bourdieu, Pierre (1990 / 1999) : *Logic of Practice*, Çev. Richard Nice, Polity Press, Oxford.
- Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic J.D. (2001 / 2003): “Simgesel Şiddet”, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, 135-174, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (1966 / 2001): *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.
- Foucault, Michel (1976 / 2000a): “G.I.P. Manifestosu”, *Büyük Kapatılma*, Çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, 100-102, Ayrıntı Y., İstanbul.
- Foucault, Michel (1976 / 2000b): “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma*, Çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin , 163-278, Ayrıntı Y., İstanbul.
- Foucault, Michel (1976 / 2000c): “İki Ders”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay ve Ferda Keskin, 86-117, Ayrıntı Y., İstanbul.
- Foucault, Michel (1977 / 2000): “İşkence Akıldır”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay ve Ferda Keskin , 171-180, Ayrıntı Y., İstanbul.
- Foucault, Michel (1984 / 2000): “Hakikat Kaygısı”, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden ve Osman Akinhay, 83-97, Ayrıntı Y., İstanbul.
- Freire, Paolo (1968 / 2006): *Ezilenlerin Pedagojisi*, Çev. Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek, Ayrıntı Y., İstanbul.
- Guha, Ranaжит (2002 / 2006): *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, Çev. Erkal Ünal, Metis Y., İstanbul
- Habermas, Jurgen (1981/2001): *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul.
- Habermas, Jurgen (1998): *Knowledge and Human Interests*, Çev. Jeremy J. Shapiro, Polity Press, Oxford.
- Hattatoğlu, Dilek (2003): “Çalışan Kadın mı Ev Hanımı mı?”, *Kadın Yaşantıları*, der. Ayşe-gül Yaraman, 93-121, Bağlam Yayınları.
- Hattatoğlu, Dilek (2005): “Bilginin Katmanları, Kadınların Güçlenmesi”, *Türk(İye) Kùltür-leri*, der. Gönül Pultar-Tahire Erman, 437-461, Tetragon Y.,
- Said, Edward W. (1978/1999): *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, Metis Y., İstanbul.
- Said, Edward W. (1989/2000): “Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları”, *Kış Ruhu Edward W. Said'den Seçme Yazılar*, Çev. Tuncay Birkan, 43-68, Metis Yayınları, İstanbul.



- Scott, J.C. (1990 / 1995): *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Y., İstanbul.
- Spivak, Gayatri C., (1988): "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, 271-313, Illionis University Press.
- Türk Dil Kurumu (1983): *TDK Türkçe Sözlük*, cilt I, TDK yayını.
- Weber, Max (1919 / 1987): "Meslek Olarak Bilim", *Sosyoloji Yazıları*, İngilizcesinden çev. Taha Parla, 126-151, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Wolf, Diane L. (1996 / 2009): "Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork", *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, der. D. L. Wolf, 1-55, Westview Press.

# TEMSİLCİ EPİSTEMOLOJİNİN ÇIKMAZLARI VE 'KENAR'

Gökçen Ertuğrul

1970'lerden itibaren, olguların şeffaflığına ve kavramların olguları yansıttığı inancına dayanan ve en 'doğru' bilgiyi pozitif bilimlerde temellendiren standart görüş sarsılmaya başladı. 'Modernist' sosyoloji, 'kaba gerçekçilik' anlayışında temellenerek, teoride olmasa bile pratikte, kuram ve ampirik bilgi arasındaki zorunlu bağı geçersizleştirmişti (Stones 1996; Outhwaite 1987). Epistemolojik ve metodolojik boyutun öne çıkmış olduğu standart sosyoloji içinde, daha çok ontolojik alanda seyreden bu tartışmalar, kuramsal alana hapsolmüştür. Sosyoloji lisans müfredatlarına bakıldığında, çağdaş sosyolojik tartışmalar kuram derslerine entegre olurken yöntem derslerinin hâlâ standart 'modernist' sosyolojinin egemenliği altında olduğu görülebilir.<sup>1</sup> Sanki bir nesneyi 'görme'nin teorik olmayan bir yolu varmış gibi doğru bilgiye ulaşmanın yolunun, doğru teknikler ve doğru veri analizinden geçtiğini varsayan egemen yaklaşım, 'dışsal' gerçekliğin 'görünür' dış cephesinin eleştirel olmayan bir kaydına yönelmiştir aslında. Yöntem derslerinin 'niteliksel' ve 'niceliksel' diye ikiye ayrılmaya başlaması ise meşru/anaakım niteliksel yöntemlerin pozitivizme örtük meyiller (örneğin bu sefer anlama ve yorum yolu ile 'öznenin' ifadesinde 'gerçekleri' arama) taşımasından dolayı suni bir ayrım olarak kalmaktan öteye geçememiştir çoğu zaman.<sup>2</sup>

Dilbilimsel dönemeç olarak da adlandırılan ve dili<sup>3</sup> merkeze alarak gerçekli-

---

Bu nedenledir ki, klasik pozitivist/ampirist gelenekle yetişen sosyal bilim öğrencileri, kültür konusuna ilgi duymaya başladıkları anda büyük bir boşluğa düşerler. Bunda yöntem denilince sadece belirli bir yöntemin anlaşılmasının ve en azından lisans eğitiminde yöntemi neredeyse bir fetiş düzeyine getiren ve araştırmanın değerini belirli bir yöneme gerçekliğin uydurulması üzerine kurulmuş ve teori ve pratik arasındaki mesafenin yeniden-üretildiği bir eğitim anlayışının payı büyüktür.

Bunun detaylı bir tartışması için bkz. (Willis 1980: 90-94).

Gerek sosyal bilimlerin bilim ideali ile kurucu hesaplaşmasının, gerekse toplum bilimlerin felsefesi alanında süre giden daha güncel post-yapısalcı tartışmaların merkezinde dil ve anlam sorunu yer almıştır. Bilindiği gibi, bu tartışmaların temelinde anlama örülmüş olan toplumsal dünyanın doğa bilimlerine özgü epistemoloji ve yöntemlerle

ğin 'ne'liğini sorunsallaştıran bu 'yeni' tartışmalar iki uç arasında salınır. Sarkacın bir ucu, 'şeffaf ve rasyonel' olarak anlamlandırılmış bir 'gerçeklik' anlayışını sor-gulayan ama "gündelik hayatın pek çok yüzeyi olduğu ve gerçekliğin bu yüzeyler arasındaki ilişkilerde üretildiğini" (Grossberg 1996: 166) görmezden gelerek aşırı görececiliğe kayan postmodernist tartışmalara uzanırken; diğer ucu gerçekliğin çok-katmanlılığını, gerçekliğin ve bilginin dolayımıcılığını hesaba katan ama 'gerçeklik'ten ve toplumsalı dönüştürme idealinden vazgeçmeyen yeni arayışlara yol vermiştir. Söylem ya da temsil analizinden bahsetme, çoğu zaman, 'postmodernizm' ile damgalanıp bu kavramsallaştırmaların verimlerine ve imkânlarına kulak tıkayan bir tepkiye de yol veriyor. Bunun şimdilik standart akademik ayrımlar ve egemen sosyoloji yapma ve öğretme çabaları içindeki konumunu, burada tartışmayacağım. Ancak anlamlandırma ve temsil pratikleri üzerine odaklanan bir analiz biçiminin, 'kenar'ın-merkezin dışındaki marjinal grupların ve konumların- kavramsallaştırılmasında 'kaba gerçekçilik' anlayışıyla hareket eden bir yaklaşımdan daha gerekli olduğunu tartışmaya çalışacağım. Bu yazıda, anlamların ideolojik olarak nasıl sabitlendiğine ve öznelliklerin dil yoluyla nasıl konumlan(dırıl)dığına yönelerek pek çok standart yöntem ve tekniğin altında yatan temsilci epistemolojiyi geçersiz kılan temsil analizinin, 'kenar'ın çalışılması için imkânlarına odaklanacağım.

### ***Temsil Sorunu: İdeoloji, Söylem ve Özne***

Biliyoruz ki, natüralist ve ampirist dil anlayışlarına egemen olan dilin ve dola-yısıyla da temsilin, gerçekliğin bir yansıması olduğu inancı, F. de Saussure'den

---

anlaşılamayacağına dair tartışmalar yatmıştır. Bu tartışmalardaki temel vurgular doğa bilimleri ve kültür ya da sosyal bilimlerin epistemolojik farklılıkları ve dilin ve anlamın kuruculuğundan doğa bilimlerinin bile azade olmadığı çevresinde dönen ve tartışmaları daha ontolojik bir düzleme çeken hesaplaşmalardır. Bu tartışmalar aynı zamanda doğa bilimlerin doğal olguları doğanın kontrolünü amaçlayarak yasa koyucu bir ilgiyle nicelikleştirerek açıkladığı ancak toplumsal bilimlerin bundan kaçınarak toplumsalı anlaması/yorumlaması ve dönüştürmesi gerekliliği çevresinde döner. Bu tartışmalar, bilimsel bilginin incelediği nesnenin kontrolünü mü yoksa özgürleşimini mi amaçlaması gerektiği tartışmaları ile iç içe geçer ve toplum bilim felsefelerinin temel sorunsallarından birini oluşturur. Anlamanın/ yorumlamanın, nasıl ve hangi epistemolojik, ontolojik, etik ve siyasi ilgilerle şekillenmesi gerektiği başlı başına uzun tartışmalara yol açmıştır.

bu yana çözülmeye başladı. Saussure'e göre dilin temel ögesi olan gösterge, gösteren (yani görsel ya da sessel imge) ve gösterilenden (düşünce ya da zihni imge) oluşur. Gösteren, gösterilen ve gösterge ve gönderge (*referent*- göstergenin temsil ettiği şey) arasındaki ilişki ise zorunlu bir ilişki değil keyfi bir ilişkidir ve toplumsal alışkanlık bu ilişkiyi sabitler. Bir göstergenin anlamı kendinden menkul değildir, aksine dil sistemi içerisindeki diğer göstergeler ile olan farklılığından ve ilişkiselliğinden kaynaklanır.

Gerçekliğin her zaman dil ya da genel olarak anlamlandırma pratikleri içinde bir anlam ifade ettiği ve bu temsillerin de ancak bir söylem içerisinde ve dolayımı ile mümkün olabileceği ve söylemlerin de tam da iktidar ilişkilerinin bir alanı olduğu vurgusu, anlamlandırma pratiklerinin (yani tanımlama, temsil etme, sembolize etme yolu ile 'gerçekliğin' sunumunun) çözümlenmesinin kültür analizinin temel alanlarından birisi olması gerektiği yönelimine götürdü (Hall 1980; Barthes 1972).

Roland Barthes'ın semiyotik yaklaşımı, Foucault'un söylemsel oluşumlar, iktidar ve öznellik arasında kurduğu ilişki, Althusser'in ideoloji kavramsallaştırması ve özne, dil ve ideoloji arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırma tarzı, Bakhtin'in temsilleri mücadele alanı olarak ele alan yaklaşımı, Mary Douglas gibi bazı yapısalcılarının sembolik sınıflandırmalar ve iktidar arasında kurdukları ilişki, y-pisökcümcü, postyapısalcı yaklaşımların Saussure eleştirisi ve öznellikler ve metinsellik vurguları, Lacancı psikanalitik söylem yaklaşımları ve başta *Screen Theory* olmak üzere bazı feminist yaklaşımlar, dil, özne ve iktidar arasındaki ilişkileri formüle etme nin hayatiliğini vurguladılar. Ama özellikle Kültürel Çalışmalar Ekolü'nün<sup>4</sup> var olan

---

Kültürel Çalışmalar Ekolü, 1964 yılında Richard Hoggart ve Stuart Hall tarafından kurulan Birmingham Üniversitesi Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi (*Centre for Contemporary Cultural Studies*) olarak yola çıkar. Özellikle 1990'lardan itibaren neredeyse tüm dünyada yükselen ve ilk çıkışındaki anaakımlara muhalif ve radikal duruşuna rağmen akademiye kendiyile çelişik düşecek şekilde eklemelenmesi nedeniyle gittikçe daha fazla moda hale gelen bir akım olarak görülmeye başlanmıştır (Johnson 1986-1987; Hall 1990). Bu durum kültürel çalışmalara şüpheci yaklaşan kesim için, sosyolojinin estetikleşmesi anlamında sosyolojiye zarar veren bir yaklaşım ya da ekonomi politikten uzaklaşan ve metinselliğe sığınan bir akademik moda olarak görülmesine neden olmuştur. Kültürel Çalışmaların bazen bu akımı ortaya çıkaran kuramsal ve siyasi kaygılarla alakası olmayan çalışmaları da içerecek kadar genişlemesi söz konusu olsa da, bu yazıda Kültürel Çalışmalar alanındaki bu gelişmelerden daha ziyade ana kurucu metinler ve burada ortaya konan kaygılar çerçevesinde oluşmuş çalışmaları tartışacağım.

bu yaklaşımlarla da angaje olarak formüle ettiği temsil analizi önemlidir. 'Kültür, fark yaratır' inancı ile Kültürel Çalışmalar yaklaşımı, kendisi de iktidar ilişkileri içine gömülü olan dilin (ve geniş anlamı ile temsillerin) iktidar ilişkileri merkeze alınarak incelenmesinin (ve de dolayısıyla iktidar ilişkilerinin de temsiller üzerinden analizinin), sınıf, ırk, cinsiyet, din ve bölgesel farklılıklar temelinde oluşan toplumsal iktidar ilişkilerini açığa çıkarabileceğini ve bu pratiğin de özgürleşim için pratik sonuçlar üretebileceğini ortaya koyuyor.

Söylemsel bir ideoloji kavramsallaştırmasıyla bu yaklaşım, kültürü, halkın yapıp ettikleri ve bir yaşam tarzı olarak gören antropolojik odağından ve ticari tanımından- yani kültürü, edilgen kitleler ve ticari manipulasyon etrafında kavramsallaştıran yaklaşımdan- uzaklaştırarak, diyalektik bir iktidar ilişkileri alanı olarak formüle edip anlamlandırma süreçlerinin ve öznelliklerin analizine odaklandı. Ama bu pratikleri de, temsil, üretim, tüketim, regülasyon ve kimlik süreçlerinin etkileşimi olarak tanımladıkları bir kültür döngüsü (*circuit of culture*) içerisinde analiz etmeye çalıştılar (Hall 1997). İdeolojinin işleyişinin, öznelerin dil ve söylemle ilişkili olarak nasıl konumlandırıldıkları sorusundan ayrı tartışılmayacağı iddiası ise, dil ve anlamlandırma pratiklerinin incelenmesinin aynı zamanda öznenin nasıl çağırıldığı ve iktidarın döngüsellliği çerçevesinde nasıl kurulduğu sorusundan ayrı düşünülmeeyeceği iddiası ile birleşir (Hall 1980: 159). İdeoloji, özne ve dil arasındaki bu karşılıklı kurulma ilişkisi, sadece kültür ya da ideoloji/söylem analizi için değil fakat aynı zamanda transparan bir dil anlayışına tutunan ve öznelerin ifadelerini temel bir veri olarak gören toplumbilimsel yöntemlerin eleştirisi için de önemli sonuçlar doğuruyor.

Kültürel çalışmaların öne çıkardığı temsil analizinin iki ana kaynaktan beslendiğini iddia etmek yanlış olmaz: Roland Barthes'in temsil ettiği semiyotik yaklaşım ve Michel Foucault'un öncülük ettiği söylem yaklaşımı (Hall 1980). Semiyotik yaklaşım, dilin anlamı nasıl ürettiği ile ilgilenirken, söylem yaklaşımı, daha çok temsil rejimlerinin (ya da söylemsel oluşumların) iktidar ile ilişkisi ve bu ilişkinin nasıl edimleri düzenleyip, kimlikleri ve öznellikleri kurduğu ile ilgilenir.

R. Barthes, temsilleri bir gösterge sistemi olarak ele alarak çözümlemeye ve bir ideoloji eleştirisi oluşturmaya çalışır (Barthes 1972). Barthes'a göre ideoloji, ki o mit diye adlandırır, aslında göstergenin doğallaştırılmasından başka bir şey değildir. Bir değerler sistemi olan semiyolojik sistem temsil etmez, anlamlandırır; ya da başka bir deyişle temsil zaten doğası itibarı ile gerçekliğin saydam bir yeni-

den sunumu değil, fakat tam da temsil etme iddiasında olduğu şeyi kuran bir anlamlandırma sistemidir. Mit, ideolojik olan anlamı doğallaştırır ve onu doğal olana dönüştürür- yani aslında tarihsel ve kültürel olan anlam doğanın bir parçasıymış gibi görünür (Barthes 1972: 131). Temsiller ve normlar 'doğal düzenin kaçınılmaz kanunları' olarak görülmeye başlandığı an ise mit ortaya çıkar.

Barthes'ın mitoloji analizinin temelinde düz anlam ve yan anlam arasında yaptığı ayırım yatar. Düz anlam, göstergenin betimleyici ve kelime anlamı iken yan anlam göstergenin daha az sabit ve değişken çağrışımsal anlamları düzlemidir. Bu ikinci düzlem, tarihselin ve ideolojik olanın anlama nüfuz ettiği düzlemidir. Düz anlam bu yan anlamların mesajlarını doğallaştırma işlevini yürütür. Yani tarihsel ve ideolojik olan düz anlam gibi görünerek doğallaşır. Bu aslında aynı zamanda analitik amaçlarla ayrıştırılan bu iki düzlemin pratikte birbirinden ayrı olamayacağı anlamına da gelir. Barthes, bu çerçeve içinde toplumda öylesine kabul edilen temsilleri ve kitle iletişim araçları ile sunulan mesajları bir ideoloji eleştirisi (ya da onun terminolojisi ile mit çözümlemesi) oluşturma amacı ile çözümlemeye çalışır; ancak bu semiyotik yaklaşım, sonuçta temsil sürecini dilin kapalı, tarih-dışı ve durağan sistemi içerisine hapsedtiği ve de özne sorununu görmezden geldiği için eleştirilmiştir (özellikle bkz. Hall 1997).

Derrida, Saussure'ü ve ona dayanan Barthes'ı, Batı metafiziğinin "birleşik, sabit ve rasyonel" bir bilinci ve rasyonalist ve *a priori* bir aşkın anlama dayanan gösterileni merkeze alan söz merkezci (*logocentric*) geleneğine dayanmakla ve ideolojinin üretiminde temsil mekanizmalarının merkeziliğine vurgu yaparken tam da bu mekanizmaların kendilerinin ideolojik olduğunu görmezden gelmekle eleştirir (Weedon, Tolson ve Mort 1980: 197-199). Ancak buna karşın Derrida, 'söz'ü temel alan temsilci bir dil kuramı yerine 'yazı'yı esas alan bir *gramatolojiye* kayması, ve gösterileni merkezden uzaklaştırırken bu sefer göstereni merkeze koyması ve böylelikle dilin otonomisini aşırı bir uca götürmesi ile eleştirilir. Derrida'nın formülasyonunda, metinlerarası ve dilin yapısının bir etkisi olan bir öznelilik anlayışı karşımıza çıkar (Weedon, Tolson ve Mort 1980: 199-200).

Foucault, bu yaklaşımlardan farklı olarak, temsil ve söylem sorununu, iktidar ilişkileri ve tarihsel koşullarda konumlanan özne pozisyonları temelinde geliştirdiği için önemlidir. Bu anlamda Foucault, sadece "özne"nin genel olarak nasıl kurulduğunu açıklamakla yetinmeyip (örneğin psikanalitik yaklaşımlar ya da Althusser'in yaptığı gibi), dil içinde halihazırda konumlanmış tarihsel olarak spesifik öz-

nelerin belirli söylemler ve belirli toplumsal oluşumlarla ilişkili olarak nasıl işlediğini göstermesi açısından önemlidir<sup>5</sup> (Foucault 2000; ayrıca bkz. Hall 1980: 159).

### **‘Kenar’ ve Temsil**

Timothy Mitchell, *Mısır’ın Sömürgeleştirilmesi* adlı kitabında şöyle diyor:

Doğu’nun kendisi’nin aslında bir yer olmadığını iddia etmekle, Batılı temsillerin gerçek Şark’ın çarpıtılmış bir imgesini yarattığını mı söylemiş oluyorum? Yoksa “Gerçek Şark”ın var olmadığını, gerçeklik diye bir şeyin olmadığını, sadece imgeler ve temsillerin var olduğunu mu söylemiş oluyorum? Benim buna vereceğim cevap, sorunun kötü bir soru olduğu ve sorunun kendisinin sorgulanmaya muhtaç olduğudur. Batı’nın nasıl olup da dünya böyle iki ayrı kısımdan oluşuyormuş gibi, sadece temsillerin bulunduğu bir âlem ile “gerçek” âlemi, sergiler ile dış gerçeklik, modeller, tasvirler ve kopyalar düzeni ile hakiki şeyler düzeni olarak ikiye bölünmüş gibi yaşamaya başladığını anlamamız gerekiyor. Bir başka deyişle, “gerçeğin”, “dışarısının”, “hakikinin” âlemi fikrinin, nasıl dünyayı Batı ve Batı-olmayan olarak ikiye bölen bir başka ayrıma tekabül ettiğini; dolayısıyla da Oryantalizmin bir kültürün ötekini nasıl resmettiğiyle ilgili genel tarihsel meselenin belli bir halinden ibaret olmayıp modern dünyanın kendine özgü tabiatının ayrılmaz bir parçası olduğunu anlamamız gerekiyor. Nihayet, bu tür ayrımları birer düzen ve hakikat teknikleri olarak algılayarak bunların siyasî tabiatını anlamamız gerekiyor (Mitchell 2001: 74).

Temsil meselesini öne çıkarmak, Mitchell’in “temsil metafiziği” terimi ile açıklamaya çalıştığı “modern” dünya görüşüne damgasını vurmuş, kendinde anlamı olmayan, maddi ve atıl olana indirgenen “fiziki” gerçeklik ile “gayri-maddi, gayri-fiziki veçhesi” arasına konan ontolojik ayrımın (Mitchell 2001: 20) dışına çıkarak toplumsal ilişki ve süreçleri analiz etmeye de çalışmak demek. Bourdieu’nün “ampirisist illüzyon” dediği bu metafiziğe dayalı ve toplumbilimlere sızmış bakış açısı, özellikle de dezavantajlı gruplar söz konusu olduğunda, çok daha büyük güçlükler taşıyor. Çünkü fiziki dünyaya toplumsal gerçeklerin kazınmasının yarattığı “doğallaştırma efekti”, Bourdieu’nün de tartıştığı gibi, hiyerarşik bir dünyada hiyerarşileştirilmemiş ve hiyerarşileri ve toplumsal mesafeleri ifade etme-

---

Foucault’nun temsil anlayışının da ne kadar batı merkezli olduğunun ve içine gömülü iktidar ilişkilerinden kaçamadığının bir eleştirisi için, bu derlemede Spivak’ın Türkçe çevirisi yayınlanan “Madun Konuşabilir mi?” yazısına bakılabilir.

yen hiçbir yer (beden de dahil olmak üzere) olmadığını gizler (Bourdieu 1999b: 124). Ve daha da önemlisi, fiziksel uzamda nesneleşmiş toplumsal karşıtlıklar, zihni yapıların ya da değerlendirme ve algılama kategorileri olarak, görme (*vision*) ve bölme (*division*) ilkelerini kuran karşıtlıklar olarak, dilde ve düşüncede yeniden üretilirler (Bourdieu 1999b: 125). Dolayısıyla, toplumsal uzam, fiziksel uzam ve zihni kategoriler arasındaki bu ilişki, tam da en ince biçimde, şiddet olarak algılanmadan yürüyen sembolik şiddet dolayımıyla iktidarın nasıl işlediğinin anlaşılmasında önem kazanıyor.

Bu nedenlerdir ki, merkeze ve merkezin (ya da egemen olanın) 'dışarısına' ve/veya dahil olunmayana bakmak 'fark'la ve *hakikat hiyerarşileri*yle de iştigal etmek demektir. 'Fark'ın anlamlandırma pratikleri ve temsil rejimlerindeki hayatiyeti,<sup>6</sup> anlam ile gerçekliği iki ayrı kategoriymişçesine gören bakışın aksine temsil rejimlerinin gerçeklik üzerinde bir üst katman yaratmasından değil ama toplumsal kimliklerin ve öznelliklerin inşasında ve iktidarın işleyişinde merkeziliğinden kaynaklanıyor. Ve çoğu zaman bu pratikler, 'dışarısı'nın 'ne'liğinden 'merkez' hakkında daha çok şey söylüyor.

İktidar, daha geniş, kültürel ve sembolik terimlerle, belli bir 'temsil rejimi' içinde, bir şeyi ya da birilerini temsil etme (işaretleme, tayin etme, sınıflandırma) gücü olarak anlaşıldığında, sembolik iktidarın temsil pratikleri ve hakikat üretimi ile nasıl işlediğinin ve aynı zamanda başka anlatıları nasıl bloke ettiğinin anlaşılması önem kazanıyor (Hall 1997: 259; Foucault 2003; Said 1998). İktidarın döngüselligi ve ideoloji ve öznenin birbirlerini karşılıklı olarak oluşturma süreç-

---

Hall'un ve Kültürel Çalışmalar'ın 'fark'ın anlamlandırma pratiklerindeki ve dolayısıyla iktidar ilişkilerindeki merkeziliğini kavramsallaştırırken yararlandıkları dört temel yaklaşım var: (1). Anlamlandırmayı mümkün kılanın 'fark' olduğunu ve anlamın bir ucu genellikle baskın olan ikili karşıtlıklar (siyah-beyaz, iyi-kötü, vb) üzerinde temellendiğini iddia eden ve Saussure'le bağlantılandırılan dilbilimsel yaklaşım; (2). 'Öteki'nin anlama hayati olduğunu; anlamın sabitlenemeyeceğini ama her zaman diyalog içinde müzakere edilen bir şey olduğunu vurgulayan Bakhtinci yaklaşım; (3). Levi Strauss ve Mary Douglas'ın kavramsallaştırmalarına dayanan ve anlamlandırma sürecinin, şeyleri sınıflandırma sisteminde farklı konumlara yerleştirme olduğunu ve 'fark'ın böylelikle sembolik sınırların (saf/kirlenmiş, normal/anormal, mekruh/vacip, vb.), içerme ve dışlama ve kontrol mekanizmalarının anlaşılmasında merkezi olduğunu vurgulayan yaklaşım; (4). Benliğin ve öznelliklerin oluşmasında bizi 'tamamlayan' ve bu dışardahlığı nedeniyle de bizi 'yaran' 'Öteki'yi merkeze alan psikanalitik yaklaşımlar (Hall 1997: 234-237).



leri ise öznelliklerin bu temsil pratikleri dışında anlaşılamayacağına işaret ediyor. Burada, ideolojinin, dilin gerçekliğin inşasındaki rolünün hesaba katılarak yeniden formüle edilme çabasının önemli sonuçları var. Üstyapının üretim araçlarını elinde tutan sınıfın gereklerine göre oluşması ve bu sınıfın çıkarlarının evrenselleştirilmesini ima eden egemen sınıfın fikirlerinin egemen fikirler olduğu yönündeki 'egemen ideoloji tezi' (Marx ve Engels 1976), daha çok 'gerçek' ve 'gerçek olmayan' (/yanlış bilinç) ayrımına dayanıyordu ve 'bilişsel' olanda temellenen bir ideoloji anlayışını ortaya koyuyordu. Gramsci'nin *hegemonya* kavramsallaştırması ile kültürü bir mücadele alanı olarak konumlandırması ve Althusser'in 'yanlış bilinç'e dayalı ideoloji anlayışına karşı çıkarak, " bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkilerini temsil" eden (Althusser 1989: 43) ve 'özne'yi çağıran ve özne ve ideolojinin birbirlerini karşılıklı oluşturduğu bir ideoloji anlayışını öne çıkarması, ideoloji ve kültür arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasında önemli kopuşlar içerir. Ancak, dil ve anlamlandırma pratiklerinin merkeze alınması, 'ideolojik' ve 'ideolojik-olmayan-gerçek' (bkz. Zizek 2002: 10) arasındaki ayrıma dayalı ideoloji sorunsalına karşı gerçekliğin 'ne'liğini sorunsallaştırarak, gerçekliğin her zaman dolayımlandığını öne çıkarır ve böylelikle ideoloji sorunsalına işlemiş olan bu ikiliği ortadan kaldırır. Sorun artık, gerçekliğin ve 'özne'nin nasıl ve hangi iktidar ilişkileri içerisinde inşa edildiği sorunudur.

Örneğin Hall (1997), iktidarın ve sembolik şiddetin tabi ya da dışlanmış gruplar üzerindeki inşa süreçlerinden biri olan stereotipleştirici temsil pratiklerini, işleyiş mekanizmalarına (*poetikasına*), hegemonya oluşturma ve bilgi/iktidar süreçlerine nasıl gömülü olduğuna (*politikasına*) ve daha derin bilinçaltı süreçlerine de işleyen iktidar döngüsüne bakarak analiz etmeye çalışıyor. Hall'a göre, stereotipleştirme, belli bir grubun birkaç basit ve doğa tarafından sabitlemiş olarak temsil edilen niteliklere indirgenmesi üzerinden işler. Bu işleyişte özelleştirme, indirgeme, doğallaştırma ve ikili karşıtlıklar önemli rol oynar. Hall, irksallaştırılmış temsil rejimlerinin, kültürel olanı doğal olana indirgeme, ya da 'fark'ı doğallaştırma pratiği olduğunu söyler (1997: 245). 'Doğallaştırma' aslında 'fark'ı sabitlemek ve anlamın kaçınılmaz kaymalarını önlemek ve söylemsel ya da ideolojik 'kapatmayı' "*sonsuzla kadar güvence altına almak*" için tasarlanmış bir temsil stratejisidir. Çünkü eğer, örneğin siyah ile beyaz ırk arasındaki 'fark' 'kültürel' ise bu dönüşüme ve değişikliğe açık olduğu anlamına gelir. Ama eğer 'doğal'sa tarihin ötesindedir ve sabittir (1997: 245). Böylelikle kültür ve doğa birbirinin yerine kullanılabilir olur ve biyoloji de kader. İktidarın temsil rejimi olarak stere-

otipleştirme, sadece ‘fark’ı sabitlemekle kalmaz, aynı zamanda da ‘yarma’ (*splitting*) stratejisiyle ait olmayanları kapatarak sınırları sabitler ve toplumsal ve sembolik düzeni sürdürmenin parçası olur (Hall 1997: 258).

Öznellik ve iktidar arasındaki önemli bir bağ “iktidarın döngüsellığı” meselesidir ve bu, egemen bakışın içselleştirilmesinin ve toplumsal koşullara gömülülüğün anlaşılması için, ampirisist ve popülist bir bakış açısından daha ziyade, dil üzerinden işleyen mekanizmaları merkeze alan bir yaklaşımın gerekliliğine götürür. Tahakküm edilenler, kendi farklılıklarını ortaya koyarken çoğu zaman- direndikleri zaman bile- tam da kendilerini ‘öyle’ konumlayan damgayı, kendi kimliklerinin temeliymiş gibi yeniden üretirler.<sup>7</sup> Freire’nin “ezilenlerin varoluşsal ikiliği” olarak tanımladığı bu durum, yani “ezilenlerin, aynı zamanda hem kendileri hem de görüntüsünü içselleştirdikleri ezenleri olmaları” (ki bu çoğu zaman kaderciliğe, ezenleri gibi olma arzusuna, kendiyi aynı konumda olanlara karşı bir saldırganlığa, ve sonunda kendi aczlerine ikna oldukları bir kendini aşağılamaya ve duygusal bağımlılığa götürür), örneğin, Freire’i, ezilenlerin gerçekliğe bu gömülmüşlüklerinin, diyaloga dayalı bir “dünyayı adlandırma” ve böylelikle kendi konumlarının ayırdına varma ve bunları yaratan koşullarla yüzleşmelerinin temel olduğu bir pedagoji geliştirmeye yöneltmiştir (Freire 2006: 39-43).

Anlamlandırma pratiklerinin ve özne konumlarının analizini öne çıkaran böylesi bir yaklaşım ve ortaya attığı teorik sorunlar, ilk bakışta daha çok metin temelli araştırmalar ve görsel kültürün analizi gibi doğrudan dilin merkezi olduğu bağlamlarla daha ilişkili görünebilir ve zaten bu yaklaşımın öne çıkardığı temel meseleler daha çok bu alanlarda etkisini göstermiştir. Ancak bu meseleler, toplumbilimlerde kullanılan diğer ve yöntem ve teknikler söz konusu olduğunda daha az merkezi değildir.<sup>8</sup> Bu sadece ‘niteliksel’ yöntemler için değil ama yine dil üzerinden edinilen bilgileri kodlayan ‘niceliksel’ olarak anılan yöntem ve teknikler için de geçerlidir.

Ampirik ve olgusal bir bulgu olarak dil ile anlamın garantisi ve kaynağı olarak özneyi merkeze koyan yaklaşımlar, örneğin bazı açılardan sözlü tarih ve görüşülen bireylerin inşa edilmiş öznelliklerini sorunsallaştırmayan etnografik araştırma yapma tarzları, şeffaf bir dil anlayışının getirdiği problemlerden muzdariptirler. Çünkü böylesi bir dil anlayışı, anlamlandırmanın ideolojik belirleyicilerini

---

Ayrıca bkz. (Bourdieu 1991), özellikle de s.95.

<sup>8</sup> Bunun bir tartışması için bkz. (Weedon, Chris, A. Tolson ve F. Mort 1980: 215).

maskeleyiği gibi söylemsel pratiklerin işlediği ve sağduyu ideolojilerinin yaşandığı özne konumlarını da sorunsallaştıramaz. Konuşan öznenin eklemlediği pratiklerin, aslında kendisine verili olan mümkün öznellikler olduğunu ve ayrıca ancak neyin söylenebilir neyin söylenemeyeceği, nasıl söyleneceği ve kimin neyi söyleyebileceğinin çerçevesini çizen bir söylemsel oluşumun içinde mümkün olduğunu her daim hesaba katmak gerekmektedir. Bu noktada, ‘kenar’ın kendinde bir erdemi olduğu ya da ‘kenar’ olmasının onun ‘doğal’ının bir parçası olduğu türünden basit bir ikiliğe düşmektense (ki bu araştırmacılar olarak kendi ikili arzumuzla- “kendini dünyadan ayırıp o dünyayı bir temsil nesnesi olarak kurma ihtiyacı ile kendini bu nesne-dünya içinde kaybedip onu doğrudan tecrübe etme arzusu” (Mitchell 2001) - nasıl konum aldığımızla alakalı bir şey), tam da yukarıda sözü edilen katmanların ortaya konulmasının daha derinden işleyen ilişkilerin açığa çıkarılması açısından önemini görmek gerekiyor.

Anlamlandırma pratiklerinin analizine vurgu yapan eleştirel bir yaklaşım, tam da egemen temsilleri yeniden üreten *doxic* bilgidен (ki Bourdieu’nün vurguladığı gibi, “söylenmeden geldiği için söylenmeden giden” *doxic* deneyim spontane bir anlama yanılsaması yaratır (Stabile & Morooka 2003: 335)) kopuş için gereklidir. Gerçekten öz-düşünümsel olmayan gazetecivari mülakatlar, Bourdieu’nün de uyardığı gibi, *doxic* bilginin narsist bir yansımasından, yani görüşülenlerin kelimelerini kullanarak egemen söylemleri karından konuşan ve böylelikle sembolik şiddet uygulayan bir pratikten öteye gidemez (Stabile & Morooka 2003: 336).

Şüphesiz, anlama pratiklerini ve temsil sorununu öne çıkarmak, metnin ötesinde bir şeyin olmadığını iddia etmek anlamına gelmiyor. Tam tersine, egemen temsillere eleştirel bir yaklaşım, sembolik şiddeti açığa çıkarmanın yanı sıra bu temsil rejimlerini üreten toplumsal koşulların analizini de mümkün kılmaktadır. Ayrıca, temsiller ve anlamlandırma pratikleri, eğer iktidar ilişkilerinin işlediği temel alanlardan biri, yani sembolik şiddetin alanı ise, tam da burası buna karşı mücadele edebilecek olan sembolik mücadelenin de bir alanı olmalıdır. Ve örneğin Bourdieu’nün de yaptığı gibi, toplumsal dünyanın çelişkilerine takılıp kalmış ve imajları hem gündeliğin bilgisi, hem medya temsilleri ve akademik söylem tarafından çarpıtılan insanların ve grupların ıstıraplarını, “toplumsal anlamlarla yüklenmiş ödünç kelimelerle değil”, “onların” dillerini bulmalarına yardımcı olarak (Stabile & Morooka 2003: 341; Bourdieu 1999a) açığa çıkarmaya çalışmak günümüz koşullarında bir entelektüel ve toplumbilimci için en önemli meydan okuma olarak kalmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Althusser, Louis (1989) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İstanbul: İletişim.
- Barthes, Roland (1990) *Çağdaş Söylenler*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (1991) *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu, Pierre (1999a) "Understanding", *The Weight of The World: Social Suffering in Contemporary Society*, Pierre Bourdieu (vd.) (der.), Polity.
- Bourdieu, Pierre (1999b) "Site Effects", *The Weight of The World: Social Suffering in Contemporary Society*, Pierre Bourdieu (vd.) (der.), Polity.
- Erdoğan, Necmi (2003) "Kültürel çalışmalar, (kendiliğinden) ideoloji(si) ve Akademya", *Toplum ve Bilim*, (97), ss. 43-65.
- Foucault, Michel (2000) "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2003) *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı.
- Freire, Paulo (2006) *Ezilenlerin Pedagojisi*, 5. basım, İstanbul: Ayrıntı.
- Grossberg, Lawrence (1996) "History, Politics and Postmodernism: Stuart Hall and Cultural Studies", *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, D. Morley & K. Chen (der.), New York: Routledge.
- Johnson, Richard (1986-87) "What is Cultural Studies Anyway", *Social Text*, no: 16, ss. 38-80.
- Hall, Stuart (1990) "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", *October*, ( 53), ss. 11-23.
- Hall, Stuart (1980) "Recent Developments in Theories of Language and Ideology: A Critical Note", *Culture, Media, Language*, New York: Routledge&CCCS.
- Hall, Stuart (1996) "The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees", *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, D. Morley & K. Chen (der.), New York: Routledge.
- Hall, Stuart (1997) "The Work of Representation", *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, S. Hall (ed.), Londra: Sage.
- Hall, Stuart (1997) "The Spectacle of The 'Other'", *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, S. Hall (ed.), Londra: Sage.
- Larrain, Jorge (1996) "Stuart Hall and the Marxist Concept of Ideology", *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, D. Morley & K. Chen (der.), New York: Routledge.
- Lidchi, Henrietta (1997) "The Poetics and The Politics of Exhibiting Other Cultures", *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, S. Hall (ed.), Londra: Sage.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1976) *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları.
- Mitchell, Timothy (2001) *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, İstanbul: İletişim.

- Outhwaite, William (1987) *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Rojek, Chris & Turner, Bryan (2000) "Decorative Sociology: Towards a Critique of the Cultural Turn", *The Sociological Review*, Cilt 48, ss. 629-648.
- Said, Edward (1998) *Kültür ve Emperyalizm*, İstanbul: Hil.
- Stabile, A. Carroll & Morooka, Junya (2003) "Between Two Evils, I refuse to Choose The Lesser", *Cultural Studies*, 17 (3/4), ss. 326-348.
- Stones, Rob (1996) *Sociological Reasoning: Towards A Past-Modern Sociology*, Londra: Macmillan Press.
- Weedon, Chris, A. Tolson ve F. Mort (1980) "Theories of Language and Subjectivity", *Culture, Media, Language*, New York: Routledge&CCCS.
- Williams, Raymond (2005) "Kültür", *Anahtar Sözcükler*, İstanbul: İletişim.
- Williams, Raymond (2000) "Kültür", *Marksızım ve Edebiyat*, İstanbul: Özne.
- Willis, Paul (1980) "Notes on Method", *Culture, Media, Language*, New York: Routledge&CCCS.
- Zizek, Slavoj ( 2002) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, İstanbul: Metis.

# BİR İKTİDAR TÜRÜ OLARAK ARAŞTIRMA ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Semra Somersan

Araştırma bir iktidar işidir; hem de bir kaç boyutu, farklı yönleri ve çok değişik çerçeveleri ile. Burada amacım bunları tartışmak, hem gelecekteki, hem de bugünkü meslekdaşlarımla belki biraz atışmak ve farklı kapıların arkasında saklanan bu iktidar mekanizmalarını dilim döndüğü kadar ortaya dökmek.

Araştırmacının, amaçladığını yapabilmesi için en az iki tür, hatta üç tür iktidara sahip olması gerektiğini düşünüyorum: 1- Üniversiteler / kurumlar arasında göreceli güçlü bir yapı içinde bulunmak (Ulusal ve uluslararası konumları ayrı değerlendirmek gerekir.) 2- Araştırmacının kendi “eşitleri” arasındaki sivrilmiş konumu; sosyal/kültürel kapital sahibi olması ve 3- Araştırma yapacağı insanlar üzerindeki iktidarı.

## *Araştırmacının Araştırılanlar Üzerindeki İktidarı*

Sonuncudan başlayayım: Bu boyutu pek gündeme gelmez, üzerinde durulmaz, tartışılmaz ama dünyanın hangi yerinde madunların mağrurları incelediğine rastladınız, üsttekileri incelemek üzere alttakilerin yola koyulduğunu gördünüz? İlişki genellikle ters yönde işler.

Her ne kadar maddi-manevi hiçbir kaynağı onlarla paylaşmaya yeltenmeseler de, madunlar, mağrurların entellektüel “sorunu”dur. Kendilerini, onları anlamak, onları çalışmakla sorumlu bilirler. Bunun için de hiçbir fedakârlığı esirgemezler. Çünkü, Benjamin Disraeli’nin, daha genel bir alan için söylediği, Edward Said’in de *Şarkiyatçılık* kitabının başına koyduğu gibi: “Doğu’ bir meslektir”. Burada Doğu’nun yerine sosyal bilimlerin araştırma “nesnesi” çeşitli konuları koyabiliriz: Azınlıklar, Siyahlar, Kızılderililer, işçiler, göçmenler, kadınlar, yoksullar, özcesi tüm madunlar. Said, Şarkiyatçılığın, “Doğu ile başa çıkmak üzere oluşturulmuş kolektif bir şirket” olduğunu söyler ve ekler: “Kısacası Şarkiyatçılık, Doğu’ya baskın olmak, onu yeniden yapılandırmak ve onun üzerinde otorite sahibi olmak üzere yapılanmış bir Batı kurumudur” (Said, 2003: 3).

En uzak, en yüksek dağlardaki köylerine gider; eşeklerle tepeye çıkar, aylarca dağda oturlurlar. Tropik ormanlarda, yollarını kaybetse de, aramaktan vazgeçemedikleri Yerli Kızılderili gruplara ulaşır, katılımcı gözlem yapar; korku, hastalık ve yalnızlık pahasına araştırmalarını tamamlarlar. Dinsiz araştırmacılar dinin herşeyden önemli olduğu favelalarda, gecekondu semtlerinde yaşayıp, din-siyaset-ekonomi ilişkilerini anlamaya çalışır. Tarihi semtlerde, yıkılma tehdidi altındaki evlerinde yaşayan en yoksul, en alttaki etnik grupların dağılmadan önceki son fotoğrafını çekmeye çabalar; bunun için belediyelerle ihtilafa girmeyi; ya da militan örgütlerle araştırma yapıp hapse atılmayı göze alırlar<sup>1</sup>. Pasifik Okyanusu'ndaki adalar arasında, yerlilerle birlikte, tehlikeli denizlerde, **kula**<sup>2</sup> seferlerine katılır, kimin kimle, ne değiş tokuş ettiğini anlamaya çalışırlar. New York'un arka semtlerinde, üniversitede yaptıkları araştırmanın ne kadar geçerli olduğunu test eder, terkedilmiş, izbe binalarda hayatlarını tehlikeye atar, üniversite mekânlarında hapisane koşulları yaratarak, öğrencileri gardiyan / mahkûm gruplarına tesadüfi olarak seçip husumeti üzerlerine çekmeyi öncelikle kabul ederler.

Derken iktidarının sonraki aşamasını kurmaya gelir sıra; yani; bakmak- gözlemek-gözetlemek. Tüm araştırmaların bakma / bakılma, görme / görülme, inceleyen / incelenen boyutunda odaklandığını ve analiz edilebileceğini sanıyorum. Kimya, fizik ve biyolojide çok önemli olmayan bu ayrılık eksen, sosyal bilimlere gelince devasa boyutlara varır. Çünkü söz konusu insan. Araştıran, ya da bakan, görme eylemini yürüten, etkin, egemen, hâkim ve karar verme konumundadır. Ayrıcalıklıdır.

Gözetleme, Michel Foucault'ya göre bir iktidar teknolojisidir (2003: 85-106). "Silaha, fiziksel şiddete, maddi kısıtlamalara ihtiyaç yoktur. Yalnızca bir bakış. Gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını hisseden herkes bakışı öyle içselleştirir

---

Mesela: Steiner ve Debray, *Kızıl Ordu Fraksiyonu*, İstanbul Metis, 2000. Ama bu kitap Fransa'da basıldığı için hapis söz konusu olmadı. Türkiyeli sosyolog Pınar Selek, öte yandan, PKK militanları ile sosyolojik mülakatlar yaptığı için İstanbul Mısır Çarşısı'nda, hiç ilgisi olmadığı bir patlamadan sorumlu tutuldu ve suçsuz olduğu halde 2 yıla yakın hapis yattı. Dava 2008 Nisan itibarı ile halen sürüyor.

*Kula*, Yeni Gine'deki bazı adalar arasında deniz aşırı seyahatlerde yerli halkların geleceksel bir ritüel olarak ve değiş-tokuş amacı ile yaptığı seyahatler. Bu geleneği ilk olarak Birinci Dünya Savaşı yıllarında, Pasifik'teki Trobriand adalarında saha çalışması yapan antropolog Bronislaw Malinowski keşfetmişti.

ki, sonunda kendini gözleme noktasına varır...” (2003: 95).<sup>3</sup> Bakışlardan bahsederken Amerikalı siyah feminist yazar bell hooks’tan söz etmesem olmaz. Bakışın önemini benim gözüme, beynime ve kalbime sokan odur. İletişimde çok önemli bir araç olan “bakış” için hooks, kendi çocukluğunda ABD’de yaşayan Siyah (bir zamanlar) esir çocuklarının yetişkinlere doğrudan bakmalarının nasıl engellendiğini anlatır. Sadece anne-babalarına ve diğer Siyah yetişkinlere bakmaları sınırlandırılmış değildir; nazarlarını Beyazlara yöneltmeleri de yasaktır. Çünkü bakış, karşı bakış, direniş demektir; otorite ve baskıya rağmen kişinin iradesini ortaya koyar. Bunu da hiç bir iktidar hoş karşılamaz (hooks, 1992). Gözetlenenler ise, gündelik hayatlarında ne olursa olsunlar, genellikle pasif, araştırmacıya göre edilgen konumdadır.

Son yirmi-otuz yıldır bu uçurumu aşmak üzere genç kuşak antropologlar **düşünümsel** (*reflexive*, yani, kendi üzerine düşünebilen) olmaya çalışarak, verilerini, bulup araştırdıklarını, inceledikleri gruptan kişilerle paylaşıp, onların yorumlarını da yazılarına katıyor. Düşünme üzerine yapılan bu düşünmeye refleksivite adı veriliyor. Bilgi verenlerin dayandığı kişilerarası anlamlar, özel değil, kamusaldır. Yerel kişiler bunları veri alabilir ama bunlar, dışarıdan gelen birine aşikâr olmayabilir. Anlamları açığa kavuşturmak için, hem antropolog, hem de yerli kişi, gündelik hayata dönüp bunları tekrar incelemek zorundadır. Araştırmacı oralıların, gündelik hayatta neler tasarladığı, gündelik hayatı nasıl düşündüğü üzerine kafa yormalıdır (Schultz & Lavenda, 2005: 43). Özellikle antropolojide, saha çalışması düşünümsel bir iştir; bu da bir tür kendi kendini denetleme anlamına gelir. Son derece titiz, dikkatli olmayı ve ayrıntılı iş yapmayı gerektirir.

Düşünümsel araştırma, bunların yanı sıra, araştırmanın siyasi ve ahlaki boyutuna önem vermek, sahada bilgi verenleri de araştırmaya dahil ederek, hatta araştırmayı onlarla işbirliği halinde yürütmeye çalışmaktır. Araştırmacının, düşünümsellik ile birlikte şekillenen bu tür çalışmaları, **“konumlandırılmış bilgi”**<sup>4</sup> (Donna Harraway, 1991) olarak anılıyor. Konumlandırılmış bilgi, araştırmacı

---

Aslında Foucault bu düşünceyi daha da ileri götürüyor ve şöyle diyor: “Bu fikirdeki şeytansı şey de budur... Burada tamamen tek bir kişiye verilmiş olan ve bu kişinin başkaları üzerinde yalnız başına, tümüyle uyguladığı bir güç yoktur; bu herkesi içine alan bir makinedir, iktidarı işletenler kadar üstlerinde iktidar işletilenler de buna dahildir. Bu bana ondokuzuncu yüzyılda oluşan toplumların özelliği gibi gelmektedir...” (2003: 96).

Situated knowledge’i böyle çevirdim.



olarak, kişinin biyografisinin temel hatlarından, sınıfsal / etnik / toplumsal cinsiyet durumuna, hatta siyasi tercihlerine kadar kimliğinin çeşitli boyutlarının ortaya konması, açıklanması anlamına gelir.

Araştırmacı ile bilgi verenler arasındaki bu tür diyalog, insan deneyimleri hakkında tek tip yorumun kabul edilemeyeceği, deneyimlerin en son, en doğru bir değerlendirilmesinin olamayacağı gerçeğini barındırır. Klasik pozitivist yaklaşımlardan en büyük farkı da budur. Batı'da son dönem çalışmalarda nesnel yaklaşımlardan ziyade düşünümsel yorumlara doğru bir yönelim olduğu söylenebilir. Bilgi veren yerli kişileri nesneye dönüştürmemeye dikkat ediliyor, artık. Paul Rabinow, bu tür yaklaşımların Fransız sosyolog Paul Ricoeur'ün düşüncesinde de dile getirildiğini yazıyor. Ricoeur'ün çalışmalarındaki temel hermenütik, "başkalarının yolu ile kendini anlamaya çalışmak" ilkesini içeriyor (Rabinow, 1977: 5-6). O halde sahadaki sosyal bilimci için yorum, kültürel ötekini anlamaya çalışarak kültürel kendini çözmektir de. Farklı bir ifade ile, meselâ, "antropologun kültürel ötekini anlaması bireylerarası bir yapılanma sonucu oluşur; hem antropologun hem de yerel kişilerin kültürel sistemlerinden unsurları benzer şekillerde kullanır. Ötekinin kültürel kendiliğinin anlamını kavramaya çalışırken, aynı zamanda kendi kültürel kimliğimiz hakkında da birşeyler öğreniriz" (Schultz & Lavenda, 2005: 45).

Bettylou Valentine (1978) örneğin, New York'ta yaşayan Afrikalı-Amerikalılar arasında yaptığı araştırmanın kitabını oluşturma sürecinde, yazdığı hakkında, ona bilgi verenlerin de yorumlarını istedi. Yayımlanan kitabın son bölümünde, Valentine'nin değerlendirmesinin yanı sıra, üzerinde çalışma yaptığı Afrikalı-Amerikalı kişilerin görüşleri de yer alıyor. Onunla hangi yorumlarını paylaşıyor, hangilerini paylaşmıyor, nelere karşı çıkıyor, neyi benimsiyor, ayrıntıları ile anlatıyorlar.

### *Araştırmacılar ve Kurumlar Arası İktidar Mekanizmaları*

Araştırmada sözünü ettiğim diğer iki iktidar mekanizmasını birlikte ele alacağım: Araştırmacının bulunduğu kurumun toplumsal prestiji, ve araştırmacının, "eşitleri" arasındaki sivrilen konumu. Araştırma bir düştür, bir aşktır, bir açıdan; kişinin peşinden koşmayı isteyeceği bir rüya, varmak isteyeceği bir yer. Bunu gerçekleştirmek için hiçbir şeyi esirgemez iyi bir araştırmacı. Gel gör ki herkes

sonuca ulaşamaz; çünkü demokrasiler, anayasalar ne derse desin, fiiliyatta herkes eşit değildir, maalesef.

Gücünüz varsa, maddi imkân sağlamış ve/ya (somut-soyut) donanımlı iseniz, toplumun saygın bir yerinde duruyor, hem üzerinde araştırma yapacağınız gruplara, hem de akademya, makro ve mikro siyasete, görünmez eşit mesafelerde kendinizi kabul ettirebileceğinizi düşünüyorsanız araştırma için kolları sıvarsınız.

Aynı amaca ulaşmak isteyen eşit eğitim ve beceri sahibi iki araştırmacı ender olarak eşit imkânlarla donanmıştır. Özellikle farklı kurumlardan geliyor, benzer şeyler yapmak istiyorlarsa, *ceteris paribus*, daha tanınmış, daha iyi bilinen kurumdan gelene veya muhtemelen daha tanınmış olana fonlar akacak, diğeri açığa kalacaktır.

Araştırmacının, su kadar öncelikli, üç temel gereksinimi olduğunu iddia edirim: İktidar, para ve kültürel/sosyal kapital (Bourdieu, 1992, 1993). Öylesine temeldir ki bunlar, sözü bile edilmez, çünkü “aklı başında” hiç kimse bunlar olmadan yola çıkmaz. Üç unsur birbirine bağlıdır ve birbirini destekler. Bilgi, beceri, sebat ile birlikte iyi ve sakıncasız bir araştırma konusu ve çerçevesi tabii ki önemlidir. Ama bunlar bile, ismi konulmayan kategoridekilere göre ikinci planda kalır. Belki bilinmedik bir yerlerde, ne bileyim Latin Amerika Dağları’nda, Meksika Chiapas’da, Türkiye’nin arka sokaklarında veya dağlarında da, tersi konumda ve çok ender, çılgın / cesur araştırmacılar vardır, yola düzülüp araştırmalarını, başları derde girmeden sonlandıran; ama istatistiki olarak sayıları epey, epey düşüktür.

1960’larda Kürt Alikan Aşireti üzerinde araştırma yapan sosyolog, doktor İsmail Beşikçi’nin kitapları kapışılacakken pek az sayıda yayımlandı. Ve toplatıldı. Kürtler üzerine araştırma yaptığı için Beşikçi üniversiteden atıldı, ömrünün çok büyük bir kısmını da Türkiye’nin çeşitli cezaevlerinde geçirdi. Dünyada ender bulunan bilimci gibi, Türkiye’de sosyal bilimin kritik bir konusunu çalışmanın önemini, zamanından çok önce görmüştü. Çünkü kendi anlattığı gibi, araştırmayı yaptığı 1960’lı yıllarda durum şöyle idi:

“İlk defa 1961 yılında, yaz aylarında, ‘Tahsil İçi Staj’ döneminde Kürtlerle karşılaştım. Elazığ, Keban, Karakoçan, Palu, Maden ilçeleri... Köylülerle ancak tercüman aracılığı ile konuşabilen kaymakamlar... Fakat üniversitede, Kürtlerin varlığı inkar ediliyordu. Kürtçe diye bir dilin olmadığı söyleniyordu. Kürtlerin aslının Türk, Kürtçe’nin aslının da Türkçe olduğu, Kürtçe’nin Türkçe’nin bir şivesi olduğu söyleniyordu” (Beşikçi, 1992: 23).

Öngörü sahibi olmanın bedelini çok ağır ödedi İsmail Beşikçi. Hiçbir meslektaşını desteklemedi, “bunlar ciddi sosyolojik, antropolojik çalışmalardır” veya “Kürtçe Türkçe’den ayrı bir dildir, Hint-Avrupa dil grubundandır ve Farsi dillerle en yakın akrabadır” diyerek savunmadı. Araştırmayı yapan, Atatürk Üniversitesi’nden İsmail Beşikçi değil de, Türkiye’nin en meşhur üniversitelerinden, medyanın da çok iyi tanıdığı çok ünlü bir prof. olsa idi, örneğin, bunca uzun seneler üniversite dışında tutulur, ömrünün yarısından fazlasını hapiste geçirir miydi? Emin değilim. O bir Galileo idi; ama farklı olarak yolundan dönmedi; tekrar tekrar hapse konduğu halde düşüncelerini geliştirerek savunmaya devam etti.

Şimdi yukarıda sözünü ettiğim, araştırmacının üç temel gereksiniminin herbirini tek tek açıklamak istiyorum.

a. *Güç-iktidar*: En az iki yönden bu konuyu ilgilendiriyor. Bir kere, genel olarak, güç ve iktidarı her yerde bulmak mümkün olduğu, araştıran ile araştırılan arasında böylesi kaçınılmaz bir ilişki bulunduğu için ve iki, Foucauldien bir açıdan, bilgi ve iktidar arasındaki karşılıklı çok yakın ilişki ve belirlenim nedeniyle.

Amerikalı Marksist sosyolog C. Wright Mills, “sıradan insanların gücü, yaşadıkları gündelik hayatla sınırlıdır, buna rağmen, ev, komşuluk, ve iş ilişkilerinde, genellikle anlayamadıkları ve yönetemedikleri bir kuvvet onları sürükleyip götürür. ... Ama bu açıdan her kişi sıradan değildir. Bilgi ve iktidar araçları merkezileştiği için bazı kişiler, sözgelimi, diğerlerine yukarıdan bakıp, kararları ile sıradan insanların gündelik hayatını çok derinden etkiler “ der (1956: 3). Güç, asgari güç, bu ikili ilişkidir işte. En az iki kişinin varlığı, bir potansiyel iktidar ilişkisi oluşması için yeterlidir.

Bu bağlamda Michel Foucault’dan bahsetmeden olmaz. O, iktidar ile bilgi arasında aksiyomatik, karşılıklı bir ilişki olduğunu savunur:

“İktidarın şöyle şöyle bir keşife, şu şu tip bir bilgiye ihtiyacı var demek yetmez; şunu mutlaka eklemek gerekir: iktidarın kullanımı yeni bilgi objelerinin kullanımına ve ortaya çıkmasına neden olur ve yeni enformasyonun birikmesini sağlar. İktidar ve ekonomik gücün gündelik hayatta nasıl kullanıldığını bilmiyorsa, kişinin, ekonomi bilimini anlaması mümkün değildir. İktidarın kullanımı, sürekli olarak bilgi yaratır ve tersi; bilgi iktidarın etkilerini ortaya çıkarır. Üniversite hiyerarşisi bunun en görünen, en katı ve en az zararlı olanıdır... Bilgi ve iktidar birbiri içinde bütünleşmiştir ve günün birinde bilginin, iktidara bağımlı olmayacağını düşünmek ham hayaldir. İktidar, bilgisiz kullanılmaz, bilginin iktidar yaratmaması da mümkün de-

ğildir. ‘Bilimsel araştırmaları sermaye tekeline koruyun’ iyi bir slogan olabilir, ama hiç bir zaman slogandan öte bir şey olamaz” (Foucault, 1980: 51-52).

*b. Para, maddi imkân veya kapital:* Bunun işlevi daha açık sanırım. Parasız araştırma yapmak pek kolay değıldir, en azından. Her zaman çok büyük paralar gerekemeyebilir, ama asgari bir geliri olmalıdır araştımcının: Yol parası, telefon, kağıt / kalem parası. şimdilerde tabii, bilgisayar olmadan da araştırma yapılamıyor.

Bunun bir de başka bir boyutuna da değinmek şart: ABD’de, hatta Avrupa’da, dışarıdan doktora yapmaya gelen sosyalbilim öğrencilerinin büyük bir kısmı kendi ölkelerinde araştırma yapar ve/ya yapmaya yönlendirilir/özendirilir. Bunun birkaç temel nedeni var. Biri “yurtseverlik” deseniz, yine de bu, diğerlerini ortadan kaldırmaz. Herşeyden önce, ABD’de veya Avrupa ölkelerinde araştırma yapmanız oradaki üniversite, sizi bir şekilde desteklemek zorunda kalabilir. Başvurabileceğiniz araştırma fonlarının çok büyük bir kısmı Amerikan ve AB vatandaşları içindir; Türkiye gibi düşük gelirli ölkeden gelenlerin para bulması zorlu bir çaba ve müthiş bir sebat gerektirir. Yine de çoğu kez sonuçsuz kalır. Halbuki kendi ölkesindeki kişi, ailesinin evinde, akrabalarının yanında kalır; ekmek elden su gölden, bir şekilde araştırma parası olmasa, çok kıt imkânlarla da olsa araştırmasını yürütebilir.

Oysa öğrenci, kendi ölkesine dönmek sözü ile yurtdışına çıkmıştır. Kendi ölkesinde çalışacak, araştırma yapacak epey zamanı olacaktır. Buna karşılık araştırmayı dışarıda yapsa, çok daha fazla bilgi edinme olasılığı mevcuttur. Ama yine de süreç genellikle öbür tarafa işler. Doktora tezini yurtdışında yapan öğrenci, böylelikle kendi ölkelerini daha yakından tanıyıp geldiği yere döner.

*c. Kültürel / sosyal kapital.* Araştırmasını bulunduğu üniversiteden yürüten, yurt dışına çıkmayan kişi için de bir başka tür kültürel-ekonomik ilişi işler. Dünyaca ünlü üniversitelerden gelenlerin, hem kendi ölkelerinde, hem de yurtdışında araştırma fonu bulma ihtimali her zaman daha yüksektir. Buna karşılık, düşük ve orta gelirli ölkelerde, Batı gözüyle, “köşe bucakta kalan” üniversitelerden gelen birisi, istisnai becerilere sahip değılse, ne oradan, ne buradan kolay kolay burs alabilir, araştırma fonu çıkartabilir. İktidarı yoktur, kapitali<sup>5</sup> yoktur; ama önemli bir eksiği daha vardır: Bunu Fransız sosyolog Pierre Bourdieu’nün bazı

---

Çünkü kapital mıknaatı gibidir; kapitali çeker; yokluğu da iter.

yaklaşımları ve kavramları ile açıklamak uygun olacak. Bourdieu, **sosyal kapital** olarak adlandırdığı bu unsurlardan birini şöyle tanımlar: Aktörlerin bulunduğu toplumsal ağlar ve örgütlerde üye olmak hasebi ile kişinin harekete geçirebileceği mevcut ve potansiyel kaynakların tümü. Bu da komşuluk, işyeri, hatta akrabalık gibi kalıcı sorumluluk ilişkilerini gerekli, geçici ve öznel olarak ihtiyaç duyulan ilişkilere dönüştürmeye yarar (Bourdieu, 1992: 119). Yani araştırmacı birey, bunları kullanarak ve bunların sayesinde araştırmasını gerçekleştirmeye bir adım daha yaklaşır

Buna bir başka Bourdieu kavramını eklemek yararlı olabilir: **Kültürel kapital**. Bu da insanların veya kişinin eğitildiği kurumlar, buralardaki başarısının yanı sıra, genel bilgi ve becerisi nedeniyle, diğer insanlara üstünlük sağlama potansiyeli olarak tanımlanabilir. Kültürel kapital, sınıfsal ayrımları pekiştirir. 1968’li yıllarda Fransız üniversite eğitimindeki yönelim ve gerilimleri *Homo Academicus* kitabında inceleyen Bourdieu, hocalar arasında birbirine zıt kültürel kapitalleri olanların, kurumlardaki değişimlere farklı yaklaştığını, üst sınıflardan gelenlerin üniversitedeki kültürel statükoyu korumaya daha yatkın olduğunu keşfeder (1988). Ayrıca hocaların akademik kariyerlerinin, toplumsal kökenleri, yani sınıfsal yapıları yakından izlediğini görür (1988).

Toplumda son derece eşitsiz bir şekilde dağılmış olan kültürel kapitalin ilk edinildiği yerler aile ve eğitim kurumlarıdır. Kültürel kapital bazı yaşam biçim ve bilgilerini, diğerlerine göre “doğal” olarak üstün gösterir ve meşru kılar; öyle ki katılmayanlar kendi pratiklerini aşağılık görür ve meşru süreçlerden kendilerini dışlarlar (1993: 4). Üstelik bunların etkisi bir hayat boyu sürer; kişinin ününe, üstünlük katar; olmayanlar için de tam tersi süreçler işler.

Ün ve sosyal / kültürel üstünlüğe sahip kişi ise, Bourdieu’nün anlayışında, sembolik kapital sahibi kişidir; sırtı kolay yere gelmez. Bunlar sadece bilgi araçları değil, aynı zamanda egemenlik kurma yöntemleridir ve tüm olarak toplumdaki sınıf savaşlarının bir parçasıdır. Eşit donanımlı ve aynı derecede iyi araştırma plan ve programı yapan iki kişiden birinin niye desteklenip, para aldığını, diğerinin ise açıkta kaldığını anlamaya yarar.

Sınıf savaşları derken bir ulus-devlet içinde olup biteni kast ediyordum. Ama paralel bir dinamiğin küresel düzeyde de rol oynadığına şüphe yok. Ülkeler arasında da, bu alanda meydan savaşları, küresel sınıf ayrımları ve çekişmeler olduğu, sadece yayınlardan değil, mesela Nobel veya başka bilim ödüllerinin gerisin-

de yatan tartışma ve dedikodulardan da çıkarılabilir. Hatta küresel alandaki yarış çok daha kıran kıranadır. Ödül ne kadar büyükse, savaş da o derece kanlı olur.

Konunun bir de yayın boyutu var ki önem derecesi asla küçümsenemez. *Social Science Citation Index*'te adı geçen, bırakın onu, Batı'nın saygın dergilerinde yayımlanan makalelere bir göz atmak yeter. Yazarlar çoğunlukla hangi kurumlardan gelmiş, önemli bir göstergedir. Buralarda, Filipinler, Mısır, Sudan, Türkiye, Portekiz veya Bengladeş'teki önemli, araştırmacıların isimlerine, yazılarına pek rastlanmaz. Bunların yerel bir iktidarı olsa bile, küresel düzeydeki bilim iktidarları ile başedemezler. Genel olarak da, Doğu'dan yollanan araştırmalar, makaleler Batı'da pek revaçta değildir. Okumak üzere dergilerin kapışılmayacağı bilindiği için, editörler de Güney'den, Afrika'dan, Asya'dan, Ortadoğu'dan gelen makalelere, ancak çok çok istisnai durumlarda, yayın hakkı tanır. Gerçi tabii, Doğu ve Güney'de bilimsel üretim, sayısal olarak Batı ve Kuzey'den epey daha azdır, ama oransal olarak bakıldığında, yine de uluslararası yayın sayısı, buradaki toplam üretime karşın epey düşüktür.

İşte araştırma / akademya aşkı ile yanan Don ve Donna Kişotlar, bütün bu iktidar mekanizmalarına rağmen, kelleyi koltuğa alıp, araştırmaya koyulur; koyulmalıdır. Çok inançlı kişiler kendi dergilerini çıkarabilir, yazılarını burada yayımlar isterse, ama önemli olan, alandaki kişilerin, o yazı hakkındaki görüşleridir<sup>6</sup>. Sağlam bir meslekdaş görüşü / ağı ile örgütlenmemiş dergiler, bilim dünyasında ses getirmez. Ayrıca yeni bir derginin sembolik kapitale kavuşması çok uzun yıllar alacaktır. Onun için herşeye rağmen sebat; aynı makaleyi tekrar tekrar yazmaktan ve önemli dergilere yollamaktan vazgeçmemeli.<sup>7</sup> Küresel düzeyde ise, çok daha geniş çaplı politik atılımlar yapmak ve o kadar daha çok yazmak gerekir. Yoksa yukarıda tarif etmeye çalıştığım Değirmenlerle Savaş'ta pek bir aşama katedilemez.

---

İlgilenenler için: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabında Thomas Kuhn bunu etraflıca anlatıyor.

Adını maalesef hatırlayamadığım Batılı bir kaynakta iki-üç yıl önce şunu okumuştum: "Prestijli dergilerin birinde bir makalenizin yayımlanmasını istiyorsanız, en az yirmi farklı makale yazmalısınız. Bu yirmi makaleden (birbirinden bağımsız ayrı makaleler, düzeltmeler değil) ancak birinin yayımlanma şansı var."

## KAYNAKLAR

- Beşikçi, İsmail, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)*, Ankara, Yurt Yayınları, 1992, (ilk baskı, Ankara, Doğan Yayınevi, 1969).
- Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus*. Çev. Peter Collier. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production*, Cambridge, Polity, 1993.
- Bourdieu, Pierre & Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity, 1992.
- Michel Foucault: "İktidarın Gözü" mülakatçılar J.P. Barou ve M. Perrot: Yay. Haz. Ferda Keskin, *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı, 2003, s. 85-106.
- Michel Foucault: "Prison talk" mülakatçı: J.J. Brochier, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Colin Gordon (der.), NewYork, Pantheon Books, 1980.
- Harraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women; The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.
- hooks, bell, *Black Looks: Race and Representation*, Boston, South End Press, 1992.
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. basım. Chicago: The University of Chicago Press, 1970. (Türkiye'de ikinci edisyonu: *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul Alan Yayıncılık, 1982)
- Mills, C. Wright, *The Sociological Imagination*, Londra, Oxford UnivPress, 1956. 1959.
- Mills, C. Wright, *The Power Elite*, Londra, Oxford Univ Press, 1956.
- Rabinow, Paul, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, Univ of California Press, 1977.
- Said, Edward, *Orientalism*, Londra, Penguin, 2003 (ilk basım 1978).
- Schultz, Emily and Robert H: Lavenda, *Cultural Anthropology*, 6. basım, Oxford, University Press, 2005.
- Steiner, Anne & Loic Debray, *Kızıl Ordu Fraksiyonu: Avrupa'da Gerilla Mücadelesi*, İstanbul, Metis, 2000.
- Valentine, Bettylou, *Hustling and Other Hard Work*. New York, The Free Press, 1978.

# SOSYOLOJİ VE AMPİRİK ARAŞTIRMA

Theodor W. Adorno

Sosyoloji adı altında akademik bir disiplin olarak sınıflanan çeşitli yaklaşımlar arasındaki bağlantı, en fazlasından gayet soyut bir bağlantıdır: Yani, hepsi de, şu ya da bu şekilde toplumsal fenomenlerle ilgilenirler. Ne incelemelerinin konusunda ne de yöntemlerinde birleşirler. Bazıları, toplum bütününe ve dinamiklerine uygulanır, diğerleriyse, bununla empatik karşılıklı içerisinde, kendilerini, onları genel bir toplum kavramıyla her ilişkilendirme girişimini spekülatiflikle suçladıkları tekil toplumsal fenomenlere adarlar. Yöntemler de buna göre çeşitlenir. İlk durumda, mübadele ilişkisi gibi temel yapısal belirleyicilere odaklanmak suretiyle bütünsel sosyal bağlam için bir içgörü kazanılacağı umulur; ikinci durumda ise, böylesi bir çaba, fiiliyat [*facticity*] alanındaki herhangi bir zorbaca tasarımdan bihaber olsa bile, bilimin evriminde, yerini vaka neyse onun basit belirleyiciliğine bırakacak felsefi bir kalıntı olarak azledilir. İki kavramlaştırma da tarihsel olarak farklılaşmış modellere dayanır. Toplum kuramı, felsefeden doğar, fakat aynı zamanda da, geleneksel felsefede ebedi özler ya da Tin dolayımıyla oluşturulmuş olan temel gerçekliği toplumda konumlandırmak suretiyle, felsefenin sorgulamalarını farklı bir işlevsel bağlama yerleştirmeye girişir. Felsefe nasıl aldatıcı görünümlere güvenmeyip bunları yorumlamayı görev bildiyse, kuramın, toplumun fasadına duyduğu kuşku da toplumun suni nüfuz edilemezliği oranında artar. Kuram, tüm mekanizmayı işler tutan saklı pınarı keşfetmek ister. Bir vakitler öylece varolanın anlamsızlığını katlanılmaz bulmuş olan düşüncenin hasreti, büyübozumu uğraşında özlemini sekülerleştirmiştir. Taşı kaldırmak ve altında kaynayan karışıklığı açığa çıkarmak ister, anlamı korumanın tek yolunu bu karışıklığın kavranmasında görür.

---

Bu metin, İngilizce'den çevrilmiştir (Connerton, P. (der) (1976) *Critical Sociology*, 237-257, Penguin). İngilizce metnin künyesi şudur: Adorno, T. W., (1962) 'Soziologie und empirische Forschung', Max Horkheimer ve T. W. Adorno, *Sociologica II*, 205-222, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt. İlk basımı 1957. İngilizce'ye çeviren Graham Barram.



Büyübozumunu, Max Weber'in kabul ettiği türden bir büyübozumunu bile, sadece gizemlileştirmenin özgül bir tipi olarak gören ve gizli itici güce ve bu gücün işleyişin müdahale olasılığına ilgisini, zaten açığa çıkarılmış olanın değişmesi sürecinde gereksiz bir ertelemeden başka bir şey addetmeyen olgusal toplumsal araştırma, bu itkiye direnir. Özelde de, şimdilerde genellikle ampirik toplumsal araştırma olarak bilinen, Comte'un pozitivizminden beri, öyle ya da böyle açıkça doğa bilimlerini kendine model almaktadır. Bu iki eğilimin hiçbir ortak paydası yoktur.

Toplum hakkındaki kuramsal spekülasyonlar, tam tamına karşılık düşen ampirik veri setlerince doğrulanamazlar: Bunlar, ruhların parapsikolojinin deneysel aygıtının elinden kaçması gibi, ampirik verilerin elinden inatla kaçarlar. Bir bütün olarak toplum fikrinin hepsi ve herbiri, toplumsal olguların dağınıklığını zorunlu olarak aşar. Bütünün inşasının ilk ön koşulu, dağınık verilerin kendisine göre organize edilebileceği kapsayıcı bir kavramdır. Bütünün inşası, kendini sosyal denetim mekanizmalarına uyarlamamış canlı bir deneyimden, kendisinin önceki düşüncesinin hatırasından ve kendi düşünümünün tereddütsüz tutarlılığından bu kavramı oluşturmali, onu maddi olanı etkilemeye mecbur tutmalı ve karşılığında da kavramı, maddi olanla teması dolayısıyla değiştirmelidir. Ama eğer kuram dogmatizme -düşüncenin toplam bir sansürüne dönüşen kuşkuculuğun her fırsatta yakaladığını iddia edeceği dogmatizme- düşmek istemiyorsa, burada durmaya gücü yetmez. Kuram, dışardan getirdiği kavramları, nesnenin kendi başına sahip olduklarına, nesnenin kendisinin olmak isteyeceğine dönüştürmeli ve bunu olanla yüzleştirmelidir. Burada ve şimdide donmuş olan nesnenin katılığını, mümkün ile fiili arasındaki gerilimlerin alanında eritmelidir; çünkü bunların herbiri -mümkün ile fiili-, tam da kendi varoluşu için ötekine bağlıdır. Başka bir deyişle, kuram devredilemezcesine eleştireldir. Fakat bu nedenle, kendisinden çıkarsanan hipotezler, kurallara göre neyin beklenebileceğinin tahminleri, kurama tam olarak uymaz. Tek öngörülebilir olan, bizzat toplumsal mekanizmanın bir parçasıdır ve eleştirinin gerçek amacıyla hiçbir ilgisi yoktur. Şeylerin tam da tahmin edildikleri gibi arz-ı endâm etmesinden duyulan kendinden hoşnut tatminin, toplumsal kuramı, kendini hipotez olarak sunarak kendi içyapısını değiştirdiğinin farkındalığına karşı körleştirmesine izin verilmemelidir. Kuramın sayesinde doğrulandığı özgül gözlem, yarıp geçmeye kalktığı bu aldatıcı fasadın derhal bir parçası haline gelir. Somutlaştırma ve yanlışlanamazlık yoluyla kazanılanın be-

deli, nüfuz etme gücünün kaybedilmesidir; temel önerme, kendisini sınamak için kullanılan fenomenin boyutlarına indirgenir. Öte yandan, eğer alışılmış bilimsel prosedür izlenir ve özgül incelemelerden bütünsel bir toplum görüşüne yükselir-se, kazanılan, en iyi ihtimalle, toplum hayatına açıklama getirme yeteneğinden kesinlikle yoksun genel sınıflayıcı kategorilerdir. 'İşbölümlü toplum' kategorisi, 'kapitalist toplum' kategorisinden daha büyük ve daha genel bir düzenlemedir; fakat insanların hayatları ve onlara yönelik tehditler hakkında daha az şey söylemesiyle, daha fazla değil, daha az gerekli bir düzenlemedir -ama bu, şehir-cilik gibi daha dar bir düzenleyici kategorinin konu hakkında daha fazla şey söylediği imasını taşımaz. Sosyolojik kategorilerin soyutlama derecesi, bunların toplumun kavranmasına katkısıyla doğru ya da ters orantılı olarak değişmez. Tam da bu yüzden ki, Parsons'ın işlevselci modeli gibi bir modelde bu kategorilerin sistematik birleştirilmesinden çok az şey elde edilir.

Fakat, hatalı olarak kuramı formel birlikle eşitleyen ve gerçek toplumsal iç-rikten arındırılmış bir toplumsal kuramın tüm vurgusunu yanlış yere yaptığını kabul etmeyi reddeden bir kuram ve ampirisizm sentezinin böylesi vaatlerinden, -sosyolojinin ilk başlangıçlarından beri zaman zaman tekrarlanan fakat henüz gerçekleştirilmemiş vaatlerden- daha bile azı beklenmelidir. Sadece 'sanayi toplumu'na kıyasla 'grup'a başvurunun nasıl tümüyle tutarsız olduğuna dikkati çekmek yeterli. Sınıflayıcı sistemler modeline göre toplumsal kuramın inşası, toplumun içkin yasalarının dikte ettiği en ince kavramsal kalıntıların yerine geçer. Ampirisizm ve kuram, tek bir anlamlı süreklilikte bağdaştırılamazlar. Modern toplumun özüne yöneltilmiş kavrayışa kıyasla, ampirisizmin katkıları, sıcak taşın üzerine düşen su damlalarıdır; fakat temel yapısal yasalar için ampirik kanıtlar, ampirisizmin kurallarına göre, daima tartışmaya açık kalacaklardır. Bu, uyumsuzlukları törpüleme ve uyumlulaştırma meselesi değildir; sadece uyumlulaştırıcı bir toplum görüşü, kendine böylelikle yanıltılma izni verir. Gerilimler geliştiril-meli ve verimli kılınmalıdır.

Günümüzde, hem kültürel (*geisteswissenschaftlich*) hem de formel sosyoloji-den duyulan hayalkırıklığının peşisıra, üstünlüğü ampirik sosyolojiye teslim etme genel eğilimi var. Pratik kullanıma çabuk dökülebilir olması ve yönetimin her ya da herhangi bir biçimiyle olan yakınlığı, şüphesiz ki, katkı sağlayan bir unsurdur. Fakat toplumun doğası hakkında keyfi ya da kısaca anlamsız tepeden ilanatlara karşı gösterilen tepki, meşru bir tepkidir. Ne var ki, bu, ampirik yöntemlerin oto-

matik olarak şeref kürsüsüne çıkacağı anlamına gelmez. İlk ağızda, bunların dışında yöntemler de var: Disiplinlerin ve düşünce tarzlarının sadece varolması, onları haklı kılmaya yetmez. Fakat onların da sınırları, bizzat konu tarafından çizilir. Çekicilikleri, kendi nesnellikleri hakkındaki iddialarında yatan ampirik yöntemler, öznel olandan yana -kökenlerinin piyasa araştırmasında oluşunda açıklamasını bulan- paradoksal bir tercih sergilerler: Yani, (cinsiyet, yaş, medeni hâl, gelir, eğitim vb gibi nüfus sayımı türü istatistiki veriler bir yana bırakılırsa) daima tekil öznelerin davranışsal eğilimleri olarak görülen kanılar ve tavırlar gibi şeylerden yana. Her durumda, spesifik katkılarının şimdiye kadar testi geçebildiği tek alan bu olmuştur: Sözde nesnel olguların envanterleri olarak, bunları, idari amaçlara ayarlanmış bilimsellik öncesi malumattan ayırmak güç olurdu.

Genelde, ampirik toplumsal araştırmanın nesnelliği yöntemden gelen bir nesnelliktir, konudan değil. İstatistiki işlem sürecinde, az ya da çok sayıda birey hakkındaki malumatlar, olasılık yasalarını izleyerek, genellenebilir ve bireysel çeşitlenmelerden bağımsız beyanlara dönüştürülür. Fakat sonuçtaki ortalama değerler, nesnel olarak geçerli olmalarına rağmen, ne yazık ki, tekil özneler hakkında, aslında bu öznelerin kendilerini gerçeklikte nasıl gördükleri hakkında büyük ölçüde nesnel beyanlar olarak kalırlar. Kendi nesnelliğinde toplum, insanların bağlamları içerisinde eylediği tüm ilişkilerin, kurumların ve güçlerin oluşturduğu toplam, tüm mümkün kombinasyonları ve çeşitlemeleriyle ampirik anket ve mülakat yöntemlerinin görmezden geldiği ya da en azından tümüyle tesadüfi saydığı bir şeydir. Hata kısmen, isteyerek ya da istemeyerek bu ilişkilerin netleşmesini engelleyen ve Amerika'da araştırma projelerinin, mesela kitle iletişime tahsis edildiğinde, bunların hâkim ticari sistemlerin içinden gelen tepkilerin kaydedilmesiyle sınırlı olmalarını ve sistemin kendisinin yapısının ve içerimlerinin herhangi bir analizini daha başlangıçta dışlamalarını garantileyen, yerleşik çıkarlara sahip proje sponsorlarındadır. Fakat, buna ek olarak, zaten ampirik yöntemlerin kendileri de bu türden yaklaşıma uydurulur. Çok sayıdaki bireyin az çok standartlandırılmış surveylerini yapmak ve sonuçları istatistik haline getirmek suretiyle ampirik yöntemler, halihazırda yaygın -ve aslında önceden oluşturulmuş olan tutumları, incelemelerinin konusu hakkındaki perspektiflerinin temeli olarak kutsallaştırma eğilimindedirler. Nesnel gerçeklikler, kuşkusuz, bu tutumlarda yansır, fakat bu yansıma, tamamlanmamışlığa mahkûmdur ve çoklu tahrifatlarla sakatlanır. Ve her durumda, işbaşındaki insanların işlevine en yüzeysel bakış bi-

le, bu nesnel gerçekliklere kıyasla, öznel kanıların, tutumların ve davranış kalıplarının öneminin tamamen ikincil olduğunu gösterir. Ama kendilerini ne kadar pozitivist olarak anlasalar da, bu metodolojiler, zımnen -muhtemelen, demokratik seçimlerdeki oyunun kurallarından fazlasıyla aceleci bir genelleştirmeye türetilmiş- bir varsayıma, istatistiki bir evrene dönüştürülen bilinçli ve bilinçsiz insan deneyimlerinin toplamının, toplumsal sürece dolaysız bir anahtar sağladığı varsayımına dayanırlar. Nesnelliklerine rağmen, ya da aslında nesnellikleri yüzünden, bu yöntemler, odaklandıkları ne ise onun nesnellğine, özellikle de ekonominin somut determinizmlerine nüfuz edemezler. Bütün tutumlar, onlar için adeta eşit ağırlık taşır ve temsil ettikleri toplumsal gücün miktarına göre bu tutumların önemindeki çeşitlenmeler gibi temel ayrımlar, ancak anahtar grupların seçimi gibi ek düzeltmelerde hesaba katılır. Birincil olan, ikincil hale gelir. Fakat yöntem içindeki bu tür altüst edişler, uygulandıkları nesneler üzerinde etkiden yoksun değildirler. Önem kazanması kendisiyle aynı döneme rastlayan felsefi antropolojilere yönelik nefretine rağmen, ampirik sosyoloji, onlarla, herşeyden önce toplumsal bütünlüğün bir momenti -ve, en önemlisi, nesnesi- olarak toplumsallaşmış insanı bugün tanımlamak yerine, bireyler olarak insanların önemi-ne öncelik veren, zaten burada-ve-şimdide bulunan bir yönelimi paylaşır. Yöntemin fenomenlere düşünürsüz yaklaşımı, onun dur durak bilmeksizin aksi ispatlanamayan hakikatleri yakalama uğraşı, nesnelere -böylelikle ele geçirilmiş olan öznel olgulara- sanki bunlar kendi başlarına varolmuşlar ve gerçekte oldukları gibi şeyleşmemişlercesine aktarılır.

Yöntem, hem nesnesini fetişleştirme hem de kendisini fetişleştirerek dejenere olma tehdidi taşır. Ampirik toplumsal araştırma hakkındaki tartışmalarda yöntem sorunlarının içerik sorunlarına ağır basması, hiç de önemsiz değildir -ve aslında ilgili prosedürlerin mantığıyla tümüyle uyumludur. Kriter olarak, çalışılacak şeydeki içkin çıkarın yerini sıkça, şu ya da bu yöntemle elde edilen sonuçların nesnelliği alır; ve ampirik bilim arayışında, idari türden pratik bir arzu tarafından dayatılmadığı sürece, malzeme seçimi ve incelemenin genel yönelimi, araştırmanın konusunun spesifik doğasından çok daha büyük ölçüde, elde bulunan ve daha öte gelişme için şaşmaz fırsatlar sunan prosedürlere bağlıdır.

Bu nedenle, o kadar çok ampirik çalışma hiç tartışmasızca geçersizdir. Yaygınlıkla kullanılan işlemsel ya da araçsal tanım ampirik tekniği, ki sayısal değerleri bizzat survey bağlamı içerisinde ortaya atılan sorulara iliştiirmek suretiyle,

mesela muhafazakârlık gib bir kategoriye sınırlar, yöntemin konu karşısındaki üstünlüğünü ve içinde bilimsel prosedürün tasarlanmış olduğu keyfi yolu onaylayan mühürü basar. Teknik, kendi inşası vasıtasıyla, o nesnenin tam da ne olduğuna peşinen karar veren bir araçla nesneyi incelemeye koyulur: Yalın bir döngüsellik vakası. Bilimsel dürüstlük adına, net ve muğlaklıktan uzak olanlar dışında herhangi bir kavramla çalışmanın reddi, kendini-meşrulaştıran bir araştırma endüstrisinin çıkarlarını, konunun kendisinin çıkarlarının önüne koymanın bahanesi haline gelir. Cehaletten doğan bir kibirle, klâsik felsefenin tanım pratiğine yönelik itirazları unutulmuş terkedilir<sup>1</sup>; felsefenin skolastisizmin kalıntısı olarak uzaklaştırdığı, bilimsel kesinlik adına hâlâ düşünömsüz bilimler tarafından ebedileştirilmektedir. Araçsal olarak tanımlanmış kavramlardan, konvansiyonel kullanımın kavramlarına neredeyse kaçınılmaz olarak uyarılma yapıldıkça, araştırma, tam da kökünü kazımaya uğraştığı tanımlar vasıtasıyla oluşan kirliliğin suçlusu haline gelir.

Bilimsel modeli, keyifle toplumun incelenmesine *in toto* [bütünüyle, ç.n.] aktarmayışımız, toplumun doğası yüzündendir. Yoksa özellikle Alman gericilerin yeni tekniklere muhalefetlerini rasyonelize etmekte kullandıkları ideolojik nedenler, yani, halen insanlığın tahrip etmekle meşgul olduğu insan onurunun, insanı doğanın bir parçası olarak gören yöntemlerin menziline bir şekilde ötesinde olduğu mazereti yüzünden değildir. İnsanlık, bir tür olarak doğasının her tasavvurunu bastıran üstünlük iddiasına izin vererek ve böylece ham doğanın kör ve kontrolsüz büyümesine sebep olarak, kendisine doğanın bir parçası olduğunu hatırlatmaktan çok daha fazla, bir kutsala saldırıyı tamama erdirir.<sup>2</sup> İnsanlığın, bir tür olarak doğasının tüm düşüncesini bastıran üstünlük iddiasına izin vermesi ve böylelikle kör ve sınanmamış ham doğanın serpilip büyümesine neden olması, kendisine doğanın bir parçası olduğunu hatırlatmaktan çok daha fazla, bir kutsala saldırıyı tamama erdirir.

‘Sosyoloji, bir kültür bilimi (*Geisteswissenschaft*) değildir.’ Toplumun katılışmasının insanları, giderek nesne koşuluna indirgediği ve bu koşulu ‘ikinci doğa’ya dönüştürdüğü ölçüde, kendileri de tam da bu sürecin bir tanığı olan bu yön-

---

Karşılaştırm mesela Kant, Kritik der reinen Vernunft, 553 ve sonrası; Hegel Wissenschaft der Logik, Stuttgart, 1949, 11 Teil, 289 ve sonrası, 292 ve sonrası.

“Soziologie und empirische Forschung”, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* içinde, B.4: Exkurse, Frankfurt-am-Main, 1956, s. 112.

temlere, kutsala saldırmış muamelesi yapmaya gerek yoktur. Yöntemlerin özgürlüksüzlüğü, gerçeklikte hüküm süren özgürlüksüzlüğün sessiz tanığı olarak özgürlük davasına hizmet eder. Kinsey'in incelemeleri karşısında yürekte kopan öfkenin çığlıkları ve daha incelikli savunmacı tepkiler, Kinsey'den yana en güçlü argümanı sağlar. İnsanların konumlarının baskısı altında, gerçekten de 'kurbağagiller gibi tepki vermeye'<sup>3</sup> -kitle iletişimin ve diğer hizaya sokulmuş zevklerin ürünlerinin esiri tüketiciler rollerinde olduğu gibi- indirgendikleri vakalarda, kuvvetten düşmüş bir hümanizmin *bête noir*'ı [*kara canavarı*, ç.n.] olan kamuoyu yoklaması, insanları, kendini 'yorumlayıcı' gören bir sosyolojiden daha lâyıkıyla betimler: Çünkü yorumlayıcı anlamının temeli -anamlı ve içsel tutarlılığa sahip insan davranışı-, tümüyle tepkisel bir varoluş biçimi tarafından öznelere kendilerinde zaten yerinden edilmiştir. Atomistik ve aynı zamanda da sınıflandırıcı bir sistemle bu atomlardan genel sentezlere doğru işleyen bir sosyal bilim, benzer biçimde atomize ve soyut sınıflandırıcı kategorilere -bu örnekte idari kategorilere- göre örgütlenmiş bir topluma Medusa-benzeri bir ayna tutar.

Fakat bu *adequatio rei atque cogitationis* [akılyürütme ve şey arasındaki uygunluk, ç.n.]\* sadece kendisine tutulduğunda, tam hakikat-değerine erişir. Yegâne hakkı, eleştiri hakkıdır. Bu araştırma yöntemlerinin hem tanımladığı hem de cisimleştirdiği durum, eleştirel düşünümün nesnesi kılınmak yerine bilimin kendisine içkin mantıksal temel olarak hipostazlaştırıldığında, ister istemez ebedileşmesine katkıda bulunulmuş olunuyordur. Böyle yapmak suretiyle ampirik toplumsal araştırma, epifenomeni -dünyanın bizden oluşturmuş olduğu şeyi - şeyin kendisiyle karıştırır. Prosedürü, yöntemin taleplerinden ziyade toplumun durumundan, yani tarihsel faktörlerden kaynaklanan bir önerme içerir. Bu şey-benzeri yöntem, deneylerine maruz bıraktıklarında şeyleşmiş bir bilinç varsayar. Eğer bir topluluğun mensuplarına müzik zevklerini soran bir anket, onlara, 'klâsik' ve 'popüler' kategorileri şıklarını verirse, haklı gösterilebilir bir kesinlikle, söz konusu insanlar bu kategorilere göre müzik dinleyeceklerdir, tıpkı radyonun düğmesini çevirirken otomatik olarak ve düşünmeksizin açtıkları programın popüler hit parçalardan biri mi, sözde ciddi müzik mi, yoksa müzik eşliğindeki dini bir program mı olduğunu kaydedecekleri gibi. Fakat bu tür tepkinin toplumsal belirleyi-

---

Karşılaştırım, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, s. 50.

Bu ifadenin çevirisi için Hasan Ünal Nalbantoğlu'na teşekkür ederiz (ç.n.).

cileri survey tarafından gözardı edildiği sürece, elde edilen sonuçlar, doğru olsalar da, aynı zamanda yanıltıcıdır; sonuçlar, müzikal deneyimin ‘klâsik’ ve ‘popüler’ olarak bölünmesinin, sanki şeylerin doğal düzeninin parçası oldukları ölçüde nihai bir bölünme olduğunu ileri sürerler.

Ama, sorgulama, tam da bu dikotomiye ve onun tümüyle kendinden menkul bir şey olarak fosilleşmesine kendini yöneltene ve müzik deneyimimizin kendiliğindenliğinin, ne işittiğimizin bu *a priori* [önsel, ç.n.] sınıflamasından ciddi biçimde etkilenip etkilenmediği sorusunu kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya atana kadar, toplumsal geçerlilik kazanamaz. Ancak varolan yanıt örüntülerinin kökenini ve bu yanıtların deneyimlenenin içkin anlamıyla ilişkisini kavrayış, kaydedilen fenomenin doğru bir yorumuna izin verecektir. Fakat hâkim ampirik pratik, sanat eserinin nesnel anlamına yönelik herhangi bir sorgulamayı reddedecek, bu anlamı dinleyicilerdeki sırf öznel izdüşüm olarak bertaraf edecek ve sanatsal yapıyı deneysel psikolojinin ‘uyaran’ı statüsüne indirecektir. Böyle yaparak da, kitlelerin kültür endüstrisinin onlara dayattığı metalarla ilişkisini inceleme fırsatından kendini peşinen yoksun bırakacaktır; metaların kendileri, herşeyden önce, tam da metalarla ilişkisinin tartışılması beklenen bu kitlesel tepkiler bakımından tanımlanacaktır. Yine de, münferit araştırmanın ötesine geçmeye, günümüzde daha da büyük ihtiyaç vardır, çünkü, toplulukların kitle iletişiminin gücüne/iktidarına giderek daha fazla maruz kalmasıyla, insanların zihinlerinin ön-oluşumu, bizzat bu insanlarda bu durumun farkındalığına nadiren yer bırakacak derecede artmıştır. “Yorumlayıcı anlama”yı reddedişinde Toplumsal Araştırma ile hemhal olmuş olan Durkheim gibi pozitivist bir sosyolog bile, belli bir sevgi de duyduğu istatistikî yasaları *contrainte sociale*<sup>4</sup> [toplumsal kısıtlama, ç.n.] ile haklı olarak ilişkilendirmişti ve gerçekten de, toplumsal kısıtlamada evrensel olarak geçerli bir toplum yasasının ölçütünü görmüştü. Çağdaş toplumsal araştırma bu bağı inkâr eder, fakat böyle yaparak kendi genellemeleriyle toplumsal yapının somut belirleyicileri arasındaki herhangi bir bağlantıyı da feda etmiş olur.

Fakat bir kez böylesi perspektiflerden vazgeçildiğinde, inşaları kimi müstakbel özel incelemelere havale edildiğinde, bilimin yarattığı toplum imgesi, aslında, sadece bir suret, şey-benzeri nesnenin şeyleşmiş bir öz-idraki olarak kalır, ve tam da bu suretini çıkarma edimiyle dolayımlanmış dolaysıza dönüştürerek,

---

Durkheim (1950), s. 6.

nesneyi tahrif eder. Bunu düzeltmek için, Durkheim'ın umduğu gibi, kolektifin ve bireyin alanları arasında basitçe betimleyici bir ayırım yapmak yetmez. Bu ikisi arasında ilişki kurulmalı ve teorik bir zemin verilmelidir. Niceliksel ve niteliksel analiz karşıtlığı, mutlak bir karşıtlık değildir: Bu karşıtlık, konunun kendisinde hiçbir nihai dayanak bulamaz. Nicelleştirmek için daima çeşitli ögeler arasındaki niteliksel farkları gözardı etmekle başlanması gerektiği iyi bilinir; ve her tekil toplumsal fenomen, niceliksel genellemelerin başvurduğu genel determinizmleri kendi içerisinde taşır. Fakat niceliksel genelleme kategorilerinin kendileri, elbette ki nitelikseldir. Buna hakkını veremeyen ve mesela, kolektifin doğasıyla uyumsuz diye niteliksel analizi reddeden bir yöntem, konusuna şiddet uyguluyordur. Toplum bir birliktir; halen toplumun muktedir güçlerinin erişiminin ötesindeki alanlarda bile, 'gelişmemiş' kesimlerle, bir rasyonellik ve homojen sosyalleşme durumuna ilerlemiş kesimler arasında işlevsel bir bağlantı vardır. Bunu gözardı eden ve metodolojik bir çoğulculukla yetinen ve sonra tümevarım ve tümdengelim gibi basmakalıp ve yetersiz kavramlarla kendini haklılaştıran bir sosyoloji<sup>5</sup>, aşırı gayretkeş betimleme çabalarıyla varolanı destekler. Kelimenin en dar anlamıyla bir ideolojiye dönüşür, zorunlu bir yanılsamaya.

Yanılsama, çünkü yöntemlerin çokluğu nesnenin tekliğini yakalayamaz, ve tersine, işlenmeye uygunluk aşkına, nesneyi bölünmüş olduğu sözde faktörlerin arkasına gizler; zorunlu, çünkü nesne, toplum, olduğu gibi ortaya serimlenmekten korktuğu kadar hiçbir şeyden korkmaz ve bu yüzden sadece kendisinin koruyucu kabuğuna nüfuz etmekte başarısız kavrayışları otomatik olarak kolaylaştırır ya da sadece bunlara izin verir. 'Tümevarım' ve 'tümdengelim' kavram çifti, diyalektik bilimselci bir ikâmesidir. Fakat, nasıl ki toplumsal kuram, eğer herhangi bir bağlayıcı güce sahip olacaksa, alabildiği tüm malzemeyi içine almak zorundaydı, asimile edilmekte olan tekil olgu da, onu, kendisinin ötesine, toplumsal bütünlüğe işaret etme aracı olarak seçen süreci kullanmak zorundadır. Yöntem bunun yerine bir kez onu 'kaba olgu' [*kurumsallaşmamış olgu*, ç.n.] olarak sununca, bu opaklığa ışık tutma yönündeki hiçbir müteakip çaba başarılı olmayacaktır. Formel sosyoloji ve olgunun körlemesine kaydı arasındaki bu durağan karşıtlık ve karşılıklı tamamlayıcılıkla, evrenselin özgül olanla ilişkisi, ki sayesinde toplum kendi hayatına ve sosyoloji, insan ilgisine değer bir nesneye sahiptir,

---

Karşılaştırm, Erich Reigrotzki, Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik, Tübingen, 1956, s. 4.



kaybedilir. Fakat bu ayrılmış parçalar sonradan bir araya getirilse bile, gerçek koşullar hâlâ yöntemin izlediği sırayla başaşağı durur. Her türlü niteliksel sonucu tekrar nicele çevirme gayretkeşliği, bu yüzden, tesadüf değildir. Bilim, tek bir uyumlu sistemin yardımıyla, birliği tutarsızlık üzerine kurulu bir dünyadan evrensel olan ile tikel olan arasındaki gerilimi çıkarmak ister.

Bu tutarsızlık yüzündendir ki, sosyolojinin konusu, -toplum ve fenomenleri-doğa bilimlerinin bel bağlayabildiği türden bir homojenlikten yoksundur. Sosyolojide hiçkimse, tek bir parça kurşunun özellikleri hakkındaki gözlemlerden genel olarak kurşunun özelliklerinin çıkarsanabildiği şekilde, toplumsal fenomenlerle ilgili kısmen geçerli açıklamalardan -hâlâ sınırlı da olsalar- daha geniş bir uygulamanın açıklamalarını geliştiremez. Sosyolojik yasaların genel geçerliliği, hiçbir şekilde, tekil fragmanların yerlerine düzgünce yerleştirilebildiği kavramsal bir çerçevenin geçerliliği değildir, fakat her zaman ve esasen, tarihsel somutluktaki evrensel ve tikel arasındaki ilişkiye dairdir. Bu, hem negatif bakımdan, toplumun homojenlikten uzak durumuna, günümüze kadarki bütün tarihin 'anarşi'sine, ve hem de pozitif bakımdan, ortalamaların yarasınca yakalanamayan kendiliğindenlik momentine tanıklık eder.

İnsan dünyası ile, matematik bilimlerinin nesnelerini karakterize eden görece düzenlilik ve sabitlik arasında ayrım yapmak, hiç değilse makrokozmetik ölçekte ilkinin yüceltmek demek değildir. Merkezi önemde olan, toplumun antagonist doğasıdır ve basit genellemeler bundan uzak durur. Açıklama talep eden şey, insan davranışını ortalamaların yarasına tabi kıldığı ölçüde, homojenliktir, yoksa onun yokluğu değil. Bu yasanın uygulanabilirliği, *principium individuationis* [bireysellik ilkesi, ç.n.] ile, insanların sadece bir türün üyelerinden ibaret olmadıkları -kolayca bir kenara atılamayacak- iddiasıyla çelişir. İnsanların davranış tarzları akıllarıyla dolayımlanır. Akıl, muhakkak ki, evrenselin bir momentini içerir, ki bu da istatistikî genellemede tekrar yüzeye çıkmaya epey yatkındır; fakat bu moment, aynı zamanda, bireylerin, burjuva toplumunda ayrışmaya meyleden ve, bireyliklerine rağmen, birbirleriyle çatışmaya giren çıkarlarınca tayin edilir; bireylerde toplumsal olarak ebedileşen irrasyonelliğin sözü bile edilmez. Ancak bireyci bir toplumun birleştirici ilkesi, bireylerin dağınık çıkarlarını, onların 'kanı'larının birleşik formülüne indirger. Şimdilerde yaygın olan sosyal atom mevzusu, kuşkusuz, bütünlük karşısında bireyin iktidarsızlığının hakkını verir, fakat bilimsel atom kavramına kıyasla zorunlu olarak sadece metaforik bir güce sahiptir.

TV ekranının karşısında bile, toplumun en küçük birimlerinin -bireylerin- bir-birine benzerliği, fiziksel ya da kimyasal madde durumundakinde olduğu gibi bir ciddiyet ve kesinlikle iddia edilemez. Ama ampirik toplumsal araştırma, sanki sosyal atom fikrini harfi harfine almış gibi ilerler. Böylesi bir yaklaşımla iyi kötü idare eden ampirik toplumsal araştırma, toplumun kendisi üzerine eleştirel bir düşünüm oluşturur. Genel yasaların inşası ve bunların altına dertop edilen varlıkların bunu izleyen statü kaybı açıkça gösterir ki, evrensel ile tikel uzlaştırılmaz; tam da bireyci toplumda, birey genelliğe körce boyun eğdirilmiş bir nesne statüsüne indirilir. Bu eskiden toplumsal 'karakter-maskesi'ne yapılan atıflarda ayırt edilirdi; günümüz ampirisizmi bunu unutmuştur. Toplumsal tepkilerin ortak yönü, esasen, ortak toplumsal baskıların ürünü olmalarıdır. Ampirik toplumsal araştırmanın kolektif düşüncesinde bireyselliğe böylesine hâkim bir küçümsemeyle davranabilmesinin tek nedeni, bireyselliğin, insanların henüz insanlıklarını gerçekleştirememişlikleri ölçüsünde, şimdiye kadar bir ideoloji olarak kalmış olmasıdır.

Özgürleşmiş bir toplumda pozitif anlam yüklenebilecekken istatistik, şu anda negatif anlamda idari bir bilimdir, ama hakikaten şeylerin yani tüketim mallarının idaresiyle ilgilenen bir bilim, yoksa insanların değil. Toplumsal yapıdaki bu talihsiz zeminine rağmen ampirik toplumsal araştırma, yine de, formüle etmekte başarılı olduğu genellemeler sadece ve açıkça konudan, standartlaştırılmış dünyadan değil, ama aynı zamanda bireylere yönelttiği soruların genelliği ya da sınırlı 'açık büfe' seçeneğiyle, ta en baştan inceleme öznesini -anlama peşinde olduğu kanılar- atomistik bir kalıba girmeye zorlayan yöntemden de türetildiği ölçüde, özeleştiriyeye açık kalmalıdır.

Sosyolojinin bilimsel bir çerçeve olarak homojen-olmayışının, toplum kuramı, nesnel toplumsal ilişkilerin ve kurumların analizi, ve daha dar anlamda öznel-yönelimli toplumsal araştırma gibi disiplinlerin tedrici ve kolayca köprülenebilir olmaktan ziyade kategorik ayrışıklığının farkında olmak, şeylerin, bu steril disiplinler ayrımında kalmasına izin verildiği anlamına gelmez. Hiçkimse, kendisi de keyfi bir işbölümünün izlerini taşıyan bir bilimden gelen formel birlik talebine saygı göstermek zorunda değildir; ve bu bilimin, pek bağına bastığı bütünlüklerin -ki bunların toplumsal varoluşu, her durumda gayet müphemdir- imtiyazlı ve engellenmemiş bir fikrine sahip olduğu iddiası, bu nedenle hiç makul bir iddia değildir.

Fakat, muhtelif sosyolojik yöntemlerin kendi 'idari' yapılarına uygun olarak belirli çıkar gruplarıyla içiçe geçme derecelerine rağmen, bu yöntemler arasındaki eleştirel karşılıklı bağlantı, sağlıklı bir bağlantıdır. Şu ya da bu toplumsal kuramın geliştirdiği sayısız sağlam önerme -Max Scheler'in bilincin tipik biçimleri hakkındaki önermeleri hazır bir örnek sunar<sup>6</sup>- sıkı biçimde denetlenen sorgulamalarla sınanabilir ve çürütülebilir. Öte yandan toplumsal araştırma, kuramla yüzleşmeye ve nesnel toplumsal yapıları idrak etmeye bağlıdır; tabii, ara sıra moda olan aileye yapılan atıflardaki gibi, modası geçmiş ya da savunmacı şiarların gönüllü aleti haline gelmeyecekse. Münferit toplumsal araştırma, bütünlüğün kökünü kazıma isteğini muammalı-metafizik bir safsata olarak algılar algılamaz, sahteleşir, basitçe çünkü bu bütünlük, sistematik olarak metodolojisinin elinden kaçır. Bilim de o zaman saf ve yalın fenomene bağlılık yeminini eder.

Şeylerin özüne yönelik sorgulamanın bir yanılsama, yöntemin karşılayamaya-çağı bir talep olarak tabulaştırılmasında, toplumun doğasını gerçekten belirleyen bu özsel ilişkiler, *a priori* [önsel, ç.n.] olarak bilişsel analizden saklanıyordur. Bu ilişkilerin 'gerçek' ya da sadece kavramsal inşalar olup olmadıklarını sormak gereksizdir. Kavramsal olanı toplumsal gerçekliğin parçası olarak değerlendirmek, kendini zorunlu olarak idealizm suçlamasına açık hale getirmez. Burada kastedilen, bilişsel öznenin kurucu kavramsallığından çok, nesnenin kendisinde hüküm süren kavramsallıktır: Bütün varolan şeylerin kavramsal dolayımı kuramında bile Hegel, gerçek ve belirleyici bir momente odaklanmaya çalışıyordu. İnsanlığın göz önüne serilen kaderini yöneten yasa, mübadele yasasıdır. Ancak bu, dolaysız olarak verili değildir, fakat kavramsal olarak dolayımlanır: Mübadele edimi, mübadele edilecek malların kendilerine eşdeğer bir şeye, ve böylelikle geleneksel olarak varsayıldığı üzere maddi değil fakat soyut şeylere indirgenmesini içerir. Ancak, bu dolayımlayan kavramsallık, ne ortalama beklentilerin genel bir formülasyonudur ne de düzenleyici bir bilim tarafından bahşedilmiş zaman tasarrufu sağlayan bir eklenti; fakat, toplumun olduğu şekliyle kendini uydurduğu, ve bütün özsel toplumsal olayların nesnel olarak geçerli -hem bu kavramsallığa tabi olan bireylerin hem de bizzat araştırmacıların bilincinden bağımsız- bir modelini sağlayan şeydir. Katı gerçeklik ve somut veriler karşısında bu kavramsal öz, yanılsama olarak adlandırılabilir, çünkü eşdeğerlerin mübadelesi, doğrudanlığına rağmen

---

Karşılaştırm "ideologie und Handeln", s. 41 ve sonrası.

men, aynı zamanda kendinde tekinsiz birşey de barındırır; ama yine de bu bir yanılısama, düzenleyici bilimin gerçekliği yüceltmesi değildir, daha ziyade gerçekliğin kendisine içkindir. Toplumsal yasaların gerçekdışılığı mevzusu bile, yalnızca eleştirel anlamda, meta fetişizmine atıfla doğrudur. Kullanım değerine kıyasla salt soyut bir değer olan değişim değeri, insan ihtiyaçlarının üzerinde ve onların yerine hüküm sürer; yanılısama, gerçekliği yönetir. Bu ölçüde toplum hâlâ mittir ve bu mitin aydınlanması, her zamanki kadar acildir.

Aynı zamanda, bu yanılısama, birebir gerçekliktir, dünyayı büyülenmiş tutan sihirdir. Bunun eleştirisinin, kendisine uygun olarak geçerliliği mütemadiyen gerçeklik tarafından doğrulanan nesnel mübadele ilişkisinin gerçekten geçerli değil diye bertaraf edildiği pozitivist bilim eleştirisiyle hiçbir alâkası yoktur. Sosyolojik ampirisizm, yasaların kendilerinde gerçek varoluşun herhangi bir biçimine sahip olmadıkları önermesine başvurduğu zaman, farkında olmadan, şeyin kendisinde keşfetmiş olduğu bir toplumsal gerçekdışılık ögesini yanlışlıkla yönetime atfediyordur. Tam da bilimsel zihniyetin sözde anti-idealizmi, burada ideolojinin ebedileşmesine katkı yapıyordur. Bu ikincisinin bilime erişimsiz olduğu sanılır, çünkü bir olgu değildir; ancak gerçek şudur ki hiçbir şey insanların karşısına öteki-için-varlığı, kendi-için-varlık olarak çıkaran ve böylece onların içinde yaşadıkları koşullara ilişkin farkındalıklarını engelleyen kavramsal dolayımından daha güçlü değildir. Sosyoloji, bunun tanınmasından kendini koparttığı, olgu dediklerini kayıtt ve organize etmekle yetindiği ve bu faaliyetten damıtılan kuralları, olguları yöneten ve onların oluş sıklıklarını belirleyen yasayla karıştırdığı zaman, hiç şüphelenmese de, kendi varoluş hakkını da zaten kaybetmiştir. Sosyal bilimlerde doğa bilimlerindeki gibi parçadan bütüne ilerlenememesinin nedeni, sosyal bilimlerin örneğinde bütünün, bireysel öğelerinden herhangi birinin mantıki sınırından ve karakteristik birliğinden tamamıyla farklı bir kavramsallıkla oluşturulmasıdır. Aynı şekilde, dolayımlanmış kavramsal doğası yüzünden, bu bütünün 'bütünlükler'le ve ister istemez daima dolaysızca verili olarak sunulan konfigürasyonlarla hiçbir ortaklığı yoktur; toplum bir organizmadan çok bir sistem gibidir. Kuramdan yoksun ve salt hipotezlerle idare eden ampirik toplumsal araştırma, kendini kendi gerçek nesnesinden -bir sistem olarak toplumdan- gizler çünkü bu nesne tüm parçaların toplamıyla örtüşmez, onları kapsamaz ve hatta coğrafi haritanın 'ülke ve sakinleri gibi' bir varlık oluşturmak için parçaların tümünün eş zamanlı olarak bir araya getirilmesiyle teşekkül edilemez. Hiçbir toplumsal atlas, düz ya da figüratif anlamda, toplumu temsil etmez.

Toplum, mensuplarının dolaysız varoluşundan ve bu varoluşla ilişkili öznel ve nesnel olgulardan daha fazlasından oluştuğu için, tüm çabasını böylesi bir dolaysızlığın sorgulanmasına adanmış bir araştırma hattı, hedefi ıskalar. Yöntemin şey-benzeri doğasına rağmen ve aslında tam da bu şey-benzerilik -düpedüz keşfedilebilirlik idolü- marifetiyle, araştırma. bir yaşam, bir dostça yüz-yüze karşılaşma yanılması üretir ki bu yanılmanın bozulması, halihazırda çoktan tamamlanmış olmasaydı da, hiçbir şekilde sosyal bilime düşen son görev olmazdı. Ancak, bugün, bu türden araştırma bir kenara itiliyor. Varoluşun yüceltici metafiziği ve konu edilenin bildiğinden şaşmaz betimlenmesi, bunun için eşit şekilde sorumlu tutulmalıdır. Ancak, ayrıca, ampirik sosyolojinin geniş bir cephedeki praksi, hipotezlerin gerekliliği hakkındaki kendi kuramsal kabulüne bile tekabül etmez. Hipotezlere olan ihtiyacı gönülsüzce teslim ederken ampirik sosyoloji, araştırmanın tarafsızlığını bozan bir 'yanlılık'<sup>7</sup> üreteceği gerekçesiyle her bir tekil hipoteze şüpheyi yaklaşı. Bunun temelinde bir 'bakiye-olarak-hakikat kuramı' yatar adeta, sözümona tamamiyle öznel eklentilerin bertaraf edilmesinden sonra arta kalanın, üretim maliyetleri altkatmanının, hakikati oluşturduğu fikri. George Simmel ve Freud'un zamanından beri psikoloji için bildik olan, bir kişinin nesneler deneyiminin geçerliliğinin -toplum gibi nesneler, aslen öznenin dolayımlandığı süreç- kişinin öznel payı nispetinde azalmaktan ziyade arttığı bilgisi, sosyal bilimler tarafından hâlâ sindirilmemiştir. Akıllı sağduyu ambalajını atarak ve onun yerine sorumlu araştırmacı pozunu takınarak, selâmeti derhal hipotezlerden olabildiğince mahrum prosedürlere yönelmekte bulurlar. Araştırmanın, herhangi bir önceden tasarlanmış plan olmaksızın toplanmış verilerin bir örüntüye göre üzerine monte edileceği bir *tabula rasa* [boş sayfa, ç.n.] ile başlamak zorunda olduğu safasından, ampirik toplumsal araştırma kendisini kesin olarak kurtarmalıdır. Bu, kuşkusuz, uzun süre önce mücadelesi verilmiş olan, fakat şu anki faaliyeti geçmiş iddialarla gerekçelendiren tıknazlık akıllıların unutmaya fazlasıyla teşne oldukları, epistemolojik ihtilafların hortlatılması anlamına gelirdi. Kuşkucu bir bilime, kendi asketik ideallerine yönelik bir kuşkuculuk tavrını benimsemek yakışı. Bir araştırmacının yüzde 10 esin ve yüzde 90 tere ihtiyacı olduğu mealindeki hazırca alıntılanmış düstur, entelektüel vasatlığı ele verir ve düşüncenin sansürünü hissettirir. Uzun süre, bilimcinin kendini-inkâr eden işi, zaten sahip

---

Karş. Mesela Rene König, 'Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung', in *Praktische Sozialforschung*, cilt 2, Cologne, 1956, s. 27.

olmamış olduğu düşüncelerden feragati karşılığında aldığı sefil ücretten oluştu. Artık daha iyi ücretlendirilmiş ofis patronlarının bilimcinin yerini aldığı bugün, zekâ yoksunluğu uyumlu, silik ekip mensubunun erdemi olarak kutlanmakla kalmaz, ayrıca, bireysel kendiliğindenliği ancak sürtünme katsayısı olarak tanıyan araştırma sürecinin yapısında kurumsallaştırılır. Ancak tumturaklı esinin ve masif araştırma çalışmasının antitezinde özünde dar kafalı birşey vardır. Düşünceler, havadan gelmezler, fakat -fiili ortaya çıkışları beklenmediği zaman bile- uza-yıp giden yeraltı süreçlerinde billûrlaşıyorlardır. Araştırma teknisyenlerinin bu-yurganca sezgi olarak adlandıkları şeyin anılığı, *communis opinio*'nun [*kamuoyu*, ç.n.] sertleşmiş kabuğundan canlı deneyimin püskürmesini işaretler; *communis opinio*'ya -ayrıcalklı esin anlarına değil- karşı sürdürölmüş karşıtlıktır ki, hizaya sokulmamış aklın, aşırı şişkin bir aygıtın araya girişinin öyle sıklıkla amansızca sabote ettiğı şeylerin özüyle bu temasa izin verir. Aksine, bilimin gerektirdiğı rutin iş beraberinde daima kavramsal çerçevenin -bu tür işin adet olduğı üzere denk sayıldığı şu mekanik, bildiğinden şaşmayan fikirsiz yordamın tam da karşı-tının- biteviye uyarlanmasını ve onunla boğuşmayı getirir. Bilim şöyle tanımlana-bilir: Gözlemlenen nesnenin gerçekleştirmeye çabaladığı öz-imgenin hakikiliğinin ve hakikatsizliğinin ayırdına varma süreci. İdrak, doğru ve yanlış arasında ayırım yapma kalıtsal gücünden doğan eleştirel itki olmaksızın hakiki idrak değildir. Sosyoloji, kendi yapısının fosilleşmiş antitezlerini dinamik etkileşime geçire-ne kadar da, kendi potansiyelini gerçekleştiremez.

Sosyolojinin merkezi ilgisi olması gerekenin -ampirik incelemelerin merkezi kuramsal sorularla bağlantılanmasının- münferit girişimlere rağmen, şimdiye kadar kotarılamamış olması, disiplinlerin kategorik farklılaşmasını vurgular. Ampirik toplumsal araştırmanın en mütevazı görevi -ve aynı zamanda içkin eleştiri bakış açısından, yani yöntemin kendi 'nesnellik' kurallarına göre, en makul görevi- insanların ve insan gruplarının bilinçli ve bilinçdışı öznel deneyimi hakkındaki tüm beyanlarını, onların varoluşunu belirleyen nesnel faktörlerle yüzleştirmek olurdu. Toplumsal araştırmaya tümünden tesadüfi, 'arkaplan çalışması'ndan ibaret görönen, aslında, gerçek öneme sahip herhangi bir şey kotarmasının zorunlu ön koşuludur. Kaçınılmaz olarak bu, herşeyden önce, soruşturduklarının öznel düşünceleri, duyguları ve davranışıyla ilişkilendirilen bu belirleyici faktörleri vurgulayacaktır, bizzat bu ilişkilendirmeler, böylesi bir yüzleşmenin kendini münferit kurumların analiziyle sınırlamayıp tekrar toplumsal yapıya atıf yapmasını gerek-

tirecek kadar yaygın olsalar bile; -kategorik güçlük, verili bir dizi tutumun verili bir nesnel koşullar dizisiyle kıyaslanması suretiyle giderilemez.

Fakat bu hatırı sayılır çekinceyle bile, tutum ölçümünün sonuçları, bu tutumların ilgili oldukları her ne ise onun gerçek doğasıyla bitleştirilebildikleri andan itibaren farklı bir işlev ve değer kazanır. Toplumsal nesnellik ile -ne kadar yaygın olursa olsun- bu nesnellüğün bilinci arasında, bu münasebetle aşikâr hale gelen farklar, ampirik toplumsal araştırmanın toplumun analizine -ideolojilerin, kökenlerinin ve işlevinin analizine- doğru adım attığı noktayı işaretler. Böylesi bir analiz, ampirik toplumsal araştırmanın, hiçbir şekilde tek olmasa da, ana nesnesi olarak görülebilirdi. Ancak, kendi başına alındığında, ampirik toplumsal araştırma, toplumsal analizin tözel gücüne sahip değildir: Sistemi içerisinde ampirik toplumsal araştırmanın yansıması bir tecritte mahsur kaldığı piyasa güçlerinin ta kendisi, bir fasaddır. Bir survey, işçilerin artık kendilerini işçi olarak görmediklerine ve proletarya diye bir şeyin varlığını inkâr ettiklerine ilişkin devasa miktarda istatistikî kanıt üretseydi bile, bu, hiçbir şekilde proletaryanın varolmayışını kanıtlamaya yetmezdi. Daha ziyade, böylesi öznel bulguların, surveyi yanıtlayanların üretim sürecindeki konumu, toplumsal güçleri ya da iktidarsızlıkları gibi nesnel bulgularla kıyaslanması gerekirdi. Aynı zamanda da, tekil öznelerle ilgili ampirik olgular önemlerini korurlardı. İdeolojiler kuramı sadece böylesi bilinç biçimlerinin herşeyden önce nasıl ortaya çıktığını sormak zorunda kalmazdı, fakat bu bilinç biçimlerinin varoluşunun, toplumun nesnel gerçekliğinde özsel bir değişim getirmiş olup olmadığının sorgulanması da zorunlu olurdu.

İster üretilmiş ister yeniden üretilmiş olsunlar, insanların mizacı ve öz-imgesinin toplumun nesnel gerçekliğinde oynadığı rol, sadece, kendini kandırmaya varan bir dogmatizm tarafından görmezden gelinebilir. Onlar da, sosyal bütünlüğün momentleridir -ya *status quo*'nun [*statüko*, ç.n.] olumlanmasının parçası olarak ya da bir değişim potansiyeli olarak. Sadece kuram değil, fakat kuramın yokluğu da, kitleleri etkisi altına alır almaz maddi bir güç haline gelir. Ampirik toplumsal araştırma bir çare sağlar, sadece yukarıdan kör bir sistem inşasının önlenmesinde değil, ayrıca görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişkide de. Eğer toplum kuramı, görünüşün bilişsel değerini eleştirel olarak görecelileştirme işini üstlenmişse, o zaman ampirik araştırma da, tam tersine, özsel yasalar fikrini, mitolojileştirilmekten korumak zorundadır. Görünüş, daima gerçekliğin görünüşüdür, asla saf yanılısamadan ibaret değildir. Görünüşün değişimleri, bu gerçekliği etki-

lemekten geri durmaz. Gerçekten de, eğer hiç kimse, kendisinin işçi olduğunu artık düşünmezse, o zaman bu, 'işçi' kavramının bileşimini etkiler, hatta üretim araçlarından ayrılmışlık nesnel kriteri hâlâ karşılanmış kalsa bile.

Ampirik toplumsal araştırma, en az nesnel olduğu kadar öznel de olan tüm o incelediği verilerin, toplum tarafından dolayımıldığı gerçeğinden kaçınmaz. Verili olanın, metodolojisi gereğince kendisinin mutlakı olarak karşı karşıya kaldığı olguların kendileri, mutlak değil fakat koşulludur. Bundan dolayıdır ki, ampirik toplumsal araştırma, kendi bilişsel temelini -yönteminin kendisini ilişkilendirdiği olguların verili-liğini-, gerçekliğin zeminiyle, kendinde-şeyler olarak olgularla, bunların dolaysızlığı ve temel doğasıyla karıştırmamak zorundadır. Yöntemini geliştirilerek verilerin dolaysızlığını bozmaya muktedir olduğu ölçüde, bu karışıklığa karşı kendini koruyabilir. Her ne kadar öznel tepkiler alanıyla sınırlı kalsalar da, motivasyon araştırmalarının önemi, buradan gelir. Kuşkusuz, kendilerini hemen hemen hiç doğrudan sorular üzerinde temellendiremezler ve korelasyonlar, nedensel ilişkileri aydınlatmaksızın sadece işlevsel bağlantılara işaret ederler. Dolaylı yöntemlerin gelişmesi, böylelikle, ampirik toplumsal araştırmanın, ilkesel olarak, bir olgular fasadının basit bir kaydedicisi ve işlemcisi olmanın ötesine geçme şansını temsil eder. Eleştirel öz-farkındalığının gelişmesini engelleyen bilişsel problem, böylelikle elde edilmiş verilerin alttaki toplumsal gerçekleri doğrulukla yansıtmaması, bilakis bu toplumsal gerçekliklerin kendilerini gizlemekte kullandıkları ve gerçekten de ihtiyaç duydukları peçeyi oluşturması olarak kalır. Sonuç olarak, -sebepsiz yere değil- 'kamuoyu araştırmaları' olarak bilenenin bulgularına başvurulabilir, genelde kamuoyu hakkındaki yargıyı Hegel, *Philosophy of Rights [Haklar Felsefesi]* eserinde formüle etmişti: Kamuoyu saygı gösterilmeye de hâkir görülmeye de aynı ölçüde lâyıktır<sup>8</sup>. Saygıya lâyıktır, çünkü ideolojiler, zorunlu olarak yanlış bilinç bile, toplumsal gerçekliğin, gerçekliğin kendisinin bilgisini arzu eden herkesin vakıf olmak zorunda olduğu, bir ögesidir. Fakat hâkir görülmeye de lâyıktır: Yani, hakikat iddiaları, eleştirilir. Ampirik toplumsal araştırma, kamuoyuna mutlak statü verir vermez, kendisi bir ideoloji haline gelir. Bunu yapmaya, başka hiçbir tanım hazırca el altında olmadığı için, *volonté de tous*'yu [*herkesin iradesi*, ç.n.] saf ve basit hakikat olarak gizlice içeri sızdıran, yansımasızca nominalist bir hakikat kavramı tarafından ayartı-

---

Hegel, Leipzig, 1921, s. 257 ve 318.



lır. Bu eğilim, özellikle de Amerikan ampirik toplumsal araştırmasında belirgindir.

Fakat, buna, kendinde-hakikat olarak bir *volonte generale* [genel irade, ç.n.] basit iddiasıyla, mesela varsayılmış 'değerler' şeklinde dogmatikçe karşı çıkılmamalıdır. Bu tür bir prosedür, ortak olarak kabul edilmiş kanının, nesnel olarak geçerli tek kanı olarak tahta çıkarılışındaki aynı keyfilik tarafından geçersizleştirildi: Robespierre'den bu yana tarih, muhtemeldir ki, *volonte de tous*'nun [herkesin iradesi, ç.n.] fikirsizce kabulünden çok daha fazla *volonte generale*'in [genel irade, ç.n.] resmen hükmedilmiş kurumlaşmasından zarar görmüştür. Bu uğursuz alternatif çiftinden kaçmanın tek yolu, içkin analiz yoludur: Kanının kendisinin içsel tutarlılığının ya da tutarsızlığının ve nesnesiyle ilişkisinin analizi, yoksa kanının nesnel bakımdan geçerli olduğu varsayılmış birşeye soyut karşıtlığının değil. Bu, Platoncu bir horgörüyle kanıyı azletme sorunu değildir, fakat, hakikatten -onu alttan destekleyen toplumsal yapıdan- ve bir de nihayetinde hakikate içkin olan hakikatsizlikten kendi hakikatsizliğini çıkarsama sorunudur. Öte yandan, tutumların kesiti, hakikate bir yaklaşmayı değil, fakat toplumsal yanılısamanın bir kesitini temsil eder. Buna katılanlar, yansımasız toplumsal araştırmanın bu *ens realissimum*'udurlar [en gerçek varlık, ç.n.] -cevaplayanlardır, öznelerdir. Onların kendi varlığı, özneler olarak varoluşları, nesnellige, itaat ettikleri ve içinde yerleştirecekleri kavramsal çerçeveyi oluşturan mekanizmalara bağlıdır. Fakat, bu mekanizmalar, yalnızca, olguların kendilerinde onların ötesini işaret eden eğilimi keşfetmek suretiyle belirlenebilirler. Ampirik toplumsal araştırmada felsefenin işlevi, işte budur. Eğer bunu yerine getiremezse ya da bastırılmasına izin verirse, o zaman saf olgular yeniden üretilir, böylesi bir yeniden üretim, derhal olguları yanlışlar ve onlardan bir ideoloji yaratır.

Çeviri: D. Hattatoğlu & G. Ertuğrul

## REFERANSLAR

- Adorno, T.W. (1956), "Soziologie und empirische Forschung", Frankfurter Beitrage zur Sociologie, Bd. 4, Exkurse, Frankfurt-am-Main, s. 112.
- Durkheim, E. (1950), Les Regles de la Methode Sociologique, Paris, s. 6 ve sonrası.
- Hegel, G.W.F. (1811), Wissenschaft der Logic (Mantık Bili. i). Bu edisyon, Stuttgart'da 1949'da basıldı.
- Hegel, G.W.F. (1821), Grundlinen der Philosophie des Rechts (Haklar Felsefesi). Bu edisyon, Lasson tarafından derlendi ve Leipzig'de 1921'de yayınlandı, 318. kısım, s. 257.
- Horkheimer, M. (1962), "Ideologie und Handeln", M. Horkheimer ve T.W. Adorno'nun Sociologica II, Europdische Verlagsanstalt, Frankfurt, içinde; s. 41 ve sonrası.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W., (1947), Dialektik der Aufklarung, Amsterdam, s. 50.
- Kant, I.(1781), Kritik der reinen Vernunft (Saf Akılın Eleştirisi). B edisyon, 1955'te Insel-usbabe'de yayınlandı 553. ve izleyen sayfalar.
- König, R. (1956), "Beobachtung und Experiment inder Sozialforschung", Praktische Sozialforschung, cilt 2, Cologne, s. 27.
- Reigotzki, E. (1956), Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik, Tübingen, s. 4.

# PIERRE BOURDIEU'NÜN SINIF ANALİZİ: SINIF PRATİKLERİ, SINIF HABİTÜSÜ VE SEMBOİK ŞİDDET

Meltem Karadağ

Pierre Bourdieu 1950'li yıllarda yayınlanmaya başlayan yazılarıyla ampirik ve teorik bir çok çalışmaya imza atmıştır. Aslında felsefe eğitimi alan Bourdieu için sosyoloji, felsefenin sıradan olarak gördüğü toplumsal üzerine ampirik araştırmalar yapmasını ve toplumsala dair gerçek bilgiye ulaşmasını sağladığı için önemli olmuştur (Calhoun ve Wacquant, 2002)<sup>1</sup>. Bourdieu, çalışmalarıyla sosyoloji alanına “habitüs”, “sembolik sermaye” gibi önemli kavramsal açılımlar getirmiştir. Her ne kadar sınıf teorisiyi olarak tanımlayamazsak da Bourdieu'nün bu çalışmalarının büyük bir bölümünde toplumsal sınıf önemli bir analitik kategori oluşturur. Öyle ki çağdaş sınıf teorisyenleri arasında Bourdieu'nün ismine de yer verilmektedir (Weininger 2005: 82). Özellikle en çok tanınan kitabı *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi, 2000) Bourdieu'nün toplumsal sınıf üzerine olan kavramsal çerçevesinin ve metodunun öne çıktığı bir çalışmadır. Bu çalışma nesnelci (Marksist) ve öznelci (Weberyen) sınıf analizleri arasında görülen karşıtlığı aşma çabasıdır. Yine bu çalışmasında Bourdieu, tıpkı Durkheim'in *Suicide*'de (*İntihar*) toplumsal olguların bireyselci açıklamalarına karşı çıktığı gibi, zevk ve yargılarımızın toplumsal kökenlerini aydınlatmaya çalışmıştır (Calhoun ve Wacquant 2002). Bu aynı zamanda Bourdieu'nün sınıf analizini yukarıda bahsedilen kuramcıların yakla-

---

Bourdieu eğitim, kültür, sosyal değişim, dil, edebiyat, fotoğraf, müzeler, üniversiteler, hukuk, din ve bilim konuları üzerine önemli çalışmalar yapmıştır. Bütün bunların yanı sıra, Cezayir'in bağımsızlık savaşı sırasında ve sonrasında Kabiliye'de yaptığı çalışmalarıyla kültürel antropoloji alanında önemli yere sahiptir. Yine de Bourdieu'nün, kıta Avrupası'nın politik söylemine egemen olmaya başlayan neoliberal politikalara karşı 1990'larda verdiği siyasi mücadele ile birlikte daha fazla tanınır olduğunu söyleyebiliriz (Weininger 2005: 82).

şımlarından sadece birisi ile açıklamanın imkânsızlığına da işaret eder. Bourdieu sınıf analizinde Marx, Weber ve Durkheim'dan ve başka kuramcıların çalışmalarından yararlanmıştı. Yeri geldikçe Bourdieu'nün teorisi ile bu teoriler arasındaki benzerlikler ve farklılıkların da vurgulanacağı bu makale boyunca, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (2000) adlı kitabından yola çıkılarak Bourdieu'nün sınıf analizinin kavramsal çerçevesi çizilecektir. Bu bağlamda, makalede öncelikle sermaye, habitüs ve alan gibi kilit kavramlar üzerinde durulacaktır. İkinci olarak ise günümüz kapitalist toplumlarında sınıf dinamikleri üzerine olan tartışmalar da dikkate alınarak Bourdieu'nün sınıf analizinin ne tür açıklamalar getirebileceği tartışılacaktır.

### ***Bourdieu ve Sınıf Yapısı***

Bourdieu'nün sınıf analizinin odak noktasını ekonomik, kültürel ve sosyal sermayenin dağılımı ve bu sermayeler arasındaki karşılıklı etkileşim oluşturur. Bourdieu (2000: 114) sermayeyi “kullanılabilir kaynaklar ve güçler kümesi” olarak tanımlar. Böylece, farklı sınıfların dağılımı ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olanlar ve bundan yoksun olanlar şeklinde oluşur (Bourdieu 2000: 114). Ekonomik sermaye gelir, varlık, parasal miras ile parasal varlıkları kapsar (Skeggs, 2001: 10). Kültürel sermaye ise belli bir toplumsal düzlemde eşit olarak dağıtılmayan kültürel kaynak ve gücü içerir ve üç biçimde oluşur. Cisimleşmiş (*embodied*) hali, kalıcı düşünsel ve bedensel tavırlar olarak görülür. Bu, “telkin” (*inculcation*) eylemini de içerdiği için, zaman harcamayı gerektirir. Yani kültürel sermayeye yatırım yapan kişi, bu sermayenin kazanımı için kişisel olarak zaman harcamalıdır. Nesnelleştirilmiş (*objectified*) biçimi resimler, kitaplar, müzik aletleri, makineler gibi kültürel nesneleri içerirken, kurumsallaşmış (*institutionalised*) hali formel eğitime dayalı niteliklere işaret eder (Bourdieu 1986: 243-247). Bourdieu'nün üzerinde durduğu bir diğer sermaye formu ise sosyal sermayedir. Bu sermaye formunun günümüz kapitalist toplumlarında ekonomik ve kültürel sermayeye göre daha az belirleyici olduğunu düşünen Bourdieu, sosyal sermayenin, az çok kurumsallaşmış karşılıklı tanışıklık ağlarını veya bir gruba üyeliğin getirdiği sosyal ağları içerdiğini belirtir (Bourdieu 1986: 248-249). Bu sermaye türleri içerisinde en yetkin olan ekonomik sermayedir. Her ne kadar sembolik sermaye ekonomik sermayeye dönüştürülebilse de, ekonomik sermaye bununla karşılaştı-

rıldığında sembolik sermayeye, yani kültürel ve sosyal sermayeye göre, daha kolay ve verimli bir şekilde dönüştürülebilir. Bourdieu ekonomik sermayeye yaptığı bu vurgu ile Marx'a yaklaşır ve modern toplumların analizinde tıpkı Marx gibi sınıfa merkezi rol verir (Postone, Li Puma ve Calhoun 1995: 5).

Bourdieu, sınıf analizinde, mesleki iş bölümünü temel alır. Bu noktada Bourdieu'nün sınıf analizinin Marksist sınıf analizinden ayrıştığını belirtmemiz gerekmektedir. Marksist sınıf analizinde üretim araçlarının mülkiyeti ve / veya üretim araçlarının denetimi temel alınırken Bourdieu'nün sınıf analizinde mesleğe dayalı işbölümü belirleyicidir. Mesleki işbölümüne göre oluşturduğu sınıf analizi Bourdieu'ye mülkiyet sahibi ve işçi sınıfı ayrımının dışında kalan diğer sınıf konumlarını da sınıf modeli içine alma olanağını sağlamıştır (Weininger 2005: 86). Fakat sınıf ile mesleği birbirine bağlı yapılar olarak görmek, belli açılımlar getirirse de, içinde problemler de barındırır. Örneğin, mesleki yapı, üst sınıfların oluşumunda temel kabul edilen mülkiyet veya zenginlik göstergelerini içermeyebilir. Aslında bütüncül bir sınıflandırmanın hem mesleki hem de mülkiyete dayalı ilişkileri içermesi gerekmektedir. Benzer şekilde mesleki işbölümüne göre yapılan sınıf analizinde birçok yetişkinin, özellikle öğrencilerin, emeklilerin ve çoğunluklu olarak evli kadınların, gelir getiren meslekleri olmadığını dikkate aldığımızda, bu bireyleri sınıf modeli içine almakta kaçınılmaz olarak güçlük çekilecektir (Scott 1996: 200). Belki de en önemlisi, mesleki yapının, sınıftan ayrıştırılması zor olan, cinsiyet, ırk, yaş gibi ana tabakalaşma faktörlerinin izini taşımasıdır (Scott ve Crompton 2000: 2-3). Bununla birlikte Bourdieu'nün mesleki işbölümüne dayalı sınıf modeli belli kazanımlar da sağlar. Mesleki işbölümünü temel alan bu model, Marksçı geleneğin 'orta sınıf' konumlarını açıklamakta karşılaştığı güçlüğü aşmayı mümkün kılarken, kamu görevlileri ve 'profesyoneller' ile sanatçılar ve entelektüeller gibi 'kültür üreticileri'ni de analizin kapsamı içine alma olanağını sağlamıştır (Weininger 2005: 87).

Bourdieu'nün *Distinction* adlı çalışmasındaki bulguların analizinde bir istatistik tekniği olan Mütakabiliyet Analizi (*Multiple Correspondence Analysis*)<sup>2</sup> kullanılmıştır. Bu teknik bağlamında ekonomik ve kültürel sermayenin varlığına veya yoksunluğuna işaret eden birçok gösterge belirlenmiştir. Bourdieu bu göstergeler-

---

<sup>2</sup> Bourdieu, Mütakabiliyet Analizinde (MCA) kategorik değişkenler kullanmıştır ve bu analizi tercih etmesinin nedeni bireysel vakaların bireylerin kategorik özelliklerine göre yerleştirilmesine olanak sağlamasıdır.

ri kapsayan survey verilerini sınıf modelinde kullanırken, sermayenin hacmi, bileşimi (*composition of capital*) ve yörüngesi (*trajectory*) olarak tanımladığı üç boyutu dikkate alarak bir alan yapılandırmıştır (Weininger 2005: 87). Bourdieu'nün toplumsal uzam (*social space*) kavramı hacim, bileşim ve yörünge olarak kategorize ettiği bu üç boyutu içerirken modern toplumların toplumsal yapısının analizine de olanak sağlar.

Bourdieu için ana sınıflar arasındaki temel farklılıklar sermayenin hacmine dayanır ve sermaye hacmi, kullanılabilir kaynaklar ve güçlerden oluşur (Bourdieu 2000: 114). Sahip olunan toplam ekonomik ve kültürel sermayenin hacmi, kişilerin sınıf konumlarına işaret eder. Bourdieu'nün *Distinction*'daki verilerine göre yüksek gelir ve niteliklere sahip olan profesyoneller ile sanayiciler ve profesörlerden oluşan mesleki kategorilerin üyelerinin sınıf konumları birbirli ile örtüşür ve "hâkim sınıfı" oluştururlar. Bourdieu bu sınıf konumunu dolduranları bazen "burjuvazi" olarak da adlandırır. Böylece eksenin üst noktasını "hâkim sınıf" oluştururken, eksenin alt noktasında işçi sınıfından oluşan ve düşük gelirli tarım işçileri ve kalifiye olmayan işçileri içeren sınıf konumu yer alır. Bu iki sınıf konumunun ortasında ise "küçük burjuvazi" diye adlandırılan teknisyenler, ofis çalışanları, sekreterler, küçük işletme sahipleri ve ilk okul öğretmenleri gibi mesleki kategorilerin oluşturdukları sınıf konumu yer alır (Bourdieu 2000: 128-129; Weininger 2005: 88).

Bununla birlikte Bourdieu aynı sınıf konumu içerisinde yer alan kişilerin, farklı sermaye bileşimine sahip olabileceğini vurgular. Başka bir deyişle, aynı sınıf konumunu işgal edenler, bu konumu kendileri ile paylaşılanlardan farklı sermaye bileşimine sahip olabilirler. Böylece, Bourdieu *Distinction*'daki verilerine dayanarak sermaye bileşimleri farklı ancak her ikisi de egemen sınıfı oluşturan iki grubun varlığına işaret eder: Yeniden üretimi ekonomik sermayeye dayanan işverenler (ticaret veya sanayi alanında) ile yeniden üretimi kültürel sermayeye dayanan profesörler (Bourdieu 2000: 115). Dolayısı ile egemen sınıf içerisinde, farklı sermaye türlerine sahip olan, kültürel sermayesi yüksek, bununla birlikte ekonomik sermayesi düşük örneğin profesörler ile ekonomik sermayesi yüksek olan ancak kültürel sermayesi göreceli düşük olan işverenler iki farklı grup olarak görülür. Bu, hâkim sınıf içerisindeki mesleki kategorilerin sahip olunan sermayenin bileşimine göre ayrışabilecekleri anlamını taşır. Bourdieu bu karşıt konumları "sınıf fraksiyonları" olarak adlandırır. Bourdieu'nün bu kullanımının

Marksist terminolojiden farklı olduğunu vurgulamamız gerekiyor (Weininger 2005: 88). Marx'a göre bir toplumda temel sosyal sınıflar saf biçimleriyle değil fraksiyonları ile görülebilir<sup>3</sup>. Bourdieu için ise sınıflar, bu sınıf konumunu dolduranların sahip oldukları sermaye bileşimine -ekonomik ve kültürel sermayeye- göre kendi içinde ayrışır.

Mesleki işbölümünde görülen bir diğer ayrışmayı ise sermayenin hacmi ve bileşiminde zaman içerisinde meydana gelen değişimler oluşturur. Böylece Bourdieu bireylerin aile orijinlerinden devraldıkları kültürel ve ekonomik sermayenin, zaman içerisinde hacminde ve bileşiminde meydana gelen değişimin veya devamlılığın izlenmesinin sınıf analizinde önemli olduğuna vurgu yapar. Bu bağlamda Bourdieu'nün yaklaşımı Weber'in sosyal sınıf tanımı ile de benzeşir. Weber'e göre bir sosyal sınıf "bireysel ve kuşaklar arası hareketliliğin kolay ve tipik olduğu sınıf konumlarının bütününden" oluşur (Scott 1996: 29). Bourdieu ise sermayenin bileşimi bağlamında kuşaklar arası hareketliliğe vurgu yaparken, kültürel sermayesi fazla olan fraksiyonların, çocuklarının eğitime yatırım yaparak enderliklerini (nadideliklerini) korumaya ve güçlendirmeye yönelik eğilimlerinin olduğunu, ekonomik sermayesi fazla olan fraksiyonların ise ekonomik yatırımlarını güçlendirmek ve devamlı kılmak için kültürel sermayeye yatırım yaptıklarını belirtir (Bourdieu 2000: 120). Bourdieu'nün verileri, burjuvazinin içerisinde yer alan diğer üyelere göre bir profesyonelin bu sınıf içinde doğma olasılığının daha fazla olduğuna işaret eder (Weininger 2005: 89).

Bütün bunlar Bourdieu'nün geleneksel toplumsal hareketlilik çalışmalarına yönelttiği eleştiri bağlamında düşünülmelidir. Bourdieu'ye göre, geleneksel toplumsal hareketlilik çalışmalarının belirttiği gibi bireyler toplumsal uzamda, sade-

---

<sup>3</sup> Marx bazı yazarların iddia ettiği gibi iki sınıfa dayalı bir toplum modeli çizmez. Proletarya ve burjuvaziyi tarihsel ana aktörler olarak gördüğü doğru olsa da Marx yaşadığı dönemle ilgili yaptığı analizlerde toplumun birçok farklı sınıftan oluştuğunu belirtmiştir (Crampton 1998: 27). Her ne kadar Marx sınıf fraksiyonlarının oluşumuna neden olan ekonomik farklılıklar boyutu üzerinde fazla sistematik bir analiz yapmamış olsa da, analizinde belli sermaye ve emek formlarının bu kırılma hatlarını oluşturduğu net bir şekilde görülür. Böylece ana kapitalist konum, endüstriyel, bankacı veya ticari "fraksiyonları" oluştururken, ana proleter konumlar emek ve yetenek çizgisinde ayrışır. Marx 1850'lerde Fransız toplumu üzerine yaptığı araştırmasında, örneğin, finansal burjuvazinin sanayi burjuvazisinden, ana proleter sınıfın ise "lumpenproletariat"tan ayrı düşünülmesi gerektiğini vurgulamıştır (Scott 1996: 69).

ce dikey hareketlilik göstermezler. Aksine, toplumsal uzam, sermayenin hacmine ve egemen sermayeye göre iki şekilde yapılır. Bourdieu'nün *Distinction*'daki verileri bireylerin toplumsal uzamda dikey hareketliliğin yanı sıra çapraz hareketlilik de gösterebileceğine işaret eder. Dikey hareketler aynı alan içerisinde aşağı ve yukarı doğru hareketleri içerirken (bir öğretmenin profesör olması veya küçük ölçekli bir işyerine sahip olan bir işadınının zaman içerisinde büyük ölçekli bir işe sahip olması), çapraz hareketler yatay olarak (bir öğretmenin veya öğretmenin oğlunun tüccar olması) veya farklı düzlemler (öğretmen veya oğlunun sanayici olması) arasında bir alandan diğerine yapılan hareketleri içerir (Bourdieu 2000: 131-132). Bourdieu, ikinci tür hareketi, yani hâkim sermaye bileşiminde meydana gelen değişim veya bir sermayeden diğerine geçişi, sermayenin “dönüştürülmesi” (*conversion*) olarak adlandırır. Böylece Bourdieu sermayenin hem hacminde hem de bileşiminde zaman içerisinde meydana gelen değişimleri de sınıf analizinin kapsamı içerisine alır.

Bourdieu, hacim, bileşim ve yörüngeden oluşan bu üç boyutlu toplumsal alanda bireylerin içinde yer aldıkları nesnel konumlar ve nesnel ilişkiler üzerinde dururken, bu yaklaşımı sınıf analizine yeni bir bakış getirir.

### ***Sınıf Habitüsü***

Bourdieu'nün sınıf analizine getirdiği bir diğer önemli yenilik ise, toplumsal alandaki konumlarla bireylerin eylemleri arasında dolaylı bir nedensellik ilişkisi görmesidir. Bu noktada habitüs kavramı kilit rol oynar. Bourdieu'ye göre sosyal sınıf, birey veya insan kümeleri ile değil *sınıf habitüsü* ile ilişkilendirilmelidir. Böylece Bourdieu sınıf konumları ile habitüs arasında nedensellik ilişkisi kurar ve bu yaklaşımı ile sınıf konumları ve statüyü analitik olarak ayrı düşünen Weber'den ayrışır. Aslında Bourdieu, *Distinction*'da sosyal sınıflar ile statü grupları arasındaki ilişki üzerinde durur ve Weber'in sınıf ve statü arasındaki vurguladığı farklılıkları “ekonomik” ve “sembolik” farklılıklar olarak ifade eder. Weber'e göre statüye dayalı ayrılmalar bazen sınıf ilişkilerini oluşturan faktörlere de bağlanabilir. Örneğin mülkiyet sıklıkla bir statü özelliği olarak görülür. Bunun olduğu durumlarda, mülkiyet sahibi hem sınıf avantajına hem de sosyal prestije sahip olur. Ancak Weber'e göre statü “genellikle sırf mülkiyete dayanan gösterişten derin bir farklılık gösterir” (Scott 1996: 32). Bununla birlikte Bourdieu sınıf analizi-



nin ekonomik ilişkilere indirgenemeyeceğine de vurgu yapmıştır. Böylece, habitüs ve sınıf arasında nedensel bir ilişki kurmuş ve sembolik sistemi de sınıf analizinin kapsamı içine almıştır (Weininger 2005: 84). Bu yaklaşım sınıf analizinde ekonomik olanın yanı sıra sembolik olana da vurgu yapılmasına olanak sağlarken sembolik sermayenin hâkim sınıfın ekonomik hâkimiyetini ve meşru hiyerarşiyi doğallaştırarak gizleme işlevine de işaret eder (Postone, LiPuma ve Calhoun 1995: 5).

Bu temel noktalara değindikten sonra Bordieu'nün habitüs kavramı üzerinde durabiliriz. Bourdieu'nün eylem (*practice*) teorisinin ana odağını habitüs kavramı oluşturur. Bu bağlamda eylem teorisi, eylemin sadece oluşturucu (*constituting*) özelliğine vurgu yapan fenomenoloji ile eylemin sadece oluşturulmuş (*constituted*) yönüne vurgu yapan yapısalcılık gibi iki karşıt yaklaşımdan ayrışır. Bourdieu'ye göre toplumsal yaşam, yapılar, eylemler ve yatkınlıkların (*dispositions*) karşılıklı birbirleriyle etkileşimi ile oluşurken, eylemi, toplumsal yapılar ve bu yapılar da cisimleşmiş (*embodied*) bilgi yönlendirir. Böylece Bourdieu, toplumsal eyleme, “yapılaştıran yapılar” (*structuring structures, modus operandi*) ve “yapılaşmış yapılar”ın (*structured structures, opus operandi*) şekil verdiğine ve eylemin bunlar tarafından şekillendirildiğine vurgu yapar. Eylem, doğrudan doğruya alışkanlıklarımızdan oluşmaz; eylem, kültürel yönelimlerimiz, kişisel yörüngemiz (*personal trajectory*) ve toplumsal etkileşim oyununu oynama yeteneğimizin oluşturduğu bir doğaçlama sürecidir. Bourdieu bu yapısal doğaçlama yeteneğini “habitüs” olarak adlandırır ve devamlılık ve aktarılabilir olma özelliğine vurgu yaparken, habitüs kavramının biriktirmeyi (*cumulative*) de içerdiğine işaret eder. Bourdieu’bu durumu şöyle ifade eder:

Tarihin ürünü olarak habitüs, tarih tarafından oluşturulan düzenekler doğrultusunda bireysel ve kolektif eylemler üretir. Her organizmada algı, düşünce ve eylem düzenekleri olarak yer alan, eylemlerin ‘doğruluğunu’ ve zaman içerisinde istikrarlılığını güvence altına alan, tüm formel kurallardan ve belli normlardan daha sağlam olan geçmiş deneyimlerin etkin varlığını sağlar (Bourdieu 1999: 54).

Habitüsün zaman içerisindeki oluşumunda, daha ilk yıllarında kişilerin yaşamında belirleyici olan sınırlamalar ve deneyimlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Okul öncesi aile yaşamında edinilen deneyimler eğitim yaşamında belirleyici olurken tüm bunların da iş hayatına etkisi olur (Cicourel 1995: 90). Çocuk başkalarının eylemlerini taklit ettikçe ve biçimleri anladıkça habitüsü de gelişir. Bi-

rey tıpkı anadilinin gramerini anladığı gibi akrabalık, yemek pişirme, politika ve tarz gibi alanların içerdiği kodların anlamlarını da zaman içinde kavrar. Bununla birlikte habitüs değişmez değildir. İnsanlar büyüdükçe yeni koşullara uyum sağlamayı öğrenirler ve böylece habitüslerini bir kasıt olmaksızın dönüştürürler (Scott ve Lopez 2000: 103). Bu durumda habitüsün bugünün içinde yaşayan geçmiş olduğu ve gelecek için devamlılığını kendi kuralları doğrultusunda yapılandırılmış eylemlerle sağladığı söylenebilir (Lienard ve Servais 2000: 88).

Habitüs yapı ve eylemin, toplum ve bireyin dinamik bir bileşimidir. Böylece nesnel ilişkiler, kurumlar, değerler ve düşünceler bireyin bedeni ile bütünleşirken, yürümek, düşünmek, durmak ve tavırlarımız gibi eylemlerimize yansır (Postone, Li Puma ve Calhoun 1995: 4). Benzer şekilde, habitüs, bireyin dışında ve bireyden bağımsız normlar ve beklentiler anlamını taşıyan sosyolojik rol kavramından farklıdır (Krais 1995: 170-171). Bu bağlamda düşünüldüğünde, Bourdieu'nün habitüs kavramı birçok tartışmaya yol açmıştır. Bu tartışmalarda özellikle habitüs kavramının bireyin stratejik eylemlerine çok az şans tanıdığı vurgulanırken, nesnel koşulların bireylerin eylemlerindeki mutlak belirleyici rolünün öne çıkarıldığına işaret edilmektedir (Jenkins 1992)<sup>4</sup>.

İşte bu noktada Bourdieu'nün sınıf habitüsü kavramı üzerinde durabiliriz. Bourdieu'ye göre sınıf habitüsü sınıf konumlarının içselleştirilmiş biçimidir (Scott ve Lopez 2000: 104). Toplumsal uzamdaki her konum belli bir "sınıf durumuna" (*class condition*) tekabül ederken aynı sınıf konumunda yer alan bireyler homojen tavır ve eylemler sergilerler. Bu tavırlar ve eylemler Bourdieu'ye göre bir sistem oluşturur. Gerçekten de Bourdieu *Distinction*'da (2000), sınıfları sadece dışsal faktörler çerçevesinde irdelemek yerine, homojen bir birliktelik oluşturan ve cisimleşmiş yatkinlıklar ve eylemler bağlamında inceler. Böylece Bourdieu, sınıf içinde ve sınıflar arasında yaşam tarzlarında görülen farklılıkları habitüs bağlamında irdelemiştir (Brubaker 2000: 103-104). Bourdieu'nün yaşam tarzlarına verdiği bu önemin nedeni, toplumsal kolektivitinin zevkler alanında da görülebileceği düşüncesidir. Gerçekten de *Distinction*'da (2000) vurgu yaptığı konulardan birisi, günümüz toplumlarında toplumsal kolektivitinin öncelikle tüketim alanında görüldüğüdür. Bu varsayımdan yola çıkarak Bourdieu, sanat, edebiyat, müzik,

---

<sup>4</sup> Bu bölümde Bourdieu'nün sınıf analizini habitüs bağlamında ele aldığımız için bu tartışmalara geniş bir şekilde yer verilmedi.

tiyatro, okuma ve yeme alışkanlıkları, spor, giyim ve ev içi dekor gibi geniş çeşitlik içeren alanlarda bireylerin tercihlerini ve tüketim pratiklerini yansıtan verileri Mütakabiliyet Analizi (MCA) kapsamında incelemiştir (Weininger 2005: 92-93). Böylece Bourdieu, toplumsal uzam içerisinde yer alan farklı ve çok boyutlu tercihler ve eylemlerin altında yatan homojen yapıyı gözler önüne serer. Benzer şekilde egemen sınıfın ve işçi sınıfının üyelerinin birbirinden ayrı yaşam tarzları ve sınıf habitüsleri bulunduğu vurgu yapar. Bourdieu, bu iki sınıfın birbirlerinden biçim ve işleve yaptıkları farklı vurgu nedeniyle ayrıştıklarını belirtirken, rafine olana verilen önemin ve yüceltmenin sadece sanat alanında değil eylemler alanında da belirleyici olduğunu şöyle ifade eder:

Her ne kadar sanatın en kapsamlı şekilde sunduğu açıksa da, basit dizginlenmemiş dürtülerde ve temel ihtiyaçlarda arılık, saflaştırma, inceltme ve yüceltme niyetinin kendini ortaya koymadığı veya yaşamın stilize edilmesinin, yani biçimin işlev ve üstünlüğünün aynı etkileri doğurmadığı hiçbir eylem alanı yoktur. Dilde ise, bu, durum, popüler açsözlülük ile burjuvazinin son derece sansürlü dili arasındaki, veya pitoresk ya da retorik etkinin dışavurumcu arayışı ile kendini kısıtlama ve fal-solu sahte sadelik tercihi arasındaki karşıtlığı verir. Benzer anlamlar ekonomisi beden dilinde de görülür: Burada da, telaş ve heyecan, yüz ekşitmek ve el kol hareketleri, seviyeyi imleyen ağır ritimdeki hareketler -Nietzsche'ye göre, soyluluğun 'yavaş jestleri, yavaş bakışı'- kendini kısıtlayanın ve kayıtsızlığın karşısını oluşturur. Temel zevklerin alanı bile, nitelik ve nicelik, belaltı ve damak zevki, öz (matter) ve görgü, öz ve biçim arasındaki antitezle temel karşıtlığa göre düzenlenir (Bourdieu 2000: 176-177)<sup>5</sup>.

Böylece Bourdieu egemen sınıf ile işçi sınıfının habitüslerinin farklı olduğuna vurgu yapar. Gerçekten de, *Distinction* isimli çalışmasındaki bulguları işçi sınıfının yeme içme zevklerinin şekilcilik ve formaliteye antipati gösteren özelliğe sahip olduğuna işaret eder. Bourdieu, işçi sınıfının yeme içme eylemlerini gerçek, doğrudan ve özde olan gibi özelliklerle tanımlarken, bu sınıf üyelerinin sadece yeme içme tercihlerini betimlemez, bunun da ötesinde burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki "iki karşıt dünya görüşüne" işaret eder. Süslü kelimelerin kullanılmadığı, sadeliğin ön planda olduğu ve bunun yeme içme alışkanlıklarında da görüldüğü işçi sınıfında yemek, sınırlamaların olmadığı bol miktarın ve bunun da ötesinde özgürlüğün içerildiği bir aktivite olarak betimlenir. Yiyecekler ölçme ve sayım-

---

<sup>5</sup> Metindeki çeviriler bana aittir. MK

dan kaçınır şekilde kaşık veya kepçe ile servis edilirken, burjuvazinin yemek alışkanlığında biçim öne çıkar. Bourdieu işçi sınıfının habitüsünü, “zaruretten doğan zevkler” (*taste for necessity*) ve işlevin önceliği ile tanımlarken, egemen sınıfın biçime önem verdiğini belirtir. Biçim, yemeğe başlamadan önce herkese servis yapılmasını beklemek, nazik yardımlarda bulunmakta olduğu gibi beklentiler, duraklamalar ve kendini tutmanın hâkim olduğu “ritmi” içerir (Bourdieu 2000: 193-197, 199). Bourdieu’ye göre bu farklılıkları sadece yeme içme alışkanlıklarında değil, bunun yanı sıra giyim, ev dekoru, sosyalleşme gibi “gündelik yaşamımızdaki tüm tercihlerimiz” düzleminde düşünebiliriz (Bourdieu 2000: 376).

İşçi sınıfı ve egemen sınıfın habitüsü ve yaşam tarzlarındaki bu ayrışma, egemen sınıfın ve küçük burjuvazinin kendi içinde de görülür. Bourdieu, öğretmenler ve işveren kategorilerinin özellikle alt ve orta kademelerinde yer alanlar arasında antropolojik olarak iki farklı “kültürün” bulunduğunu belirtir. Bir yanda şiir, felsefi ve politik metinler, *Le Monde* ve genellikle sol görüşlü edebi ve sanat dergileri okuma, klasik veya avangart tiyatroyu tercih etme, müzeye gitme, klasik müzik dinleme, kamp yapma ve yürüyüş yer alırken, diğer yanda avcılık ve bahis oynama, bir şey okumak söz konusu olduğunda ise *France-Soir* okuma, iş gezilerine çıkma, faturası işletme bütçesinden ödenen öğle yemekleri yeme, bulvar tiyatrosundaki oyunları ya da televizyondaki varyete gösterilerini izleme, müzayede salonları veya butiklere gitme, lüks arabalar ve tekne sahibi olma, üç yıldızlı otellerde veya kaplıcalarda bulunma yer alır (Bourdieu 2000: 283). Dolayısıyla, Bourdieu lüks tüketim nesnelerine, en pahalı ve en prestij getiren aktivitelere yönelen egemen sınıfın üyelerinin tersine, öğretmenleri “çileci aristokratlık” (*ascetic aristocratism*) ile tanımlar ve üniversitede çalışan profesörlerin en masrafsız ve en sade boş zaman aktivitelerine yöneldiklerini, entelektüel çaba gerektiren güç ve ciddi kültürel pratikleri tercih ettiklerini belirtir (Bourdieu 2000: 286). Egemen sınıfın iki kutbu arasında ise profesyoneller ve özellikle yüksek mevkideki yöneticiler yer alır. Bourdieu bu grubu “yeni burjuvazi” olarak da adlandırır. Genç yaşta güçlü konumlara gelen “yeni burjuvazinin” üyeleri “modernist” ve “genç” olarak tanımlanan yaşam tarzları ile kaplıca tatillerine ve resepsiyonlara katılan, “cemiyet” yükümlülüklerini yerine getirmek durumunda olan geleneksel burjuvaziden ayrışır. Bu sınıfın üyeleri, yabancı ülkelere sıklıkla yaptıkları iş gezileri, katıldıkları iş yemekleri, konferanslar ve seminerler ile “modern” ve “kozmopolit” bir yaşam tarzına sahiptirler (Bourdieu 2000: 305, 309).

“Yeni burjuvazi”, özellikle Amerikan kültürünün etkisindeki yeni egemenlik modelinde, toplumsal ayrışmayı ifade eden kavramları başka kelimelerle ve daha uygun bir şekilde ifade eder ve toplumsal ayrışmanın altını çizen aristokratik kibri reddeden “rahat” yaşam tarzını “tercih” eder. Bourdieu “eski burjuvazi” ve “yeni burjuvazi” arasındaki mücadeleyi şöyle tanımlar:

Egemen sınıfın gençleri ve yeni burjuvazi, eski burjuvazinin “biçimci”, ‘kibirli’ katılığını reddedip ‘rahat’ ve ‘sıradan’ yaşam tarzını vazederken, eski burjuvazi yeni burjuvazinin ‘özensiz’ yaşam tarzını kınar, dilde ve ahlaki değerlerde daha fazla kısıtlamayı talep eder (Bourdieu, 2000: 311).

Bourdieu, tüketim pratiklerini ve yatkınlıkları analiz ederek, sınıflar arasında sınıf habitüsü ve yaşam üsluplarındaki ayrışmanın altını çizmiştir. Bu yaklaşımı, daha önce de belirttiğimiz gibi, Weber’in sınıf ve statünün analitik olarak ayrıştığını vurguladığı sınıf analizinden ayrı düşer. Kısaca, Bourdieu, Weber’den farklı olarak sınıf ve statü arasında zorunlu bir ilişki kurmuştur (Weininger 2005: 95).

### ***Toplumsal Sınıflandırma ve Sembolik Mücadeleler***

Bununla birlikte Bourdieu’nün yaşam tarzları ve tüketim pratikleri üzerine olan yukarıdaki bölümde bahsettiğimiz düşünceleri, sınıf analizinde ekonomik boyut kadar sembolik boyuta da vurgu yapar. Bu vurgu Bourdieu’nün “sembolik mücadeleler” (*symbolic struggles*) kavramında belirginleşir. “Sembolik şiddet” (*symbolic violence*) ve “sembolik mücadeleler” kavramlarına geçmeden önce Bourdieu’nün toplumsal yapıyı analiz etmek için kullandığı “alan” (*field*) kavramı üzerinde durmamızda fayda var. Çünkü Bourdieu, kendine özgü ve birbirinden ayrılmış alanların kendi içinde bireysel ve kolektif sembolik mücadeleleri barındırdığını düşünür. Alan kavramı, toplumsal uzamın yapısalcı yorumuna karşı çıkar; bu nedenle “toplumsal aktörlerin” çok boyutlu toplumsal uzam içerisindeki konumları ve konum alışlarını açıklamaya çalışan “ilişkisel analiz” (*relational analysis*) bağlamında düşünülmelidir. Bir kişinin konumu, kişinin konumlar alanında bulunmak için gerekli türdeki sermaye sahipliği ve habitüsü tarafından belirlenir. Bourdieu’ye göre her bir alan, bu alandaki aktörlerin -bilim insanları, sanatçılar, politikacılar gibi-, tarihsel birikimi, eylem biçimi ve sahip oldukları sermaye biçimlerine göre diğerlerinden ayrışır ve yarı-otonom bir yapıdan oluşur. Alanlar bütünü ile otonom değildir ve en otonom alanı, tüketiciler için değil

de bu alandaki üreticiler için üretim yapan, bilimsel alan oluşturur. Bunun yanı sıra, bir alanda elde edilen sermaye kazanımı başka bir alan içerisinde de kullanılabilir. Yine Bourdieu'ye göre her alan, içinde, kurumsal güç ve sınıf ilişkileri boyutunu barındırır ve dolayısıyla bir mücadele alanıdır (Postone, LiPuma ve Calhoun 1995: 5-6). Yaşam tarzları bağlamında düşünüldüğünde ise, yaşam tarzlarının da bir mücadele alanı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal yaşamın temel boyutlarından birisini, bireylerin diğer bireylerden kendilerini farklı kılma çabası oluşturur. Bourdieu bu durumu şöyle ifade eder:

Ekonomik veya kültürel malların edinimi için verilen mücadeleler eşzamanlı olarak, sınıflandırılmış ve sınıflandırıcı mallar ve pratikler biçimindeki ayrıncı göstergeleri edinmek için yapılan sembolik mücadelelerdir... Bunun sonucunda yaşam tarzları uzamının, yani birbirinden farklı konumları dolduran bireylerin farkında olarak veya farkında olmaksızın birbirlerini ayırt ettikleri şeylerin evreninin kendisi, 'sınıf' amblemlerinin -lüks mallar, meşru kültürel mallar- ya da bunları edinmenin meşru tavrının tekeli üzerindeki mücadelelerde en tam halini alan meşru yaşam tarzlarının empoze edilmesi hakkındaki sembolik mücadelelerin verili bir andaki bilançosundan ibarettir (Bourdieu 2000: 249).

Bourdieu'ye göre yaşam tarzları ve tüketim tercihleri, sadece bir yaşam tarzının diğerinden ayrılmasını sağlamaz, aynı zamanda hiyerarşik bir düzenek de oluştururlar. Böylece işçi sınıfının habitüsünde belirleyici olan “zarurettten doğan zevkler” (*taste for necessity*) ile burjuvazinin yaşam tarzında biçime yapılan vurgu, sadece farklı tercihlere değil bunun ötesinde yaşam tarzlarının nasıl hiyerarşik bir yapı oluşturduğuna da işaret eder. Bu hiyerarşik yapıda, bir yaşam tarzının “meşru kültür”e (*legitimate culture*) olan yakınlığı veya uzaklığı belirleyici rol oynar. Bunun yanı sıra Bourdieu'ye göre her birey kendini sınıflandırırken, aynı zamanda diğer bireyleri de kendisi ile farklılıkları ve benzerliklerini dikkate alarak sınıflandırır. Dolayısıyla bireylerin yemek, müzik, ev dekorasyonu gibi alanlardaki beğenileri veya tercihleri aynı zamanda diğer bireylerle benzerliklerine ve farklılıklarına işaret eder. “Eylemleri ve nesneleri sınıflandıran öznelere” aynı zamanda “sınıflandırılabilir nesnelerdir”. Dolayısıyla kaba veya seçkin, ağır veya hafif gibi popüler veya burjuva yaşam tarzlarına işaret eden eylemlerde ve tercihlerde bulunmak, bu eylemler daha önceden sınıflandırıldığı için bireyleri sınıflandırılabilir nesneler haline getirir (Bourdieu 2000: 482).

İşte bu sınıflandırmaların yapıldığı alan içerisinde bir eylem veya nesnenin

sembolik değeri, ona göreceli bir tüketici grup tarafından verilen değere bağlıdır. Birçok alan içerisinde değer yargıları, bu yargıları üreten(ler) tarafından biriktirilen sembolik sermaye miktarı tarafından belirlenir. Sembolik mücadelede zafer, bir kişinin sahip olduğu nesnelerin ve eylemlerin rakiplerinkine göre daha değerli kabul edildiği durumlarda gerçekleşir. Bu zaferin bir kişiye getirisi ise, toplumsal alan içerisinde değer addedilen eylemlerin, tercihlerin ve nesnelerin sahipliğini diğer kişilere de empoze etme hakkını vermesidir (Lash 1995: 197-198). Bourdieu'ye göre “meşru kültüre”<sup>6</sup> yakın olma veya uzak kalma sonucunu doğuran bu sembolik mücadelelerde “yavaş yavaş olan etki” (*trickle-down effect*) modeli belirleyicidir. Dolayısıyla, en ayırt edici eylemler veya nesnelere sahip olma mücadelesi, ebedi bir mücadeledir. Ekonomik ve kültürel sermayesi fazla olan egemen sınıfın veya fraksiyonlarının sahip oldukları nesneler veya eylemler, toplumsal düzlemde yukarıdan aşağıya doğru yayılır (Weininger 2005: 96). Egemen sınıfı diğerlerinden ayıran eylemler ve sahip oldukları nesneler, alt kademeler tarafından kullanıldığında ise, bunlar artık egemen sınıfı diğerlerinden ayıran nesneler ve eylemler olmaktan çıkar, çünkü sıradanlaşır ve ayırt edici özelliğini yitirir. Lüks ve nadir olan nesneler ve eylemler, alt kademeler tarafından kullanıldığı için “sıradanlaştığında” ve “banalleştiğinde” egemen sınıf tarafından bunların yerine “yeni”, “nadir” ve daha ayırt edici nesneler ve eylemler tayin edilir (Bourdieu 2000: 247).

Bourdieu'ye göre egemen sınıf ve küçük burjuvazi için, meşru yaşam tarzı üzerine olan mücadeleler belirleyici iken, işçi sınıfı bu mücadelenin içinde yer alamaz. Bunun nedeni, işçi sınıfının egemen sınıfın karşısı olan bir konumda yer alması ve bu mücadelenin içinde yer alabilmek için gerekli olan ekonomik ve kültürel sermayeye yeterince sahip olmamasıdır. Bourdieu, işçi sınıfının mücadelenin içinde yer almasına engel olan yetersizliği karşısında, egemen sınıfın ve küçük burjuvazinin kültürel farklılıklarını doğrulamaya çalıştığını öne sürer. Bu kültürel oyun neredeyse hiç sorgulanmaz, öyle ki işçi sınıfı “kültürel değersizlik duygusu ile doldurulur” (Bourdieu 2000: 251). Bununla birlikte Bourdieu, işçi sı-

---

<sup>6</sup> Bourdieu şu anda Fransa'da görülmeyen, Amerika ve diğer birçok ülkede ise hiçbir zaman geçerli olmayan “yüksek alın” kültüre verdiği mutlak öncelikten dolayı yoğun eleştirilmiştir. Bununla birlikte Bourdieu *Distinction*'daki egemen sınıf analizinde, “klasik yüksek alın” kültüre atfedilen statünün gözden kaybolduğunu belirtirken bunun yerini alan modernist yöneticilere dikkatimizi çeker (Weininger 2005: 98).

nının, kültür ile olan ilişkisinde, sınırlandırmaların daha az olduğu yeme içme ve dil (örneğin argo) gibi kültürel alanlarda, kültürel mücadelenin izlerini de görür (Weininger 2005: 97-98). Böylece “yeme içme sanatı işçi sınıfının açıkça meşru yaşam sanatına karşı meydan okuduğu birkaç alandan birisi olarak yer alır.” Yaşam tarzlarının hiyerarşik düzlemi içerisinde üstlerde yer alan “ciddiyet etiği”nin (*ethic of sobriety*) karşı tarafında ise köylüler ve sanayide çalışan işçilerin yaşam tarzlarında belirleyici olan “ziyafet düşkünlüğü etiği” (*ethic of convivial indulgence*) yer alır (Bourdieu 2000: 179). Bourdieu’nün her ne kadar işçi sınıfının edilgenliği ve yaşam tarzı üzerine olan bu betimlemelerinin sert olduğu yadsınmazsa da, yaşam tarzlarının hiyerarşisi önermesinin “popüler” olanın kutsanması ile yanlışlanamayacağını (*falsify*) da unutmamamız gerekiyor. Bu noktada Bourdieu, işçi sınıfının kültürel formlarının, bu sınıf üyelerinden farklı habitüse sahip olan dolayısıyla kendileri için farklı anlamlar taşıdığı entelektüeller ve sanatçılar tarafından kutsandığını tartışır (Weininger 2005: 97).

Ancak yine de Bourdieu’nün analizinde işçi sınıfının edilgenliğine fazlaca vurgu yapıldığını söyleyebiliriz. Örneğin yeterli kültürel ve ekonomik sermayeye sahip olmayan işçi sınıfından bir genç kadın pekâlâ doktor olmayı isteyebilir. Bu istek, her ne kadar bulunduğu konum dikkate alındığında “gerçekçi” olmayan bir hırs olarak kabul edilse de bu kişi, dezavantajlı bir konumda olmasının, dolayısıyla toplumsal engellerle karşılaşmasının, sahip olduğu kültürel formlar ve gündelik yaşamındaki eylemleri, yatkınlıkları ile ilişkili olduğunu bilebilir ve buna karşı çıkmak isteyebilir. Sayer’e göre, avantajlı olmayan grupların içinde bulundukları bu durumu anlama ve meydan okuma yetisine sahip olduklarının dikkate alınmaması, sosyolojik indirgemeciliği doğurur ve elitizmi de içinde barındırır (Sayer 2005: 119). Çocuk yetiştirme pratikleri üzerine yapılan çalışmalar da, çocuk yetiştirmede ve eğitim konusunda görülen sınıflar arası farklılıkların yanı sıra, bu alanda yaşanan mücadeleye de işaret etmektedir. İşçi sınıfı anneler orta sınıf değerlerinin hâkim olduğu okullarda çocuklarına nasıl en iyi şekilde yardım edebilecekleri konusunda endişe duyarken, çocuklarının sadece saygın kabul edilmeleri için değil bunun yanı sıra kişi olarak bundan yararlanmaları için eğitim hayatında başarılı olmalarını istemektedirler (Sayer 2005: 128-130). Bununla birlikte, Bourdieu’nün de vurguladığı gibi, yeterli kültürel sermayeye sahip olmayanların, bu sermaye biçimini güçlendirme mücadelesi içinde engeller barındırır. Willis’in meşru kültür donanımları çok az olan ve kültürel sermayelerinde



maçoluk veya fiziksel sertlik hâkim olan beyaz işçi sınıfı gençler üzerine yaptığı çalışması bunu en iyi şekilde açıklar. Willis'e göre işçi sınıfı üyesi bu gençlerin el-  
lerindeki sermaye ile sembolik mücadele içinde varolmaları çok güçtür (Skeggs  
2001: 9). Bu noktada, işçi sınıfı gençlerinin mücadele içinde yer almadıkları id-  
dia edilmez. Bu gençler mücadele içinde yer alırlar fakat kültürel sermaye açısın-  
dan orta sınıf gibi donanımlı olmadıkları için işçi sınıfı gençler mücadelede dez-  
avantajlı konumda bulunurlar.

Bourdieu'ye göre, bu mücadelelerin yaşandığı toplumsal uzamın, önceden be-  
lirlenmiş sınırları yoktur. Toplumsal kolektivite ve bu kolektivitenin oluşturduğu  
sınırlar böylece toplumsal uzamda hep var olan toplumsal sınıflandırmalar sonu-  
cunda ortaya çıkar. Kısaca toplumsal kolektivite, bireylerin sınıflandırması ve  
ötekiler tarafından sınıflandırılması ile oluşan sembolik eylemlerin sonucunda  
oluşur. Bununla birlikte bireyler bu sınıflandırma düzeneğinde eşit şansa sahip  
değillerdir. Sembolik gücün ediniminde meşru kültüre yakın veya uzak olmak  
belirleyici olduğu için, toplumsal uzamda her birey eşit şekilde sınıflandırma ye-  
tisine sahip değildir (Weininger 2005: 99). Böylece Bourdieu, kendi analizinde,  
bir sınıfı diğerinden ayıran sembolik sınırların oluşumunda önsel olarak oluşmuş  
sınırlara odaklanmak yerine, bireylerin eylemlerine vurgu yapar. Benzer şekilde,  
Bourdieu'ye göre, yaşam tarzlarımıza ve tercihlerimize göre oluşan sınırlar da ey-  
lemden önce oluşmuş sınırlar değildir. Bu sınırlar, keyfi ve belirsizdir. Örneğin  
belli bir aksan veya estetik yargının neden üst sınıflarla, ötekinin ise neden işçi  
sınıfı ile eşleştirildiğine dair *a priori* neden yoktur. Bunun da ötesinde, Bourdieu'-  
ye göre bireylerin eylemleri tarihsel olarak keyfi bir yapı sergiler; yani herhangi  
bir aksan veya estetik yargı da burjuvaziye dair olan farklılıkların tarihsel evri-  
minde benzer işleve hizmet edebilirdi. Böylece, Bourdieu'ye göre toplumsal alan-  
ların "ilişkisel analizi"nde (*relational analysis*) sembolik değerlerin yapısal tarihi-  
nin analizine gerek duyulmazken, belli bir aksan veya sanat işinin neden bireyler  
tarafından seçildiğinin teorik olarak açıklamasının yapılmasına gerek yoktur  
(LiPuma 1995: 17-18). Bu noktada Bourdieu ile Weber'in görüşleri örtüşür.  
Weber'e göre belli bir vasfın statü işareti olarak görülmesi, genellikle keyfidir. Bu  
nedenle Weber statü farklılıklarının temel "kökeninin" araştırılmasının bir anla-  
mı olmayacağını belirtir (Scott 1996: 32). Bununla birlikte Bourdieu'ye göre ya-  
şam tarzlarının ve tercihlerin oluşturduğu sınırlar, var olan sınıf yapısının korun-  
ması ve bu yapıdaki değişimler açısından önemlidir. Bireylerin zengin çeşitlilik

gösteren eylemleri ve yaşam tarzları böylece meşru kültüre yakınlık ve uzaklığın belirleyici olduğu hiyerarşik bir yapı içerisinde yer alır. Bu, aynı zamanda, Bourdieu'nün sınıf analizinde “gerçek” çizgiler çizerek sınıfları birbirinden ayırmak yerine, bu sınırları toplumsal eylem bağlamında ele aldığına işaret etmektedir.

Sembolik mücadelede Bourdieu'nün üzerinde durduğu bir diğer önemli nokta ise “yanlış anlama” (*misperceive, misrecognition*) kavramıdır. Bourdieu, karşılıklı sınıflandırma sürecinde bireylerin eylemlerinin, yanlış anlama kavramını da barındırdığına vurgu yapar. Ekonomik ve kültürel sermaye farklılıkları, prestij farklılıkları olarak yanlış anlaşıldığında, Bourdieu'ye göre, sembolik sermaye işlevi görürler (Weininger 2005: 85, 101). Her ne kadar Bourdieu, eylemlerde yanlış anlama yönü üzerine vurgu yapmış olsa da, teorisinin ana odağını, yaşam tarzlarını oluşturan ve keyfi özellik gösteren eylemleri ve yakınlıkları açığa çıkaran düşünsel (*reflexive*) bir yaklaşımın oluşturduğunu vurgulamamız gerekiyor. Bourdieu'nün amacı bireylerin eylemlerinde bilinç nosyonunu dışlamak değil, yanlış anlama sürecini analiz ederek kültürel eşitsizliğin yeniden üretiminin nasıl mümkün olduğunu gözler önüne sermektir (Postone, LiPuma ve Calhoun 1995: 6).

### **Çağdaş Tartışmalar Bağlamında Bourdieu'nün Sınıf Analizinin Değerlendirilmesi**

Yukarıdaki bölümlerde Bourdieu'nün sınıf analizinin kavramsal çerçevesi çizildi. Bu bölümde ise günümüzde sınıf analizinde üzerinde durulan iki farklı sınıfsal bağlamında Bourdieu'nün modeli ele alınacaktır. Öncelikle *Distinction*, günümüzde tabakalaşma üzerine olan tartışmalarda sıklıkla vurgu yapılan cinsiyet, etnisite ve yaş gibi diğer ayrışma faktörleri bağlamında irdelenecektir. İkinci olarak ise, Bourdieu'nün sınıf analizinde önemli bir yer tutan *beğeni* (*taste*), tüketim ve yaşam tarzları konuları, kültürel tüketim üzerine yapılan çalışmalar ve bu çalışmaların vurgu yaptığı yeni kültürel hiyerarşi biçimleri (Peterson ve Kern 1996) tartışmaları dikkate alınarak irdelenecektir.

*Distinction*, etnisite gibi toplumsal yapının içsel ayrışmalarına işaret eden faktörlere yer vermediği ve böylece Yahudiler, Cezayirli ve Faslılar gibi Fransa'daki etnik grupları içermediği için eleştirilmiştir (LiPuma 1995: 23). Bununla birlikte Bourdieu *Distinction*'da sadece eylemler ve farklı sermaye biçimlerine sahipliğin eylemlerimiz üzerindeki etkisi üzerinde durmamış, bunun yanı sıra cinsiyet,

yaş, bölge ve fazla vurgulanmamakla beraber etnisite gibi ayrışma faktörlerine de yer vermiştir. Geleneksel tabakalaşma kuramında bu faktörler tabakalaşmayı oluşturan birbirinden ayrı yapılar olarak düşünülürken, Bourdieu bu yaklaşımdan farklı bir bakış açısı sergiler (Weininger 2005: 108). Bourdieu'ye göre bireyin toplumsal uzam içinde bulunduğu konum, bireyin habitüsünün oluşumunda rol oynar ve eylemlerinde belirleyicidir. Bireyin toplumsal uzamdaki konumu, sermayenin hacmi, sermayenin biçimi ve sermayenin yönü olarak betimlenen farklı boyutlardan oluşur. Bu boyutlar ile cinsiyet, etnisite ve yaş gibi faktörler birbirleri ile bağlantılıdır. Böylece, Bourdieu, modelinde, cinsiyet, etnisite ve yaş gibi ayrışma faktörlerine yer verirken tüm bu faktörlerin habitüsü nasıl etkilediği üzerinde durur. İşte sonsuz çeşitlilikteki bu eylemleri bütün ve aynı zamanda spesifik olarak ele almak için doğrusal düşünceden uzaklaşmak ve “her bir faktörde var olan iç içe geçmiş ilişkilerin ağlarını yeniden yapılandırmaya gayret etmek” (Bourdieu 2000: 107) gerekmektedir. Bu faktörler yukarıda da belirttiğimiz gibi, bireyin toplumsal uzamdaki konumunu ve demografik özelliklerini içerir. Bununla birlikte faktörlerin eylemler üzerindeki işlevleri farklıdır. Bourdieu'ye göre:

inşa edilmiş (*constructed*) sınıfı oluşturan faktörler, birbirlerine aynı ölçüde bağlı değildir ve oluşturdıkları sistemin yapısı işlevsel ağırlığı en yüksek olan faktörler tarafından belirlenir (Bourdieu 2000: 107).

Böylece Bourdieu faktörlerin bir kısmının “ikincil” öneme sahip olduğunu vurgular ve “bir sınıf içerisinde kümelenen bireylerin,...sınıflandırılmaları ile ilgili özelliklerin yanı sıra daima açıklayıcı modelin içine gizlice giren ikincil özellikleri de beraberlerinde getirdiklerini” belirtir (Bourdieu 2000: 102). “Birincil” öneme sahip olan faktörler toplumsal uzamdaki konuma dayanırken, “ikincil” öneme sahip faktörleri yaş, cinsiyet ve etnisite gibi demografik özellikler oluşturur (Bourdieu 2000: 102). Bourdieu, bu yaklaşımı ile, cinsiyet gibi faktörlerin habitüse etkisinin toplumsal uzamdaki konuma göre değiştiğini öne sürer. Habitüs toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiştir; bununla birlikte habitüsün oluşturduğu eylemlerimiz toplumsal uzamdaki konumumuza göre değişir (Weininger 2005: 109). Böylece toplumsal hiyerarşinin üst katmanlarına çıktıkça, cinsiyetler arasında toplumsal olarak oluşturulmuş farklılıklar azalır. Örneğin, erkekler için bir ayrıcalık oluşturan “ciddi” gazeteleri okuma alışkanlığına egemen sınıfın kadınları arasında da rastlanır ve bu ilgi siyaset alanına da yansır. Bu sınıfın erkek

üyeleri ise, zevkler gibi, başka yerlerde “efemine” olarak düşünölebilecek alanlara ilgilerini dışa vurmaktan çekinmezler (Bourdieu 2000: 382-383).

Bourdieu’nün bu yaklaşımının izlerini *Masculine Domination (Eril Tahakküm)* (2001) adlı kitabında da görürüz. Bu çalışmasında Bourdieu, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş eylemlerin toplumsal uzam içinde bulunulan konuma bağılı olduğunu yani sınıf konumunun cinsiyet yapıları üzerindeki belirleyici rolünü vurgulamıştır. Bununla birlikte *Masculine Domination*’da, *Distinction*’da “ikincil” faktör olarak tanımlanan cinsiyet faktörüne birincil rol verildiğı de görölmektedir. Böylece cinsiyet, sınıftan ayrıştırılırken, habitüsün içinde yer alan simgesel bir sistem olarak ele alınır. Bu durumu Bourdieu, şöyle ifade eder:

Cinsiyet yapılarının ekonomik yapılara görece, yeniden üretim tarzlarının üretim tarzlarına görece olağıandışı özerkliğini gözlemlemek gerçekten şaşırtıcıdır (Bourdieu 2001: 81).

Yine de, Bourdieu’nün toplumsal sınıfa tabakalaşmanın diğfer boyutları karşısında öncelik vermesi, toplumsal eşitsizlikler üzerine yaptığı analizi sınırlandırdığı için eleştirilmektedir. Gerçekten de Bourdieu’nün çalışmasında toplumsal cinsiyete dayalı özellikler, sembolik sermaye bağlamında analiz edilmeye çalışılsa da cinsiyet, etnisite ve yaşa dayalı karmaşık ve enine kesen eşitsizlik mekanizmalarının üzerinde yeteri kadar durulmamıştır. Örneğın, Prior (2005) günümüzde tüketim üzerine yapılan çalışmalardan yola çıkarak Bourdieu’nün çalışmasındaki bu eksikliğe işaret ederken, bütüncöl (*unified*) bir sınıf nosyonunun tek başına tüketim örüntülerini gösteremeyeceğini, yaş, cinsiyet, etnisite, bölge gibi çoklu boyutlara dayanan daha incelikli sınıflandırmaların yapılması gerekliliğini vurgular. Bununla birlikte Bourdieu’nün kavramsal çerçevesinde bu boyutlara yer olmadığını iddia etmek de yanlıştır. Yakın tarihte Skeggs (2001) tarafından yapılan çalışma, Bourdieu’nün kavramsal araçlarının işçi sınıfı kadınlarının saygınlık deneyimlerinin incelenmesinde ne kadar açıklayıcı olabileceğine işaret etmektedir (Prior 2005: 131).

Bu bölümde Bourdieu’nün çalışmaları bağlamında üzerinde duracağımız ikinci nokta ise toplumsal değışim, tüketim ve görsel kültür bağlamında, postmodern yaklaşımın, genel olarak sınıf analizine ve bu kapsamda Bourdieu’nün sınıf modeline getirdiğı eleştirilerdir. Bu yaklaşıma göre, Bourdieu’nün sınıf ile kültürel eylemler ve tercihler arasında kurduğı sıkı ilişki günümüzde zayıflamıştır. İşte bu nedenle tüketim alışkanlıklarından yola çıkarak geleneksel sınıf gruplandır-

malarını oluşturmak güçleşmiştir (Prior 2005: 133). Bu durum, görsel tüketim alanındaki gelişmeler, yüksek eğitimin yaygınlaşması ve ekonomik yeniden yapılanmaya paralel olarak ağır sanayinin, post-endüstriyel toplumların ekonomisinde gücünü yitirmesi ve hizmet sektörünün güçlenmesi ile açıklanır. Bu çerçevede içerisinde kültürlü-yüksek-kültür veya popüler-alçak-kültür gibi karşıtlıkları daha az öne çıkartan, alışveriş merkezleri ve yaşam tarzı üzerine olan magazinleri tüketen bir yeni orta sınıf fraksiyonunun görünür olduğuna işaret edilir. Kentler, bir yandan tüketim, öte yandan soylulaştırılmış (*gentrified*) yerleşim alanlarına dönüşürken, büyüyen orta sınıfın tüketim alışkanlıkları güçlenmiş ve yüksek ve alçak kültür arasındaki sınırlar yeniden kurulmuştur (Prior 2005: 132).

Bu bağlamda zevkler ve tercihlerin artık sabit ve değişmez toplumsal ölçütler tarafından belirlenmediği ve bunların bireysel sorumluluk içerisinde yapılan ve diğer bireyler tarafından yargılanan “yaşam tarzı” tercihleri olduğu öne sürülür. Yaşam tarzları çoğulluk içerdiği için tüm bu çoğul yaşam tarzlarının tek bir yaşam tarzı modeli altında sunulması eleştirilir (Scott 2002:12-13). Sembolik sistemin böylece katı olmaktan çok değişken yönü vurgulanırken, kimliklerin dönüşümsel (*reflexive*) yönüne vurgu yapılır. Örneğin, Peterson ve Kern (1996) bu durumu “kültürel hepçil” (*cultural omnivore*) olarak tanımlarken, günümüz toplumlarında yüksek ve popüler kültüre olan eğilimlere vurgu yaparlar. Statü gruplarının artık sıkı bağlarla oluşan gruplar değil de daha çok gevşek bağlardan oluşan yığın gruplaşmaları olduğunu ve yüksek kültüre hâkim olmanın kişinin sahip olduğu statülerden sadece birisini oluşturduğunu belirten DiMaggio da benzer noktalara işaret eder (Prior 2005: 132). Bununla birlikte *Distinction*’ın belli bölümlerinde postmodern yaklaşımın öne sürdüğü bu noktalara değinilmiştir. Yaşam tarzlarını tasvir ederken o yıllardaki Fransız felsefecileri ima ederek Bourdieu, tüketim bağlamında görülen kendini gösterme ve toplumsal uzamda herhangi bir alan içerisinde kategorize edilmeyi reddetme tavrını da betimlemiştir. Sınıflandırılmazlık iddiası, özellikle egemen sınıftan gelen fakat zaman içerisinde bu konumunu yitiren “yeni kültürel aracılardan” (*new cultural intermediaries*) özelliklerinden birisidir. Bu grup, ticari sembolik ürünler üreten küçük burjuvazi fraksiyonunun üyelerinden oluşur (Weininger 2005: 100 ve sonrası). Böylece, hepçil tüketim kültürel seçkinlik olarak görülebileceği için, bu tarz tüketim alışkanlıklarının bile ayırt edici (sınıflandırıcı) mantığı barındırabileceğini söyleyebiliriz (Peterson ve Kern 1996: 904).

## Sonuç

Bourdieu sınıf yapısını çok boyutlu toplumsal uzam olarak kavramsallaştırır. Böylece kendi içinde ayrılmış ve çok boyutlu sınıf yapısını kapsayıcı bir kavramsal çerçeve sunar. Bu kavramsal çerçeve kapsamında, sınıf analizinde nesnel yapıların, bireylerin yaşam tarzları ve tercihleri üzerindeki belirleyici rolünün vurgulanmasının yanı sıra, eylemlerin sembolik boyutu üzerinde de durulmuştur. Böylece sosyal sınıfın kısmen farklı iki boyutu üzerinde durur; bir yandan toplumsal uzamın yapısından doğan nesnel olasılıklar, diğer yandan ise bir sosyal sınıfa üyelik. Bu ayrımı yaparak Bourdieu, toplumsal kolektivitinin tek başına toplumsal yapılar ile açıklanamayacağına işaret eder. Toplumsal kolektivite, bireyler, sınıfların varlığına öznel olarak inanıyorlarsa mümkündür (Weininger 2005: 106).

Bourdieu sembolik olana analizinde verdiği bu merkezi konum ile diğer sınıf teorisyenlerinden ayrılır. Özellikle tüketim alanından yola çıkarak betimlediği sembolik eylemler, bir yandan bireyleri ayırt edici ve sınıflandırıcı özelliklere sahiptir ve böylece toplumsal kolektivitelerin oluşturulmasına neden olur; öte yandan *sınıflandırma mücadelelerini (classification 'struggles)* içinde barındırır. Böylece ekonomik ve kültürel sermaye sahipliği toplumsal arenadaki bu mücadele içerisinde gözler önüne serilir. Bourdieu bunu şöyle ifade eder: “Sembolik sermaye her bir bireyin hem acımasız bir rakip hem de yargıç olduğu mücadelenin ürünüdür “ (Bourdieu 1999: 136).

Sembolik eylemlere verdiği bu önem, diğer yandan sınıf analizinde bireylerin eylemlerinin birincil derecede önemli olduğunun da altını çizerek. Gerçekten de Bourdieu, sadece *nesnel yapılar* üzerinde durmamıştır; bunun yanı sıra bireylerin ve grupların oluşturucu/ inşa edici eylemleri (*constituting practices*) üzerinde de durmuş ve eylemlerin doğaçlama yönüne de vurgu yapmıştır. Tüm bunlar düşünüldüğünde, Bourdieu'nün kavramsal araçlarının günümüzde sınıf, etnisite ve cinsiyet gibi farklılaşmış ve çok boyutlu eşitsizlik yapılarını kavramamızda nasıl yardımcı olacağı görünürleşir. Örneğin Bourdieu'nün habitüs kavramı kapsamında, bedensel ve süreklilik gösteren yatkınlıklarımız, davranışlarımız, duygularımız ve düşüncelerimiz üzerine olan açıklamaları, hem sınıf çalışmalarına hem de cinsiyet çalışmalarına önemli açılımlar getirebilir.

Türkiye’de son yıllarda özellikle kültür ve gündelik hayata yönelik ilginin artması ile birlikte, önemli etnografik çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalarda Bour-

dieu'nün kavramsal araçlarından da yararlanılmıştır (Ayata 2005; Şimşek Çağlar 2005). Her ne kadar sınıf çalışmaları göz önüne alındığında Bourdieu'nün sınıf analizi modelinden kısmen yararlanıldığı görülse de, yeni çalışmalar, Bourdieu'nün sağladığı bu kavramlarla zenginleşecektir.

## REFERANSLAR

- Ayata, S. (2005). 'Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı', Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (der.), *Kültür Fragmanları*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. (1999). *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2000), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice, London: Routledge.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*, çev. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Brubaker, R. (2000). 'Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu' in Robbins, D. (der.) *Pierre Bourdieu*. London: Sage.
- Calhoun, C. Loic Wacquant ,<http://www.asanet.org/footnotes/feb02/fn5.html>.
- Cicourel, A. (1995). 'Structural and Processual Epistemologies' in Calhoun, C., E. LiPuma and Postone, M. (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press.
- Crompton, R. (1998). *Class and Stratification: An Introduction to Current Debates*. Cambridge: Polity.
- Jenkins, R. (1992). *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Lash, S. (1995). 'Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change' in Calhoun, C., E. LiPuma and Postone, M. (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Oxford: Polity Press.
- Lienard, G. ve Servais, E. (2000). 'Practical Sense' in Robbins, D. (ed.) *Pierre Bourdieu*. London: Sage.
- LiPuma, E. (1995). 'Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice', Calhoun, C., E. LiPuma ve Postone, M. (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Oxford: Polity Press.
- Peterson, R., R. Kern, (1996). 'Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore', *American Sociological Review*, 61:5, 900-907.
- Postone, M., Li Puma E ve Calhoun, C. (1995). 'Introduction: Bourdieu and Social Theory', Calhoun, C., Li Puma E ve Postone, M. (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press.
- Prior, N. (2005). 'A Question of Perception: Bourdieu, Art and the Postmodern'. *The British Journal of Sociology* 56:1, 123-139.
- Sayer, A. (2005). *The Moral Significance of Class*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Scott, J. (1996). *Stratification and Power: Structures of Class, Status and Command*. Cambridge: Polity Press.
- Scott, J. (2002). 'Social Class and Stratification'. *Acta Sociologica* 45:1, 1-16.
- Scott, J. and Lopez, J. 2000). *Social Structure*. Buckingham: Open University Press.
- Skeggs, B. (2001). *Formations of Class and Gender*. London: Sage.
- Şimşek Çağlar, A., (2005). 'İki Elde Bir Sehpa', Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (der.), *Kültür Fragmanları*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Weininger, E. (2005). 'Foundations of Pierre Bourdieu's Class Analysis' in *Approaches to Class Analysis*, Eric Olin Wright (der), Cambridge University Press: Cambridge.



# TOPLUMSALIN KENARINDA İNSAN

Aynur İlyasoğlu

Toplumbilimin kendini bir disiplin olarak kurmasının kökeninde, insan ve insan gruplarının doğasının, yapısının ve eyleminin bilgisini bilimselleştirmek, kavramsallaştırmak olduğunu biliyoruz. Bu yönelişin temelinde toplumbilimin tekil bireyden, insandan uzaklaşılması ölçüsünde kendini kurabileceği, bilimselleşebileceği anlayışı yatar. Son dönemlerde, bu ‘mesafe’ konusunun, zaman içinde giderek insanın toplumbilimsel analiz ‘kenarına’ kaymasına kadar vardığı yönünde görüşler ve bunu aşmanın imkânlarının aranması tartışılmakta. Bu yazı, bireyi-insanı bu kenardaki konumundan tekrar analizin merkezine doğru çekme girişimlerinden iki çalışma alanının, **sözlü tarih ve yaşam tarihi** alanlarının imkânları ve sınırlarını tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Bu yaklaşımların temelinde kaynak kişinin anlatısına ulaşmanın onun deneyimlerinin, yaşantısının “gerçekliğine dokunabilmesine” imkân vermesi yatar. Bununla birlikte anlatıcı görüşmeci arasındaki ilişkinin kapsadığı farklı boyutların da incelenmesi gerekir. Örneğin, görüşme süreci içinde anlatıcının anlatısını *de facto* kurgulaması durumu; anlatının ürün olarak ortaya çıktığı, bu süreçte anlatı üzerinde iki tarafın tasarrufu, hatta iktidarı gibi konular da bu tartışmanın kapsamında yer alması gereken konulardır. Bu noktada “kenardakilerin, sesini tarihe katamayanların, görünmez kılınanların” en önde gelen kesimlerinden biri olarak kadınlara yönelen kadın sözlü tarihi çalışmalarının bugüne değin getirdiği deneyimlerden yola çıkarak öne sürülen varsayımların eleştirel bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Anlatı sürecindeki ‘zaman’ boyutu, anlatının ‘zamanı tarihselleştirebilme’ imkânı tartışılacaktır.

Bu kapsamda günümüzde bilimler arası ve postmodernite yaklaşımlarının öne çıkmasıyla birlikte insanı, gündelik hayatı, yaşantı kesitleri içinde inceleyen ve mikro analizleri de kapsayan toplumbilim ve toplumsal tarih yaklaşımları **‘insan deneyimlerine’ daha dolaysız yaklaşabilmeyi** önemsiyor ve mümkün kılıyor. Yeniden keşfine yönelinilen birey ve birey etrafındaki sosyalleşme örüntüleri ise, nesnellığe ulaşma yaklaşımlarından farklı olarak kendini konumlayan, bir bakıma, deşifre etme biçimi, yani, çözme-ayıklama-yeniden-kurmanın tüm öznel

imkânlarının meşru olduğu aksi yönde bir refleksin alanında araştırılmaktadır.

Sözlü tarih, yaşam tarihi alanındaki çalışmalar, bugün insanı yaşam deneyimlerinin bütünü içinde ele almak ve bu deneyimlerin oluşturduğu tarihi, yaşam tarihini, toplumsal tarih yazımının önemli bir parçası olarak kabul etmektedirler. Micheal Frisch sözlü tarihin kendine açtığı alanı şöyle tanımlar:

“Tarihsel hafıza sürecinin doğasını keşfetmek, araştırmak ve değerlendirmek için güçlü bir araç -insanlar geçmişlerini nasıl anlamlandırır; bireysel deneyimi toplumsal bağlamla nasıl ilişkilendirir; geçmiş nasıl bugünün parçası haline gelir ve insanlar bunu kendi yaşamlarını ve çevrelerindeki dünyayı yorumlamak için nasıl kullanırlar.”<sup>1</sup>

İnsanı ve onun, Edmund Husserl’in deyimiyle ‘dünyayı yaşantılayan yaşamının’<sup>2</sup> bilgisi ve kaynak kişi olarak yaşantısını aktarması, sözlü tarih ve yaşam tarihi alanlarının insanı kenardan merkeze alma yönünde çaba gösteren yaklaşımlar içinde yer almaktadır. Bu yaklaşımlarla birlikte ‘birey’ sözcüğünün imlediği soyut, türdeş ve nötr özellikler karşısında ‘insan’ sözcüğünün kendi içinde taşıdığı, adı konmamış bir belirlenmişliğin alanına geçmekle karşı karşıya kalırız. Birey sözcüğünden farklı olarak insan sözcüğünün bize, belirli bir kişiye atıfta bulunulacağına, bir yere, bir zamana, bazı koşullar altındaki bir varoluşa, bir yaşantıya işaret etme imkânlarına daha çok sahip olması, daha tanımlı bir insan varoluşuna işaret etmesi olanağını sağlar. Aynı şekilde, yaşantının da bir zaman boyutu içinde gerçekleştiğinden, dolayısıyla kendiyile birlikte taşıdığı bir tarihi olduğundan dem vurabiliriz. Böylece, bireyin yaşantılarının (sekanslar halinde) ardı ardına gelmesinden, kendinden menkul ve dizinsel bir biçimde üst üste gelişlerden oluşan rastgele bir dizgeden çok, renklerini, kendini gerçekleştirme imkânlarını ve etkinlik alanlarını toplumsalın içinde kurmasını sağlar. Bu anlamda ‘özne’ bireylerin yaşantı tarihlerinin tarihselliğin alanında görülebilmesinin imkânları doğar. Buna bağlı olarak, toplumsal süreçlerle etkileşimin belirlediği ölçüde, eyleyen-anlamlandıran tarihsel bir özne olarak ‘insan’ da daha donanımlı bir kategori ve kurgu alanı olarak çözümlemenin ana öğelerinden biri haline gelir.

---

Micheal Frisch, *A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral History and Public History*, SUNY, Albany, 1990, s. 188.

Aktaran Gabriele Rosental, “Reconstruction of Life Stories”, *The Narrative Study of Lives Cilt 1* içinde, Derleyenler: Ruthellen Josselson - Amia Lieblich, Sage Yayınları 1993, s. 63.

**“ - Çok memnun olduk sizinle konuşmaktan**

**- Üstünde yani çalışacaksan ben söyledim sen biraz da motif koy.”**

Barınyurt Yaşlılar Evi sakinlerinden 86 yaşındaki Bayan F.’nin yaşam anlatısını kaydetmek üzere gerçekleştirilen sözlü tarih görüşmesinin bitiş cümleleri bunlar... İstanbul Musevi Cemaati bu kentteki tarihsel varlığından bugüne kalan değerleri olarak önemseydiği ileri yaştaki üyelerine sahip çıkmaya ve onların son dönemlerini iyi koşullarda ve cemaatin ilgisi ve şefkati içinde geçirmelerine önem göstermekte. Hahambaşılığın himayesinde ve cemaat üyelerinin gönüllü katkılarıyla bugün İstanbul’da iki Yaşlılar Evi faaliyetlerini sürdürüyor. Yaşlı kuşak Musevilere barınma ve bakım hizmeti sağlayan İhtiyarlara Yardım Derneği, eski bir Alliance Okulu olan ve daha sonra Hasköy Musevi İlköğretim Okulu olarak faaliyet gösteren, ancak Hasköy’de yaşayan Musevi vatandaş nüfusunun azalması nedeniyle 1960-1961 döneminde kapanan okul binasında hizmet vermektedir. İhtiyarlara Yardım Derneği’nin modern huzurevi görüntüsünü andıran faaliyetleri ve kurumsal yapısından farklı olarak Barınyurt, Musevi Cemaati açısından bir nevi “Kimsesizler ve Düşkünler Evi”ni temsil etmektedir. 2001 yılında Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Destekleme Fonu kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenen “İstanbul’un Haliç Semtlerinde Yerel Değişim, Toplumsal Dönüşüm ve Topluluk Yaşantıları” başlıklı bu projenin konusu, İstanbul-Haliç’te bir semtin, Balat’ın yerel değişim, toplumsal dönüşüm ve topluluk yaşantıları bağlamında tarihsel ve sosyal değişme açısından incelenmesidir. Bu projenin saha araştırması kapsamında gerçekleştirilen sözlü tarih görüşmeleri aracılığıyla bu semtlerde yaşamalarını sürdürmüş insanların, toplulukların bugüne ve geçmişe ilişkin bilgilerine ve tanıklıklarına ulaşılması amaçlanmıştır.

Aslında bu yaşam anlatısının metne aktarılan halini diğerleri gibi, içinde barındırdığı dizgeyi, yaşam evrelerinin nasıl birbirine açıldığını, dönemeçleri ve kapanma anlarını izlemek, bu dizgeyi daha geniş zaman boyutunda anlam katmanlarıyla buluşturmak amacıyla defalarca okumama rağmen görmezden geldiğim, önemsemediğim bu temenni ifadesi şimdi bu yazıyı yazmaya beni yönlendiren yeni bir pencere açıyor. Kaynak kişi ve görüşmecisi arasındaki ilişkinin görüşmenin bitmesiyle sona ermediğine işaret ediyor. Yaşam anlatısının sahibi bu anlatıyı araştırmacının ellerine bırakırken anlatısı üzerindeki tasarrufu artık onunla paylaştığının farkında. Anlatısı kişisel ve özel olmaktan çıkacak, toplumsal alana aktarılacak, bilinmedik kişilerin erişimine girecek... Tam da bu geçiş sürecinde

araştırmacı tarafından anlatısına “biraz motif koymasını” istemesinin nedenlerini tartışmanın açabileceği önemli boyutlar var.

Eğitilmiş, yabancı dil bilen, öğretmenlik yaparak hayatını kazanmış bu kaynak kişi, aşına olduğu belki de yazınsal alandan örneklerine rastladığı türden yaşam öykülerinde özgü epik ve dramatik kurguyla karşılaştırıldığında kendi aktardığı, yalın ve katışıksız gerçeklerden oluşan yaşam öyküsünün okur önüne çıkabilmesi için şekil, kurgu, sentaks ve dramatik bir örüntü kazandırılmasını talep ediyor. Bu, onun için, araştırmacının kendi anlatısına bir müdahale değil, ondan talep ettiği bir işlem, bir gereksinim adeta. Yani yaşam tarihlerinin taşıdığı bilgi ve anlam imkânlarının peşine düşen, bu bilginin en dolaysız ve hakiki kaynağı olarak gördüğü anlatıcının sözünü kaydetme uğraşındaki sözlü tarihçinin kendini geriye çekme, silikleştirme çabası bir yana dursun, kaynak kişi ondan yaşam anlatısına “çeki düzen vererek” topluma sunmasını bekliyor. Bir anlamda kaynak kişi yaşamını anlattığı ve anlatısını olduğu gibi kaydeden araştırmacı ile ilişkisinin aslında o kadar da dolaylı ve anlık olmadığı, bu anlatıyı aktardıktan sonra kaydedenin tasarrufuna bıraktığının farkındadır.

Bunu istemektedir, çünkü Bayan F.’nin yaşam öyküsü öyle hiç de “eski güzel günlerin” anılarından oluşan, yaşam evrelerinin birbirini “olması gerektiği gibi” takip ettiği bir yaşam öyküsü değildir. Çanakkale Savaşı’nda kaybedilmiş bir babayla başlayan, dul annesinin Hasköy’ün yoksul bir mahallesinde büyük zorluklarla çocuklarını büyütebilmek için mücadele ettiği çocukluk yıllarıyla devam eden bir yaşam:

“... ne diyeyim size ne anlatayım. Orada (Hasköy’de) birbirimizi çok severdik. Mesela annem giderdi çalışmaya, dört tane çocuk komşular çok iyiydi. Evde korkardık oturmaya dışarıda otururduk. Dışarıda oturduğumuz zaman uyurduk. Komşular gelirdi bizi odamıza götürürdü. Böyle insanlardı.”

Bayan F. için soğuk ve yalnız gecelerin güvencesiz çocukluk deneyimleri, yaşama başka bir yerinden tutunmanın ve yaşamla yüzleşmenin anılarından oluşur. Kendi ifadesiyle Müslüman komşularının ilgisi ve yakınlığıyla bir ölçüde geçiştirilen zor zamanlardır çocukluk olarak hatırlanan. “Bir türlü iyi bir hayatım olmadı” der ve gerçekten de sıklıkla tekrarlanan kayıplar yaşamının akışında belirleyici olmuştur. Çanakkale Harbi’nde kaybedilen baba, “Neve Şalom Katliamı’nda” kaybettiği eşi, daha sonra kendi çocuğu olarak benimsediği eşinin çocuğunu kaybetmesi. Yoksulluk koşullarında çalışıp kendi drahomasını biriktirmesi gerektiği

için kendi ifadesiyle geç evlenebilmiştir. Yaşam anlatısının geneline bakıldığında arka arkaya gelen yoksunluklar ve kayıplar nedeniyle yaşamı katmanlarının bir-biri üzerinde yükseldiği bir anlatıya kaynak oluşturmuyor. Tam da bu nedenle anlatıcı “sen de bir kaç motif koy” derken bu kesitlerden oluşan anlatısı için bütünlük ve anlam kazandıracak bu anlatıyı toplumsal anlamda kabul görür ve diğer bildik anlatılara benzer bir kurguya doğru şekillendirmesini istiyor belki de. Gabriele Rosental, “Reconstruction of Life Stories” (Hayat Hikâyelerinin Yeniden İnşası) adlı makalesinde görüşme sürecinin “ilişkiseliliğinden” söz eder: “Yaşam öyküleri, kurgular olarak ele alındığında, bu ilişkisel süreçlerden ayrı tutulamazlar; bizatihi bu etkileşim sürecinin ürünleridir, biyografik araştırma içinde kendilerini ortaya koydukları gibi anlatan ve dinleyen arasındaki ilişkinin ürünüdürler.”

Renato Rosaldo da, yaşam öyküsünün kendisinin toplumsal bir kurgu olduğunun altını çiziyor.<sup>3</sup> Benzer biçimde Neisser<sup>4</sup> şöyle diyor:

“Hatırlama her zaman kurgusaldır... Ne kadar uydurduğunuz ve savsaklamaktan ne kadar memnun olduğunuz hatırlama anındaki durumunuza ve niyetlerinize bağlıdır... [Yeniden kurgulama] eylemi, benlik tasarımı ve anlatının tasarımsal gelenekleri tarafından güçlü biçimde etkilenir”.

Demek ki anlatıcının doğrudan kendi sözünü derlemeyi uğraş edinmiş olan, bunu kişinin kendini ifade etmesinin en dolaysız, en sahici kaynağı olarak gören, bir anlamda “sözün büyüsunün” peşinden giden sözlü tarihçi ile kaynağı arasındaki ilişkinin kendine özgü dinamiklerini de hesaba katmak önemli olmaktadır.

Pierre Bourdieu, toplumbilimcinin katkısının özneyi “doğallığından ve rastlantısallığından çıkarmak” olduğunu belirtir:

“Etnososyolog insan soyundan gelen bir tür organik entelektüeldir; kolektif bir aracı olarak becerisini, kökeninde kendine-özgü olanları anlama yatan evrenselciliğin hizmetine koyarak, insan varoluşunu doğallığından ve kaderselliğinden arındırmak için katkıda bulunabilir.”<sup>5</sup>

Bu ilişkinin, bu anlatı sürecinin içinde kendini kurgulayan anlatıcının sözü de

---

<sup>3</sup> Renato Rosaldo, *Culture and Truth – The Remaking of Social Analysis* içinde, Beacon Press, 1989, s. 65.

<sup>4</sup> Age içinde. s. 78.

<sup>5</sup> Bourdieu, Pierre (2000a) ‘Entre amis’, *Awal. Cahiers d’études berbères* 21: 5–10.

“doğal, katıksız, tümüyle kişisel ve doğrudan” değildir aslında. Aynı şekilde görüşmeyi yapanın, araştırmacının bu anlatıyı alımlamasının “doğal, katıksız, tümüyle kişisel ve doğrudan” olmadığı gibi. Kendine özgü olanın ancak evrenselliğin ölçeğinde kendini kurabilmesi ve anlam kazanması, bu arındırma işlemini meşru kılar.

Sonuçta bu arındırma işlemi, insanı içinde var eden kozayı ören iplikleri ayıklamak, ayırtırmak ve bu örgünün oluşumundaki dizgeyi aramaktır. **Habitus** kavramı içinde, bireyin ve toplumsalın aynı kaynaktan varlık bulmaları fikri Bourdieu’nün yaklaşımına temel oluşturur: “**Habitus**, tarihin bir ürünü olarak, tarihin kendisinin oluşturduğu şemalara göre bireysel ve kolektif pratikler -daha çok tarih- üretir.” Tarihselin ve sosyalliğin mecrasında kendini kuran bir kurgu olarak **habitus** aynı zamanda içinde bireysel yaşantıların birikimini ve tarihini de barındırır: “...**habitus** bireysel tarihin süreci içinde oluşur (...) mülkiyetin mülkünde olduğu bir mülk sahibi vardır” ya da “tüm yükümlülükleri ve ayrıcalıkları ile birlikte kapitalistlerin kişilerinin kapitalizmin kişileri olarak ortaya çıkması... en büyük oğul, varis, takipçisi olan, bir Hristiyan, ya da bir erkek olmak (kadın olmaya karşı olarak)” Bunlar tarihin önemli etkin öğeleridir, Bourdieu’ye göre. Bireysel ve kolektif pratiklerin ördüğü koza, **habitus**, içinde tarihselleşen bireysel yaşantıların birikimini ve tarihini de barındırır. Bireyler soyut varlıklar değildirler; içlerinde bulundukları koşullarla belirlenmiş tarihsel varlıklardır.

Benzer bir biçimde, bugün anlatısını derlemeye yöneldiğimiz bireyin araştırmacıyla ilişkisinde iki uçtan birine sığınmaya çalışmanın sorunlarına işaret eden Bourdieu başka bir yazısında araştırmacı ve kaynak kişinin karşılıklı konumuna ilişkin şöyle der:

“Kişi, kaçınılmaz olarak katılımcı gözlem, yani yabancı bir ortam içinde sahte bir biçimde erimek ya da kendinden ve kişiden uzak bir yerden bakarak nesnelciliğe yönelmek arasında bir tercih yapmak zorunda değildir. Katılımcı gözlem kendi hakkında bilgi sahibi olan öznenin ‘yaşanmış deneyimini’ ortaya çıkarmaktan çok bu deneyimi olası hale getiren toplumsal koşulları- bu deneyimin etkilerini ve sınırlarını ortaya çıkarmaya, daha da kesin bir ifadeyle, esas olarak bir nesnelleştirme eylemini yapmaya girişir.”<sup>6</sup>

Kaynak kişinin araştırma sürecine taşıdığı mecra, araştırmacının toplumsalın bilgisinden dolayımıyarak nesnelleştirmeye yöneldiği deneyimlerin bir envante-ri olmanın ötesinde artık ortak yaratılmış bir alana aittir.

Bu ilişki kapsamında kaynak kişinin, anlatıcının, anlatıya ilişkin en kritik edi-mi, aktardığı deneyimleri yaşantılandığı anı, anları tarihselleştirmek olarak kendi-ni gösterir. Paul Riceour, *Time and Narrative (Zaman ve Anlatı)* adlı kitabında za-manın anlatıyı tarihselleştirmekteki tayin edici rolünü şöyle açıklar:

“Zamanın, insana dair bir zaman olabilmesi için bir anlatı tarzında düzenlenmiş olması gerekir; buna karşılık olarak anlatı da, ancak bir zaman ölçeğinde gerçekleş-en deneyimin zamana ilişkin boyutlarını resmettiği ölçüde anlamlı olur.”

Anlatılar zaman boyutlu deneyimleri aktarırlar ve biçimlendirirler; bu deneyimler de bu anlatıları içinde barındırırlar. Renato Rosaldo *Culture and Truth - The Remaking of Social Analysis (Kültür ve Hakikat - Toplumsal Analizin Yeniden-Oluşumu)* adlı kitabında<sup>7</sup> Paul Riceour’un çözümlemesinde, zaman, deneyim ve anlatı arasında diyalektik bir ilişkinin kurulduğundan söz eder. Birbirini kapsayan ve birbiri tarafından oluşturulan deneyim ve anlatıyı ören zamandır. Bence buna bir başka zaman boyutunu daha eklemek gerekir: Yaşantılandığı zamandan çok sonra bu anlatıyı kaydedenin ait olduğu zaman; bunun barındırdıkları, arada geçen zamanın tarihselleştirdiği yaşantılar, anlatıcı - araştırmacı ilişkisinde Bourdieu’nün işaret ettiği öznelin nesnelleştirildiği bir sürecin işlerliğini gösterir. Bourdieu yukarıda aktardığım sözlerinde “(etnososyolog) insan varoluşunu doğallığından ve kaderselliğinden arındırmak için katkıda bulunabilir” derken bence tam da bunu kasteder.

Bu tartışmanın gösterdiği bir diğer boyut da, kaynak kişi ile araştırmacının anlatı üzerindeki egemenlikleri konusudur. Anlatıcı yaşamını, dilediği bir biçimde aktarmaktadır, araştırmacı da bu anlatıyı kendi toplumsal varoluşu, özneliği ve zihnindeki izlekler etrafında algılamakta, anlamlandırmakta, bir bağlama yerleştirmekte ve (görüşme sonrasında) bu anlatıda aktarılan deneyimlerin arka planındaki nedenselliklere ilişkin yorum getirmektedir. Rastlantısal, doğal ve kader ürünü olmayan insan varoluşunun, hangi koşullarda, nasıl ve ne türden imkânlar ya da kısıtlar altında kendini ortaya koyduğu, nesnelliğin alanına ait oldu-

---

Renato Rosaldo *Culture and Truth - The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, 1993, Boston.

ğu kadar kaynak kişinin anlam dünyası içinde nesnel olanı nasıl kurguladığı, tanımladığı ve konumladığıyla da ilgilidir. Örneğin ‘yoksulluk’ gibi nesnel ve genel de olumsuz olarak kodlanan bir konum, anlatıcının yaşamındaki kişisel ve öznel deneyimlerin tarihi özelinde farklı kavramlarla donatılan bir anlatı içinde kendini ortaya koyabilir. Riceour’un söz ettiği, anlatıya anlamını kazandıran zamanı, tarihsel bir an (moment) olarak da görebiliriz. Çok sayıda etkenin tarihsel bir an içinde, birlikte aynı zamanda etki göstermesi, deneyimin sanki çok boyutlu bir prizmadan geçerek, o kişi için ve o ana özgü kırılmalar, dolayısıyla da anlamlar yaratması durumuyla karşı karşıyayız.

Bunun bir örneğine gene Bayan F.’nin görüşmesinde rastlarız. Yaşam anlatısı içinde büyüdüğü toplumsal ortamı, kendi (toplumsal) kimliğini nasıl kurduğunu ve algıladığını şöyle ifade etmektedir:

“Hepimiz esnaf fakir ama fakir dediğim insanlar güvenilir insanlar. Hepimiz fakirdik ama çok güvenliydik. Bizim fakirliğimizi hissettirmezdik (...) Bir adam vardı hatırlarım bir yaşlı adam vardı. Bir keçi ile dolaşırdı ve biz ondan biraz para isterdik verirdi. Müslümandı. Doktorumuz da Müslüman. Size ne diyeyim daha. Çok iyi bir hayat. Çocukluğumuz iyi geçmedi ama sonra kendimi yavaş yavaş tanımaya başladım. Ve becerdim.”

Görüşmecinin “Peki İsrail’in kurulmasından sonra çevrenizde gidenler oldu mu?” sorusuna: “Evliydim ben evliydim kızım. İsrail’in kurulmasından bana ne be kızım ben buralıyım. Ben Türk’üm Türk kalıyorum sonunda burada kaldım (...) Evet biz Türk doğduk, Türkiye’de ölecez.”

Anlatısının başka bir yerinde “bir türlü iyi bir hayatım olmadı” dediğinden sözettiğimiz Bayan F.’nin, fakirliğin yaşandığı ama hissedilmediği, güven içinde geçen büyüme çağları için burada “çok iyi bir hayat” ifadesini kullanması, “deneyimin öznelliği” konusunda çarpıcı bir örnek. Kaynak kişinin anlamlandırma ve yorumsama katkısı, kronolojik bir yaşam öyküsünü yaşam tarihi anlatısına dönüştüren, bireysel tarih ile toplumsal tarihin buluştuğu ara yüzde oluşur. Dolayısıyla buradaki yoksulluk deneyimi örneğinde olduğu gibi, nesnel sosyolojik bir kurgunun yaşantılanma biçimlerindeki bağlamsal farklılıklar kendileriyle birlikte birbirinden farklı anlamlandırma- yorumsama katmanları yaratırlar. Bu zenginliğe ulaşmada sözlü tarihin ve yaşam tarihi çalışmalarının katkısı önemli olmaktadır.



## ***“Ne iyi ettiniz geldiniz, hayat hikâyemi dinlediniz...”***

Bugüne kadar yaptığım çok sayıda sözlü tarih görüşmesinin sonunda, özellikle ileri yaştaki kaynak kişilerin yaşam anlatılarını aktarıp bitirmelerinden sonra sıklıkla ifade ettikleri bu ve benzeri memnuniyet ve rahatlama ifadesi sözlü tarihin yola çıkış önermesini doğrular: “Herkesin yaşam hikâyesi değerlidir.” Belki de ilk kez, kendi yaşamının dinlenmeye, kaydedilmeye değer bulunmasının, kaynak kişi için özdeğer duygusu getirmesinin ötesinde sağaltıcı etkileri olabilmektedir.

Bu ifadeler ile klasik psikanalize yönelik son dönemlerdeki eleştirel yaklaşımlar içinde Yorumsamacı ekolün hayat hikâyesine (anlatısal hakikat deyimini kullanarak) başvurması arasındaki bağlantı ilginçtir. Murat Paker (Schafer, 1983; Spence, 1982 gibi) kuramsal psikanalizcilere dayanarak Yorumsamacı ekolün temel görüşünü şöyle özetler: “Yorumsamacılar (tarafından) klinik psikanalizin bir *tarihsel hayat* (life-historical) disiplini olarak yeniden tanımlanması talep edilmektedir. Bu yaklaşımda ana amaç, hastanın geçmişiyile bugününü anlatısal bir ahenk üzerinden bütünleştirerek anlamlı bir hayat hikâyesi (anlatısal hakikat) yaratmaktır.” Klasik psikanalizin aksine, “tarihsel hakikat”, reddedilir ve “anlatısal hakikat” ile ikame edilir.

Bu ekolün sözlü tarihle benzer bir noktada yaşam anlatısını bireyin “gerçekliğinin” kaynağı olarak görülmesi hastanın geçmişiyile bugününü anlatısal bir ahenk üzerinden bütünleştirerek anlamlı bir hayat hikâyesi olarak anlatması sürecinin sağaltıcı görülmesinin önemli bir buluşma noktası olduğunu gösterir.

## ***Sessizin Sesi Olmak... Ne kadar Mümkün?***

Micheal Frisch sözlü tarihin amacı olarak entelektüel gücü yeniden tanımlamayı ve yeniden bölüştürmeyi sağlayarak tarihsel araştırmanın ve iletişimin daha geniş ölçekte paylaşılabilesini amaçladığını belirtir.<sup>8</sup>

Ancak gerçek dünya içinde süre giden güç ilişkilerinin ve bu ilişkilerin kalıcı olarak sürmesine temel olan farklılaşmaların gerçeği karşısında “sessizlerin sesi olmak” amacının sınırlarını da görebilmek gerekir. Alesandro Portelli, işçi sınıfı

---

Micheal Frisch, *A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral History and Public History*, SUNY, Albany, 1990, s.xx.

ve ezilenler kapsamında önemli sözlü tarih çalışmaları yapan *History Workshop* grubunun bir üyesi olarak bu sınırlara ilişkin şöyle der:

“Sözlü kaynaklar egemen olmayan sınıfların tarihini yapmak için gerekli (ancak yeterli olmayan) kaynaklardır. Yazıyı kullanmaya daha hâkim ve ardında çok daha fazla yazılı kayıt bırakan egemen sınıfların tarihi için (tamamen gereksiz olmasa da) daha az gereklidirler. (...) İşçi sınıfının sözlü tarih içinden sesini duyurabilmesinin kabul etsek de, şurası açıktır ki sınıfın sesini duyurması soyut bir durum değildir; tarihçiye konuşmaktadır, tarihçi ile birlikte konuşmaktadır; bu materyalin yayınlanması durumunda tarihçi aracılığıyla konuşmaktadır... Anlatısı tarih anlatısının bir parçası haline gelir. Şimdi anlatıcı anlatının karakteristik bir ögesi, öykünün anlatılması anlatılan (geniş) öykünün bir parçasıdır.”<sup>9</sup>

A. Portelli’ye göre “tarihçiler tarafından geleneksel olarak iddia edilen tarafsızlık yerini anlatıcının taraflılığına bırakır. Sözlü tarih taraf olmadan yapılamaz çünkü taraflar anlatının içinde mevcuttur. Kişisel tarihleri ve inançları ne olursa olsun, tarihçiler ve “kaynaklarının” aynı tarafta olmaları durumu söz konusu değildir. Farklı taraflılıkların karşı karşıya gelmesi- çatışma olarak ya da bir birlik oluşturmak üzere- sözlü tarihi ilginç kılan unsurlardan biridir.”

Kadın sözlü tarih çalışmalarında, kimi feminist çalışmalarda bu sorunsalın daha da önem kazanarak karşımıza çıkması yeni tartışmaları gündeme getirir. Bu kez feminist / kadın araştırmacının anlatısını derlemeye yöneldiği kadınlar ile ortak bir tarihi, ortak deneyimleri ve ortak bir kaderi paylaştığı varsayımı söz konusudur. Hatta anlatı ve dinleme ilişkisinin ötesinde görüşme sürecinin giderek ortak bir bilinçlenme alanına dönüşebileceğine de inanılır. Tarih içinde görünmez kalan kadınların görünürleşmesi amaçlanır. Feministler için sözlü tarihi kullanarak kadınların gündelik yaşam deneyimlerinden hareketle kadınlar için tarihi yeniden yazmak yoluyla kadınları güçlü kılmak önemlidir. Mesafeli bir nesnellik mümkün olmasa bile, kadınların kardeşliği sahte bir iddia olur. Janet Finch’e göre araştırmacının romantikleştirilmesi, bilgi alma sürecinde kabul edilebilir bir yaklaşım değildir ve sık sık yaptığımız, kadın ya da profesyonel olarak kimliklerimizi değişime sokmamız olgusunu gözardı eder. Judith Stacey ortaya çıkan ürün üzerinde daha az denetimleri olan ve araştırmacının konusu durumundaki öteki

---

Alessandro Portelli, What Makes Oral History Different, *The Oral History Reader*, Der. Robert Perks, Alistair Thomson, Routledge, Londra 1998 içinde, ss. 72-73.

kadınlar karşısında bizlerin araştırmacı olarak konumumuz nedeniyle feminist araştırmanın kaçınılmaz olarak eşitsiz, müdahil ve potansiyel olarak tahripkâr ilişkiler barındırdığını öne sürer. Bu durumda halen güç farklılıklarını yadsıyan ideal bir feminist metodolojiden söz edemeyiz.<sup>10</sup>

Yukarıdaki tartışmaların geldiği nokta belki de şu: Sosyal bilimler alanından toplumsalın kenarındaki insana ulaşmaya, insanı yeniden çözümlemenin merkezine çekmeye, daha da özetle sosyal bilimleri “insanileştirme” çabasına bugün ihtiyaç var. Dolayısıyla bunu gerçekleştirmek için gerekli yöntemlerin geliştirilmesi gerekiyor. Bu bağlamda sözlü tarih, yaşam anlatıları alanı, biyografik çalışmalar insanı ve anlatısını “kaynak” kabul ederek yol almaya çalışıyor. Bu çabaların yeni psikiyatri kuramlarındaki yansımalarına da bu yazıda değindim. Sosyal bilimler alanında insana ulaşmakta kat edilecek yol hâlâ uzun ama gerek bilimin kendisinin gerekse de bilim insanının insanileşmesinin yolu da buradan geçiyor galiba.

---

<sup>10</sup> Joan Sangster, Telling Our Stories: feminist debates and the use of oral history, *The Oral History Reader*, Der. Robert Perks, Alistair Thomson, Routledge, Londra 1998 içinde, ss. 92- 93.

# PSİKOLOJİ TARİHYAZIMINDA YÖNTEM SORUNU

Sertan Batur<sup>1</sup>

*“It has been said that though God cannot alter the past, historians can; it is perhaps because they can be useful to Him in this respect that He tolerates their existence”.<sup>2</sup>*

*Samuel Butler (1901 / 1932: 293)*

Psikoloji gibi bir alanın tarihini yazmak için uzun boyutlu yöntem sorunu tartışmanın gereği var mı? Sonuçta psikoloji, Ebbinghaus'un (1908) çok alıntılanan cümlesinde belirtildiği gibi “uzun bir geçmişe, ama kısa bir tarihe” sahiptir. Üstelik böylesine genç bir bilimin tarihini yazmanın ne gibi bir faydası vardır ki? Tarihle uğraşmaktansa bu bilim alanının gelişmesine katkıda bulunmak için ampirik araştırmalar yapmak daha doğru değil midir?

Bu bölümde konuyu anaakıma dâhil kimi araştırmacıların sorduğu bu sorulardan hareketle ele almaya çalışacağız. Zaten muhtemelen “neden” sorusunu ele almadan “nasıl” sorusunu ele almaya çalışmanın statükoyu sürdürme çabasıyla içsel bir ilişki taşıdığı, okuyucu için açıktır. Bunu yaparken psikoloji tarihyazımında “eski” ya da geleneksel tarihyazımı ve “yeni” yani eleştirel tarih yazımı arasındaki farklılığa önem vereceğiz. Bu farklılığın sadece psikoloji tarih yazımıyla değil, psikolojiye yönelik genel bakıştaki birtakım farklılaşmalarla da ilişkisini kurmaya çalışacağız. Sonuç olarak da psikolojiyi toplumsal bağlamı için içine daha çok dâhil ederek okuyan eleştirel yaklaşımların, hem psikolojiyi anlamakta,

---

Bu makale için elindeki kaynakları bana sunan ve metni okuyarak son şeklini almasında çok değerli önerilerde bulunan, yazının görünmez ortak yazarı Ersin Aslıtürk'e, yazıyla ilgili görüşlerini benimle paylaşan Emine Danacı'ya ve yazıda pek çok düzeltme yaparak metnin okunabilir hale gelmesini sağlayan bu kitabın editörlerine sonsuz teşekkürler.

Denir ki: Tanrı geçmişini değiştiremez, ama tarihçiler değiştirebilir. Belki de bu yüzden O'na faydaları dokunabilir ve Tanrı da onların varlığını hoş görür.

hem de eleştirel psikoloji pratiklerine ön ayak olmakta daha açıklayıcı ve daha kullanışlı oldukları üzerinde duracağız.

Ancak öncelikle yazının başlığındaki “yöntem sorunu” ifadesiyle ilgili birkaç cümle etmek faydalı olacak. Psikoloji tarihi psikolojiyi araştırma nesnesi yapan ve kısmen psikolojinin sınırları içinde kabul edilen bir bilimsel araştırma alanıdır. Her bilimsel araştırma alanında olduğu gibi psikoloji tarihi çalışmasında da temel sorun araştırmanın nasıl bir yöntemle yapılacağı sorunudur. Tabii ki tarihi yeniden inşa etmek anlamına gelen tarihsel çalışmanın metodolojisindeki temel sorun da, bu insanın nasıl yapılacağına ilişkin. Bu yazıda ele alacağımız “eski” ve “yeni” tarih anlayışlarını birbirinden ayıran başlıca özellik de yönetime nasıl yaklaşıldığıyla ilgili. Bununla birlikte “yeni” tarih anlayışının içindeki farklı yaklaşımlar da, yine öncelikle yönetime yönelik tutumlarıyla birbirlerinden ayrılıyorlar. Bu yüzden tarihi nasıl okumak gerektiğine ilişkin yaklaşımlar, aslında tarihi nasıl yazmak gerektiğiyle ilgili yöntem sorusuna da kendi bulundukları noktadan yanıt vermiş oluyorlar. Dolayısıyla bu yazının ana eksenini oluşturan bu “yöntem sorunu” olacak. Kabul etmek gerekiyor ki, yöntemi, yani tarihi yeniden inşa ederken kullanılacak aracı belirleyen şey, her şeyden önce bu araştırmayı neden yaptığı sorusuna araştırmacının verdiği yanıtıdır. Bu yüzden yazıya bu soruyla başlayacağız. Neden psikoloji tarihi?

### ***1. Neden Psikoloji Tarihi?***

Neden psikoloji tarihi? Bu soruya her araştırmacının yanıtı muhtemelen farklı olacaktır. Hatta psikoloji araştırmasının herhangi bir açıklamaya gerek duymadığını, öykünün çekici olmasının bile araştırma için yeterli olduğunu ileri süren yaklaşımlara rastlamak mümkündür (Schultz & Schulz, 2001). Oysa psikoloji tarihinin kendi tarihine yakından bakıldığında bu alana yönelik ilginin kimi dönemlerde yoğunlaştığı, kimi dönemlerdeyse azaldığı gözlenir. Geuter (1987) psikoloji tarihi çalışmalarının “kırılma” ve “dönüşme” dönemlerinde yoğunlaştığını, bu dönemlerde tarih çalışmasının psikolojinin kendilik algısının istikrarlaşmasına ya da yeni teorik yolların açılmasına hizmet ettiğini bildirir. Yani Benetka’nın (1990) söylediği gibi psikoloji tarihi çalışmalarının sayısı, her zaman alan içindeki krizlerin göstergesi niteliğindedir.

Psikoloji 19. yüzyıldan 20. yüzyıla girilirken bağımsız bir araştırma ve bilgi

alanı olarak komşu disiplinlere karşı dayanabilmek ve kendi sınırlarını belirlemek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştı. Bu zorunluluk teorik psikoloji çalışmalarına yönelik eğilimi güçlendirmişti. Aynı şekilde 1920'li yıllarda ve 1930'lu yılların başında psikoloji, birbirleriyle yarış halinde çok sayıda okul ve anlayış tarafından parçalanma tehdidi altında bulunuyordu. Ayrıca savaş sonrası Almanya'sında olduğu gibi, psikolojinin çevresel nedenlerle yeniden yapılandırılmak ihtiyacında bulunduğu dönemler de kriz dönemleri olarak belirir. Bu dönemler psikoloji tarihi çalışmalarının yoğunluk kazandığı dönemlerdir (Benetka, 2002). Böylesi bir yaklaşım şüphesiz öykünün ilginçliğine merak sarıp psikoloji tarihiyle ilgilenen araştırmacı tiplmesiyle ilgili Schultz'ların varsayımını tekrar düşünmemize yol açar.

Psikoloji tarihi çalışmalarının "kriz dönemlerinde" yoğunlaştığını söylemek, pek de üstü kapalı olmayan bir biçimde, tarih çalışmalarının krizlerin çözülmesine hizmet etmek gibi bir işlevi olduğunu ifade etmekle eşanlamlıdır. Psikoloji tarihi boyunca birbirinden çok farklı temellere dayanan farklı okulların bir araya getirilmesi çabası (örn. Bühler, 1927; Woodworth 1931 / 1948; Heidbreder, 1933; Flügel, 1933) ya da bu okullar arasındaki tartışmada kendi okulunun tek doğru yönetime sahip olduğunu gösterme çabası, tarih çalışmalarına hız verir (Benetka, 1990: 3). Bu son çabaya ilişkin en klasik örnek Edwin G. Boring'in başyapıtı *A History of Experimental Psychology*'dir (*DeneySEL Psikoloji Tarihi*) (1929 / 1950). Kitap kısa sürede başarı kazanmış (Boring, 1961), bir ders kitabı olarak bütün dünyada önemli bir yaygınlığa erişmiş ve psikoloji tarihi derslerinin herhalde en popüler ders kitabı olmuştur (bkz. Nance, 1962). Ancak kitabı ortaya çıkartan, Boring'in tarihsel öykülere olan merakı değildir. O'Donnell'in (1979) ortaya koyduğu gibi Harvard Üniversitesi'nde psikoloji laboratuvarının yöneticisi olan Boring'i böylesine kapsamlı bir kitap yazmaya iten başlıca neden, Boring'in Amerika'da yayılan pratik yönelimli faydacı psikoloji anlayışlarına karşı, salt laboratuvar çalışmalarına dayanan doğabilimsel bir psikoloji anlayışının ne denli itibarlı olduğunu gözler önüne sermek istemesiydi (Ayrıca bkz. Capshaw, 1999). Samelson (1980), bu nedene ek olarak, kitabın yazılmasında psikolojinin felsefeden ayrı bir disiplin olarak tanınmasına katkıda bulunma çabasından söz eder. Üstelik Harvard Üniversitesi'ndeki psikoloji laboratuvarının yaşadığı mali güçlüklerle bir çözüm bulma zorunluluğu ve Boring'in kaynak bulma sorununun ancak deneysel araştırmanın psikolojinin temeli olduğunu göstermekle mümkün oldu-

ğunu düşünmesi, kitabın yazılmasının başlıca nedenleri arasındadır. Ayrıca Samuelson kitabın yazılmasında, yine alanın kendilik algısıyla ilgili başka motivasyon kaynaklarının varlığına da dikkat çeker. Her durumda kitap, disiplinin o an içinde bulunduğu bir takım problemlere yanıt bulmak üzere tasarlanmıştır.

Alman sosyolog Wolf Lepenies'e göre (1978) farklı alanlardaki geleneksel disiplin tarihi yazımları birbirine benzer işlevlere sahiptir. Bunlar öncelikle meşruluk kazanma ya da meşruluğu pekiştirme amacıyla "eski" olunduğunu, yani köklü bir geçmişe sahip olunduğunu göstermeye çalışırlar. Ayrıca rekabet halinde bulunan diğer disiplinlerin karşısına kendi disiplinlerini en itibarlı disiplin olarak çıkartıp, rakiplerini aşmaya, hatta bertaraf etmeye çalışırlar. Son olarak da "teorilerin test edildiği bir laboratuvar" olarak hizmet ederler ve yeni formülasyonlara bir anlamda şekil verirler.

1960'lı yıllarda psikoloji tarihi, psikolojinin bir alt alanı olarak kurumsallaşmaya başladı. Artan ilgiyle birlikte psikoloji tarihi artık sadece yaşlı araştırmacıların çalışmalarından oluşan bir alan olmaktan çıkarak, kendi dergileri, dernekleri ve kürsüleri olan bir anabilim dalına dönüştü. Esas olarak psikoloji tarihinin 1920'lerden beri birçok okulun bir arada yaşadığı ve yeni okulların ortaya çıktığı psikolojinin bütünleşmesine hizmet etmesi hedefleniyordu. Yayınlanan birçok kitap böylesi bir bütünleşmeyi amaç edinmişti (bkz. Wertheimer, 1970; Almanya'da Pongratz, 1967). Ancak bu çeşitlilik aynı zamanda tarihyazımını da güçleştiren bir problemdi. Boring gibi kimi araştırmacılar, sadece kendi ilgilendikleri alanın geleneğini teşkil ettiğine inandıkları araştırmacıların adlarını anarken, psikoloji tarihi içinde görülmemesi hiçbir şekilde temellendirilemeyen birçok araştırmacıyı dışarıda bırakıyorlardı. DeneySEL anlayışın dışında kalan araştırmaların dâhil edilmediği Boring'in çalışmasının aksine Hehlman (1963), insanbilimsel Alman psikolojisini de psikoloji tarihi çalışmasına dâhil ederek daha geniş bir bakış açısı getirmeyi denerdi. Ancak gerek Boring'in gerekse de Hehlman'ın yaklaşımları, psikolojinin, nedenleri bu yazarların sandıklarından çok daha derinde yatan krizini çözmekte yeterli olmadı.

Psikolojinin problemlerine yanıt arama çabası bir anlamda, yaklaşımlarını yazının ilerleyen bölümlerinde tartışacağımız eleştirel psikoloji araştırmacılarının da ana sorunlarından biri oldu. Artık temel eğilim giderek psikolojinin sorunlarını çözmeye değil, bir sorun olarak psikolojiyi ele almaya yönelmişti. "Neden psikoloji tarihi?" sorusuna eleştirel yazarların verdiği yanıt artık geleneksel yanıtlar-

dan farklılaşmıştı. Artık psikoloji tarihi bugünkü araştırma yöntemlerinin ve ön kabullerin ne kadar köklü ve meşru olduklarını araştırmaya değil, bu meşruiyetin kaynaklarını sorgulamayı gerekli görüyordu. Artık sorun, psikolojinin toplumdan bağımsız iç tarihinin ve önemli psikologların biyografilerinin öyküleştirilmesi değil, psikolojiyi bugüne ulaştıran ve onun araştırmalarına yön veren toplumsal faktörlerin araştırılmasıydı. Böylece psikolojiyi tarihsel ve toplumsal yerine oturtmak, onun üretim ve iktidar ilişkileri içindeki konumunu belirlemek mümkün olacaktı. Böyle bir ihtiyacı belirleyen, psikolojinin krizi tartışmalarında kendini açığa vuran, psikolojinin değerlerden bağımsız, ideolojik ön kabulleri olmayan bir bilimsel disiplin olduğuna yönelik inancın, artık psikolojinin nesnesini bir bütünlük içinde açıklayamadığının giderek daha çok ortaya çıkmasıydı. Psikolojinin krizini aşmanın yöntemi, bir anlamda egemen psikoloji anlayışının aşılmasından geçiyordu. Böylesi bir yaklaşımla eleştirel psikoloji tarihçileri, psikoloji tarihine üretim ve iktidar ilişkileri içinde, psikolojiyi toplumsal tarihle birlikte ele alarak yanıt vermeye çalıştılar.

“Neden psikoloji tarihi?” sorusuna verilen bu iki yanıt, psikoloji tarihyazımında iki farklı dönemi birbirinden ayırır. Biz bu dönemleri “eski psikoloji tarihi” ve “yeni psikoloji tarihi” olarak adlandıracamız. Bu kullanımdaki “tarih” sözcüğünün bir bilimsel disiplin olarak Tarih’e işaret ettiğini, tarih biliminin nesnesini, yani geçmişte olup biten olaylar bütününe ifade etmediğini vurgulamak lazım. Ayrıca yine vurgulanması gereken bir nokta, eski tarih anlayışının bugün de etkisini sürdürdüğü, tümüyle ortadan kalkmadığı gerçeği. Aynı şekilde yeni tarih anlayışı da kaynaklarını eski tarih anlayışının en güçlü olduğu dönemlerde buluyor. Bu yüzden bu iki dönemi birbirini takip eden ve biri diğerini ortadan kaldıran dönemler olarak değil, tarihsel olarak kısmen iç içe geçmiş yaklaşımlar olarak düşünmek gerekiyor.

## **2. “Eski” Psikoloji Tarihi**

1960’ların sonlarına kadar psikoloji tarihyazımına bugün “geleneksel” ya da “eski tip” tarihyazımı olarak adlandırabileceğimiz bir metodoloji egemendi. Gerçek Avrupa’da eleştirel toplum teorisinin etkisinin artması, gerekse psikoloji tarihinin kurumsallaşması 1970’lerden sonra tarihyazımında önemli değişimlere yol açtı. Bugün artık psikoloji tarihi metodolojisine Furumoto’nun (1988) “yeni psikoloji tarihi” olarak adlandırdığı eleştirel tarihyazımı egemendir.



Bununla birlikte belirttiğimiz gibi “eski tip” tarihyazımının ortadan kalktığını söylemek zordur. Üstelik tarih öğretiminde durum daha da trajiktir. ABD’de psikoloji eğitimi sırasında verilen psikoloji tarihi dersleri, kullanılan ders kitapları hangi anlayışla yazılmış olursa olsun, büyük oranda hâlâ eski tipte yapılmaktadır (bkz. Hogan’ et al., 1998). Bu tip tarihyazımı anlayışına en tipik örnek sıklıkla psikolojinin alt alanlarına ilişkin ders kitaplarının giriş bölümünde sergilenir. Bu bölümlerde sık sık alanın tarihsel gelişimi anlatılarak nasıl da bugünkü “en üst” aşamaya varıldığı gösterilmeye çalışılır. Tarihin bugünkü “en üst” aşamaya vardığını ileri sürmek bugüncülük, tarihte süreklilik, içsel tarih anlayışı ve “büyük adamlar” yaklaşımı gibi bir dizi kavramla ilintilidir.

## 2.1. Liberal Tarih Yazımı ve Tarihe Bugünün Gözlükleriyle

### Bakmak

Tarihyazımında “liberal” (*Whig*) terimi İngiliz liberallerinin tarih yaklaşımına atfen kullanılmaktadır. 19. yüzyılda İngiliz Parlamentosu’nda çoğunluğu ele geçiren liberaller kralın mutlak otoritesini savunan muhafazakârlara karşın, parlamentonun uygarlığın gelişiminin doruk noktası olduğunu ileri sürüyorlardı. Thomas Macaulay, İngiliz tarihinde parlamenter monarşinin en başından beri engellenemez olduğunu gösteren kapsamlı bir İngiltere Tarihi (Macaulay, 1848-1862) kaleme almıştı<sup>3</sup>. Bu anlayışa “*Whig*” adını veren Herbert Butterfield (1931) oldu. Liberal anlayışa göre tarihteki bütün olaylar bugün ulaşılmış olunan seviyeyi hazırlayan bir arka plandan başka bir şey değildir. Böylesi bir tarih yorumu, tarihi hiçbir kesintiye ya da geri dönüşe olanak vermeksizin, tam bir ilerleme içinde ele alır ve tarihi tümüyle kutsayıcı bir dille yazar. Bu yaklaşımın odağında bir “doruk noktası” vardır ve bu doruk noktasına ulaşmak için geçmiş olaylar seçilir, kutuplaştırılır. Liberal tarihyazımı, tarihi doğanın sırlarını çözen ve bizi “gerçeğe” biraz daha yaklaştıran başarı öykülerinin ilerlemeci bir kronolojisi olarak kurgular (Schweber, 1984). Bu tarih yorumu, bugüncü (*presentist*) tarihyazımının tipik bir örneğidir (Bartelson, 1995: 57). Doğal sonuç olarak bu yaklaşım, psikoloji tarih-yazımında bugünün psikologlarının kendilerinden önceki araştırmacılardan daha çok şey bildiğini varsayar (Lovett, 2006). Dolayısıyla bu anlayış, tarihi kendi di-

---

Macaulay için bkz: Clive (1973).

namikleri içinde kavramaktan uzaktır. Çünkü tarih, yalnızca bugünkü durumu meşrulaştıran bir araç olarak, sadece bugünün bakışıyla yazılmaktadır. Stocking (1965) bu yaklaşımın tarihi doğrusal, ilerlemeci bir hareket olarak göstermeye yönelik “normatif bir görevle” ilişkili olduğunu vurgular. Bu yüzden liberal tarih-yazımının tipik yorum biçimi tarihin anlaşılmasına değil, onun yargılanmasına dayanır. Tarih “aydınlığın çocukları” ve “karanlığın çocukları” arasındaki dramatik bir mücadele alanıdır. Bu yaklaşım tekil tarihsel görüngüyü bugünkü durumla soyut bir ilişki içinde görebilmek adına karmaşık tarihsel bağlamından kopardığı için, liberal tarihyazımı anakronik yorumlara eğilimlidir ve tarihsel gelişimin mantığıyla ilgilenmez (Stocking, 1965: 212).

Peki, ama bugünün bakışıyla tarih yazmak, yani *presentism* dışında tarih yazmanın bir yolu var mıdır? E. H. Carr’ın belirttiği gibi (1961 / 2003) tarihçi çağının insanıdır, çağına kendi varoluş koşullarıyla bağlıdır ve geçmişi ancak bugünün açısından inceleyebilir. Geçmişi ancak bugünün gözleriyle anlar. Üstelik kullandığı sözcüklerin bile bugüne özgü anlamları vardır ve sadece dili kullanması bile tarihçiyi tarafsız olmaktan alıkoyar. Ancak Carr’a göre yine de tarihi anlamak mümkündür ve bunun yolu da tarihyazımında olgu-yorum arasındaki bağlantının karşılıklı kılınmasıdır. Oysa geleneksel yaklaşım, tarihi kendi içinde, kendi dinamikleriyle kavramak yerine, daha çok alanın şimdiki sorunlarına bir yanıt getirme niyetiyle tarihe bugünün gözlükleriyle bakar ve seçmeci bir yöntem kullanır.

## 2.2. Psikoloji Tarihinde Süreklilik Sorunu

Böylece geleneksel tarihyazımı, psikoloji tarihini sıklıkla geçmişten günümüze çizilmiş düz bir çizgiyle, ilerlemeci bir anlayışla öyküleştirebilir. Örneğin Boring fizyoloji tarihini bu tarihi kesintisiz, yığılmsal ve ilerlemeci olarak göstererek, psikoloji için bir örnek olarak kabul eder (Ash, 1983). Bu yaklaşımla psikolojinin tarih boyunca yapılan çalışmalarla “gerçeğe” bir adım daha yaklaşmakta olduğu varsayılır. Krantz (2001), bu süreklilik algısını psikolojinin bir doğa-bilimi perspektifinden algılanmasıyla ilişkilendirir ve “içsel” tarih anlayışıyla ilgili olduğunu belirtir. Böylece psikoloji araştırması nesnesini “inşa eden” sosyal bilimlerin aksine, nesnesini “keşfeden” doğa bilimlerini temel alır. Bu anlayış, zorunlu olarak seçmeci olmak ve bu ilerleyici çizgiye uygun olmayan her şeyi tarihyazımının dışında bırakmak durumundadır. Bu seçmecilik tabii ki belli bir psikoloji anlayışı-

nın “doğru” olduğuna işaret eder ve alternatifleri görmezden gelir. Roger Smith (1988) bu yaklaşımın pozitivizmle benzerliğini belirtir. Her ikisi de, kendisinin bilgi olarak kabul ettiği şeyi eleştirebilecek bakış açılarını besleyen anlam çerçevelerini dışarıda bırakır.

Psikoloji tarihinde bir süreklilik ve ilerleme anlayışının kabul edilmesi, zorunlu olarak psikolojinin sabit kalan bir nesneye sahip olduğunu varsayacaktır. Danziger (1990b), psikolojinin kullandığı bir takım terimlerin tarih içinde anlamlarının değiştiğinden bahseder. Hatta Smith (1988), psikolojinin birleşmiş ve sürekli bir nesnesi bulunamayacağını savunarak, psikoloji tarihi çalışması yapmayı bırakmayı ve psikolojinin farklı şekillerini ve psikolojinin gerek teorisinin, gerek pratiğinin zaman içinde inşa edildiğini gösteren çoklu çalışmalar üzerinde durmayı önerir.

### 2.3. İçsel Tarih Anlayışı

Geleneksel anlayışın bir başka “kusuru” psikoloji tarihini sıklıkla içsel bir bakış açısıyla ele almasıdır. “İçsel” ifadesiyle kastedilen, psikolojinin ya da onun alt alanlarından birinin tarihsel sürecini tümüyle ya da büyük ağırlıkla alanın iç dinamikleriyle açıklamaya çalışmaktır. Böylece bilimsel disiplinin, içinde faaliyet gösterdiği toplumsal yapıdan bağımsız, hatta ondan kopuk bir görünümü elde edilir. Bu anlamda disiplinin gerek örgütsel, gerek düşünsel geçmişi, tümüyle alan içinde çalışan araştırmacıların faaliyetlerinin bir öyküsü haline gelir. Bu anlayışta, alanın içinde geliştiği toplumun tarihsel süreçleri, büyük oranda gözardı edilir ya da bunlar sürece aktif bir müdahalesi olmayan bir arkaplan resmine dönüşür. Örneğin bu anlayışın temsil ettiği eğilime göre, koşullu refleks deneylerinin gelişimi anlatılırken Sovyet Devrimi, Pavlov’un asistanlarının laboratuvara geç kalmasını sağlayan bir etkenden başka bir şey değildir (bkz. Schultz ve Schultz, 2001).

### 2.4. “Büyük Adamlar”, “Zeitgeist” ve “İnsan Tasarımı”

Toplumsal tarihin böylesine pasif bir hal aldığı bir tarihyazımı anlayışında ön plana çıkan, genellikle “büyük adamlar” olur. Kendi çağlarının ötesine geçen ve kimsenin düşünemediğini düşünmeye muktedir olan deha sahibi kimi “büyük adamların” (ki bunlar genellikle orta sınıftan beyaz erkeklerdir) bireysel çabaları ve buluşları, psikolojinin tarihini belirlemiş gibidir. Böylesi bir tarih anlayışının

en ateşli savunucularından Thomas Carlyle'in (1841 / 1966) deyişiyse "dünya tarihi büyük adamların biyografisinden ibarettir". Yukarıda bahsettiğimiz Boring'in deneysel psikoloji tarihinin 1929'daki ilk baskısı, bu anlayışın tipik bir örneğidir. Franz Samelson (1980) kitabın darlığını ve seçmeciliğini eleştirir. Tabii ki bu anlayışı koşullayanın sadece Boring'in deneysel psikolojinin güçlü geleneğini gösterme çabası olduğunu söylerken, Boring'in ele aldığı yıllarda psikolojinin ancak çok küçük bir çevreyle sınırlı olduğunu ve gerçekten de "büyük adamların" tarih üzerinde büyük etkiler yaratabildiğini gözardı etmemek gerekir. Ancak bu "büyük adamların" neden şu ya da bu şekilde düşündükleri, keyfi bireysel tercihlerinden çok, onların içinde düşündükleri ve bilim yaptıkları toplumsal ve tarihsel koşullarla ilişkilidir.

Boring "büyük adamlar" yaklaşımına, kitabının 1950'deki ikinci basımında "zeitgeist" kavramını kullanarak bu yolda bir düzeltme getirdi. Boring, *zeitgeist*'la belli bir zamanda, belli bir kültürde araştırmacının düşüncesini etkileyecek entelektüel atmosferi kastediyordu. Boring'e (1950) göre bir buluşun ya da bilimde bir ilerlemenin kabul edilmesi, eğer geleneksel düşüncenin tersineyse, engellenebilir ya da geciktirilebilirdi. Bu anlamda "büyük adam" bir takım sınırlar içinde hareket etmek zorundaydı. Her şeyden önce daha önceki araştırmalar yeni bir buluş için gerekli olan zemini yaratmış olmalıydı. Her yeni buluş, o buluşu olanağı kılacak kavramların yaratılmış olmasına ihtiyaç duyardı. Ayrıca buluşu yapacak olan "büyük adamın" ulaştığı sonuçların kabul edilmesini sağlayacak bir toplumsal konumda bulunması da önemliydi. Buluşu yapanın itibarlı bir profesör mü, yoksa sıradan bir öğrenci mi olduğu buluşun kabul görüp görmeyeceğini etkilerdi. Bunların yanı sıra, tabii ki *zeitgeist*'in da yeni buluşun kabul edilmesine uygun olması gerekiyordu. Ross (1969) *zeitgeist* kavramını tarihin karmaşıklığını göz ardı etmekle eleştirmişti. Holzkamp'a (1973 / 1986) göreyse bu yaklaşımda *zeitgeist* keyfi bir şekilde yan yana sıralanan ve bir bütünlük oluşturmeyen felsefi, politik, ekonomik, "kültürel" ve psikolojik görünümlerden soyutlanarak bulunur, sonra da bunlara yol açan güç olarak, onların genel, birleştirici olanaklılık temeli olarak işlev görür. Yani psikolojiyle ilgili yeni bir teoriyi koşullayan şey, psikolojideki genel entelektüel atmosferdir, âma bu atmosferi yaratan da, yine o teorinin ortaya atıldığı dönemdeki genel eğilimdir. Bu tabii ki açıklayıcı olmaktan çok, bizi bir kısır döngüye, araştırılan şeyi kendisiyle açıklamaya götürür. Holzkamp'a göre bu tür yöntemsel-mantıksal eksiklikler, sadece temeldeki çarpık bir bakış

açısının ifadesidir. Bu bakış açısına göre bilim tarihi, toplumun gerçek maddi yaşam sürecinin ortaya çıkış biçimi olarak kavranılmaz. Bu yüzden de bu bakış açısı tesadüfî biyografik olaylarla, düşüncelerin hiçbir açıklama gerektirmeyen kendi kendilerine hareketinin sonucu olarak birbirlerini soyut olarak dışlayan bilimsel gelişmeye yönelik alternatif yorumlar arasında gidip gelir. Oysa ki toplumun bütün entelektüel görünüşleri, o toplumun maddi yaşam süreciyle, yani üretim ilişkileriyle bağlantılıdır. *Zeitgeist* yaklaşımsa bu bağlantıyı, yani toplumsal bütünlüğü göz ardı ederek toplumsal sistemin tekil görünüşleriyle uğraşır.

Sovyet psikolojisinin tarihine ilişkin bir araştırmasında Bauer (1952), Boring'in *zeitgeist* kavramına benzer bir şekilde, "insan tasarımı" kavramını ortaya attı. Ona göre politik olarak önbiçimlenmiş ve arzulanan bir "insan tasarımı", Sovyet psikolojisinin teorik temelini teşkil ediyordu (Geuter,1987). Üstelik bu "insan tasarımı", Bauer'e göre, Sovyet sisteminin geçirdiği değişikliklere göre değişim geçiriyordu. Örneğin Sovyet devriminin ilk döneminde toplumsal yapı karşısında pasif olarak algılanan "insan"ın 1930'lardan sonra Sovyet araştırmacıları tarafından aktif ve sorumluluk sahibi olarak görülmeye başlandığından ve bu değişimde de Komünist Parti'nin bilim üzerindeki politik sürece göre şekillenen baskısının etkisinden söz ediyordu. Bauer'in araştırması dönemin önde gelen araştırmacıları tarafından ilgiyle karşılandıysa da (Boring, 1953; Klineberg, 1953), "insan tasarımı" kavramı, "totaliter olmayan" rejimlerde psikoloji tarihi ele alınırken yaygınlıkla kullanılan bir kavram haline gelmedi. Oysa egemen bir "insan tasarımı"na sahip olmak, sadece sosyalist ya da faşist sistemlere özgü değildi. Liberal-kapitalist toplumun da başarı, tüketim ve bireycilik üzerine kurulu bir "insan tasarımı"na sahip olduğu, bu tasarıma alternatif arayan günümüz eleştirel psikologlarının hareket noktalarından biridir (bkz. Prilleltensky ve Fox, 1997). Bu anlamıyla toplumsal formasyonla ilişkisi üzerinde durulması halinde "insan tasarımı" kavramı, eleştirel psikoloji tarihyazımında da kullanılabilir bir özellik taşımaktadır.

## 2.5. Problem Tarihi

Geleneksel tarih yazımının bir biçimi de "problem tarihi" anlayışıdır. Almanya'da 1960'larda yöntem tartışmalarının şiddetlendiği bir dönemde, Pongratz'ın *Psikolojinin Problem Tarihi* (1967) adlı kitabı yayınlandı. Bir yandan davranışçılığın egemenliğinin bilişsel ve hümanist akımlarca yıkılmaya başladığı, bir yandan

da buna bağılı olarak psikolojinin bütün temel kabullerinin tartışmaya açıldığı bu dönemde Pongratz, psişik yaşama dair kimi görünümeleri psikolojinin nesnesi olarak soyutluyor ve onların tek tek bu görünümünün tarihi üzerinden psikolojinin nesnesinin birleştirilmesine çaba harcıyordu. Böylece psikolojinin nesnesi olabilecek bir konu ele alınıyor ve ilk çağdan bu yana bu konunun farklı teorik yaklaşımlarla ele alınışı sergilenerek, bütün olarak algılanan bir psikolojinin farklı nesneleri üzerinde odaklanılıyordu. Problem tarihi yaklaşımı esas olarak, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Almanca konuşulan ülkelerde önemli bir etki yaratan yeni-Kantçılığın Dilthey'in tarihselciliğine yönelik tepkisini ifade eden felsefe tarihi yöntemine dayanıyordu. Yeni-Kantçılar için felsefe tarihi felsefenin temel kalıcı sistematik sorunlarına ulaşmaya çalışan büyük düşünürlerin öyküsüydü ve çağdaş felsefeci de halen süren bu problemlere karşı kendinden önceki büyük isimlerden hareketle bir içgörü kazanabiliyordu (Wolters, 1979).

“Problem tarihi” de psikoloji ders kitaplarında sıklıkla kullanılan bir yöntemdir. Özellikle ele alınan bir kavramın Antik Yunan'dan beri nasıl geliştiğini göstermek amacıyla kullanılır. “Problem tarihi” anlayışı biyografilerden oluşan tarih-yazımına önemli bir alternatif sunuyor gibi gözükse de, bu yaklaşım da kavramlar arasında bir süreklilik yaratarak, kavramların toplumsal-tarihsel karakterlerini göz ardı etmekle kusurludur. Üstelik bu yaklaşım da yine, düşünceleri alıntılanan büyük adamlara dayanır. Bu sefer yapılan, toplumsal ve tarihsel olandan soyutlanmış olan biyografileri arka arkaya sıralamak değil, muhtemelen tarih içinde anlamı çok farklı haller almış olan bir kavramla ilgili görünen düşünceleri sıralamaktır. Üstelik öyküde çizilen doğrusal-tarihsel çizgi, sıklıkla Antik Yunan'dan günümüze Batı düşünce dünyasını kabul eder ve büyük oranda “yerli” psikoloji deneyimlerini bütün bilimsel sürecin dışında bırakarak Batı merkezci bir görünüm alır. Yeni-Kantçıların felsefe tarihinde yaptıkları gibi, psikoloji tarihyazımında da problem tarihi yaklaşımı, günümüzde yaşayan araştırmacının hayatı bulduğu bazı kavramların, psikolojinin bazı “tarih-dışı” problemleriyle ilişkili olduğunu göstermeyi hedefler.

Gerek “büyük adamlar” yaklaşımı, gerekse de problem tarihi yöntemi, alanın bugünkü sorularına yanıt aranırken, geçmişteki büyük isimlere atıf yaparak, bir anlamda alanın tarihini büyük otoritelere dayandırmayı hedefler. Böylece alanın bugün uğraştığı sorunlara yönelik de bir meşruiyet zemini yaratılmış olacaktır. Böylece Franz Samelson'un (1974) ifadesiyle bir “köken mitosu” yaratılmış olur.

Köken mitosları, Samelson'a göre bilimsel bir disiplinin kavramlarını açıklamak, geleneğini kurmak ve öğrencilerini cezbetmek amaçlarını taşır. Üstelik köken mitosu yaratılırken, ya kaynak kişi olarak düşünülen "büyük adamın" sadece günümüz problemlerini ilgilendiren ve mevcut egemen paradigmayı destekleyen görüşleri ve cümleleri seçilir ya da "büyük adamın" öyküsü kulaktan kulağa değişim geçirerek egemen paradigmaya en uygun hale getirilir<sup>4</sup>.

### 3. "Yeni" Psikoloji Tarihi

Geleneksel tarihyazımının tersine eleştirel psikoloji tarihi, psikolojinin kendisini bir bütün olarak araştırma nesnesi haline getirerek, psikolojinin oluşmasına yol açan faktörlerin ve bugün bir araştırma disiplini ve bir bilimsel organizasyon olarak psikolojinin nasıl çalıştığının anlaşılmasına çalışır. Böylece psikoloji içinde gelişen teorilerin ve bu teorilerin dayandıkları önkabullerin hangi faktörlere bağlı olduğu ve toplumsal-tarihsel sınırlılıkları araştırılabilir. Bu aynı zamanda hâkim psikoloji anlayışının toplumsal-politik ve mesleki-politik ilişkilerini ortaya koyarak eleştirel bir psikoloji pratiğinin de yolunun açılmasına hizmet edebilir. Bir anlamda eleştirel psikoloji tarihi, teorilerin ortaya çıkış koşullarını ortaya koyması açısından bir meta-teoridir (Jones ve Elcock, 2001).

Böylesi bir meta-teoriye duyulan ihtiyacı ortaya çıkartan şey, geleneksel tarihyazımının tersine, mevcut anaakımın kutsanması değil, bir disiplin olarak psikolojinin tarihsel ve toplumsal konumunun saptanması, psikolojinin ideolojik eleştirisinin yapılması, yüklendiği toplumsal ve politik işlevlerin açığa çıkartılması ve böylece eleştirel bir psikoloji pratiğine belli bir olanaklılık zemini açmak ve onu eleştirel olmayan bir mutlaklık iddiasından korumaktır. Özellikle Kant'ın (1786 / 1977) nesnesinin mekânsal bir gerçeklik olmayışından dolayı psikolojinin bir bilim olamayacağı şeklindeki ünlü eleştirisi karşısında, 19. yüzyıl psikofizikçilerinin ve psikologlarının psikolojik olanı matematikleştirme çabası, Kuzey Amerikan pragmatizmiyle birleşmiş; genellikle akademik ve programatik kalmaları sonucu etkisiz kalan kimi alternatif çağrılara karşın (örn. Brentano, 1874 / 1973; Dilthey, 1883 / 1979, 1894 / 1957), günümüz anaakım psikolojisinin tümüyle doğa bilimi yönelimli, ampirik ve istatistiksel bir disiplin olarak kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu yaklaşım, araştırma nesnesi olan zihni, tarihsel ve toplumsal

---

Bunun en çarpıcı örneklerinden biri için bkz. Haris (1979).

boyutlarından soyutlayan, toplumlar araştırılırken bile araştırmayı birey düzleminde tanımlayan, bireyseli ve determinist bir psikoloji disiplini ifade eder. Böylesi bir disiplinin, bir yandan kendi araştırma nesnesinin kendi bütünlüğü içinde algılanmasını olanaksızlaştırdığı, bir yandansa temel olarak günümüzün eşitsiz toplumunda yaşayan öznenin toplumu değiştirme potansiyellerini ortaya çıkartmayı hedefleyen eleştirel bir psikoloji pratiğine katabileceği çok az şeyi olduğu açıktır. Bu açıdan bakıldığında, eleştirel tarihyazımının neden özellikle 1960'lardan sonra geliştiği anlaşılır.

Bu noktada, bir yandan Thomas Kuhn'un çalışmasının etkisinden bahsetmek mümkünken, diğer yandan eleştirel toplum teorisinin de etkisiyle önceleri Marksist yaklaşımların, daha sonralardaysa sosyal inşacı ve rölativist yaklaşımların - psikoloji içinde belli bir etkinliğe ulaştığını göz önünde tutmak gerekir. Geleneksel psikolojinin toplumsallıktan ve tarihsellikten soyutlanmış birey algısı, sosyal teorisinin etkisiyle kuvvetli bir eleştiriye maruz kalmıştır. Sonuçta psikolojinin temel kavramsallaştırmalarının Batı merkezliliği, kültüre bağlılığı ve tarihselliği, psikolojinin son 30 yılı içinde giderek daha çok ifade edilmeye başlandı ve eleştirel psikoloji akımları, entelektüel akımlar olarak ortaya çıktıkları 60'lardan beri, anaakımı giderek daha çok konuda zorlamaya başladı. Ayrıca Kuzey Amerika merkezlilik yavaş yavaş yerini çok merkezliliğe terk etmeye başladı ve dünyanın farklı yerlerindeki geleneksel uygulamaların psikolojiye adapte edilmesine yönelik çabalar gelişti (Moghaddam, 1987). Eleştirel psikoloji tarihi yazımı da böylesi bir teorik arka plana oturur.

### 3.1. Revizyonist ve Eleştirel Psikoloji Tarihi

Eleştirel psikoloji tarihi yazımının bazı uğraklarına göz atmadan önce, anlamalı görülen bir ayrıma işaret etmekte fayda var. "Yeni" psikoloji tarihi, büyük oranda geleneksel tarihyazımına yönelik bir tepkiyi ifade eden birçok çalışmayı da kapsar. Bu çalışmalar arasında "revizyonist" ve "eleştirel" çalışmaları birbirinden ayırmak mümkündür (Harris, 1997). Revizyonist tarihyazımları esas olarak geleneksel psikoloji tarihyazımının problematiği içinde kalarak geleneksel anlayışın göz ardı ettiği kimi noktalara dikkat çekmeye çalışırlar ve kutsayıcı olmayan bir yöntem izlerler. Bununla birlikte birçok araştırmacı "büyük adamların" yanına "büyük kadınları" da eklemek ya da "beyaz" araştırmacıların yanına, tarihte önem taşıyan "siyah" araştırmacıları da dâhil etmek gibi yöntemlerle tarihi bir anlamda revize eder. Dolayısıyla revizyonist tarihyazımı, "liberal" olmak ya da



“bugüncü” olmak gibi geleneksel tarihyazımının kimi sorunlarını paylaşır<sup>5</sup>. Bununla birlikte eleştirel psikoloji tarihi yaklaşımı psikolojiyi revize etmekten çok, onun yapısını bozmaya (*deconstruction*) ve sıklıkla da, eleştirel bir perspektifle yeniden inşa etmeye (*reconstruction*) yöneliktir.

### 3.2. Thomas S. Kuhn ve Paradigmalar

Franz Samelson (1999) psikolojide tarihyazımı üzerine yazdığı makalesinde, eleştirel bir tarihyazımının Boring’in gölgesinden doğduğunu, Young (1966) ve Stocking’in (1965) eleştirileriyle ve Thomas Kuhn’un bilim felsefesiyle geliştiğini belirtir. Bu çalışmaların yayınlandığı dönemin, psikoloji içinde kriz tartışmalarının önem kazandığı bir dönem olduğunu belirtmek gerekir. Psikoloji tarihi açısından Thomas Kuhn’un (1967) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* önemli ve etkili bir eser olmuştur. Psikolojinin yan yana bulunan birçok okuldan oluşması sorununun bir psikoloji tarihi yazımını güçleştirmesine karşı, Kuhn’un teorisi önemli bir alternatif açıklama olanağı sunuyordu. Kuhn’a göre doğa bilimlerinde araştırmacılar tarafından genel olarak kabul edilmiş bazı paradigmalar, yani temel kabul-ler ve açıklama modelleri vardı ve bir yapboz çözümüne benzeyen bilimsel faaliyet, eldeki paradigmalar yapbozun çözümüne devam etmek için yetersiz kalmaya başladığında, devrimsel bir dönüşüme uğruyordu. Böylesi bir bilimsel devrim yeni paradigmalar ortaya çıkartıyor ve bilimsel faaliyet ilerlemeci olmayan bir tarzda, sarmal bir hareketle, normal bilim - kriz - devrim - normal bilim dönemlerinden geçiyordu. Kimi yazarlara göre Kuhn’un tezleri yanlıştı (Suppe, 1984), ya da bilimsel hareketi açıklayan daha doğru tezler vardı (Gholson ve Barker, 1985). Yine de psikolojide “bilişsel devrim” denen döneme Kuhn’un tezleri oldukça yaratıcı açıklamalar getiriyordu.

Kuhn’un tezlerinden hareket eden Palermo (Palermo, 1971; Weimer ve Palermo, 1973) davranışçılığın krizini ele alırken, Watson ve Wundt tarafından oluşturulmuş iki deneysel paradigmanın Chomsky’nin dilbilimine dayanan yeni bir paradigmayla yer değiştirdiğini ileri sürüyordu. Ancak Palermo’nun paradigmalar teorisini deneysel psikolojiyle sınırlı tutması, Kuhn’un teorisinin bütün psikolojiyi kapsayacak şekilde uygulanmasının ne denli güç olduğunu gösteriyordu (Geuter, 1987). Üstelik davranışçılığın psikoloji içinde hâkim bir paradigma ol-

---

Yeni tarihyazımının revizyonist noktalarının iyi bir eleştirisi için bkz.: Lovett (2006).

duğunu iddia etmek (Palermo, 1971; Segal ve Lachman 1972), davranışçılığın hiç de hâkim olmadığı Avrupa psikolojisini göz ardı etmek demektir. Bu yaklaşımı savunanlar psikoloji tarihini Kuzey Amerikalı psikoloji tarihiyle sınırlandırmak gibi etnosantrik bir noktaya düşüyorlardı<sup>6</sup>. Diğer yandan Westmeyer'in (1981) psikologlara yönelik suçlamaları haklı görünmektedir: Psikologlar davranışçılığa karşı kendi "bilişsel devrimlerini" meşrulaştırmak için, psikoloji için uygulanabilir olup olmadığını sormadan Kuhn'un teorisini kullanmaktaydılar.

Kuhn'un teorisinin bütün psikolojiye uyarlanamaması sorununu aşmak için Buss (1978), Kuhn'u psikolojiye uygun bir revizyondan geçirdi. Ona göre toplam beş paradigmaya egemen olan iki yapısal model birbirleriyle sürekli olarak yer değiştiriyorlardı. İnsanın gerçekliği yarattığına dayanan bir yapısal model, yapısalcılığa, bilişsel ve hümanist yaklaşımlara egemenken, gerçekliğin insanı yarattığını ileri süren diğer yapısal model, davranışçılığa ve psikanalize egemendi. Bu ikili döngünün aşılması için Buss diyalektik bir model öneriyordu.

Ancak bütün bu çabalara karşın Kuhn'un teorisinin psikolojiye uygulanması zordu. Çünkü psikolojide Kuhn'un "paradigma öncesi dönem" diye adlandırdığı döneme benzer bir görünüm vardı. Bu durumdan Kuhn daha *The Structure of Scientific Revolutions*'da (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*) söz etmişti. Psikolojide bir çok farklı görüş yan yana varlığını sürdürüyor, ancak tüm alana hâkim olan bir hâkim paradigma ortaya çıkmıyordu. Hatta sıklıkla örnek verilen davranışçı ve bilişsel "devrimler" bir devrim olmaktan çok, hızlı bir değişim halindeki bir sürekliliği ifade ediyordu (Leahey, 1992). Üstelik bu paradigma öncesi görünüş, psikolojinin bir bilim olup olmadığı yolunda bir tartışma başlattı. Bir dizi araştırmacıya göre Kuhn'un tezlerinden çıkartılabilecek sonuç, devrimlere, hâkim bir paradigmaya, dolayısıyla "normal bilime" sahip olmayan psikolojinin bir bilim olarak kabul edilemeyeceği yolundaydı. Bu tartışmanın günümüzde de önemini sürdürdüğünü belirtmek gerekiyor. Zaten Kuhn'un tezlerine psikoloji içinde sıkça atıf yapılıyor olması da (Coleman ve Salamon, 1988) bir taraftan psikolojinin doğal ve toplumsal arasında gidip gelen bir kriz görüntüsü taşımasıyla, diğer taraftan da alanın sürekli bir bilimsel kimlikten yoksun olmasıyla ilintilidir (Driver-Linn, 2003).

---

Bu yaklaşımların eleştirisi için bkz: Warren (1971, 1972, 1974), Briskman (1972), Mackenzie (1972), Reese ve Overton (1972).

Kuhn teorisinin psikolojiye uyarlanması sıkıntılarında hareket eden R.I. Watson (1967; 1979) *reçeteler (prescriptions)* modelini ortaya attı. Bu modele göre Watson psikoloji teorilerini birbirinin zıddı 18 kavramla sınıflandırıyordu. Örneğin determinizmin karşısına indeterminizmi, ampirisizmin karşısına rasyonalizmi, ya da işlevselciliğin karşısına yapısalcılığı koyuyordu. Bu yaklaşımlardan hangisinin hâkim olacağını da araştırmacıların tutumlarının belirleyeceğini söylüyordu. Böylece her psikoloji yaklaşımını bu 18 boyuta dayanarak analiz ediyor ve sınıflandırabiliyordu. Ancak bu yaklaşım didaktik bir işlevsellik taşısa da (Kushner, 1980) hem teorisinin ortaya attığı 18 boyut tüm teoriler için kullanılabılır değildi, hem de daha önemlisi, değerlendirme için gerek duyulan referans çerçevesi belirsizdi (Hart, 1986). Kullanılan kavramların tarihsel ve kültürel bağlamları göz ardı edilmişti. Teori neden belli tutumların ve belli yaklaşımların mevcut olduğuna dair bir açıklama getirmezken, içsel tarih metodolojisini de aşamıyordu (Geuter, 1987).

### 3.3. Üretim ve İktidar İlişkileri

Bu durumda psikoloji tarihini ele alırken, farklı okulların ve anlayışların ortaya çıkışını belirleyen toplumsal koşulları göz önünde tutmak, psikolojinin bilimsel kopuş ve süreklilik dönemlerine psikoloji içinde kalarak yanıt aramaktan daha açıklayıcı görünüyordu. 20. yüzyılın Avrupa düşünce dünyasını en fazla etkileyen olaylardan biri 1968 hareketiydi ve bu hareketin getirdiği açılımlar, psikoloji teorisi ve pratiğine yönelik radikal açılımlar sundu. '68 hareketi büyük oranda, Avrupa'nın entelektüel dünyasında eleştirel toplum teorilerinin ağırlık kazanmasını sağladı. Almanya'da özellikle öğrenci eylemleriyle karakterize olan '68 hareketi Berlin'de Marksist kuramcı Klaus Holzkamp çevresinde Eleştirel Psikoloji yaklaşımının örgütlenmesine yol açtı<sup>7</sup>

İçsel tarih metodolojisine karşı en önemli yaklaşımlardan biri bu Eleştirel Psikoloji çevresinden geldi. Psikoloji tarihine dışsal bir yaklaşımı temsil eden Jaeger ve Staueble tümüyle Marksist tarih anlayışı yönelimli kitapları *Psikolojinin Toplumsal Kökenleri*'nde (1978) psikolojinin Wundt öncesi dönemini ele alıyorlardı. Onlara göre Wundt öncesi basit bir tarih öncesi değil, psikolojinin kurucu aşamasıydı ve psikoloji tarihinde belirleyiciydi. Jaeger ve Staueble'ye göre her üretim

---

Holzkamp Okulu için bkz: Teo (1998), Tolman ve Maiers (1991) ve Tolman (1994).

biçimi, beraberinde sistemin geleceği çözümlerine bağlı olan bazı pratik sorunsalları beraberinde getiriyordu. Bu sorunsalların çözülmesine katkıda bulunmak üzere sosyal bilimler geliyordu. Onlara göre sosyal bilimlerin inşa sürecine yönelik araştırmaların pratik sorunsalların oluşumunun analiziyle başlaması, gerçek toplumsal gelişim sürecinde “psikolojik” ya da “sosyolojik” problemlerin aranması anlamına gelmiyordu. Böyle bir yaklaşım psikolojinin, sosyolojinin ve benzer disiplinlerin tarihdışı, üretim tarzlarıyla belirlenen farklı toplum biçimlerinin üzerinde bir nesnesi olduğunu ve bunun sürekli ya da süreksiz bir toplumsal bilgi sürecinde bu nesneye uygun bir şekilde ele alındığını kabul etme yanlışına düşerdi. Bu durumda bilimin kökeninin somut-tarihsel yeniden inşası sadece bu giderek daha uygun bir hale gelen bilginin gösterilmesi işlevini yükleniyordu. Yani psikoloji tarihini sadece, psikolojinin nesnel sorunlarının tarihi çerçevesinde yazmak mümkündü. Öyleyse sorunu ele alırken mevcut psikolojiden değil, kapitalist sistemin işgücünün niteliğinin artırılması ve burjuva toplumunda bireysel kimliğin belirlenmesi gibi öznel problemlerin gelişiminden hareket etmek gerekiyordu. Bu durumda dışsal faktörler ve içsel faktörler birbirlerinden ayrılamazlardı. Araştırmacıların bir takım problemleri ortaya koyması toplumsal tarihin yansımalarıydı.

Geuter’e (1987) göre böylesi bir yaklaşımın devamı, psikolojinin sadece içinde psikolojik problemlerin temsil edildiği bir araç, bir taşıyıcı olduğu düşüncesidir. Bu yüzden de psikolojinin nesnesinin tarihi, edebiyat gibi başka araçlarda da psikik gerçekliğin temsiliyle ilişkilenebilir. Bu yüzden de bilimsel disiplinin sınırı, bilim-tarihsel araştırmanın sınırları olarak kabul edilemez. Zaten Jaeger ve Staueble de psikolojinin diğer sosyal bilimler gibi sınırlarının tarihsel olarak çizildiğinden ve bu sınırların sadece kapitalizmin farklı sorunsallarını çözmekle ilgili olduğundan, mutlak olmadıklarından bahsederler. Bu aynı zamanda kapitalizm dışı toplumsal formasyonların kendine ait pratik sorunsalları olacağı ve toplumsal bilimlerin mevcut sınırlarının yeniden tanımlanacağı imasını da içinde barındırır.

Psikoloji tarihini üretim ve iktidar ilişkileri çerçevesi içinde ele alma çabasında Foucault’nun teorisinin önemli katkısını göz ardı etmemek gerekir. Foucault (1973) *Archäologie des Wissens (Bilginin Arkeolojisi)* adını verdiği bir analiz düzeyinde belli bir zamandaki insan bilimlerinin “olumlu bilinçdışının”, yani belli bir zamanda bilgi inşasının yasalarını ve söylemsel kurallarını arar. Foucault’ya göre

söylem, dili ve düşünce tarzını belirleyen ifadeler grubudur ve düşünce tarzıyla söylenebilir olanı süzer. Dolayısıyla söylemin araştırılması iktidarın araştırılmasını içerir. Kültürel ve toplumsal yaşamın farklı görünümündeki ve bilimin düşünce yapılarındaki eşzamanlılık sistemlerini göstermeye çalışır. Ona göre tekil bilimlerin analizi için amaç onların tarihsel gelişimini değil, epistemolojik alandaki konumlarını açıklamaktır (Geuter, 1987). Böylece Foucault “bugünün bir tarihini” elde etmeye çalışır. Ulaşmaya çalıştığı, gerçekliğin nasıl geliştiği değil, belli bir zamanda neyin gerçek olarak düşünüldüğüdür (Teo, 2005). Bugünün tarihi, araştırılan disiplinin gelişimini olanaklı kılan olanaklılık koşullarını belirler. Bilginin arkeolojisi bu anlamda sosyal bilim pratiğinin kökeninde söylemsel olarak bulunan belirleyici ve merkezi bileşenleri gün yüzüne çıkartmayı, bu yolla da sadece bilimsel disiplinin tarihsel bir analizini yapmayı değil, aynı zamanda disiplinin temellerini, yani tarih-öncesini sorgulayarak bugünkü pratik alanını da istikrarsızlaştırmayı hedefler (Hook, 2004). Bu, aynı zamanda onun iktidarın tarihini ele alan jeneolojisiyle (Foucault, 1977) bütünlük içindedir. Foucault’ya göre iktidar, bireylerin uyguladığı bir şey değil, kimsenin dışında kalamadığı bir bütünlüktür.

Foucault’nun psikoloji içinde büyük bir etki yarattığını söylemek zordur. Bununla birlikte Foucaultcu kavramsallaştırmayı psikoloji tarihine uygulamaya çalışan az sayıda yazarın önemli katkılarda bulunduklarını belirtmek gerekir. Hacking (1995) benzer bir yaklaşımla çok kişilikliliğin Amerikan psikolojisi içinde nasıl inşa edildiğini ele alırken, psikoloji ve psikolojiyle ilgili disiplinlerin benliğin öznelleştirilmesi (*subjectification*) ve bütünleştirilmesi (*unification*) sürecinde oynadıkları rolü araştıran ve öznelleştirmenin jeneolojisini kurmaya çalışan Rose (1996a, 1996b), psikoloji tarihini de bu bağlamın içine oturtur. Rose’a göre eleştirel tarih anlayışının yapması gereken, öznellik, gerçek ve iktidar arasındaki ilişkiye önem vermektir. Ona göre eleştirel tarih, geçmiş, bugünü düşünmek için kullanılmalı, “bugüne karşı” düşünmeli ve önemli tarihsel deneyimleri, o deneyimleri ortaya çıkartan koşulları sınavarak sorgulamalıdır. Eleştirel tarih, iktidar analizini, geleneksel iktidar teorilerinin tersine, öznelliği inşa eden iktidar etkilerine bakmak anlamında, pozitif olarak yapmalıdır (Teo, 2005).

Psikolojinin toplumsal koşullarının ortaya konması, psikoloji tarihçilerini sıklıkla, psikolojik kategorilerin eleştirilmesine götürür. Böylesi bir eleştiri bir anlamda, eleştirel psikoloji tarihi yazımının bir bileşenine dönüşmüş durumdadır.

Eleştirel psikoloji tarihçilerinden Bruder (1973), psikolojinin “davranış teknoloji-siyle ilgili indirgenmesi”nden hareketle, psikolojinin psikofizik ve psikotekniğe dayanan hareket noktalarını ele alır ve “burjuva psikolojisi” olarak adlandırdığı anaakımın nesnesinin ve yönteminin kapitalist üretim tarzının kendisine dayattığı göreve uygun olduğu sonucuna varır (Geuter, 1987). Aynı şekilde Staeuble de (1972), Amerikan sosyal psikolojisinde toplumsal gelişmeye yönelik bir kuramsal girişimin nasıl da teknolojik sosyal araştırma lehine terk edildiğini ve sosyal psikolojinin kendini nasıl da mevcut toplumun devamı için toplumsal çatışmaların ele alınabilirliği sorunuyla kısıtladığını gösterir. Ona göre bilim olarak psikolojinin kuruluş süreci toplum-kuramsal bir düşünceden kopma sürecidir (Geuter, 1987).

Toplumsal çerçevenin psikolojinin kuruluş ve gelişimiyle olan ilişkisini, üretim ve iktidar ilişkileri içinde ele alırken, bütün bu çalışmalara karşın sürecin tek boyutlu olduğunu düşünmek için yeterince neden yoktur. Eleştirel düşünce içinde sosyalbilimlerin altyapının doğrudan belirlenimi altında olduğuna dair yaklaşımlar varsa da, bilimlerin özellikle kurumsallaştıktan sonra gelişmelerini etkileyen kendi iç sosyalleşmelerinin ve dolayısıyla “görece özerkliklerinin” olduğunu da göz önünde tutmak gerekir. Sonuçta toplumsal köken ve toplumsal işlevden bahsetmek, bilimsel disiplinin sadece toplumsal sistemin dolaysız ve çelişkisiz bir ideolojik ifadesi olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar sosyalbilimlerin kapitalist sistemin kurucu bir bileşeni haline geldiklerini düşünmek için yeterli sebep varsa da, bu, ilişkinin tek yönlü değil, çok boyutlu bir ilişki olduğuna işaret eder. Bu nedenle, psikolojinin kurumsallaşmasından sonraki süreçte gelişim ve hareket mekanizmalarını böylesi bir bakışla ele almaya yönelik girişimlerin, araştırmacıların oluşturduğu topluluğun iç yapılanmasına ve bu yapının toplumsal çerçeveye ilişkisine önem vermesi gerekir. Danziger (1979), bilimsel topluluğun kendi alanlarının akademik bir kurum olarak güvence altına alınmaları için geliştirdikleri “meşrulaşma stratejilerini” ve üniversitelerin birbirinden farklı yapılarını inceleme konusu yapar. Ash (1985) de, Almanya’da üniversitenin örgütlenme biçiminden kaynaklı olarak, psikologların uzun süre hem psikolog hem de felsefeci olma sıfatı taşımalarının önemine dikkati çeker. Bilimsel topluluk bir kez kurumsallaşma yoluna girdikten sonra, artık üniversite politikaları ya da meslek politikaları gibi birçok belirleyici de işin içine dâhil olur. Thoma’e (1977) göre, psikolojinin gelişmesinin toplumsal belirleyenleri, bilim içi grupların faaliyetleri ve bu gruplar arası süreçlerdir.

Aynı şekilde Kurt Danziger şimdiden tarihyazımının klasikleri arasına girmiş çalışmasında (Danziger, 1990a), psikolojinin nasıl kendi nesnesini yarattığını ve bugün psikoloji araştırmalarında araştırmanın doğal bir parçası olarak görünen birçok unsurun aslında toplumsal bir inşadan ibaret olduğunu gösterir. Danziger özellikle Wundt laboratuvarından beri yapılan çalışmalar üzerinde durarak, deneyci-katılımcı ayrımının nasıl oluştuğunu ve bu sürecin 20. yüzyıl psikolojisi üzerindeki etkisini ortaya koyar. Psikologlar, araştırmalarında sadece mevcut toplumsallık tarafından tanımlanan (yaş ya da cinsiyet gibi) değişkenleri değil, aynı zamanda kendi deneysel araştırmaları tarafından tanımlanan (IQ testinde gösterilen performans üzerinden tarif edilen zekâ gibi) değişkenleri de araştırmakta, böylece kendi araştırma nesnelerini ve katılımcı gruplarını da bir anlamda kendileri inşa etmektedirler. Katılımcılar üzerinden toplumda bu tür bir sınıflandırmanın inşa edilmesine karşın, araştırmacının bu bilgi üretimindeki etkin durumu sıklıkla gizli kalmakta, Capshew'in (1992) belirttiği gibi, bir anlamda araştırmacılar insan doğasına içkin bir düzenin varlığını ve bu düzenin uygun yöntemi kullanan bilimsel ilkeleri keşfeden araştırmacı tarafından anlaşılabilirliğini ileri süren bir ideolojiyi uyarlamaktadırlar. Araştırmacının kendi çalışmasının tarihselliğini reddetmesinde psikoloji, doğa bilimleriyle benzerlik gösterir. Zaten, psikologların kendilerini kurgularken de genel olarak metafizik bir kabulü paylaştıklarını ileri sürmek mümkündür. Bu kabule göre psikolojinin günümüzde kullanılan en son kategorileriyle, değişmez insan doğası arasında temel bir uyum vardır (Danziger, 1994). Danziger bu tutumu naif bir natüralizm olarak adlandırır.

Herman da (1995) siyasi otoritenin psikoloji üzerindeki etkisini, psikologların rollerini ön plana çıkartarak tartışır ve bu otoritenin teorisinin üretiliş sürecine etkisini ele alır. Herman, psikolojinin otoritenin dolaysız bir uzantısı olduğunu iddia etmekten çok, psikolojiyle psikolojinin içinde üretildiği toplumsal bağlam arasındaki karşılıklı ilişkiyi vurgular.

Psikolojinin tarihini belirleyen en önemli unsurlardan biri de, onun teorik bir alan olma özelliğinin görece geride kalarak, özellikle toplumsal yararlılıkla ilgili olan pratik kısmının ön plana çıkmasıdır. Tarih boyunca psikologların en önemli çabalarından biri de bu yararlılığın gösterilerek disipline toplumsal bir meşruiyet yaratılması olmuştur. Samelson (1978; 1979), 1. Dünya Savaşı öncesinde ABD'de zekâ araştırmalarının göç politikasıyla ilişkisi üzerinde dururken, Napoli (1981),

psikolojinin meslekleşmesinde dünya savaşlarının ve sanayileşmenin etkisini gösterir. Yine Geuter de (1984), Almanya’da psikolojinin Nazi döneminde nasıl akademik bir disiplin olmaktan çıkarak bir meslek haline geldiğini ortaya koyar. Böylece psikolojinin toplumsallaşması ve bir meslek olarak kurumsallaşması mümkün olmuştur. Bu anlamıyla psikoloji sadece insan davranışlarını ya da zihnini araştıran teorik bir disiplin olmaktan çok, toplumsal üretim sistemi içinde bir işlevi olan pratik bir uygulama alanına dönüşmektedir. Böylesi bir dönüşümün siyasi ve toplumsal otoritelerin kabulüne bağlı olduğu, dolayısıyla da psikolojinin toplumsal hayatta işe yararlılığının, ilk elden siyasi otoriteye gösterilmesi zorunluluğu ön plana çıkar. Bu yüzden psikolojik teorinin toplumsal-pratik karşılığının ne olduğunun, teorinin genel kabulü açısından önem taşıdığı açıktır. Kuzey Amerika psikolojisi içinde psikanalizin bir felsefe ve araştırma yönteminden çok bir terapi tekniğine indirgenerek algılanması, bu duruma bir örnek teşkil eder. Bu durumda da psikanaliz, bilişsel ve davranışçı terapiler gibi çok daha kısa sürede sonuç sağlayan tekniklerle rekabet edebilmek zorundaydı ve kısa süreli psikanaliz teknikleri de bu ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıktı. Buradan hareketle söylenebilir ki, psikoloji tarihi araştırmasının bir bölümünü de hangi psikoloji araştırmalarının, hangi kurumlardan, hangi amaçlarla destek gördüklerini saptamak, anaakımın tanımlanmasında yardımcı bir rol oynamaktadır.

#### 4. Sonuç

Bütün bu örnekleri toparlarsak şöyle bir özet yapmak mümkün: Psikoloji tarihyazımında iki temel metodoloji bulunmaktadır. Bunlardan ilki, geleneksel ya da kutsayıcı, diğeri eleştirel psikoloji tarihi yazımıdır. Eleştirel tarihyazımı, bilimsel bilginin kısmen içsel, kısmen dışsal toplumsal olarak inşa edildiğini ileri sürer ve/ya bilimin sosyal sorunlarına ya da bir sosyal sorun olarak bilime odaklanır (Forman, 1991). Dolayısıyla Forman’ın ifadesiyle geleneksel tarihyazımı kaynak olarak disiplinin kendisini alırken, eleştirel tarihyazımı topluma öncelik verir. Psikoloji tarihyazımı, artık giderek daha çok eleştirel tarihçilerin etki alanında bulunmaktadır. Eleştirel araştırmacılar, psikolojide bulunan mevcut durumu korumak ve kutsamak yerine, onu toplumsal bir eleştiriye tabi tutarak özgürlükçü bir psikoloji anlayışının yolunu açmaya çalışırlar. Bunu yaparken de, bir yandan psikolojinin toplumsal kökenlerini ve toplumsal-politik işlevini, bir yandansa bi-



lim sosyolojisi yaparak psikolojinin bilgi üretme sürecinin hem disiplinin bu toplumsal varoluşuyla ilişkilerini hem de disiplinin bilgi üretimini koşullayan kurumsallaşmasının tarihsel çerçevesini ortaya koymaya çalışırlar.

Eleştirel bir psikolojinin ilk adımı olarak düşünülebilecek psikoloji eleştirisi, bu anlamda ancak tarihsel bir bakış açısıyla, “psikologların eleştirisi” olmaktan öteye geçebilir. Tarih çalışması, eleştirel psikologu psikolojinin bilgi üretiminin tarihselliğiyle yüzleştirir ve psikolojinin içinde yaşadığımız toplumda ve zamanda nerede durduğunu, psikolojik bilgi üretiminin toplumsal koşullarını ve işlevlerini saptamayı olanaklı kılar.

Geleneksel kutsayıcı tarihyazımının vurgularının aksine, bilim üretimi bireysel ya da kurumsal değil, toplumsal bir süreçtir. Bu toplumsallık aynı zamanda psikolojiyi tümüyle özerk, arı bir bilim olmaktan da alıkoyar. Psikoloji bütün bilgi üretim sürecinde belli bir dili üstlenir ve içinde faaliyet gösterdiği toplumla iletişim halinde, bazı ideolojik tutumların yeniden üretilmesinin bir parçası olarak varlığını sürdürür. Eleştirel tarihyazımı, bu anlamda bir ideoloji eleştirisi niteliği de taşımaktadır. Eleştirel psikoloji tarihi bir anlamda psikolojinin tarihsel psikanalizini yapar ve ideolojik-söylemsel bilinçdışını ortaya koymaya çalışır. Onun “tarafsızlık mitini”, anaakımın ön plana çıkarttığı, değerlerden bağışık olduğu inancını (Göregenli, 2003) gözler önüne sermeyi hedefler. Böylece psikolojinin demistifize edilmesine yönelir. Sonuçta psikolojinin bütün kavramsallaştırması, araştırma nesneleri ve yöntemleri tarihsel olarak ve büyük oranda psikologlar tarafından inşa edilmişlerdir ve eleştirel psikoloji tarihi yazımının bu tarihselliği ortaya koyması, psikolojinin bilim olup olmadığına ya da ne tür bir bilim olduğuna dair, kökleri psikolojinin tekil bir bilimsel disiplin olarak kurumsallaşmasından çok önceye dayanan bir tartışmaya da bu noktadan katkıda bulunur. Mevcut anaakım psikoloji kendi tarihselliği içinde, toplumsal olandan kopuk ve büyük oranda toplumsaldan soyutlanmış deney katılımcıları ve araştırmacı ekipleriyle, bir illüzyona dönüşmüş gibi görünmektedir. Toplumsal-eleştirel bir perspektiften bakıldığında, böylesi bir illüzyonun mevcut eşitsiz ve baskıcı toplumsal koşullar altında yaşayan öznenin yaşantısını nasıl sürdürdüğü, mevcut toplumun değişimine (ya da değişmemesine) yönelik etki ve potansiyellerinin neler olduğunu tespit etmekte açıklayıcılıktan ve dönüştürücülükten uzak kaldığı açıktır. Bu anlamda, eleştirel bir psikoloji tarihyazımı metodolojisi, eleştirel bir psikoloji pratiğinin olanaklılık temelidir.

## KAYNAKLAR

- Ash, M. G. (1983). "The Self-Presentation of A Discipline: History of Psychology In The United States Between Pedagogy And Scholarship". Loren Graham, Wolf Lepenies ve Peter Weingart (Der.) *Functions and Uses of Disciplinary Histories*, Cilt VII, 143-189. Dordrecht: D. Reidel.
- Ash, M. G. (1985). "Die experimentelle Psychologie an den deutschsprachigen Universitäten von der Wilhelminischen Zeit bis zum Nationalsozialismus". M. G. Ash ve U. Genter (der): *Geschichte der deutschen Psychologie im 20. Jahrhundert. Ein Überblick.*, 45-82. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bartelson, J. (1995). *A Genealogy of Sovereignty*. New York: Cambridge Univ. Pres.
- Bauer, R. A. (1952). *The New Man in Soviet Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Benetka, G. (1990). *Zur Geschichte der Institutionalisierung der Psychologie in Österreich: Die Errichtung des Wiener Psychologischen Instituts*. Viyana-Salzburg: Geyer.
- Benetka, G. (2002). *Denkstile der Psychologie. 19. Jahrhundert*. Viyana: WUV.
- Boring, E. G. (1929/1950). *A History of Experimental Psychology*. New York: Appleton Century Crofts.
- Boring, E. G. (1950). "Great Men and Scientific Progress". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 94 (4), 339-351.
- Boring, E. G. (1953). "The New Man in Soviet Psychology". *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 48(3), 452-453.
- Boring, E. G. (1961). *Psychologist at Large*. New York: Basic Books.
- Brentano, F. (1874/1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Hamburg: Felix Meiner.
- Briskman, L. B. (1972). "Is a Kuhnian Analysis Applicable to Psychology?", *Science Studies*, 2, 87-97.
- Bruder, K. J. (1973). "Entwurf der Kritik der bürgerlichen Psychologie". K. J. Bruder (Der.): *Kritik der bürgerlichen Psychologie*, 92-217. Frankfurt: Fischer.
- Buss, A. R. (1978). "The Structure of Psychological Revolutions". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 14(1), 57-64.
- Butler, S. (1901/1932). *Erewhon and Erewhon revisited*. Londra: J. M. Dent.
- Butterfield, H. (1931). *The Whig Interpretation of History*. Londra: Bell.
- Bühler, K. (1927). *Die Krise der Psychologie*. Jena: G. Fischer.
- Capshew, J. H. (1992). "Constructing Subjects, Reconstructing Psychology" *Theory and Psychology*, 2(2), 243-256.
- Capshew, J. H. (1999). *Psychologists on the March: Science, Practice, and Professional Identity in America, 1929-1969*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Carlyle, T. (1841/1966). *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*. Lincoln, Neb.:

- University of Nebraska Press.
- Carr, E. H. (1961/2003). *Tarih Nedir?*, İstanbul: İletişim.
- Clive, J. (1973). *Thomas Babington Macaulay: The Shaping of the Historian*. Londra: Secker & Warburg.
- Coleman, S. R., ve Salamon, R. (1988). "Kuhn's *Structure of Scientific Revolutions* in the Psychology Journal Literature, 1969-1983: A Descriptive Study". *Journal of Mind and Behavior*, 9, 415-446.
- Danziger, K. (1979). "The Social Origins of Modern Psychology". A. R. Buss (Der.) *Psychology in Social Context*, 27-45. New York: Irvington.
- Danziger, K. (1990a). *Construction the Subject: Historical Origins of Psychological Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danziger, K. (1990b). "Generative Metaphor and the history of psychological discourse". D. E. Leary (Der.). *Metaphors in the History of Psychology*, 331 - 356. New York: Cambridge University Press.
- Danziger, K. (1994). "Does the history of psychology have a future?", *Theory and Psychology*, 4(4), 467-484.
- Dilthey, W. (1883/1979). "Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte". W. Dilthey (1979), *Gesammelte Schriften*, Cilt I. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (1894/1957). "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie". W. Dilthey (1957) *Gesammelte Schriften*, Cilt V., 139 - 240. Stuttgart: Teubner.
- Driver-Linn, E. (2003). "Where Is Psychology Going? Structural Fault Lines Revealed by Psychologists' Use of Kuhn". *American Psychologist*, 58(4), 269-278.
- Ebbinhaus, H. (1908). *Abriß der Psychologie*. Leipzig: Veit.
- Flügel, J. C. (1933). *A Hundred Years of Psychology (1833-1933)*. Londra New York: MacMillan.
- Forman, P. (1991). "Independence, not Transcendence, for the Historian of Science". *Isis*, 82, 71-86.
- Foucault, M. (1973). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Türkçesi Bilginin Arkeolojisi, çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey Y.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Londra: Lane. Türkçesi, Disiplin ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Y.
- Furumoto, L. (1988). "The New History of Psychology". I. S. Cohen (Der.), *G. Stanley Hall Lecture Series*, Cilt 9, 5-34. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Geuter, U. (1984). *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geuter, U. (1987). "Psychologiegeschichte". G. Rexilius ve S. Grubitzsch (Der.) *Handbuch psychologischer Grundbegriffe*, 824-838, Reinbek: Rowohlt.
- Gholson, B., & Barker, P. (1985). "Kuhn, Lakatos, and Laudan: Applications in the History of Physics and Psychology". *American Psychologist*, 40, 755-769.

- Göregenli, M. (2003). "Sosyal Psikolojiden Hareketle Sosyal Bilimlerde Olgu-Değer İlişkisi Üzerine Düşünceler". *Toplum ve Bilim. İletişim Yayınları*, 97, 234-246.
- Hacking, I. (1995). *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton: Princeton University Press.
- Harris, B. (1979). "Whatever Happened to Little Albert?" *American Psychologist*, (34) 2, 151-160.
- Harris, B. (1997). "Repolicizing the History of Psychology". D. Fox ve I. Prilleltensky (Der.), *Critical psychology: An Introduction*, 21-33, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hart, J. J. (1986). "A Strategy for Teaching the History and Systems of Psychology". *Teaching Psychology*, 13(2), 67-69.
- Hehlmann, W. (1963). *Geschichte der Psychologie*. Stuttgart: Kröner.
- Heidbreder, E. (1933). *Seven Psychologies*. New York: D. Appleton-Century Co.
- Herman, E. (1995). *The Romance of American Psychology*. Berkeley: University of California Press.
- Hogan, J. D., Goshtasbpour, E., Laufer, M. R., & Haswell, E. (1998). "Teaching the History of Psychology: What's Hot and What's not". *Teaching of Psychology*, 25, 206-208.
- Holzkamp, K. (1973/1986). *Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M. / Athenäum.
- Hook, D. (2004). "Foucault, Disciplinary Power and the Critical Pre-history of Psychology". D. Hook (Der.) *Critical Psychology*, 210-238, Lansdowne: UTC Press.
- Jaeger, S.; Staeuble, I. (1978). *Die gesellschaftliche Genese der Psychologie*. Frankfurt: Campus.
- Jones, D.; Elcock, J. (2001). *History and Theories of Psychology. A Critical Perspective*. Londra: Arnold.
- Kant, I. (1786/1977). "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft." I. Kant (1977) *Schriften zur Naturphilosophie. Werkausgabe Cilt IX.*, 7-135, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Klineberg, O. (1953). "The New Man in Soviet Psychology". *Psychological Bulletin*, 50(1), 64-66.
- Krantz, D. L. (2001). "Reconsidering History of Psychology's Borders". *History of Psychology*, 4(2), 182 - 194.
- Kuhn, Th. (1962/1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Univ. of Chicago Press. Türkçesi, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kushner, R. I. (1980). "The Prescriptive Approach to the Teaching of the History of Psychology Course". *Teaching of Psychology*, 7(3), 184-185.
- Leahey, T. H. (1992). "The Mythical Revolutions of American Psychology", *American Psychologist*, 47(2), 308-318.
- Lepenes, W. (1978). "Wissenschaftsgeschichte und Disziplingeschichte". *Geschichte und Gesellschaft*. 4, 437-451.
- Lovett, B. J. (2006). "The New History of Psychology: A Review And Critique". *History of*

- Psychology, 9 (1), 17-37.
- Macaulay, T. B. (1848-1862) *The History of England from the Accession of James II.* (5 Cilt)  
Londra: Longman, Brown, Green and Longmans.
- Mackenzie, B. D. (1972). "Behaviourism and Positivism". *Journal of the history of the behavioural sciences*, 8, 221-31.
- Moghaddam, F. M. (1987). "Psychology in the Three Worlds as Reflected by the Crisis in Social Psychology and the Move Toward Indigenous Third-World Psychology". *American Psychologist*, 42, 912-920.
- Nance, R. D. (1962). "Current Practices in Teaching the History of Psychology". *American Psychologist*, 17, 250-252.
- Napoli, D. S. (1981). *Architects of Adjustment. The History of the Psychological Profession in the United States.* Port Washington: Kennikat.
- O'Donnell, J. M. (1979). "The Crisis of Experimentalism in the 1920s: E. G. Boring and His Uses of History". *American Psychologist*, 34, 289-295.
- Palermo, D. S. (1971). "Is a Scientific Revolution Taking Place in Psychology?" *Science Studies*, 1, 135-155.
- Pongratz, L. J. (1967). *Problemgeschichte der Psychologie.* Mühlin: Francke.
- Prilleltensky, I; Fox, D. (1997). "Introducing Critical Psychology: Values, Assumptions, and the Status Quo". D. Fox ve I. Prilleltensky (Der.). *Critical Psychology: An Introduction*, 3-20. Londra: Sage.
- Reese, H. W.; Overton, W. F. (1972). "On Paradigm Shifts", *American Psychologist*. 27(12), 1197-1198.
- Rose (1996a). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose (1996b). "Power and Subjectivity: Critical History and Psychology". C. F. Graumann ve K. Gergen (Der.). *Historical Dimensions of Psychological Discourse*, 103-124, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, D. (1969). "The 'Zeitgeist' and American psychology". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 5, 256-262.
- Samelson, F. (1974). "History, Origin Myth and Ideology: Comte's "Discovery" of Social Psychology". *Journal for the Theory of Social Behavior*, 4, 217-231.
- Samelson, F. (1978). "From 'Race Psychology' to 'Studies in Prejudices': Some Observations on the Thematic Reversal in Social Psychology". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 14, 265-278.
- Samelson, F. (1979). "Putting Psychology on the Map: Ideology and Intelligence Testing". A. R. Buss (Der.) *Psychology in Social Context.*, 103-168, New York: Irvington.
- Samelson, F. (1980). "E. G. Boring and His History of Experimental Psychology". *American Psychologist*, 35, 467-470.
- Samelson, F. (1999). "Assessing Research in the History of Psychology: Past, Present, and Future". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 35, 247-255.

- Schultz, D. P.; Shultz, S. E. (2001). *Modern Psikoloji Tarihi*. (Çev. Yasemin Aslay) İstanbul: Kaknüs.
- Schweber, S. S. (1984). Some Chapters for a History of Quantum Field Theory: 1938-1952. B. S. De Witt & R. Stora (Der.) *Relativity, Groups and Topology II* (S. 37-220). Amsterdam: North-Holland.
- Segal, E. M., & Lachman, R. (1972). "Complex Behavior or Higher Mental Process: Is There a Paradigm Shift?" *American Psychologist*, 27, 46-55.
- Smith, R. (1988). "Does the History of Psychology Have a Subject?" *History of the Human Sciences*, 1(2), 147 - 177.
- Staeuble, I. (1972). "Politischer Ursprung und politische Funktionen der pragmatistischen Sozialpsychologie." H. Nolte; I. Staeuble (Der.) *Zur Kritik der Sozialpsychologie*, 7-65, Münih: Hanser.
- Stocking, G. W., Jr. (1965). "On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, 211-218.
- Suppe, F. (1984). "Beyond Skinner and Kuhn". *New Ideas in Psychology*, 2, 89-104.
- Teo, T. (1998). "Klaus Holzkamp and the Rise and Decline of German Critical Psychology". *History of Psychology*, 1(3), 235-253.
- Teo, T. (2005). *The Critique of Psychology: From Kant to Postcolonial Theory*. New York: Springer.
- Thomae, H. (1977). *Psychologie in der modernen Gesellschaft*. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Tolman, J. W. (1994). *Psychology, Society and Subjectivity. An Introduction to German Critical Psychology*. London: Routledge.
- Tolman, J. W. ve Maier, W. (1991). *Critical Psychology: Contributions to an Historical Science of the Subject*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, N. (1971). "Is a scientific revolution taking place in psychology? Doubts and Reservations". *Science Studies*, 1, 407-413.
- Warren, N. (1972). "On Segal and Lachman". *American Psychologist*, 27, 1196-1197.
- Warren, N. (1974). "Normal Science and the Normal Standards of Scholarly Debate", *Science Studies*, 4 (2), 195-197.
- Watson, R. I. (1967). "Psychology: A Prescriptive Science". *American Psychologist*, 22, 435-443.
- Watson, R. I. (1979). "The History of Psychology Conceived as Social Psychology of the Past". *Journal of the history of the behavioural sciences*, 15, 103-114.
- Weimer, W. M. ve Palermo, D. S. (1973). "Paradigms and Normal Science in Psychology", *Science Studies*, 3 (3), 211-244.
- Wertheimer, M. (1970). *A Brief History of Psychology*. New York: Holt Rinehart Winston.
- Westmeyer, H. (1981). "Zur Paradigmadiskussion in der Psychologie". W. Michaelis (Der.) *Bericht über den 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Zürich*

- 1980, Göttingen (v. d.) 115-126.
- Wolters, A. M. (1979). "On Vollenhoven's Problem-Historical Method". J. Kraay & A. Tol (Der.) *Hearing and Doing: Philosophical Essays Dedicated to H. Evan Runner*, 231-262, Wedge Publishing Foundation: Toronto.
- Woodworth, R.S. (1931/1948). *Contemporary Schools of Psychology*. New York: Ronald Press.
- Young, R. M. (1966). "Scholarship and the History of the Behavioral Sciences". *History of Science*, 5, 1-51.

# TIBBIN NESNESİNDEN SAĞLIĞIN ÖZNESİNE

Tuğrul Erbaydar

Sağlık bilimleri ile sosyal bilimler ve politika arasındaki ilişki nasıldır? Bu alanlar arasındaki geçişler ne ölçüde açıktır / açılabilir? Modern tıbbın bugünkü toplumsal yapılanma içindeki işlevi ve insanın modern tıp karşısındaki konumu nedir? İnsanın kendi sağlığının öznesi olmasına olanak tanıyacak bir kurgu mümkün müdür? Buna paralel olarak, sosyal bilimler araştırmacısının olanakları nelerdir? Bu yazı, aşağıdaki bölümlerde, birbirine bağlı olarak bu soruların yanıtlarını aramak amacıyla kaleme alınmıştır ve konuların özelliği gereği, “kesin” ve “doğru” yanıtlar bulmayı ya da bu sorulara ilişkin “tarafsız” bir tartışma yürütmeyi hedeflememektedir.

## *Sağlığın sosyal belirleyicileri ya da “sağlığımız neden böyle?”*

Sağlığın sosyal yapıya ait özelliklerden önemli ölçüde etkilendiği, bu özelliklerle şekillendiği eskiden beri bilinen ve herkes tarafından genel olarak kabul edilen bir durumdur.

Bireysel düzlemde, insanların yoksul ya da işsiz olmaları, onların ruhsal durumlarını, beslenmelerinin kalitesini, yaşadıkları evin büyüklük ve nitelik açısından sağlığa uygunluğunu ve sağlık hizmetlerinden yararlanma güçlerini doğrudan etkiler. Bundan öte, sosyal, etnik veya cinsiyetle ilişkili özellikleri açısından dezavantajlı olan kişiler kendi bedenlerinin ve yaşamlarının değerli olduğu algısına diğerlerine kıyasla daha az sahip olabilirler. Bu her durumda değilse de çoğu zaman doğrudur. İşsizler, göçmenler, hor görülen etnik gruplar, seks işçileri, şiddete uğrayan kadınlar vb. arasında kendi bedenine özen gösterme itkisi genellikle daha avantajlı toplum kesimlerine kıyasla zayıftır. Buna bağlı olarak, sağlık açısından riskli olarak kabul edilen davranışlar bu gruplarda daha sık olarak görülür.

Ancak, sonuçlarını bireysel düzlemde algıladığımız sorunlar çoğu kez salt bireysel düzlemde ortaya çıkmazlar; toplulukları, sınıfları ve benzeri sosyal grupla-



rı bütün olarak etkilerler. Kötü çalışma koşulları olan bir işyeri, sağlık kurumuna çok uzak mesafede bir köy, kanalizasyonu açıktan akan ya da yoğun fabrika baca gazları arasında bir mahalle, kötü yapılaşmış bir kent, insan haklarının olmadığı bir ülke vb, toplulukların ve o topluluklardaki bireylerin sağlığı açısından risk faktörleri olarak görülebilir. Bu şekilde, sağlık üzerindeki riskleri sadece birey düzleminde değil de çok düzlemli (multi-level) olarak değerlendirmenin mantıksal sonucu, o sorunlara yönelik müdahalenin de sadece birey düzleminde değil, sınıf, sağlık sistemi, politika vb düzlemlerinde ele alınmasıdır. Böylece, bireylere yönelik çalışmalar ve müdahalelerle çözümlenebilecek sorunlar olduğu gibi, kurumsal veya toplumsal düzlemde müdahaleyi gerektiren sorunlar da olacaktır.

Rudolf Virchow'un 1848 yılında Yukarı Silezya'da meydana gelen büyük tifüs salgını üzerine hazırladığı inceleme raporunda yaptığı saptamalar bugün hâlâ büyük değer taşımaktadır (Virchow, 1848). Bir hekim, araştırmacı ve aynı zamanda aktif bir politikacı olan Virchow, tarihsel öneme sahip olan bu kapsamlı raporunda sağlık sorunlarının sosyal koşullarla nasıl belirlendiğini ayrıntılı olarak tanımlamıştır.<sup>1</sup> Raporda sorunun çözümüne ilişkin öneriler bölümünde şu ifadeler yer almaktadır: "Yukarı Silezya'dakine benzer durumların gelecekte nasıl önlenebileceği sorusunun mantıksal cevabı çok basit ve kolaydır: Eğitimle ve onun kız çocukları olan özgürlük ve refahla. Ancak, daha az basit ve kolay olan şey bu büyük sosyal probleme pratik bir çözüm bulmaktır. Kendimize karşı açık sözlü olalım, insanlık tarihinde bizim yüzyılımızın başlattığı ve bağrında daha sonrasının gelişmelerini de barındıran büyük bir meselenin sadece bir parçasıyla yüz yüze gelmiş durumdayız...Bu artık bir tifüs hastasını ya da diğerini ilaçlarla ya da yemeklerini, evini, kıyafetlerini düzenleyerek tedavi etmek meselesi değildir. Meselemiz ahlaki ve fiziksel açıdan en aşağı seviyede bulunan bir milyon yurttaşımızın yaşam biçimiyle ilişkilidir. Bir milyon insanla, yama tarzındaki tedbirler işe yaramayacaktır. Durumu düzeltici önlemler almak istiyorsak radikal olmak zorundayız. Böyle durumlarda yama tedbirler radikal önlemlerden daha pahalıdır" (Virchow, 1848).

---

Virchow'un sosyal tıp yaklaşımına katkıları üzerine yazdığı makalesinde Howard Waitzkin (2006), 1848 yılının Avrupa'da yoğun devrimci mücadelelerin yaşandığı bir yıl olduğuna dikkat çekmekte ve Virchow'un Hegel idealizmini reddeden, biyolojide diyalektik materyalist bir yaklaşımı geliştirmeye çalışan ve Engels tarafından "İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu"nda sıkça gönderme yapılan bir araştırmacı olduğunu belirtmektedir.

Aradan geçen 160 yıldan sonra, yoksulluk ve dünyada yoksulluğu ortaya çıkaran sosyal politik yapılanma biçimi, halen sağlık sorunlarının en temel nedeni olmaya devam etmektedir. Hastalıklar ve sağlık sorunlarının belirleyicileri üzerine yapılan sayısız araştırma ve inceleme çalışması, sağlık sorunlarının dağılımını ve sıklığını belirleyen başlıca etmenin sosyal ve ekonomik eşitsizlikler olduğu sonucunda birleşmektedir (Kawachi & Kennedy, 2002). 2005'te Dünya Sağlık Örgütü bünyesinde kurulan "Sağlığın Sosyal Belirleyicileri Komisyonu" Başkanı Michael Marmot ülke içi eşitsizlikler sonucunda her ülkenin yoksul insanların daha erken öldüklerine ve ülkelerarası eşitsizliğin sonucunda da yoksul ülkelerde daha fazla insanın erken yaşlarda öldüğüne dikkati çekmektedir. Marmot'a göre eşitsizlik "yoksul" ve "zengin" olarak iki kategori arasında değildir; yoksulluk, bir toplumun kendi içinde ve ülkeler arasında hiyerarşik olarak dizilmiş bir dizi katman arasında dereceli olarak artan biçimde yaşanmaktadır ve aynı şekilde dereceli olarak artan biçimde insanların sağlığını bozmaktadır. Yoksulluğun sağlığı bozucu etkisi iki yolla gerçekleşmektedir; birincisi maddi koşulların kötülüğü, bazı materyal olanakların kısıtlılığıdır; diğeri ise yoksul bireylerin kendi yaşamları üzerindeki kontrollerinin ve toplumsal güçlerinin daha az olmasından kaynaklanmaktadır (Marmot, 2006).

1978 yılında Kazakistan'ın Alma Ata şehrinde Dünya Sağlık Örgütü (WHO) ve UNICEF tarafından bir araya getirilen ülke liderleri "Herkes İçin Sağlık" hedeflerine yönelik öncelikli sağlık hizmetlerini saptayan ortak bir metin üzerinde anlaşmaya varmışlardı (World Health Organization, 1978). Bu metin, kavramsal çerçevesi ve tespitleri açısından değerini korumakta; ancak, saptanan hedeflere ulaşamamış olması açısından bugün hayal kırıklığı yaratmaktadır (de Rivero, 2003). "Sağlık hakkı"nı savunmak için kurulan uluslararası bir sivil örgütlenme olan "Halkın Sağlık Hareketi" (People's Health Movement) tarafından yayınlanan Sağlık İçin Halk Bildirgesi'nde (People's Charter for Health), Alma Ata hedeflerine ulaşamadığı, üçüncü dünya ülkelerinde durumun iyiye gitmediği, hatta bazılarında daha kötüye gittiği, küreselleşmenin olumsuz etkilerine bağlı olarak küresel bir sağlık krizi ile karşı karşıya olduğumuz ve hükümetlerin bundan sorumlu oldukları belirtilmektedir (People's Health Assembly, 2006). Bildirge'de "yoksul ve düzenin hiçe saydığı insanların sağlığının bozulmasının ve ölümlerinin kökeninde eşitsizlik, sefalet, istismar, şiddet ve adaletsizlik bulunmaktadır" denilmektedir.

Epidemiyoloji, hastalıkların ve sağlıkla ilgili olayların sıklığını, dağılımını ve “belirleyicilerini” inceleyen bilimsel çalışma alanı olarak tanımlanır. Sosyal epidemiyoloji ise sosyal belirleyicilerle sağlık sonuçları arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışma alanının adıdır. “Sağlığın sosyal belirleyicileri” arasında yoksulluk ve ekonomik eşitsizlik çok önemli bir yer tutmakla birlikte, listede yer alan çok sayıda başka etmen de vardır. Sosyal epidemiyoloji açısından, eğitim durumu, sınıf, meslek, yaş, (toplumsal) cinsiyet, sosyal güvence ve içinde yer alınan sosyal grubun yaşam biçimi, normları, etnik, davranışsal, vb özellikleri bireylerin sağlık ve hastalık durumlarına doğrudan ya da dolaylı olarak etki ederler.

Sosyal epidemiyoloji, tıbbi sosyoloji, sosyal tıp gibi birbiriyle yakından ilişkili disiplinlerin gelişimi ve sağlığın salt insan biyolojisine dair bir konu olmaktan çıkıp psikososyal boyutlarının daha fazla ele alınmaya başlaması, giderek daha fazla sayıda sosyal bilimcinin de sağlık konusuna eğilmesini sağlamıştır. Böylece kendilerini sağlık bilimleri alanında tanımlayan araştırmacıların sağlığın sosyal boyutlarını araştırmaları ve sosyal bilimlerin bilgi ve yöntemlerinden yararlanmalarına ek olarak, sağlığın kendisi de daha sık olarak sosyal bilimlerin konusu olmaya başlamıştır.

1980’lerde, dünyada AIDS salgınının patlamasıyla birlikte yaşanan kargaşa sadece yeni bir virüs ve bu virüsün olağanüstü yetenekleri karşısında tıp araştırmacılarının yaşadığı şaşkınlık ve panikten ibaret değildi. AIDS salgını üzerinden cinsellik, eşcinsellik, paralı seks, damar içi madde kullanımı, hasta hakları, damgalama (*stigma*) gibi bir dizi hassas konu yoğun tartışmalarla toplumun ve araştırmacıların gündeminde yer aldı. İlk aşamada ön plana çıkan ve bu salgından prim sağlamayı uman muhafazakar yaklaşımlar kısa bir süre sonra, işe yaramazlıklarının anlaşılması sonucunda, salgın karşısında kökten sarsıntıya uğradılar. Türkiye’de Sağlık Bakanlığı’nın ilk kitlesel eğitim mesajları “bazı ilişkiler ayağını zı yerden kesebilir” “tek çare tek eşlilik” gibi tümenden muhafazakar ahlak anlayışını dayatan mesajlardı. Bunların sadece zaten böyle düşünen kişilere ulaştığı, bunun dışında ise hiç işlevsel olmadığı anlaşıncı Bakanlık bu sloganlardan vazgeçti ve çoğulcu bir yaklaşımla hazırlanmış ilk mesajlar bunun sonrasında ortaya çıktı. Farklı yaşam tarzlarına sahip insanların AIDS’ten korunmaları için alternatif yöntemlerin varlığı ve herkesin kendine uygun yöntemi seçmesinin en iyisi olacağı üzerine kurulu “güvenli cinsellik” mesajları topluma ulaştırılmaya başlandı. Dünyanın birçok ülkesinde benzer gelişmeler yaşandı ve giderek sorun karşı-

sında örgütlenen eşcinseller, AIDS hastaları, seks işçileri ve insan hakları örgütleri bu gelişme üzerinde etkili oldu. Önceleri salgından en çok zarar gören gruplar, hastalık karşısında aktif bir tutum benimseyerek, daha sonraki aşamalarda hem salgının etkilerini önemli ölçüde sınırlamayı hem de örgütlülük ve toplumsal meşruiyet açısından salgından güçlenerek çıkmayı başardılar.

Sadece bu örnek üzerinden baktığımızda dahi, HIV adı verilen bulaşıcı bir virüsün yol açtığı ve bağışıklık sistemini çökerten ağır bir hastalığın (AIDS) artık sadece sağlık araştırmacılarının konusu olarak görülemeyeceği açıktır. Bugün AIDS ilaçlarının yüksek patent maliyetleri yüzünden yüz binlerce yoksul insan tedavisiz kalıyorsa, Afrika'nın yoksul ülkeleri AIDS yüzünden büyük güçlüklerle yetiştirdikleri eğitilmiş insan güçlerini kaybediyorlarsa, hayatını kaybeden yetişkinlerin geride bıraktığı yüz binlerce öksüz çocuğun ne olacağı sorusu yanıtlanamıyorsa ve hastalıkla ilgili damgalayıcı yaklaşımlar mücadelenin önünde en önemli engelleri oluşturuyorsa, bu konuyla sosyal bilimlerin her alanından araştırmacıların uğraşması gerekliliği açıktır.

Böylece, sağlığı etkileyen “sosyal belirleyiciler”den söz etmenin ötesinde, sağlığın sosyal bir mesele olarak, sosyal alan içinde kavranması gerekmektedir. Şizofreni, sigara bağımlılığı, kuş gribi, yüksek kolesterol, ishalleri hastalıklar, şarbon, tetanoz, beslenme yetersizliği, Kırım Kongo kanamalı ateşi, doğum kontrolü, kurtaj, diyabet, astım ve ilk bakışta tıbbi olarak algılanabilecek yüzlerce diğer konu için, yukarıda AIDS için yaptığımıza benzer açıklamalar yapılabilir. Bunlardan başka, sağlık sistemleri, sigorta sistemleri, ilaç endüstrisinin sağlık sektörü üzerindeki yönlendirici rolü, ekolojik yıkım ve küresel ısınma, hasta hakları, sağlık personeli hasta ilişkisi, sağlıkla ilgili mesajların nasıl oluşturulacağı ve iletileceği, öncelikli sorunların neye göre belirleneceği, toplumda sağlıkla ilgili algıların ve davranışların kaynakları ve sonuçları, kadının toplumsal konumu, şiddetin kitleleşmesi, çalışma yaşamı ve yüzlerce diğer sosyo-politik konu da sağlık ve sosyal bilimlerin ortak çalışma alanlarında yer almaktadır. Ortak çalışma alanlarının bu denli genişlemesi karşısında önceleri sağlık bilimcilerinin sosyal bilimlere alanına girme konusunda ve sosyal bilimcilerin de sağlık alanına girme konusunda gösterdikleri tereddütler giderek azalmaktadır. Farklı disiplinlere mensup araştırmacıların birlikte çalışması anlamındaki inter-disipliner (disiplinler-arası) çalışma anlayışı karşısında, araştırmacıların kendileri için varsayılmış sınırları giderek daha muğlak algılamaları ve bu sınırların ötesine geçmeleri anlamında trans-di-

sipliner (disiplin-ötesi) yaklaşımlar güçlenmektedir.

Kuş gribi salgını ve oluşturduğu tehdit hakkında yazdığı “Kuş Gribi: Kapımızdaki Canavar” adıyla Türkçe’de yayınlanan kitabında, Mike Davis<sup>2</sup> salgının asıl kaynağının ekolojik yıkım olduğunu ortaya koymaktadır. Salgının sosyal ve politik boyutlarına dikkat çeken Davis, “bu ve ortaya çıkan başka yeni hastalıklara karşı korkutucu savunmasızlığımızın sebebi de, yaygın kentsel yoksulluk, bulaşıcı hastalıkları ‘kârsız’ olarak niteleyen ilaç endüstrisinin aşı geliştirmeyi ihmal etmesi ile bazı zengin ve bütün yoksul ülkelerde bozulmaya başlayan, hatta çöken halk sağlığı altyapısıdır” saptamasını yapmaktadır (Davis, 2005 / 2007). Küresel politikaların sonucu olarak kuş gribi virüsünün yüz milyonlarca kişinin ölmesine ve küresel ölçekte ağır sosyal ve ekonomik yıkıma yol açabilecek bir salgına nasıl zemin hazırladığını çarpıcı bir analizle ortaya koyan Davis, yapılmakta olan salgın hazırlık çalışmalarını da “Titanik paradigması” olarak adlandırmaktadır. Buna göre, tıpkı Titanik gemisinin batışı sırasında kısıtlı sayıdaki kurtarma sandallarının zengin yolculara tahsis edilmesi gibi, kuş gribine karşı etkili ilaçların sınırlı stokları ve aşı üretim olanakları da sadece zengin ülkelerin seçilmiş (ayrıcalıklı / öncelikli) gruplarını korumak üzere organize edilmektedir.

Yakın geçmişte Türkiye’de hayvanlar ve insanlar arasında görülen kuş gribi salgınında da bu durumun yakından tanığı olduk. Salgında dört kişi hayatını kaybetti ve milyonlarca hayvan öldürüldü. Birkaç aylık bir çabalama sonucunda durum kontrol altına alındı. Ancak, bu meselenin Türkiye’nin en yoksul bölgelerinden birinde, Ağrı-Doğubeyazıt - Van bölgesinde patlak vermesinin nedenleri, sonuçları ve çözüm için ne yapılması gerektiği yeterince irdelenmedi. Salgının önlenmesi için öldürülen milyonlarca hayvandan ne kadarının parasının bu yörenin yoksul insanlarına geri ödendiğini kamuoyu hiç öğrenmedi. Müdahale çalışmalarındaki bütün kargaşa ve Tarım Bakanlığı’nın kifayetsizlikleri ustaca örtbas edildi ve ülkenin Tarım Bakanı’nın televizyonlara çıkıp “15-20 milyon kanatlı itlaf edilecek. Kümes hayvancılığını yok edeceğiz. Kümes hayvancılığını tüm Türkiye genelinde ortadan kaldıracacağız. Her köyde bakkal var. Köylerde de artık bu entegre tesislerinin ürettiği ürünleri tüketecekler” (Bugün, 14 Ocak 2006) şeklin-

---

Kitapta bize verilen bilgiye göre, Mike Davis Kaliforniya Üniversitesi’nde öğretim üyesi ve *New Left Review* Dergisi’nin editörlerindendir. Özellikle Üçüncü Dünya’daki kentleşme süreçleri ve varoşlar, ekoloji ve doğal felaketler ile Amerikan işçi sınıfı üzerine yazdıklarıyla tanınmaktadır.

de inanılmaz demeçler verebildi. Aynı dönemde Tarım Bakanı'nın en önemli faaliyeti entegre tesislerde üretilen ürünlerin güvenli olduğu yolunda halkı inandırmaya yönelik çalışmalar oldu. Bundan en büyük yararı elbette büyük üretim çiftlikleri sağlayacaktı ve zaten salgın sonrasında bu sektördeki büyük çiftliklere ve üretim yerlerine salgında gördükleri zararı telafi etmeye yönelik kolaylıklar sağlandı. Bölge halkı salgının ekonomik ve psikolojik bütün zararlarını sırtlanmakla kalmadı, hastalıkla bir kez daha damgalandı. Zaten var olan derin güvensizlik duygusunun da katkısıyla, bölgede bu sorunun kendi başlarına gelmesinin bir komplo olduğuna inananların az olmadığını gözlemliyoruz.

Türkiye'nin sağlık sistemindeki halk sağlığı altyapısı, son on yıllarda, küresel sermaye kuruluşlarının direktifleriyle sistematik ve bilinçli olarak çökertiliyor. Bu altyapı esas olarak İkinci Dünya Savaşı sonrasında birçok ülkede öne çıkan “sosyal devlet” anlayışının Türkiye'deki yansıması olan “sağlık hizmetlerinin sosyalleştirilmesi” ile kurulmuştur. Altmışlı yıllarda kurulmaya başlanan ve ilerleyen yıllar içinde Türkiye'ye yaygınlaştırılan bu sistem hem birinci hem de ikinci basamak sağlık hizmetlerinin kamusal hizmet niteliğinde olmasına dayalı idi. Sağlık sorunlarının ilk başvuru birimi olması anlamında “birinci basamak” sağlık kuruluşları olarak tanımlanan sağlık ocakları nüfusa dayalı (sadece kuruma başvuranların değil, belirli bir bölgedeki tüm nüfusun sağlığından sorumlu) tedavi edici ve koruyucu hizmetleri sunmakla yükümlü kılınmıştı. Bütün sağlık hizmetleri, anayasal hak olarak tanımlanmış olan “sağlık hakkı” çerçevesinde örgütlenmişti. Yetmişli yıllarda, daha henüz kuruluş sürecindeyken, dünyada değişmeye başlayan eğilimlerle birlikte bu sistem de aşınmaya başladı ve en azından politik destekten yoksun kalmaya başladı. 1980 yılından sonra “sağlık hakkı” anayasal desteğini kaybetti ve sağlık sistemi hızla özel sektöre açılmaya başladı. İçinde bulunduğumuz yıllarda, artık hastanelerden oluşan ikinci basamak sağlık sistemi neredeyse tümüyle piyasa kurallarına teslim edilmiştir. Şimdi, birinci basamak sağlık hizmetinin de kamusal olmaktan çıkartılması için çabalar büyük bir gayretle sürdürülüyor.<sup>3</sup> Var olan sağlık ocakları sistemi çökmek üzeredir ve yerine

---

Sağlık Reformu adı altında sürdürülen bu çabaya karşı Türk Tabipleri Birliği, sağlık sendikaları başta olmak üzere memur ve işçi sendikaları, halk sağlığı uzmanları ve neo-liberal ekonomik politikalara karşı çıkan çeşitli kesimler direnç göstermektedir. Bu direncin ne kadar rahatsız edici olduğu, T.C. Sağlık Bakanlığı'nın 2000 yılında Antalya'da düzenlediği ve bütün illerden sağlık müdürleri ve yardımcılarının katıldığı bir eğitim

prime dayalı hizmet verecek olan özel muayenehanecilik sistemi getirilmek istenmektedir. Hizmetlerin entegre yapısının ortadan kalkması ile ve ticari kaygıların başat hale gelmesiyle birlikte, artık, yeni ortaya çıkan kuş gribi, Kırım Kongo kanamalı ateşi, çoğul antibiyotik dirençli tüberküloz, SARS gibi yeni patlayan sorunların önümüzdeki yıllarda artması ve çeşitlenmesi şaşırtıcı olmayacaktır (Etiller, 2006). Beslenme yetersizliğine bağlı büyüme ve gelişme gerilikleri, ishali hastalıklara bağlı ölümler, bağırsak parazitleri, sağlıklı koşullardaki gebelik ve doğumlara bağlı kadın sağlığı sorunları gibi yoksul ülkelere has sorunlarını çözmemiş olan Türkiye’de obezite, diyabet, çeşitli kanserler, ruh sağlığı sorunları, çalışma kaynaklı sağlık sorunları gibi batılı ülkelere has sorunlar da hızla artmaktadır.

Bu çifte yükün altına Türkiye’nin nasıl bir sağlık sistemiyle gireceği, sağlık sisteminin nasıl olması gerektiği soruları sadece sağlıkçıları değil bütün sektörleri ilgilendirmekte ve her disiplinden araştırmacıların tartışmaya katılımını gerektirmektedir. Davis’in yukarıda andığımız incelemesinde bu açılım kuş gribi özelinde ortaya konmaktadır. Bütün diğer halk sağlığı meseleleri için de benzer açılımları yapmak olanaklıdır. Sonuç olarak, halk sağlığı sorunlarının ortaya çıkma ve yayılma nedenleri olduğu kadar, sonuçta yol açtığı insani, sosyal ve ekonomik etkileri ve bu sorunlarla nasıl savaşılmaması gerektiği konuları da, yalnızca sağlıkçıların ele alabileceği ve uğraşabileceği dar medikal sınırlar içine kapalı değildir. Sosyolojik ve politik perspektiflerden sağlığa bakış, epidemiyolojinin sağlık ve hastalıkla ilgili durumları etkileyen sosyal faktörleri değerlendirmesinin ötesine geçmekte; sağlıkla ilgili süreçler sosyal bilimler, ekonomi, politika vb alanlardaki çalışmaların doğrudan konusu olmaktadır.

### ***Sağlık - insan ilişkisi ya da “sağlıklı” olmak ne demek?***

Sağlığın ne olduğuna ilişkin farklı algılama ve yaklaşım biçimleri bulunmaktadır. Burada öncelikle, son yüz elli yıl içinde egemenliğini büyük ölçüde artırmış

---

programının resmi eğitim kitabında ifade edilmiştir. Açık dağıtımı ve satışı olmayan bu kitapta, Sağlık Reformu’na karşı çıkan güçler “düşman” sözcüğüyle tanımlanmaktadır ve onlarla baş edebilmek için basınla ilişkilerinin nasıl kesileceği, kamuoyunda nasıl işten anlamaz, bilgisiz, ve “hain” olarak tanıtılacakları konusunda ayrıntılı taktik bilgiler verilmektedir (T.C. Sağlık Bakanlığı, The World Bank, 2001; s. 81-88).

olan biyotıp ya da modern tıptan söz etmemizde yarar var. Çünkü biyotibbin klasik yaklaşımı ve bu yaklaşımla ilişkili olarak son on yıllardaki gelişmeler daha sonra ele alacağımız konular açısından önem taşımaktadır.

Biyotıbbı göre hastalıkların iç veya dış etkenleri vardır. Fiziksel, kimyasal, mikrobik ya da genetik etkenler “sağlıklı” yapıya etki ederek onun “normal” işleyişini bozarlar. Bu bozulmanın sonuçları erken veya geç dönemde ortaya çıkabilir ve tıp biliminin uygulayıcısı olan doktor bu sonuçların hangi bozukluğa işaret ettiğini bularak buna uygun müdahaleyi yapar. Müdahale uygun ve yeterliyse hasta iyileşir; değilse hastalık kronikleşir, ağırlaşır veya hasta ölür. Tıbbi müdahalenin varsayılan işlevi hastalık durumunu teşhis etmek ve bu durumu ortadan kaldırarak, yani tedavi ederek kişiyi sağlığına kavuşturmasıdır.<sup>4</sup>

Biyotıp yaklaşımı incelendiğinde, sağlıklı olmanın daha çok biyolojik-tıbbi ölçütlerle göre, bir kişide hastalık bulunmaması anlamına geldiği görülecektir. Buna göre, örneğin hastaneye check-up yaptırmaya giden birisi; kendisi ne kadar yakınmaları olan biri de olsa, tahlilleri “temiz” çıktığında tıbbi olarak “sağlıklı” olduğunu öğrenmiş olur. Vücudunda HIV mikrobi taşıyan fakat herhangi bir belirtisi, yakınması olmayan ve vücudunda bu virüsün varlığından haberi olmayan biri kendisini “sağlıklı” olarak algılamaktayken; kanında HIV mikrobunun varlığını saptayan doktoru bunu o kişiye bildirdiği andan itibaren, hiçbir hastalık belirtisi olmasa da, o kişi artık tıbbi açıdan “sağlıklı” kategorisinden çıkmış olur.

Bugün, tıbbi modelin kendi içinde biraz daha geliştirilerek, psikolojik süreçleri de kapsayan daha geniş bir çerçeve sunduğunu görüyoruz. Buna göre, sağlıklı birey tanımı ruhsal açıdan da sağlıklı olmayı içermelidir. Ruhsal açıdan “iyi” olmayan ya da “normal” ölçütlere uymayan bir kişinin sağlıklı olduğundan söz edilemez. Şüphesiz, bu yaklaşım biyotibbin kavrayışında biyolojik sınırların ötesine doğru bir genişlemeyi, insana dair görece daha bütünsel bir algıyı ifade etmekte-

---

Onsekizinci yüzyıla kadar egemenliğini sürdüren mistik temellere dayalı tıp anlayışı karşısında biyotibbin ya da modern tıbbın ortaya çıkışı bilimsel bir devrim niteliğindedir. Bulaşıcı hastalıkların ve salgınların tanrının gazabı, günahların cezası, uğursuzluk, mukadderat vb ile açıklanması karşısında, mikropların keşfedilmesi ve bu hastalıkların mikroplar tarafından oluşturulduğunun ve insandan insana çeşitli yollarla bulaşabildiğinin ortaya konması tıpta köklü bir dönüşümü sağlamıştır. Böylece, aşılardan ve antibiyotiklerin keşfi olanaklı olmuş; giderek kimyasal ve diğer çevresel hastalık etkenleri tanımlanmış ve hastalıkların tedavisi, rasyonel bir zeminde, bu etkenlerle mücadele üzerinde yapılmıştır.



dir. Ancak, bunun bir yandan “normal”in egemenlik alanının; bir yandan da tıp piyasasının kapsama alanının, ilaç sektörünün önündeki pazar potansiyelinin olağanüstü ölçüde genişlemesi anlamına geldiği de açıktır. Bu durum bedensel kaynaklı hastalıklarda olduğu gibi, ruh sağlığı alanında da bazı uydurma yeni hastalıkların icat edilmesine ve böylece ilaç tüketiminin daha da tırmandırılması- na varmaktadır (Moynihan ve Cassels, 2005 / 2006).

İster fiziksel, ister psikolojik süreçlerle ilgili olsun, biyotıp yaklaşımının temelinde “normal” kavramının kritik bir yeri vardır. Sezgisel olarak hep sanki varmış gibi olan, uzayan tanımlarla yakalanmaya çalışılan ve uğraştıkça elinizden kaçan “normal”, biyotıp perspektifin temel motifidir. “Normal”in egemen kültürel yapılar içindeki anlamına bağlı olarak tıbbi açıdan “normal” olan ile egemen kültüre göre “normal” olan birbirine yaklaşır. Böylece, kültürel ve siyasal olarak egemen olan düşünce biçiminin önemli bir parçası olarak ortaya çıkan tıbbi kültür için hastalıklar “normal”den sapmayı ifade eden “anormal” durumlardır ve düzeltilmeleri gerekir.

Foucault (1963 / 2002) “*Kliniğin Doğuşu*” adlı eserinde, bu konuda şu ifadeler yer veriyor: “Tıp, artık yalnızca iyileştirme tekniklerinin ve bu tekniklerin gerektirdiği bilginin bir derlemesi olmamalıdır; aynı zamanda bir *sağlıklı insan* bilgisini yani hem *hasta olmayan insan* deneyini hem *örnek insan* tanımını içine alacaktır. İnsan varoluşunun yönetiminde tıp, ona yalnızca ağırbaşlı bir yaşam için öğütler dağıtma yetkisi veren değil, ona bireyin ve bireyin içinde yaşadığı toplumun fiziksel ve ruhsal ilişkilerine istediği yönü verme hakkını da tanıyan kuralcı bir tavır alır” (Foucault, 1963 / 2002: 56-57). Foucault, sözünü ettiği bu tavrın dayandığı normallik vurgusunun, esas olarak “modern tıp” ile ortaya çıktığını belirtir: “18. yüzyılın sonuna kadar, tıbbın normallikten çok daha fazla sağlık üzerinde durduğunu söyleyebiliriz; ...[bu önceki dönemlerinde tıp] daha çok hastalığın kaybettireceği ve yeniden sağlanması gereken güç, esneklik, acıcılık niteliklerine başvuruyordu... Bunun karşılığında, 19. yüzyıl tıbbi, kavramlarını oluşturduğu ve müdahale şekillerini belirlediği bir işleyiş ya da organik yapı biçimine göre, normalliğe sağlıktan daha fazla yer verir” (Foucault, 1963 / 2002: 57).

Biyotıp, bu normatif işlevi ile din, aile, okul gibi toplumsal yapılanmayı biçimlendirici kurumlar arasında yer alır. Illich (1981 / 1995) “*Sağlığın Gasbı*” adlı klasikleşmiş eserinde bu işlevi ayrıntılarıyla gözler önüne serer. Illich’in bu çalışmasıyla bize sunduğu belki en önemli katkı “sağlığın tıbbileştirilmesi” kavramını

ortaya koyuş şekli ve buna getirdiği eleştirel yaklaşımıdır.<sup>5</sup> Sağlığın tıbbın mülkiyetinde bir kavram oluşuna dair ön kabulleri yıkan bu eleştirel yaklaşım, sağlığın tıp alanı dışında, pozitif insani ve sosyal bir değer olarak yeniden tanımlanmasını, bir başka ifadeyle “sağlığın demedikalizasyonu”nu olanaklı kılar.

Biyotıp yaklaşımının belki en ağır eleştirilerle karşılaştığı alan psikiyatridir. İnsan davranışlarının hangi sınırlar içinde “normal” ve nereden başlayarak “anormal” olduğunun tanımlanması işi ve yetkisi halen psikiyatrinin mülkiyetindeki bir konudur. Bu konudaki bütün eleştirilere rağmen psikiyatrinin günlük hayatın detaylarına doğru ilerleyiş devâm etmektedir. 18’inci yüzyılda Amerika’da keşfedilen Drapetomania adı verilen hastalık ilginç bir örnektir. Bu hastalık tanısı, bir kölenin sahibinden tekrarlayan kaçma girişimlerinde bulunması durumunu ifade ediyordu ve kişinin içinde bulunduğu koşullara uyumlanamaması anlamına geliyordu (Kovács, 1989). Bir dönemin literatüründe sıkça yer aldığı belirtilen ve nasıl tedavi edildiğini bilmediğimiz bu hastalık bugün çoğumuza komik gelse de, tıbbın ve psikiyatrinin tipik toplumsal işlevine dair önemli bir bilgi sağlamaktadır. Bugün tıpta drapetomania adında bir hastalık tanısı bulunmamaktadır. Ama “uyumsuz” ya da “hiperaktif” çocuklar için konulan hastalık tanıları ve ilaç tedavileri çok günceldir. Birçok işyerinde, artık, işe giriş sırasında psikolojik testler uygulanmakta ve buna bağlı eleman alımları ve iş tanımları yapılmaktadır. Önceleri başka tanımlarla ele alınmaktayken, şimdilerde psikiyatrik tanıların kapsamına giren ruh halleri ya da duygusal sorunların listesi öyle uzamaktadır ki, artık psikiyatrik hastalıklar kategorisine girmeyen ve tedaviye gerek duymayan kişiler herhalde azınlıkta kalmaktadırlar. Kendisi hem bir psikiyatrist hem de bir etnolog olan Rivers’in ifadesiyle “Tıp, zihinsel bozuklukları inceleyerek kapsamını genişletirse doktorun faaliyetleri sadece rahibin değil, öğretmenin, hukukçunun, ahlakçının ve sosyal reformcunun işlevleriyle de örtüşecektir” (Rivers, 1979 / 2004: 128).

Psikiyatri dışındaki klinik dallarda da durum aslında farklı değildir; konular

---

Peter Conrad “Tıbbileştirme ve Toplumsal Kontrol” adlı makalesinde tıbbileşme konusunda son yirmi yılda yapılmış çalışmaların bir dökümünü yaparken, tıbbileşmeyi şu tarifle ele alıyor: “Tıbbileşme bir meselenin tıbbın terimleriyle tanımlanması, tıbbi dil kullanılarak tarif edilmesi, tıbbi çerçevenin meselelerin anlaşılmasında kullanılması ya da meselelerin tıbbi yaklaşımlarla ‘tedavi’ edilmesidir” (Conrad, 1992; 211). Conrad, makalesinde tıbbileştirmenin bir sosyal kontrol mekanizması olarak toplumun yapılandırılmasına yönelik işlevini ortaya koymaktadır.

değişmekle birlikte biyotıp pratiğinin işlevi fazla değişmemektedir. Bugün tıbbi hizmetlerin en temel toplumsal işlevi mevcut kurumsal mekanizmaların işleyişini güvence altına almaktır. Tıp hizmetlerinin örgütlenme yapısına bakıldığında her kurumsal yapının kendi işleyişinin zorunlu kıldığı tıbbi hizmetleri yapılandırdığı görülür. Örneğin 19'uncu yüzyılda Osmanlı devlet yapısı içinde güvenceye alınması gereken başlıca iki kurum vardı ve bütün tıp örgütlenmesi bu iki kurum etrafında, saray çevresinde ve askeri yapılanma içinde idi. Hekimlerin neredeyse bütün çabası bu mekanizma içinde bir yer tutmaya yönelikti. Saray ve askeriye dışında kalan yalnızca bazı vakıf faaliyetleri ve serbest hekimlerden ibaretti (Altıntaş ve Doğan, 2004). Bugün, fabrikanın işleyişini güvence altına almak için kurulmuş olan işyeri hekimliği sistemi ile askeri mekanizmanın sağlamlığının güvencesi olarak planlanmış askeri tıp örgütlenmesi tıbbın kurumsal işlevleri açısından en iyi örneklerdir. Bu mekanizmaların insanlara yarar sağlama ya da insanların sağlık haklarını güvence altına alma gibi bir misyonları yoktur; önemli olan kurumsal fonksiyonları güvenceye almaktır. Doktorların kendi meslek ahlakları ve mesleki pratikleri içinde tıbbi bilgilerini ve kurumsal olanaklarını karşısındaki kişiler yararına kullanmaya çalışmaları, onların içinde bulundukları mekanizmaların kurumsal var olma gerekçelerini değiştirmez. Fabrika açısından, işyeri doktoruyla, makinelerin bakım ve onarımını sağlayan bir teknisyen arasında temel bir fark yoktur.

Nazi Almanyası'nda doktorların Yahudiler üzerinde insanlık dışı deneyler ve işkenceler yapması tıp tarihinin kara sayfalarından yalnızca biridir. Britanya Tabipler Odası'nın bir raporu (1992) insan hakları ihlallerinde doktorların aldığı rollerle ilgili çok çarpıcı sonuçları bir araya getirmektedir. Sovyetler Birliği, Romanya ve Küba'da muhaliflerin psikiyatri kliniklerine kapatılması ve bazılarının elektroşok uygulanması, Şili, Arjantin ve Brezilya'da doktorların işkenceye aktif olarak katılmaları, bir çok ülkede doktorların idam cezasının infazına (ilaç verme, cellada fikir verme, idamı mümkün kılacak tıbbi kanıtları sağlama veya idam sürecini gözleme yoluyla) katılmaları, raporda yer verilen olumsuz örneklerin bazılarıdır. Bunlardan başka, doktorların, kişinin isteği dışında sünnet uygulama, zorla kısırlaştırma, bekaret kontrolü, açlık grevindeki mahkûmları zorla besleme gibi uygulamalara katılmaları, mahkûmlar üzerinde deney yapmaları, organ ticaretinde rol oynamaları gibi insan hakları ihlallerinde çeşitli roller aldıkları belirtilmektedir (British Medical Association, 1992 / 1996). Summerfield, BMJ'de ya-

yınlanan ve tartışmalara yol açan açık mektubunda, İsraili doktorların Filistinlilere karşı güvenlik güçleriyle birlikte çalıştıklarını, İsrail Tabipler Odası'nın buna karşı hiç bir şey yapmadığını, hatta bir Oda yetkilisinin, kendisiyle yapılan bir röportajda "kırılan birkaç parmağın" güvenlik açısından önemli bilgilerin yanında bu kadar abartılmaması gerektiğini belirttiğini açıklamaktadır (Summerfield, 2003).

Tıbbın bu kadar açıkça insanlık zararına kullanımının belirli koşullarla sınırlı olduğunu düşünebiliriz. Diğer yanda ise, daha olağan koşullarda, modern tıbbın modanın (plastik cerrahi), ticaretin (özel hastaneler ve tıp endüstrisi), sigortacılığın (genetik çalışmaları), mahkeme ve cezaevlerinin (adli tıp) ve yukarıda da açıklandığı gibi, ideolojinin (psikiyatri) hizmetinde çalıştığını görmek gerekir.

Kısacası, bir kurum olarak tıbbın birincil amacının insanlara yarar sağlamak olduğundan kuşkuya düşmemizi sağlayacak çok sayıda kanıt vardır. Tıpkı okul ya da din gibi, tıp da aslında insanların pratik olarak yarar sağlayabilecekleri, profesyonel çalışanların iyi niyetle insanîyet adına çalışabilecekleri, ancak asıl var oluş nedeni insanlara yararlı olmak olmayan hatta insanlara ve insanlığa zarar verebilen bir kurumdur. Bu kurumların hepsinde olduğu gibi, tıp yapılanmasında da insanlığa yarar sağlama söylemi kutsal bir ambalajdan başka bir şey değildir. Ancak ister mikro ölçeekte, bu kurumlarda çalışanların gerçekte hangi motivasyonla çalıştıklarına, hangi rekabet ve kazanç ilişkileri içinde olduklarına, işlerine ve hastalarına / müşterilerine nasıl da yabancılaştıklarına, ister makro ölçeekte bu kurumların hangi eşitsizlikler içinde örgütlendiklerine ve hangi ekonomik ve politik çıkarlara hizmet ettiklerine bakalım, bu ambalajın içinde fazla dolu olmadığı görülecektir. Buna rağmen modern tıbbın insanlara yararı oluyorsa, bu, tıp pratiği içinde yer alan araştırmacıların, halk sağlıkçılarının ve klinik çalışanlarının kişisel insani katkıları ile gerçekleşmektedir.

Biyotıp karşısında insanın yerinin ne olduğu sorusu tıp pratiği içindeki birincil gerilimi oluşturmaktadır. Tıbbın var oluşunun dayandırıldığı insancıl söylem ile bu insancıl söylemin içi boşluğu arasındaki gerilimdir bu. "Hastalık yoktur, hasta vardır" cümlesini tıp mesleğindekiler çok iyi bilirler. Güzel ve anlamlı bir sözdür. Her hastanın, hastalığının oluşma dinamikleri, o hastalığı yenme potansiyelleri ve hastalığı yaşamaları ile ilgili kendi kişisel deneyimleri ile biricikliğini ve bu açıdan "sınıflar tıbbı"nın aşılması gerekliliğini ve isteğini ifade eder. Buna göre her hasta için, kendi özgünlüğü dikkate alınarak, özgün bir değerlendirmeye ve

hastalığına yönelik özgün bir müdahaleye ihtiyaç vardır. Ancak, egemen tıbbi pratik içinde, bir insan olarak hasta ve özgün durumu değil, onun belirli arızaları olan organları ve kategorize edilmiş hastalıkları asıl ilgi odağıdır. “Hastalık yoktur, hasta vardır” sözü bir atasözü olmanın ötesine pek geçemez. Piyasalaşmakta olan sağlık sistemi içinde ise insan “hizmet kullanıcısı” ya da “müşteri” gibi yeni sıfatlar kazanmaktadır. Para vererek hizmet satın alan ya da prim ödeyerek hizmet alma hakkı kazanan bireyler ancak tüketici olma rollerinden kaynaklanan, piyasa mantığı içinde biçimlenen bir inisyatife sahip olmaktadır. Her durumda, insan, tıbbın klasik işleyişi içinde onun nesnesi olmaktan öteye geçememektedir.

Elbette temel bazı özelliklerine dair saptamalar yaptığımız biyotıp bu özellikleriyle homojen bir yapı değildir ve kendi içinde birbirinden farklı ve birbiriyle çatışabilen çeşitli eğilimleri de taşımaktadır. Tıp içinde yer alan meslekler ve disiplinler arasında, üniversiteler arasında, hatta hastaneler arasında dahi farklar vardır. Bu farklar çoğu kez yukarıda değindiğimiz tıbbın temel rolüne ters düşecek nitelikte olmasa da, uygulamada ve sonuçları açısından önemsiz değildir. Tıbbın insanı nesneleştirici ve var olan egemenlik sisteminin hizmetinde bir sosyal kontrol mekanizması olmasına yönelik eleştiriler, tıp içinde de yansımaları yol açmıştır. İnsan odaklı bir tıp yaklaşımını savunan ve mesleğini bu çerçevede sürdürmeye çalışan sağlık çalışanları ve tıp içinde daha “muhalif” bir söyleme sahip yaklaşımlar sıklıkla karşımıza çıkar.

Halk sağlığı disiplininin sistem içinde nasıl bir işlevi olması gerektiğine ilişkin farklı eğilimler sağlık sistemine dair daha geniş ölçekli bir tartışmanın yansımalarını taşır. Halk sağlığı, hastalıkların ve sağlık sorunlarının çokluğu içerisinde değerlendirilmesi, bireysel sağlık sorunlarının toplumsal bağlamı içinde kavranması, toplum ölçeğindeki sağlık sorunlarının tanılanması ve çözüm önerilerinin geliştirilmesi ile uğraşan bir disiplindir. Bu özelliği ile biyotıbbın sınırlılıklarının ötesine geçen bir perspektife sahiptir. Hastalıkların ve sağlık sorunlarının nedenlerinin ve çözüm yollarının bireysel düzlemle sınırlı olmayan algılanışı “biyo-psi-ko-sosyal yaklaşım” olarak adlandırılan daha geniş bir perspektif sağlar. Böylece, örneğin, tek bir kolera hastası açısından bakıldığında hastalığın nedeni kolera basili olarak görülürken, aynı bölgede ortaya çıkan çok sayıda kolera enfeksiyonunun bütünsel olarak değerlendirilmesi sonucunda, hastalık salgınının nedeni basilin bulaşmasına yol açan kentsel altyapı sorunları ve bunların temelinde ya-

tan diğer sorunlardır. Bakteriler ve virüsler bulaşıcı hastalıkların nedeni değil “ajanları”dırlar. Bu tıpkı trafik kazalarının nedeninin arabalar değil, arabaların kaza yapmasına yol açan, kullanıcıya veya yol koşullarına bağlı nedenler olması-na benzer.

19. yüzyılda modern tıbbın gelişimine paralel olarak, hastalıkların toplumsal ölçekte tanımlanması, salgınların incelenmesi, çok sayıdaki kişiyi etkileyen sağlık sorunlarının ortak kaynaklarının bulunması alanındaki çalışmaların da geliştiğini görürüz. Bu çalışmalar sonucunda, sık görülen bazı sağlık sorunlarının kaynakları ortaya konmaya ve müdahale önerileri geliştirilmeye başlanır. Bunlar, halk sağlığının bir bilim olarak gelişmeye başladığının göstergesi olan ilk başarı öyküleridir. Bu yazının başlarında andığımız Virchow’un salgının sosyal nedenlerine dair saptamaları bunlar arasındadır. Londra’da kolera salgınının kentin su şebekesinden kaynaklandığını gösteren çalışma sık anlatılan başarı öykülerindendir. Böylece, toplumu etkileyen sağlık sorunlarının kaynağında, kentsel altyapı sorunları, sosyal adaletsizlik, sağlığı bozan politikalar, sınıflararası farklılıklar vb tanımlanmaya başlanır. Giderek, göç, yoksulluk, ayrımcılık, şiddet ve savaş gibi olgular, kişilerin ve toplulukların psikolojik ve sosyal açıdan “iyilik hali”ni bozan ve onların sağlıklı olma potansiyellerini her boyutta ve çok yönlü olarak olumsuz etkileyen süreçler olarak doğrudan halk sağlığı sorunları kapsamında ele alınmaya başlar.

Foucault, hastalıkların tek tek olgular olarak değil çokluğu içinde ele alınmasının temelden farklı bir yaklaşım gerektirdiğini ifade etmektedir. “Bulaşıcı ya da değil, salgının bir tür tarihsel özelliği vardır. Salgın söz konusu olduğunda, karmaşık bir gözlem yöntemi kullanılması zorunluluğu bundan ileri gelir. Toplu fenomen birçok bakış gerektirir.” Foucault, hastalıkları, bazı klinik tablolar çerçevesinde kategorilerde tanımlayan ve tek tek hastaları bu kategorilere yerleştirmeye çalışan bireye dönük tıp pratiğini “sınıflar tıbbi” olarak tanımlamakta ve olguları çokluğu içinde değerlendiren “salgın hastalıklar tıbbi” ile karşıtlığını vurgulamaktadır: “Toplu, ama tek ve asla yinelenmemiş bir olayın ortak algısının, fenomenlerin çokluğu içinde bir özün sürekli olarak kendisiyle ilgili ve kendiliğinden ortaya çıkmasına izin verebileceği şeyin bireysel algısının tersi olması gibi, salgın hastalıklar tıbbi da sınıflar tıbbının karşıtıdır” (Foucault, 1963 / 2002: 45-46). Foucault’nun “bulaşıcı hastalıklar tıbbi” ifadesiyle kastettiği şey bizim halk sağlığı yaklaşımı olarak tanımladığımızla özdeştir. Bulaşıcı hastalıklar tıbbi ile sınıflar

tıbbi arasındaki çatışmalı karşıtlık ilişkisi de halk sağlığı ile biyotıp arasındaki ilişkiye özdeştir.

Halk sağlığı bakışı ile klasik biyotıp yaklaşımı arasındaki ayrılık, sorunların nasıl çözülmesi gerektiği konusundaki önermelere yansır. Bu önermeler birçok durumda sadece salgınlara karşı şehir sularının klorlanması ya da kitlesel açlığa karşı beslenme yardımlarının yapılması gibi teknik önerilerle sınırlı kalmaz; sosyal yapılanmaya ve sisteme dair eleştirel bir tutumu ve radikal önermeleri de içerir. Bu nedenle, bireye yönelik biyotıp pratiğiyle sınırlı tıp uygulayıcılarından farklı olarak, halk sağlığı alanında çalışan akademisyenler ve uygulayıcılar genellikle sağlık sistemiyle ve sağlıkla ilişkili sosyal ve politik konularla ilişkili eleştirel bir konumda yer almışlardır.

Halk sağlığı açısından, sorunların bireysel, çevresel ve toplumsal - politik düzlemlerinin her birinde yapılması gerekenler bulunmaktadır. Birey düzleminde, çalışmalar davranışların sağlığı bozan sonuçlarına ve sağlığın iyileştirilmesi için sağlığı bozan davranışların değiştirilmesine odaklanırken, çok sayıda araştırmacı maddi çevreyle ilgili sorunlardan hareketle çevre sağlığı, iş sağlığı, toplum beslenmesi gibi alanlarda yoğunlaşmışlardır. Bunların ötesinde, sağlık sistemi, sosyal politikalar ve yönetim yapıları gibi alanların hem çevresel hem de bireysel düzlemde sonuçları olması nedeniyle, bu alanların sağlıkla ilişkisine dair çalışmalar da halk sağlığının uğraştığı konular olagelmıştır. Sağlık sorunlarının çok düzlemli bir yaklaşımla ele alınması halinde, bu saydığımız çalışma alanları arasında bir çelişki yoktur; tersine, bunlar birbirinin tamamlayıcısı ya da izdüşümü olan alanlardır. Ancak, sosyal ve politik düzlemde yapılan tartışmalar ve eleştiriler birçok kez iktidarların politikalarını eleştirmek anlamına gelmektedir. Kimi zaman da, sıralamanın tersten kurulduğuna, iktidarın politikalarını eleştirmek için bu politikaların sağlığı etkileyen sonuçlarının karşı argümanlar olarak kullanılışına tanık oluruz. Her halükarda, rasyonel temellere dayanmayan iktidarlar bu eleştirilerden hoşlanmazlar; halk sağlığı çalışmalarının bireysel ve çevresel düzlemde yürütülmesini, halk sağlıkçılarının teknisyenler olmalarını isterler ve bunu desteklerler. Süregelen, halk sağlığının işlevinin ne olması gerektiği tartışması, tam da tıbbın toplumsal işlevinin ne olması gerektiği tartışmasının izdüşümüdür ve oldukça heterojen ve dinamik bir yapının varlığını ortaya koyar.

Klasik halk sağlığının biyo-psiko-sosyal olarak adlandırılan *bütünsel* yaklaşımının tıbbın bireysel ve biyolojik sınırlarda kapalı geleneksel perspektifi ile

önemli ayrılıkları olduğu açıktır. Hatta bu fark, konjonktüre bağlı olarak, halk sağlıkçıları sistem içinde muhalif bir role de yerleştirebilir. Ancak halk sağlığı yaklaşımı, *bütünsel* çerçevesi ve rasyonel yapısı ile aynı zamanda “modern”dir ve toplum mühendisliği çalışmaları için de uygun bir kuramsal zemin sağlar.<sup>6</sup> Bu açıdan, halk sağlığının biyo-psiko-sosyal yaklaşımı ile biyotıp yaklaşımı arasındaki çelişkinin zorunlu değil durumsal olduğunu belirtmek gerekir. Son on yıllarda, her alanda modernitenin eleştirisinin kendini göstermesiyle birlikte, sağlık alanında olduğu kadar halk sağlığı alanında da önemli gelişmeler olmaktadır.

Sağlığın desteklenmesi veya sağlığın geliştirilmesi olarak dilimize çevrilebilen “health promotion” yaklaşımı, birey, çevre, toplum ve politika düzlemlerindeki çalışmaların ortak bir çerçevede ve çoğulcu bir yaklaşımla birleştirilmesini amaçlar. Yetmişli yıllardan başlayarak, sonunda Birleşmiş Milletler bildirgelerine esas oluşturacak ölçüde uluslararası resmi kabul gören bu yaklaşıma göre, tıp, diğer bir dizi sektör ve kurum gibi, kişilerin sağlıklı olma potansiyellerini gerçekleştirmeleri için işlevli olan bir kurumdur. Kişilerin becerilerinin geliştirilmesi, topluluklarının her anlamda güçlendirilmesi ve destekleyici çevrenin sağlanması temelinde kişiler kendi sağlıklarına ve sağlıkları ile ilgili sorumluluğa sahip öznelere. Politikacılar, ekonomistler, eğitimciler, belediyeler ve diğerlerinin etkinlikleri toplumun sağlığına olumlu ya da olumsuz yönde etki eder. Dünya Sağlık Örgütü’nce ilan edilen “Sağlığın Desteklenmesi İçin Ottawa Sözleşmesi” (World Health Organization, 1986) bu yaklaşımın temelinde “sağlıklı sosyal politikaların” yer aldığını ilan eder.<sup>7</sup>

Sağlığın desteklenmesi yaklaşımı insanın özneliğini vurgulayan, tıbbın sağlıkla ilgili rolünü yeniden tanımlayan ve sosyal politikalara vurgu yapan bir yaklaşım olarak geleneksel medikal yaklaşımın dışına taşmaktadır. Hatta, bunun bir paradigma değişimi olduğunu söyleyebiliriz. Tıbbın insan ve toplum karşısındaki

---

Foucault (1963 / 2002), aralarındaki karşıtlığa rağmen, tıbbın toplumsal kontrol işlevi açısından sınıflar tıbbi ile salgın hastalıklar tıbbi arasında bir fark bulunmadığını belirtmektedir: “..bununla birlikte yine de, ...hekimin toplumsal yapılar, salgınların patolojisi ve türlerin patolojisi üzerindeki kontrolü aynı gerekliliklerle karşılaşır: Tıpla ilgili bir siyasal statünün tanımı ve sürekli bir bilgi, kontrol ve zorlama görevini üstüne almış, ‘tam olarak tıbbın yetkisi içinde olanlar kadar polisle ilgili konuları da içeren’ her şeyle ilgili bir tıp bilincinin devlet çapında oluşması” (yararlar-ılan eserde s. 47).

Sağlığın geliştirilmesi / desteklenmesi konusunu *Toplumbilim Dergisi*’nin 13. sayısında ki “Sağlık; Kimin İçin?” başlıklı yazımda ele almıştım (Erbaydar, 2001).



rolü yeniden tanımlanmakta, buna bağlı olarak insanın kendi sağlığı ile ilişkisi de yeni bir biçim kazanmaktadır. Sağlığın geliştirilmesi perspektifi ile sağlık bir anlamda “demedikalize” olmakta, tıbbın güdümünden çıkarak pozitif bir anlam kazanmaktadır. Kendi sağlığının öznesi olarak insanın sağlığa ilişkin *özel algısı*, kendi sağlığına ilişkin *tercihleri* ve sağlıkla ilgili süreçlerdeki *deneyimleri* öne çıkmaktadır.

Halk sağlığı yaklaşımının da bu değişim sürecine paralel olarak, önemli bir değişim ve yenilenme içine girdiğini söyleyebiliriz. Artık, bir “totalite” olarak *toplumun* yanı sıra, farklı kimlikleri ve bağlamları olan *topluluk* temel çalışma alanımız olarak öne çıkmaktadır. Bireylerin ve içinde yer aldıkları toplulukların sağlık risklerinden korunması için *topluluk içinde* ve *toplulukla birlikte* çalışma yapmak gerekmektedir. Hastalıkların erken tedavisi ve sağlamların hastalıktan korunmasının ötesinde, sorunların çözümü için her kesimle *işbirliği* yapılması gündeme gelmektedir. Önceleri tümüyle akıldışı ve batıl inanış kategorisinde yer alan akupunktur, masaj, biyoenerji tedavisi, otlar ve kaplıcalarla tedavi gibi uygulamalar artık çoğulcu bir anlayış içinde *tamamlayıcı* uygulamalar olarak adlandırılmakta ve sağlık sisteminde yer edinmektedir. Biyotıbbın egemenliği azaldığı ölçüde, “normal” kavramının sınırları da eski katılığından kaybetmektedir. Bireyler kendi sağlıklarının sahibi ve öznesi oldukları ölçüde, sağlıklarını bozabilecek olumsuz etkiler karşısında kendi sağlık potansiyelleri ve bu potansiyellerini en üst düzeye çıkaracak olan *sağlıklı davranışları* ve *sağlıklı yaşam biçimleri* önem kazanmaktadır. Tıp ise bu yaşam biçimlerinin ne olması gerektiği konusunda hâlâ resmi otorite konumunu sürdürmekle birlikte, artık sağlığın öznesi olma konusundaki baskın rolünü yitirmektedir.

Her yeni yaklaşım gibi, “sağlığın desteklenmesi” yaklaşımı da kendi içinde birbirinden farklı potansiyeller barındırır. Bunlardan biri insanı kendi sağlığı ile ilgili olarak etkili kılmaya yönelik ve sosyal politikalar açısından devletin ve diğer sektörlerin sorumluluğunu vurgulayan sosyal-ekolojik ve çoğulcu bir açılım iken; bir diğeri tıbbın teknolojik bir araca indirildiği ve sağlığın piyasalaştırıldığı, sağlık sektörünün bütünüyle küresel sermaye tarafından kontrol edildiği bir sistemde, insanın kendi sağlığının öznesi oluşunu ve kendi sağlığından sorumlu oluşunu kaba deyişiyle “her koyun kendi bacağından asılır” olarak değerlendirilen liberal-teknolojik eğilimdir. Bu açıdan, sağlık alanında yukarıda sözünü ettiğimiz değişim sürecinin ahlaki açıdan birbirine zıt olası sonuçları olabileceğini belirtmemiz gerekir.

Buraya kadar sağlık sorunlarının nedenlerine ve sağlığın ne anlama geldiğine ilişkin farklı yaklaşımlara ve bu farklı yaklaşımlar çerçevesinde insanın yerine değindik. Bu farklı yaklaşımların sağlık araştırmalarında da yansımalarının olması kaçınılmazdır.

Sosyolojik araştırmalarda görüşmenin kuramsal ve yöntemsel boyutlarını tartıştıkları yazılarında Taylor ve Tilley (1998), “gerçekçi” bir yaklaşımla, sosyal bilimlerde araştırma görüşmesinin “kaçınılmaz olarak teori tarafından yönlendirilmiş” olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtirler. Buradan hareketle Pawson’a (1996) gönderme yaparak, araştırmanın amacının ne olduğu sorusuna eğilirler ve bir görüşmenin üzerinde durduğu esas meselenin görüşülen kişi değil, araştırmacının teorisi olduğunu; görüşülen kişinin ise teoriyi doğrulamak, yanlışlamak ya da iyileştirmek için orada bulunduğunu belirtirler.

Epidemiyoloji ve sosyal epidemiyolojinin sağlık sorunlarına bakışından söz etmiştik. Belirli bir toplumda sağlık ve hastalıkla ilgili olayların sıklığının, dağılımının ve belirleyicilerinin incelenmesi amacıyla, epidemiyolojinin ilgi alanı, sayılandır. Örneğin, belirli bir şehirde, bir işyerinde ya da bir tıp fakültesinin öğrencileri arasında hangi yüzdeyle sigara içildiği, hangi alt gruplarda sigara içme sıklığının kaç olduğu, yıllara göre artış / azalış oranlarının ne kadar olduğu gibi sorulardır üzerinde durulan. Daha ileri teknikler kullanılarak kişilerin kaygı düzeyleriyle, aile özellikleriyle veya problem çözme becerileriyle sigara içme davranışları arasındaki ilişkiler araştırılır. Bu ilişkilerin basit eşzamanlılık (birlikte artma veya azalma ilişkisi bulunan) ya da neden sonuç ilişkisi olmaları üzerine olasılık değlendirmeleri yoluyla konunun daha ayrıntılı irdelemeleri yapılabilir.

Epidemiyolojik çalışmanın özünde, sağlıkla ilgili olarak mevcut durumun ve neden sonuç ilişkilerinin anlaşılması çabası vardır. Üzerinde çalışılan grup yani “örneklem”, evrensel yani mutlak olana açılan bir penceredir yalnızca; ama manzaranın kendisi değildir. Görüşülen kişinin ne algıladığı, nasıl bir deneyimi olduğu, neyi arzu ettiğinin bir önemi yoktur. O bir temsilcidir. İyi bir örneklem tekniği kullanılarak seçilmiş bir temsilciler topluluğu, yani iyi bir örneklem de evrenin temsilcisidir. Böylece, bu gruptan çıkan bilgiler bu gruba ait bilgiler değil, bu grup üzerinden ‘evren’e, yani büyük gerçeğe aittir. Araştırma, örtülü halde saklı bulunan bu gerçeğe uzanan bir yoldur. Bu özellikleri ile epidemiyoloji, pozitivist sosyolojik araştırma yönteminin sağlık alanına uygulanmasıdır.

Epidemiyolojik çalışmanın bir kolu sosyal yapıya ait değişkenlerin sağlıkla ve hastalıkla ilişkisini irdeleyen sosyal epidemiyolojiye uzanırken bir kolu da hastalıkların seyrini, klinik uygulamaların etkinliğini ve laboratuvar çalışmalarının tanı değerini irdeleyen klinik epidemiyolojidir. Bugün, tıbbi pratiklerin usta çırak ilişkisi içinde geliştirilmiş zanaat uygulamalarından arındırılması ve ancak araştırma sonuçlarına dayalı olan bilgilerin geçerli bilgi kabul edilmesi anlamına gelen *kanuta dayalı tıp* anlayışının gelişmesiyle birlikte, klinik epidemiyolojinin önemi giderek artmaktadır. İncelendiğinde, kuşaklar boyu geçerli kabul edilmiş olan tıbbi bilgilerimizin çoğunun aslında hiçbir araştırma dayanağının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu inceleme, bir bakıma tıbbın otoritesinin sorgulanması anlamına gelmektedir. Değişen toplumsal roller içinde, artık doktorlar “öyle” dediği için bir şeyin doğrusunun “öyle” kabul edilmesi kolay olmamaktadır. Dinden devraldığı ruhani kisvenin sağladığı gücü giderek yitirmekte olan tıp, *kanuta dayalı tıp* yaklaşımıyla, muhtaç olduğu kudreti artık araştırmaya dayalı bilgide aramaktadır. Bu yaklaşımla, genel doğrular araştırmanın eleştirel süzgecinden geçirilmekte olduğu gibi, tek tek her hekimin kendi tıbbi pratiğini ve tekil olgular karşısındaki karar süreçlerini de araştırma sonuçlarına dayandırması hedeflenmektedir. Kanuta dayalı tıp yaklaşımı, giderek, yalnızca tedavi uygulamalarını değil, bireysel ve toplumsal düzlemlerde koruyucu uygulamaları da kapsamaktadır. Bu süreçte, klinik epidemiyolojik araştırmanın amacının, pozitivist doğası gereği, tedavi edici ya da koruyucu uygulamalara ilişkin bilgilerin ve yeni hipotezlerin doğrulanması, yanlışlanması ya da geliştirilmesi olduğu açıktır.<sup>8</sup>

Araştırmacı ile araştırılan arasındaki ilişkinin ne olduğu ya da nasıl olması gerektiği konusundaki tartışma yeni değildir. Bu ilişkinin nasıl olduğu araştırılan, araştıran ve araştırma üzerinde etkilidir. Epidemiyoloji sosyolojinin pozitivist yöntemi üzerinde kurulduğu için araştırmacı araştırılan ilişkisini de aynen devralmıştır. Konunun doğrudan insan sağlığı olması, elde edilecek bilginin “insan-

---

Buna paralel gelişmekte olduğunu gördüğümüz diğer bir süreç *tıbbi kanuta dayalı pazarlama* yöntemlerinin kullanımının giderek artmasıdır. Her geçen gün yeni bir ürünün nasıl da kanseri önlediğine, uykuya iyi geldiğine, cinsel gücü artırdığına, kan şekerini düzenlediğine, ömrü uzattığına vb. dair tıbbi kanıtlara dayalı haber-reklam türünde enformasyona maruz kalmaktayız. Bunların bir kısmının tamamen uydurma ürünü olduğunu düşünebiliriz; ancak bazıları gerçekten de araştırma sonuçlarına dayalı haberlerdir ve bu araştırmaların bazılarının bizzat ürünü destekleme amacıyla yapıldığı ya da desteklendiği dikkate alınmalıdır.

lık yararına” olduğu varsayımı ve araştırmanın araştırılana zarar verme olasılığı-  
nın belirgin olması açılarından epidemiyolojik çalışmalarda etik meselelerin daha  
çok üzerinde durulması, araştırmacı araştırılan ilişkisini bir ölçüde etkileyebilir.  
Ancak bu özellikleri epidemiyolojik araştırmayı pozitivist yöntem üzerine kurulu  
sosyolojik araştırmadan yöntemsel olarak ayıran nitelikler değildir ve araştırmacı  
araştırılan ilişkisinin özü aynıdır.

Buraya kadar değindiğimiz özellikleriyle, toplumsal işlevi çerçevesinde gele-  
neksel tıbbın ve pozitivist temelleri üzerinde yapılanan epidemiyolojik araştırma  
yaklaşımının insanı nesneleştiren ortak özellikleri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak  
bu saptamaları yaparken, insanın nesneleştirilmesine her durumda geçerli olan  
olumlu veya olumsuz bir anlam yüklediğimizi belirtmemiz gerekir. Bu tıpkı  
matematiğin kendi başına “iyi” ya da “kötü” bir şey olmaması gibidir. Epidemiyolo-  
jik araştırmalar sağlık alanında bugüne kadar önemli başarılarla ulaşılmasını  
sağlamışlardır. Sağlık problemlerinin toplum ölçeğinde tanımlanması, nedenleri-  
nin ve eşlik eden koşulların anlaşılması, sorunların çözümlenmesine yönelik mü-  
dahale çalışmalarının geliştirilmesi ve kanıta dayalı tıp anlayışının önem kazan-  
masıyla artan bir şekilde tıbbi pratiklerin geliştirilmesi konularında bilgi birikimi-  
mizi bu araştırmalarla geliştirmekteyiz. Epidemiyolojik araştırma sonuçları insan  
sağlığının iyileştirilmesine yönelik çok değerli katkılar sağlamıştır. Epidemiyolo-  
jik yöntemin sınırlılıklarından ya da epidemiyolojik araştırmada insanın konu-  
mundan söz ederken bunların gözden kaçırılmaması, değerlendirmelerin basit  
olumlama/olumsuzlama ikileminde ele alınmaması gerekir.

1980’lerde patlayan AIDS salgınının sarsıcı etkileri sonucunda tıbbi yaklaşı-  
mın yetersizlikleri bütün boyutları ile gözler önüne serilmişti. Bu yazının başla-  
rında değindiğimiz bu salgının çok yönlü etkileri sadece tıbbi yaklaşımın yeter-  
sizliklerini gözler önüne sermekle kalmadı; halk sağlığı alanındaki geleneksel  
yaklaşımlarda da zorunlu değişiklikler ortaya çıktı.

Halk sağlığının geleneksel yaklaşımı içinde, hastalıkların oluşmadan önlen-  
mesi ve erken tedavi edilerek ilerlemesinin önlenmesi en temel stratejileri oluş-  
turur. Bu stratejiler insanların “hastalar” ve “sağlamlar” olarak ayırt edilebilir ol-  
duğu varsayımı üzerinde kurulmuşlardır. Maalesef AIDS salgını ile birlikte bu  
varsayımın her durumda gerçekçi bir varsayım olmadığı ortaya çıktı. Çünkü top-  
lum tıp otoritelerinin huzurunda “hastalar” ve “sağlamlar” olarak iki grup halin-  
de durmuyordu. “HIV pozitif olduğunu bilenler”, “HIV negatif olduğunu bilenler”

ve “HIV pozitif mi negatif mi olduğunu bilmeyenler” olarak üç grup vardı. Sonuncu grup toplumun ezici çoğunluğunu oluşturuyordu. Hastalığın bulaşma yolları anlaşıldıktan sonra, en kolay kontrol altına alınan, kan nakli yoluyla bulaşmalar oldu. Ama cinsel ilişki yoluyla ve madde bağımlılarının ortak enjektör kullanması yoluyla olan bulaşmaları bazı tıbbi yönergelerle kontrol etmek olanaksızdı. İnsanların özel alandaki yaşantılarını sağlıklı olma kaygısı ile dönüştürmelerini beklemenin hayalcilik olduğu anlaşıldı. Bildiğimiz sağlık taraması, kaynak olgu araştırması gibi yöntemler de açıkça etkisizdi. Afrika’nın, Asya’nın ve tüm ülkelerdeki ezilenlerin, evsizlerin, açların gelecek beklentileri olmayan, yaşama dair ümitleri olmayan yüz milyonlarca insanın kendilerine bulaşma olasılığı olan ve bulaşırsa on sene sonra ölmelerine sebep olabilecek bir hastalık karşısında korunma refleksi geliştirmelerinin hiç kolay olmadığı anlaşıldı.

İşin zorluğunun anlaşılması ile, birincil ve ikincil korumayı, yani hastalığı önleyici ve erken tanı ve tedaviyi sağlayan yaklaşımları içeren, ancak bunların ötesine geçen bir yaklaşıma ihtiyaç doğdu. Toplumun farklı kesimlerinin *katılımına* açık, insanların farklılıklarını, farklı *yaşam tarzlarını* dikkate alan, davranışların kaynağındaki farklı *algıları* kişilerin ve grupların özgün *deneyimlerini* önemseyen, “marjinal” olarak adlandırılan ve sistemin kıyısına itilmiş insanları kucaklayan, onların özgün ihtiyaçlarını kendi bağlamları içinde *anlamaya* dönük, kendi sorunları karşısında insanların *özne* olma potansiyellerini destekleyici bir yaklaşım geliştirilmesi gerekli oldu. Esasen bu yaklaşımların AIDS salgını ortaya çıkmadan önce de var oldukları açıktır. Daha önce sözünü ettiğimiz “sağlığın desteklenmesi” ya da “sağlığın geliştirilmesi” olarak anılan “health promotion” yaklaşımı tam da bu kapıyı açan bir yaklaşımdır. Ancak bu anlayışın güç kazanmasında ve geleneksel kalıpların dışında yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyan sağlıkçıların ve sağlık araştırmacılarının sayılarının hızla artmasında AIDS krizinin büyük payı olduğu söylenebilir.

Süreç içinde, AIDS krizi karşısında pasif kurbanlar olmak yerine çözümün parçası olma anlayışıyla hareket eden eşcinsel hareketi hem salgının eşcinseller arasındaki yayılımını azaltarak hem de kendi örgütlülüğünü, toplumsal meşruiyetini ve özgüvenini artırarak ciddi kazançlar sağlamayı başardı (Erbaydar, 2006). Daha sınırlı olmak kaydıyla benzer gelişmelerin seks işçileri, damar içi madde kullanıcıları, yoksul azınlık grupları gibi topluluklar için de olduğunu söyleyebiliriz. AIDS hastaları ve HIV pozitifler örgütlülükleri ile yürüttükleri müca-

delelerle sağlık politikaları, tedavi yaklaşımları, hasta hakları konularında ve HIV pozitif kişilerin toplumsal yaşamdan dışlanması karşısında önemli başarılar kazandılar. Sağlıkçılar ve sağlık alanında daha çok çalışmaya başlayan sosyal bilimciler, sosyal çalışmacılar ve toplumun her kesiminden aktivistler “insanlar için” çalışmak yerine “insanlarla birlikte” çalışma anlayışını bu pratikler içinde öğrendiler.

Hemen belirtmek gerekir ki, burada üzerinde durduğumuz AIDS salgını geleneksel hastalık kontrolü yaklaşımlarının çözmede yetersiz kaldığı, dünya ölçeğinde önemli tipik bir sorundur; ancak tek sorun değildir. Paradigmanın değişimi ile birlikte, artık çok sayıda başka sağlık sorunu da benzer bir yaklaşımla ele alınmaya başlanmıştır. Diyabet, psikiyatrik rahatsızlıklar, beslenme yetersizliği, kadına yönelik şiddet, sigara kullanımı, doğum kontrolü, yaşlılık, cinsel sorunlar, fiziksel aktivite ve diğer çok sayıda konunun aslında artık bambaşka bir derinlikte ele alınmasının gerektiği anlaşılmaktadır.

Kuşkusuz, bu kadar çok boyutu olan, toplum içinde çok çeşitli dinamikleri olan, özel alanla, tabularla, kültürel öğelerle iç içe, yaşamaya ve ölüme dair duyguların eşlik ettiği, önyargılarla, mitlerle karışmış meseleler karşısında, sadece sorunların toplumdaki sıklığını, dağılımını ve etkileyen faktörleri belirlemeye yönelik bir araştırma yaklaşımı yetersizdir. Sadece ortalama değerleri değil, kendi bağlamları içinde, insanların ve grupların ortalamadan uzaklaşan ve çeşitlenen değer kalıplarını, davranışlarını, algılarını, deneyimlerini ve tercihlerini anlamaya çalışmak gerekir.

Epidemiyolojik çalışmanın karşılamakta yetersiz kaldığı bu ihtiyaç karşısında, niteliksel araştırmaya yönelen araştırmacılar son on yıllarda hızla artmıştır.

Niteliksel araştırma, görüşülen kişi üzerinden “gerçek”e ya da “doğru bilgi”ye ulaşmaya değil, o kişinin gerçeğini *anlamaya* çalışmasıyla araştırmacı ile araştırılanın ilişkisini bütünüyle farklı kurar. Araştırmanın hem araştırılan hem de araştıran için bir dönüşüm süreci olduğu kabul edilir. Görüşme yapılan kişinin özneliği çerçevesinde, onun *algısının* nasıl olduğunu, *deneyiminin* ne olduğunu, *tercihlerinin* ne yönde olduğunu anlama çabası içinde, araştırmacının kendisi de bir deneyim yaşar. Bu deneyim önceden kurgulanmış hipotezlerin ya da teorelin doğrulanması ya da yanlışlanması çalışmasından çok farklı bir şeydir. Epidemiyolojik çalışmalarda araştırılan kişiler, yani “*örnekleme*”de yer alan kişiler ancak, “*evren*”e yani mutlak olana ulaşmanın aracı ve ötekilerin temsilcisidir. Niteliksel

araştırmada ise görüŖülen kiŖilerin, kendi kiŖisel fenomenolojik evrenlerinin temsilcileri olması, sağlık araştırmacısı açısından, tıbbi çerçevenin dıŖına çıkma ve insanların kendi sağlıklarına sahip olabilecekleri bir baŖka paradigmaya açılma-larına olanak sağlar.

Bir sağlık sorununun sıklığı, dağılımı ve belirleyici faktörlerle iliŖkisini irdele-yen epidemiyolojik yöntem tümüyle sayısal teknikler üzerinde kuruludur. Bir olayın *kaç tane* meydana geldiği, *ne oranda* görüldüğü, hangi sonuçların hangi deėiŖkenlerle *sayısal artıŖ ya da azalıŖ* iliŖkisi içinde olduğu, bu sayısal artıŖın ve-ya azalıŖın rastlantısallık olasılığının kaç olduğu gibi sorular epidemiyolojinin so-rularıdır. Epidemiyolojik alıŖmada, insanın değeri belirli bir kategoride yer alan olgulardan bir tanesi olmakla tanımlıdır. Niteliksel araştırmada ise sayılar yani nicelikler değil tek tek durumlar ve bu durumların taŖıdıėı nitelikler önemlidir.

Bu yazının önceki kısımlarında sağlık ve sosyal bilimler arasındaki iliŖkiye, sağlık kavramının tıbbi yorumuna ve bu yorum çerçevesinde insanın nerede yer aldığına deėinmiŖtik. Bu değinmelerimiz açısından bakılırsa, niteliksel araştırma yaklaŖımının sağlığın tıbbi yorumunun ötesine geçme olanağı sağladığı görüleb-ilir.<sup>9</sup>

Niteliksel araştırma yaklaŖımının sağlık araştırmacısına sunduğu olanak, tam da sağlığın geliŖtirilmesi ya da sağlığın desteklenmesi olarak adlandırılan, bu ya-zının önceki bölümlerinde deėinmiŖ olduğumuz yaklaŖımın araştırma alanına yansıtılması olanağıdır. Bu açıdan, niteliksel araştırma yaklaŖımı ve sağlığın ge-liŖtirilmesi yaklaŖımı birbirinin izdüşümü gibidirler. Sağlığın geliŖtirilmesi yakla-Ŗımının ve niteliksel araştırma yaklaŖımının her ikisinin de insanı kendi sağlığı-nın öznesi olarak ön plana çıkarması, bu ikisinin baŖlıca akıŖma ya da buluŖma noktasıdır. Bundan da öte, tıpkı pozitivist epidemiyolojik yöntemle geleneksel bi-yotıp yaklaŖımının akıŖmasının, rastlantısal bir akıŖma olmayıp, aslında ikisinin

---

Burada sözünü ettiğimiz niteliksel araştırmanın, bazı niteliksel veri toplama teknikleri-nin kullanıldığı pozitivist araştırmalarla farkını belirtmek gerekir. Derinlemesine görüŖ-me, odak grup tartıŖması ve diğer alıŖma teknikleri kullanılarak, baŖlangıta tanımlan-mıŖ bir hipotezin doğruluk derecesini araştırmak ya da belirli bir olgunun yayınlığını incelemek mümkündür. Sıkça karŖılaŖtıėımız bu tür araştırmalar, tam yapılandırılmıŖ anket görüŖmelerinin bazı sakıncalarından yola çıkarak, belirli hipotezlere dayalı soru-ların açık uçlu görüŖmelerde sorulması ve alınan yanıtların sonradan seçeneklere indir-genmesi üzerine kuruludur. Bu alıŖmaların klasik anket araştırmalarına göre bazı avantajları olabilir, ancak yöntem açısından pozitivistin dıŖında değildirler.

ortak bir paradigma üzerinde kurulu olmasına bağılı oluşu gibi; sağlığın geliştirilmesi yaklaşımı ile niteliksel araştırma yaklaşımının her ikisinin de ortak felsefi kökleri bulunmaktadır. Temkinli bir ifadeyle şu kadarını söyleyebiliriz ki, pozitivist sosyolojik ve epidemiyolojik yaklaşımlar ve biyotıp yaklaşımı modernizmin çerçevesine uygun araçlar olarak görülebilir; sağlığın geliştirilmesi ve niteliksel araştırma yaklaşımlarının ise her ikisi de bu çerçevenin eleştirisine uygun araçlardır.

Niteliksel araştırma yaklaşımı ile hem araştırmacı hem de araştırılan için araştırma süreci bir değişim potansiyelini taşır. Araştırılanın özne olma konumunun tanınması ya da öznel rolünün kendisine teslim edilmesiyle, onun kendi süreci ile ilişkili olarak daha etkili bir konuma gelmesi olanağı doğar. Araştıran da bu süreçte yüksüz bir gözlemci olmaktan öte, konu ile ilgili heyecanı, eleştirisi ve taraflılığı olan bir aktivist olma olanağına kavuşur. Bu her iki taraf için de özgürleştirici bir süreçtir.

Farmer'ın, sağlık alanında niteliksel araştırma çalışmaların iyi bir örneği olan *"Pathologies of Power; Health, Human Rights, and the New War on the Poor"* (İktidarın Patolojileri; Sağlık, İnsan Hakları ve Yoksullar üzerindeki Yeni Savaş) isimli eseri iktidar ilişkileri, politik süreçler ve sağlık sorunları arasındaki ilişkiyi insan öyküleri üzerinden incelemektedir (Farmer, 2003). Bu çalışmasında Farmer, sağlık hakkının insan hakları arasında belki üzerinde en az durulmuş olanı olduğunu belirtir ve yoksulluk ile sağlık arasındaki ilişkiye odaklanmanın insan hakları konusundaki "liberal" yaklaşımların eleştirisi açısından önemli olduğunu vurgular. Çalışma, dili ve duygu yoğunluğu açısından edebi bir esere, içeriği açısından belgesel bir çalışmaya yaklaşıp. Ancak yöntemi, konusu ve sistematığı açısından, aynı zamanda sağlıkla ilgili antropolojik bir araştırmadır. Kendisi hem bir antropolog hem de bir hekim olan Farmer'ın bu yapıtında kullandığı yöntemi ve dili, olaylar karşısında objektif bir gözlemcinin tarafsızlığından çok mağdur olanla derin dayanışma duygusunu ifade etmektedir. Farmer kitabının önsözünde çalışmanın temel yaklaşımı hakkında şunları söylemektedir: *"İktidarın Patolojileri, geniş açılı bir biyososyal yaklaşımın, belirli olguların dikkatli bir biçimde incelenmesine dayandırıldığında, insan hakları konusundaki geleneksel bakış açılarının eleştirel olarak yeniden değerlendirilmesine olanak sağlayacağını öne sürmektedir. Bunu yapabilmek için, olgulara ait ayrıntılı öyküleri sağlık ve insan hakları açısından geniş bir analizle ilişkilendirdim"* (Farmer, 2003; 19).



Erdoğan (2007) yoksulların anlatıları ve tanıklıkları üzerine yapılan saha çalışmasının ürünü olan ve editörlüğünü yaptığı *“Yoksulluk Halleri”*nde, çalışmanın yöntemi hakkında şunları söylemektedir: “Böyle bir çalışma, yoksulluğa dair yeni bir bakış geliştirmenin de ötesinde, kendimiz ile çalışmamızın nesnesi olan insanlar arasında bir dayanışma ilişkisi kurmayı, bir nesnellik arzusunun ötesinde bir dayanışma arzusunu içerebilmeli... Yoksulların kültürünü pozitivist bir biçimde ‘keşfedilebilecek’, ‘açığa çıkarılabilecek’ veya ‘gözler önüne serilebilecek’ bir ‘şey’ olarak görmek yoksulluğa/yoksullara dair ‘sembolik şiddet’ biçimlerine dahil olmak anlamına gelebilir... Onları konuşturmak veya ‘zihinsel haritalarını’ çıkarmak iddiasındayken susturmamamız ve bu mahrumiyetin üretildiği mekanizmalara dahil olmamamız lazım” (Erdoğan, 2007: 44-45). Nesnel olma iddiasında bulunmak yerine, çalışmada görüştüğü kişilerin kendi anlatımlarını ve söylemlerini olabildiğince aslına sadık kalmaya çalışarak okura iletmeyi seçen Erdoğan, böylece bir yandan da kendi öznelliğini ortaya koyma fırsatına sahiptir. Bu hem görüştüğü kişilere hem okura hem de kendine karşı samimi olma çabasıdır ve aynı zamanda özgürleştiricidir.

Bunlar sağlıkla ilgili sorunları geniş sosyal ve politik bağlamı içinde inceleme ve anlamlandırma olanağı sağlayan çalışmalardır. Bunlardan başka, niteliksel araştırma yönteminin, sağlık hizmeti sürecinde karşılaşılan sorunları irdeleme, sağlıkla ilgili süreçleri bu süreçleri yaşayanların deneyimleri açısından ele alma, kişilerin ve toplulukların öznel ve özgün gereksinimlerini anlama gibi daha somut ve işlevsel amaçlara dönük olarak kullanıldığı örnekler daha da fazladır.

Kadınların ve erkeklerin modern aile planlaması yöntemi kullanmak yerine neden geri çekme yöntemini benimsediklerini onların kendi bakış açılarından anlamaya çalışan ya da belirli toplulukların HIV/AIDS açısından riskli davranışlarını anlamaya ve irdelemeye yönelik araştırmalar için niteliksel yöntemin kullanılması çok avantajlıdır. Bu tür, kişilerin ve toplulukların davranışlarını irdelemeye ve insanların davranışsal süreçlerini anlamaya yönelik araştırmalardan başka, sağlık hizmet sürecini irdelemeye ve hizmet sürecindeki sorunları ve gereksinimleri daha iyi anlamaya yönelik niteliksel araştırmalar da giderek artmaktadır. Örneğin, kuş gribi salgınının kontrol edilmesi için yürütülen çalışmalara katılmış sağlık personelinin ve sağlık yöneticilerinin salgın sırasında neler yaşadıklarını ve kendi açılarından neleri deneyimlediklerini araştırmak; ya da doğum kliniklerinde sunulan hizmetlerin niteliğini ve sorunlarını daha iyi değerlendirmek amacıyla-

la niteliksel araştırmanın kullanımı değerli sonuçlara ulaşılmasını, sorunlara ilişkin yeni bakış açılarının getirilmesini sağlayabilmektedir. Bu tür çalışmaların ortak özelliği, niteliksel araştırmanın sağlık hizmetlerini değerlendirmek ve yönlendirmek amacıyla, işlevsel olarak kurgulanmış ve yürütülmüş olmasıdır.

Buraya kadar kısaca değindiğimiz özellikler ile niteliksel araştırma, sağlık alanında klasik tıbbi çerçevenin dışına çıkma, toplumda var olan ortalama figürlerle uğraşmanın ötesine geçme ve sağlıkla ilgili süreçleri bireylerin öznelliklerinin çeşitliliği içinde ve toplulukların kültürel yapıları bağlamında anlamlandırma olanağı sunar. Bu, özellikle toplumun en dezavantajlı kesimleriyle, deyim yerindeyse sistemin kıyısındaki kesimlerle çalışmak için bir fırsattır. Sağlık sorunlarına en duyarlı, sorunlar karşısında en savunmasız ve olumsuz etkileri en ağır yaşayan gruplar bu kıyıdakilerdir. Bu gruplar aynı zamanda kurulu sistem tarafından en az dikkate alınan ve sesleri en az duyulabilenlerdir. Neyi nasıl yaşadıkları ve nasıl algıladıkları dikkate alınmaksızın, bu kesimlerin sağlık sorunlarına eğilmek olanaklı değildir; ya da kendi sağlık sorunlarına eğilmelerini beklemek gerçekçi değildir. Niteliksel araştırma toplumun dezavantajlı kesimleriyle, sistemin kıyısındakilerle, arka sokaklardakilerle çalışmak için en uygun araçtır. Bu özelliği ile niteliksel araştırma, araştırmacının toplumun kıvrımlarını tanımasına yarayan ince parmakları gibidir. Bu ince parmaklar, aynı zamanda, sağlık sorunları ile ilgili olarak yukarıda örneklerini verdiğimiz sorun çözme yaklaşımli çalışmalar için de işlevlidir.

Son olarak, daha önce sağlığın geliştirilmesi yaklaşımı için ve epidemiyolojik yöntem için belirtmiş olduğumuz gibi, niteliksel araştırma yöntemine de kategori olarak “olumlu” ya da “olumsuz” bir anlam yükleyemeyeceğimizi belirtmek gerekir. Bundan önceki paragraflarda niteliksel araştırma hakkında söylediklerimizin tümü ancak araştırmacının niyeti ve samimiyeti ile bağlantılı olarak söz konusu olanaklardır. Araştırmacının duruşu ve niyetine bağlı olarak, niteliksel araştırma, yeni paradigmalara açılan bir çalışma yöntemi olabileceği gibi, niteliksel araştırmaları tamamlayıcı bir çalışma yöntemi olarak ya da özellikle hassas gruplarla yürütülen çalışmalarda olduğu gibi, topluluk girişimlerini güçlendirici bir etkinlik biçimi olarak kullanılabilir. Sağlığın geliştirilmesi yaklaşımının birbirinden çok farklı gelişmelere gebe olması gibi; niteliksel araştırma yaklaşımı da hem insanın tıbbın nesnesi olmaktan çıkıp kendi sağlığının öznesi olacağı bir paradigmanın geliştirilmesine, hem de postmodern bir çerçevede sıkışarak, sağlık

alanının folklorik bir araştırma alanı haline getirilmesine gebedir. Bu sonuncu olasılık, özellikle, sağlık meseleleri karşısında samimi bir kaygısı olmayan araştırmacının, sağlıkla ilişkili her türden algıları, normları ve davranışları kültürel çeşitlenmenin enteresan renkleri ve desenleri gibi görmesi ile ortaya çıkmaktadır.

Sosyal bilimcilerin ister epidemiyolojik yaklaşımlı araştırmalarla, ister niteliksel araştırmalarla olsun, sağlık alanına bugün olduğundan daha fazla girmelerine ihtiyaç vardır. İnsani duruşlarıyla, toplumsal konular karşısındaki duyarlılıklarıyla sağlık alanına girmelerine ve araştırdıkları insanlarla ortak deneyim alanlarını genişletmelerine ihtiyaç vardır. Bu, hem sağlık alanındaki sosyal / ideolojik / politik sorunların irdelenmesi açısından değerli bir katkı olacaktır; hem de sosyal bilimcilere “gerçek” sorunlarla uğraşma ve emeklerini somut zeminlerde insan yararına yönlendirme olanağı sağlayacaktır.

## REFERANSLAR

- Altıntaş, A., Doğan, H. (2004) Osmanlı Tıbbının Bozulma Nedenlerinden Biri: Reca, Minnet, İltimas. *Türkiye Klinikleri*, Cilt:12, s. 165-170.
- British Medical Association (1992) *Medicine Betrayed*. British Medical Association Zed Books, London. (yararlanılan Türkçe çevirisi, *İhanete Uğrayan Tıp*, Cep Kitapları AŞ, İstanbul, 1996).
- Conrad, P. (1992) Medicalization and Social Control. *Annual Review of Sociology*, Vol.18, s. 209-32.
- Davis, M. (2005) *The Monster at our Door - The Global Threat of Avian Flu*. The New Press, New York. (yararlanılan Türkçe çevirisi: *Kuş Gribi - Kapımızdaki Canavar*. Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007).
- De Rivero D.A. (2003) Alma-Ata Revisited. *Perspectives in Health Magazine*, Vol.8 No. 2 ([www.paho.org/English/dd/pin/Number17\\_article1\\_4.htm](http://www.paho.org/English/dd/pin/Number17_article1_4.htm) adresinden ulaşılabilir).
- Erbaydar, T. (2001) Sağlık Kimin İçin? *ToplumBilim Dergisi*, Sayı:13, s. 49-58.
- Erbaydar, T. (2006) AIDS is not a disease of heterosexuals or homosexuals. *Kaos-GL English*, İngilizce özel sayı-2006, s. 55-56.
- Erdoğan, N. (2007) Garibanların Dünyası Türkiye'de Yoksulların Kültürel Temsilleri Üzerine İlk Notlar. Editör: Erdoğan N. *Yoksulluk Halleri; Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*. İletişim Yayınları, İstanbul. s. 29-95.
- Etiler, N. (2006) Kuş Gribinin Hatırlattıkları. *Radikal Gazetesi*, 11 Ocak 2006. ([www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=175457](http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=175457) adresinden ulaşılabilir).
- Farmer, P. (2003) *Pathologies of Power; Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. University of California Press, California.
- Foucault, M. (1963) *Naissance de la clinique*. Presses Universitaires France. (yararlanılan Türkçe çevirisi: *Kliniğin Doğuşu*. Epos Yayınları, Ankara, 2002).
- Illich, I. (1981) *Medical Nemesis; The Expropriation of Health*. Pantheon Books, New York. (yararlanılan Türkçe çevirisi: *Sağlığın Gaspi*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995).
- Kawachi, I., & Kennedy B.P. (2006) *The Health of Nations: Why Inequality is Harmful to Your Health*. The New Press, New York.
- Kovács, J. (1989) Concepts of Health and Disease. *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol.14, s. 261-7.
- Marmot, M. (2006) Health in an Unequal World. *Lancet*, No: 368, s. 2081-2094.
- Moynihan, R & Cassels A. (2005) *Selling Sickness*. Greystone Books, Vancouver. (yararlanılan Türkçe çevirisi: *Satılık Hastalıklar*. Hayykitap, İstanbul, 2006).
- Pawson, R. (1996) Theorizing the interview. *British Journal of Sociology*, 47:2, s. 295-311.

- People's Health Assembly (2000) People's Charter for Health, People's Health Assembly, 8 December 2000, GK Savar - Bangladesh.
- Rivers, W.H.R. (1979) *Medicine, Magic, and Religion*. AMS Press, New York. (Yararlanılan Türkçe çevirisi: *Tıp, Büyü ve Din*. Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 2004)
- Summerfield, D. (2003) Medical Ethics, the Israeli Medical Association, and the State of the World Medical Association. *British Medical Journal (BMJ)*, 327, s.561.
- T.C.Sağlık Bakanlığı Sağlık Projesi Genel Koordinatörlüğü, The World Bank (2001) *Flagship Kursu, Eğitim Kitabı*, 14-25 Mayıs 2001, Antalya.
- Taylor, S., Tilley, N. (1998) Asking Questions in Social Research: Theory and Method. In: Field D, Taylor S, derleyenler. *Sociological Perspectives on Health, Illness and Health Care*. Blackwell Science, UK. s. 39-57.
- Virchow, R. (1848) Report on the Typhus Epidemic in Upper Silesia. *Social Medicine*, Vol 1, No. 1, Feb 2006. ([www.socialmedicine.info](http://www.socialmedicine.info) adresinden ulaşılabilir; orijinal makale Archiv für Patholog.Anatomie u. Physiologie u. Für klin.Medicin, Vol.II, Nos.1 and 2.'de yayınlanmıştır).
- Waitzkin, H. (2006) One and a Half Centuries of Forgetting and Rediscovering: Virchow's Lasting Contribution to Social Medicine. *Social Medicine*, Vol 1, No. 1, s: 5-10.
- World Health Organization (WHO). (1978) Declaration of Alma Ata. 'Health for All' Series No.1. Geneva, WHO. ([www.who.int/hpr/NPH/docs/declaration\\_almaata.pdf](http://www.who.int/hpr/NPH/docs/declaration_almaata.pdf) adresinden ulaşılabilir.)
- World Health Organization (WHO). (1986) Ottawa Charter for Health Promotion. Geneva, WHO. ([www.who.int/healthpromotion/conferences/previous/ottawa/en/print.html](http://www.who.int/healthpromotion/conferences/previous/ottawa/en/print.html) adresinden ulaşılabilir).

# MEDYA VE İLETİŞİM ÇALIŞMALARININ İÇERİSİ-DIŞARISI\*

Nurçay Türkoğlu

“Medya ve İletişim Çalışmaları” disiplinler arası olguları konu ederek, ‘yaygın medya ve onun izleyicileri olan merkez(ler) ve alternatif medya ve onun izleyicileri/kullanıcıları olan çevre(ler)’ arasında sürekli gidip gelen sarmaşık ilişkilerin keşiştiği bir alanda gezinir. Medya ve iletişim eğitimi de, bir yandan günlük medya ile yüz yüze gelen öğrencilere mesleki beceriler kazandırmak ve bu becerilerin kullanımı için ideal yollar göstermekle, bir yandan da üniversite eğitiminin gereği entelektüel soyutlama, tahayyül etme donanımı sağlamakla, yani sistematik bilgi ve deneyimin keşiştiği bir kenarda durmakla yükümlüdür adeta. Kendisini toplum içindeki iletişim sorunlarıyla ilgilenir halde bulan akademisyenlerin, medyaya “düşman olanlar” ile “hayran olanlar” kampaşmasının ötesinde, kendi deneyimlerini nesneleştirerek araştırmaya konu edebilmeleri mümkündür. Bu yazıda, medya ve iletişim çalışmalarının disiplinlerarası olma özelliğine, meslek-eğitim-bilimsel disiplin sorunsalına, düşünömsellik zemini gerekliliğine değinerek; medya etnografisi ve görünürlük tartışmalarından, sorunlu bir alt alan olarak izleyici çalışmalarından söz edecek ve yaratıcı denemeler önermeyi deneyeceğim.

## *Her Yerde Medya: Disiplinlerarasılık*

Medya araştırmalarının ele aldığı konular, medyanın dışına taşar. Bunun sebebi, aslında karşılaşılan toplumsal sorunların medyadan daha çok, demokrasi, kültür, sosyal dışlama, eşitsizlik, cinsiyet ve gündelik yaşam pratiklerinden kaynaklandığının görülmesidir.

---

Bu makaleye zemin oluşturan metin, 20–21 Ekim 2005 tarihlerinde, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi’nde yapılan Türkiye’de İletişim Araştırmaları Sempozyumu’nda “Türkiye’de İletişim Akademisyeni Olmak: Kişisel Bir Serüvene Eleştirel Bir Bakış” başlıklı bildirinin sunulmasıyla yazılmaya başlanmış, elinizdeki kitap için yeniden düzenlenmiştir.

Sosyal olguların birbirinden bağımsız ele alınamayacağını görmek için medya ve iletişim çalışmaları yegâne başlangıç noktası olmasa da (bkz. Gulbenkian Komisyonu, 1996) küçümsenemeyecek bir yer kaplamaktadır. Kamusal alan, geç modernizm süreci, globalleşme, tüketimcilik, enformasyon ağları, kimlik, cemaat / topluluk, toplumsal katılım / toplumsal dışlanma, bireyselleşme süreçleri gibi konular, medya ve iletişim çalışmaları tarafından kavramsallaştırılan, hatta medya ve iletişim çalışmalarına referans vermeden çözümlenemeyecek konular (Livingstone, 2000). Bütün bunlar medya çalışmalarını, çözümlemelerini daha etkin hale getirmek konusunda araştırmacıları yüreklendirmektedir. Türkiye’de bu ve benzeri konularla ilgilenen akademisyenlerin çoğunlukla eğitimlerini ama daha büyük çoğunlukla da unvan ve kadrolarını iletişim fakültelerinde, iletişim bölümlerinde aldıkları söylenebilir.

Medya ve iletişim çalışmalarının; siyaset bilimi, psikoloji, pedagoji, tarih, antropoloji vb. alanlara girmesi zaman zaman, bu konuların o alanın kendi araştırmacıları tarafından incelenmesinin daha doğru olduğu düşüncesini de akla getirir. Türkiye’deki iletişim eğitiminin gelişimine baktığımızda, farklı bölüm ve fakültelerin kuruluş tarihçesi ve koşulları gereği bu alanlardan birine ya da diğerine yatkın olduğu bilinir. Aslında sosyal teori ve bir araştırma alanı olarak medya ve iletişim araştırmalarının disiplinlerarası özelliğinin yukarıda anılan alanlara katkıları azımsanamaz: kalitatif / kantitatif, sosyal bilimler - davranış bilimleri teorik- ampirik, metin çözümlemesi izleyici alımlama çalışmaları, eleştirel-yönetimsel gibi eski ayrımların akademisyenleri bölmesine karşı bir potansiyel olabilir.

### ***Meslek - Eğitim - Bilimsel Disiplin Üçgenindeki Sorunsallar***

“Kendi kendini sorunsallaştırmak” meselesinin, iletişim alanındaki çalışmaları diğer akademik çalışmalardan ayıran bir özellik olduğunu söyleyen Erol Mutlu, iletişim üzerine düşünmenin başlı başına dönüşüm içeren, özdeşimsel bir süreç olduğunu vurgular (2005: 32). Türkiye’de ‘doğrudan araştırma alanını sorunsallaştıran’ iletişim çalışmalarına baktığımızda da, iletişim akademisyenlerinin kendi ortamlarının farkında olarak; meslek, eğitim ve bilimsel disiplin sacayağına odaklandıklarını; alan tanımlaması, tarihsel-mekânsal zemin ve kuramsal eğilimler çerçevelerinde aşağıdaki konuları ele aldıklarını söyleyebiliriz:

- *İletişim eğitimi tanımlamak* [basın yayın bilimi, gazetecilik eğitimi, iletişim eğitimi, iletişim bilimleri eğitimi, enformasyon eğitimi, vb.] (Abadan-Unat, 1972; Özbek, 1993; Mutman, Mutlu, Morgan, 1998 );
- *İletişim mesleklerini tanımlamak* (Abadan-Unat, 1972; İnal, 1996; Mutman, Mutlu, Morgan, 1998);
- *Ders programlarında teori-pratik çatışmaları* [uygulamaya yönelik derslerle teorik derslerin dengesine dair tartışmalar] (Özbek, 1993; İnal, 1996; Mutman, Mutlu, Morgan, 1998);
- *İletişim eğitimi veren okullardan mezun olanların iş alanları* [meslek lisesi/ meslek yüksek okulu/ fakülte yapılanmalarının karşılaştırılması; staj sorunu, vb.] (Özbek, 1993);
- *İletişim akademisyenliğini tanımlamak* [evrensel üniversite arayışındaki eğitim tartışmaları] (Mutman, Mutlu, Morgan, 1998; Tokgöz, 2000; Kejanlıoğlu, 2000);
- *İletişim Bilimleri alanını tanımlamak* [disiplinler arası bilimsel arayış] (Mutlu, 1994-1995; Tokgöz, 2000; Kejanlıoğlu, 2000);
- *Öğretim üyesi-öğrenci ilişkisine yansıyan medya kültürü* (Özbek, 1993; İnal, 2004)

Bu çalışmaların ortak noktalarından biri; alan tanımlama çabalarındaki sorunların kaynağı olarak daha çok 'kitle iletişim araçları' tanımının belirsizliğinin vurgulanmasıdır. Özellikle iletişim eğitimi veren yüksek okulların 1990'ların başında fakülteye dönüştürülmesi sırasında karşımıza çıkan bölümler, anabilim dalları ve bilim dallarının daha çok 'araçlara göre' farklılaştırılmasının (radyo, televizyon, sinema, gazetecilik, basın-yayın, reklam, fotoğrafçılık, bilişim, vb.) yarattığı sorunlar günümüzde de tartışılmaktadır.

Kitle iletişim araştırmaları araçlara, yani iletişim teknolojilerine baktığı ölçüde işlevsellik arayışına girmektedir. Araçların doğası, üretim-tüketim süreçleri, yaygınlaştırılma politikaları vb. ekonomi-politik yaklaşımların araştırmalarda kullanımı yine de araştırmacıyı, teknolojik belirleyicilik zeminiyle sınırlı olmaksızın kurtaramaz. Yaygın medyaya "liberal / çoğulcu toplum ideali ile" bakış, etki arayışı, işlevler ağının nasıl çalıştığına bakmak, adeta işlerin 'nasıl yürüdüğünü' saptama, adını koyma çabasıdır ve 'neden' sorusuna pek itibar etmez. İletişim teknolojilerinin ve mesajların belirleyici bir yaklaşımla kullanımına karşı duran



alternatif paradigma ise toplumsal eşitsizlikleri ortaya çıkartmaya yönelik disiplinlerarası bir metodoloji arayışındadır.

Tarihsel gelişime bakarak meslek - eğitim ve bilimsel disiplin üzerine yapılan çalışmalarda, hem Türkiye ve Batı, hem de Türkiye içinde farklı kentlerdeki oluşumlar ele alınır (Abadan-Unat, 1972; Tokgöz, 2000 ve 2003). Bu da bizi, tarih ve mekânsal zemini birlikte anmaya götürür. Türkiye'deki iletişim araştırmalarına dair çalışmalarda, ekonomik / politik ve sosyal bir gerçeklik olarak Türkiye'deki basın-yayın ortamının genel bir saptaması [kurumlar - kuruluşlar - hukuksal düzenlemeler - sendikal örgütlenmeler - teknolojik gelişmeler, vb.] yapılır. Medya kuruluşlarının yapılanmasıyla iletişim eğitimi veren okullar arasındaki zihniyet farklılıkları arasında kurulan ilişkilerde İstanbul ve Ankara karşılaştırması karışımıza çıkar (Abadan-Unat, 1972; Tokgöz, 2000 ve 2003). Bu çalışmalarda adeta bir "asıl kurucu kimdir?" sorusuna yanıt aranır ki, bu eğilimi örneğin Amerika'daki iletişim eğitimiyle ilgili çalışmalarda da görmek mümkündür (Rogers, 2001). Kişisel deneyim sürecinden yola çıkarak, gözlem, saptama ve önerilerin de açıklandığı tarihsel-mekânsal zemin vurgusu yapılabilir (Özbek, 1993; Mutlu, 2000). Sanayileşme, modernizasyon, kentleşme ve globalleşmeye ilişkin vurgular; liberal ve tutucu yaklaşımların belirginleşmesi; eleştirel pedagoji, retorik çalışmaları ve ekonomi-politik yaklaşımların yetersizliği, yine iletişim araştırmalarının gidişatıyla bağlantı kurularak ele alınır (Mutlu, 1994-1995; Özbek, 1993; İnal, 1996). Sürecin öne çıkartılması, akademisyenlerin medya yayıncılık politikalarındaki, medya teknolojilerindeki ve sosyal olgulardaki değişimleri, dönüşümleri izlemesinden kaynaklanır ki bu araştırmacının sosyal duyarlılığıdır. Araştırma gündeminin dışarıdan belirlenmesi bir yandan da araştırmacının inisiyatifi ni tehdit eder.

Türkiye'de medya ve iletişim alanında akademik çalışma yapanların pek çok farklı tema ile ilgilendiklerine bakarak, yönünü bulamamış bir alana baktığımız yine de söylenemez. Kurumsallaşmış uluslararası medya ve iletişim araştırma platformları (IAMCR, ICA, NCA, AEJMC, ECREA, vb.<sup>1</sup>), örneğin, izleyici araştırmaları, alımlama çalışmaları, içerik analizi, iletişim hukuku, iletişim siyasaları,

---

IAMCR: International Association for Mass Communication Research, ICA: International Communication Association, NCA: National Communication Association, AEJMC: Association for Education in Journalism and Mass Communication, ECREA: European Communication Research Association.

toplumsal cinsiyet ve iletişim, uluslararası iletişim, kişilerarası iletişim, radyo çalışmaları, gazetecilik çalışmaları, çevre iletişimi, bilim iletişimi, sağlık iletişimi, çocuk ve gençlik, global medya, popüler medya, görsel iletişim, örgütsel iletişim, göç ve medya, etnisite çalışmaları, iletişim felsefesi, dijital kültür, medya okuryazarlığı gibi pek çok alt başlık grupları içinde çalışmakta, bu alt başlıklara özgü konferanslar, paneller, networkler düzenlemekte, dergiler, bültenler yayınlamaktadır. İstanbul'da 1986 yılında Dr. Hıfzı Topuz öncülüğünde kurulan İLAD (İletişim Araştırmaları Derneği) yine, benzer kurumsallaşma çabaları için Türkiye'den önemli bir örnek sayılabilir. Akademik alan içinde çeşitlemelerin bulunması, bu ilgi gruplarının birbirlerinden kopuk olduğu anlamına gelmemekle birlikte, nele-  
rin içerildiğini belirleme açısından yararlıdır.

### ***Düşünümsellik Zemini***

Kişisel deneyimi, sistematik bilgiye dönüştürme çabası konusunda özdüşünümsellik (self-reflexivity) uygun bir yol olabilir. Burke'nin (1994: 117) "düzenlenmiş doğaçlama" olarak özetlediği toplumsal zemini<sup>2</sup> doğal-kader olmaktan çıkartmanın, dönüştürücü bir pratik olan düşünümsellik ile mümkün olabileceğine inanıyorum. Bourdieu, "bilimsel habitusları üretebilir ve geliştirir hale getirmek için eğitim, diyalog ve eleştirel değerlendirme mekanizmaları", yani bilimsel alanı oluşturanların tamamı tarafından kurumsallaşan bir düşünümselliğin kaçınılmazlığını vurgular. Bourdieu'ye göre düşünümsellik; a) "Öznenin özne üzerine düşünmesi" ya da "egolojik bir bakış açısı" değildir (Bourdieu ve Wacquant

---

"Toplumsal zemin"i *habitus* karşılığı olarak kullanıyorum. Bourdieu, 1970'li yıllarda toplumsal pratikleri incelemek üzere geliştirdiği *habitus* kavramını: "toplumsal eyleyicilerin, belirli bir toplumsal ve iktisadi koşul türünün içselleştirilmesi yoluyla edindikleri ve söz konusu alanın içinde tanımlanmış bir yörüngede az ya da çok gerçekleşme fırsatı bulan farklı yatkınlık sistemleri" olarak açıklamaktadır (2003, s. 90). Bedene dönüşmüş toplumsallık olarak *habitus* "aktörlerin sonsuz değişkenlikteki durumlara uyarlanabilecek sonsuz sayıda uygulamalar üretmelerine elveren şemalar" (Burke, 1994, s. 117) sunar. Ancak *habitus*, yalnızca içine doğduğumuz verili toplumsal ortamdaki eyleyenlerin kaderi değildir; içinde yaşandığı sürece varlığını sürdüren; yerleşim yeri, yerleşenler, alışkanlıklar ve mücadeleler tarihi anlamında bir "yerleşme sürecini" barındırır. Yatkınlıklar, yerleşik bir yaşam biçimine "zemin" hazırlayabilir. Yaşam biçimi; "zevkler" gibi ayırt edilebilir göstergelerin, uygulamaların sınıflandırıldığı bir sistemdir (Bourdieu 1989: 170-172).

2003: 38): Tefekkür düzeyinde kalan bir hesaplaşma belki kişinin bilişsel sağaltımı için iyi sonuçlar verebilir ancak iş, düşüncelerin paylaşımına geldiği zaman bu hesaplaşmalar; hayranlıklar, düşmanlıklar, hayal kırıklıkları vb. toplumsal yaşamın öznel süzgecinden geçecektir. Bu öznel süzgecin, benmerkezci bakış açısını elemesi, ikna edici ortak düşünceye ulaşması imkânsız olmamakla birlikte, pek de kolay değildir. DüşünümSELLİK böylece, b) samimi itiraflarla kişinin “kendi yaşantısından söz etmesi” de değildir. İtirafı uygun dinleyicilerin bulunması başlı başına sorundur; kolayca bir gösteriye, popüler kültür arenasındaki gülünç bir iktidar çekişmesine dönüşebilir itiraflar. Emekli olduktan sonra yayınlamak üzere, meslektaşların açıklarını kaydederek “düşünce polisliğine” dönüşen “günlük hastalığı” da değildir (Marx 2004: 70). Wacquant’ın (Bourdieu ve Wacquant 2003: 13-45) özetlediği gibi Bourdieu’nün toplumbilimciye önerdiği düşünümSELLİK;

- Bireysel olandaki toplumsallığı, mahremin altında gizlenen gayri-şahsiyi, özelen en derinine gömülmüş evrenseli keşfetmektir,

Gözlemcinin konumunu, inşa edilen nesneyle aynı eleştirel çözümlemeye tabi tutmaktır.

Bu yazının konusu olan toplumsal iletişim meselelerine bakarken de başvurduğumuz yol; günümüz medyasının içinde yer aldığı popüler kültür endüstrisinin işleyişinin farkında olabilmek, starlık sisteminin de, izleyicilik konumunun da bireylerin inisiyatiflerinin sınırlarını nasıl oluşturduğunu anlamaya çalışmaktır. Profesyonel medya ortamının içinde belli tüketim formatları tarafından sınırlandırılmış bir yer bulan, görünür olan insanların kenardan sahneye çıkartılmaları kadar, sahneden kenara itilmeleri de o derece dalgalı piyasa koşulları tarafından belirlenir. Araştırmacının, araştırma konusu içindeki görünürlüğü de aynı derece sorunludur.

### ***Medya Etnografisi ve Görünürlük***

Eyleyici pratiği ile çözümleyici pratiğini aynı oranda ciddiye alan, insan odaklı düşünümSEL antropoloji, medya ve iletişim araştırmalarında, izleyicileri kendi yaşam alanlarında daha kapsamlı biçimde ele almak, tanımak için 1980’lerden bu yana başvurulan bir beslenme yeri olmuştur (Mayer, 2005). Bu yaklaşım, bir

yandan iletişim çalışmalarındaki mikro-anlatılara dayalı etnografik yöntemin uf-kunu açıp, makro sosyo-kültürel yapılanmanın gündelik yaşamdaki izlerini sür-mek; bir yandan da araştırmacının da kuşatıldığı medya ortamının farkında olunmasını sağlamak gibi, disiplinlerarası bir iletişim bilimleri yaklaşımını zen-ginleştirecektir. İletişim bilimlerindeki metin ve tür odaklı izleyici-alımlama çalış-malarının getirdiği sınırlılıkları aşmak konusunda da düşünümsel antropoloji yardımcı olabilir.<sup>3</sup>

Gerçekten de, medyadaki iktidar ilişkilerinin nasıl kurulduğunu anlamak için saatlerce, günlerce ekran başında program izlemenin veya kayıtları didiklemenin abesle iştigal olduğuna, özellikle izleyici alımlamaları konusunda yorum yapabil-mek için sadık izleyiciyle yarışmaya kalkmanın imkânsızlığına inananlar için “medya etnografisi” bir çıkış yolu olabilir.

Medya etnografisi, medyanın kullanımını başlı başına bir yaşam alanı olarak ele alır, çok yönlü ve mobil bir etnografiden söz eder, televizyon izleyici araştı-rmalarında, araştırmacıların izleyicilerle birlikte TV izlemeleri, günlük tutturma, fotoğraf çekme, videoya kaydetme vb. ek yöntemler kullanılmasını önerir. Yeni medyanın hareketliliği, taşınabilirliği yanı sıra, coğrafyadan bağımsızlığı da ince-leme alanına bir süreç olarak bakmayı getirir; sanal etnografiler, internette sibe-ralemler incelemeleri yapılır. Bu tür çalışmalarda araştırmacının ampirik boyutunun alışıldık etnografi çalışmalarına kıyasla daha hafif, teorik boyutunun ise daha so-fistike kabul edildiği söylenir (Hartman, 2006). Niceliksel yöntemlerin objektiflik iddiasını sorgulamak için başvuru niteliksel gözlem teknikleri, araştırmacı ve araştırılan arasındaki kopukluğu aşmayı amaçlar (Mayer, 2005: 149).

Medyanın iktidar ilişkilerini anlamak için akademik çalışmanın paylaşılması konusunda analiz ettiğimiz medya ortamının tam içinde yer aldığımızı unutm-

---

Bu çalışmanın ana eksenini oluşturan “akademisyenin özdüşünümselliği” meselesini tartıştığım Emine O. İncirlioğlu’na, kafamdaki sorunları dile getirme cesareti verdiği için şükran borçluyum. İnsanların yaşamlarına katılarak gözlem yapmak, yaşayarak öğ-renmek konusunda sosyo-kültürel antropoloji ve etnografik alan araştırmasının birlik-teliğine; sözlü tarih ve metin çözümlemesi yöntemlerini kullanan kültür çalışmalarının genişlettiği olanaklara değinen İncirlioğlu (2003: 66-69) ile sahici olaylar / insanlar / yaşamlar peşinde koşarken, kendimizi nasıl ifade edeceğimiz konusunda özdüşünüm-selliğin öne çıkarılması gerektiğini konuşmuştuk. Yine aynı tarihlerde birlikte katıldığı-mız bir konferans için yurtdışından gelen dostum Ece Algan; Amerika’daki doktora sü-recinde makbul araştırmaların hep etnografik çalışmalar olduğunu aktarmıştı.

dan, yani araştırmada söz konusu medya olduğunda, etnografinin, araştırmacı olarak bizim de içinde yer aldığımız bir alan olduğunun bilincinde olarak hareket etmek gerek (Couldry, 2003).

### ***Sorunlu bir Alt Alan: İzleyici çalışmalarından çıkartılacak Dersler***

İzleyici araştırmaları örneğinde medya ve iletişim araştırmalarındaki disiplin meselelerine değinen Sonia Livingstone (2000), temel olarak ikili bir ayırmadan söz eder. Birinci ayırım, sosyal teorinin eylemden yana olduğu yönündedir: Öne çıkan örnekler geç modernizm, globalleşme, kamusal alan, bireyselleşme, aç toplumu, sömürgecilik sonrası teori, etnik ve kültürel diaspora ile ilgilidir. Kıta Avrupası felsefesi ve sosyal teori ilişkisinden kaynaklanan bu disiplinlerarası yaklaşımla, globalleşmiş dünyada başka şeylerin yanı sıra medya ve iletişimin önemine özel bir vurgu yapar. Öte yandan yeni medya, iletişim ve bilgi dolaşım teknolojilerindeki gelişmelerin toplumsal araştırmalara yön verdiğini söyleyenler vardır. Teknolojinin geç modernizmdeki kültürel süreci biçimlendirdiği ya da onun tarafından biçimlendirildiği konusunda görüş farklılıklarını korusalar da, her iki kesimin de giderek birbirleriyle daha çok ilgilenmekte olduğu söylenebilir. Böylece hem teknolojiadaki gelişmeler hem de sosyal teorideki gelişmeler, başka alanları olduğu gibi ama belki diğerlerinden daha fazla, medya ve iletişim araştırmalarındaki yenilikleri harekete geçiren temel dinamiklerdir.

Düşünümsellik ve özdüşünümsellik kavramlarının henüz farkında olmadığım doktora tez dönemimde yarı-etnografik yöntemlerden, kısmen sosyal psikoloji ve modernleşme-toplumsal gelişme teorilerinden, kısmen eleştirel teoriden yararlanarak; kent yaşamı dışında televizyon izlemenin toplumsal değişimle ilişkisini bulmaya çalışmıştım (Türkoğlu, 1988). Bir kitle iletişim aracı olarak televizyonun bağımsız değişken olarak ele alınamayacağına, yaygın kitle iletişim araçlarının toplumsal egemenliğin taşıyıcısı olduklarına inanıyordum ama bir kuramsal tartışma yapabilmek için ampirik / kalitatif bir araştırma ile tezimi güçlendirmem gerektiğine de inanıyordum. İşlerin (en azından yöneten - yönetilen ilişkilerinin) daha net gibi görüldüğü 1980'li yıllara, hatta daha gerilere dönecek olursam; ortam tam da teknolojinin bağımsız değişken olarak ele alınmasına uygun gibi görünüyordu; TV izleme dışındaki diğer sosyolojik unsurları eşleştirebilen iki köyde alan araştırması yapma girişimim, bu modelin sorunlu olduğunu kanıt-

lama arayışından kaynaklanıyordu.<sup>4</sup> 1950'lerin liberal modernist iklimiyle "az gelişmiş" ülkelerde teknolojik belirlenimciliğin izlerini arayan iletişim araştırmacıları, ideal olarak kabul ettikleri Batılı toplumların kültür değerlerinin ve yaşam pratiklerinin, kitle iletişim sistemleri eliyle, geri kalmış toplumları modernleştirebileceğine inanıyorlardı. Kırsal kesimlerdeki yerel enformasyon kaynaklarının, yerel kanaat önderlerinin, Batılılaşmanın benimsetilmesinde yararlanılması gereken unsurlar olduğunu ve yapısal değişimlerden kaçınılması gerektiğini vurgulamışlardı. Bu araştırmacıların dünyanın az gelişmiş bölgelerindeki modernizasyon gelişimi ile ilgilenmeleri, gelişmiş ülkelerin teknolojik araçlarının getirebileceği farklılıkları ortaya çıkarma amacını taşıyordu. Kitle iletişim araçlarının yeni norm ve değerlerin yaratılmasında ne derece etkin olabileceğini bulmaya çalışırken, karmaşadan uzak olduğunu varsaydıkları az gelişmiş ülkelere yönelmişlerdi.

Acaba "teknolojik belirlenimcilik" üzerine kurulan bir metodoloji, henüz te-cimsel yayıncılık, radyo ve televizyonda özelleşme sürecine girilmemiş bir dönemde, yani televizyonun homojenleştirici işlevinin aşikâr olduğu bir dönemde, bu araçlarla yakından tanışıklığı olmayan insanlara uygulanabilir miydi? Şekil olarak evet. Ancak söz konusu doktora çalışmasında, TV izleyen ve izlemeyenler arasında, gündelik eğlence kültürü (popüler şarkılar, medyatik figürlerin tanınması, vb.) konusunda farklılıklar bulunsa da, yaşamsal bir değişim (baraj yapımı için köylerin boşaltılması kararlaştırılmıştı ve köylüler bu kararı destekliyorlardı) konusunda neredeyse hiçbir farklılık görünmüyordu. Burada belirleyici olan, 'modernleşmenin taşıyıcısı' televizyon değil, bölgenin ekonomik yoksulluğu, hali hazırda başlamış kente göç ve her iki grubun da aynı yöndeki, merkezi yönetimi destekleyen siyasi eğilimleriydi. Tezin varsayımını destekleyen bir sonuçtu bu, şaşırtıcı değildi.

1990'lı yıllarda globalleşme, etnografik çalışmaları tartışma alanına taşıdı.

---

Bugün için böylesi bir 'değilleme' yöntemini öneremiyorum; aslında kendi araştırma-mın zaman-mekân, tüketim alışkanlıkları ve medya içeriği değişimi açılarından izlen-mesi-sınanması iyi olabilirdi; ama kitle iletişim izleyicileriyle ilgili kalitatif araştırmala-rın sürekli bir ekip ve ciddi finansal kaynaklar gerektirdiğini söylemeliyim. Diğer yan-dan bugün, medya dolayımından azade topluluklar bulunabilirse dahi; globalleşme, kent yoksullukları ve yoksunlukları vb. gibi toplumsal sorunların, siyasal dini rejimler, değişen savaş stratejileri, halkla ilişkiler faaliyetleri ve yeni iletişim ortamları ile olabil-diğince bulanıklaştırıldığına, ortada sınanacak bir "tek" modernleşme kuramının varlı-ğından söz etmenin gereksiz olduğuna inanıyorum.

Tek bir teknolojiye, televizyon yayıncılığına bağlı; kitle toplumu gibi modadan düşmüş bir kavrama dayanan; sayıca çok yapılmış ve değerini yitirmiş olan izleyici-etki araştırmalarını gözden düşürdü (Livingstone, 2000). Medya kuruluşlarının tecimsel ve yönetsel gündemi de artık izleyiciyi baştan çıkartmıştı. Her şey aşikârdı adeta: Formatlar biliniyor, izleyici için “pasif kitleler” deyimi yetersizleşiyordu. Bilinç endüstrisi, kültür endüstrisi gibi eleştirel teorinin inceliklerini taşıyan kavramlar, kendi özgür iradesiyle kendini hiçleştiren, hakaretlere maruz kalan ama sonunda hedeflediği armağanları almakla beklentisi gerçekleşen izleyici için anlamsızlaşıyor, bu kavramları dile getiren iletişim akademisyenlerinin katıldıkları televizyon forumları patetik bir durum sergiliyordu. “Seyirlik cümbüşler - seyirlik ölümler” gibi akademik kavramsallaştırmalar [yazara ait], gündelik yaşam rasyonalitesi içinde medyada yer almanın bedelini ödemeyi baştan kabullenmiş izleyici / seyirci için bir anlam ifade etmiyordu. Bu kavramsallaştırmaların işe yaramazlığını gösteren bir durum olduğu için değil ama bugünün seyircisini anlamanın yolunun demokrasi, yurttaşlık, vatandaşlık, toplumsal yoksunluk vb. gibi öteye atılmış kavramlarla daha çok içli-dışlı olması gereği bugün akademisyenler tarafından hissedilmekte.

### ***İzleyici mi Katılımcı mı?***

Bugünün çok kanallı televizyon yayıncılığının çeşitlilik, erişim eşitsizliği, çoğulculuk gibi izleyicilik sorunlarını bertaraf ettiğini ileri sürmek ne kadar mümkündür? Tecimsel kanalların ve dijital iletişim ortamlarının olanakları kitlenin çözülmesine, bireysel katılıma izin vermekle demokratik yurttaşlık sorunlarının çözümüne ne ölçüde katkıda bulunmaktadır? Söz konusu katkıların niyetleri, giderek daha açıkça sorgulanır olmakta. Örneğin, Doğu Avrupa’da değişen yayın politikaları ve demokratik çoğulculuk-çeşitlilik arayışı hakkında yazan Jakubowich; Avrupa Birliği üyesi olmakla değişen medya beklentilerinin karşılanmaktan çok uzak olduğunu, tecimselliğin getirdiği yeni dönüşümlerin ancak piyasaya hizmet verdiği ölçüde gerçekleştiğini vurgular (Jakubowich, 2005).

21. yüzyıl katılımcı medyasının demokratik olanaklarına bakılırken, temsil ve politik karar verme mekanizmasına katılımın “kurtarılması gereken” kavramlar olduğuna dikkat çeken Carpentier; iktidar stratejilerinin toplumsal alan ve düzeylerin tümüne yayılmış olduğunu hatırlatır (Carpentier, 2007: 105-122). Geçiş

izni (medyaya erişim eşitliği), karşılıklılık (sesini duyurma gücüne sahip olma) ve katılım (yayın politikalarına dahil olma) olanaklarının ideolojik-politik iktidar çekişmeleri ışığında birbirinden ayrılarak çözümlenmesi gerektiğini söyler.

Tam eşitlikçi katılımın ütöpik hatta distöpik boyutlarının hesaba katılması uyarısının Avrupa'dan gelmesi ciddiye alınmalıdır. Yeni medya ve iletişim teknolojilerini, özellikle interneti takip eder hale gelen iletişim araştırmalarının toplumsal dönüşümleri gözden kaçırma tehlikesi eskiden olduğu gibi bugün de var. Ancak eski medyanın, özellikle televizyonun halen en yaygın iletişim aracı olduğunu, dünyayla ilgili bilgilenmenin asıl olarak televizyondan alındığını göz ardı etmemek gerek. Hiçbir toplumsal önem ayrımı gözetmeden bütün seslerin ve yüzlerin görünür olduğu bir medya ortamı, bu ortama katılan her bir unsuru aynı oranda önemsizleştirip, değersizleştirmektedir. Yeni medya ortamlarının kullanıcılarının artık izleyici değil, tam katılımcı olduğunu ileri sürmek, tecimsellik ve bireyselleşmenin global medya ortamlarında bulunduğunu görmemek olacaktır. Birbirine bağlı medya kullanımlarıyla; uydu-kablo ve 'smart' ortamlarda yayın akışına interaktif katılım sağlayan çoklu-video kaydedicileri, DVD aparatları, cep telefonları vb. donanımına sahip olma; bilgisayar oyunları oynama, internette gezinme, internetten film ve müzik indirme gibi yeni medya teknolojilerini kullananlar, bir yandan da izleyici olmayı sürdürmektedirler.

### ***Yaratıcı Denemelere Açılmak Gerek***

Medyanın kuşatıcılığının kabul edildiği ancak entelektüel özgürlük arayışlarının da üniversitelerde boy gösterdiği, gençlik hareketlerinin müzikte, radyoda, sinemada görünür olduğu bir dönem olan 1960'larda iletişim çalışmalarını da kapsayan 'değerlerden arınmış' ana akım sosyoloji metodolojisini kökten sarsan eleştiriler güçlenmişti (Oskay, 1976). Ekonomi-politik değerlendirmelerle kullanım ve yaşam tarzı seçimlerinin birlikte ele alınması gerektiğini hatırlatmak üzere, yeni medya kullanımlarıyla ilgili tartışmalar yaşadığımız 2000'li yıllar, medyada "kullanıcı müşteri" yerine "katılımcı yurttaşlık" kavramını yenileyerek gündeme getirmek için iyi bir fırsat olabilir.

Araştırma projesi, yüksek lisans ve doktora tezleri konu önerilerinde aranan özgünlük ölçütü gereği, öğrencilerin aklına hemen yeni medya teknolojileriyle ilgili örneklerin gelmesi şaşırtıcı değildir. Bu örneklerin ele alınması, 19. yüzyıl



düşünürleri veya 1950'lerin modernleşme, 1970'lerin politik söylem, 1990'ların globalleşme kuramcılarının külliyatı karşısında ezilme tehlikesi geçiren gençleri akademiden soğutmak yerine, sosyal ve eleştirel teorinin açtığı uzak görüşlülük- le, bugünün toplumlarını anlamının olası yollarını birleştiren yaratıcılıklar ola- rak görülmeli. *Facebook* arkadaşlığının *Alice Harikalar Diyarında* ve *Keloğlan* ma- sallarıyla, sanal kimlikler eleştireliliğiyle birlikte ele alınması, internet serüvencili- ğini anlamak için iyi bir örnek olabilir. Eski araştırma alışkanlıklarını, medyanın kendisine odaklanmayı, interaktiflik idealleştirmesini bir kenara bırakıp, yeniden toplumsal iletişimi anlamaya çalışmalıyız. Önce metinleri çözümleyip sonra izle- yicinin bu metinleri doğru algılayıp algılamadıklarını bulmaya çalışmak yerine izleyiciye bakıp, bugün internet kullanımında olduğu gibi, kullanıcı neleri nasıl seçiyor, sınıflandırıyor, içeriğini yorumluyor vb. baktıktan sonra metne bakılabi- lir (Livingstone, 2000). Eleştirel söylem analizini linguistik analizden ayırmak üzere, belli bir toplumsal sorunda politik tarafların belirlenmesi, ideolojik temsil- lerin kimler tarafından tanımlandığı ve tanımlayıcı erke sahip olanların eleştirel analizi yapılabilir. Böylece, metin analizi, çağdaş toplumsal iletişim çalışmaların- nın içinde önemli bir yer alabilir.

1990'ların ikinci yarısında televizyon ana haber bültenlerinin magazinselleş- mesiyle ilgili araştırmalar yapmak belki anlamlı iken bugün neden değildir? Top- lumsal araştırmalarda aranan yenilik, özgünlük, dikkat çekicilik gibi unsurlar araştırmacıları bu gibi “her yerde her zaman görüldüğü için kanıksanan” konu- lardan uzak tutmakta. Ancak belki tam da bu kanıksanmalarla ilgili sorunsal, sosyal teorinin eleştirelilik ve akademik kuşkuculuk temelinde ele almak, iletişim çalışmalarının kendini gösterebileceği yer olacaktır.

2000'li yıllarda Türk televizyonlarındaki popüler köy dizilerinin setleri, oyun- cuları, drama örgüleriyle “kentileştirildiği”, reyting açısından bunların karşısın- daki rekabet köşesinde duran stüdyo katılımlı televizyon eğlence programlarının ise sunucuları, konukları, kilimli, yayık ayrınlı dekorları ve türküleriyle “köylü- leştirildiği”ni görmek, toplumsal dönüşüm hakkında ipuçları verebilir (Türkoğlu, 2004).

Köy dizileri için “kentileştirilmiş” televizyon seti haline getirilen bu kenar köylerde genç kızlar için televizyonda değil istediği programı izlemek, alıcının düğmesini açıp kapamak bile evin reisi babanın rızasına yani, feodalite meşruiye- tinin sınırlarına bağlıdır. Ancak aynı kızlar iyi gündelik verilirse, global kapitaliz-

min rasyonalitesinin değđiđi bu dizilerde figüran olarak oynama rızasını alırlar aynı babalardan. Böylesi bir ortamda medyanın etkileriyle ilgili bir çalışma yapmak, izleyici araştırmalarındaki geleneksel yöntemleri izlemek ya da odak gruplar oluşturup birlikte metin çözümlmeye girişmek, izleyicinin medyadan kendisine verilenlerle neler yaptığını aramak daha başından işe yaramaz bir yöntem izlemek olabilir. Tutum değıştirmedeki belirleyicileri saptamak üzere medya metinlerini kullanmak yerine, bölgedeki aktif bir sivil toplum örneği olarak KAMER'in nasıl bir toplumsal iletişim şeması oluşturmaya çalıştığı üzerine multi-disipliner bir yöntem geliştirmek hem toplumu tanıma hem de olası dönüşümü kavramsallaştırmak üzere yaratıcı ve işe yarar bir yol olacaktır:

“Bu tezde bir toplumsal hareketin içinde önemli rol oynayan ve farklı habituslardan oluşan aktörlerin eylemliliklerinin, toplumsal zihniyetteki ve birlikte yaşam kurallarının resmi olarak oluşturulduğu mevzuat değışimindeki rolleri ‘toplumsal iletişim’ açısından inceleniyor. Kadın hareketi içindeki dört sivil toplum örgütünün hangi toplumsal iletişim süreçlerinde hareket ettiklerine bakılıyor. Bu anlamda iletişimin ağırlıklı olarak sosyoloji, sosyal psikoloji, siyaset bilimi disiplinleriyle birlikteliğinden faydalanılıyor. Fakat araştırmacı bu alanlardaki kuramlar içinde hareket ederken, pratik hayatta ortaya çıkan durumları, bu kuramlardan faydalanarak tanımlıyor ve aynı zamanda bir aktivist olarak bilginin ve toplumsal hareketin hiyerarşi içindeki “güç”lü odaklara değil, toplumun merkezindeki yurttaşa hizmet etmesinin önemini de vurgulamış oluyor” (*Esengöl Ayyıldız 2008, tamamlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Bilim Dalı*).

Yine, alternatif medya olanaklarını kullanmanın, yaygın popüler kültür ortamından kurtulmuş olmayı garantilemediğini ortaya çıkartan çalışmalar denenebilir. Globalleşme merkezli büyük medyaya karşı örneğin Güney Amerika'dan TeleSur televizyonunu incelerken çalışma çerçevesi şöyle çizilebilir:

“Aşağıdan Küreselleşmenin ‘Kahramanı’ TeleSur” konulu bu çalışma, kültürel alışkanlıklar ve yeni medya teknolojilerinin globalleşme karşılığında nasıl bulunduğunu göstermeyi hedefliyor. Bu amaçla; karizmatik liderlik, turistik Latin cazibesi, Güney Amerika'nın sol siyasetteki yeri, Türkiye mediasında ve entellektüel ortamında TeleSur vb. gibi siyaset bilimi, sosyoloji ve iletişim bilimlerinin keşiştiği ideoloji, popüler kültür, karşıt kültür, alternatif medya gibi kavramlaştırmalardan yararlanılmaktadır (*Sevilen Toprak Alayoğlu 2008, tamamlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Bilim Dalı*).

Örnekler çoğaltılabilir ancak yaratıcılığın içerdikleri ve dışarıda bıraktıklarıyla ilgili kılavuz yine toplumsal dönüşümlere odaklanan medya ve iletişim çalışmalarından gelecektir.

## SONUÇ

Medya ve İletişim Çalışmaları, toplumsal iletişimi anlamaya çalışırken disiplinlerarası olguları konu edinir. Medya ile dolayımınarak yaşanan toplumsal iletişimle, gündelik yaşamla ilgilenmesi, sosyal bilimlerdeki akademik çalışmaların “meslek pratiği-meslek eğitimi” ilişkisine eleştirel bir bakış getirmesi gereğinin önemli bir örneğidir.

Böylece Medya ve İletişim Çalışmaları:

- Diğer akademik çalışmalardan daha fazla “kendi kendini sorunsallaştırır”
- Medyada görünenler kadar, görünmeyenleri de incelemeye alır.
- Medya ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeleri izlemek, toplumsal dönüşümleri gözden kaçırmayı gerektirmez. Teknolojik belirlenimcilik tezleriyle ilgili eleştiriler dikkate alınmalıdır.
- Medya etnografisi çalışmaları, düşünümSELLİK yöntemlerini içermelidir. Mikro-anlatılar ancak makro sosyo-kültürel yapı ile birlikte ele alındığında anlamlıdır.
- Eleştirel söylem analizleri, belli bir toplumsal sorunda politik tarafları belirleyerek, ideolojik temsilleri tanımlayıcı erke sahip olanların eleştirel analizini yapabilmelidir.

Bildiğimiz geleneksel medyaya, kitle iletişimine yoğunlaşan; kitle kültürü, kamu yararı, ulusal yayıncılık, türler vb. temaların kullanıldığı akademik çalışmalar bugün eskimiş gibi görünebilir. Oysa akademik çalışmalar kendi araştırma gündemlerini yaratabilmelidir ve unutulmamalıdır ki; izleyici-okuyucu, yalnızca “kullanıcı müşteri” değil, yurttaştır. Yurttaşlık hakları da, tüketici haklarından daha fazlasını içerir.

## KAYNAKLAR

- Abadan-Unat, Nermin, (1972) **Batı Avrupa ve Türkiye’de Basın Yayın Öğretimi**, AÜ SBF Y., Ankara.
- Bourdieu, Pierre - Loic J.D. Wacquant, (2003) **Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, çev. Nazlı Ökten, İletişim Y., İstanbul.
- Bourdieu, Pierre, (1990) **Homo Academicus**, (İng. Çev. Peter Collier) Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre, (1989) **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**, (İng. çev. Richard Nice), Routledge, Londra.
- Burke, Peter, (1994) **Tarih ve Toplumsal Kuram**, çev. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Carpentier, Nico, (2007) “Theoretical frameworks for participatory media” **Media Technologies And Democracy in an Enlarged Europe** (s. 105-122) European Media and Communication Doctoral Summer School, Tartu University Press.
- Couldry, Nick, (2003) “Passing Ethnographies: Rethinking the sites of agency and reflexivity in a mediated world,” **Global Media Studies**, der. Patrick D. Murphy, Marwan M. Kraidy, Routledge, New York-Londra, s. 40-56.
- Gulbenkian Komisyonu, (1996) **Sosyal Bilimleri Açın**, çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul.
- Hartman, Maren, (2006) “Media ethnography: Method, methodology or research philosophy?” **Researching Media, Democracy and Participation: The Intellectual Work of the 2006**, European Media and Communication Doctoral Summer School, Tartu University Press.
- İnal, Ayşe, (1996) **Haberi Okumak**, Temuçin Y., İstanbul.
- İnal, Ayşe, (2004) “Dersliği Kamusal Tartışmanın Oluştığı Bir Mekân Olarak Yeniden Düşünmek,” **Kamusal Alan**, der. Meral Özbek, Hil yayın, İstanbul, s. 561-577.
- Jakubowicz, Karol, (2005) “Post-Communist Media Development in Perspective” International Policy Analysis Unit, erişim:  
<http://www.fes.de/fes4/publikationen/Jakubowicz.pdf>.
- Kejanlioğlu, Beybin, (2000) “Kitle İletişim Araştırmalarının Tarih Yazımları,” **Medya ve Kültür** (1. Ulusal İletişim Sempozyumu Bildirileri), Ankara, s. 29-41.
- Livingstone, Sonia, (2000) ‘On the Cutting Edge, or Otherwise, of Media and Communication Research.’ **Nordicom Information** 22, no.2 erişim Ocak-Şubat 2008:  
[https://www.lse.ac.uk/collections/media@lse/pdf/SLstaff\\_page/SL\\_74.pdf](https://www.lse.ac.uk/collections/media@lse/pdf/SLstaff_page/SL_74.pdf)
- Marx, Gary T. (2004) **Genç Toplumbilimcilere 37 Ahlâki Buyruk**, çev. Nurçay Türkoğlu, Babil, İstanbul.

- Mayer, Vicki, (2005) "Research Beyond the Pale: Whiteness in Audience Studies and Media Ethnography," **Communication Theory**, 15/2, Mayıs, ICA, Oxford University Press, s.148-167.
- McQuail, Denis, (1994) **Mass Communication Theory, An Introduction**, Sage Publications, London.
- Mutlu, Erol, (1994-1995) "İletişim Çalışmaları Alanına Aykırı Bir Bakış- Bir Üst İletişim Olarak İletişim Çalışmaları," **İLEF Yıllık**, Ankara, s.165-180.
- Mutlu, Erol, Mahmut Mutman ve Michael Morgan, (1998) "Tartışma: İletişim Eğitimi," **Kültür ve İletişim**, Ankara, 1/2, s. 16-27.
- Mutlu, Erol, (2000) "Türkiye'de İletişim Eğitimi: Kişisel Bir Tarih Denemesi," **İletişim-8**, Ankara, s. 234-259.
- Mutlu, Erol (2005) (derleyen ve çeviren) **Kitle İletişim Kuramları**, Ütopya Y., Ankara.
- Mutlu, Erol, (2005) **Globalleşme, Popüler Kültür, Medya**, Ütopya yay. Ankara,.
- Onaran İncirlioğlu, Emine, (2003) "Sosyo-Kültürel Antropoloji, Kültür Araştırmaları ve Türkiye Kültürlerinde Göç," **Kültür ve Modernite**, der. Gönül Putlar, Emine O. İncirlioğlu, Bahattin Akşit, Tetragon-Türkiye Kültür Araştırmaları, İstanbul, s. 63-77.
- Oskay, Ünsal, (1976) "Yöntembilim ile İlgili Bazı Düşüncelerin Eleştirisi," **Toplumbilimlerinde Araştırma ve Yöntem**, der. Ruşen Keleş, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, no.152, Sevinç Matbaası, Ankara, s. 399-412.
- Özbek, Meral, (1993) "İletişim Eğitimi Üzerine," **Yıllık'92**, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, Ankara, AÜ BYYO Yayınları, s. 307-327.
- Rogers, Everett, (2001) "The department of communication at Michigan State University as a seed institution for communication study" [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3669/is\\_200110/ai\\_n8973798](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3669/is_200110/ai_n8973798)
- Tokgöz, Oya, (2000) "Türkiye'de İletişim Araştırması: Nereden Nereye," **Kültür ve İletişim**, 3/2, Ankara, s.11-30.
- Tokgöz, Oya, (2003) "Türkiye'de İletişim Eğitimi: Elli Yıllık Bir Geçmişin Değerlendirilmesi," **Kültür ve İletişim**, , 6/1, Ankara, s.9-32.
- Türkoğlu, Nurçay, (1988) "Toplumsal Değişimde Televizyon İzleyiciliği: Televizyon İzleyen ve İzlemeyen İki Köyde Karşılaştırmalı Alan Araştırma Modeli," Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkoğlu, Nurçay, (2004) "Bereketli Kimlikler ve Televizyonda Kültür Vatandaşlığı," **Kültürel Üretim Alanları: Renkli Atlas**, Babil Y., İstanbul.
- Ünlü, Sezen, Nejdet Atabek, Deniz Taşçı, (2001) "İletişim Fakültelerindeki Öğretim Elemanlarının Fakültelerindeki Eğitim-Öğretim Ortamı Hakkındaki Görüşleri," **İletişim-12**, Ankara, s. 127-147.

# “KENAR”IN PENCERESİ VE İKTİSAT

M. Nedim Süalp

## I

Küresel ısınma ve iklim krizi üzerine hazırlanan bir söyleşi kitabında Ömer Madra, dünyanın uzun dönemler boyunca geçirdiği iklim değişikliklerinin ve karbon emisyonlarının küresel ısınma üzerinde yarattığı değişimlerin kutuplardaki buz kütlelerinin içine derin sondajlar yapılarak, yaklaşık üç bin beş yüz metreden alınan buzul parçacıklarının içine saklanan hava kabarcıklarının incelenmesiyle önemli ölçüde açığa çıkarıldığını ifade ediyor (Madra, 2007: 26-27). Yine aynı kitapta benzeri bulguların binlerce yıl yaşayan ağaçların gövdelerinden alınan kesitlerdeki katmanlarda taşınan birikimlerde belirlendiğini; bir başka deyişle, tarihin içinden geçilen süreçlerin bilgisinin bu karmaşık mikro parçacıkların içine absorbe olduğunu; bunların ayrıntılı analizlerinin bütün bir sistemin dinamiklerine ilişkin önemli ipuçları verdiğini belirtiyor. Okyanus tabanlarındaki çamurlu tabakadaki çökeltilerin incelenmesi de aynı tür bulguları pekiştiriyor. Burada önemli olan, dünyanın değişik coğrafyalarında, bölgelerinde ve kesitlerinde elde edilen bulguların aynı bütüne, küresel gerçekliğe ait birbirinin aynı ve/veya birbirlerini destekleyen, dolayısıyla bütünü analiz etmemize, anlamamıza yönelik analiz birimleri sunması. İnsanlığın uzun yüzyıllar boyunca ortaya koyduğu bütün doğayı kontrol altına alma, teknolojiyle onun üzerinde hâkimiyet kurma ve bir anlamda yönlendirme çabalarına rağmen doğa, bu çabaları muhtelif kesimleri ve kesitleriyle kayıt altına alıyor; ve bu çabalar doğanın kendi dinamikleriyle uyumsuz hale geldiğinde ve bu dinamiklerin önüne set çekmeye başladığında şu veya bu şekilde kendi kurallarını dayatıyor. Küresel iklim değişiklikleri bu dayatmaların en çarpıcısı.

Dünya kapitalist sistemi de 250 yılı aşkın tarihi boyunca çeşitli evrelerden geçerek günümüzde tam bir dünya sistemi olma hüviyeti kazandı. Bir analogi yapmak gerekirse, Avrupa coğrafyasında filizlenen ve geçtiği kolonyalist ve emperyalist aşamalar neticesinde dünyanın bütün coğrafyalarına yayılan ve/veya kendi dinamiklerine tabi kılan bu dünya sisteminin kayıtlarının da, sadece “merkez”

olarak adlandırılan ülkelerde ve coğrafyalarda değil, “çevre” coğrafyalarda da bulunması; bu kayıtların, birikimlerin sağlayacağı bilgilerin sistemin bütününe anlamakta, analiz etmekte bize “merkez”deki bilgiler kadar değerli, oradaki gelişmeleri de daha iyi anlamamızı, o bilgileri değişik yönleriyle tamamlamamızı ve dünya sisteminin bütününe ait sözler söyleyebilmemizi olanaklı kılması gerekir. İktisat alanından konuşulduğunda, “yöntemin kenarı” veya “kenarın yöntemi”, kanımca, tam da böyle bir zemin üzerinde tartışılabilir.

Bu genel perspektiften bakıldığında, bir aydın algılaması olarak dünyanın “az-gelişmiş bölgelerinde” yapılan analizlerin bir kritik değerlendirme sürecinden geçirilmesinin büyük bir önemi var. Teorik perspektife sahip olmak, herhangi bir toplumsal olayın değerlendirilmesinde olmazsa olmaz bir önkoşul. Ancak buna ön gelen şey teorik yaklaşımın uygulanacağı analiz nesnesinin nasıl algılandığı. Burada bir iki noktaya değinmek gerekiyor. Türkiye gibi ülkeler değerlendirilirken bir yaklaşım, genellikle tepkisel denebilecek şekilde, Türkiye’deki kapitalizmin dünya kapitalizmiyle eklemlenme biçimi üzerinden kuruluyor. Dolayısıyla analizin bütünü bu eklemlenme biçimindeki merkezden çevreye doğru giden tek yönlü belirlenimler üzerinden kurgulanıyor esas olarak. Bu coğrafyaların özgünlüğü ise, tek yönlü belirlenim sürecinin yarattığı eklemlenme biçiminin içinde varolan ve/veya zamanla kendini gösteren, eklemlenilen şeyle birebir örtüşmeyen noktalarda ortaya çıkıyor. Çarpık kapitalistleşme, çarpık sanayileşme gibi kavramlar bu süreçte ortaya atılan nitelendirmelerden bazıları. Aslında bu nitelendirmeler, eklemlenilen merkezin, örneğin onun kapitalizminin, sanayileşmesinin, olumlanması gibi örtük bir ön kabulü de içinde barındırır; yani merkezdeki kapitalizmin, sanayileşmenin çarpık olmadığı, ama o merkeze eklemlenme süreci içinde çevrede orijinaline uymayan, zararlı bir takım sonuçlar doğurduğu gibi bir ön kabul. Bu yaklaşım, kanımca, diğer bütün alanlardaki gibi, iktisat alanındaki analizlerde de kapitalist üretim tarzının dinamiklerinin, onun işleme mantığının kavranılmasında bir perde yaratıyor önümüzde.

Bununla aslen bağlantılı bir başka yaklaşım ise “yerelliği” kendi bütünlüğü içinde kavramak ve analiz etmek, ve “yerelden” yola çıkarak “evrensele” ulaşmak fikri. Buradaki temel yaklaşımın, esasen kendi içinde tamamen özgün, kendine has bir niteliği olan yerelin, bir şekilde evrensel olanın alanında güçlendirilerek bir yer bulması çabası olduğunu düşünüyorum. Her ne kadar iktisat alanında pek mümkün gözükmesede de, aslında bu tür yaklaşımın sonuçlarının merkezdeki aka-

demik yayınlarda icazet görerek zaman zaman yayımlandığını gözlemlemek mümkün.

Bütün bu yaklaşımlardaki temel sorun, kanımca, kapitalist sistemin bir dünya sistemi olduğunun ve kapitalist üretim ilişkilerinin, içine aldığı alanlarda bir bütün olarak, en ufak zerresine kadar kayıtlarının, bilgisinin bulunabileceği noktasının atlanması. Daha net bir ifadeyle belirtmek gerekirse, yerel olan, evrensel olana dair dinamikleri, birikimleri ve bilgileri içinde barındıran bir şeydir; tıpkı Ömer Madra'dan verdiğimiz örnekteki buzul parçacıkları gibi. Ve yerel olanın bu perspektiften analizi, temelinde aynı nitelikleri taşıyan ama belli dönüşümlere -eklemlenmelere değil - uğrayarak farklı tezahürler gösteren bir nesnelliğe sahip olması gerektiğini bize söyler. Bu bağlamda “yerel” olanın analizi, aslında “evrensel” olanın analizidir. David Harvey'in “*Limits to Capital*” (Sermayenin Sınırları) çalışmasında Marx'ın yöntemine ilişkin söylediklerine bir göz atmak yukarıda ifade etmeye çalıştığım konuya daha net bir açılım getirecektir.

*“Kapital boyunca Marx'ın, bir duruş noktasından kazanılan kavrayışı diğer bir duruş noktasının yorumlarını pekiştirmekte kullanarak, bir ilişki eşleştirmesinden diğerine kaymalar (geçişler) yaptığını gözlemleriz. Bu daha ziyade, Ollman'ın bir imajını ödünç alırsak, sanki Marx'ın her ilişkiyi kapitalizmin içsel yapısına bakabileceğimiz bir ayrı pencere gibi görmesidir. Her hangi bir pencereden görünüm (manzara) düz ve perspektiften yoksundur. Başka bir pencereye geçtiğimizde daha önce o görüntüde saklı olan şeyleri görebiliriz. Bu bilgiyle donanmış olarak, ilk pencereden gördüğümüzü, ona daha bir derinlik ve perspektif vererek, yeniden yorumlayabilir ve yeniden oluşturabiliriz. Bir pencereden diğerine geçerek ve gördüklerimizi dikkatli bir şekilde kaydederek, kapitalist toplumun ve onun bütün içsel çelişkilerinin anlaşılmasına daha da yaklaşırız” (Harvey, 1982: 2).<sup>1</sup>*

İşte tam da bu noktada “azgelişmiş ülke” aydınlarının kendi “yerel” koşullarını analiz ederken mütevazı olmalarını gerektiren bir şey yoktur. “Yerel” olan, Harvey'in ifade ettiği gibi, aynı bütüne bakan farklı bir pencere sunmaktadır bize. O nedenle bu pencereden gördüğümüz her şey, başka bir pencereden de bakmamızı gerektiren “evrensel”in kendisine aittir. Dolayısıyla bu perspektiften ba-

---

Metnin çevirisi bana aittir. Parantez içinde yer alan geçişler ifadesi İngilizce'deki *shift* kelimesine karşılık olmak üzere kaymalar kelimesine, yine manzara ifadesi de *view* kelimesine karşılık olmak üzere görünüm kelimesine bir alternatif olarak benim tarafımdan eklenmiştir.



kış, kenarın nerede başladığı, ötesinde nelerin olduğu gibi bir kavramsallaştırmanın kendisini doğrudan sorgulayan, kenarda bırakılanın bütünü bizatihi kendisi olduğu ve kenarın bilgisinin bütünü bilgisi de olduğu bir açılım sağlar bize. İktisadi analizin asıl çabası, kapitalist üretim tarzının gerek genel olarak dünyada gerekse özel olarak belli ülkelerde ve coğrafyalarda yarattığı dinamiklerin ve bu dinamiklerin beraberinde getirdiği sorunların kavranması ise, üzerinde oturduğumuz zemin bize bu olanağı ziyadesiyle vermektedir.

## II

Yukarıda çizmeye çalıştığım çerçeve, “kenar”ın, kenarın diğer yanında bırakılanlar tarafından nasıl algılanması gerektiğine ilişkin bir önerme getirmeyi amaçlamaktadır. Aslında bu önerme, kenarda bırakanlara yani merkezdekilere yönelik bir önerme anlamına da gelmektedir. Ancak bu yazı kapsamında yapmaya çalıştığım, dünyada bilgi üretim tarzının ve bu üretimin odaklarının bugün içinde bulunduğu durumda, böyle bir kavrayışın esas itibarıyla “kenar”ın ötesine itilmiş olanlar tarafından geliştirilebilmesinin daha mümkün olduğudur. Hatta daha ileri giderek; ileride belli noktalarda üzerinde duracağım hâkim iktisat teorilerinin, tıpkı dünya ekonomisinin olduğu gibi, bir kriz içerisinde olduğunu ve teorik anlamda hiçbir yeni açılım getiremediklerini; bu alanda bir teorik kırılmanın, düşünsel perspektifte bir dönüşümün, ekonomiye bakıştaki algılamalarımızı değiştirecek yaklaşımların Türkiye gibi coğrafyalardaki düşünürler, bilim insanları tarafından gerçekleştirilebileceğini ileri sürmekteyim.<sup>2</sup> Bu anlamda da bu çalışma, halihazırda eğitimden geçirilmiş bir ‘uygunlaştırılmış ötek’<sup>3</sup> olma konumundan rahatsızlık duyan ve belli açılımlar getirmenin zorunluluğuna inanan bir muhalif tavrı geliştirmek amacını gütmektedir.

Ancak bu noktada getirilen önerme doğrultusunda bir bilgi üretimi faaliyetinin, bizzat bu bilgiyi üretecek konumda olanlar için taşıdığı zorlukların iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Dünya tarihine kabaca bir bakış, kültür emperyalizminin (bugünkü deyimıyla küreselleşmenin) işleme mekanizmasının, “merkezin” ideolojik ve “bilimsel” eğitiminden geçmiş ve bu bilgiyi “kenarın” bilgisini dışarıda

---

Bunun sosyal bilimlerin diğer alanlarında da böyle olduğuna inanmakla ve ipuçlarının belli alanlarda görüldüğünü bilmekle beraber, oraya ait bir şeyler söylemek cehaletin sınırlarını zorlamak anlamına geleceğinden, yazarın haddini aşar.

Trin Ti Min-Ha (1989). Burada aktaran Akbal Süalp.

bırakacak şekilde o coğrafyalarda üreten ve yaygınlaştıran “bilim insanları” vasıtasıyla oluşturulan bir süreç içinde gerçekleştiğini gösterir. Bugün Türkiye üniversitelerinde bir pozisyon elde etmenin bir çok alanda artık yurt dışındaki merkezlerde, tercihen Amerika’da, doktorasını bitirmiş olmaktan geçtiğini, akademik yükseltmelerin temel kriterinin yabancı yayımların sayısında yattığını ve bu yayımların “citation indèx” içinde yer alan yayımlar olması şartının arandığını gözlemlemekteyiz. Biraz yakından bakıldığında sayıları çok gibi görünmekle birlikte tüm bu dergilerin neredeyse hepsinin yayın kurullarının 200-300 kişi tarafından oluşturulduğunu ve bir yayım yapmanın bu insanların icazetinden geçtiğini; hangi bilgilerin yayımlanmaya değer olduğunun, zaten “merkezin” bilgisinin asli üreticileri konumunda olan bu insanlar tarafından kontrol edildiğini müşahade ederiz. Türkiye’de bir çok üniversitenin doktora programı olmasına rağmen burarlardan mezun olan insanların bilgi üretim faaliyetine üniversitelerde yer alarak katılmalarının önüne konulan bu zorluk, bu doktora eğitimi, kendi eğitimlerini yurt dışında yapmış öğretim üyeleri tarafından verilmiş olmasına rağmen, bir sistemin kendi inkar noktasında bulunması nedeniyle manidardır. Şirketlerde, bankalarda ve bir takım başka kurumlarda, edinilen bilginin uygulayıcıları olarak “yeterli” görülen bu insanlar, bilgi üretiminin içinde bulunmak noktasında yeterli kriterlere sahip olamamaktadırlar. Hatta; teknolojinin nimetlerinden yararlanarak giderek yaygınlaştırılmaya çalışılan ve bir ayrıcalık gibi sunulan video konferanslar kanalıyla bazı üniversitelerde “derslerin”, örneğin “ABD’li” öğretim üyelerince canlı olarak ve karşılıklı iletişime olanak sağlayacak şekilde verilmeye başlanması, “merkezin” bilgisini nüfuz ettirmekte bu gücün tek elde toplanmasına yönelik nasıl bir iradenin karşımızda durduğunun açık bir göstergesidir. Bütün bunlar bilginin nasıl bir güç konumuna yükseltildiğinin ve içerdiği şiddetin açık manifestosudur.

*Karşıma birbirini tamamlayan iki nokta çıkıyor. Söz konusu olan şey “bilim” olunca, bilimsel üretimin gerçekleşmesini sağlayacak olan, teknolojik süreci, yapı taşlarının bağlantılarını kurma sürecini uygulayabilecek, bu teknolojiyi kullanabilecek sınırlı sayıda insanın varolabileceğidir. Çünkü bu modeller oldukça karmaşık ve bunların bilgisine erişmek kolay değildir; ayrı bir eğitimi gerektirir. Burada bilgi bir güçtür, otoritedir; ve bu gücü, otoriteyi sınırlı sayıda insan elinde tutmaktadır. Bir işin yapılma sürecine dahil edilen insanlar ise, sadece kendilerine sunulan bilimsel sonuçların uygulayıcıları statüsündedirler; ne yaptıklarını bilmeseler dahi.*

*İkinci nokta, uygulanacak “doğru” politikalar dolayımında, modellerin yarattığı*

gerçekliğin aslen varolan gerçeklik üzerinde yarattığı belirleyicilik, tahakkümdür. “Bilimsel olarak doğru olana” varmak için gerektiğinde toplumsal yaşamda ve insanlar üzerinde yarattığı etkileri dikkate almadan, devletlerin ve devletlerüstü kurumların uyguladıkları politikaların otoriter karakterinin meşruluk zeminini yaratan en önemli unsurlardan biri bu “bilim ideolojisi” (Süalp ve Akbal Süalp, 1999: 49)

Bilgi üretme faaliyetinin temel kurumu olması gereken üniversitelerdeki düşünsel çeşitliliğin böylece sınırlandırılmasını getirecek bu eğilimlerin alıntıda ve rilmeye çalışılan bilim ideolojisiyle uyumlu olduğunu ve bu ideolojinin tek tipleştirme amacı güttüğünü düşünüyorum. Bunun pratik yansıması, zaten üretecekleri bilginin paylaşımında, yayımlanmasında zorluklarla karşılaşan, “kenarın ötesine” itilen alana ait bilgiyi üretmeyi hedefleyen insanların, hem “merkezde” hem de “çevre” coğrafyalarda, faaliyet alanının giderek kısıtlanıyor olmasıdır.

### III

İktisat teorileri alanında çalışma yapan insanların “kenarın” bilgisini üretme sürecinde karşılaşacakları zorlukların bir başka, ve kanımca en önemli kaynağı, hâkim olan iktisat yaklaşımlarının bilgi üretme biçiminin, yönteminin yarattığı, yıllardır süren bir geleneğin eğitiminden geçen kişiler için, birinci kısımda belirttiğim bir bilgi üretme yöntemini oluşturmakta sahip oldukları donanımsızlıktır. Aralarında belli farklılıklar var gibi görünse de, “hâkim olan iktisat teorilerinin” tümü bir modelleme tekniğine dayanır ve tekniğin özü ve yöntemi itibarıyla neoklasik iktisattır. İktisatçılar, iktisadi ve toplumsal olaylara bu modellerin gözlüklerinden bakarlar. Herhangi bir ekonomik model oluşturulurken, bu modelin hangi sorulara cevap bulacağının belirlenmesinde, modelin iktisadi birimleri ne şekilde tanımlandığı merkezi önem taşır. Yöntemi itibarıyla neoklasik olan anayolcu (mainstream) iktisadın analiz birimi birey (tüketici ve/veya firma) ve analizin amacı bireysel davranışların bir araya geldiği yapılar olan piyasaların incelenmesidir. Neoklasik perspektif çerçevesinde, toplum, *nihai olarak*, bireylerin *toplamından* oluşan bir olgudur ve bireysel davranışların analizi toplumsal düzeyde iktisadi meselelerin de anlaşılması için yeterlidir. Ancak bu *toplam* içinde çok küçük bir yere sahip olan birey, kendisinin oluşturduğu bir bütün olmakla birlikte, bu toplamdan gelen bazı sınırlamalara uymak zorundadır. Bu sınırlamalar ise sadece piyasalardan gelen fiyat sinyallerini kendisi için veri kabul etmek zorunda olması ve davranışları da, kısıtlar altında kendisine en tatminkar olan çözümü

bulması biçiminde ele alınır. Eğer bu en tatmin edici çözümler bütün bireyler için (firma ve tüketici - aile) eşanlı olarak sağlanabiliyorsa, bu durumda toplamda ortaya çıkan çözüm de en iyi çözüm olacaktır.

Görülebileceği gibi analizin merkezine konulan iktisadi birim(ler) analizin hangi yöne doğru ilerleyeceğini bir anlamda otomatik olarak belirlemektedir. Önce bireysel maksimizasyon davranışları ve bireysel dengeler için gerekli olan koşulların analiziyle başlanacak, daha sonra bireysel kararların bir araya getirilmesinin yani piyasaların denge koşulları incelenecek ve en sonunda da bireyin kendi dışında ortaya çıkabilecek bazı değişikliklere gösterecekleri tepkilerin analizine yer verilecektir.

Neoklasik ekol bu şekilde iki şeyi birden çözmektedir. Birincisi toplumsal düzeydeki iktisadi olgular, bireysel davranışların ortaya çıkardığı sonuçların bir toplamı olarak ele alındığında, makroekonomik kategorilerin tanımlanmasında önemli olan bütüncülleştirme sorunu kolay bir çözüme bağlanmaktadır. Burada toplama işleminin yapılabilmesi için sadece bazı teknik, matematiksel özelliklerin yerine gelmesi yeterlidir ki *mantıki açıdan* bakıldığında bunlar çok itiraz edilebilecek özellikler olmayabilir (gerçekçilikleri tartışması bir yana bırakılırsa). İkincisi ise geliştirilen modellerin refah önermeleri ile ilgilidir. Aslında burada yapılan şey bir yandan modelin getirdiği çözümlerin ulaşılabilecek en iyi çözümler olduğunun kanıtlanması çabası olurken (yaklaşımın kendi içinde en iyi yaklaşım olduğunun gösterilmesi), diğer yandan bu, ideolojik yönüyle, kapitalist sistemin mevcut sistem alternatiflerinin en iyisi olduğunun kanıtlanması çabasıdır. Sonuçta bir sistem onu oluşturan bireylerin, istisnasız, kendileri için olabilecek en iyi konumu sağlayan sonuçlar üretiyorsa bu sistem olabilecek en iyi alternatifi sunuyor demektir. Ancak bu noktada neoklasik analizin çözümünün, zaten bireysel düzeyde alınan en iyi kararların bir toplamıyla uğraştığının ve dolayısıyla toplamda ortaya çıkan durumun doğal olarak *en iyi* çözüm olacağının aşikar olduğunu vurgulamakla yetinelim. Burada asıl vurgu yapılmak istenen nokta, analiz birimi olarak seçilen unsurların kendi mantıki sonuçlarını nasıl yarattığıdır.

İktisattaki hâkim anlayışın yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığım bu sunumunun amacı, zaten bilinen hususların bir tekrarını yapmak değil. İktisat eğitimi görmüş ve halihazırda görüyor olanların büyük çoğunluğunun hiç sorgulamadıkları, bir sorun görmedikleri bir yaklaşım bu. Çünkü bütün eğitim süreci boyunca bu kişilerde içselleştirilmiş bir hale gelen, böyle düşünme alışkanlığı kazandırılan

ve akademik seviyede çalışma yapan insanların çoğunun sorgulamasız kabul-  
lendikleri, **olmazsa olmaz** bir yaklaşım tarzı bu. Tartışmaya çalıştığım mesele,  
bu yaklaşımın “kenarın” ötesindeki bilginin analizini nasıl baştan yok ettiğini,  
orada “evrensel” olana ait kayıtları nasıl perdelediğini, o pencereleri nasıl kapat-  
tığını, bu yöntem üzerinden belirlemek; “kenarın” özgünlüklerinin ise hiçbir şe-  
kilde doğası gereği bu yaklaşımın içinde olamayacağını göstermektir.

Bilimsel çalışma, soyutlamalarla yapılan bir faaliyet. Toplumsal hayatın kar-  
maşıklığı soyutlama yapmayı bir zorunluluk haline getirir. Bu anlamda teorik fa-  
aliyet, bilgi üretimi gerçekliğin zihinde yeniden üretilmesi sürecidir. Bu zihinde  
yeniden üretim süreci, soyutlama faaliyetini yaşıyan, tarihi gözlemlerden başlat-  
tığı takdirde, gerçekliğin içinde varolan karşıtlıkları, çelişkileri kapsayabildiği, ye-  
niden üretebildiği ölçüde bu gerçekliğin ortaya çıkarması olası dinamiklerini an-  
layabilme, çözümleyebilme gücüne ulaşabilecektir. Bu bağlamda modelleme, ilk  
bakışta, bu soyutlama faaliyetinin bir aracı olarak algılanabilir. Ancak iktisatta  
kullanılan modelleme tekniklerinin mantığına biraz daha yakından bakıldığında  
bir soyutlama faaliyetinin izlerini bulabilmek oldukça zordur. Modelleme süreci-  
nin ilk aşaması, bütün takip eden aşamaların öncüllerini oluşturması bakımın-  
dan, belki de, en hayati öneme sahip olan safhadır. Bu safhanın, varsayımlar ve  
hipotezler biçiminde ortaya çıkan ifadelendirmeleri, bütün alttan alta işleyen ve  
modellerin yakalamaya çalıştıkları dinamikleri daha başından belirleyen temel  
“yapı taşları” (building blocks) niteliğindedirler. Öyle ki; bir daha o varsayımlara  
ve hipotezlere, başka bir pencereden dönüp bakma gereği kalmayacaktır.

Bu ilk aşamadaki bir başka önemli konu, bu varsayımların ve hipotezlerin  
“doğru”, “aşıkâr” olan “gerçeklere” ilişkin olmasıdır. İtiraz edilemeyecek “aşıkâr-  
lıkta” olan bu doğrular üzerine kurulan modeller, gerçekliğin anlaşılabilmesinde  
daha “doğru” adımlar atılmasının önkoşuludur, bu modelleme mantığına göre.  
Bu “doğruların” birbirleriyle ilişkileri, içsel tutarlılığı olan, matematik kullanımı  
ile de pekiştirilen, modeller aracılığıyla “soyuttan somuta” giden bir tutarlılık  
zinciri oluşturacaktır. Ancak; burada çok önemli bir nokta, bir toplumsal gerçek-  
liğe ilişkin “aşıkâr” olan doğruların *çok sayıda* olmasıdır. Dolayısıyla, bu doğrula-  
rın hangisinin ya da hangilerinin analizini merkezine konulacağı merkezi bir öne-  
me sahiptir. Bu bağlamda, modelleme faaliyetini sürdüren insanların “seçişleri”  
ve kendi doğrularını “asıl” doğrular olarak sunabilmekteki yetenekleri, hangi di-  
namiklerin toplumsal olguları ortaya çıkaran dinamikler olarak “kabul edileceği-

nin” de belirleyicisi olurlar. Böylece “bazı doğrular”, doğru olsalar bile önemsizdirler. Örneğin, iktisat öğretisinin en yaygın kabul gören, Neoklasik, Keynesian, Monetarist, Yeni-Klasikler (Newclassics) vs. okullarınca analizin merkezine konan, iktisadın tanımını da şekillendiren “iktisat, sonsuz olan ihtiyaçların, kıt olan kaynaklarla karşılanmasının yöntemlerini inceleyen bir bilim dalıdır” önermesi aşıkırlığına tek bir kişinin dahi itiraz edemeyeceğı iki “doğruyu” içermektedir. “İhtiyaçlar sonsuzdur” ve “bunları karşılamaya yönelik kaynaklar kıttır”. Tüm bir iktisadi analizin modelleme mantığı, işte bu temel önerme üzerine kurulur.

Yukarıda çizdiğim genel çerçeveden net bir şekilde görülebileceğı gibi, iktisadın (ve iktisatçıların) genel yaklaşımı, ele aldıkları konuya, iktisadi ve toplumsal olgulara, *tarihi gözlemlerden* ziyade bir hipotezler kümesi üzerine oturtulan modellemeler aracılığıyla açıklamalar getirmeye çalışmaktır. Bunun en net ifadesini, bugün dünya çapında doktora programlarında en yaygın okutulan temel kitaplardan biri olan David Romer’in “İleri Düzey Makro İktisat (*Advanced Macroeconomics*)” kitabındaki şu alıntıda bulmak mümkün.

*Modelin bu özelliklerini noksanlıklar (kusurlar) olarak düşünmek doğaldır: model dünyanın çok aşıkırlar olan bir çok özelliklerini göz ardı etmektedir. Ancak bir modelin amacı gerçekçi olması değildir. Nihayetinde, bütünüyle gerçekçi bir modele halihazırda sahibiz - dünyanın kendisi. Bu modelle ilgili sorun anlamak için çok karmaşık olmasıdır. Bir modelin amacı, dünyanın belirli özellikleri hakkında iç görüş (insights) sağlamasıdır. Eğer basitleştirici varsayım modelin, hitap etmesi için sorulan sorulara doğru olmayan cevaplar vermesine neden oluyorsa, bu durumda gerçekçilikten yoksunluk bir noksanlık (bir kusur) olabilir. (Bu durumda bile, basitleştirme - ideal bir kurgu içinde dünyanın o özelliklerinin (varsayımlara uyan özellikler kastediliyor- bu açıklama bana ait) neticelerini açık bir şekilde göstererek - yararlı bir referans noktası olabilir.) Ancak, eğer basitleştirme modelin, hitap etmesi için sorulan sorulara doğru olmayan cevaplar sağlamasına neden olmuyorsa, bu durumda gerçekçilikten yoksunluk bir fazilettir (erdemdir - virtue). Basitleştirme, ilgilenilen etkileri daha açık biçimde ayırıştırarak (isole ederek) anlamamızı kolaylaştırır (Romer, D., 1996: 11-12).<sup>4</sup>*

<sup>4</sup> Metnin çevirisi bana aittir. 1996 yılındaki ilk baskısının 11 ve 12. sayfalarından yapılan bu alıntıda kalın harflerle ve altı çizilerek yapılan vurgular da bana aittir.

Parantez içinde yer alan “bir kusur” ifadesi İngilizce’de *defect* kelimesi için noksanlık yerine bir alternatif olarak benim tarafımdan eklenmiştir. Aynı şey isolate ederek ifadesi

Böylece kapitalist sistemin yapısını, dinamiklerini anlamaya çalışan iktisat teorileri, özellikle neoklasik iktisat, model çözümlerinde kullandıkları yöntemlerin önemli bir bölümünü de fizik alanından devşirir, optimum kontrol yöntemleri gibi. Aslında bunlara, yöntemden ziyade teknikler demek sanırım daha uygun olur. Bu devşirmenin yakından anlaşılması gereken birkaç yönü ve buna bağlı uzañtılar var. Her şeyden önce, eğer tıpkı belli doğa kanunları gibi, toplumsal süreçlerin de altında yatan belirli kanun benzeri dinamikler varsa - ki bunların varolduğunu kabullenmek, toplumsal süreçlerin analizlerinin de olanaksız olduğunu zımni olarak varsaymak demektir - ve bu dinamikler ve yasalar doğa kanunlarıyla belli benzerlikler taşıyorlarsa ortak tekniklerin, yöntemlerin kullanılmasının bir sakıncası olmaması gerekir. Ancak bu yöntemler özellikle doğa bilimlerinden toplumsal bilimlere devşirilirken üzerine oturduğu bütünlük göz ardı edilmemelidir. Örneğin fizik alanındaki bilgilerin başlangıç noktası maddenin analizidir. Görüntüde farklı tezahürler içinde olsalar da, genel olarak maddenin ne olduğunun anlaşılması ve genel yapısından farklı tezahür biçimlerine hangi dönüşümlerle geçtiğinin anlaşılması, buradaki en önemli husustur.

Böyle bir bütünlüğün, Marx'ın kapitalizmin analizine her şeyden önce "mal" kavramı ile başlamasında yattığını görmek, sanırım bu açıdan önemlidir. Temel insan ihtiyaçlarının nesneleri olarak mallar, bir bütün olarak insan emeğinin ürünleri olmak gibi bir ortak niteliğe sahiptirler. Bir başka ifadeyle, malların sahip olduğu, onlara kullanım değeri niteliği kazandıran özgün niteliklerin ötesinde birer emek depoları olarak varolmaları en niteleyici özellikleridir (tıpkı fizikte her maddenin atom yapısının aynı niteliğe sahip olması gibi). Malların hangi toplumsal, iktisadi süreçler sonunda bütün özgün niteliklerinden sıyrılarak, hepsinde ortak olan emeğin bir değer ifadesine dönüştüğü ve sadece mübadele amacıyla üretilen çok çeşitli mal yığınlarının hepsinin bu değer taşıyıcıları olarak meta haline geldiği, Marx'ın kapitalizm analizinin çıkış noktasıdır. Metanın bu ayrıntılı analizi Marx'ı artık değer, sömürü ve kâr gibi kapitalist iktisadi sistemin temel ilişkilerinin deşifre edilmesine götürmüştür. Burada önemli olan nokta, analizin kar gibi kapitalizmde bariz olarak gözlemlenen kategorilerden yola çıkılarak yapılması değil, bütün bunların taşıyıcısı olan meta analizinden elde edilmesidir. Kısaca belirtmek gerekirse kapitalizm, emek ürünü ve deposu olan mal-

---

için de geçerlidir. Metnin içindeki "Bu durumda bile,..." ile parantez içine konulan ifade orijinal metinde de parantez içinde yer almaktadır.

ların (maddenin) çeşitli toplumsal süreçleri kaydederek ve içinde barındırarak yaptığı yolculuğun vardığı, şu andaki nihai noktadır. Tıpkı, yukarıda bahsettiğim, derinlerden çıkan buzul parçacığının temel madde olma özelliğini korurken doğanın milyonlarca yılda geçirdiği süreçleri kaydederek dönüşmesi gibi, mal kavramı da Marx'da kapitalizmin analizinde bu temel işlevi görür.

Modelleme kavramıyla tanımlanan ve yapılan alıntıdaki metinde önerilen metodolojinin, bir önceki paragrafta ifade edilen soyutlama faaliyetiyle hiçbir ilgisinin olmadığı hemen görülür. Belirttiğim metinde ifadesini bulan yaklaşıma biraz dikkatli bakıldığında, burada bilgi üretme biçiminin ve bunun sonunda ulaşılan bilginin son derece standart bir forma sokulduğu hemen tespit edilebilir: İktisadi analizin tüm aşamalarında, zorluk dereceleri belki farklı, standart bir bilgi paketinin modelleştirmeler yoluyla oluşturulması çabası. Bu bilgi üretme biçiminin ve bunun doğal ön koşulu ve uzantısı olarak düşünme faaliyetinin standartlaştırılması çabası, kanımca, bu bölümün başında altını çizdiğim zorluk açısından en merkezi meselelerden biri. Çünkü bilginin ve daha önemlisi, bilgi üretiminin standartlaştırılması, bir yandan o alanda hangi sorunların ve soruların önemli olduğunu tek taraflı olarak belirlerken, diğer taraftan da bu sorunların ve soruların hangi bağlamda ve nasıl bir tarihi süreç içinde ortaya çıktıklarını, hangi coğrafyalara, “kenara” ait olduklarını, daha önce o alandaki hangi tıkanıklıklara ve yetersizliklere bir çözüm olarak önerildiklerini göz ardı etmekte, perdelemektedir.

bir modelin amacı gerçekçi olması değildir” ifadesi bu perdelemenin en net ifadesi. Bu bağlamda daha önce bir başka çalışmamda belirttiğim gibi (Süalp, 2005: 145-146), son derece karmaşık bir organizma olan toplumsal hayatın iktisadi faaliyetlerinin analizinde, soruların ve sorunların tek taraflı belirlenerek, bunları standart bir bilgi paketinin modelleri aracılığıyla düşünmek, **daha ziyade kurgulamak**, ortaya çıkan sonuçların bilimsel olmaktan çok **bir teknik bilgi, teknoloji** özelliğine sahip olmalarını beraberinde getirir. Burada teknik, teknolojik bir karaktere bürünmesinden kastettiğim bu bilgi içinde kullanılan yöntemlerin, matematik, istatistik tekniklerin ulaştığı gelişkinlik düzeyi değil, **bizzat üretilmiş bilginin kendisinin teknik, teknolojik** bir karaktere bürünmüş olmasıdır. Teknik bilginin en ayırt edici yanlarından biri temel yapı taşları üzerine oturtulmuş, **kurgulanan** bir yapının işleme mekanizmasının kesin olarak tanımlanması ve ortaya çıkması muhtemel problemlerin çözüm biçimlerinin büyük oranda önceden belirlenmesidir. Nitekim bahsettiğim metinde “... ideal bir kurgu içinde



dünyanın o özelliklerinin neticelerini açık bir şekilde göstererek ....” ifadesi bunu çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Tekrar vurgulamak gerekirse burada her hangi bir soyutlama faaliyetinden bahsetmek olanağı yoktur. Ya da bir soyutlamadan bahsedilecekse bu deneyimden, gerçeklikten ve tarihten soyutlamak, ilgi alanına giren her şeyi *aynılaştırma*tır. Aslanan temel varsayım ve hipotezler üzerinde basitleştirmeler vasıtasıyla bir model yaratmak, **ideal bir kurgu** ortaya çıkartmak; sonra dünyada gözlenen belli olguların bu kurguyla ne kadar uyum gösterdiğinin bir sınavasını yapmaktır. Eğer bazı uyumsuzluklar gözleniyorsa, **öncelikle yapılması gereken**, çoğu iktisat politikası tartışmalarında olduğu gibi, gerçekliğin bu ideal kurgunun öngördüğü tarzda yapılandırılması, uyumlulaştırılmasıdır. Örneğin işgücü piyasalarının öncelikle tam esnekliğe kavuşturulmasının zorunluluğu gibi. Merkezde üretilen bilginin içerdiği şiddeti tam da bu noktada, hayatın her alanında gözlemlemekteyiz. Bu anlamda bugün, iktisat alanında, geliştirilen modellerin çoğunun, toplumsal gerçekliğin zihinde yeniden üretilmesinden ziyade, *kendi başına bir gerçekliği olan* bir sanal gerçeklik ürettiklerini söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda geliştirilen modeller, birer **simülasyon** modelleri niteliğini taşımaktadırlar. Biraz açmak gerekirse, böyle bir model kurgusu içinde “**basitleştirici**” gibi gözüken, ama en karmaşık modellerde bile bir şekilde değiştirilmeyen, örneğin “tek malın üretildiği bir dünya” gibi, varsayımlar her hangi bir ekonominin gerçekliğine, gerçek dünyaya ne kadar aykırı olursa olsunlar modellerin merkezine konulmaktadır. Bu yapının köşe taşları bu şekilde oluşturulduktan sonra ardından gelen model inşası, gerçekliğe giderek yaklaşılan daha alt seviyelerde bir soyutlama faaliyetiyle değil, bu parçaların mantıksal çıkarımlarının oluşturulması biçiminde tezahür etmektedir. Bu durum John Weeks’in son derece yerinde bir şekilde adlandırdığı “**soyut-ideal**” bir model ortaya çıkarır (Weeks, 1989: 18). Ben bu “soyut-ideal” metodu simülasyon olarak isimlendiriyorum. Daha önce teknoloji ile kastettiğim bu. Teknolojinin bilgi yaratım faaliyeti birbirleriyle bağlantılı, ancak **ontolojik olarak bağımsız** kavramların, unsurların - günümüz iktisat terminolojisiyle değişkenlerin - üzerine inşa edilen bir mantık silsilesine dayanır. Bu tarzda üretilen bilgi, doğası gereği, **tarihsiz ve hafızasızdır**. İdeolojik gücünü işlevini de tam bu niteliğiyle kazanır. Bugünün düşünsel dünyasına hâkim olan iktisat teorisi(leri)nin bir ideolojik formasyon olarak gücünün, en az Walras’dan itibaren, kendisini **bir teknoloji mertebesine oturtmasında** yattığını ileri sürüyorum. Teknoloji, en genel anlamda, kültürel ve

düşünsel algılama biçimlerinin ve dönüşümün çekirdeğini oluşturmakta; ve bu teknolojilerin meşrulaştırılması, bu.ıların toplumsal gelişime katkıda bulundukları inancıyla pekiştirilerek, işlevi sistemin kararlılığının nedeni ve rasyoneli olarak sunulan bir ideolojiler kümesi ortaya çıkarmaktadır (Aranowitz, 1988): Her sorunun teknolojik olarak veya teknoloji kanalıyla çözülebileceği gibi. Yeter ki bu teknolojinin uygulanması için **gereken koşullar oluşturulmuş** olsun.

#### IV

“Kenarın yöntemi” veya “yöntemin kenarı” gibi bir soruna iktisat perspektifinden bir bakış, yazı boyunca anlatmaya çalıştığım alışkanlıkların, düşünce tarzının radikal bir dönüşüme uğramasından geçiyor. Edindiğimiz düşünce tarzının, kendi yarattığı gerçeklik içinden dünyaya bakma reflekslerinin kırılması ise hiç kolay değil. Buradaki en can alıcı nokta “kenarda” addedilenin deneyimlerinin, bütüne ait bir pencere olmasının temel sorunsal olarak algılanması kanımca. Örneğin Türkiye’deki otomotiv endüstrisi üzerine yapılacak bir çalışma, sadece Türkiye’deki sanayinin özgünlüklerine ilişkin bilgimizi geliştirmekle kalmamalı, tüm dünyada kapitalist üretim tarzının işleme mekanizmalarına ilişkin perspektifimizi de derinleştirmelidir.

Yukarıda bahsettiğim zorlukların ve geliştirdiğim önermelerin ışığında, kendi sınırları içine hapsolan, “yerelliği” tavsiye eden bir çerçeveden özellikle uzak durmaya çalışılması gerektiğini tekrar vurgulamam gerekir. Bu ise bütünü ve “kenarı” anlamak için bütün “kenarlara” bakmayı zorunlu kılar. J. G. Ballard’ın dediği gibi; “Şu anda her şey kurmaca haline getirilmiş. Yazarın görevi gerçeği keşfetmektir” (Aktaran: Akbal Süalp, 2004: 240).

## KAYNAKÇA

- Akbal Süalp, Z.T. (2004), *ZamanMekân: Kuram ve Sinema*, İstanbul:Bağlam.
- Aranowitz, S., (1988), *Science as a Power*, Minneapolis: UMP.
- Guha, Ranajit, (2006), *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, İstanbul: Metis.
- Harvey, D., (1982), *The Limits to Capital*, Oxford: Basic Blackwell.
- Madra, Ö., (2007), *Küresel Isınma ve İklim Krizi*, Söyleşi: Ümit Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Min-Ha, T. T., (1989), "Outside In Inside Out", J.Pines & P.Willemen, (der) *Questions of Third Cinema*, London: BFI.
- Romer, D., (1996), *Advanced Macroeconomics*, New York: McGraw Hill.
- Süalp, N., Akbal Süalp, Z. T.,(1999), "Çok Alametler Göründü", *Birikim*, No: 125-126, slr: 45-55.
- Süalp, N., (2005), "İktisadın, Bir Bilimsel Öğreti Alanı Olarak Eğitimi", *İktisat Eğitimi*, Ankara: Türkiye Ekonomi Kurumu, slr:139-155.
- Weeks, J., (1989), *A Critique of Neoclassical Macroeconomics*, London: MacMillan.

# KENAR VE SOSYAL ÇALIŞMA: KENARIN SOSYAL ÇALIŞMASI YA DA SOSYAL ÇALIŞMANIN KENARDALIĞI

Betül Altuntaş

Eleştirel düşünce çoğu kez popüler söylemle, yerleşik değerlerle ve kabullerle zıtlaşır. Neden zıtlaşmasın ki? Her dönemde yerleşik olanı sorgulayan, farklı söyleyen birileri çıkar. İyi ki de 'kral çıplaktır' diyebilme cesareti gösterilir. Bu arayışta, hep bir taraf mevcudu korumaya çalışanlarla zıtlaşır. Zıtlaşma ve uzlaşma arasındaki gerilim her düzlemde yeni arayışları ve yeni açılımları getirir.

Bu yazı yıllardır içimde biriktirdiğim, ardı arkası gelmeden devam eden soruların ve kafa karışıklıklarımın bir iç dökmesidir. Bu sorularla yeniden yüzleşme durumudur. Bu yazının amacı mevcut sorulara yanıtlar aramak değildir. Doğrunun ne olduğunu göstermek hiç değildir. Bu yazının amacı soruları yüksek sesle dillendirmek, kafa karışıklığımı yeniden masaya yatırmaktır. Belki biraz da herkesin kafasını yeniden karıştırmak isteğidir. Bu yazı, meslek tartışmalarına bir tartışma daha eklensin ve herkes bu sorularla yeniden yüzleşsin diye yazılmıştır.

## *Sosyal Çalışmacı mı Sosyal Hizmet Uzmanı mı?*

Öğrencilik yıllarımda aldığım sosyal çalışma eğitiminin bir yerlerinde eksiklik olduğunu düşünürdüm. Çünkü bana anlatılanları herhangi bir yere oturtamazdım. Bu sanki meyvenin ait olduğu ağaç köklerinden habersiz sadece dalın tepesinde bir meyve olma hali idi. Oysa bu meyve nasıl olmuştu, onu besleyen öz suyu neydi? Hangi kökten çıkmış, hangi dala bağlı idi, bu daldan başka dalların da onun oluşumunda rolü var mıydı? Hangi ihtiyaçtan kaynaklı bu bahçede yer almıştı?

Yaptığım mesleğin adı neydi? Sosyal çalışma, hayır sosyal hizmet... Peki ya ben kimdim? Mesleki kimliğimi nasıl tanımlayacaktım? Sosyal Çalışmacı, hayır!? Sosyal Hizmet Uzmanı, hangisi? Birinin diğerinden farkı neydi? Adında uzman

kelimesinin geçmesi beni gerçekten uzman kılar mıydı? Yoksa bizler yalnızca birer çeviri hatası mıydık? Yeri gelmişken dil bilimciler tartışınlar istiyorum. İngilizce literatürde ‘Social Worker’ olan bir mesleğin Türkçe karşılığı nedir? Mezuniyet diplomamda meslek ünvanım, ‘Sosyal Hizmet Uzmanı’, devlet personel kanununa göre kadro ünvanım ‘Sosyal Çalışmacı’. Anladım ki eğitim kurumunun da, devletin de bu mevzuda kafası hepten karıştı.

İki isimliydim... çaresiz kabullenecektim. Ama henüz kendi adımı tanımlayamamışken, başkalarına kim olduğumu nasıl anlatacaktım. Aileme, arkadaşlarıma, sosyal çevreme, diğer disiplinlere ne söyleyecektim. İlk yıllar gerçekten sancılı idi. Ne olduğunu, ne yapmaya çalıştığını bunu nasıl yaptığını anlatmak, sosyologdan ya da psikologdan farkını kavramayı içselleştirebilmek ya da nerede benzeştiğini ve ötesinde anlayabildiğin farkı ve benzerliği anlatabilmek. Bu yıllarda birçok arkadaşımın, meslektaşımın bu konuda oldukça zorlandığını, kendilerini tanımlarken ‘psikolog’ gibi ama psikolog değil, türünden oldukça sıkıntılı açıklamalar içerisine girdiklerini hatırlıyorum. Çoğu kez kimliğimizi çalıştığımız alan ve insanlar üzerinden tanımlıyorduk. Bizler korunmaya muhtaç çocuklarla, özürlülerle, yaşlılarla, yoksullarla çalışan bu insanlara özveri ile yardımcı olmaya ve ihtiyaçlarını gidermeye çalışan iyi niyetli meslek mensuplarıydık.

Değişen toplum dinamikleri sorunları çeşitlendirdi ama sorunları çözmeyi hedefleyen uygun bir perspektif genişlemesi ve hizmet çeşitliliği yaratılamadı. Sosyal çalışmayı önce bu toplumun ‘dezavantajlıları’, ‘altsınıfları’, ‘dışlananları’ ya da ‘marjinalleri’ tanıdı. ‘Köprü altı çocukları’, ‘dilenciler’, ‘yoksullar’, ‘korunmaya ve bakıma muhtaç durumda olan yaşlılar’, ‘özürlüler’, sonraları ‘sokakta çalışan ve sokakta yaşayan çocuklar’, ‘evsizler’, ‘şiddet mağduru kadınlar’ bildiler. Çünkü onların yardıma ve sosyal hizmetlere ihtiyacı vardı.

### ***Modern Hayırseverlik mi?***

Mesleki yetkinliğiniz anlamına da gelen ‘mesleki otorite’ nin toplumsal düzlemdeki kabulü, mesleğinizin işlevselliği açısından oldukça önemlidir. Yani, toplumda kabul gören bir meslek olmanız ya da olmamanız, toplumun sizi ‘olmazsa olmaz’ ya da ‘olsa da olur olmasa da olur’ türünden bir kategori içerisinde tanımlaması ile yakından ilintilidir. Yıllarca bu mesleğin toplumsal yapımıza uygun olup olmadığı tartışıldı. Bu işlerin profesyonellik gerektirmediği aslında hayırse-

verlik anlayışıyla zaten dinin gereği olarak da yapılabileceği söylendi (Ne yazık ki bugün bile böyle düşünen çevreler azımsanmayacak ölçüdedir). Üstelik devlet anayasal olarak sosyal devletti ama teknik olarak bundan çok uzaktı. Sosyoloji bölümünde verdiğim sosyal çalışma dersi öğrencilerinden birisi sosyal çalışmayı tanımlarken 'hocam yani modern hayırseverlik gibi mi' diye sormuştu. Hiç böyle düşünmemiştim... Gerçekten de sosyal çalışma, modern hayırseverlik mi? Ya da bugüne değin orta ve üst orta sınıfların hiç bilmedikleri türden bir meslek mi? Bu noktada tarihsel arka plana bakmak yararlı olacak.

Sosyal çalışmanın meslekleşme süreci, kapitalist sistemin gelişimine denk düşer. Avrupa'da ve Amerika'da klasik liberal anlayışın hâkim olduğu yıllarda kapitalizmin yarattığı hasarları onarmaya yönelmiş bir meslek olarak doğmuştur. Kuşku yok ki hayırseverlik teşkilatları içerisindeki gönüllü çabaların sistematize edilmesi, profesyonelleşme sürecinde önemli bir adım olmuştur. 1929 Büyük Amerikan Buhranı ve 2. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda artan yoksulluk ve yoksulluk içerisindeki bireylere sistemli yardımların başlaması, gerek sosyal çalışma bilgisinin üretilmesinde gerekse eğitim kurumlarının oluşturulmasında iteleyici olmuştur. Sosyal çalışma asıl varoluş konumunu ise Keynesyen Refah Devletine borçludur. Gerek kapitalizmin yarattığı eşitsizliklerin 'benzerler toplumu' içerisinde hafifletilmeye çalışılması gerekse hizmetlerin insancillaştırılması düşüncesi, döneme damgasını vurmuştur. Sosyal çalışma mesleğine hâkim olan yüzyıllık tartışma ise o günden günümüze aynı sıcaklığını koruyarak var olagelmıştır. Sosyal reform mu? Bireysel tedavi mi? Kuşkusuz önemli bir tartışma. Daha sonra ele alınacaktır.

Peki az gelişmiş ülkelerde ne oldu da henüz kapitalistleşmemiş bu ülkelerde meslek var olageldi. En azından Türkiye'de ne olup bittiğine ilişkin bir bilgi birikimimiz var. Tıpkı Türkiye modernleşmesi gibi sosyal çalışma mesleği de yukarıdan yapılandırılmıştır. Yani var olan toplumsal yapının bu mesleğe ihtiyaç duyması ya da onu talep etmesi üzerinden gelişmemiştir. 1960'lı yıllar dünyası Avrupa'da Sosyal Devlet, ABD'de Refah Devleti ekseninde yapılandırılır ve Fordist üretim biçimi temel birikim rejimini oluştururken, az gelişmiş ülkelerde kalkınma iktisadı ekseninde bir perspektif yaratıldı. Bu çerçevede az gelişmiş ülkelere 'toplum kalkınması' eliyle müdahale edildi. Şimdilerde bu hegemonyanın Dünya Bankası ve IMF üzerinden yürütülmesi gibi. Türkiye'de 1960'lı yıllar Birleşmiş Milletler'in öncülüğünde toplum kalkınması çalışmalarının ağırlık kazandığı yıl-

lar olmuştur. İşte Türkiye'nin ilk ve sonrasında uzun yıllarca bu alanda eğitim veren tek kurumu olan 'Sosyal Hizmetler Akademisi' 1961 yılında Birleşmiş Milletler'in öncülüğünde Sağlık Bakanlığı'na bağlı olarak kurulmuştur. Akademide, Amerika Birleşik Devletleri'nden Hindistan'a varana farklı ülkelerden akademisyenler ders vermişlerdir. Sonrasında ise Türkiye'nin ilk sosyal hizmet akademisyenlerinin yurtdışında (genellikle İngiltere ve ABD) lisans üstü çalışmalarını tamamladıklarını görüyoruz (Koşar ve Tufan, 1999: 5-6). Bu, yıllarca süren yeni bir tartışmanın da kapısını aralamıştır; Türkiye Sosyal Hizmet Eğitiminde Amerikan Ekolü'nün etkisi. Bu arada 1967 yılında Hacettepe Üniversitesi, Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi'ne bağlı olarak açılan 'Sosyal Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bölümü' tarih sayfası içerisinde yerini alırken 12 Eylül askeri darbesinden nasibini alarak kapatılmıştır. Yıllarca Sosyal Hizmetler Akademisi ile birleştirildiği söylendi ise de her iki eğitim kurumu arasındaki perspektif farkı, birinin diğeri lehine lağvedilmesi anlamına gelmekteydi. Keza kapatılmanın ardından birçok akademisyen istifa etmiştir. Sosyal Hizmetler Akademisi ise YÖK kanunu ile birlikte Hacettepe Üniversitesi'ne bağlı bir yüksek okula dönüştürülmüştür. Şimdilerde aynı üniversiteye ve bir fakülteye bağlı olarak eğitim hayatına devam eden bir bölümdür.

Bugün tartışılması gereken o denli çok konu var ki. Eğitimden uygulamaya, mesleğin toplumsal dinamiklerimize ne ölçüde uygunlaştığından evrensel değerlerine, uygulama yaklaşımlarımıza, uygulama alanları arasındaki farklılıklara, yöntemler arasına sıkışmayan ve ancak yöntemli ve disiplinli bir mesleğin nasıl olması gerektiğine değin sayısız tartışma konusu... Bu yazının sınırını ise kitabın ve yazı başlığının formatına uygun biçimde “kenar”da çalışmanın ya da “kenar”la çalışmanın yönteminin sosyal çalışmacıya tartışılması oluşturacaktır.

### ***“Kenar” ve Devlet...Dahi Biz***

Sosyal çalışmanın bir meslek ve disiplin olarak hedef grubu, ihtiyaç içerisinde olan bireyler, gruplar ve topluluklardır. Amacı; insanların problem çözme, baş etme ve gelişme kapasitelerini arttırmak; müracaatçıları kaynak, hizmet ve olanak sağlayacak sistemlerle ilişkilendirmek; sistemlerin etkili ve insancıl olarak işlev görmesini sağlamak ve sosyal politikaların gelişimi ve ilerlemesi için katkıda bulunmaktır. Bunun yanı sıra sosyal çalışmanın, müracaatçı sistemlerinin güçlen-

dirilmesi ve müracaatçılarının yararına sosyal adaleti geliştirme ve eşitlik için çalışma gibi amaçları da bulunmaktadır (Landon ve Feit, 1999; Pincus ve Minahan 1973). Sosyal çalışmacının bu amaçları bürokrasi içerisinde gerçekleştirme şansı nedir? Bakalım...

Bir sosyal çalışma kavramı olarak “client” kelimesi karşılığında, dilimizde “müracaatçı” kelimesi kullanılmaktadır. Müracaatçı kelimesi, Türkçe’de herhangi bir hizmet alabilmek için ‘başvuran kişi’yi ifade etmektedir. Oysa sosyal çalışma açısından müracaatçı, sadece hizmeti talep eden kişi olmayabilir. Sosyal çalışmacı, çalıştığı grupların yararına onlar bunu talep etmeksizin de harekete geçebilir.

Sosyal çalışmacı olmak farklı gruplarla çalışma deneyimi yaratıyor. Bir sosyal çalışmacı İl Sağlık Müdürlüklerinde var olan ‘fuhuşla mücadele komisyonunda’ çalışabilir. Denetimli Serbestlik ve Yardım Merkezlerinde ya da Çocuk Mahkemelerinde suça itilen çocukların gerek sorgulanma gerek yargılanma aşamasında bulunabilir ve yazdığı raporlarla hâkimlerin kararlarını etkileyebilir. Yani bir çocuğun ya da yetişkinin ceza alıp almamasında sorumluluğunuz vardır. Keza çocuk ve yetişkinlerin ceza almaksızın toplum içinde rehabilitasyonunu sağlamaya yönelik görevleriniz de bulunabilir. Aile Mahkemelerinde eşler arası anlaşmazlık, boşanma vakalarında çocuğun velayetinin annesinde mi yoksa babasında mı kalacağı hususunda görüşleriniz önemlidir. Kadın Konuk Evlerinde şiddet gören kadınlar için yaratabileceğiniz tüm kaynak ve hizmetleri seferber ederek onların yaşamlarını yeniden kurabilmelerinde destekleyici olabilirsiniz. Aile içi ihmal ve istismara uğrayan ya da terk, buluntu çocuklar için koruyucu tedbirler alabilirsiniz. Onların korunmaya muhtaçlığından tutun da, devletin yatılı hizmet kurumuna (yuva ve yurtlar) alınmasına, evlat edinme aşamasına kadar tüm süreçlerde karar vericisinizdir. Ya da bir kişinin yoksul ve yardıma muhtaç olduğunu tespit edip, ihtiyacına binaen nasıl ve ne kadar süreli yardım alacağını kararını verebilirsiniz.

Bir sosyal çalışmacı güvenlik güçlerinin bile girmeye çekindiği mahallerde mesleki temelli çalışmalar yürütebilir. Sokakta çalışmaları yoluyla evsizlerle ve sokakta bulunan diğer gruplarla yakın ilişkiler kurabilir. Gecekondu mahallerinde toplum temelli çalışmalar yürütebilir. Ya da Hindistan’da olduğu gibi<sup>1</sup> yaşam-

---

2004 yılında bir uluslararası program çerçevesinde ‘Hindistan’daki Sosyal Hizmet Uygulamalarını’ inceleme şansım olmuştu.



larını kentin merkez çöplüğünün yanı başındaki mahallelerde kuran ve hayatlarını bu çöplerden atık madde toplayarak sürdüren insanların yanında yer alarak, çöpte yaşamaya ve çalışmaya karşı koruyucu müdahalelerde bulunabilir. Böylesi bir ortamda yaşamak zorunda kalan çocuklarla eğitici çalışmalar yapabilir. Yine Hindistan örneğinde olduğu gibi *slum*da (gecekondu mahallesi) yaşayan ergenlik çağındaki genç kızların kendilerini tacize ve kötü muameleye karşı koruyabilmelerini sağlayıcı çalışmalar içerisinde olabilir. Yeri gelmişken Güney Asya'da, Latinlerde ve tüm az gelişmiş ülkelerde çalışan meslektaşlarımın çok zor koşullarda gerçekleştirdikleri mesleki çalışmaları takdire şayan bulduğumu söylemeliyim. Örnekler çoğaltılabilir... Benim bile yazarken nutkum tutuldu. Ne kadar fazla insan ve ne kadar fazla karar vermek zorunda olduğumuz durum var.

Bizler, ancak uygulamanın içine girdiğimizde profesyonelliğimizi kavrayabildik. Nasıl kavranmazdı ki? Bir anda kendimizi insanların yaşamlarına müdahale ederken, onların yaşamlarına ilişkin kararlar alırken bulduk. Başvuru esasına ve kriterlere dayalı sosyal hizmet sistemi içerisinde bu kararları almak oldukça sancılıdır. Üstelik mesleğimiz bizi, sistemlerin etkili ve insancıl olarak işlev görmesini sağlamak ve sosyal politikaların gelişimi ve ilerlemesi için katkıda bulunmakla yükümlü kılmışken ?!

Bu kararları almak sancılıdır. Çünkü, devlet bürokrasisinin bütün hantallığı içerisinde, bu terminolojiye ve bilgiye uzak ve dahi politize olmuş yöneticilerin astları olarak bu işleri yapmak, her türlü bürokratik zora karşı kararlarını özgürce vermeye çalışmak, hizmet çeşitliliğinin olmadığı, yetersiz ve kurumsallaşmamış bir sosyal hizmet ağında müracaatçıya ona en uygun (elbette elindeki ile yetinerek ve ona uygunlaştırmaya çalışarak) yardımı yapmaya çalışmak. Adeta birer Donkişot gibiydik ve yel değirmenlerine karşı savaşıyorduk.

Peki müracaatçılarımıza nasıl yardımcı olacaktık? Bunun için elbette kuramsal düzlemde tanımlanmış bir bilgi birikimimiz mevcuttu. Ama asıl problem, aldığımız bu kuramsal tabanı, bilgiyi hangi düzlemde, nasıl uygulayacağımızdı. Dışarıdan ihraç edilen ve ülke koşullarına uygunluğu test edilmemiş bir mesleğin mensupları olarak 'modern hayırseverlikle- profesyonel mesleki kimlik' arasındaki farkı çalıştığımız kuramsal düzleme nasıl oturtacaktık? İtiraf etmeliyim ki kendimizi bürokrasi içerisinde tanımlamakta zorlandık, uygun değildik bu yapıya, iğreti duruyorduk. Bir yanda takım elbiseli, kravatlı devlet, bir yanda sokak çalışması yapan sosyal çalışmacı, memurlaştırılarak 8.30-17.30 saatleri arasına sıkış-

tırılan, ama dar zamanlara hapsedilemeyecek kadar geniş zamanlar ve mekânlar gerektiren bir meslek. Bu ülkenin yüksek bürokratlarının kavramadığı şu idi: Bizler kamu adına çalışıyorduk, devlet adına değil. Gözettiğimiz kamunun yararı idi, devletin değil.

Böylesi bir bakış açısına ve etik kaygılara sahip bu meslek mensuplarının devlet bürokrasisi içerisindeki durumları gerçekten çok vahim. Her gelen iktidarın Türkiye'nin başka kurumlarında olduğu gibi sosyal hizmetleri de kendi iktidarlara lehine dönüştürme çabalarından nasibini almıştır, gerek sosyal hizmet kurumları gerekse çalışanları.

### ***Sınırlarımız***

Çalışma yöntemlerimiz bu dar kavrayışın içinde nasıl yer bulacaktı? Hele de aldığımız eğitim kanunlarla ve dahi devletle çelişsek bile müracaatçının yararının gözetilmesini emretmişken. Müracaatçının yüksek yararının hangi koşullar altında, nasıl sağlandığına bir bakmak gerekecek. Türkiye'nin başvuru esasına dayalı sosyal hizmetleri, çağımızın demokrasi ve insan hakları anlayışı ile ne kadar uyumludur?

Bunu örneklemek istiyorum; Sokakta yaşayan ve aynı zamanda ruh sağlığı bozukluğu olan bir kadın müracaatçı, yardım talebi ile İl Sosyal Hizmetler Müdürlüğü'ne başvuruyor. Yatacak yere, yiyecek aşı ve tedaviye ihtiyacı var. Ancak karşımıza devlet bürokrasisi çıkıyor. Bu müracaatçı 'kadın konuk evi'ne alınamıyor. Çünkü kadın konuk evleri yönetmeliğine göre ruh sağlığının yerinde olması gerekiyor. Huzurevi'ne de alınamıyor. Çünkü 60 yaşını doldurması gerekiyor. Nüfus cüzdanı ve ikametgah belgesi?! (müracaatçımızın sokakta yaşadığını hatırlayalım) olmadığı için yardım başvurusunda da bulunamıyor, aynı nedenlerden dolayı, muhtaç özürllülere ve yaşlılara 3 ayda bir gelir güvencesi sağlayan 2022 sayılı yasadan da yararlanamıyor. Yani yedi yerden yedi mühre ihtiyacı var ama o bütün bunları yapabilecek ne güce ne de sağlığa sahip. Biz ise mesleğimizin amaçlarından olan hizmetlerin insancillaştırılması ve kaynaklarla müracaatçı sistemlerini buluşturmak noktasında ne denli başarılı! olduğumuzu görüyorduk.

Kuşkusuz mesleklerin amaçları, uygulayıcıların sınırlarını belirler, mesleki müdahale de yol açıcudur. Mesleğimizin sınırlarını, geçişken ve yarı geçişken alanlarını biz belirleyebilmeliydik. Ama ne yazık ki devletin mevzuatına, yasası-

na ve yönetmeliğine çok sert biçimde çarpmıştık. Müracaatçımızın yüksek yararı için bazen hilelere de başvurmuyor değildik. Bunu yaparken de en çok yasal boşluklardan, yorum farklılıklarından faydalanıyorduk. Ara çözümler bulup olmayacak şeyleri farklı biçimlerde öldürmeye çalışıyorduk. Buna biz 'sınırlı kaynakların optimum kullanılması' diyoruz. Belki birçok kişi profesyonel bir yaklaşım olarak görmeyebilir. Ama asolan müracaatçılarımızın yararı idi. Yönetmelik gereği müracaatçınızı kadın sığınma evine alamazsanız da bir yolunu bulur mutlaka ama mutlaka bir yerlere (belediyenin, valiliğin ya da sivil toplum örgütlerinin olanaklarını da devreye sokarak) yerleştirmeye çalışır, meslektaşlarınızın da yardımıyla onu açıkta bırakmazsınız. Sözü edilen yukarıdaki vakayı da adeta 40 takla atarak ve geçici bir çözüm dahi olsa Ankara Valiliği'nin madde bağımlısı ve sokakta yaşayan çocukların ilk tedavilerinin yapıldığı ve izlendiği bir biriminin bağımsız bir bölümüne yerleştirmeyi başardık. Bu müracaatçı sonrasında türlü zamanlarda bizlerin yaşamlarına yeniden girdi. Zaman zaman kış aylarında Ankara'da açılan 'evsizler evine' yerleştirildi vs... Takibi orada çalışan sosyal çalışmacılarca yapıldı.

Sosyal çalışma uygulamasında 'değişim' vurgusu önemlidir ve bu kavram aynı zamanda birey ve gruplarla ilgili self determinasyon değerine ihtiyaç göstermektedir (Kut, 1988: 50). Yani değişimin yönünü ve ne olacağını belirleyen self determinasyon değeri gereği, müracaatçının kendisidir. Aynı zamanda planlı değişim süreci, sosyal çalışmacı ile müracaatçının her ikisinin de sürece dahil olduğu ve işbirliğine dayalı bir süreçtir. Mesleki bir kavram olarak planlama, değerlendirme ve müdahale arasında bir köprüdür. Üstesinden gelinmesi hedeflenen noktaların belirlenmesi ile başlar, sonrasında başarılmak istenen hedefler için ne tür değişikliklerin gerektiği belirlenir, hedeflere ulaşmak için alternatif değişim stratejilerinden en uygunu seçilir, yapılacak aktiviteler ve bunun içinde uygun bir zaman çizelgesi yapılır (Duyan, 2003: 52).

Bu süreç oldukça demokratik bir süreç olarak görünse de hiç şüphe yok ki beklenenin aksine sürecin aktif unsuru müracaatçı değil sosyal çalışmacıdır ve onun mesleki yönelimi müracaatçısının alternatiflerini yaratmada, karar vermesinde yani onun değişim sürecinde belirleyendir. Oldukça modernleşmeci bir tasarımdır...

Örnekleyelim; Bir sokak çalışması esnasında sokakta çalıştıkları belirlenen iki çocuğun yapılan sosyal incelemesinde ailenin 6 ay süreli nakdi yardımla destek-

lenmesi uygun görülmüş, yardım süreci Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü tarafından izlendiğinden vaka takip edilmek üzere bana gelmişti. Bu süreçte, annenin dilencilik yaparak yaşamını idame ettirdiği, çocuklarını da dilendirdiği tespit edildi. Konuyla ilgili görüşmek üzere anne görüşmeye çağrıldığında toplumdaki genel kabulden farklı olarak dilencilik onun 'iş'i olduğunu söylemiş ve kendi ailesinin ve eşinin ailesinin tamamının dilencilik yaparak geçindiklerini ve bunun onlar için bir yaşam biçimi olduğunu belirtmişti. Oturdıkları mahalle Ankara'nın bu işlerin normalleştirildiği bir mahallesi idi ve tıpkı bu annenin de belirttiği gibi böylesi bir yaşam biçimi hâkimdi. Müracaatçımın yaklaşımı ve onun içinde bulunduğu kültürel normu önemsemiştim. Onun için dilencilik bir yaşama ve geçinme biçimiydi. Bunu sorun olarak görmüyordu ve sorun olarak görmediği bir konuda ondan değişmesi beklenebilir miydi? Ona rağmen bunun bir sorun ya da suç olduğu ona dayatılabilir miydi? Değişmesi ve bizim gibi olması beklenebilir miydi? Ya da bizim ondan kendisini değiştirmesini bekleme hakkımız var mıydı?

Her görüşme kendi anlatısını ve dilini de buluyor. Ve her müracaatçı ile kendine özel ve farklı bir dil geliştiriliyor. Bu görüşmede müracaatçımın durumunu kabul ettim ve onun anlatısına uygun bir yanıt verdim: Ona, 'mademki bir işiniz ve düzenli bir geliriniz var o halde sizin yardıma da ihtiyacınız olmasa gerek, ancak çocuklarınızı çalıştırmaya devam ederseniz hakkınızda suç duyurusunda bulunacağım' dedim.

Yeri gelmişken, bu mahallelerde kabul düzeyimizin her türlü iticiliği ile bir devlet kurumunda çalışıyor dahi olsak çekiciliği vardı. Çünkü bizler yardım eden insanlardık! Oysa biliyorduk ki devletin başka kurumlarına kapalıydı onların kapıları. Kenardalıklarına uygun biçimde oturdıkları evlerin numaraları dahi yoktu, öylesine derme çatma yapılanmalar sığınak olmuştu her birisine. Evet devlete kapalıydı kapıları. Çünkü devlet güvenlik devleti idi onlar için polisti, jandarmaydı, ev yıkıcı belediye görevlisi, ya da kaçak elektrik tespiti yapan TEK görevlisi idi. Bu kurumların temsilcileri olarak görülen devletin elemanları sözü edilen evlere giremez, insanlara ulaşamazlardı. Çünkü adrese ilişkin sorular yanıt bulamaz ve kimse kimseyi tanımazdı böyle durumlarda. Oysa bizim için durum farklıydı; bizler sosyal hizmet çalışanları idik. Arabalarımız ve çalışanlarımız tanınırdı. Bütün kapılar açılırdı bu durumda: önümüze çocuklar düşer gerekirse ev ev gezdirirlerdi bizleri. Bilinmeyen adresler bilinir kılınır, kapalı kapılar ardına değin açılır idi.

Bu yardım turlarının ardından çoğalarak geldiklerini kuşkusuz tahmin edebilirsiniz. Altındağ'ın Kartaltepe Mahallesi'ne yaptığımız ev ziyaretleri ertesi İl Sosyal Hizmetler Müdürlüğü'nün bütün koridorları dolmuştu; herkes sıradaydı ve herkesin yardım talep etmek için nedeni vardı. Kimi yaşlılığından, kimi kocasının kendisini terk ettiğinden ve çocuklarıyla ortada kaldığından, kimisi çalışamayacak denli hasta olduğundan söz ediyordu. Her birisiyle yapılan ayrı ayrı mülakatlarda, kendilerinin bizim yardım profilimize uygun olmadıklarını söylediğimizde hemen komşularının zenginliklerinden ve her nasılsa onların bu zenginlikleri içinde yardım aldıklarından dem vurmışlardı. Tıpkı yardım talepleri reddedilen diğer müracaatçılar gibi. Yani bir nevi gizli şantaj. Oysa başvuru yapmak üzere kuruma ilk geldiklerinde '*Allah devlete zeval vermesin*' duası ve mahcubiyeti ile gelirlerdi. Giderken de neredeyse küfrederek çıkar, haksızlığa uğradıklarını, bir avuç memurun (kastedilen bizlerdik) onlara yardım etmek istemediklerini söylerlerdi. Mülakat odasından yardım talepleri reddedilerek çıkmak durumunda kalanlar mutlaka yetkili bir amirle görüşmek isterlerdi. Yetkili amir bazen onları kabul eder bazen de işi yine bizlere havale eder, kararları bu konuda bizlerin verdiğini söylerdi. Oyun tam da kuralına göre oynanıyordu ve herkes rolünün gereğini yapıyordu. Lafı uzatmayayım Kartaltepe çıkartmasının ardından arkadaşlarımın bana takılarak mahalle muhtarlığına aday olursam kesin kazanacağımı söylediklerini unutmuyorum.

Kuşkusuz yoksulluğun tespitinin kriterlere bağlı olduğu bir sosyal koruma sistemi içinde, son tahlilde yoksulluklarını ispata ihtiyaçları olmasa da, yoksullukları orta yerde öylesine görünür de olsa onlar ispata çalışırlardı bunu. Sanırım insanlar bulundukları konumları ne ise bunun gereği gibi davranmayı kendileri için bir yükümlülük olarak bellemişlerdi. Tıpkı doktorun karşısındaki hastanın daha bir hasta olması, daha da ah edip durması gibi, yardım talebinde bulunan müracaatçı da bu rolü benimserdi. Daha çaresiz, daha acılı, daha yardıma muhtaç...

Bizler neyin taşıyıcısı idik? Neydi derdimiz? İnsanlar karşımızda neden daha da ezik olmak daha da muhtaç görünmek mecburiyeti içindeydi? Bu insanları desteklemek, güçlendirmek ve nihayetinde kendi kendine yeten bireyleri hedefleyen bir mesleğin mensuplarıydık. Oysa şimdi karşımızda yoksulluğunu ispata çalışan insanlar vardı ve en kötüsü de onların yoksul olduklarına önce bizlerin inanması gerekiyordu...?!

## ***Yurttaş ile Öteki Arasındaki Derin Uçurum***

Tam da sırası gelmişken kronik şizofren müracaatçım Hasan'ı<sup>2</sup> anmadan edemeyeceğim. Henüz 30'lu yaşlardaki Hasan şahsına münhasır biriydi. Onunla tanışmamız İl Sosyal Hizmetler Müdürlüğü'ne yardım talebi ile gelmesi ile başladı ve sonrasında benim takip ettiğim bir vaka oldu. Başvuruya gelirken kronik şizofren olduğunu belirten sağlık kurulu raporu ve şiirleri ile gelmişti. İlk yardım başvurusu olmadığı kuşku götürmezdi. Raporunu adeta bedeninin bir parçası gibi taşıyordu. Anlaşılmayan ise yanında taşıdığı şiirlerdi. Hasan'ın kendince bir fark yaratmak istediği açıktı. O diğer başvuranlardan farklıydı... Nasıl bir fark, daha özel, daha sıra dışı, daha yardıma hakkı olan, desteklendiğinde geleceğin önemli şairlerinden birisi olabileceği yönünde çevresel bir bilinç yaratmaya çalışan? Nedeni ne olursa olsun bütün mülakat boyunca Hasan karısının iki çocuğu ile kendisini terk ettiğinden, ev sahibinin onu evden çıkarttığından daha fazla söz etti şiirlerinden. Bir kitap çıkartabilseydi, bir de yardım alabilseydi, karısının kapısına dayanacak, işleri yoluna soktuğunu söyleyecek ve bir şans daha isteyecekti. Hasan'ın başvurusunu değerlendirmek üzere kabul ettim. Ev ziyareti ve sosyal inceleme yapmak üzere belirttiği adrese gittiğimde ne onu ne de evini bulabildim. Belli bir ikameti yoktu ve Hasan tutunamayanlardandı. Hayallerini gerçekleştirebilmesi için ona toplu bir para yardımı yaptık, çok mutlu oldu. Hikâye burada bitmiyor, yardımı aldıktan sonra Hasan türlü kereler gelip yeniden yardım başvurusunda bulundu. Ancak artık ona yardım edilmesinin koşulu yoktu. Son kez geldiğinde bir kış günüydü ve yanında da İran'dan gelen bir sığınmacı vardı. Her ikisi de Ankara'da yalnızca kış aylarında hizmete açılan 'Evsizler Evi'nde kalıyorlardı. Hasan'ın başvurusunu kabul edemedik ama İranlı mültecinin durumunu değerlendirmeye karar verdik. Yapılan görüşmelerde İranlı sığınmacıdan şu gerçeği öğrendik: Hasan onu bize getirirken onunla bir anlaşmaya varmıştı. 'İranlı'yı bize getirecekti ama onun yardım alması halinde bize getirmesinin karşılığı olarak verilen paranın yarısını kendisi alacaktı'.

Bu vaka sizlere neler düşündürecek bilmiyorum ama ben bunu ilk öğrendiğimde ihanete uğramış gibi hissetmiştim. Bir insanın yaşamını iyileştirebilmesi için yapabileceğim her türlü mesleki desteği (kurumun olanakları ölçüsünde yüklü bir para yardımı dahil) yapmışım, şiirlerini bile dinlemiştim. Ama başarısız ol-

muştum... Bu duygudan kurtulmak zaman almadı. Hatta kendi şaşkınlığıma şaştım. Çünkü gerçeği biliyordum ve onu yargılamıyordum. Sistem, kendi insanlarını da yaratıyordu. Köşe dönmeceğinin, iş bilirliliğinin, kurnazlığının onandığı bir sosyo-kültürel ortamın, yoksulların hepsi olmasa da en azından bir kısmı için ifade edilmiş biçimi de buydu. Yardım almak için ne gerekiyorsa yap, uyanık ol, bu uğurda her şey mübah. Bu sosyo-politik ve kültürel atmosferde bize biçilen rol ise, müracaatçının ile güven ilişkisi kur, onu dinle, bulunduğu yerden başla, gereksinimini karşılamada destek ol rolünden çıkarak, kuşku ol, hak edene yardım et, devletin bekçiliğini yap, uyanıklara geçit verme rolüne dönüşmüştü. Sistem bekçileri ya da sosyal patlama önleyicileri miydik?

Eski Türk filmlerini hatırlıyorum. Yılmaz Güney'in, Münir Özkuş'un filmlerini. Hepimiz biliriz bu filmlerdeki yoksul tiplerini; yoksul ama gururlu, yoksul ama gönlü zengin, yoksul ama emekçi. Toplumsal gerçekliğimiz değiştiğinde toplumsal kodlarımız da değişti. Yoksul ve ezik, yoksul ve durumundan sorumlu, yoksul ve bağımlı kodları hayatımızın içerisine gark edilmeye başladı. Tıpkı 'varoşlar', tıpkı 'sokak çocukları', tıpkı 'tinerciler' gibi damgalayan ve kodlayan bir literatürün (ideolojinin) kullanıma sokulmasında olduğu gibi.

'Yurttaş' ile 'öteki' arasındaki derin uçurumun arasındaydık. 'Öteki' için görevlerimizi layıkıyla yerine getiremediğimize göre 'yurttaş'ın, 'öteki'den korunması stratejisinin birer parçası mıydık?

## ***Zor Kararlar***

Mesleki bakış açımız, müracaatçılarımızın yararını emrederken onların adına karar vermemizi değil, onların kendi kararlarını vermeleri yönünde destekleyici olmamızı, alternatifleri görebilmelerinde yol açıcı olmamızı da gerekli kılmaktadır. Yani kural şudur: 'Müracaatçı adına değil müracaatçı ile birlikte'. Oldukça ideal ve demokratik... İlkel olarak da 'self determinasyon hakkı'na denk gelmektedir.

İdeallerimiz vardı, faklı bir dünya hayallerimiz... Mesleğimizin değerlerine sıkı sıkıya bağlanmıştık, değerlerimiz bizim için ön açıydı, başımız sıkıştığında, kararlarımızı vermekte zorlandığımız noktalarda onlar yetişirdi imdadımıza, hâlen de öyle. Ama unuttuğumuz, müracaatçılarımızın (dahi bizlerin) içine doğdukları, var oldukları sistemlerin, ilişkilerin, kurumların demokratik olmadığı idi.

Ankara İl Sosyal Hizmetler Müdürlüğü'nden yardım alan bir ailenin ev ziyareti esnasında bir çöp ev, zihinsel engelli bir anne, bir ve iki yaşlarında iki çocukla karşılaştım. En büyükleriyle (henüz üç yaşında olan üçüncü çocuk ile) baba çöplerden atık topluyordu ve evde yoklardı. Aile, altı ay ekonomik olarak desteklenmişti. Ve altı ay sonrası yeniden durumunun değerlendirilmesi gerekiyordu. Bu amaçla gitmiş olduğum bu çöp evin kırık kokusunu hâlâ anımsıyorum ve bu koku yüzünden eve giremediğimi de. Çocukların annesi ile de iletişim kuramamıştım, ciddi bir zihinsel problemin varlığı gözle görülebiliyordu. Çocuklardan ikisi evdeydi ve neredeyse yarı çıplak pisliğin içinde idiler, evin hijyene uygunluğunu sanırım hayal edebilirsiniz. O sefalet, hâlâ gözlerimin önünde... O an çocukların acilen bu ortamdan uzaklaştırılması gerektiğini, aksinin çocukların yaşamlarını riske atmam demek olduğunu düşündüm. Çok derin bir insani kaygı duyuyordum...

Böylesi bir kararı vermeye yasal olarak hakkım olmasına rağmen mesleki kaygılarım gereği babanın rızasının da önemli olduğunun farkındaydım. Birçok durumda yoksulluk salt gelir yokluğu olarak çıkmaz karşınıza. Sosyal yoksunluğu, kimi durumda zihinsel yetersizliği de içinde barındırabilir. Ebeveynler çocuklarını sevdiklerini söyleyebilirler. Ancak sevgileri, çocuklarına ilişkin görev ve sorumluluklarını yerine getirebilmeleri noktasında yetersiz kalabilir. Bulundukları ortamdan çekip almazsanız çocukların yaşamları riske girebilir. Yine de çok zordur çocuklar hakkında korunma kararı almak. Yani çocuğu ebeveynlerinden ayırarak devletin doğrudan bakmak ve korumakla yükümlüğü olduğu alana taşımak. Bu kararı, ben hep o 'en son nokta' olarak düşünmüşümdür. Bütün çareler tükendiğinde ve başka yapacak hiçbir şey kalmadığında... Ne yazık ki koruyucu ve iyileştirici aile destek mekanizmalarının çok yetersiz olduğu Türkiye'nin Sosyal Hizmetler yapılanmasında, bazen tek çare olarak da görünür bir çocuğu ailesinden almak. Terk ve buluntu çocuklarda daha kolaydır, çünkü ortada bir aile yoktur. Açık istismar (cinsel istismar, ensest vakaları vb) vakalarında da kolaydır, üstelik aile hakkında suç duyurusunda da bulunursunuz. Ama bazen zorlanırsınız bu kararı verirken... Toplumun değerleri, çocukluk yaşantısı hakkındaki öğretileri ve kendi mesleki değerleriniz arasındaki kritik eşik zordur. Fuhuşla yaşamını sürdüren anne, alkolik ya da suçlu baba, zihinsel engelli ebeveynler çoğu durumda zor olan.

Yukarıda sözünü ettiğim vakaya geri dönelim. Babaya ulaştırılmak üzere kü-



çok bir not yazarak anneye verdim. Ertesi gün baba, benim evde görmediğim üçüncü çocukla birlikte İl Müdürlüğü'ne gelmişti. Onda da, annede olduğu kadar olmasa da zihinsel bir güçlük olduğu açıktı. Görüşmede ailenin içinde bulunduğu durumu ve altı aydır ekonomik olarak desteklenmelerine rağmen çocukların yaşam biçimlerine dönük herhangi bir iyileştirici çaba içerisinde olmadıklarına ilişkin gözlemlerimi belirttim. Sanki bunu sağlama yükümlülüğü yalnızca onların göreviymiş, içinde bulunduğum sosyal koruma mekanizması oldukça yeterliymiş ve aile zaten bu konuda mümkün olduğu ölçüde desteklenmiş gibi. Ailelerin yeterince takip edilemediğinin, zincirin halkaları koptuktan sonra müdahale edilebildiğinin ve daha bir yığın eksikliğin farkındaydım. Üstelik bu ailenin yaşam biçimlerini tek başlarına dönüştürebilecek kapasiteden yoksun olduğu da gün gibi ortadaydı. Bununla birlikte mülakat esnasında, çocukların geçici olarak bakımlarını üstlenebileceğimizi, bu süre zarfında onları destekleyici çalışmalar yapılarak sonrasında yeniden çocuklarını alabileceklerini düşündüğümü, onlarla işbirliği yapmaya hazır olduğumu belirttim. Babaya da düşünmesi için birkaç gün zaman verdim. Sonrasında ne oldu bilin bakalım( ?). Baba daha ertesi günü çocuklarını da alarak kaçmıştı. İkamet adresinde bulunamamış, çocuklar hakkında korunma kararı alınması nedeniyle de baba suçlu duruma düşerek, vaka emniyete intikal etmişti. Önemli soru şu: Bir aile ile çocuklarının geleceğine dair herhangi bir kararda hele de bu karar onların çocuklarının ellerinden alınması yönünde ise ortaklaşılabilir mi? Aile bu konuda ne kadar rasyonel davranabilir?

Meslek yaşamımda ilk defa 'korunma kararı' almıştım. Çocuklar adına karar vererek onların yüksek yararını gözetmiştim (?!). Oysa ne kadar da görelî bir karar. Demokratik davranmış, aile ile işbirliği yapmıştım. Aile bu konuda en önemli mesleki değerlerimizden olan 'self determinasyon hakkı'nı iyi kullanarak çocuklarını kaçırmıştı. Peki bu aile bizlerden çocuklarını kaçırdığı için ne kadar suçlanabilir? Bu eylem, aynı zamanda onların içinde bulundukları sisteme ve devlete güvensizliklerinin apaçık örneği değil midir?

Bu tür vakalarda ebeveynlerin desteklenmesi gerektiğini bilirsiniz. Doğru olan yaklaşımın, mevcut problemin yani problemlî olanın var olan aile sisteminde uzaklaştırılması ve iyi edilmesi gerektiğini. Buyurgan bir biçimde 'çalışmalısın' ya da 'yaşamını idame ettirmelisin' kolaycılığına girmek gerekir. Çoğu kez tam da yapılan budur... Bütünlükçü ve kurumsallaşmış bir sosyal koruma sisteminin var olmamasının acısını çocuklar çeker. Çünkü güçsüz ve problemlî aile yapıla-

malarından çekilenler onlardır. Yalnızca ebeveynlerinden değil, ait oldukları, alıştıkları sistemlerden, arkadaşlarından, okullarından, öğretmenlerinden de uzaklaştırılmış olurlar. Aileler ise kendi yalnızlıkları ve çözümsüzlükleri ile orada kalırlar. Çocuk ve aile politikaları konusunda yetersiz olan, önleyici ve destekleyici bir sosyal koruma sistemi oluşturamamış, ailelerin çaresizliğinden ve güçsüzlüğünden çoğu kez sorumlu olan devlet ise bu noktada müdahale eder. Sosyal devlet anayasal olarak devam eder ve görevlerini yerine getirememiş ailelerin(!) çocukları alınır ellerinden.

Bir sosyal çalışmacı, sistem kuramı gereği (Stein, 1974) problemli sisteme bütünüyle müdahale eder. Sistem içerisindeki her unsurun birbiriyle etkileşim içerisinde olduğu ve bu unsurlardan herhangi birisinde oluşacak aksaklığın sistemin diğer unsurlarını da etkilediğini bilir. Örneğin; aile sistemi ile çalışırken bu yaklaşımdan hareketle aile içi ilişkiler ve ailenin çevresi ile kurduğu ilişkiler üzerine odaklanır. Ancak bu yaklaşım, pratikte yalnızca sosyal çalışmacının mevcut durumu tanılaması aşamasında kullanılabilmektedir. Böylece sosyal çalışmacı, durum hakkında çok yönlü değerlendirme yapabilmektedir. Ancak, yaklaşım müdahale noktasında tıkanmaktadır. Çünkü müdahale, aynı zamanda eşgüdüm içinde çalışan çok yönlü hizmetler bütününe gerekli kılmaktadır. Yani çocuklar geçici olarak koruyucu aileler yanında iken, alkolik baba ile çalışılıp tedavi sürecinin başlaması, sonrasında meslek ve iş edindirmeye dönük kurumsal bir ağına olması gerekir. Ya da ruh sağlığı bozuk ve çocuklarına şiddet uygulayan anne de çocuklarından ayrı kaldığı dönemde iyi edilmeyi, hayata yeniden bağlanmayı hak etmektedir. Sosyal çalışmacının ilgisi aynı zamanda bu annenin güçlendirilmesini de içerir.

Ancak sosyal çalışmacı çoğu kez böylesi bir süreçte yalnız kalır. Doğru değerlendirmeler yapmaya, inisiyatif geliştirmeye çalışır, ancak bu çabalar, bireysel çabaların ötesine geçemez. Çünkü kurumsal düzlemde böylesi bir perspektif genişlemesi, bütünlükçü bir bakış söz konusu olmaz.

## **Öznellik**

Bazen öylesine durumlarla karşılaşsınız ki, hakikaten sorgusuz sualsiz alırsınız çocukları ailelerinin ellerinden. Ne kuruluşların kapasite üstü olması (özellikle özürlü bakım merkezlerinin) ne ailenin ‘çocuğumu alamazsınız’ serzenişi, ne

de üstlerinizin istediği prosedürün uygulanmasıdır sizin için aslanan. Durum can yakıcıdır ve kararlarınızın size yaşatacağı sorunlar önemsizdir. Tıpkı bir ihbar üzerine ikamet adresine gittiğim ailenin özürlü kızlarını annenin saldırılarına maruz kalarak dahi olsa arabaya adeta atarak kuruluşa götürmüş olduğum örnekte olduğu gibi. Ankara'nın bir köylüğünde ihbar edilen vakaya ilişkin sosyal inceleme yapmak üzere köyün muhtarı ile birlikte bize bildirilen adrese gittik. Durum korkunçtu... Evin içine kokudan ve pislikten girilemiyordu. Annenin itirazlarına rağmen tek tek odaları dolaşmaya başladık. Kilitli bir oda vardı, odayı açtırdım, gördüğüm manzara dehşetti. Küçük bir çocuk zincire bağlanmış, çırılçıplak taş betonunun üzerindeydi, oda bomboştu, odayı dolduran ise çocuğun her köşede görülen dışkıydı. 21. yüzyıl Türkiye'sinde özürülerimizi sokaklarda göremiyorduk ama böylesi manzaraları görmeyi de beklemiyorduk. O an çocuğu ve ondan daha da küçük kardeşini zar zor annenin küfür ve itirazları arasında aldık ve doğruca kuruluşa götürdük. Henüz sekiz yaşında olan bu çocuk olan bite-nin farkında bile değildi. Arabanın içinden bütün kenti şaşkınlıkla izledi. Ona ve kardeşine acıktıklarını düşünerek verdiğimiz ekmeği ise paylaşamadılar... Çocuğu kuruluşa yerleştirdikten sonra mahkemeden acil korunma kararı aldım ve ardından aile hakkında savcılığa suç duyurusunda bulundum.

Böylesi durumlarda mesleki kimliğinizin, insan kimliğinizin, duygularınızın birbiri içine girift olduğunu görüyorsunuz. Biri diğerinden ayırlamıyor. Çocuğu annesinden aldım, içten içe ona öfke duydum. İç sesim bana; 'onun çocuğunu yalnızca doğurduğunu, ona işkence yaptığını, onu mülkü olarak gördüğünü, sorumluluklarını yerine getiremediğini ama onun üzerinde söz hakkı olduğunu düşündüğünü' söylüyordu. Böyle hissediyor olmak itiraf etmeliyim ki o an öfkemi arttırmıştı. Bu duygumu kabul ettim. Oldukça insani idi ve bir süre sonra da üstesinden geldim. Mesleki bakışımız, müracaatçılarımızın her ne olursa olsun kabul edilmesini gerekli kılar. Onların yaptıklarını onaylamayabilirdik ancak durumlarını kabul etmeliydik. Söylemek istediğim şey mesleki çalışma yaparken her zaman idealize edilmiş bir biçimde objektif davranamayabilirsiniz. Subjektivite yanı başınızdadır ve bazen duygularınız, sezgileriniz, kararlarınız ve eylemleriniz üzerinde belirleyici olabilir. Kuşkusuz bu örnekte duygular, çocuk hakkında kararın hemen verilmesi, bürokratik engellerin aşılması yönünde kararlılık gösterilmesine neden olmuştur. İnsancıl önceliklerimiz, mesleki önceliklerimizle örtüştüğü müddetçe bizim için itici güç olabilirler. Bunları yargılamanın hiç gere-

ği yok. Bazen sadece profesyonel olma iddiası ise bizi hareketsiz kılabilir.

Diğer herkes gibi sosyal çalışmacı da bir kültüre ve topluluğa doğar. Özgün yaşam öyküsünün, deneyimlerinin, yaşama bakış açısının müracaatçı grubu ile çalışırken etkisi olabilir. Ancak bu etkinin sınırını, insanlığın yarattığı ortak değerler oluşturmaldır.

## Değişim

Kadınlarla çalışıyordum, yoksulluk ve kadınlık durumu her ikisi de mağduriyet öyküleri içeriyor. Dinlediğim kadınlar içinde şiddet öyküsü olmayan hiç yoktu. İçlerinden birisi 25 yıl şiddete maruz kalmıştı. Tam bir travmaydı...Eşinin dayak için kullandığı aleti kendisine seçtiğini söylediğinde dehşete düşmüştüm: *‘Önüme aletleri diziıyor, sopa, kemer, baltanın sapı..., seç hangisini seçersen onunla döveceğim diyor’*. Böylesi bir durum karşısında ne yaptığını sorduğumda *‘çaresiz seçiyordum, canımı en az acıtanı’* cevabını vermişti. Şiddet mağduru kadınlarla çalışmak başlı başına bir deneyim. Onların bize müracaat etme nedenleri nakdi yardım talebi olmasına rağmen, öyküleri daha fazlasını içeriyordu. Sanki yaşamları boyunca hiç dinlenmemişçesine anlatmış, ben dinledikçe daha fazlasını anlatmışlardı.

Çok yönlü problemlerin yaşandığı ancak görüşmelerin sınırlı olduğu durumlar, sosyal çalışmacı açısından zorlayıcıdır. Birinci zorlayıcılık, içinde bulunduğu kurumun hizmet odağıdır. Örneğin, odağında sadece sosyal yardım olan bir kurum yapısında kadınların diğer sorunları ve ihtiyaçları göz ardı edilebilir. İkinci, sorunlar ve ihtiyaçlar çok yönlü olmasına rağmen (örneğin, şiddete bağlı travma çalışmak başlı başına bir uzmanlık alanıdır) eşgüdüm içerisinde çalışacağınız başka kurumlar ya yoktur ya da çok yetersizdir. Bir de bütün bunların üstüne, elinizden geleni yapmaya çalıştığınız için size ‘kurumsal sınırlarınızı’ hatırlatan apoletli amirler karşınıza çıktığında durum daha da iç acıtıcıdır.

Böyle bir durumda kendi gücünüze ve yaratıcılığınıza güvenmekten başka elinizde bir şey yoktur. Bütün sorunlarla baş edemeyeceğinizi ama her zaman yine de bir yol olduğunu bilirsiniz. Patolojiye odaklanmak yerine, onların yapabilecekleri üzerine odaklanmayı tercih ettim. Bir de özgün bir yol bulmuştum... Onların kendi dillerini ve anlatılarını kullanmalarına devam etmek istiyordum. Bana mektup yazmalarını istedim. İstedikleri her şeyi yazabilirlerdi. Şuna inanıyor-

dum ki eğer yazarlarsa evet kendi hikâyelerini tıpkı bana anlatır gibi yazmaya devam ederlerse, sorularının yanıtlarını da, kendileri için en uygun olan çözümü de bu süreçte bulabileceklerdi. İnanılmaz bir şey oldu. Onlar yazdılar, tıpkı profesyonel yazarlar gibi yazdılar, yazmalarını istediğim kadınların hepsi yazdı<sup>3</sup>. Tek tek okudum hikâyelerini tüm detaylarıyla. İçleri boşalmıştı ve artık yeniye daha fazla hazırıldılar.

Sonrasında, hiç değilse bir kısmının hayatlarını yeniden gözden geçirdiklerini, yeni bir başlangıca cesaretle adım attıklarını gördüm. Yalnızca onları dinleyen birinin varlığı buna yetmişti. Çoğu kez sadece dinlemek, onlardan biri olduğunu ve yalnız olmadıklarını hissettirmek dahi bu sonuca neden olabilmektedir. Kadınların hepsinde bu güç zaten vardı, ihtiyaçları olan bunun açığa çıkartılması ve kendilerine bunu söyleyen birinin bulunmasıydı. Son dönemde ‘güçlendirme yaklaşımı’ sosyal çalışma literatüründe oldukça fazla söz edilen yaklaşımlardan birisidir ve sosyal çalışma uygulamasının odağının, insanların güçsüzlükleri ve problemleri değil, güçleri ve kaynakları olması gerekliliği savunulmaktadır (Weick 1989; Covger 1994; Chapin 1995). Hiç değilse kendi deneyimim açısından böylesi bir yaklaşımın başarılı sonuçlar yaratabileceğini söyleyebilirim.

Bu görüşmelerde (Altuntaş, 2006) olabildiğince destekleyici ve sonraki adımlar konusunda yol açıcı olmaya çalışmıştım. Kadınlarda bir şey vardı ve bende bu hayranlık uyandırmıştı. Kadınlarla çalışan bir kadın sosyal çalışmacı olarak, ister istemez kıyaslama yapmıştım. Ben ve onlar, biri diğerinin yerinde olsa ne olurdu? Koşullar ve roller değişse idi ne yaşanırdı? O aralık ne kadar geçişken ve esnekti. Böyle hissetmek benim için engellenemez bir durumdu. Profesyonel bir meslek elemanının hemcinsleri ile kadınlık noktasında aynı duygulanım içerisinde olması, zaman zaman özdeşim kurması, hayranlıkla izlemesi ya da gıpta ile bakması, onlara karşı açık olması akademik ve mesleki çevrelerde nasıl yorumlanabilir bilmiyorum. Ama ben şunu söylemeliyim ki sadece kadın müracaatçılarımla değil diğer müracaatçılarımla da kurduğum yatay ve eşitlikçi ilişki, samimi ve açık iletişim, güven ilişkisinin kurulmasında, benimle işbirliği yaparak yaşamlarını dönüştürebilme kararlılığı göstermelerinde önemli bir etken oldu. Bu çalışmalar sonrasında bazen ellerinde bir çiçekle ziyaret ettiler. Sorunları için değil, yeni girdikleri işleri, kiraladıkları evleri, başarıyla bitirdikleri meslek edindirme

---

Bu içten ve samimi mektupları izin verdikleri ölçüde sizlerle bir başka çalışmada paylaşmak istiyorum.

kurslarını, sonunda öğrenebildikleri okuma yazmayı ve bütün bunları yapabildikçe kendilerini daha da güçlü hissettiklerini söylemek için geldiler. Her zaman küçük küçük başarılabilecek hedefler koyduk önümüze, biri başarıldığında yerini bir sonrasına bıraktı.

Bu görüşmelerden sonradır ki her vakanın gerçekten kendine özel, sıra dışı ve çok şey öğrenilesi olduğunu kavradım. Bir müracaatçı ile çalışmanın tek taraflı bir değişimi hedefleyen statik bir süreç olmadığını iki tarafın da yaşamlarını, duygularını, düşüncelerini etkileyen ve değiştiren aktif bir süreç olduğunu kavradım. Kadınlarla çalışmak beni de değiştirdi. Onlardan, erkeklik ve kadınlık durumlarının nasıl yaşandığını, yoksulluğun kadınlık yaşantısı ile birleştiğinde ne anlama geldiğini, onların aslında kendileri için çok fazla şey yapabileceklerini ve daha fazlasını öğrendim. Bu arada itiraf etmeliyim ki bir kadın olarak ben ve benim gibi orta ve üst orta sınıf okumuş yazmış kadınların, sözünü ettiğim kadınlar karşısındaki güçsüzlüklerini fark ettim. Evet itiraf ediyorum, ben ve benim gibilerin öylesine, sıradan bir biçimde kendilerini itiraf edemediklerini...

## ***Sosyal Adalet***

Teorik düzlemde gerek klinik uygulamaya dönük bireysel tedavi gerekse koşulların dönüştürülmesine yönelik sosyal reform yaklaşımı aynı anda ve önemde sosyal çalışmanın yöneldiği yaklaşımlardır. Ancak kuşku götürmez ki tarihsel süreç içerisinde toplumu yapılandırmaya dönük projeler, bu yaklaşımlardan birini diğerinin önüne geçirebilmiştir. Sosyal reform yaklaşımı, mesleğin sosyal adalet misyonunun teminatıdır. ‘Yeni zamanlar’da ‘sosyal adalet’ nerede durmaktadır?

Yıllarca Amerikancı bir yönelimle bireyci yaklaşım öne çıkartıldı. Böyleyken bile bireylerin yaşamlarını gerçek anlamda dönüştürebilme becerisi ne kadar gösterilebilmiştir? Devletin korunması ve bakımı altında bulunan çocukların, birer yetişkin olarak yurtlardan ayrıldıktan sonra bu kez de onların çocuklarının korunmaya muhtaç duruma geldiklerini ve yuvalara yerleştirildiklerini gördüm. Yıllarca nakdi yardım yaptığımız ve eğitimden kopmamaları için desteklediğimiz çocukların, bıçak sırtında yaşadıklarını, kaşla göz arasında küçücük yaşlarda evlendirildiklerini bir süre sonra karneleri yerine bu kez de ellerinde kendi çocuklarıyla yardım talebinde bulunduklarını gördüm. Gün be gün yoksulluğun artık geçici değil, türlü yoksunluklarla beraber kalıcı bir duruma dönüştüğünü gördüm.

Onların, insan pazarlarında emeklerini sattıklarını, çöplerden atık topladıklarını, çoluk çocuk çalışsalar dahi yine de karınlarını doyuramadıklarını gördüm. Sosyal güvencesizlik ve yeterince sağlık hizmeti alamamaları yüzünden hayatlarının riske girdiğini gördüm. 21. yüzyıl Türkiye'sinde halen ekmek karnesi ile ekmek alan, aşevlerinden beslenen insanlar olduğunu gördüm. Hastalıkları nedeniyle karbonhidrata dayalı bir beslenme rejiminin ölümleri demek olduğunu bilmelerine rağmen kendilerine dağıtılan yardım paketlerindeki kuru gıdaları açlıktan ölmek için tükettiklerini gördüm. İnsanların her sene yeşil kart vizesi almak çilesi nedeniyle 'bıktım ölsem de kurtulsam artık' dediklerini gördüm. Köyleri boşaltılan, evleri, tarlaları yakılan ve her türlü geçimliklerini (bahçelerini, hayvanlarını...) yitiren insanların tapuya kayıtlı arazileri var gerekçesi ile yeşil kart alamadıklarını gördüm. Cezaevi sürecinde hastalanan, diyalize bağlı yaşamını sürdürmek zorunda olan bir böbrek hastasının çok cüzi yardımların yetmemesi nedeniyle sonunda dilenmek zorunda kaldığını ve bundan utanç duyduğunu gördüm. Ölüm oruçlarında bedensel ve zihinsel sağlıklarını yitiren gencecik insanların ailelerinin, onların tedavi giderlerini karşılayamamaları nedeniyle yardım başvurusunda bulunduklarını ve yaşamlarını yardımlarla sürdürmek zorunda kaldıklarını gördüm.

### ***Adalet...Adalet...Adalet...***

Sosyal çalışmanın sosyal adaleti gerçekleştirme misyonu, onu bireyle çalışan diğer mesleklerden ayıran yegane unsurlardan birisidir. Abramovitz'e (1993: 6) göre, tüm sosyal çalışma faaliyetleri özü itibarıyla bilinçlilik ya da kaynakların dağılımı ile ilgili olduğundan zaten politiktir. Böyle bakıldığında sosyal çalışmacı, asla tarafsız değildir. Bir sosyal çalışmacı toplum içinde eşitsizliğe uğrayan, yoksul, mağdur, baskı altında bulunan birey, grup ve toplulukların yanında, onların tarafındadır. Peki sosyal çalışmacılar bu misyonu gerçekleştirebilmekte midir? Sosyal politikaların oluşturulmasında yeterince söz sahibi olamadıklarına, sosyal koşulları müracaatçıların yararına dönüştürmediklerine göre, eşitsizliklerin derinleştiği, sistemin ezilenler aleyhine yeniden yapılandığı şu konjonktürde hiç değilse günlük aktivitelerinde sistemi müracaatçıların yararına dönüştürme olanakları nedir?

Sosyal çalışmacının mesleki ilgisi onu, sözü edilen grupların yanında yalnızca taraf yapmaz. Bu ilgi daha fazlasını içerir. Sosyal çalışmacı, onları savunur (soci-

al advocacy), talep ve ihtiyaçlarının karşılanması yönünde sosyal eylemlilikte (social action) onlarla birliktedir. Bu, sosyal çalışmacıya hak savunucu olma rolü ve sözü edilen birey, grup ve topluluklarla beraber örgütlü mücadelede bulunma yükümlülüğü verir. Onun ilgisi salt bireylerin sosyal işlevselliğinin artırılması yönünde güçlendirilmesini değil aynı zamanda sorunu yaratan sosyal koşullara müdahale etmesini de gerekli kılar. Çünkü mesleğin özünde, statükoyu müracaatçı gruplarının yararları çerçevesinde değiştirmeye yönelik, adeta meydan okuyan bir yan vardır (Şah 1, 2002: 218 ). Dolayısıyla mesleki vurgu 'uyum'a değil 'değişim'dir. Zaman, sosyal çalışmacıların misyonlarını yerine getirme zamanıdır.

### ***Sorunu Doğru Okumak***

Ülkelerin ekonomik ve siyasi yönelimleri, sosyal sorunlara bakış açılarını ve müdahale düzeylerini belirler. Türkiye'de izlenen neo-liberal iktisadi politikaların ve siyasi tercihlerin mevcut sosyal problemleri derinleştirdiğini ve yetersiz dahi olsa var olan sosyal koruma sistemini daha da tahrip ettiğini söyleyebiliriz. Tam da bu ideoloji ve bakış açısına uygun biçimde, sosyal hizmetler özelleştirilir ve devletin sorumluluk alanının dışına çıkartılmaya çalışılırken, var olan hizmet yapılanmaları da dar bir çerçeve içerisinde hizmet vermektedir. Bu modeller, genellikle sorunun nedenleri üzerinden bakış geliştirmekten, dolayısıyla önleyici ve koruyucu olmaktan uzak, sorun ortaya çıktıktan sonra müdahale eden bakım ve rehabilitasyon ağırlıklı yaklaşımları içermektedir.

Örneğin; sokakta çalışan çocuklar gibi karmaşık bir problemi nasıl tanımladığınız, soruna müdahale etme biçiminizi belirler. Bu sorunu, salt çocuk odaklı olarak okumak ya da aileleri tarafından ekonomik olarak istismar edilen çocuklar boyutuna indirgemek kurbanı suçlamaktır (Altuntaş, 2003). Asıl soru şudur: Yaşları 5 ile 13 arasında değişen bu çocukların sokağa çıkmalarının ardındaki temel saik nedir? Bu çocuklar neden çalışmak zorundadır? Neden suçla ilişkilendirilmektedir? Ve neden onlar tehlikeli olarak damgalanmaktadır? Diyarbakır kent merkezinde sayıları neredeyse 20 bini bulan sokakta çalışan çocuğun, çocuklarına karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirememiş ailelerin çocukları olduğunu söylemek, yoksullaşmayı, zorunlu göçü, göç sonrası yaşanan travmayı görme demektir. Dahası bu körlükle hizmet üretmeye çalışmak, kaynakların boşa kullanımı, emek sarfiyatı ve beceriksizliktir.



Böylesi bir yaklaşım, yanlış bir tespitten hareket ettiği için hatalı çözümler geliştirilmesine neden olur. Bu konuda toplumsal sorumluluğu ve devletin yükümlülüklerini ihmal eder. Türkiye’de neredeyse sayısı 40’ı bulan Çocuk ve Gençlik Merkezi (sokakta çalışan çocuklara hizmet veren) vardır. Ama halen yoğun göç alan kent merkezlerinde çocuklar sokaklardadır. Bu merkezlerde sokak çalışması yoluyla çocuklar tespit edilmeye, merkezle ilişkilendirilmeye ve sokaktan çekilmeye çalışılmaktadır. Oysa gün gibi ortadadır ki onlar, güçsüz, yoksul ve mağdurdur. Yaşadıkları sorunlara ve travmaya dair çözümler üretilmediği müddetçe çocukları sokaklarda olmaya devam edecektir.

Sosyal çalışmacılar, sosyal politikanın uygulayıcı aktörleri oldukları kadar yapıcıdırlar da. Ama ne yazık ki Türkiye’nin yetersiz sosyal koruma sistemi içerisinde çok sınırlı bir çalışma dinamiğine sahip olmuşlardır. Politikalar başka yerlerde yapılmış, kararlar başka yerlerde alınmış, sosyal çalışmacılara ise bürokratik dar boğazların içinde bu kararları uygulamak düşmüştür.

Kapitalist küreselleşme tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de sosyal güvenlik hizmetlerini, sosyal hizmetleri devletin bir kamburu olarak kodlamış, sorunlar daha da derinleşir ve çeşitlenirken, hizmetler hızla özel sektörün ve sivil toplumun konusu haline getirilmiştir. Sosyal hizmetlerin sunumunda tek olmasa da en önemli meslek grubu olan sosyal çalışmacıların süreci doğru okumaları, müracaatçıları ile birlikte ortak bir karşı süreci örgütlemeleri hayatidir. Elbette ki süreç, ciddi bir öz eleştiriyi gerektirmektedir ve bu güne değin kullanılan argümanları tartışmaya açmalıdır.

### ***Sokak Özgürleştirir***

Sosyal çalışmacılar, dünyadaki genel yönelimleri itibarı ile anti kapitalist ve anti militaristtirler. Türkiye’de nadiren tersi durumların olduğu görülse de... Kapitalizmin yarattığı derin çelişkilerin ve eşitsizliklerin mağdurları ile çalışmaları bunu anlaşılır kılmaktadır. Sosyal adaletsizliğin ve eşitsizliğin büyüdüğü günümüz konjonktüründe, sosyal çalışmacıların öncelikli talebi, ‘sosyal adalet’ ve ‘eşitlik’ olmalıdır. Son dönemde özellikle ‘radikal sosyal çalışmacılar’ın bu türden eylemliliklerin örgütleyicileri ve katılımcıları oldukları vakıadır. Türkiyeli sosyal çalışmacılar küresel meydan okuyuşun bir parçası olmalı dünyadaki meslektaşlarına çevirmelidirler yüzlerini...

Misyonlarına uygun bir biçimde sistemin bekkılığından soyunmalı, sosyal hizmet kurumlarının 'normalleştirici', 'uygarlaştırıcı', 'iyileştirici' vasıtaları olma potansiyellerini sorgulamalıdır. Diğer taraftan, ezilen, baskı altında bulunan farklı grupların da (cinsel, etnik ve dinsel azınlıklar ile diğer marjinal ve dışlanan gruplar...) hak örgütleyicisi olmalıdır. Bunu yaparken de müracaatçı sistemlerinin kendi kültürel ve yaşamsal algıları ile var olabilmelerinin önünü açacak bir perspektif genişlemesi yaratabilmelidir. Ancak bu biçimiyle bize benzeyen değil 'kendi gibi olan' insanların özgürleştirilmesinden söz edebiliriz.

Beş seneyi aşkındır sokakta bulunan farklı gruplarla çalışma deneyimim bunun mümkün olduğunu göstermiştir. Örneğin, her gün sokaklarda gördüğümüz sokak toplayıcıları homojen bir grup olmayıp, farklı grupsal dinamikler göstermektedir. Çok değerli bir hocam ve arkadaşım bu grubu örgütlemenin oldukça zor bir süreç olduğunu hatırlatarak 'lumpen bir grup'la çalışıyorsun işin zor demisti. Evet çalıştıklarımın bir kısmı lumpen, madde bağımlısı sokakta yaşayan ve sokakta tüketen insanlardı ve hakikaten onların örgütlenmesi çok ama çok ciddi bir çabayı gerektirmekteydi. Ancak sokağa çıktığınızda görüyorsunuz ki bu kararları hemen verebilmek kolay değil, vazgeçmek de doğru değil. Çünkü, sokak çok farklı grupları içinde barındırmaktadır. Toplayıcıların içinde, bu işi zorunlu göç sonrası kente tutunmanın bir yolu olarak yapmaya başlayan bir grup vardı. Ve onların yaşama bakış perspektifleri, yaptıkları iş üzerinden örgütlenmelerini kolaylaştırdı.

Kabul etmek gerekir ki böylesi bir deneyim ve sokak oldukça zorlayıcıdır. Artık yalnızsınızdır ve o güne değin içinde bulunduğunuz devlet ve aygıtları orada değildir. Yani korunma kalkanlarınız yoktur artık. Ve orada kabul edilmek için ihtiyaç duyduğunuz şey, onların bir parçası olmaktır, yaşadıkları sorunları içinizde hissetmektir. Orta sınıf değerlerimizden sıyrılmanın, ne yaparsak yapalım kendimizi tam olarak atık toplayan biri gibi hissetmemizin zor olduğunu biliyorum. Ama çoğalabileceğimiz, ilişkilenebileceğimiz farklı dinamiklerin de bizi beslemesine izin vermeliyiz. Toplayıcılardan birisi bana '*atık toplarken ben özgürleşiyorum, sokak özgürleştirir*' demişti. İnanıyorum ki sokak, sosyal çalışmacıları da özgürleştirecektir...

## **Sonuç Yerine**

'Kenarın sosyal çalışması ya da sosyal çalışmanın kenardalığı' üzerine ele alınan yukarıdaki tartışma, bir sosyal çalışmacının kendi bilgi birikimi ve deneyim-

lerinden yola çıkarak, mesleği ile yüzleşmesidir.

Yazının amacı giriş bölümünde de belirtildiği üzere mevcut sorulara yanıtlar aramak ya da kesin doğrulara ulaşmak değildi. Bu nedenle yazının sınırları içerisinde, mesleğin temel ilkeleri ve hedeflerinin, uygulanması aşamasındaki sınırlarına, sosyal çalışanların mesleki çalışma yaparken müracaatçıları nasıl konumlandıklarını, kurdukları ilişki biçimini, müracaatçıların ise bu ilişki sürecinde sosyal çalışmacıyı nasıl değerlendirdiklerine bakılmaya çalışıldı. Ayrıca, sosyal çalışanların bürokrasi içindeki varoluş koşullarının oldukça problemli olduğu, 'devletin temsilcisi' olma durumunun mesleki kimliğini zora sokan, çoğu kez mesleki değerleri ve amaçları ile uyuşmayan bir rol olduğu ifade edilmeye çalışıldı.

Yazı boyunca 'sosyal çalışmanın kenardalığı' ile 'kenarın sosyal çalışması'nın birbirinin içinde kavramlar olduğu, 'kenar'ı nasıl tanımladığının ise 'kenar'a nereden baktığınızla ilişkili olduğu görüldü. Yani birey olarak, kendinizi içinde algıladığınız yurttaşlar sistemi içerisinde 'yurttaş' olarak mı, 'öteki' olarak mı hissettiğinizle, mesleğinizi yaparken kendinizi bir 'meslek elemanı mı' ya da 'devletin temsilcisi mi' olarak algıladığınızla ilgili. Bir meslek elemanı olarak değerlendirdiğinizde, müracaatçınız sizin için sadece ihtiyaç sahibi bireydir. İçinde bulunduğu 'eşitsiz ve adaletli olmayan' bir toplumsal durumun eşitsizidir. Fakat kendinizi devletin temsilcisi olarak hissettiğinizde, çalıştığınız müracaatçıyı araçsallaştırır ve her şeyin önüne devletin yararını koyarsınız. O zaman çalıştığınız bireyi, grubu ya da topluluğu kenarlaştırırsınız.

Kuşkusuz bu değişken konumlar müracaatçınızın sizi algılama biçimlerini de farklılaştırabilmektedir. Bir meslek elemanı olarak var olduğunuzda kuracağınız yatay ve eşitlikçi ilişki ile, devletin temsilcisi olma rolü ile kuracağınız dikey ve hiyerarşik ilişki, müracaatçınızın sizi konumlandırma biçimini de belirleyecektir. Ve kuşkusuz sizi devletin temsilcisi olarak gördüğünde siz ona göre 'merkez'desiniz. Ve onun size göre kendini konumlandığı yer 'kenar'dır. Bu karşılıklı konumlar ise 'nasıl bir sosyal çalışma' yaptığınız ya da 'nasıl bir sosyal çalışmacı' olduğunuz kadar, mesleki uygulamayı nasıl etkilediğinizin de belirleyendir.

Yazının sonuç bölümü de tıpkı kendisi gibi tartışılmaya açıktır. Giriş bölümünde de ifade edildiği üzere kafaları karıştırmak isteği ile yazılmıştır. Doğrunun ne olduğu yeniden tartışılın ve bu tartışma yeni tartışmalara yol açsın...

## YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Abramovitz, M. (1993) 'Should All Social Work Students Be Educated For Social Change', **Journal of Social Work Education**, V.29, N:1.
- Altuntaş, B. (2003) **Mendile, Simite, Boyaya, Çöpe-Ankara Sokaklarında Çalışan Çocuklar**, İletişim Yayınları, Ankara.
- Altuntaş, B. (2006) 'Kadınların Yoksulluk Algıları ve Yaşantıları Üzerine Bir Ön Değerlendirme', **İktisat Dergisi**, sayı, 479-480.
- Covger C. D. (1994) 'Assessing Client Strengths: Clinical Assesment for Client Empowerment', **Social Work**, 39 (3).
- Chapin R. K. (1995) 'Social Policy Development: The Strenghts Perspective', **Social Work**, 40(4).
- Duyan V. (2003) 'Aileye Yönelik Planlı Müdahale Sürecinin Aşamaları', **Toplum ve Sosyal Hizmet**, Cilt: 14, Sayı:1, Ankara.
- Koşar, N. ve B.Tufan (tarih) 'Sosyal Hizmetler Yüksek Okulu Tarihçesine Genel Bir Bakış', **Prof. Dr. Sema Kut'a Armağan-Yaşam Boyu Sosyal Hizmet**, Hacettepe Ün. Sosyal Hizmetler Yüksekokulu Yayın No: 004, Ankara.
- Kut, S. (1988) **Sosyal Hizmet Mesleği- Nitelikleri, Temel Unsurları, Müdahale Yöntemleri**, Ankara.
- Landon, P. S. ve M. Feit (1999) **Generalist Social Work Practice**, Dubuge, Iowa., Ed-die Bowers Publisling.
- Pincus, A. ve A. Minahan (1973) **Social Work Practice: Model and Method**, Illinois, Peacock Press.
- Stein, L.I. ve Metuchen, N.J ( 1974) 'Systems Theory', **Science and Social Work**, Rowman & Littlefield Publishers, The Scarecrow Press.
- Şahin, F (2002) 'Sosyal Hizmeti Yapılandırmak Açısından Yapılandırmacılık', **Sosyal Hizmet Eğitimi Yeniden Yapılanma I**, Hacettepe Ün. Sosyal Hizmetler Yüksekokulu Yayın No: 012, Ankara.
- Weick A., Rapp C., Sullivan W.P., Kisthardt W. ( 1989) 'A Strenghts Perspective for Social Work Practice', **Social Work**, 34 (4).

# TOPLUMSAL TABAKALAŞMA ÇALIŞMALARINDA KADINLAR<sup>1</sup>

Christine Delphy

Geçen on yılda kadınların hem toplumsal tabakalaşma içindeki, hem de tabakalaşma çalışmalarındaki yerine gittikçe daha çok önem verilmiştir. Watson ve Barth (1964) ile Archer ve Giner (1971:14), bu çalışmalarda, ailenin “eşdeğer değerlendirme dayanışma birimi” olarak kabul edildiğini ve ailenin sınıf konumunun tamamıyla hane reisinin sosyo-ekonomik statüsüne göre belirlendiğini tespit etmişlerdir. Acker (1973: 937) bu çalışmalarda içkin, dört farklı varsayım ayırt eder; bunların en önemlileri şunlardır:

1. Aile bir eşdeğer değerlendirme birimi olduğu için, kadının statüsü, en azından sınıf yapısı içindeki konumu itibarıyla kocasınınkine eşittir (olduğu varsayılır).
2. Kadınların birçok şekilde erkeklerle eşit olmadığı gerçeği....tabakalaşma sistemlerinin yapısıyla alakasızdır.

Şu da rahatlıkla eklenebilir ki, bizzat “alâkasızlık”la ilgili ikinci varsayım, bir yandan daha geniş eşitsizliklerin, çiftin (varsayılan) “eşitliği” üzerinde hiçbir etkisi olmadığını ve öte yandan çiftin kendi içerisindeki ilişkilerin, eşit görüldükleri için, daha geniş eşitsizliklerin nedeni olamayacağını zımnen içerir. Archer ve Giner, kadının mesleğinin aile gelirine katkı yaptığı halde hesaba katılmamasını eleştirirler. Ancak kendileri de aileyi bir tabakalaşma birimi olarak ele almaya devam ederler.

Acker daha da ileri gider ve ilk olarak, kadın evli olmadığı sürece onu mesleğine göre sınıflandırıp, evlendiği günden itibaren bu kriterin bırakılması pratiğin-

---

Bu çeviride “Women in Stratification Studies”, *Doing Feminist Research* (der. Helen Roberts, çev. Helen Roberts, 114-128, Routledge, Londra ve New York, 1981), esas alınmıştır. Bu makale ayrıca Handan Öz ve Lale Aykent Tunçman tarafından Fransızca orijinalden çevrilmiş olan *Baş Düşman* (1999, Saf Yayıncılık, İstanbul) adlı C. Delphy derlemesi içinde yer almaktadır.

deki tutarsızlığı; ve ikinci olarak kadın ücretli istihdamda olmadığı zaman bile, eşdeğer statünün tek birimi olarak aile, yani ailenin toplumsal homojenliği varsayımını eleştirir.

Acker, ilk olarak, medeni hali ne olursa olsun, kadının kendi mesleğinin hesabına katılması gerektiğini, ve ikinci olarak ücretli bir işi olmayan kadınların, yani ev kadınlarının rolünün bir meslek olarak değerlendirilmesini ve mesleki skalada özgül bir yer verilmesini önerir.

Fransız tabakalaşma analizlerinin kadınları nasıl ele aldığına bakıldığında, benzer varsayımların varlığı iyice açığa çıkar; ve bu bakımdan yukarıda andığım yazarlarla tam bir fikir birliği içindeyim. Yine de bu varsayımları, ayıplanıp düzeltilmekle yetinilecek metodolojik hatalar ya da ideolojik yanlışlıklar olarak görmenin yetersiz olduğunu düşünüyorum. Bunların, gizli bir toplumsal yapının niyet edilmemiş göstergeleri (analizlere karşı) olarak rahatlıkla ele alınıp tahlil edilebilecekleri fikrindeyim.

Bu yazarların yaptığı, kadınların sınıflandırılmasında kullanılan kriterlerdeki tutarsızlıklara ve özellikle de ücretli çalışmanın bekar kadınlar için dikkate alınıp evli olanlar için göz ardı edilmesindeki çifte standarda dikkat çekmektir. Ama bu “tutarsızlığın” kendisinin neyi açığa çıkardığını irdelememişlerdir. Bu tutarsızlık, toplumsal sınıf mensubiyetini belirlemede kullanılan bir çifte standarda dayanır. Kişilerin toplumsal sınıflarını belirlemekteki evrensel ölçüt olan mesleğin yerine, kadınların durumunda ve sadece kadınlar için tamamen heterojen bir kriter olan evlilik konulmuştur.

Bundan çıkan sonuç şudur ki, kadınlar, toplumsal tabakalaşma kavramını oluşturan kuralların *uygulanması* sayesinde değil, bu kuralların göz ardı edilmesi üzerinden toplumsal yapı tarifine entegre edilirler. Benim kanıma göre bu, temel çelişkiyi oluşturur ve dolayısıyla, en verimli, bu çelişkinin tahlili olacaktır.

Tabakalaşma kavramı iki önemli öncüle dayanır. Birincisi, her modern toplum, hiyerarşik gruplardan oluşur; bu hiyerarşi bir dikotomi olarak (Marksist teorinin Marksist olmayanlar tarafından benimsenmesi (Bottomore, 1965)) ya da kesintisiz bir ölçek olarak (Amerikan sosyolojisindeki gibi) görülür. İkincisi, bu grupların kendi aralarında kademelendirilmeleri ve bireylerin bu gruplara sokulmasındaki ilke, en tam anlamıyla üretim sürecindeki yerlerine dayanır; yani bireylerin sadece bu süreçteki teknik işlevini değil, Marksist anlamda üretim ilişkilerini -her ikisinin bileşiminden doğan statüyü- kapsar. Bu üç kriter, meslek kav-

ramında birleştirilmiştir ya da daha ziyade, meslek bu üç boyuta göre analiz edilebilir. Öyleyse meslek, hiyerarşik biçimde örgütlenmiş sosyo-ekonomik gruplardaki bireysel kategorileşmenin bir göstergesi olarak iş görür. Bunlar genel olarak geniş kategoriler içinde, Marksistler kadar Marksist olmayan yazarlarca da kullanılan “sınıf” teriminde gruplanır.

Bu yüzden, bir bireyi hiyerarşi içine yerleştirme aracına işaret etmek için meslek terimini, ve, birlikte toplumsal tabakalaşma sistemini veya sınıf sistemini oluşturan toplumsal yapıları meydana getiren hiyerarşik biçimde örgütlenmiş grupları belirtmek için de sınıf terimini kullanacağız. Ayrıca ‘üretim ilişkileri’ terimini de kullanacağız, çünkü bu terim, bir sınıf sistemini, yani, ‘konum’ terimi hiçbir antagonizma ve sınıf mücadelesi anlamı taşımaksızın prestij ve gelir sürekliliğindeki bir noktayı belirtirken, tikel bir ekonomik formasyondaki iki geniş antagonist sınıf içinde yeniden gruplandırılan mesleki gruplar sistemini belirtir. Bireyleri sınıflandırmanın ve sınıf konumlarını belirlemenin evrensel göstergesi meslektir. Bu, erkek bireyleri sınıflandırmada kullanılan tek göstergedir; temel varsayım, bütün erkeklerin üretimde herhangi bir yer işgal ettiğidir. Bütün modern batı toplumlarında kadınların neredeyse yüzde 50’si “çalışmaz”, yani ücretli istihdamda değildirler. Bu kadınlar, nüfus sayımlarında istihdam dışı görünürler. Bu kategori, ekonomik faaliyetle ilgili incelemelerde kullanılır ama toplumsal tabakalaşma çalışmalarında kullanılmaz.

Öyleyse, bu çalışmalar, kadınları ne şekilde dahil ederler ve bu çalışmalarda kadınlar nasıl temsil edilirler?

P. Naville (Archer ve Giner, 1971 içinde) ücretli bir işi olmayan herkesi ve böylece evdeki tüm kadınları sınıf yapısından dışlayarak, aktif nüfus içindeki mesleki bölünmeleri sınıf yapısıyla eş anlamlı sayar. A. Girard (1961, *La Réussite sociale en France* içinde) daha da ileri gider ve sınıf yapısını, sadece ekonomik olarak aktif erkekler arasındaki mesleki bölünmelerle eşitler, böylece yalnızca istihdam edilmeyen bireyleri ve evdeki kadınları değil, fakat tüm kadınları dışlar. Naville’in çalışmasında, aktif nüfus, cinsiyet ayrımı yapılmaksızın, evli ya da bekâr “ekonomik bakımdan aktif” kadınların aynı durumdaki erkeklerle eşit değerde olduğu imasıyla betimlenir. Fakat pratikte normal olarak hesaba katılan, kadınların işlerinden ziyade medeni halleridir. Bir kadının *kendi konumu*, yani bir işi olması ve şu işe değil de bu işe sahip olması ya da hiçbir işi olmaması, kadının sınıf mensubiyetinin belirlenmesinde hesaba katılmaz.

Bu pratiğin örneği olan iki çalışmayı tartışarak bunu göstereceğim. Biri, benim iyi bildiğim bir çalışma, çünkü ben de katılmıştım, diğeri ise Fransız toplumsal tabakalaşma literatüründe bir klasiktir.

Temel amacı, kendi hesabına çalışan işçiler örnekleminde mirasla geçen varlıkların belirlenmesi olan ilk çalışma, çiftlerin ve kardeşlerin toplumsal homojenliğini ve özelde de erkek ve kız kardeşlerin göreceli toplumsal hareketliliğini ölçmeye de çalışmıştı. Kullanılan sosyo-mesleki kategoriler, INSEE'nin (Fransız Ulusal İstatistik ve Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü), analiz amacıyla, üç temel "sınıf"- üst, orta ve alt- içinde grupladığı, on ana kategoriydi.

İncelenen nüfus, evli çiftlerden oluşmuştu ve yüzde 10 oranında kadını kapsıyordu. Sonuç olarak incelenen eşlerin yüzde 90'ı kadın, yüzde 10'u erkekti. Çalışma kapsamındaki kadınların yüzde 10'u, tıpkı erkekler gibi, kendi mesleklerine göre sınıflanmıştı. Kocaları, erkek eşlerin yüzde 10'u da aynı şekilde kendi mesleklerine göre sınıflandırılmışlardı. Buna karşılık, kadın eşlerin sınıf mensubiyeti, beraber kullanılmayan fakat alternatifli kullanılan iki ölçüte göre belirlenmişti: İstihdam edilen kadınlar mesleklerine göre sınıflandırılırken, istihdam edilmeyenler, kocalarının mesleklerine göre sınıflandırılmışlardı.

Diğer bireyler de -araştırma kapsamındakilerin erkek ve kız kardeşleri ve eşlerin erkek ve kız kardeşleri- kardeş grupları içindeki bireylerin karşılaştırmalı hareketliliklerini değerlendirme amacıyla sınıflandırılmışlardı. Araştırma kapsamındakilerin ya da eşlerinin erkek kardeşleri de kendi mesleklerine göre sınıflandırılmışlardı. Ama kız kardeşlere gelince, ister araştırma kapsamındakilerin ister onların eşlerinin kızkardeşleri olsunlar, sınıflama kriteri, evli ya da bekâr oluşlarına göre değişiyordu. Eğer bekârlarsa sınıf konumları mesleklerine göre, evlilerse kocalarının mesleklerine göre belirlenmişti.

Burada iki noktanın işaret edilmesi gerekir; birincisi, çalışma kapsamındaki tüm kadınlar, erkeklerin durumundaki tek kriter yerine iki kritere göre ele alınmışlardı; fakat ikincisi de, çalışmadaki bütün kadınlar aynı iki kritere göre düşünülmemişti.

Öyleyse dikkat edilmesi gereken üç sorun var; ilki kadın nüfusun bir bölümüne uygulanan çifte standart; ikincisi kadın nüfusun diğer bölümüne uygulanan çifte standart ve üçüncüsü bu iki çifte standart arasındaki ilişki.

Bu sorunların belki de en önemsizi olan sonuncuyla başlanırsa, bir çifte standardın bu çifte kullanımı, nasıl daha yaygın bir tabakalaşma anlayışına işaret



eder? Yani iki heterojen kriterce sınıflandırılan bir grup nasıl olur da ilk ikisinden farklı iki heterojen kritere göre sınıflandırılmış başka bir grupla karşılaştırılır? Karışıklık yaratmamak amacıyla, kadınlar ve kardeşleri ile kendimi sınırlayacağım.

*Araştırılan kadınların kardeşleri:* Araştırılan kadınların konumu (kendi meslekleri bakımından) ile (a) erkek kardeşlerinin konumu (kendi meslekleri bakımından), (b) bekar kız kardeşlerinin konumu (kendi meslekleri bakımından), (c) evli kız kardeşlerinin evlilik itibariyle konumları (kocalarının meslekleri bakımından) karşılaştırılır.

*Kadın eşlerin kardeşleri:* Erkek ve kız kardeşlerinin (yukarıdaki (a), (b) ve (c)'ye göre) farklılaşan toplumsal sınıf konumları, eğer istihdam edilmişlerse kendi toplumsal sınıf konumuyla, eğer istihdam edilmemişlerse, evlilik dolayısıyla kendi toplumsal sınıf konumuyla, yani kocalarının toplumsal sınıf konumuyla kıyaslanmıştı.

Kardeşlerinin toplumsal homojenliği oranlarının ve toplumsal hareketliliğin göstergelerinin bu şekilde hesaplandığında ne anlama geldiği sorulabilir. Bir betimleme ancak başlangıç tanımlamaları kadar iyi olabilir, ama sadece aynı tanımlamalar kullanıldığı taktirde. Sadece benzerleri karşılaştırabiliriz ve uyumsuz kategorileri birbirine katmaktan kaçınmalıyız. Ama bir yandan araştırılan kadınlar ve eşleri, ve öte yandan kızkardeş olan kadınlar tutarlılıkla ele alınmış olsaydı, araştırma geçerli olmuş olur muydu? Olmazdı, çünkü bu durumda iki çifte standarttan, tek bir çifte standarda geçilmiş olunacaktı. Kız kardeşlerin ele alınışı, Acker'in eleştirisinin alanına girer.

Sadece bekar kadınlar kendi mesleklerine göre, evli kadınlar ise, bir işleri olsun ya da olmasın, kocalarının mesleklerine göre sınıflandırılırlar.

Öte yandan, eğer varsa meslekleri hesaba katıldığı için, kadın eşler Acker'i tatmin edecek bir şekilde sınıflandırılır. Aslında Acker'in iki temel eleştirisi şunlardır: (1) Pek çok kadının (kendisine bir toplumsal sınıf konumu sağlayacak) bir erkeği olmadığı için, bu kadınların kendi mesleklerini hesaba katmalıyız. (2) Bu durumda, bekârken meslekleri göz önüne alınmışken, evlendiklerinde mesleklerini hesaba katmamak mantıksızdır.

Bunun içerimi şudur: Hiçbir evli kadının mesleği olmasaydı, bir kadına kocasının toplumsal sınıfını atfetmek, eğer tamamen meşru değilse, daha az problemli olurdu. Oysa tutarlılık açısından bakıldığında, problem, evli kadınların meslek-

lerinin hesaba katılmasıyla çözülmüş olmaz. Ama şurası kesin ki, bu, kadın nüfusun ele alınış tarzındaki farklılıklardan *birini* bertaraf eder: Evli kadınlar da bekar kadınlar gibi kendi mesleklerine göre sınıflandırılırlar. Ama bu tüm problemleri çözmez. Böylelikle bu çalışmada, (meslekleri hesaba katılmış olan) kadın eşler nüfusu, yine de tutarlı olarak ele alınmamıştır, çünkü bazı kadınlar (bir işi olan) kendi mesleklerine göre sınıflandırılırken, ötekiler (bir işi olmayanlar) kocalarınınkine göre sınıflandırılırlar.

Öyleyse sadece tüm kadın eşler aynı biçimde sınıflandırılmamakla kalmamış, fakat, bütün kadın nüfusu, bu çifte ölçüt kullanımıyla, tek bir kriterin, yani kendi mesleklerinin uygulandığı erkek nüfustan farklı olarak ele alınır.

Aile tabakalaşma birimi olarak alındığı için, eşler arasında kıyaslama yapılması, alışılmış değildir, çünkü gereksiz görülür; kaldı ki gerekli görülseydi bile, aile içerisindeki statü homojenliği dogmatik varsayımı düşünüldüğünde, tam da, kocanın toplumsal sınıfının otomatik olarak karısına atfedilmesi ve bundan ötürü tanım gereği özdeş olan toplumsal sınıf konumlarını kıyaslamamanın hiçbir yolu olmaması yüzünden imkânsız olurdu.

Yine de bazı araştırmalar en azından teoride bu karşılaştırmaya dayanır. Örneğin homogami (denktaş evlilik) kavramı tanım gereği eşler arasındaki mesafenin -ve özellikle sosyo-ekonomik mesafenin- ölçütüdür. Bu hesaplama devam edebilmek için, karşılaştırılacak konumları, yani kadının ve kocasının konumlarının değerlendirmek zorunlu bir öngereklilik gibi görünürdü. Fakat bu zorunluluk bile bertaraf edilebilir.

Le Choix du conjoint'te (*Eş Seçimi*) Alain Girard (1964), köken homogamisini, kocanın babasının toplumsal sınıfı ile karısının babasının toplumsal sınıfı arasındaki mesafeyi ölçmek suretiyle ele alır. Fakat evlilik sırasındaki homogamiyi, yani eşlerin kendi toplumsal sınıf konumları arasındaki uzaklığı ölçmek için, kocanın sınıf konumuyla karısının *babasının* sınıf konumunu kıyaslar. Kendisinin de kabul ettiği gibi "toplumsal statünün mesleğe göre tanımlanması nedeniyle, tamamıyla sağlam olması için, eşlerin meslekleri karşılaştırılmalıydı." Ama şunu da ekler: "Çok sayıda kadının bir işi yoktur veya sadece evlenene kadar geçici bir işi vardır. Bu yüzden babalarının mesleğini dikkate almak *tercih edilebilirdir*" (Vurgu Delphy'ye aittir). Burada "tercih edilebilir" in ne anlama geldiği sorulabilir. Eğer bir özellik, bu durumda meslek, ölçmeye çalıştığımızın (bu durumda bir kadının kendi toplumsal sınıf konumunun) iyi bir göstergesi değilse, o zaman, gös-

tergeyi elde tutmak için bu boyuttan feragat etmekte, bu, çalışılan nüfusu değiştirme (yani kadınlar yerine babalarının çalışılması) anlamına gelse bile, haklı olduğumuzu mu anlamamız gerekiyor?

Bununla birlikte, daha yakından bakarsak söz konusu olanın metodolojik bir hata değil ama teorik bir tercih olduğunu, “kadınların geldikleri ortamın mesleklerinden daha *önemli* (Vurgu Delphy’e aittir) olduğunu” görürüz. Fakat, bu seçimin altında yatan kuram ve babanın mesleğinin “daha önemli” oluşu hükmünün kriterleri açıklanmadan bırakılırlar. Kocalar söz konusu olduğunda babanın mesleği “daha önemli” değildir, çünkü hesaba katılan onların kendi meslekleridir.

Alain Girard söz konusu olduğunda, kadınlar için toplumsal arkaplan *bazı* nedenlerden ötürü, daha önemlidir, kocalar içinse mühim olan onların kendi meslekleridir. Bu usavurum, her şekilde, tartışılmayı, ya da en azından yorumlanmayı hakediyor. Eğer “önemli” gösterge olan, kadınlar ve erkekler için aynı değilse, bu, aynı referans sisteminin parçası olmadıkları içindir. Fakat farklı göstergelerin seçimi için sunulan hiçbir gerekçelendirme, zımnın atfı yapılan referans sistemleri hakkında hiçbir açıklama yoktur. Tersine, gerçekte, bu heterojen göstergeler, aynı şeyi ölçen olarak sunulur. Toplumsal sınıf bakımından koca ve karısı arasındaki mesafe, koca ve kayınpederi arasındaki mesafe olarak verilir.

Sadece çiftin kendi içindeki toplumsal mesafe ölçülmemekle kalmaz, fakat kullanılan göstergelerin seçimi, onlar arasında herhangi bir karşılaştırma yapmayı önerir. İşlemsel olarak, kadının kendi konumu kavramı mevcut değildir.

Bildirilen teorik hedef, toplumsal grupların mensupları ve ilişkilerinin özneliği olarak kadınların incelenmesidir. Ama bu gruplar, *işlemsel bakımdan* sadece erkeklerden oluşmuş olarak tanımlanırlar; kadınlar da *işlemsel bakımdan* erkeklerle toplumsal ilişkilerinde özne değil aracı olarak tanımlanırlar.

Bu problem sadece Alain Girard’ın çalışmasına özgü değildir. Onun çalışmasında kocaların kayınpederleriyle karşılaştırıldığı gibi, önceki çalışmada erkek kardeşlerle karşılaştırılan kızkardeşleri değil, kayınbiraderleriydi ve toplumsal hareketlilik çalışmalarında da babalarla kızları değil, damatları karşılaştırılır.

Bu son iki tarz karşılaştırma bizi en önemli soruna yöneltir: Kadınların toplumsal gruplara dahil edilme ilkeleri ve kadınların sınıf mensubiyetlerini belirlemede kullanılan kriterlerin kuramsal sonuçları sorununa. Fakat bu spesifik noktayı tartışmadan önce, karı koca arasındaki toplumsal mesafenin ölçülmesine yönelik sonuçları irdelemeliyiz.

Tabakalaşma çalışmalarında kadınların ele alınışının eleştirileri, kocasının mesleğine göre sınıflandırılmanın kadın için aşağılayıcı olduğunu ileri sürer; kadınlar arasındaki ve karı kocalar arasındaki olası karşılaştırmalarda tahrifata yol açtığı ölçüde, özellikle de kadının kendi mesleği olduğu zaman. Fakat yukarıda gördüğümüz gibi, kadınlar söz konusu olduğunda, kendi mesleklerini hesaba katmak hiçbir şeyi çözmez.

Aynı şey, karı koca arasındaki karşılaştırma için de geçerlidir; öyle ki, ilk çalışmada, Alain Girard'ın tersine, bazı kadınlar kendi mesleklerine göre sınıflandırıldı, ki bu, kadınların kocalarına olan toplumsal mesafelerini değerlendirmemize izin verdi.

İstihdam edilmeyen tüm kadınlar kocalarıyla aynı toplumsal sınıf içine konulmuştur. Bunun net sonucu şudur: Eğer, *kocas* gibi, kadının da bir mesleği varsa, bu, toplumsal sıralama [*ranking*] bağlamında kadını kocasından uzaklaştırır, oysa, *kocasının tersine*, kadın istihdam edilmiyorsa bu onu, kademelenme bağlamında kocasına yakınlaştırır.

Böylelikle kadının kendi mesleği hesaba katıldığında bile, istihdam edilmeyen kadınları kendi kocalarının toplumsal sınıfına yerleştirme, karı kocanın toplumsal sınıf konumları arasındaki karşılaştırmayı tahrif eder.

Mesleği olmayan bir kadına kocasının mesleği sistematik olarak atfedildiğinde, temel bir dikotomik değişken -ekonomik bağımsızlığın varlığı ya da yokluğu- örtbas edilir. Bunun sonucu şudur: Genellikle de kocasınınkinden daha düşük statüde bir mesleği olan bir kadın, aynı kocayla evli fakat mesleği olmayan (ve böylelikle kocasıyla aynı toplumsal sınıfa dahil edilen) bir kadından daha aşağı bir toplumsal sınıfa konulur. Daha ayrıntılı olarak, genellikle kocasınınkinden daha düşük statüye sahip bir işte çalışan bir kadının kocasına toplumsal uzaklığı, ev dışında çalışmayan bir kadına göre daha fazla addedilir. Ekonomik bağımsızlık bakımından bir kadının kocasıyla karşılaştırılabilir olması, onu, sosyolojik bakımdan kocasından uzaklaştırır. İstihdam edilmeyen bir kadının kocasının toplumsal sınıfına dahil edilmesi, bu olguyu sadece gizlemekle kalmaz, anlamını da tamamıyla tersine çevirir.

O halde, bir mesleği olmayan ve bazen hatta mesleği olan evli kadınların sınıflandırılmasındaki temel sorun, toplumsal tabakalaşma kuramına tamamıyla yabancı bir kriterin kullanılmasıdır, yani evlilik yoluyla ilişkilendirme kriterinin.

Eleştiri yapanlar, evli kadınların mesleğinin hesaba katılmadığından yakın-

maktadırlar. Bu eleştiride, meslek ile toplumsal sınıf konumu arasında bir bağlantı olduğu varsayımı içkindir. Eğer bu varsayımı kabul edersek, mesleği olmayan bireylerin kendilerine ait hiçbir toplumsal sınıf konumları olmadığı ve dolaşısıyla tabakalaşma sisteminin ne bir parçası oldukları ne de bir parçası olma yeteneğinde oldukları sonucuna varmalıyız. Fakat nüfusun bir bölümünün hiçbir toplumsal varlığı olmadığını kabule yaşanamayacaksak, bir mesleğe sahip olmanın kendisinin özgül bir konum, yani bu durumda bireylerin konumudur, oluşturduğu sonucuna varmamız gerekir.

Sonuç itibarıyla, kendileri bir mesleğe sahip olan kadınların yerinin tayinine yöneltilmiş aynı eleştiri, yani kendi mesleklerinin hesaba katılmaması, bir işi olmayan kadınlara da uygulanabilir.

Bir işi olmayan kadınların, kendi toplumsal konumları hesaba katılmaz, yani ekonomik bir durum olarak ele alınmaz. Ne de onları herhangi bir toplumsal grup içinde sınıflandırmayı açıkçası imkânsızlaştıran bir toplumsal konum yokluğu olarak muamele edilir. Gayet mantıksızdır ki bu durum, onlara fazla incelemesizin başka birinin toplumsal sınıfını atfetmek için hem gerekli hem de yeterli neden olarak değerlendirilir.

Sınıf yapısının, sıklıkla, ekonomik olarak aktif erkek nüfusun ya da en iyi durumda ekonomik olarak aktif tüm nüfusun mesleki dağılımıyla denkleştirildiğini görmekteyiz. İlk durumda hiçbir kadın, ve ikinci durumda da hiçbir ev kadını bu toplumsal yapıya dahil edilmez. O halde işlemsel bir bakış açısından sınıflara ya pek az kadın dahildir ya da hiçbir kadın dahil değildir.

Ne var ki sıradan bir insan ya da toplum bilimci tarafından kabul edilmelidir ki, kadınlar, eğer fiili olarak sınıf sistemi içinde değillerse, başka bir yerde zor olurlar. Bir tabakalaşma sistemi olarak bir sınıf sistemi kavramı, verili bir toplumdaki tüm olasılıkları kapsadığının varsayılması anlamında kapsayıcıdır. Bu amaca, kavramın ya da kullanılan kriterlerin belirli özelliklerini eleştirenlerce da hi asla meydan okunmaz. Mesela Jackson (1968), “nüfusun, yaşlılar, gençler ve evli kadınlar gibi bağımlı kesimlerini” kategorileştirme sorunundan bahseder. Ona göre, “endüstriyel mesleklere dayalı bir tabakalaşma sisteminde işgücünün bir parçası olmayanları kategorileştirme, sorunlar yaratır.” Fakat görünen o ki, bunları tamamiyle teknik meseleler olarak görür, çünkü bunları kabul etmesine rağmen, bu kabul onu, tüm nüfusa uygulanabilir kriterlere dayalı bir tabakalaşma sistemi geliştirmeye yöneltmez. Ne de bu onu açıkça kısmi olan bir sistemin

evrensel iddialarına karşı gelmeye götürür, çünkü onun anlayışına göre bu nüfusun sadece bir kesimine ilişkindir.

Bu analizin ışığında, toplumsal tabakalaşma incelemesinde içkin olan çeşitli varsayımlar çıkarabilir ve başlangıçta öne sürdüklerimize ekleyebiliriz: Bir mesleğin yokluğu, sınıf yapısında birinin kendine ait bir yerin yokluğuyla aynı görülür.

Evlilik, *sadece* kadınlar söz konusu olduğu sürece, sınıf mensubiyetini belirleyen geçerli bir kriter olarak düşünülür. (Hiçbir erkek bir mesleği olmadığı zaman bile karısının mesleğine göre sınıflandırılmaz.) Üstüne üstlük bu kriter, kendi başına yaşayan kadınlar için bile, mesleğe ilaveten kullanılır, çünkü bir mesleği olan kadınlar bile, kocalarının toplumsal sınıfına göre sınıflandırılırlar.

Evlilik, bir kadını kocasıyla aynı üretim ilişkilerine sokar. Birinin kendi mesleği yoluyla sınıf mensubiyetinin belirlenmesi ve bunun evlilik yoluyla belirlenmesi denk tutulur. Sınıfla dolaylı bir ilişki, dolaysız bir ilişkiye denk tutulur.

Fakat eğer toplumsal gerçeklikte bir mesleği olmamak özgül bir durum oluyorsa, bu yerde dolaylı bir ilişkisi olmak bile, bilgi düzeyinde özgül bir durum oluşturur. Bu durum, kadınları ve yalnızca kadınları niteler. Böylece, bu durum, sınıf mensubiyetinin dolaysız tanımlandığı erkeklerin sosyolojik sınıfının tersine, mensubiyetin dolaylı olarak tanımlandığı bir sosyolojik sınıf oluşturur. Sosyolojide bir kadının kendi konumunun, kişisel bir ilişkiyle dolayımlanan ve koşullanan tabakalaşma sisteminin içinde bir yeri olmalıdır.

Bilgi düzeyinde, sosyolojik sınıf, bir toplumsal sınıfı yansıtır ve yeniden üretir, tıpkı bu sosyolojik sınıf mensubiyetini belirleyen konumun fiili bir ekonomik durumu yansıttığı ve yeniden ürettiği gibi. Böylece mesleksiz kadınların ekonomik dünyayla ilişkisi, dolayımlanmış ve dolaysız olmayan bir ilişkidir. Mesleği olmayan kadınlar, işleyişi toplumsal tabakalaşma, işgücü piyasası ve sanayideki ücretli emek sistemi için kriterleri belirleyen ekonomik alanın bir parçası değildir. Ne var ki, üretimle, geçimini sağlamayla kesinlikle bir ilişkileri vardır. Fakat, bir üretim tarzına katılırlar, ki bu, klasik iktisadın ya da daha ziyade klasik olarak tanımlanmış iktisadın bir üretim tarzı değildir. Ne para için ürettiklerini satarlar, ne de ücret için emeklerini. Emek güçleri, boğaz tokluğu karşılığında verilir. Böylece sadece işgücünün somut bir parçası olmamakla kalmazlar, fakat kuramsal düzeyde de klasik üretim tarzıyla (ücretli emek, kapitalist ya da sosyalist) bütünleştirilmezler. Üretimle olan özgül ilişkileri, klasik iktisattan türemiş analitik kategorilere indirgenemez. Bu ilişki, ücretli emek tarzından farklı ve ona paralel,

özgöl bir üretim tarzını oluşturan bir ilişkinin bütünleyici parçasıdır.

Delphy (1970) tarafından ataerkil olarak tanımlanan, o zamana kadar kabul edilmeyen ve sonra da göz ardı edilen bu özgöl üretim tarzının varlığı, daha yeni yeni tanınmaya başlanmıştır.

Başka bir yerde klasik üretim ilişkisi, yani ücretli çalışma içinde olsalar da olmasalar da, evli kadınların özgöl üretim ilişkileri bağımlılıkla nitelenir.

Bu bağımlılıktır ki, kadınları kocalarıyla aynı toplumsal sınıfa koymanın zeminini sağlar. Dahası, kadınlar *ancak* bağımlılar olarak kocalarının toplumsal sınıfına ait görülürler. Bu bağımlı statüyü, kadınları kocalarıyla aynı toplumsal sınıfa koymakta kullanarak sosyoloji, bu zorunlu koşulu ve bunun bir kadını bir sosyo-ekonomik sınıfa yerleştiren can alıcı kriter olduğunu unutmaya teşnedir. Sosyoloji bunu kullanır ve karı koca arasındaki sınıf muadilliğini olumlamak için kullanmak *zorundadır*. Fakat bunu yaparak, sadece sonucu düşünerek, kullanılan öncülleri gizler ve bu sınıf muadilliğine, çiftin ilişkisindeki başat faktör muamelesi yapar. Ya da daha ziyade, bu sözde sınıf muadilliği, çiftin kendi içindeki bağımlılık ilişkisini önemsizleştirmekte kullanılır. Çiftin kendi içerisindeki ilişkilere ve özellikle ekonomik bağımlılık ilişkilerine, daima ikincil muamelesi yapılır, çünkü -daha genel görülen ve böylelikle bir bireyin durumunu belirlemede daha ağırlık taşıyan- paylaşılan toplumsal statünün, içsel uyumsuzlukları geçersizleştirdiği varsayılır. Ne yazık ki bu “statü muadilliği”, *zorunlu olarak ve münhasıran* kadınların bağımlılığına dayanır.

Dolayısıyla fiili durum, öne sürülenin tersidir. Karı kocayı patriyarkal ve antagonist sınıflara yerleştiren üretim ilişkileri, onu hem kronolojik hem de mantıksal olarak öncelediği için sanayi sınıfının müşterekliğini geçersizleştirmekle kalmaz, ayrıca, onunla çelişir de, çünkü mesleği olmayan kadınlar, tanım gereği sanayi sınıf sisteminin dışındadır. Bununla birlikte, bir meslekleri olduğu ölçüde bazı kadınlar, sanayi sınıf sisteminin içerisinde yer alırlar. Ne var ki, kocalarına bağımlılıklarının mesleklerinden daha sıklıkla sınıf mensubiyetlerinin bir göstergesi olarak seçilmesi, patriyarkal sınıf sisteminin sanayi sınıf sistemini geçersizleştirmesinin bir işaretini oluşturur, fakat tek işaretini değil.

Böylelikle, kadınların sınıf mensubiyetini belirlemede kullanılan kriterler, eğer doğru analiz edilirse, kadınların hakiki konumunu açıklıkla ifşa ederler. Fakat sosyoloji toplumsal gerçekliği bilgi düzeyinde yeniden üreterek, bizim, bu durumu çözümleme ve netleştirmemizi *ipso facto* [sırf bu nedenle] engeller. Ter-

sine, sosyoloji bu bağımlılık ilişkisini, kadınları klasik tabakalaşma sistemi içerisine yerleştirmekte kullanır. Bunun sonucu, kadınların başka bir üretim tarzının parçasını oluşturdukları olgusunu gizlemektir. Sosyoloji böylelikle analizlerini, karı koca arasındaki özgül antagonist üretim ilişkilerinde temellendirir ve böylelikle de sadece bu ilişkiyi inkar etmekle kalmaz, fakat onu tam karşısına dönüştürür: Eşitler arasındaki bir ilişkiye.

Çeviri: D. Hattatoğlu & G. Ertuğrul



## KAYNAKÇA

- Acker, Joan (1973), 'Women and social stratification: a case of intellectual sexism', *American Journal of Sociology*, sayı 78, s. 936-945.
- Archer, M. Scotford ve Giner, Salvador (der.) (1971), *Class, Status and Power*, Weidenfeld & Nicolson, Londra.
- Bottomore, T. B. (1965), *Classes in Modern Society*, Allen & Unwin, Londra.
- Delphy, Christine (1970), 'L'ennemi principal', *Partisans*, Kasım, Maspero, Paris (Diana Leonard tarafından *The Main Enemy: A Materialist Analysis of Women's Oppression* adıyla İngilizce'ye çevrildi, WRRRC yayınları, Londra, 1977). [Türkçesi; *Baş Düşman*, Çev. Handan Öz ve Lale Aykent Tunçman, Saf Yayınları, İstanbul, 1999].
- Girard, Alain (1961), *La Réussite sociale en France*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Girard, Alain (1964), *Le Choix du conjoint*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Jackson, J.A. (der.) (1968), *Social Stratification*, Cambridge University Press.
- Naville, P. (1971), 'France' M. Scotford Archer ve Salvador Giner, *Class, Status and Power*, Weidenfeld & Nicolson, Londra.
- Parkin, F. (1972), *Class Inequality and Political Order*, Paladin, Londra.
- Watson, Walter, B. ve Barth, Ernest A. (1964), 'Questionable Assumptions in the Theory of Social Stratification', *Pacific Sociological Review*, sayı. 7 (Bahar), s. 10-16.

# TÜRKİYE'DE BİR DANS SOSYOLOJİSİ İÇİN PEŞREV\*

H. Ünal Nalbantoğlu

Sosyolojik çalışmalardan öğrenilenler arasında önemli bir konu da şudur: Bazen kendi uğraş, meslek çevrenize dışarıdan bakan bir yabancı çeşitli 'nesnel' nedenlerle sorgulamasız kabul edegeldiğiniz dolayısıyla da süreç içinde körleştiğiniz görüngü ve olgulara yeni bir ışık tutabilir. Tüm önyargıları, parçacılığı ve eksikliğine rağmen, yerine göre bu yabancının görüş, değerlendirme ve yargılamaları, bilmeden kabullenme tembelliği içine düştüğümüz işleyişleri, giderek de kanıksadığımız benlik kurgumuzu yeniden düşünmeye itebilir bizleri.

Bu yazı çerçevesinde, ileriye dönük birkaç işaret dışında konunun hakkını veren bir 'dans sosyolojisi' yapabileceğimi sanmıyorum. Gene de geleceğin olası araştırmacılarının dikkatini bazı noktalara çekmek yararlı olacak. Türkiye'de 'devlet' ya da 'özel' güdümlü dans pratiğinin sergilediği farklılıklar göz önünde tutularak, bu pratiğin biçimlenişini belirleyen, deyim yerindeyse 'felsefeler,' bu işleyişe özgü iç iktidar ilişkileri vb. henüz ciddi bir sosyolojik inceleme konusu olmuş değil. Dans söz konusu olduğunda tüm bu anlatılanların yerleştirilip anlamlandırılması için aynı konunun toplumsal-ekonomik-kültürel ve siyasi boyutlarına da yakından bakılması gereği açık ortada.

Yetişme ve çalışma koşulları düşünüldüğünde de dansçıların bir 'alt-kültür' oluşturması çok doğal; ama örneğin Türkiye'de genelde devlet konservatuvarı öğrencileri, özelde de devlet balesindeki dansçıların çalışmadan arta kalan zamanlarda bile neden dış-çevreler karşısında belirgin bir kapalılık sergilediklerinin yapısal-kültürel bir çözümlemesi yapılmış değil. Bu nedenle, bu belirgin içe-dönük-

---

Yazı ilk biçimiyle Beşinci ODTÜ Uluslararası Çağdaş Dans Günleri'nde (13-14-15 Mart 2003) konuşma olarak sunulmuş olup sonradan Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nce düzenlenen 'Dans Günleri' (26-28 Nisan 2006) etkinliği kapsamında verilecek seminer için yeniden düzenlenmiş, yeniden işlenerek Baykuş, No. 1 (Ocak-Nisan 2008): 23-47'de yayımlanmıştır. Bu derleme için sondaki bir imlâ değişikliği dışında yazıda hiç bir değişikliğe gidilmemiştir.

lg açıklamaya çalışan ama kısm doğruluk taşısa da bütünlükten uzak gözlemlerle yetiniyorum şimdilik. Bu ise dans alt-kültürünün yalnızca bir cephesi. Belki de dansçıların 'boşzaman'ını esas belirleyen bir başka etken de günbegün pratik çalışmanın, provanın ağır baskısı altında bedenın aşırı yüklendiği çalışma ortamıdır. Ne sosyolojik bir araştırmanın ne de kültürel bir değerlendirmenin bedencanı (*bodysoul*) yakından ilgilendiren bu gerçeği göz ardı edemeyeceği apaçık ortada. ylesine ereveli katı bir ortamı niteleyen yüklü çalışma programları göz önünde tutulduğunda acaba hem dans alanında hem de ötesinde örneğin okuma ve düşünme etkinliğine ne kadar zaman kalabilmektedir dansçılara diye sormak geçiyor insanın içinden doğal olarak. Bu gibi birbiriyle yakından ilintili bir çok soru usumuza vurmakla birlikte, konumuzun ileride mutlaka ele alınıp irdelenmesi gerektiğini düşündüğüm bu 'toplumsal-kültürel' boyutunu şimdilik hatırlatmakla yetinelim. Gene de 'sanat sosyolojisi' olarak bilinen alanın sürekli başağrısı bazı meseleleri dans alanı için 'sorunlaştırmaya' çalışırsak acaba nereye varırız? Yazıda sürdürülecek tartışmanın yalnızca bir başlangıç, olumlu bir kışkırtma olduğunu belirtmek gerekir.

Konu dans olunca günümüzde pek bir popüler 'beden' sorusuyla doğrudan yüz yüze geliriz kaçınılmaz olarak. Böyle olduğunda sosyologun da konumu ister istemez günümüzde gittikçe beden konusuna eğilen bir disiplinden gelen dans alanı-dışından bir 'yabancı'nnkidir. Esas önemlisi ise şu beklenti: Yazıda ihtiyatla ve sınırlı açılacak noktaların, her türden dans alanı 'çalışanlar'ı arasında bir ölçüde yankı bulması; 'yabancı'nın dışarıdan bakışıyla konuşlandırılan soruların onların gözünde bir geçerliği varsa eğer, aynı sorulara ve yabancı tarafından düşünülmemiş başkalarına yanıt getirmek ve da en azından aramak çabası içine biz-zat kendilerinin girmeleri. Ama yalnızca bundan ibaret değil gerçekleştirmek istediğim.

Mdahalemin bir başka amacı daha var ki o da şu: Özellikle Avrupa-merkezci sanat anlayışının hegemonyasını sürdürdüğü yerleşik klâsik ve ağdaş bale ile başka modern dans alanlarında yoğrulagelen pratiğin ve dansçı 'kimliği'nin, çoğu kez görmezlikten gelme yoluyla dıştalanın, günümüzdeki moda bir sözcükle, 'öteki' dans anlayışları yüzleşerek kendi kimliğini yeniden düşünmeye zorlanması (bilerek 'başlaması' demiyorum). Geçmişte özellikle müzik ve dans alanında bu yönde girişimler olduğu gerçeğini göz ardı etmiyorum; ama hâlâ yolun başında gibiyiz. Üstelik parçası olduğumuz Batı dünyasında bile, 'öteki'yle karşılaşma-

nın her zaman hazmedilemediğini, müzikte sınırlı ölçüde gelişir görünen *symbolism*'in dans alanında öyle pek de kolay oluşmadığını öne sürmek mümkün. Bunun en iyi örneklerinden biri de aşağıda değineceğimiz Hindistan'a özgü bambaşka yaşam görüşleri ve deneyimlerinden çıkan ama öyle olduğu kadar şaşırtıcı zarafetteki müzik ve dans sanatlarıdır.

En basit organizmadan başlayarak canlıların cisim/beden olarak hareketleri ile doğadaki seslerin içiçeliği kendiliğinden bir 'öykünme'ye (*mimesis*, *Nachahmung*) hemen yol açmaz. Ne zaman ki çok yönlü erek ve araçların saptandığı toplumsal-tarihsel süreçler yani insanın dildünyası içinde bu gerçekliğin kendisi yer tutar, işte o zaman gerçek anlamda bir 'öykünme'den söz edilebilir. Nitel bir sıçrama oluşturan uzun ve karmaşık bir süreç sonundadır ki, bildik her tür müzik ve dansı niteleyen 'öykünme' göçerlerde av, yerleşiklerde ekme-biçme gibi 'çalışma'dan ya da 'çalışma'nın değişik türlerindeki ritmlere uyarlı uzuv, beden hareketleri ve seslerden kaynaklanır. Bu gelişmenin başlarda henüz adına müzik ya da dans denilen ayrılmış toplum pratiğine özgü nitelik taşıdığı pek söylenemez. Bildiğimiz kadarıyla, salt insan cinsini (*genus*) niteleyen şu gerçek yani çıkarılan sesler üzerindeki toplumsal 'uylaşım'la gelişen doğal ağız ve beden dillerinin farklı yörüngelerde insan varoluşunu sarmalayışları, değişik 'çalışma' süreçlerinin (av, ekme-biçme vb.) getirdiği "ritm" hissiyle yakından ilişkilidir.<sup>1</sup> Bir önceki aşama üzerinde yükselen bu ikinci ve nitelik olarak farklı işleyişin çok uzun bir tarih süreci oluşturan ileri ve daha gelişmiş aşamalarında 'öykünme'nin başlardaki çalışma süreçlerine dolaysız bağlılıktan koparak kendilerine özgü soyut nitelik ve kalıplar, biçimler kazandığına tanık oluyoruz.<sup>2</sup> Bu arada hatırlayalım, antik çağda vezine vurulmuş sözcüklerin, yani şiirin de beden hareketleri ve dansla birlik-

---

Ama bunun salt duyumsamaya indirgenemeyeceği, öncelikle müzikte 'tinsel' etkinin 'hissiyat' üzerinde esas belirleyici olduğu derin bir müzik bilgisine sahip Jean-Jacques Rousseau tarafından inandırıcı bir biçimde tartışılmıştır. Bkz. *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2007: "Bölüm XV: En canlı duyularımızın genellikle tinsel etkilerle harekete geçtikleri üstüne", ss. 69-71. [Fransızca aslı: *Essai sur l'origine des Langues, où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation musicale* (1781): « Chapitre XV: Que nos plus vives sensations agissent souvent par des impressions morales »]

Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, II. Halbband, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981 [1963], 304 ve sonrası. [Türkçesi.: *Estetik III*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1988, s. 91-93.]

te terennüm edildiği bilinmektedir.<sup>3</sup> Bunun yanında bilmemizde yarar olan bir başka konu da o zamanlar sahnelenen oyunların, sahnede yer alan koro ve dansların nasıl bir mekânda yer alacağı, izleyici tarafından nasıl temaşa edileceği sorusunun bugünün tersine asla ön planda yer almadığıdır. Örneğin bir Aristoteles'in gözünde temaşa (*opsis*) izleyicilerin duygularını ne denli etkilerse etkilesin, sahnelenen eserin (sözgelimi tragedyanın) gücü yanında en az öneme sahip öğedir. Bu nedenle, günümüzün sabit sahne düzeni, dekor vb. türünden 'soyut mekân' kurgusuna uygun sahneleme anlayışını uzak geçmişi açıklamak için seferber etmenin pek bir anlamı yok. Bunun nedeni de çok açık: Birçok kadim kavim gibi Yunanlıların kafasında da İ.Ö. 5. Yüzyıl gibi görece geç bir zamanda bile 'yer' (*topos*) ve 'hareket'den bağımsız bir 'mekân' kavrayışı yoktu. Zaten dillerinde de soyut 'mekân' anlamında bir sözcük bulunmuyor. Modern çağa özgü saplantılarımızla ille de eski Yunanda 'mekân' arayacaksak, bunun ancak cisim ve bedenlerin 'hareket'ince yaratılan düşsel, "hodolojik" (Yunanca izlenen yol, patika vb. anlamına gelen '*hodos*' sözcüğünden) bir mekân olduğu söylenebilir. Burada örneğin danseden bir insan bedeninin, yer neresi olursa olsun, bir oyun ya da gösteri nerede sahnelenirse sahnelensin, konuya uygun bir düşsel yeri izleyicilerin toplu imgeleminde yarattığını, izleyenlerin imgelemini etkin olmaya kıskırttığını düşünebiliriz.

Gelelim biz asıl cemaat *ethos*'unun yani alışkanlık ve törelerinin göçmekte olduğu, artık 'birey'leşilen, üstelik bu bireyleşmenin de 'sürü'de kalmanın getirdiği edilgenleşmeyle birlikte gittiği (örneğin, bir gösteriyi edilgen alımlayıcılar olarak izleyenler) günümüze; özellikle de ülkemizde dans sanatının en genel hatlarıyla panoramasına.

Günümüz Türkiye'si'nde hem klâsik balenin hem de bir bakıma ondan etkilenirken koparak 'beyaz' (=klâsik) baleye özgü dar kalıplar dışına çıkan 'çağdaş' ve 'modern' dans türlerinin bir yerlere geldiğini teslim etmeliyiz. Dansçılarımızın dışarıda kazandığı başarılar bunun açık göstergeleri arasında. Bu ilerlemeyi son onyıllarda diğer alanlarda da sayısı artan başarılarla birlikte düşünmemiz gereki-

---

Halikarnas Balıkcısı'nın (Cevat Şakir) deyişiyle: "Grek vezni miktar üzerine müessesdir. Yâni uzun ve kısa hecelerin, muayyen bâzı tertiplerde dizilişinden ibarettir. Bir mısra, başka başka türlü gruplandırılmış kısa ve uzun hecelerden mürekkeptir. Bu gruplara Povs yani ayak denir (*çünkü şiir ayakla raksedilirdi*).” (*Anadolu Tanrıları*, İstanbul: Yeditepe Yay., 1955, s. 94. [vurgu bana ait - HÜN])

yor. Gene de başarı güdüsünün sanatçı ve sanat için bir de bedeli var gibi — ki buna birazdan geleceğiz.

Tüm bu olumlu gelişmeler yanında, özellikle klâsik bale dışı dans türleri son zamanlarda salt devlet güdümü ve denetiminde ve devletin ‘kültür aygıtları’ndan biri olarak işleyen “Devlet Opera ve Balesi” dışına taşarak başka kamusal ve özel kuruluşlar yoluyla da serpilmeye başladı. Bu gelişmenin bir cephesi de dansa ilgi duyanların yalnızca ‘profesyonel’ dansçı yetiştirmek işlevi gören “Devlet Konservatuvarı” bünyesindeki öğrencilerle sınırlanmayışı, başka disiplinlerde eğitimini sürdüren öğrenciler arasında bile ‘amatör’ ruhla ama şevkle dans yapanların sayısının giderek artıyor olması.

‘Amatör’ ruhu hiç de yabana atmamak gerekir. Hele ‘profesyonellik’ olgusunun giderek yaşamın başka alanlarını dışalayarak günümüz ‘kitle toplumu’ bireyinin bedencanını bir tür yoksunluk, mahrumiyet içine ittiği düşünüldüğünde. Şimdilerde ‘kültür’ün giderek ‘devlet-ulus’ -bilerek ‘ulus-devlet’ demiyorum- tekelinden çıkarken, sözcüğün anlamını yavanlaştıracak denli kültürcüklere bölünüyor olması önceden akla gelmeyen yeni tehlikeleri de beraberinde getiriyor. Yalnızca dans camiasını değil, genelde hepimizi kendi dar çalışma alanında at gözlükleri takmış uzmanlıklara iten bir işleyiş söz konusu burada. Bu da bizleri aynı daracık alanlarda sıkışıp tutsak kalmaya, varlığından haberdar olsak bile her birimizi zenginleştireceği kuşkusuz başka yaşam alan ve düzeylerine kayıtsız kalmaya zorluyor. İşinin ehli olmanın, sürdürdüğü uğraşta mükemmelliği aramanın önemini yadsıdığım sanılmasın. Tam tersine!

Altı çizilmesi gereken esas tehlike, günümüzde yeni teknolojiler nedeniyle ivmesi hızlanan pazar işleyişi ve metalar dolaşımının bir ‘kültür endüstrisi’ ve ‘kültür ticareti’ne de yol açmış olması. Dans alanının da tıpkı bir endüstri ve ticaret gibi işlemeye başlamasının ciddi doğurguları, bu sanat alanına çıkardığı ciddi bir fatura vardır. Demem şu ki, bugün artık tüm öteki seri üretim mallarında görüldüğü gibi, ağırlıkla Batı’dan ithal tekdüze fikirler, imaj kalıpları, dans figürleriyle yüz yüzeyiz. Dansın sancılı da olsa giderek ‘devlet-ulus’ tekelinden çıkıyor olması, sanılanın tersine, dans sanatını bir boyunduruktan kurtararak özgürleştirir gibi görünürken pekâlâ bir başka sultanın altına sokuyor olabilir.

Sakin bu saptamadan zaman içinde belirli tarihsel süreçlerde dans alanında oluşmuş temel standartların öğrenilmesine karşı çıktığım sonucu çıkarılmasın. İşaret etmek istediğim asıl tehlike, bir ‘sanat’ olduğu ısrarla vurgulanan ‘dans’ gi-

bi yaşam etkinliklerinin de seri üretim düzeninin baskısı altında, farkında olmadan tıpkı birer 'endüstri' ve 'iş' alanı olarak görülmeye başlanması. Devletin kısıtlı kaynakları (bütçe, ödenek vb.) nedeniyle, devlet kuruluşlarının bile başlarda masum bir girişim sayılabilecek, paralı 'hâmi' (sponsor) aramak zorunda kalıyor oluşu bu yeni durumun yalnızca bir yönü.

Bu gözlemimiz dans türlerine ilişkin yeni gelişmelerde Avrupa ile Amerika arasında fark bulunduğu gerçeğini de göz ardı ediyor değil. En azından klâsik bale ve çağdaş dans sanatlarındaki eğitim model ve izlekleri düşünüldüğünde, böyle bir farktan söz edilebilir elbette. Hiç kuşkusuz Avrupa'da bile hâmilerle dansçılar ve dans kumpanyaları arasında sıklıkla beliren gerilim ve hatta çatışmalardan burada söz etmemiz mümkün. (Örneğin cömert ruhlu hâmi Harry Kessler'in kız kardeşine belirttiği üzere, aslında çok sevdiği Sergey Pavlovitch Diaghilev ve onun *Ballets Russes*'u ile kendisi arasında kısmen Vaslav Fomich Nijinsky olayı nedeniyle ortaya çıkan gerilimi «*petites causes grandes emotions*» olarak niteleyiş).<sup>4</sup> Esas tedirginlik verici gelişme ise yukarıda değindiğimiz imalât sanayiine özgü şablon ve dizgelerin salt 'mecaz' olarak ödünç alınmasıyla yetinilmeyip dansçı 'bedencan'ının (*bodysoul*) da salt bir 'makine' gibi algılanarak, çalıştırılması; daha da vahimi, bizzat dansçının kendisinin bu yeni durumu kanıksayarak bedeninin 'makine'ye dönüşmesini hiç sorgulamasız kabulleniyor oluşu. İşverenler ve çalıştıranlar gözünde bilinçli ya da bilinçsizce birer 'insan kaynağı' olarak düşünölmeleri bir yana, dansçıların kendileri de şu hiç de masum olmayan "danseden makine" (*the machine that dances*) sözcüğünü tartışmaksızın, sözelimi bir özel dans kumpanyasında çalışıyorlarsa, 'kültür pazarı'ndaki işleyişin (en başta da 'gişe' hasılatı) zoruyla benimsenen denetimlere boyun eğmeye, giderek de kendi bedencanlarını sanki kendi dışlarında bir 'nesne,' kendilerini de bir tür 'insan malzeme' olarak görmeye başlarlar. Bir başka deyişle, 'kendi' bedencanlarına yabancılaşarak onları kuşatan koşulları, nesnel durumu bilmeden kanıksar, dahası içselleştirirler. İşte yazının başında sözü edilen körleşmeye dışarıdan bakmanın yararı tam da bu noktada ortaya çıkar.

Buraya kadarki tartışmadan anlaşılabileceği gibi, günümüzün dans alanında 'mükemmellik' arayışının altında yatan sorunun esas kaynağı şurada aranmalıdır: Artık tam da dans alanına saygınlık kazandıran tüm bu mükemmellik çabala-

---

Bkz. Laird McLeod Easton, *The Red Count: The Life and Times of Harry Kessler*, Berkeley: University of California Press, 2002, s. 208.

rında, çağdaş endüstriyel dünyaya özgü ve çoğu kez bu mükemmelliğin faturasını bizzat dansçıya ödeten bir sorgulama yokluğu ya da eksikliğinden ve bunun nedenlerinden söz etmek gerekmiyor mu? İnsan türüne özgü duyguların aynı zamanda bedensel olduğunun en güzel ifadesi ve açık ispatı olan dans alanında bile beden bir 'nesne'ye dönüştürülmesi bir yana, bir 'makine' gibi de düşünülmesi sakın bu durumun önde gelen nedenlerinden olmasın?<sup>5</sup>

Bugün artık kanıksanmış bu gelişmenin erken örneklerini 1920'ler Almanya'sından getirebiliriz. Örneğin Mary Wigman 1927'de çıkmış bir yazısında<sup>6</sup> jimnastiğin ne dans ne de spor olmamakla birlikte her ikisinden de öğeler taşıdığını ve maksimum performansı hedeflemesi gereken bir 'beden kültürü'nün Almanlarca geliştirilmesinde vazgeçilmez 'ruhsal' (*geistige*?) bir ortak payda oluşturduğunu öne sürüyor. Ama bir dansçı olarak şunu söylemesi ilginç: "Beden ancak bir alet olduğunda dans jimnastikten ayrılmaya başlar. Ne zaman ki psikolojik ifade açık seçik bir biçimsel dil yönünde incelik, o zaman danstan söz edilebilir." Marielouise Fleisser de bir 'modern tip' olarak atletleri, genelde de şimdiki sporcu ruhunun 'kitle toplumu'nda çağdaş sanatla ilişkisini kopararak uzaklaşmasını ele alan kısa bir yazısında (1929) şöyle demektedir: "Bir deyişle, atletin farklı boyuta sahip bir varlık olarak geçici bir kimyasal bileşmeye girdiğini söyleyebiliriz. Bu bileşim tıpkı bir çubuğun çektiği yıldırım gibi, formunun zirvesinde işleyen bir bedence gerçekleştirilebilir...Atletlerin işi bedenlerindeki enerji vasıtasıyla mümkün oldu-

---

Şimdilerde had safhaya gelen 'nesneleştirme'nin beden ve can sağlığı için olumsuz sonuçlarını genel planda tartıştığı, "Bedensel Deneyim ve Nesneleştirmenin Sınırları" diye çevirebileceğimiz aynı yazıda Gadamer'in yaptığı saptamaların konumuz olan dans için büyük önem taşıdığı kanısındayım. Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Leiberfahrung und Objektivierbarkeit«, *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993, s. 95-110. [İng. çev.: "Bodily Experience and the Limits of Objectification," *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, çev. Jason Geiger ve Nicholas Walker, London: Polity Press, 1996, s. 70-82.] Bu önemli yazıdaki tartışmadan çıkan bir başka saptama daha vardır ki, insan bedenini salt 'nesne'ye indirgeyen çoğu tıp uzmanının yanlış ve kaba sanısı tersine, aynı anda 'can'ı sağaltmaya çalışmadan salt bedeni sağaltmaya çabalamak sonuç vermez. Bu saptama özellikle dansla ilgili herkesin üzerine ciddiyetle eğilmesi gereken bir konu.

Mary Wigman, »Tanz und Gymnastik«, *Der Tanz*, No.2, Nov. 1927, s. 6-7; [İngilizce çevirisi için bkz. "Dance and Gymnastics," *The Weimar Republic Sourcebook*, der. Anton Kaes, Martin Jay, Edward Dimendberg, Berkeley: University of California Press, 1994, s. 685-686.]



ğunca şerareye benzemektir. Kendini şerareye çekmek, bunun için gereken gerilimi toplamak, modern insan tipine özgü sinir gücünü oluşturan [tek] tutkudur.”<sup>7</sup>

Düşüncede kartezyen parterlerde koşturmayla gelen, en azından pekişen soyut ‘zaman’ ve ‘mekân’ anlayışıyla donatılı ve ivmesi hep artan teknolojik buluş ve gereçlerle bezeli modern dünyaya özgü düşünce tarzı burada da kendini dışa vurur. Aynı hazır şablonlu akıştan dans da payını almaktadır. Yukarıda sözü edilen dönemde modern dünyada ‘seyahat’ ve ‘dans’ın ne anlama geldiğinin hem varoluşsal hem de felsefi bir tartışmasının yer aldığı enfes bir yazısında Siegfried Kracauer bu yönde çok ilginç saptamalarda bulunmuştu.<sup>8</sup>

Dansçıyı, tıpkı bir makine gibi geometrik, üstelik bir deri bir kemik görmenin ise şimdilerde aşırı ve zararlı ölçüde yaygınlaştığını, hatta derinleştiğini söyleyebiliriz. Günümüzde varılan noktada, ‘dansen makine’ ile saatte bilmem kaç kilometre hızla karşı sahaya servis topu atan günümüzün ‘killer instinct’li tenisçileri arasında, giderek de mükemmel aerodinamiğiyle çok versatil uçan bir sa-vaş/ölüm makinesi arasında bir benzetme kurmak gayet mümkün.

Bu benzetme doğruysa eğer, o zaman ‘dans’ pratiğinin ‘sanat’ olması nerede kaldı? Tüm türleriyle özellikle profesyonel dans eğitimi ve icrasını hız ve verimli-liğe dayalı (gene şu kapitalist üretim modeli) öteki insan faaliyetlerinden ayıran nedir bu yeni durumda? Eğer dansı hâlâ bir ‘sanat’ olarak düşünmeyi sürdürmek istiyorsak bu soru kolayca geçiştirilemez; en başta da dans alanıyla uzaktan ya-kından ilgili herkesin bu soruyu kolayca kulak ardı edemeyeceğini düşünürüm.

Dansçı bedenini ‘nesneleştirerek,’ onları birer iş aleti, teçhizat ya da “dansen makine” olarak görmek yerine, onları ‘sanat’ın bir türünde çalışan, didinen ve ‘emek-gücü’ demeye alıştığımız yetiler, dinamikler, kapasiteler yumağı, yani yaşayan birer ‘bedencan’ *bütünlüğü* olarak da düşünmemiz mümkündür. Bunu ciddi olarak düşündüğümüzde de zaten kişinin bedencanının da kendi bütünlü-ğünü unutmadığını teslim etmemiz gerekir. Bugün bile en azından içgüdülerimiz

---

Marielouise Fleisser, »Sportgeist und Zeitkunst. Essay über den modernen Menschentyp«, *Germania*, September 12, 1929. [İngilizce çevirisi için gene bkz. *The Weimar Republic Sourcebook*, s. 688-9.]

<sup>8</sup> Siegfried Kracauer, »Die Reise und der Tanz«, *Das Ornament der Masse: Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1967 [1963], s. 40-49; [İngilizce çev.: »Travel and Dance,« *The Mass Ornament: Weimar Essays*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, s. 65-73.]

gündelik yaşam faaliyetlerimizde bedenimiz ile canımız arasında katı bir çizgi çekmeye izin vermemektedir. Ayrıca, yukarıdaki örneklerde sarfedilen sözcük ve mecazlara yakın bakıldığında da onların bütün zamanlar ve başka dünyalar/kültürler için pek de genelgeçer olmadıkları görülür. 'Doğu' diye kurgulanan yerlerdeki tıp pratiklerinin öğrenilmesiyle de daha iyi farkına varılmaktadır ki, bir çok araz ve hastalık 'psikosomatik'tir. Bunu balerinlerin maruz kaldığı ve önünde sonunda modern toplumda bedene ilişkin egemen yanılısma ve onu güden kültür ve dans pazarı ideolojilerinin bireylerde yol açtığı "anorexia nervosa"<sup>9</sup> gibi bozukluklar yoluyla tersinden yaklaşarak da kolayca örnekleyebiliriz.

Önce bir soruya yanıt getirmeye çalışalım: Buradaki makine mecazı bir insanın bedeniyle ilgili olduğuna göre, bıraktık bu bedenin devinim içindeyken estetik olarak dışarıya nasıl görüldüğünü, en temelde gücünün kaynaklarına bir göz atmamız gerekir. Estetik görünüş de sonunda bedenin beslenmesiyle mümkünse, diyelim ki makine mecazı üzerinden gittik, bu makinenin 'akaryakıtı' nasıl olmalıdır? Bu 'nasıl olmalı' sorusu bizleri kaçınılmaz olarak şimdilerde yeni bir endüstriye dönüşmüş bulunan bu alanda dansçılarımızın nasıl beslendiği sorusuyla yüz yüze bırakıyor.

Mademki beslenmeden söz ediyoruz, özellikle Amerika'da aşırı uçta ama kökenleri Avrupa'daki egemen anlayışlarda aranması gereken (ne de olsa Amerika hızlandırılmış Avrupa'dır) 'streamlined' anorexic görünüşe neden önem verildiği, anorexic görünüşün dansçı sağlığı üzerindeki etkileri (kilo) ve kültürel göreceliği (Nijinsky, Id. Rubinstein, G. Balanchine örnekleri akla gelsin) ve bunların dans eğitim ve gösterilerinin ticarileşmesiyle yakın ilişkisi düşünülmek zorunda. Nitekim, bu durumu irdeleyen çeşitli çalışmalar da var.<sup>10</sup> Sorun aslında 'yüksek sanat' dallarını da deyim yerindeyse 'benzeten' şimdiki 'tümyönetim' toplumunun kültür endüstrisine özgü ideolojinin klâsik bale ve çağdaş dans alanlarını nasıl kap-

---

Bilindiği gibi, *anorexia nervosa* ruhsal nedenlerle ortaya çıkan bir beslenme bozukluğu. Ağırlıkla gelişmiş 'uygar' denmesine dilin alıştığı ülkelerde görülüyor (uygarlığın göstergelerinden biri de sayılabilir bu!) Özellikle her yaştan kadınlar arasında yaygın. Birazcık kilo atmak üzere diyet yapmakla başlayıp her geçen gün daha az yeme alışkanlığına dönüşen, sonunda da ipin ucu kaçırılarak kendini açlığa terk etmeyle sonuçlanan bir ruhsal bozukluk (hadi yumuşatarak dengesizlik diyelim).

<sup>10</sup> Şimdilik şu küçük örnekle yetinelim: Paula T. Kelso, "Behind the Curtain: The Body, Control, and Ballet", a student paper (25 April 2002) [<http://www.siu.edu/SOCIOLOGY/Kelso.htm>], s. 5-6.

ladığını, nasıl seferber edildiğini anlamaktan geçmektedir. Vsevolod Meyerhold'un 'biyomekanik'indeki makine-beden kültürünün, emek sürecindeki beden hareketlerini bilimsel yollarla en üst üretkenlik için manipüle eden işletme teorisini Frederick Taylor'un düşüncesinden (*Taylorism*) esinlendiğini bu arada unutmayalım.<sup>11</sup>

'Taylorcu'luğu bilir bilmez dans alanına taşıyarak 'makine-beden' anlayışını orada egemen kılanların önceden tahmin edemedikleri bir nokta da kendini bu endüstriyel çark içinde bir tür 'çalışan/işleyen makine' olarak görmek üzere terbiye edilenlerin geçirdikleri iş kazalarıdır. Tıpkı bir parçası kırıldığında makine nasıl işlemezse, burada da diktatörce bir gıda rejimini benimsemeye zorlanan, daha da kötüsü bilinçsizce içselleştiren 20 yaşındaki bir balerinin 70 yaşındaki bir kadının kemik yapısına sahip olması sonucu kemiğinin tıpkı bir makine parçası gibi kırılma olasılığının çok yüksek olması gerçeği<sup>12</sup> karşısında ne diyeceğiz? Bu soru bizleri şu noktaları daha ciddi düşünmeye itiyor: Günümüzde dans âleminin bir baş sorunu da aynı 'makine' mecazını dans eylemine taşıyarak dansçıların da mükemmel bir makine gibi işlemleri yönünde yaratılan yoğun baskı ve bu baskıya yol açan, giderek de yoğunlaştıran toplumsal (iktisadi, kültürel) nedenler. Ama hepsinden önemlisi, bu baskının dansçı bedencanı üzerinde bıraktığı geçici ya da kalıcı olumsuz yaralar.

Türkiye'de ve dünyada dansçıların beslenmesini güden dış (toplumsal) etkenler ve bunların ağırlığıyla içselleştirilen alışkanlıklar nelerdir? Soruyu biraz daha somut konuşturduğumuzda Türkiye'de dansçıların görünüşünü bile belirleyen baskın anlayışın Amerika'dakine mi yoksa Avrupa'daki işleyişlerin etkisi altında olduğu ve Türkiye'nin özgül koşullarında ne gibi uyarlamalara uğradığı türünden sorular da önem kazanmaktadır. Bunun için bir yanda Türkiye dışındaki durumun değerlendirilmesi, öte yanda da bir 'pilot' çalışmayla en başta dans camiamızın görüşlerinin alınarak daha kapsamlı ve gerçekten 'disiplinlerarası' bir araştırma için gerekli soruların eldeki teoriler ışığında geliştirilmesi bir zorunluluk olarak belirmekte.<sup>13</sup>

---

Peter Wollen, "Fashion/Orientalism/The Body", *New Formations*, V. I, Spring 1987, s. 32, not 33.

<sup>12</sup> İlk bakışta sanki aşırı görünen bu gerçek örnek ve tartışma bağlamı için bkz. Paula T. Kelso, a.g.y.

<sup>13</sup> Türkiye'de yapılan iki çalışmada da balerinlerdeki beslenme bozuklukları ve *anorexia*

Unutmamakta sayısız yarar var, şimdiki gidişata egemen ve çoğu dansçının da sorgusuz kabullendiği tüm ölçme, biçme, zamanlamaya rağmen, bizzat dansçının bedeni onun dansta ulaşmaya çabaladığı mükemmeliyetin nereye kadar olduğunu hissederek ve zorlamaların bedenine vereceği zararlar konusunda da dansçıya sessizce uyarıda bulunur. Bu uyarı dinlenmediğinde neler olduğu hakkında yazılmış epey örnek de var el altında. Üstelik bu örnekler yalnızca dans ‘piyasası’nın baskısının yol açtığı ve hiç de rastlantı olmayan psikosomatik beslenme bozukluklarıyla da sınırlı değil. Bedenin dirimgücü olmak yanında uzantısı da sayılması gereken ‘can’ (ruh) düzeyinde de kör bir ‘başarı’ kaygısı ve hırsının pençesi-ne düşenlerin bir yanda aşırı özgüven ile öte yanda bunalıma girme kutupları arasında bir sarkaç gibi gidip gelmeleri de aynı durumun bir başka yüzü.

Kısacası, günümüz dünyasında hemen her düzeyde egemen beden algısının iki cephesi vardır. Bunlardan birincisi bilinçli ya da bilinçsiz, insan bedeninin kendi bütünlüğü içinde tümel bir ‘organizma’<sup>14</sup> olarak, giderek de ‘makine’ gibi algılanıyor oluşudur.<sup>15</sup> İkincisi ise aynı ‘insan-makine’nin sanki dıştan gelmiş ve

---

*nervosa* hakkında benzer bulguların çıkması çok ilginç. Bkz. Işık Savaşır & Neşe Erol, “Yeme Tutumu Testi: Anoreksiya nervosa belirtileri indeksi” *Psikoloji Dergisi*, 7 [23], 1989, ss. 19-25. Bu bozukluğu ölçmek için geliştirilmiş Lee indeksi ışığında 11-70 yaş aralığındaki 745 kadının yaş kategorilerine bölünmesi sonucu en yüksek çıkan “ortalama” değerler 11-15 yaş grubu için 23.71 ve 16-20 yaş grubunda 23.08 iken bu ortalama balerinlerde 30.75’e tırmamaktadır. (Zikreden Ece Seda Zabunoğlu, “Predictors of Pathological Eating Attitudes among Turkish University Students,” unpublished M. Sc. Thesis, Ankara: METU-Department of Psychology, January 1999: 36. Ayrıca bkz. Meltem Anafarta, “Pathological Eating Attitudes and its Predictors among Turkish Adolescents: Dancers vs. Non-dancers,” unpublished M. Sc. Thesis, Ankara: METU-Department of Psychology, November 2000).

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983, para 51a, s. 312 ve devamı. [İng. çev.: *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. W. McNeill ve N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-1930 University Press, 1995, paragraf 51a, s. 212 ve devamı.]

<sup>15</sup> Yunanca “*organon*” sözcüğünün ‘iş aleti’ [alm. *Werkzeug*] anlamında kullanıldığını hatırlayalım. Bkz. Georges Canguilhem, “Machine et organisme,” *La Connaissance de la vie*, 2. ed., Paris: Vrin, 1971, s. 101-127. [İng. çev.: “Machine and Organism,” Jonathan Crary ve Sanford Kwinter (der.) *Incorporations*, New York: Zone, 1982, pp. 45-69.] Canguilhem yazısında organizmayı makine ile karşılaştırmanın yaygın olmasına karşılık, tersi yönde bir karşılaştırmanın pek yapılmadığına dikkatleri çekmektedir. Öte yandan, hayvanların hareketlerinin otomatik makine/alet hareketleriyle karşılaştırılması

'beden'den ayrı düşünülebilirmiş sanılan bir 'can'la (ruh) donatıldığı yanılması. Günümüzde 'beden' dendiğinde tartışma götürmez benimsenen yanılmalardan birincisi din etkisiyle de Batı geleneğinde yerleşik şu can ile beden, manevi ile maddi arasında çizilen katı hat. İkinci yanılma ise salt maddeye indirgenerek devinimi nicelik olarak ölçülebilir bir 'malzeme' gibi görülmeye başlanan bedenin anatomik-fizyolojik terimlerle pozitivistçe incelenebilir ve üzerinde oynanabilir bir 'nesne'ye indirgenmiş olması.

Bu demektir ki, günümüzde dansçı performansını son kertede belirleyen nesnel toplumsal koşullar, şu ahi gidip vahi kalmış 'kültür' sözcüğünün kaynağı da olan Stoiklerin "*cultura animi*"sinin, yani canın ekilip biçilmesinin tam karşısı bir durum sergiler. Bağımsız, özgür bir bedencan işleyişinin gerektirdiği sorgulama olmaksızın, en başta da kendi benliğini sorgulamaksızın hiç bir şey lâyıkıyla yapılamadığı gibi, kişi eğer onu yaşam uğraşı seçmişse dans da lâyıkıyla yapılamaz. Hele profesyonel dansçıları düşünürsek, onların zor bir sürü figürde mükemmelliğe ulaşmak için her gün ne kadar çok çabaladıklarını, sözcüğün tam anlamıyla ne çok ter döktüklerini gözümüz önüne getirecek olursak. İnsanlığa özgü o müt-hiş kendini bir şeye tümüyle adama kapasitesi düşünüldüğünde -Gadamer'in dediklerini hatırlayalım-, kendini dansa adayanların bedenine içkin tüm yetiler (*dunameis*) işlemeyegörsün (*energeia*) bir kere, nihai hedefe (*telos*) diyelim ki en mükemmel dans figürüne ulaşmazsa bir dansçı, yaşayan bir varlık olarak da tamamlamış, tam anlamıyla gerçekleştirmiş saymayacaktır kendini. Günümüz için önemi bu konuda da süregiden büyük düşünür Aristoteles yaşamın her alanında 'mükemmel gerçekleşme'yi anlatabilmek için '*entelekheia*' diye bir sözcük bile türetmişti. Dikkat edilirse, sözcüğün içinde arzulanan nihai hedefi (*telos*) görebiliriz.

Gadamer günümüz için de geçerli olabilecek buradaki temel bağlantıyı şöyle ifade eder:

"Aristoteles canın (ruhun; *Seele*) bedenin canlı olma niteliğinden (*Lebendigkeit des*

---

ve 'makine-hayvan' nitelemesi kökenlerinde çok daha geriye, Aristoteles'e dek götürülebilir. Örneğin, *Politikon*'da (Kitap I, Böl. ii, sek. 4-7, 1253b33) köleleri ruhu olan [*kai hó doûlos ktêma ti êmpsukhon*] aletler [*organon*] olarak nitelemesi gösterilebilir. (İng. s. 48-49). Descartes'ın da insanın tüm benliğini olmasa bile bedenini bir makine olarak gördüğünü, mekanik modelinin de '*automata*', yani devinen makineler kavramına dayandığını biliyoruz.

*Leibes*), [yani] *entelekheia* dediği *Dasein*'imizin kendinde tam gerçekleşiminden [*in sich selbst erfüllte Dasein unserer selbst*] başka bir şey olmadığından söz ederken belki bugün için de geçerli bir doğruyu söylemiş bulunuyordu.”<sup>16</sup>

Sorun tam da burada işte. Mademki beden hem canlı hem de kaçınılmaz olarak çöküşe mahkûm, devinen bir cisimdir, günümüzde genç yaştan beri yetenekli bir dansçıdan beklenen, dansçının kendisinin de içselleştirdiği ‘mükemmellik’ ne menem bir şeydir?

Bu noktada Antik Çağın beden teknikleriyle günümüzdekiler arasındaki temel farkı bir kez daha vurgulamak gereği ortaya çıkıyor. O zaman da soru, ‘beden’in başka tarihsel toplumlar, örneğin Batılıların onca öykündüğü Yunanlıların gözünde gerçekte ne anlama geldiğine dönüşüyor.<sup>17</sup> Özellikle tektanrıci dinlerde güçlü bir yer tutan ‘beden’(soma) ile ‘can/ruh’(psuche) arasındaki katı ayırım ve ‘ikililik’ örneğin antiklerin dildünyasında böylesine katı bir karşıtlık içinde düşünülmüyordu. İnsan-hayvanın ‘cismaniliği’ (corporeity) Yunanlıların arkaik döneminde asla bu biçimde akla gelmediği gibi, bedeni şimdilerde olduğu gibi bir ‘organik birlik’ olarak ifade eden bir sözcük de yoktu dağarcıklarında.<sup>18</sup> Beden asla organik bir bütün oluşturmayan gevşek eklemli parçaların bir arada işleyişi olup yaşayan kişinin kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkilerini yöneten ve Marcel Mauss’un çok sonra ‘beden teknikleri’ olarak niteleyeceği aynı cismaniliğin toplu kodunu oluşturmaktaydı. Foucault’nun ‘*souci de soi*’ olarak adlandırdığı ‘benlik teknolojileri’ de işte bu ‘*biou tekhnē*’dir. Eski Yunan’da esas sorun tanrısal ya da ölümlü bir ruhun maddi ve çürüyüp gitmeye mahkûm bir bedene hapsolması değildi. Esas sorun insan bedeninin hiçbir zaman mükemmel olmayacağı gerçeğinde yatıyordu. Faaliyet türü ne olursa olsun, yorulan ve enerjisi tükenmeye yüz tutan bedenin düzenli olarak beslenmesi, dinlenmesi, yitirdiği gücünü yeniden kazanması gerekiyordu.

Vernant’ın da yazdığına bakılırsa, “Antik dönem Yunanlılarının gözünde beden, ne günümüzde bir anatomik çizimde görüldüğü gibi birbirine eklenmiş organlarca oluşturulmuş bir grup morfolojisi ne de bir portrede olduğu gibi tek tek

---

<sup>16</sup> Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Leiberfahrung und Objektivierbarkeit«, s. 96. [İng. çev.: “Bodily Experience and the Limits of Objectification”, s. 71.]

Jean-Pierre Vernant, “Dim Body, Dazzling Body”, *Fragments for a History of the Human Body*, Part I, M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi, New York: Zone, 1989, s. 20.

<sup>18</sup> Jean-Pierre Vernant, *a.g.y.*, s. 21.

her birimize özgü fizik karakteristiklerin toplubiçimi değildi.” Bu gerçeği en eski dönemlerdeki terra cotta çanak çömlek üzerindeki insan figürlerinden de görebiliriz.<sup>19</sup> Beden sanki kişinin yaşamını, güzelliğini ve gücünü dışarı vururken onun toplumsal konumunu, onurunu, ahlâkını vb. yansıtan bir arma gibiydi. “*Kalos k'agathos*” sözcüğü de tam anlamıyla fizik güzellikle can (ruh) güzelliğinin ve o zamanlar nasıl anlaşılırsa anlaşılсын kavi bir ahlâkın iç içeliğini, birbirinden ayrılmazlığını ifade etmekteydi.<sup>20</sup> Bu anlamıyla da nerdeyse ulvî bir boyutu vardı — ki bunun günümüz dansı için hâlâ önemli olduğunu sanıyorum.

Dans ile modanın bir şeyler paylaştığı da bir gerçek. Çünkü her ikisi de bir biçimde bedenın dışavuruşuyla ilgili. Buna örnek olarak, modacı Paul Poiret’den bu yana, bir uçta erkeksi, matematiksel, geometrik bir görünüm kazanan ve ‘*fitness*’ ağırlıklı, sportif görünüş ve giyiniş, öteki uçta da Doğu’ya ve ona özgü sanılan ‘barbar’lığa atfedilegelmiş çılgın, çok renkli olduğu denli erotik ve çekici bir gösterime her an kayma eğilimini gösterebiliriz. Bunun en bildik ve somut örneği de kuşkusuz ilk kez bir erkek dansçının, Poiret ile de çalışan Nijinsky’nin rol aldığı Diaghilev’in *Şehrazatı*’dır.<sup>21</sup> Bu ikinci eğilim toplumsal ve özellikle pazara özgü güçlerin de ittirmesiyle ‘anlılık’ (*momentary*) olanın öne çıkmasına yol açabiliyor ve hatta bir modacının budalaca deyişıyla, kreasyonu “o anda ne hissediyorsam” a indirgeyecek denli aşırı bir uca varabiliyor.<sup>22</sup> Dahası, sergilenen parlaklık ve çarpıcılık bir ‘*redemption*’, bir arınma (*cleansing*) olarak yorumlanabiliyor da. Elbette bu niteliğiyle ansal arınmayı, *katharsisi* doğurabilecek mükemmel bir performans zihinlerden silinmeyecek ‘*momentous*’ bir olaya dönüşebilir ve tüm ‘*opsis*’te (*spectacle*) unutulmaz biricik bir an olarak hem dansçı hem de izleyici üzerinde kalıcı bir etki bırakabilir. Öte yandan, ‘ansal’lık ötesinde etki bırakmayan uçar kaçır bir göz boyama, bir sahte-etkiden öteye gitmeyebilir de. Dans ile moda arasında kurulabilen yakınlık göz önünde tutulduğunda kimilerinin fazla

---

<sup>19</sup> Bkz. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, New York: Harper & Brothers, 1953, s. 1-42; özellikle 6vd.

<sup>20</sup> Jean-Pierre Vernant, *a.g.y.*, s. 28-29.

Peter Wollen, *a.g.y.*, s. 5-33.

<sup>22</sup> Moda ile dans arasındaki ilişki tüm önemine rağmen bu yazının sınırları dışına düşmektedir. Gene de şu önemli kaynağa bakılabilir: Roland Barthes, *The Fashion System* [ori.: *Système de la mode*, 1967] London: Cape, 1985. Günümüzden bir değerlendirme için ayrıca bkz. Llewellyn Negrin, “A Critical Appraisal of Postmodern Theories of Fashion”, *Theory, Culture & Society*, XVI/3 1999, s. 99-118.

düşünmeden 'postmodern' diye nitelediği bu durumun aslında çoktandır dans sanatlarında kök saldıgı ayrıntılı incelemeğe değer.

Öte yandan, modern balenin de Avrupa-Asya halk danslarından, bunun da ötesinde Avrupa-dışı yaşam kiplerinin uzun bir dönemde ortaya çıkardığı danslardan bile kaynaklandığını düşünürsek, ne denli soyut figür kalıplarıyla bezense de bunun bir *mimesis*, giderek de bir "*mimesisin mimesisi*" olduğunu ve tüm simgeselliğiyle danstaki öykününün (bakış, el ve diğer beden uzuvlarının en iyi dengede işleyişi) doğrudan bedencanla ilgili olduğunu unutmamak gerekiyor.

Bu nedenle, Doğu-Batı ayrımının diğer yaşam pratiklerinde olduğu gibi dans alanında da sanıldığı kadar katı olmadığını, geçişsellik de içerdiğini akılda tutmak yararlı olacaktır. Gene de bu geçişsellik günümüzde yerleşik ve baskın formların hegemonyası altında yassılaştırma ve etüvlemeden geçirildiğini, bir anlamda taşkınlıklarının nerdeyse küreselleşmiş sıkıcı bir kültürel hegemonyayı tehdit etmeyecek biçimde törpülendiğini, yani havasının alındığını da gözden kaçırmak olmaz. Bir tür yavanlaştırma içeren bu durumu da Batı'da yerleşik güzellik ölçütlerinin ve *mimetik* normların eleştirisiz benimsenmesiyle gelen tehlikeler arasında saymak gerekir. Oysa Batı'daki tarihsel süreçte ortaya çıkan koşullamalara belirlenen önyargılara kör değneğini bellercesine yapışlmadığı takdirde Batı klâsik müziğine egemen "tonal" sistemin örneğin Hint müziğindeki "modal" yapıya, 'makam'lara üstün olduğu hiçbir geçerli gerekçeye dayandırılmaz. Kaldı ki "tonallık" denen şey de 'Batı' denilen yavanlaşmaya yüz tutmuş dairede bile yalnızca dar bir tarih dilimi için geçerlidir.<sup>23</sup> Doğu'nun da aynı Batı'nın siyasi bedeninden dışlanarak onca Batılı fantezi ve travmaların düşselleştirilmesine uygun ve gene Batıgil kurnaz ve hesapçı bir korkma arzusunun paranoyak kurgular

---

<sup>23</sup> Bu konuda Adorno'nun yazdıkları önemli: "Tonalitenin doğal olduğu kanısı yanılsamadan başka bir şey değildir. Tonalite ta baştan beri varolmadı... Tarihsel ilişkileri gizlemeye hizmet eden bu görünüşte doğallık, usdışılığın hep kol gezdiği bir dünya tarafından kuşatılmışken hâlâ usun egemenliğinin sapaşağlam ayakta durduğuna inanan kafa yapısına kaçınılmaz olarak gider yapışır. Oysa belki de ait olduğu gerçekliğin düzeni gibi tonalitenin kendisi de geçicidir." Bkz. »Musik und neue Musik«, *Musikalische Schriften I-III [Gesammelte Schriften Band 16]*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, s. 488. [İngilizce çevirisi için bkz. "Music and New Music", Theodor W. Adorno, *Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music*, çev. Rodney Livingstone, London: Verso, 1992, s. 263.] Bu noktanın daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Müzikte Fay Hatları," 21. Yüzyılın Başında Türkiye'de Müzik Sempozyumu, 15-16 Mart 2002, Ankara: Sevdâ-Cenap And Vakfı, 2002, ss. 69-81.



yoluyla yansıtıldığı, nerdeyse bir hiçliğe dönüştürülüşü süregittikçe de gene sözelimi bir Hint müziği ya da danslarıyla olası hakiki bir söyleşiye, hele gerçek bir aşk ilişkisine asla girilemez. Nitekim sergiledikleri onca iç huzur, dengelik, zarafet vb.ve rağmen Hindistan'a özgü dans türlerinin formları soyutlanıp estetize edildiğinde bile<sup>24</sup> neden uzakta tutulduğunun ve önemsenmediğinin altında yarıda değindiğim ideolojik dışlamanın rolü büyüktür. Büyük ölçüde kendi kafatasının mahpusu zihinlerce kurgulanmış, çoğu uydurma bir 'Doğu'ya yüklenerek 'öteki'nin zengin çeşitliliğini nerdeyse yok sayan, bunu başaramayacağı da açık olduğundan bu kez sapkınca konuşlandırın, ama ilginçtir, bu arada Batı'nın öteki benliğini (*alter ego*) de dışa vuran anlayışın dans alanında işleyişi çok farklı değildir. Bu sürecin varacağı son nokta da *Kitsch*'dir.<sup>25</sup> Dans türlerini teorinin ge-

---

<sup>24</sup> Klâsik Hint danslarının değişik 'genre'lerinin müzik makamlarıyla iç içeliğini, kullanılan müzik aletlerini (örneğin, davul türleri), hepsinden de öte bu danslarda *dinginlik içinde* ifade bulan dramatik duygu öğelerinin öne çıkışını, hemen hepsinin değişik şekillerde işletilen çıplak ayakla, göz, kaş ve kafanın değişik açı ve konumlarla oynatılışını göz ardı edemeyiz. Bir festival vesilesiyle yapılan iyi bir değerlendirmede yer alan şu örnekler bile yeterince aydınlatıcıdır: *Mohiniattam* (Kerala bölgesinin kadın dansı, hoppa kadınlarla ilişkili sayıldığı için zaman zaman yasaklanmış); *Manipuri* (bilekte halhal ve ziller yok bu dans); *Kathak* (müzik ve dansın virtüözlük düzeyine yükselişi; bazılarınca diri ve erkeksi bir zarafetin zirveye çıkarıldığı bir dans; bilek, kaş ve ağzın olağanüstü bir incelikle kullanılışı); *Odissi* (Hint dans formlarının en tam ve geliştirilmiş *genre*'i; Margot Fonteyn'le aşık atan bir ustalık sergileyen *Madhavi Mughal*; içdinginli, güzellik yüklü bir canlı torsodan geçip zaman ve mekânın çok belirli bir mimarisini kurarak sık sık *dingin bir merkeze dönüyor*; dansın biçimselliği arttıği ölçüde giderek derinleşen bir ifadeye dönüşmesi); *Kuchipudi* (güney dansı); *Bharatanatyam* (güney dansı). bkz. Alastair Macaulay, "Acts of absolute devotion: The body, soul and subtlety of Indian dance," *The Times Literary Supplement*, No. 5188, September 6, 2002, s. 18-19.

<sup>25</sup> George Steiner'in *Grainmars of Creation*, New Haven and London: Yale University Press, 2001, s. 34'te "oportunist bayağılık" olarak nitelediği *Kitsch* bir yoruma göre İngilizce 'sketch'den türeyerek Almanca'da yeşeren, ardından öteki dillere sıçrayan bir sözcük. Bu sözcüğün müzik bağlamında tartışması için bkz. Theodor W. Adorno, »Kitsch« [Ca. 1932], *Musikalische Schriften V*, s. 791-794. *Kitsch*, yüksek kültür ve sanat savunucularının (*Bildungsglaube*) inancı tersine, sanatın (*Kunst*) kustuğu, çöpe attığı bir şey olmayıp tam da sanatın içinde barınıp dışa fırlayarak duyguları talan edeceği âni bekler. Burada da onun suç ortağı bayağılıktır (*Vulgär*; *Vulgarität*); bayağılık ise imal edilip takaslanan, satışa arzedilebilir tüm duyguların belirgin bir özelliğidir. Pleb sanatı karşısında patrisyenlik taslayarak onu aşağılayan yüksek sanat savunucuları bu bakımdan tam da sanatı bayağılaştırmaya, *kitsch*leşmeye birinci dereceden katkıda bulunan bir tutum sergilerler. Oysa Adorno'nun yazdığı gibi sözümüne yüksek sanat pleb

rektirdiği bir mesafeden değerlendiren gözlerin bizleri uyardığı gibi, öteki mallarla temelde aynı mantığı taşıyan, sahte ama kültür pazarında tezgâhlanışıyla orantılı bir ‘yüksek sanat’ edası taslayan egemen anlayış sürdükçe dansı ‘kitsch’ formlardan ayıran bulanık çizgi daha da silinmeye mahkûm olacaktır. Bu belirsiz sınır aşıldığında dansın gönendirici ve dönüştürücü işlevi de ortadan kalkmaya başlar. İster köklerinin önemli bir kısmı eskinin saray danslarına özgü ‘*étiquette*’de bulunabilecek ve ‘yüksek sanat’ türü sayıldığı ölçüde diğer dans türlerini hor gören ama popülerleştiği ölçüde de kendi *kitsch*leşen ‘klâsik bale’ isterse büyük ölçüde aynı ‘popüler kültür’ baskısı altında olan ‘modern dans’ türleri olsun, dansın tüm türlerini bekleyen büyük bir tehlikedir dikkati çekmeye çalıştığımız. Şu ‘beyaz bale’ sözcüğünün ilginç bir benzetme olarak ‘pembe dizi’yi andırması bizlere bir şeyler anlatıyor olma: sakın?

“Sanat”tan beklenen alımlayıcı üzerindeki “kurtarıcı” etkinin günümüz koşullarında diğer performans sanatlarıyla birlikte dans yoluyla ne kadar sağlanabildiği sorusu, üzerinde ciddi durulması gereken bir nokta. Bu soru yapay yaratılan sanatçı mitleri ya da üstün teknik beceri teraneleriyle hasıraltı edilemez. Bir başka biçimde ifade edersek, günümüz tüketicisinde süregitmesinde sonsuz yarar görülen ve belki de tüketici bireyin kendinin de kurnazca yarar gördüğü ‘derin uyku’ya çağdaş dans/performans sanatlarının ne ölçüde katkıda bulunduğu gündeme getirilmesi gereken çok önemli soru olarak öne çıkıyor. Dolayısıyla, oyunculuk sanatının bile dans sanatından çıkarak geliştiği (Lukács) ‘kabul edilirse eğer, geç Antik Çağ düşünürlerinden Lukianos’un duygu, tutku ya da eylemin davranışlarla canlandırılışı olarak gördüğü dans sanatının bugün geldiği noktada, en başta bu pratiğin tüm çalışanlarına salt teknik mükemmelliğe odaklanmak ötesinde de bazı görevler düşüyor. Çünkü aynı Lukianos dans ile konuşma sanatının (retorik) arasındaki ortak paydanın karakter ve tutkuları canlandırmak olduğunu belirtirken, gerçek bir *mimesis* yaratabilen dans sanatçılarının felsefe, etik gibi bir dizi başka bilgi dallarında da yetkin olmaları gerektiğinin de altını çizmekteydi. Bu beklenti at gözlüklü ‘uzmanlaşma’nın (*der Fachmann*) -ki bu hiç de gerçek anlamda bir ihtisaslaşma değildir- giderek arttığı ve bilginin dar bir

---

ögeyi aşağılayacağına ondan esinlenmeyi bilseydi gerçek, hakiki ağırlığına kavuşurdu. Bkz. *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, s. 355-356. [İngilizce çevirisi: *Aesthetic Theory*, çev. Robert Hullot-Kantor, London: The Athlone Press 1997, s. 239-240.]

teknisizm içine hapsediği bir çağda bale ve modern dans sanatçılarından ne ölçüde beklenebilir?

Onca yavan sahneleme örneği düşünüldüğünde bunu en azından sahneleyicilerden beklemek gerekir düşüncesindeyim. Dansçının bedeni candan kopuk bir madde, dolayısıyla bir 'nesne' (daha doğrusu, 'malzeme') olarak algılandığı süreçte, teknik mükemmeliyetin bile kısa erim ötesinde kalıcı yerleşebileceğini sanmıyorum.<sup>26</sup> Antiklerden esinlenen teşhisini yukarıda alıntıladığımız Gadamer buradaki temel meseleyi bu kez de şöyle dile getiriyordu:

“‘Ruh’ (can) başka şeyler yanında ayrıksı bir alan değil, insan varoluşunun [*Dasein*] yaşayan tümüdür. Aristoteles bunu bilirdi. Ruh yaşayan bedenin dirimgücünden başka bir şey değildir.”<sup>27</sup>

Gadamer'in hocası Martin Heidegger de benzer bir biçimde 'can'ı (ruh; *psuchē*) Nietzsche'nin 'erk istenci'ne bağlayarak şöyle açıklar:

“Yunanca'daki *psuchē*'yi 'can' [*Seele*] diye çevirdiğimizde onu ne 'yaşam deneyimleri' anlamında [*im Sinne der Erlebnisse*], ne *ego cogito*'muzun bilincinde bildiğimiz bir şey ne de 'bilinçdışı' [*das »Unbewusste«*] olarak düşünme cüretine kapılıyoruz. Aristoteles için *psuchē*, yaşayan şeyleri canlı tutan ve onların özüne dek nüfuz eden her ne ise oydu, yani tüm canlıların yaşayış ilkesi [*das Prinzip des Lebendigen*] anlamını taşıyordu.”<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Bale ve genelde performans sanatları konusunda yetersiz bulduğu feminist yaklaşımların eleştirisine de girişen Alexandra Carter da dansçı bedeniyle ilgili benzer şöyle bir belirlemede bulunmaktadır: “Beden, toplumsal cinsiyet ideolojilerinin üzerine kazıldığı bir yüzey gibi görülebilir, ama bedenin bir de derinliği vardır – ve kendi kendisinin farkına varma özelliği... Artık yalnızca dans eden kişiyi değil, aynı zamanda dans eden ve izleyenlerin karşı koyma potansiyeli de taşıyan zihinsel deneyimlerini bedene -ve dansa- geri kazandırmanın zamanı gelmiştir.” A. Carter, “Ölen Kuğular mı, Oturan Ördekler mi? Baleye Feminist Bakışlara Dair Eleştirel Düşünceler,” Türkçe'ye çev. Rana Evcim O'Brien, *Toplumbilim [Feminist Eleştiri Özel Sayısı]*, No. 15, Mayıs 2002, s. 96. [Yazının orijinali için bkz. “Dying Swans or Sitting Ducks – A Critical Reflection on Feminist Gazes at Ballet,” *Performance Research*, IV/3, 1999, s. 91-98. Çeviriden yaptığım alıntıdaki vurgu benimdir — HÜN ]

<sup>27</sup> »Hermeneutik und Psychiatrie«, Über die Verborgtheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge, s. 213. [İng. çev.: “Hermeneutics and Psychiatry”, *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, s. 173.]

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Erster Band, Fünfte Auflage, Pfullingen: Neske, 1989 [1961], s. 67. [İngilizce çev.: *Nietzsche*, Vol.1, çev. David Farrell Krell, San Francisco:

Böylesi bir konumdan hareketle dans “olay”ını (*Ereignis*) bu kez dansçı açısından düşünmeye çalışalım. Böyle düşünüldüğünde dansçıdan beklenen, bedeninin ondan kopuk sanılan bir canla (ruh) değil, bizzat barındırdığı dirimgücünün ortaya çıkarak kendini bütünlüğüyle, zirvede gerçekleştirmesidir. Dansçının kuru bir us yerine “sezenus”la bu hemhâl varması gerekir. Bu da cahil cesaretinden başka bir şey olmayan “içimden geldi de başardım” safsatasıyla asla gerçekleşemez. Burada Uzakdoğu’dakine benzer bir “hemhâl” oluştan (*Ereignis*) söz ediyoruz. Kesinlikten uzak, ölçüme gelmez, ama canın sezdiği ‘Tao’ da böyle bir şey olmalı. Antik Yunanlıların gençlerini birer “*mousikon*”, dolayısıyla da sağlam ‘kafa ve vücûd’a sahip kentdaş olmaları için uğrattıkları, nerdeyse işkenceye varan eğitimin (*paideia*) çok yönlülüğünü bir an için düşünelim ve şimdinin gençlerine verilen resmî ya da gayriresmî her tür dans eğitimiyle karşı(t)laştıralım. Zorlu da olsa gereken eğitimin hakkını veren ve bedencanının kendisine fısıldayacağı üst noktayı sahnedeki performansında gerçekleştiren bir dansçının o andaki devinimi ve sergilediği performansın hâlesi (*aura*) izleyicinin gözünden kaçmayacaktır. İyi bir takım çalışması da aynı hâleyi daha da üste, sergilenen eserin tümüne taşır. Gerçek bir sanat eserinden beklenen de budur. Bu nedenledir ki, yalnızca dansda değil, tüm performans sanatlarında güçlü sanatçılar ego şişirmeye gerek duymaksızın sanatla yoğrulmuş varlıklarını (*Dasein*) bulunuşlarının (*Präsenz*) yarattığı farkla hemen belli ederler. Onların sahnede yer alan ötekileri de ezmeden sahneyi kaplamaları gönendiricidir. Bu nedenledir ki, dilimizde salt sanat etkinliğinde değil diğer yaşam alanlarında da böyleleri için “Onun bir duruşu var” deriz.<sup>29</sup> Bu üst noktaya ulaşmanın *entelekheia* olduğundan yukarıda söz etmiştik.

---

Harper, 1991, Bölüm 9, “The Idealistic Interpretation of Nietzsche’s Doctrine of Will”, s. 55.] Heidegger can’ın bedenden (*soma*) asla ayrı varolmadığını, üstelik ruhsal görüngülerin (konumuzda diyelim ki ‘mükemmel’ bir dans performansı) bedeninin aksine tartı ve ölçüye gelmediği konusunda ısrarlıdır. Krş. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, Hrsg. von Medard Boss, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1987], s. 101. [İng. çev.: *Zollikon Seminars: Protocols Conversations-Letters*, der. Medard Boss, Almanca’dan çev. Franz Mayr ve Richard Askay, notlar ve sonsözle birlikte, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, s. 78-79.]

<sup>29</sup> Bu “duruşu olma”nın, mükemmeliyeti *zorlamasız* arayan sanatçıyı ilgilendiren ve üzerine düşünmemiz gereken gizemli bir yanı daha var. Düşüncelere dalıp gitmişken deyim yerindeyse ‘orada olmayan’ ve bu yüzden önündeki kuyuya düştüğü rivayet olunan Thales örneğiyle bu gizemi güzelce örnekleyen Heidegger’e bırakalım sözü isterseniz:

Bir kez daha Gadamer'e söz verirse:

“Burada bulunuştan (*Präsenz*) söz edildiğinde bunun anlamı dar anlamda hesaplanabilir ve bir an için varolup da (*Jetztsein*) geçip giden zaman noktaları dizisine (*als Folge von Jetztpunkten*) özgü zamanın bilmecemsiliği değildir. Bulunuş burada asıl herhangi bir tür mekânın şimdide tümüyle dolduruluşunu (*eine raumfüllende Gegenwartigkeit*) anlatmaktadır. Bu nedenledir ki büyük oyuncular için ‘sadece bulunması yeterli’ deriz. Çünkü ötekiler sürekli çabalarlarken onların sadece sahnenin bir yerinde (*die Kulisse*) bulunmaları bile yetmektedir...Bu tam da gerçek varlığımızın ereğine ulaştığı, mükemmel biçime kavuştuğu bir şimdide oluş halidir. İşte Aristoteles bunu ifade etmek için şu muhteşem *entelekheia* sözcüğünü dile kazandırmıştı.”<sup>30</sup>

Öte yandan, ister klâsik bale, ister çağdaş dans sanatında olsun dansçı bedeninden söz ederken burada sanki soyut tek bir dansçı bedeni üzerinden genelleme yaptığımız sanılabilir. Tam tersine, her bedenin günümüzde ağır basan şu genelgeçer kalıp, teknolojik beden (=dansen makine) mükemmeliyeti yerine daha üstün bir başka mükemmeliyet araması gereğinden söz açmışken şablonlardan hareket etmediğimiz gibi -çünkü her dansçının bedeni bu mükemmeliyeti kendi özgüllüğü üzerinden arar, aramak zorundadır da- bu arayışın aynı zamanda farklı dansçı bedenleri arasında mükemmel bir söyleyişi gerçekleştirme amaçlı bir örgütlü eylem olduğu gerçeğini de göz ardı etmiyoruz. Bir grup dansının mükemmeliyeti her zaman kişilerin mükemmeliyetinin ötesinde, üzerinde ve daha önemlidir. Önemli olan, tüm sergilenişin başarısıdır; salt yıldız sanatçıların performansına indirgenen sanatsal bir etkinliğin dönüştürücü gücünden söz edilemez.

---

“Yukardaki örnekte [Thales] olduğu gibi, bir meseleye [*Sache*] ‘yaşarbeden ve can’la [*mit Leib und Seele*] kapılındığında diribeden [*Leib*] uzakta, yoldadır [artık]. Ama gene de yaşarbedenin bu uzaklığı [*Weg-sein des Leibes*] hiçleşme olmayıp yitipgidişin en esrarengiz görüngülerinden [*eines der geheimnisvollsten Phänomene der Privation*] biridir.” Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, s. 111. / İng. çev.: *Zollikon Seminars*, s. 85. Sade yalınlığından ötürü gizemli olan Heidegger’in bu saptamasını acaba sahne sanatlarında mükemmele doğru yol alış için de düşünemez miyiz?

<sup>30</sup> »Es ist eine Art von *Gegenwärtigkeit*, in der unser *eigentliches Dasein* sozusagen in sein *Telos*, in seine *Perfektion* gelangt. Das Wort *Entelecheia* ist der wunderbare aristotelische *Ausdrucksfund* dafür.«, Hans-Georg Gadamer, »Leiberfahrung und Objektivierbarkeit«, s. 100. [İngilizce çevirisi: “Bodily Experience and the Limits of Objectification”, s. 74.]

Konunun bir de izleyici yanına biraz daha yakın bakıldığında da şu söylenebilir: Pazarlama mantığıyla izleyicinin beğenisine öncelik veren bir prodüksiyon, ne denli teknik ustalık sergilenirse sergilensin, yukarıda sözü edilen “olay”ı (*Ereignis*) gerçekleştiremez. Broadway temsilleri buna en iyi örnektir. “Olay”ın (*Ereignis*) gerçekleşmediği yerde de hep ‘merak’ ama gerçek ‘hayret’ (*thaumazein*) nedir çoktandır unutmuş,<sup>31</sup> sanat eserinin sahnelenişini yalnızca ‘değişim-değerleri’ bazında bir bireysel deneyim olarak değerlendirerek (“bilet aldım, paramın karşılığını isterim!”) yorulmadan kolay tüketebileceği bir şeymişçesine izleyen (“çok eğlendim, keyif aldım.” [ya da tersi]) ‘seyirci’nin sahneyle arasındaki kısa süreli ilişki ne denli samimi ve yakın olursa olsun, gösteri boyunca yaşadığı epizodik deneyimin, belleğinde sürekli kalıcılığından dem vurmamak zordur. Modern çağda örtük ya da açık yakın ilişkileri bile ağırlıkla ‘değişim-değerleri’nce belirlenen ‘kitle bireyi’nin hep yaşadığı şey<sup>32</sup> sahneyle kurulan böylesine alışageldik ilişkilerde de yüze çıkar. Bu durumu dönüştürmeyi amaçlamanın tam tersine, izleyici kitlesine ‘kültür endüstrisi’nin pompaladığı standart beğenileri veri sayıp ‘müş-

<sup>31</sup> Günümüz sahne sanatları izleyicisinin eser karşısındaki yarı aktif konumunu kökünden etkileyen bu unutumun önemini gene Gadamer’den şu alıntıyla vurgulayabiliriz: “Kendisini tümüyle sanatın oyununa teslim eden izleyici ile sırf merakı niteleyen arzu arasında özden gelen bir fark bulunduğu açıktır. Gördüğünün sözelimi kendini alıp götürmesi, gördüğü şeyde kendini unutuvermesi ve ondan kurtulamaması merakın da bir özelliğidir. Ama merak nesnesinin ayrışıklığı, onun temelde kimseyi ilgilendirmeyişi ve etkilemeyişidir. Gözleyen için bir anlamı yoktur onun. Kendisini toparlamak için gerçekten geri gelmesine yol açacak hiçbir şey yoktur nesnede. Çünkü burada imgenin çekimini yerleştiren şey sadece biçimsel bir yenilik, yani soyut bir başkalıktır [*die formale Qualität der Neuheit, d. h. der abstrakten Andersheit*]. Çekimin diyalektik tamamlayıcısının sıkıntı ve duyarsızlaşma olması gerçeği de burada kendini gösterir [*Das zeigt sich darin, daß ihm als dialektisches Komplement das Langweiligwerden und die Abstumpfung zukommen*]. Buna karşı durumda ise, izleyicisine kendini sanatın oyunu olarak sunan her ne ise, o andaki kopuşumuzda kendini bitirivermez; tersine, kendi için kalıcılık talep ettiği kadar [kendiyile gelen] bu talebin kalıcılığını da saklı tutar kendinde [*sondern schließt einen Anspruch auf Dauer und die Dauer eines Anspruches ein*].” Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode [Hermeneutik I], Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990, s. 131. [İngilizce çev.: *Truth and Method*, çev. William Glen-Doepel, der. John Cumming ve Garrett Barden, London: Sheed and Ward, 1975, s. 111-112.]

<sup>32</sup> Sennet’in kişilerarası ilişkiler için şu söyledikleri konumuz için de geçerlidir: “Samimi yakınlık bir değiş tokuş ilişkisiyse bunun mantıksal sonucu da sıkıntıdır. [*Boredom is the logical consequence of intimacy as an exchange relationship*].” Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, s. 10.

teri velinimetimizdir' mantığıyla karşılaşmayı seçen her tür 'bildik' sahne gösterisi de bittiğinde bellekte kalıcı bir iz bırakmayan, sonradan: hatırlandığında da sıkıcı bile gelebilecek bir sürprizin geçip giden sıradan herhangi bir zaman aralığında izleyiciyi etkilemesi, ardından da sabun köpüğü gibi yitip gitmesinden ibaret.<sup>33</sup>

Güne uyar makine-bedenlerin sergilemeye zorlandıkları salt teknik beceriklilik ya da daha kötüsü, gösteriden çok gösterişe dönük kurnazlıkların işlediği yerde yaratıcı ve icracısının öznel yönelimleri ötesinde kendi başına ayakta duran bir 'sanat çalışması' ve bu 'çalışma'/ icranın etkisiyle izleyicinin de belleğine kendi istenci ötesinde 'insanlık' gerçeğini kazanabilecek bir deneyimin gerçekleşmesi beklenmemelidir. Kalıcılığı mümkün kılan en önemli özelliklerden biri de bizzat tüm sanat icracılarının kendilerine 'hemhâl' olma olanak ve ayrıcalığını tanımlarından geçer. Konumuz dans alanının 'icracı'ları olduğunda öyle görünüyor ki, bu 'hemhâl' oluşun 'olmazsa olmaz' bir koşulu var: O da bedenini tıkr tıkr işler bir makine gibi görmek yerine, kendi bedencanını aynı bedenin dirimgücünün dansa özgü biçimde vücûd bulmasına izin verecek şekilde algılayıp hissederek, gereken duyarlılıkla hazırlamak.

Bunun dans yoluyla '*show*'a değil de gerçek bir gösteriye dönüştüğü yerde ve tam da o an, geçmişte büyük bir ozanda (Hölderlin) şiire dönüşen şey bir kez daha hepimiz için gerçekliğe bürünecektir düşüncesindeyim. Bu da 'hakiki' sanat çalışmasının icracılarının bedencanından geçerek karşımızda dans etmesinden başka bir şey değildir. '*Kitsch*'in beslendiği sinsi 'simülatif' duyguların izleyiciyi istilasına izin vermeyen hakiki bir sanat çalışmasının önemi işte bu noktada ortaya çıkar. Bedencanların hemhâl dansıyla o an 'burdalaşan' sanat işte karşımızda ölümlülerin yeryüzündeki duraksar, geçici ikâmeti sırasındaki anlamlı yaşantılardan birini daha bağımsız ve bütüncül bir çalışmanın / yaratının (*das Gebilde*) ka-

---

<sup>33</sup> Bu vahim durumun 'kültür endüstrisi'nin veri aldığı bir şey olmayıp tersine 'imal ettiği' ve gerçek izleyicilere sinsice aşladığı 'kitle beğenisi' denen ideolojik kurguyla yakın ilişkisi vardır. Bugün aynı endüstri bir zamanlar zorunlu ama gereksiz bir yanılsamayla 'yüksek sanat' sayılan dans gibi performans sanatlarını da artık, festivallerde parayı basanın "boş zaman"ını dolduran eğlencelik faaliyetlere dönüştürmektedir. Ne denli renkli olursa olsun, pazarlanan tüm mallar gibi bu tür etkinlikler de gri renkli metalar dünyasını yapay bireysel ruh hallerine (*mood*) taşıdıkları için, sonunda boş zamanı gene boşlukla doldurarak bireylerdeki sıkıntıyı sürekli yenilerler. Bu konuda gene bkz. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, s. 365, 374. [İng. çev.: *Aesthetic Theory*, s. 246, 253.]

lıcı biçimine dönüştürmektedir. Hölderlin'in diliyle, yeryüzündeki "şu kararsız ikâmetimizde tutunabileceğimiz bir şey"ın<sup>34</sup> gizemli varlığına işaret eden kısa sürelî bir olay bize çarpıp geçerken belleğimizde az çok kalıcı bir iz bırakmıştır. Dansçının bedencanını da sınırlılıkları ötesinde gönendiren bir dans "olay"ının bir kez daha tüm çarpıcılığıyla anımsatacağı gibi, kendisi hep aynı yerde dururken insanlığımızı sürekli hatırlatan 'sanat'ın "dönüştürücü gücü" bundan başka ne olabilir ki?

Ankara, Kavaklıdere, 11 Ağustos 2008

---

"Brot und Wein"ın ikinci dizesi: »in der zaudernder Weile einiges Haltbare sei«. Bkz. Hans-Georg Gadamer, »Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest« [1974], *Gesammelte Werke, Band 8 [Ästhetik und Poetik, I: Kunst als Aussage]*, Tübingen J.C.B. Mohr, 1993, s. 142. [İng. çev.: "The Relevance of the Beautiful...", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, s. 53.]



# SAHA ÇALIŞMASINDA FEMİNİST İKİLEMLER\*

Diane L. Wolf

*Ben saha çalışmasını tercih ediyorum; ama hepimizin tercihinin bu olduğundan şüpheliyim. Eğer bir büroda günlerimi geçirmeyi isteseydim, yandaki sigorta şirketinde sigortacı olmak için okurdum. Onların işi, zamanın yüzde 80'i itibarıyla sıkıcı görünüyor, oysa benimki her on saatin ancak birinde beni sıkıyor.*

*Sue Grafton, "D" is for Deadbeat*

Sahada feminist ikilemler, "akademik ve siyasi olduğu kadar etik ve kişisel"dir de (Hale, 1991: 121); içimizi kemirirler, bütünlüğümüze, çalışmamıza ve kimi zaman projelerimizin varlık nedenine meydan okurlar. Saha çalışmasındaki feminist ikilemler, araştırmacı için sıklıkla çatışmalı, zor ve uzlaştırılmaz pozisyonlar sergileyerek, iktidar etrafında dönerler. Gerçekten de iktidar boyutu, saha sırası ve sonrası çalışma boyunca dizilir ve pekçok feminist araştırmacı için büyük bir kimlik bunalımı yaratmıştır.

Bu yazı, feministlerin, zaman ve coğrafi mekânlar içinde saha çalışmasındaki ikilemlerini, "Üçüncü Dünya"<sup>1</sup> ülkelerinden kadınlar hakkındaki araştırmalar ve Batı'daki<sup>2</sup> renkli ırklardan kadınlar arasındaki araştırmalara özel olarak odaklan-

---

"Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork", *Feminist Dilemmas in Fieldwork* (der. Diane L. Wolf), 1-55, Westview Press, ABD, 1996. Makale boyunca atıf yapılan kitap, *Feminist Dilemmas in Fieldwork*'tür.

Bu kavramları yeterli bulmayışıma rağmen, "Üçüncü Dünya" ve "postkolonyal" terimlerini, Asya, Afrika ve Latin Amerika'yı anlatmakta kullanacağım. "Üçüncü Dünya" normatif bir hiyerarşiye işaret eder ve sadece eski "İkinci Dünya"nın terkedilmesiyle değil ayrıca, Birleşik Devletler'de yoksulluk, hastalık ve çocuk ölüm oranlarının Üçüncü Dünya ülkelerindekiyle rekabet eder halde olmasını da kapsayan çağdaş küresel kaymalar sonucunda giderek anlamsızlaşmaktadır. "Postkolonyal" terimi ise, yeni sömürgeci (neokolonyal) ilişkileri gözardı eder.

Feminist araştırmacıların merkezi analiz kategorisi olarak toplumsal cinsiyete odaklan-

mak suretiyle bağlamına yerleştirmeyi amaçlıyor. Yazıyı yazdım ve konuyla ilgili ancak tanışık olmayan okuyucu için genişletilmiş bir kaynakça da ekledim; kaynakça belki de, çiçeği burnunda bir saha araştırmacısıyken sahip olmayı çok istemiş olduğum rehberlik ve arkaplan bilgisini sunmanın bir yolu olabilir.

Bu yazıdaki sorular şunlardır: Feministler, saha çalışması sürecinde ve saha sonrasında ne türden ikilemlerle, açmazlarla ve çelişkilerle karşılaşılıyorlar, ne türden güçlüklerle boğuşuyorlar? Saha çalışması sırasında feministler hangi türlerden çelişkileri ortaya çıkarıyorlar? Bu meydan okumalar ve çelişkiler zaman içinde nasıl değişmekteler, ve bu değişiklikler şimdiki ve gelecekteki saha çalışmaları için ne türden açılımlar taşıyor? Gerçekten de bu kaymalardan bazıları, bu yazının ve kitabın başlığını kolaylıkla, “saha çalışmasında feminist ikilemler” yerine “hiç saha çalışması yapmalı mıyız?” haline dönüştürebilirdi.

Peki neden saha çalışmasında *feminist* ikilemler? Kuşkusuz feminist olmayan kadınlar ya da erkekler de, özellikle de toplumsal değişime siyasi bir bağlılığı / angajmanı olanlar da bu makalede tartışılan bazı ikilemleri ya da meydan okumaları yaşayabilirler. Fakat feministler için önemli bir fark vardır: Bu ikilemler ve çelişkiler doğrudan doğruya onların inançlarının temel dayanaklarına meydan okur, çünkü feministler, “henüz hiçbir yerde bulunmayan, daha iyi bir insan davranışı modeli”ne başvurmak için “bağlanımlarını ve siyasi önceliklerini dile getiren azınlık arasındadırlar” (Patai, 1991: 137).

Feministler araştırma etiği hakkında daha fazla soru sorabilirler, çünkü (kesinlikle her zaman değilse de) sıklıkla, sadece “kendi kariyerleri ve dünyaya bilgi eklemek” için değil de, “kadınlara bağlanımları olduğu için” araştırma yaparlar (Patai, 1991: 138). Bu bağlanımlar da ahlaki ve etik krizler yaratır, çünkü renkli ırklardan kadınları ya da “Üçüncü Dünya” kadınlarını, “özneler” olarak, çoğu beyaz<sup>3</sup> olan “Birinci Dünyalı” feminist araştırmacılara tabi konumlamayı sürdüren miras alınmış iktidar hiyerarşileri vardır. Bu görünüşte uzlaşmaz çelişkiler, bir amaçla yola çıkan pek çok feminist araştırmacının hedeflerine nüfuz eder ve bunları potansiyel olarak alt üst eder. Bu kriz, inanıyorum ki, doğrudan doğruya, Ca-

---

masına rağmen, saha çalışması üzerine feminist literatürün büyük bölümü, kadınlara odaklanır.

Burada tartışılan ikilemlerin pek çoğu, özellikle de eşitsiz iktidar ilişkileri ve sömürüyle ilgili olanlar, sosyalizmin temel varsayımlarıyla da çelişirler ve devrimci araştırmacılar için de benzer ikilemler dayatırlar. Ancak, doğrudan doğruya bu meselelerle ilgili olarak sosyalist perspektiften yazılanlar da, pek azdır.

rol Warren'ın (1988: 8) tözsel ve kuramsal kaygıların androsentrizmine karşıtlığı ifade etmek üzere literatürde “metodolojik feminosentrizm” diye adlandırdığı bir feminist yazılar çığıyla sonuçlanmıştır.<sup>4</sup>

## ***İktidar Meselesi***

Sahadaki feminist ikilemler, feminist teori ve epistemolojideki kaymaları yansıtarak, zaman içinde değişmiştir.<sup>5</sup> Sahada çağdaş feministlerin en merkezî, diğer çelişkilerin de kendisinden türediği ikilemi, iktidar ve bir de eşitsiz hiyerarşiler ya da kontrol düzeyleridir ki bunlar sıklıkla, saha araştırması sırasında ve sonrasında sürdürülür, kalıcılaştırılır, yaratılır ve yeniden yaratılır.<sup>6</sup> İktidar, birbiriyle ilişkili üç boyutta ayrırtedilebilir:

1. Araştırmacının ve araştırılanın farklı konumlanışlarından kaynaklanan iktidar farkları (ırk, sınıf, milliyet, hayatta sahip olunan imkânlar, kırsal-kentsel kökenlilik gibi)
2. Araştırma süreci boyunca uygulanan iktidar; araştırma ilişkisinin tanımlanması, eşitsiz alışveriş ve sömürü gibi
3. Saha çalışmasından sonraki süreçte uygulanan iktidar -yazma ve temsil etme.

---

Antropolog Jean-Paul Dumont, erken dönem saha çalışması anlatımlarında kadınların hâkimiyetini belirtir ve kocaları siyaseti ve kamusal hayatı anlamak gibi ‘gerçek’ bir işle uğraşırken (1978: 8), kadınlar (genellikle karıları), gündelik hayat pratiklerinin saha anlatımlarını yazıyorlardı. Gerçekten de kadınların, özellikle feministlerin, saha çalışması ve çelişkileri konulu son dönem yazılarda katkıları, aslan payını oluşturur.

1970’lerde, ilk evrelerinde feminist araştırma, sosyal bilimlerde var olan androsentrizmi (erkekmerkezlilik) düzeltmek, düzgün kayıt tutmak, ve kadınlar tarafından kadınlar için araştırma yapmak (Duelli Klein, 1983) amacıyla yola çıkmıştı, fakat, araştırmacı ile özneleri arasındaki kadınlıktan gelen ortak bağlara tabi olduğu varsayılmış olan (Oakley, 1990; Finch, 1984) ırk, sınıf, etnisite ve milliyet farklılıklarını görmezden gelmeye vardı.

Bu ikilemler, ekonomik konumumuzun ve eğitim geçmişlerimizin imtiyazlılığından doğan ve genellikle akademisyen araştırmacıyı öznelerinden daha yüksek bir sosyoekonomik konuma yerleştiren Batılı iktidar farkları kavramlaştırmalarına dayanırlar. Bununla birlikte iktidar zemininin Batılı nosyonlarının, öznelerimizinkinden farklı olabildiğinin –mesela annelik, yaş– belirtilmesi önemlidir. Bunu bana gösterdiği için Cindi Katz’a müteşekkirim.

Eğer marjinalleştirilmiş ya da yoksul halklar çalışılıyorsa, iktidar farkının ilk boyutu değiştirilemez. “Birinci Dünya”dan beyaz kadınlar Üçüncü Dünya ülkele-  
rinde çalıştıkları zaman kendi imtiyazlı konumlarını güçlendiren çoklu fark dü-  
zeylerini yaşantılayabilirlerken, kendi ülkelerinde çalışan postkolonyal feminist  
akademisyenler ya da ABD’de kendi ırksal-etnik gruplarıyla çalışan renkli ırklar-  
dan akademisyenler, en azından sınıf ve eğitim imtiyazlarını yaşantılarla. “Yu-  
kardakilerin çalışılması”-sahip olduğu iktidar, araştırmacınıninkinden fazla olanla-  
rın çalışılması-, belki de bu özgül iktidar hiyerarşisini tersine çevirmenin bir yolu  
olabilir.

İkinci ve üçüncü boyutlar ise, feminist araştırmacıların kendi araştırma gün-  
demleri, araştırma süreci ve araştırmalarının sonuçları üzerindeki kontrolü sür-  
dürme eğilimlerinin sonucudur. Feminist araştırmacılar, “araştırma öznelere  
daha fazla iktidar veren” (Cancian, 1992: 627) yöntemler kullanabilseler de, ba-  
şarılı oldukları net değildir. Maguire, araştırma sürecinin feminist süreç için en  
büyük potansiyeli taşıdığını, fakat “feminist araştırmanın en zayıf halkası” (1987:  
35) olduğunu belirtir. Eylemci (aktivist) ya da eylem-yönelimli araştırma, ara-  
ştırmacının bu denetimlerin bir kısmından vazgeçmesini ve ötekilerle bu denetimi  
paylaşmasını talep eder ve hâlâ feminist akademik yazılarda ender rastlanır  
(Cancian, 1992). Varolan az sayıdaki örnek de, Batı ülkelerinde yürütülmüş ara-  
ştırmalardandır. Feministler, iktidar farklılıklarıyla yüzleşmenin ya da onları de-  
ğiştirmenin bir yolu olarak birlikte yazma, çokseslilik ve temsil stratejilerini de-  
neyenlerin ön saflarında oldukları halde, feminist akademisyenlerin eğilimi, tıpkı  
çalışmaları kadınları ender olarak güçlendiren alışlagelmiş feminist olmayan  
araştırmacıları gibi (Maguire, 1987), araştırma projeleri ve “bilgi yaratımı”  
üzerindeki denetimi sürdürmek olmuştur. Bu kontrolü ve mesafeyi muhafaza et-  
mek suretiyle pekçok feminist akademisyen, araştırılanlardan ziyade araştırmacı-  
nın yarar sağlamasına ve araştırmacı ile araştırılan arasındaki mesafenin artması-  
na varmıştır. Bu davranış, feminist araştırmacılar tarafından belirlenmiş olan  
amaçların bazılarının gerçekleşme zeminini ortadan kaldırır ve anaakım akade-  
mik araştırmanın özelliklerini yeniden üretir.

Artık kadınlar hakkında kadınlar tarafından yapılmış çok miktarda araştırma  
var, fakat kadınlar “ile” ve kadınlar “için” akademik feminist araştırma çok değil.  
Ama feminist araştırmacıları ayıplıyor değilim. Yapılan araştırma türünü radikal  
olarak değiştirmeden ve dolayısıyla da akademyanın yapısıyla yüzleşip ona mey-

dan okumadan saha çalışması sırasındaki ve sonrasındaki iktidar farklarını değiş-tirmek zordur: Ürünler nasıl kabul edilebilir sayılır ve kim tarafından, ilerleme nasıl görülür, “teori” nasıl kavranır, doktora nasıl edinilir, güvenceli iş nasıl sağ-lanır, ve kadın çalışmaları nasıl saygı görür.

“İkili sadakatla uğraştırıldığımız, bir gerçektir. Bir yandan, akademik disiplinleri-mize ve kurumlarımıza karşı yükümlüyüz, eğer akademi üzerinde herhangi bir etki yapacaksak, bunların içersinde başarılı olmalıyız (ve bu kendi başına, tam da bu disiplinleri ve kurumları dönüştürmeye yol açan projemizin bir parçası olarak, bizi bir sürü çelişki ile yükler). Öte yandan, eğer feminizmi ciddiye alıyorsak, o da bize dönüştürücü bir politika uygulatır. Bir başka deyişle çoğumuz, bize ekmek veren eli ısırarak istemez; fakat bu eli öpmek de istemeyiz” (Patai, 1991: 138-139).

Belirli feminist ilkelere dayanan hakiki feminist araştırmanın mümkün olma-yabileceği şeklindeki sonucuma rağmen, havlu atmanın zamanı *değil*. Saha çalış-ması, sahada çalışanların çok çok farklı ve genellikle zorlu koşullara tanık olma-ları, kaydetmeleri ve kavramaya çalışmaları için meydan okuma sunan yararlı ve önemli bir süreçtir; saha çalışmasıyla okurlarına ve öğrencilerine, başka türlü ön-lerine seremeyecekleri dünyalar açarlar. Çoklu ve genellikle uzlaşmaz çelişkilerle karşılaşılması ve bu çelişkilerin kavranması, projelere, bu türlü ikilemler baş gös-terdiğinde tahrip edilemeyecek siyasi farkındalık ve bilinçle yaklaşmada çok önemli bir adım oluşturur. Eğer bakışımızı kendimizin ötesine yeniden odaklaya-caksak, feminist saha çalışmasının ve araştırmanın eksikliklerinin tanınması ve kabulü, zorunlu bir adımdır.

## ***Feminist Yöntemler, Metodoloji ve Epistemoloji***

### ***Feminist Epistemoloji ve Pozitivizm***

Anaakım bilime ve sosyal bilime feminist epistemolojinin<sup>7</sup> başlıca meydan okumalarından biri, pozitivizme ve pozitivizmin temel varsayımlarına yönelttiği güçlü eleştiredir. Epey basitleştirilmiş bir ifadeyle, pozitivist bilim, değerden arın-

---

Metodoloji, teoriyi ve araştırmanın nasıl yürütülmesi gerektiğinin analizini oluşturur (Harding, 1987a). Metodoloji, epistemolojiye, bilgi teorimize –ne bilinebilir, kim tara-fından ve hangi araçlarla- ayrılmaz biçimde bağlıdır (Harding, 1987: 3); metodoloji bir özne hakkında ne bilebileceğimiz ve ne bilmemiz gerektiği hakkındaki fikrimize daya-nır ve bu fikir ona rehberlik eder.

mış nesnellik kabulüne dayanır; bilimci ya da sosyal bilimci “olguları” ya da “hakikati” arar ve ortaya çıkarırken değerden arınmış bir nesnellik takınabilir, takınması gerekir ve takınmalıdır. Araştırmanın başkaları tarafından tamamıyla tekrar edilebilir olması gerekir ve tüm bu girişimin, evrensel hakikatler hakkındaki bilgimizi artırdığı düşünülür. Bu bilim yaklaşımı, araştırmacı ile araştırılan arasında mesafe ve katılımsızlık yaratır ve teşvik eder; ve araştırmacının, öznelerinin hayatını ve anlamlarını nesnel olarak görebileceğini, yargılayabileceğini ve yorumlayabileceğini varsayar. Bu, feminist araştırmanın “bağlamsal, dışlamak yerine içine alan, deneyimsel, katılımlı, sosyal olarak geçerli.... tam fakat ille de tekrar edilebilir olmayan, deneyimlenmiş olan duyguları ve olayları da içine alan” (Nielsen, 1990:6) diye tanımladığı tarzlarla keskin biçimde çelişir.

Pozitivizme yönelik feminist eleştiriler üç ana alanda konumlandırılmaktadır: 1) Pozitivizmin ve değerden arınmış bilim taklidinin felsefi eleştirisi; 2) Öznelere nesnelleştirilmesinin ve sömürülmesinin ahlaki eleştirisi; 3) Pozitivizmin araştırmacının çıkarıyla araştırılanın çıkarlarını karşılaştırma biçiminin pratik eleştirisi (Gorelick, 1991: 460). Bu üç eleştiri alanının zeminini ise, siyasi eleştiriler oluşturur.

Feministler (ve diğerleri) nesnel ve değerden arınmış olmanın sadece imkânsız olmakla kalmadığını, ayrıca hepimiz de bakışımızı ve yorumlarımızı biçimlendiren deneyimlere ve değerlere sahip olduğumuz için ve dışarılıklar olarak varlığımız aracılığıyla hayatın normal akışına müdahale ettiğimiz için, *istemeyen* de olduğunu savunmaktadırlar (Bkz. Cancian, 1992). Pozitivizmin araştırmacı ve araştırılan arasında gerektirdiği ilişki türleri, pek çok feministi, kişilerarası ilişkilerin erkek formlarının -uzak, “rasyonel”, katılımsız/dışardan, hiyerarşik ve ilişkisiz- basitçe bir yansıması olarak çarptı. Gerçekten de, Pat Caplan (1988) nesnelliğin basitçe erkek öznelliğinin bir biçimi olduğunu ileri sürer. Ama aynı zamanda da, bazı feminist akademisyenler, feminist soruşturma ile nesnellik normları arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendiriyorlar (Antony ve Witt, 1993).

Niteliksel saha çalışmasına yönelik feminist araştırmacılar, sıklıkla, özelde araştırmacı ve araştırılan arasında, pozitivizmin ve nesnelliğin dayanaklarına meydan okuyan ilişkileri teşvik etmektedirler. Kadınların hayatlarının daha zengin bir resmini sağlayacağı düşünülen arkadaşlık, paylaşım ve yakınlık ilişkilerini yeşertmek yoluyla, araştırmacı ve araştırılan arasında hiyerarşik ve potansiyel olarak sömürgeci ilişkileri kırmaya çalışırlar. Pek çok feminist, yöntemlerini siyasi

yakınlıklarıyla birleştirerek “tutkulu akademisyenlik” (Du Bois, 1983) çağrısına kulak verdi. Gerçekten de, Alman feminist Maria Mies, hakiki feminist araştırmanın aktivizm ve bilinç yükseltme (1983: 124-126) yoluyla değişimle içiçe olmak zorunda olduğunu savunur. Bu duruşların, pozitivistimin arzuladığı nötrallikten çok uzak olduğu açıktır.

Pek çok feminist, sürece odaklanan bir yaklaşımı savunmaktadır (Gorelick, 1991: 461); bu yaklaşım, kişinin sezgilerini, duygularını ve bakış açılarını reddetmekten ziyade, araştırma ilişkisinin ve sürecinin bir parçası olarak bunlardan yararlanır. Mesela kimileri, “öznelerarasılık” angajmanını verimli bulurlar; bu, araştırmacının çalışmasını, kadın ve bilimci olarak kendi deneyimiyle karşılaştırmasına ve özneleriyle paylaşmasına ve böylece onların da kendi görüşlerini katmalarına imkân veren diyalektik bir ilişkidir (Duelli Klein, 1983: 94). Bu sadece araştırmacı ve araştırılan bölünmesine ve özne ve nesne ilişkisine tehdit oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda araştırmacının kendisini araştırmaya katmasını ve deneyimin bir parçası olarak yazmasını da teşvik eder.

Uma Narayan, pozitivistimi baş düşman olarak ele alan İngiliz-Amerikan feminist epistemolojik projenin, Batı-dışı feministler ve Batı-dışı toplumlardan kadınlar için de benzer bir yer tutup tutmadığını sorgular. Gayet sezişli bir şekilde feministlerin pozitivistime odaklanmasının bizi, pozitivist olmayan bütün çerçevelerin bu nedenle kabul edilebilir olduğu ve pozitivistimin “tek düşmanımız” olduğu fikrine götürmemesi gerektiğini vurgular (1989: 260). Fakat İngiliz-Amerikan feminist proje hakkındaki genellemelere de düşmanca yaklaşmamız gerekir, çünkü o da tek değildir ve çünkü bazı İngiliz feministler pozitivist gelenek içinde çalışırlar (Sprague ve Zimmerman, 1989). Temel olarak, Üçüncü Dünya feministlerinin, renkli ırklardan feministlerin ve kültürel çalışmalar ve postmodernizmden gelenlerin feminizme yönelttiği meydan okumalar, herşeyden önce feminist epistemolojinin çok damarlı heterojen bir girişim olarak kavramlaştırılmasını teşvik eder. “Uygulayıcıları hem felsefi hem de siyasi bakımlardan bir dizi önemli tarzda farklılaştırır. Fakat gündemindeki önemli bir tema, çeşitli farklı stratejileri kullanmak suretiyle soyut, rasyonel ve evrensel bir bilimsel girişim imajının altını oymak olmuştur” (U. Narayan, 1989: 257).

Feminist epistemolojiye yöneltilen en büyük meydan okumaların bir kısmı, ABD'deki renkli ırklardan kadınlar ve sıklıkla Asya'dan olup ABD'de eğitim görmüş ve eğitim veren Üçüncü Dünya ülkelerinden feministler tarafından geliştirilmiştir. Bu eleştiriler, bütün kadınlar ve feministler için "herşeyi kapsayan yuva olarak feminizm nosyonunu" (Martin ve Mohanty, 1986: 192) sarstı.

Mohanty şu soruları sorar ve bizi de sormaya teşvik eder: "Üçüncü Dünya kimdir/nedir? Üçüncü Dünya kadınları herhangi bir türden çevre oluşturur mu? Hangi temelde? Üçüncü Dünya kadınlarının siyasi mücadelelerini mutlaka 'feminist' addedebilir miyiz? Onlar feminizmi nasıl tanımlıyorlar?" (1991a: 2-3). İktidar ve konumlanış hakkında önemli sorular sorarak feminist akademisyenlere meydan okur: "Sömürgeleştirilmiş halklar hakkında bilgiyi kim üretir ve nereden / hangi konumdan? Bu belirli türden bilginin üretiminin siyaseti nedir?" (Mohanty, 1991a: 3). Mohanty, sadece "Üçüncü Dünya kadını" kategorisini sarsmakla kalmaz, ayrıca analizin merkezi bir kategorisi olarak "kadınlar"ın temelini oluşturan birlik varsayımlarını da bozar. Bilgi ile ilişkili epistemolojik sorular sormak suretiyle -hangi bilgi üretilmektedir, hangi koşullar altında, kim tarafından ve kim hakkında- Birinci Dünya feministlerinin iktidar ve konumlanışı arasındaki ilişkilerin eleştirel ele alınışını teşvik eder.

Kuramsallaştırmadaki postmodernist dönüş, feministler ve öteki araştırmacılar için meydan okuma yaratmış, onları sarsmış ve esin kaynağı olmuştur.<sup>8</sup> Feminist akademisyenler, postmodernist kuramsallaştırmanın meziyetleri ve yetersizlikleri hakkında bölünmüşlerdir. Kimileri, postmodernizmin, iktidar ilişkilerinin o büyük çeşitliliği karşısında sergilediği duyarlılığı yararlı bulmuşlardır. Postmo-

---

<sup>8</sup> Bazı feministler, erkek postmodern akademisyenlerin yıllardır feministlerin söyleyip yaptıklarının çoğunu benimsediklerini ancak, akademyadaki imtiyazlı pozisyonlarından ötürü çok daha fazla dikkat topladıklarını savunmuşlardır (Mascia-Lees, Sharpe ve Cohen, 1989; Caplan, 1988; Wolf, 1992). Margery Wolf, kadınlar öz düşünümSELLİĞE kalkıştığı zaman, bunun "zevk düşkünlüğü" olarak reddedildiğini, oysa erkekler yaptığı zaman, deneysel ve ayrıcalıklı bir söylem haline geldiğini gözler (1992: 50). Kültürü Yazmak (Writing Culture) kitabında Clifford ve Marcus (Bkz Clifford, 1986: 17-21) gerçekten de feminist teknik ve yaklaşımları uygularlar, ancak feministlerden gelen birçok güçlü tepkiyi kıskırtmak suretiyle (Gordon, 1988; Mascia-Lees, Sharpe ve Cohen, 1989; Visweswaran, 1988) feminist akademisyenliği açıkça marjinalize ederler (Leonardo, 1991; Gordon, 1988).



dernist kuramsallaştırma, araştırma yöntemlerinde ve saha sonrası süreçte özellikle de temsil ve yazma süreçlerinde daha ileri yenilik imkânları yaratmıştır.

Fakat hâlâ birçok feminist, postmodernizmin feminizme belirli engeller dayattığını ileri sürmektedirler (McDowell, 1992: Mascia-Lees, Sharpe ve Cohen, 1989; Hekman, 1990; Hartsock, Hekman'ın kitabında, 1990: 154; Fardon, 1990; Gewertz ve Errington, 1991). Kimi feministler de, daha fazla kadının ve azınlığın akademide pozisyon elde ettiği bir zamanda postmodernizmin neden çoğu zaman erişilemeyen soyut ve aşırı teorik dil kullandığını merak eder (Di Stefano, 1990; Hekman, 1990). Başka bazı feministler ise, postmodernizmin aşırı metinsel odağının, kadınların yaşadıkları hayat gerçekliklerini geçersiz hale dönüştürdüğünden kaygılanır (Gewertz ve Errington, 1991: 81; Lazreg, 1988; Udayagiri, 1995); öte yandan bu argüman genel olarak tüm akademik yazılar için de ileri sürülebilir.

Tıpkı *tek* bir feminist araştırma yönteminden söz edemeyeceğimiz (Harding, 1987) gibi, farklı feminist epistemolojiler ve farklı feminist projeler olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Üçüncü Dünya kadınları ya da renkli ırklardan kadınlar arasında saha çalışması yapanların, özellikle de İngiliz ya da yabancı iseler karşılaştıkları ciddi meydan okumaların giderek daha fazla tanındığı bir zamanda yaşıyoruz. Varolan epistemolojik belirsizlik, sarsıcı olabilir ve kimilerinin saha çalışmasına başlama ya da sürdürme cesaretini kırabilir ve onları metin analizinin daha güvenli alanına yöneltir; bununla birlikte kimileri de kendilerini evlerinde hissedeceklerdir ve bu türden bir belirsizlik de onları kışkırtacaktır.<sup>9</sup> Bu kitap, müstakbel feminist araştırmacıların sahaya gözleri açık girmesini teşvik etmeyi amaçlıyor, öyle ki bu çelişkilerle yüzleşebilsinler ve naif olmaksızın meydan okuyabilsinler ve hâlâ araştırılmaya muhtaç pek çok zorlayıcı soruya yönelebilsinler.

### ***Saha çalışması***

“Ötekilere bir duyarlılığın atak, sorunlu ve vurkaç muadili” (Kumar, 1992: 1) olan saha çalışması, farklı disiplinler için çok farklı pratikleri çağırıştırır. Sıklıkla etnografi ve antropolojiyle aynı olduğu varsayılmasına rağmen, bu kitapta bu

---

Açıktır ki metin analizinin de yorum gibi kendine has ikilemleri vardır, fakat yüz yüze araştırmada karşılaşılan belirli bir epistemolojik krizden kaçınır ve bu anlamda “daha güvenli”dir.

türden varsayımlara kuşkuyla yaklaşılmalıdır.

Sosyalbilimlerde saha çalışması değişen derecelerde katılımlı gözlem ile içiçeridir ve yapılandırılmış ya da yarı yapılandırılmış görüşmeleri kapsayabilir. Bu ki-taptaki yazarların büyük bölümü, daha çok niteliksel veri topladılar, gerçi bazıları niceliksel veri de topladı. Saha çalışması, niceliksel veri elde etmeye yönelik kapsamlı *survey* görüşmelerini de kapsayabilir, ancak burada tartışılan saha çalış-masının türleri ve sonuçta ortaya çıkan ikilemler daha çok, az sayıdaki öznenin bulunduğu yoğun yöntemlere odaklanır.

Saha çalışmasının anlamı, disipline özgüdür ve farklı disiplinlerin tarihleriyle bağlıdır. Antropologlar ilk dönem saha çalışmaları ve kolonyalist girişim arasın-daki bağların yükünün mirasçısıdır (Asad, 1973). Yakın zamana kadar sosyal ya da kültürel antropolojide saha çalışması, bu disiplinin *rite de passage*'ının (er-genliğe geçiş töreninin, ç.n.) “doğal” ve normal bir parçası sayılıyordu. Saha ça-lışması neredeyse “maço-mistik” idi (Scheper-Hughes, 1983: 114) yani antropoloji öğrencileri önceden saha yöntemleri konusunda hiçbir hazırlık kursu olmadan sahaya giderler ve ya batarlar ya da çıkarlardı. Ama antropolojinin ve tarihinin politizasyonu, saha çalışmasının ve “saha”nın (Huizer, 1979) içeriden eleştiril-mesine yol açtı ve feministler bu tartışmanın çok önemli bir parçasını oluşturdular (Visweswaran, 1994). Bu eleştiriler “evde” (ülke içinde, ç.n.) saha çalışması-na ve bazı antropologların metin analizine dönmesine yol açtı.

1920'ler ve 1930'larda antropologlar saha çalışması için ülke dışına, uzak yer-lere giderlerken Şikago Okulu olarak bilinen Kuzey Amerikalı sosyologlar evde kaldılar, katılımlı gözlem tekniği kullanmak suretiyle, çeteler, dans salonları ve serseriler gibi kent eksenli konuları incelediler, daha sonra kırsal ve topluluksal incelemeler yaptılar (Bkz. Burgess, 1982). Saha çalışması yapan pekçok sosyo-log, ABD'deki sorunlara odaklanırken, az sayıdaki bazı sosyologlar, özellikle de kalkınma sosyolojisi çalışanlar, Üçüncü Dünya ülkelerine gittiler. Fakat disiplinin mirasının farkından ötürü, bu türden saha çalışmaları siyasi olarak antropolojide olduğundan çok daha az yüklüydü. Saha çalışması sosyolojide ya bat ya çık man-tığıyla yapılmaz, ve bazı bölümler yoğun saha çalışması kursları verirler (Bkz. Burawoy vd, 1991).

Antropolog olmayanlar da katılımlı gözlem araçlarını kullanırlar, kimi zaman etnografi yaparlar ama sahada kalış süreleri ve içeriği, antropologlarınkinden farklıdır. Tek bir yerde uzun süreli kalışlar yerine sosyologlar (ve öteki sosyal bi-limciler) çeşitli araştırma mekânlarını içerebilen (mesela köyler, fabrikalar, kent-

ler) daha kısa süreli saha çalışması yaparlar. Bir sosyolog ya da ekonomist az sayıda insanla yakınlaşmaktan ziyade daha fazla sayıda insanla görüşebilir. Bir ekonomist olan Günseli Berik, bu kitabın 2. bölümünde, ekonomistlerin özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde saha çalışmasına girişmelerinin ender olduğunu belirtir. Onun disiplininde ciddiye alınmak için Berik, yeterli niceliksel veriyi toplamak üzere 130'u aşkın kadınla görüşme yapmak zorunda kalmıştı. Saha çalışması, özellikle de bir Üçüncü Dünya ülkesindeki kadın odaklı saha çalışması, bir ekonomist için siyasi bir edim olarak düşünülebileceği halde, Berik yine de niceliksel çizgide kalma gereği duyar.

Cindi Katz'ın 9. bölümde açıkladığı gibi, beşeri coğrafyada saha çalışmasının tarihi, seferlerle ve fetih sınırlarıyla, eylemlerle bağlıdır ve bunlar bugünün siyasi olarak daha bilinçli olan akademik ortamında sorgulanabilir imgeler sunarlar. Beşeri coğrafyada kalkınma çalışmaları, siyasi ekoloji ve daha yakın dönemde kentsel sosyal coğrafya çalışanlar, derinlemesine etnografik vaka çalışmalarından geniş ölçekli surveylere uzanan ve toprak kullanım pratikleri ve sosyoekonomik ilişkiler gibi başlıkları kapsayan saha çalışmaları yapma eğilimindedirler. Son yıllarda feminist coğrafyacılar da dikkatlerini saha çalışmasına çevirmişlerdir.<sup>10</sup>

Tarihçiler, sözlü tarih yapmaya yönelmiş durumdadır; bu, sosyal tarihin yükselişiyle doğrudan ilişkilidir ve 1960'ların ikinci yarısından ve 1970'lerden beri yani sivil hakların, etnik gururun ve kadın hareketlerinin başlamasından beri daha hâkim hale gelmiştir. Sözlü tarih, tarihleri başka türlü yazıya geçirilemeyecek olan (Bkz. Matsumoto, bu kitabın 8. bölümü) daha az okumuş yazmış ve daha kıyıda köşede bırakılmış grupların geçmişlerini öğrenebilmenin bir yoludur ve özellikle feminist tarihçiler tarafından kullanılır.

Dolayısıyla, -muhafazakâr ve antropologlar için olduğu düşünülen saha çalışması-, disiplinine bağlı olarak, öteki disiplinlerden olanlar için, alışılmadık ya da hatta siyasi bir eylem halini alabilir. Yalnız antropolojide saha çalışmasının tarihinin politikleşmesinin, çağdaş eleştirel antropologları daha açık siyasi değerlendirmelere angaje olmaya zorladığının kavranması önemlidir; antropologlar ve özellikle feminist antropologlar, hem daha etik hem de daha az sömürgeci yöntemlerle çalışanların ön saflarındadırlar.

---

<sup>10</sup> Bkz The Canadian Geographer, 1993, 37. cilt, 1. sayı ile The Professional Geographer, 1994, 46. cilt, 1. sayı. İkisi de feminist coğrafya ve saha çalışması konulu özel sayılardır.

### *Sahaya girişte feminist politika*

Bir kültüre ya da topluma girmeye kalkıştıklarında kadınlara, özellikle de feminist araştırmacılara ne olur?<sup>11</sup> Sahaya giriş her zaman zordur ve toplumsal cinsiyetleri nedeniyle kadınlara özgül zorluklar çıkarabilir. Peggy Golde'un (1970) sahada beyaz kadınlara nasıl muamele edildiği hakkındaki -bazen androjen, bazen onursal erkek, bazen çocuk, bazen de korunması gereken bakıma muhtaç varlıklar olarak- klâsik hikâyesindeki gibi pek çok hikâye vardır. Bununla birlikte Carol Warren, beyaz kadınların, toplumsal cinsiyet bakımından ikincil statüde olmaları da, ırk, sınıf ve Batılı olma üzerinden iktidar ve imtiyaz elde ettiklerini vurgular (Warren, 1988: 26). Bu Daphne Patai'nin (1988a), Brezilyalı yoksul kadınlarla yaptığı çalışmalarda, toplumsal cinsiyetin kendisini öznelileriyle birleştirdiğinin, ama ırk ve sınıfın böldüğünün sancılı bir biçimde farkına varmasına yol açmıştır.

Kimileri, ırkı ne olursa olsun, yerel toplumsal cinsiyet normlarına uymaları için kadın araştırmacıların erkeklerden daha fazla bastırıldığını, bunun da patriyarkal durumlarda çalışan feminist araştırmacılar için zorluklar ve ikilemler yarattığını düşünürler. Yabancı "ötekilik"leri yüzünden toplumsal cinsiyet sınırlarını çiğnemedi, daha ehil ve daha esnek olabilmelerine rağmen (Papanek, 1964), yabancı kadınlar da cinsiyet rolü davranışına uymaları yönünde erkeklerden daha fazla baskıyla karşılaşabiliyor ve daha fazla baskı hissedebiliyorlar. Ortadoğu

---

<sup>11</sup> Kimileri, kadınların belirli sosyal dinamiklere -empati, paylaşım, sürece vurgu, arkadaşlık ile eşit ve hiyerarşik olmayan ilişkilere duyulan arzu- angaje olma eğiliminden ötürü, kadınların daha iyi saha çalışması yaptıklarını ve niteliksel yöntemlere daha uygun olduklarını savunmuşlardır (Scheper-Hughes, 1983). Kimileri ise, bu türden dinamikleri feminist yöntemin ayrılmaz bir parçası sayarlar (Roberts, 1990). Kadınların daha iyi saha çalışmacıları oldukları argümanı ile ilgili bir problem, kadınların (ve erkeklerin) kişisel özelliklerini doğallaştıran (Bkz, Bell, 1993a) bu nosyonun altında yatan özcülüktür. Kadınlar, bu türden bağlantıları ve iletişimlerini kolaylaştırabilecek belirli özelliklere sahip olacak şekilde sosyalleştirilmelerine rağmen, tüm feminist saha çalışmacılarının bu özelliklere sahip olduklarını ya da tüm erkek ya da feminist olmayan saha çalışmacılarının da sahip olmadıklarını varsaymak yanlış olurdu. Gerçekten de bu tür bir özcülük, "yerli" antropologların ya da "içeriden olanların" doğal ve organik olarak daha basiretli araştırma gerçekleştirecekleri argümanında bulunana paralel bir özcülüktür.

veya Güney Asya'da çalışan kadın araştırmacılar, oranın giysilerine bürünme, peçe takma, çarşafa girme, kimi durumlar<sup>da</sup> erkeklerle bakmama ve konuşmama hakkında yazıyorlar. Bu ilk bakışta garip görünebilir, fakat sonunda, kimileri için “doğal” hale geliyor (Schenck-Sandbergen, 1992; Pettigrew, 1990; Abu-Lughod, 1986).<sup>12</sup> Kimi feminist araştırmacılar, patriyarkal olarak belirlenen giyim kodlarına direnmelerine rağmen, sonunda belirli koşullara rıza göstermek zorundalar.

Giyim tek baskı noktası değil; kast temelli toplumlarda çalışanlar, belirli yerel gruplar tarafından kabul edilebilir kalmak için yapmamaları gerekenleri -mesela evlerini ya da banyolarını temizlemek, yemek pişirmek, belirli kастlardan insanlarla yemek yemek- benimseme konusunda yaşadıkları güçlükleri tartışıyorlar (Kumar, 1992; Schenk-Sandbergen, 1992); bu kısıtlamalar erkekler için de geçerli (Srinivas, 1979). Nepalli bir erkekle evlenmiş ABD'li bir antropolog olan Elizabeth Enslin (1990), kocasının Brahman ailesiyle yaşadıkları sırada kocasının köyünde araştırmasını yapmıştı. Enslin, sari giyme konusundaki baskılara direndiği halde, hamileyken kirli muamelesi görmenin yarattığı zorlukların üstesinden gelmeyi son derece güç bulmuştu.

Bekâr kadınlar, sahada, evlenme (ya da evlenmek isteme) baskısına maruz kalabiliyorlar ya da sahada birileriyle evlenmeleri teşvik edilebiliyor. Bekâr bir Hintli antropolog olan Veena Dua'ya (1979), Hindistan'da araştırması için görüştüğü kişiler, evine dönüp evlenmesi nasihati vermişlerdi; bu arada istemediği evlilik ve cinsel ilişki teklifleri almıştı. Evli kadın araştırmacılar da, zaman zaman, sahada çalıştıkları ve eve dönüp çocuklarına bakmadıkları için evli erkek araştırmacılardan daha çok kınanıyorlar (Myerhoff, 1978; Gupta, 1979).

Hayli patriyarkal bazı toplumlarda kimi feministler, sahaya erkek akrabalarının imtiyazları ile girdiklerini -babalarının, kocalarının ya da erkek kardeşlerinin bağlantıları kanalıyla- anlatırlar (Gupta, 1979). Bedevi kadınları çalışan Arap-Amerikan bir antropolog olan Lila Abu-Lughod, sahaya ABD'de yaşayan bir antropolog olan Arap babası tarafından götürülmüş, babası kızını kızı sayacak bir Bedevi patriyarka emanet etmişti. Sahaya ikinci gidişinde Lila'ya, babası ve yeni kocası eşlik etti (Abu-Lughod, 1993).

---

<sup>12</sup> Giyim kodlarının daha mizahi örneklerinden biri, babasının Nijerya'daki köyünde araştırma yapmış olan antropolog Ifi Amadiume'den gelir. Amadiume, pantolon giydiği zaman, insanlar ona güldüler ve erkekler onu, “penisi olmayan efendi” diye çağırdılar (1993: 188).

Bir Türk feminist ve ekonomist olan Günseli Berik de, 2. Bölüm’de, saha çalışması sırasında kocasının varlığının önemini betimler: Gerçekten de çoğu köylü, onları oraya getirenin kocasının araştırması olduğunu düşünmeye devam etmişti (Bkz. ayrıca Oboler, 1986). Erkek köylüler, kocasıyla yani bir Türk erkeğiyle konuşunca daha rahat ettikleri için, kocasının katkısı ve yardımı karısının projesine hayati bir katkı sağlamış, Günseli, kadın eşlerle evde görüşme yaparken kocası da kocalarla çalışmıştı.

Açaktır ki pek çok feminist araştırmacı sahaya girmek için patriyarkal ilişkilere uymuşlar, ve zaman zaman da ırk ve sınıf konumlarından ve/veya işe yaradığında kadın olarak statülerinden yararlanmışlardır. Özcü düşünüş ya da yazmaya gösterdikleri direnişe rağmen, feministler saha sırasında, sahaya girebilmek ve kabul görmek için çoğu zaman özcü kadınlık nosyonlarını stratejik olarak kullanmaktadırlar.<sup>13</sup>

Antropologlar etnografi yaparken sıklıkla içine girme / dâhil olma tekniğini kullanırlar. Bir kültürün içine girme/dâhil olma, kişinin imtiyazının ve farkının önemini azaltmanın bir yolu, ve hem daha az mütecaviz hem de daha az işgüzar bir metodoloji sağlayabilir. Lila Abu-Lughod, toplumsal cinsiyet normlarına öteki genç Bedevi kadınlardan daha katı biçimde uyan bir Bedevi kız evlat haline gelmişti. Japonya’da araştırma yapan bir Japon Amerikalı olan Dorinne Kondo, karmaşıklığı ve total içine girmenin/dahil olmanın şokunu ve bu şokun yarattığı geri çekilişi ve uzaklığı anlatır (1986). Karen McCarthy Brown (1991), hayranlık uyandıracak ölçüde zengin etnografisinde, New York’taki bir voodoo rahibesini çalışırken ve sonra onunla birlikte Haiti’ye voodoculuğa katılmaya giderken voodoo kültürünün içine nasıl tam anlamıyla girdiğini / dâhil olduğunu betimler.

Fakat araştırmacının güçsüzlük ve bağımlılık hissetmesine neden olabilen kısmî ya da tam dâhil oluşa rağmen, araştırmacıyla öznelere arasındaki eşitsizlik varlığını sürdürüyor olabilir. Bu, araştırma bittiğinde araştırmacının sahayı terketme yeteneği ve imtiyazı olmasında açıkça görülür. Dolayısıyla dâhil olma, bir kültürü içinden görme girişiminde yararlı bir strateji olabilir ve araştırmacıyı, bir şekilde daha uzak bir katılımlı-gözlemciden farklı bir konuma yerleştirebilir, ancak araştırmacının konumlanışını temel olarak değiştirmez; bu konumlanış, araş-

---

<sup>13</sup> Judy Stacey ile Cindi Katz’ın bana vurdukları gibi, bu, gerektiği zaman çoklu konumlanışlarımızın farklı yönlerini öne çıkararak saha çalışması dışı hayatlarımızı nasıl yaşadığımızdan ciddi biçimde farklı olmayabilir.

tırmacının sahada bulunuşunda kısmen, çalışmasının bitiminde geri dönüşünde ise tamamen araştırmacıyla birlikte kalır. Konum değiştirmeler, kişinin konumlanışını ya da birisinin bilgisinin konumluluğunu kökten değiştirmez. Ve araştırmacının konumlanışı, kendisi ile öznelere [araştırdıkları, ç.n.] arasındaki eşitsizliği yansıtmaya eğilimindedir. Böylesi farklılıklar geçici olarak önemsiz olabilirler ya da araştırmacının bu kültürün parçası olma yolundaki içten çabasıyla karışabilirler. Başarılı bir dâhil oluş, daha duyarlı araştırmacılar ve etnografiler yaratabilir fakat bizim nereden geldiğimizi ve nereye döneceğimizi değiştiremez.

### ***Saha Çalışmasında Toplumsal Cinsiyetin Sınırları***

Feminist literatürdeki, öteki önemli iktidar eksenlerini bir yana bırakmak pahasına, saha ilişkilerinde sadece araştırmacının cinsiyetinin etkilerine odaklanma eğilimine karşı durmak, önemlidir. Sahada meydana gelen sosyal etkileşim türlerini, toplumsal cinsiyet ya da sınıftan ziyade ırk, egemenliği altına alabilir (Johnson—Odım, 1991); bununla birlikte bu dinamik, metinde görünür olmayabilir, çünkü bazı beyaz saha çalışmacıları, kendilerinin de bir ırka mensup olduklarını kabul etmeme eğilimindedirler (Harding, 1991: 215; Mohanty, 1991a).

Sandra Harding, Maxine Baca Zinn'in üç farklı feminist yaklaşımı betimleyen gözlemlerini aktarır. İlki, ırk ve sınıfı, kadının tabi kılınmasına göre ikincil gören yaklaşımdır. İkincisi, toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk eşitsizliklerini farklı deneyimlerin yaratıcıları olarak görür ve “kadınların cinsiyet-toplumsal cinsiyet sistemiyle ırk-spesifik ve sınıf-spesifik ilişki içinde olduklarına” inanır. Üçüncüsü ise, tabi kılınmış ırk ve sınıf gruplarındaki kadınların sorunlarını ve hayatlarını betimlemeye odaklanır (Harding, 1991: 213). Pek çok feminist analizin birinci kategoride kaldığını ve ikinci ve üçüncü kategorilerdekilerin de ırktan ziyade sınıf ezilmesine odaklanma eğilimi gösterdiklerinin belirtilmesi, önemlidir. Irka, özellikle de beyaz araştırmacıların odaklanmasının yarattığı güçlükler, ne kadar rahatsızlık verecek olursa olsun, irdelenmesi gereken sessizlikler ve mesafeler yaratır (İstisnalar için Bkz. Lugones ve Spelman, 1983; Stack, 4. Bölüm; Frankenberg, 1993).

Lynn Bolles'in Jamaica'daki ve B. Williams'ın Alabama ve Guyana'daki karşılaştırmalı deneyimleri, incelenen toplumdaki iktidar ve fark eksenlerine ve bir de araştırmacının bu eksenlerin neresinde konumlandığına bağlı olarak hangi engel-

lerin önemli olduğu konusunda daha da büyük akışkanlık olduğunu gösterir. Ortak bir ırksal/etnik geçmişi paylaşmak, bazı koşullarda bağlayıcı olabilir, ve başka bazı koşullarda geçersizdir. Carol Stack'ın (4. Bölüm) 1960'larda kentli Afrika kökenli Amerikalılarla ve 1980'lerde Güneydeki Afro-Amerikalılarla beyaz bir kadın olarak araştırma yaparkenki karşılaştırmalı deneyimleri, tarihsel dönemin, nesillerin konumunun ve coğrafyanın, bu iki örnekte ırksal farkın ve mesafenin önemini etkilediğini gösteriyor.

Son olarak, araştırmacının toplumsal cinsiyeti, dili, kültürü, milliyeti ve ırkı, öznelere uyduğu zaman bile, eğer kırsal yoksulları ya da kentsel çalışan sınıfları çalışıyor ise, sınıf farklılıkları genellikle önemli olur (Bkz., Lal, 10. Bölüm). Ancak, hayli patriyarkal toplumlarda çalışan bazı kadınlar, Shahrashoub Razavi'nin (1993) sınıftan kaynaklanan "üstün konum"unun aşağı toplumsal cinsiyet konumu nedeniyle "bir ölçüde yeniden biçimlendiğine" ilişkin bulgularını doğrular (Bkz. ayrıca, Berik, 2. Bölüm; Morsy, 1988). Bu yeniden biçimleniş, sahada ilişkileri eşitleme eğilimi gösterebilir fakat sınıf ve sosyal statüyle ilgili temel farkları değiştirmez. Son olarak, feminist literatürde bu konuda yazılmış pek az şey olsa da, bazı toplumlarda yaş, toplumsal cinsiyetten daha önemli bir statü belirleyicisi olabilmektedir (Wax, 1986).

### ***Araştırmacı ve 'Persona'sı: Kendini Temsil Etmek***

İrkımızı ve cinsiyetimizi saklayamayız ama kimliğimizin başka bazı öğeleri bu kadar aşikâr değildir. Feministler kendilerini sunma ve temsil etmeyle, aldatmaya kalkışma problemleri, ikilemleri ve çelişkileriyle mücadele etmektedirler (Daniels, 1983). Bu, iktidarımızın ve kontrolümüzün bize kendimizi öznellerimiz karşısında inşa etme ve yeniden biçimlendirme seçeneği sunduğu bir alandır ve bu alanda araştırmacı ve araştırılanın farklı konumlanışları rol oynar. Bu özellikle, araştırmacılar ülkesinden/evinden, öznelere aile üyeleriyle ya da arkadaşlarıyla karşılaşmayacakları kadar uzak ise geçerlidir; fakat araştırılanlar genellikle akrabalar ve arkadaşlarıyla çevrilidirler ve aynı şekilde geri çekilemez, saklanamaz ve kimliklerinin çeşitli yönlerini değişik gösteremezler.

Feminist alan araştırmacılarının, evlilik durumları hakkında yalan söyledikleri, evli olmadıkları halde evliyim dedikleri olmuştur (Dua, 1979; Wolf, Önsöz; Katz, 9. Bölüm) ayrıca, ulusal kimlikleri veya etnik/dini geçmişleri (Fawzi El-



Solh, 1988), boşanmaları ve geçmişteki evlilikleri (Schrijvers, 1993) ve diğer etkenlerden biri olarak sınıf kökenleri hakkında da yalan söylemişlerdir. Afrikalı-Amerikalı bir sosyolog olan Judith Rollins (1985) ABD'deki ev hizmetlileri hakkındaki çalışmasında, evlerini temizlediği işverenlerine araştırma yaptığını söylememiş, hatta kendisi için referans mektupları yazmıştır. İkna edici olmak için de, konuşmasını, halini tavrını, jestlerini değiştirmiştir. Bu aldatmayı gerekçelendirmek için giriş bölümünde ciddi zaman harcamış olmasına rağmen, bu aldatmanın zor ve çözülmesi imkânsız bir zorluk yarattığı, bu konuda yazdığı sayfaların sayısından anlaşılmaktadır (1986; 11-16). Lila Abu-Lughod da, Bedevilerin evli olmayan bir kadının kendi başına yaşayabileceğini tasavvur edemeyeceğine inandığı için, araştırma yaptığı insanları Harvard Üniversitesi'nin Chicago'da, babasının yaşadığını bildikleri şehirde olduğuna inandırmıştır (1988; 148).

Bu örneklerin büyük bölümünde verilen hasar çok azdır, fakat tam da bir empati bağı kurmaya çalıştıkları insanları aldatmanın yarattığı suçluluk, ciddi ölçüde acı yaratabilir. Feminist olmayan saha araştırmacıları da öznelerini aldatabiliyorlar ve kendilerini kötü hissedebiliyorlar, ama feministler bu ikilemden ciddi rahatsızlık ifade etmişlerdir, çünkü yalan söyleme, ilişkiyi eşitleme ve arkadaşlıktan daha fazlasını yaratma girişimlerini içeren daha feminist bir saha çalışması yaklaşımıyla doğrudan doğruya çelişir. Ulusal kimliği hakkında yalan söylediği için duyduğu suçluluk ve korkuyla mücadele etmiş olan Fawzi El-Solh der ki, pek çok alan araştırmacısı “araştırmasında bir ölçüde dürüstlükten sapmayı kaçınılmaz bulacaktır. Canalcı soru, böylelikle, çalışmak istediklerimize ne kadar zarar vereceğimiz olmalıdır” (1988, 101). Gerçekten de kendilerinden dürüstlük beklediğim araştırdığım insanlara, evlilik durumum, gelirim, dinim ve diğer bu türden temel şeyler hakkında yalan söyleyince hissettiğim suçluluk duygusu ve bu yalan ile kurmaya çalıştığım türden ilişki arasındaki çelişkiler, huzursuzluk içinde yıllar geçirmeme yol açtı ve büyük ihtimalle de bu kitabın varlık nedenidir (Bkz. Ön-söz).

Az sayıda araştırmacı, sonunda bu gizli gerçeklerden bazılarını ortaya sermeyi sandıklarından daha az problematik bulmuştur. Ve araştırmacılar belirtmiştir ki, eğer çocukları da sahada ise, sır tutmak çok daha zordur (Cassell, 1987). Joke Schrijvers'in (1993: 148) küçük oğlu, babası ve üveybabasından sözetmeyi sürdürmüş, ve Schrijvers sonunda boşandığını ve yeniden evlendiğini bir kadına açıklamış, o da dedikoduyu hızla yaymıştır. Köylüler, Schrijvers'in korktuğu gibi

durumu skandal saymamışlar, daha ziyade hayret verici ve muhteşem bulmuşlardı, çünkü bir üveybabanın üvey çocuğuna nasıl böyle nazik davranabildiğini anlayamıyorlardı.

İkinci saha çalışmam bittikten sonra araştırma asistanlarıma sinirli bir şekilde dedim ki, evli değilim ve hiçbir zaman da evli değildim, ve hatta hâlâ kocam olduğunu ileri sürdüğüm adamla birlikte de değilim artık. Şaşırtıcıdır ki, skandal değil sevinç sergilediler, ve bunu “hakikaten serinkanlı” buldular, ben bir kariyer kadınıydım. Fakat bu bana ilişkin bir şakaydı, çünkü onlar da bana birşey itiraf edeceklerini söylediler -onlar iddia ettikleri gibi arkadaş değildiler, fakat kardeştiler. Onları işe almayacağımdan ya da eğer birisi işini iyi yapmazsa ikisinden birini eleştirmekte kendimi serbest hissedeceğimden korktukları için, kardeş olduklarını bana söylemek istememişlerdi. Eteğimizdekileri ortaya dökmek, benim için bir rahatlamaydı, ama aynı zamanda hiç değilse bazı bağlamlarda, daha açık ve daha dürüst olabilecek olduğum yolunda bir işaret de. Sanırım, köylüler de benim önceki bekâr fakat biriyle birlikte yaşayan durumumu kolayca kabul ederlerdi, çünkü onlar benim kentli orta sınıf meslektaşlarımdan ve sponsorlarımdan daha az formel bakıyorlar bu türden bağlara. Fakat ayrıca inanıyorum ki, bazı köylüler benim Yahudi oluşumdan çok daha az hoşlanırdı, çünkü saha çalışmam İsrail’in Lübnan’ı gayet açık işgaliyle aynı zamana denk gelmişti ve az sayıda akademik olmayan Endonezyalıya Yahudi olduğumu itiraf ettiğim zaman, Yahudiliğimi İsraili ve siyonist olmakla karıştırmışlardı.

Üçüncü dünya bağlamında çalışan bir feminist araştırmacının sahada çalışırken cinsel tercihini öteki kadınlara söylediğine dair yazılı hiçbir şey bulamamış olmam, sadece tesadüf değildir. Açıktır ki, saha çalışması yaparken kendini gizleyen, evli ya da yalnız yaşayan heteroseksüel bir kadın olduğunu ileri süren feminist ve lezbiyen araştırmacılar da vardır ve var olmuştur. Ama hâlâ bu konuda konuşmak ve yazmak çok risklidir; bunu, bu kitap için makale ararken bu konuyu tartışmak isteyen kimse bulamayınca farkettim. Sahaya lezbiyen olarak gitmek araştırmacıyı tehlikeye sokabilir, araştırma ilişkilerini etkileyebilir ve muhtemelen onu sadece sahada değil, ama eve döndükten sonraki kariyerinde de tehlikeli bir konuma düşürebilirdi.

## ***Feminist Bakış Açıları ve Yaklaşımlar***

Feminist bakış açısı kuramına (Hartsock, 1987; Smith, 1974; Harding, 1991) göre, araştırmacının kadın olarak konumlanması, öteki kadınlardan bilgi edinmek ve onları anlamak için hayati önem taşır. Marksist teoriye yaslanan Nancy Hartsock (1987), kadının cinsiyetçi işbölümü ve genel olarak da cinsiyetçi ezme/ezilme içindeki konumu sayesinde, kadınların öteki kadınların hayatlarına araştırmacılar olarak daha güçlü içbakışlar yöneltebileceklerini savunmuştur. Bir başka deyişle, kişinin öteki gruplar karşısında sosyal hiyerarşideki konumu, onun ötekileri anlamasını potansiyel olarak “sınırlandırır ya da genişletir.” Tam bilgiye sahip olmak için daha büyük potansiyel taşıyan ast/tabii grup mensuplarına karşıt olarak egemen grubun üyeleri, “kısmi ve sapkın” bakış açlarına sahip olacaktırlar (Nielson, 1990: 10; Hartsock, 1987). Sosyolog Dorothy Smith (1987:107) sosyal olarak inşa edilmiş bir dünyayı bilebilmemizin tek yolunun, onu içinden bilmek olduğuna inanıyordu. Kadın araştırmacıların epistemolojik katkıları “cismleşmiş öznellikleri”dir -kendi bilgi ve deneyimleri, bilgi yaratmak için ve bir fenomeni nasıl tam olarak anlayabileceklerini belirlemek için hayati önem taşır.

Feminist akademisyenler sadece kadınların öteki kadınları tam olarak ve hakikaten anlayabileceğini kolayca kabul etse de (Kremer, 1991), bu “içeridenlik epistemolojisi” (Reinharz, 1992: 20) ve bir ölçüde özcü bakış, fark sorularını ihmal eder (Epstein Jayaratne ve Stewart, 1990). “Feminist bir bakış açısı için geliştirilmiş olanlara benzer nedenlerle ‘ex-kolonyal’ bir epistemolojik bakış açısı olmamalı mı? Bu ikisi arasındaki ilişki ne olmalı?” (Hartsock:1987, 158). Sınıfsal, ırksal ve etnik çeşitliliğin farkındalığı arttıkça, tartışma, “bakış açıları”na yayıldı, çünkü açıktır ki, ırk ve etnisite bakımından farklı geçmişlere/arkaplanlara sahip kadınlar için tek bir bakış açısı yoktur.

Eğer ileri sürülen argüman, ezilmeyi birinci elden bilmesinin, kişinin (bir)Öteki’nin\* ezilmesini daha tam kavramasına yardımcı olacağı ise, o zaman bakış açısı kuramı epistemik ayrıcalıklılık ya da “birinin birini bilmesini” sağlayıp sağlamadığı (Shapiro, Moore’un kitabında, 1988: 5) sorularına yol açar. Feminist bakış açısı kuramı bir adım ileriye götürülürse, sadece belirli bir ırktan ya da etnik gruptan olanların benzer bir konumdaki ötekileri çalışabileceği ya da anlayabileceği, ya da sadece renkli ırklardan kadınların ya da lezbiyenlerin ırkçılık kar-

---

(an)Other kelimesini, (bir)Öteki olarak çevirdim. ç.n.

şıtı ya da anti homofobik görüşler üretebileceği iddiasına varılabilir (Harding, 1991: 278). O halde Nielsen'in (1990: 25) vurguladığı gibi bakış açısı kuramı, bir ölçüde, "bir grubun perspektifini ötekilerden daha gerçek ya da daha iyi olduğunu, ezilme ne kadar büyükse, kişinin potansiyel bilgisinin de o kadar büyük olduğunu ima eder" (Bkz. Margery Wolf, 11. Bölüm). Fakat Nancy Tuana'nın (1993: 283) vurguladığı gibi, sınırda olanların perspektiflerinin sınırda olanlardan farklı olanlarınkinden daha az çarpıtılmış olduğu niçin varsayılın ki? Ve Jayati Lal'in (10. Bölüm) ileri sürdüğü gibi, bu epistemik ayrıcalık nosyonu "içeridekiler"i özelleştirir, fakat bir yandan da onları homojen varlıklara indirger.

Bakış açısı nosyonu ve konumlanış, araştırmacının araştırdıklarının karşısında kendi özdeşleşimini ve bilginin sosyal konumluluğunu biçimlendiren kavramlara yol açtı. "Çifte bilinç," "içerideki dışarlıklılar" ve "çifte ufuk" (Collins, Harding'in kitabında, 1991: 131) terimleri, kendi gruplarını çalışan, iki farklı dünyada var olan ve çoğu zaman bu dünyaları uyumlaştırılmaz gören renkli ırklardan akademisyenlerin konumunu betimler (Bkz. Zavella, 7. Bölüm; Hsiung, 6. Bölüm). Bu kavramlar, ikili ya da çoklu konumlanışlar nedeniyle bu akademisyenlerin, kendi gruplarına ilişkin, bir yabancı tarafından yaşantılanamayacak özgül içbakışlar kazandıklarını ve sunduklarını ileri sürer. Ancak, ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet veya milliyet nedeniyle ortak ya da paylaşılan konumlar, her zaman ya da zorunlu olarak ortak kavrayışlara yol açmaz (Tedlock, 1991; Bolles, 1985; Williams, 3. Bölüm; Kumar, 1992).

Uma Narayan (1989; 263-264), bu problemi, mutlaklık olarak değil olasılıklar olarak ve çoklu görüşleri dışlamaksızın ele alır. Ezilmeyi yaşantılamamanın bir bireyin ötekileri anlamasını mümkün kılacağı şeklindeki her türlü "metafizik varsayım"a karşı durur, fakat araştırdıkları grubun ezilmesini yaşantılamış olanların, yabancılardan daha eleştirel bakmasının muhtemel olduğuna inanır. Ancak farklı sosyal yer almış olanların da kavrayış ve bakış edinebileceği ihtimalini de dışlamaz.

Kimi feministler Donna Harraway'in "yer almanın [location] siyaseti ve epistemolojisi" (1991: 195) kavramını, feminist bakış açısı teorisine uygun bir alternatif olarak görürler (Rofel, 1993; Enslin 1990; Mani, 1990). Bu siyaset ve epistemoloji, yerleştirmeye, yer almaya ve konumlanmaya dayalıdır, "kısmilik yani evrensel olmayış", bilgi iddialarının zeminidir. "Konumlandırılmış bilgiler" ["*Situated knowledges*"], araştırmacının cinsiyetinin, sınıfının, ırkının ve milliyetinin çe-

şitli kategorilerini yansıtan “bilinç haritaları”nı üreten “işaretlenmiş bilgiler”dir (Haraway, 1991: 111). Bunlar, bakış açısı kuramındaki tersine belirli bir konumu ötekine göre imtiyazlı hale getirmeksizin, her zaman bulunduğumuz yerin dinamiklerinin, bakış açısı ve bilgi üretimini etkilediğini kabul ederek, bizim yer alışımızı (*locationality* - tarihsel, ulusal, nesle ilişkin) ve konumlanışımızı (*positionality* - ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, milliyet, cinsellik) yansıtır. Konumlanışımız sabit değil ilişkiseldir, “değerlerin yorumlandığı ve inşa edildiği gerçekliğimizi ve yeri oluşturan sürekli değişen bir bağlam”dır (Geiger, 1990: 171).

“Feminist nesnellik sınırlı yer alış ve konumlandırılmış bilgi hakkındadır” (Haraway, 1991: 188) ve bakış açılarının çokluluğuna imkân verir. Bu perspektif, sadece feminist araştırmacıların kendi özgül yer alış ve konumlarını araştırmaya katmalarına, kendi kısmi perspektiflerini tanıyıp onun üzerine inşa etmelerine imkân vermek ve teşvik etmekle kalmaz, fakat başka birinin gerçekliğinin tartışmasına girilmesinden önce bunu yapmayı zorunlu da kılar (Bkz. Bhavnani, 1991: 97-98). Bu yaklaşım, bakış açısı kuramının doğal bir sonucu olan “sahip olanlar” (içeridekiler) ve “sahip olmayanlar” (dışarıdakiler-yabancılar) şeklindeki iki kutuplu tartışmanın ötesine geçer ve bizi çoklu perspektifler ve değişken öznellikler bakımından, işbirlikleri ve ittifaklar oluşturmak ve farklı bakış açıları, ni kaynaştırmak bakımından da düşünmeye teşvik eder.

### *İçeridekiler/Dışarıdakiler/Her ikisi de/ Hiçbiri de*

Ait oldukları bir grubu çalışanların, sıklıkla incelenen halk/toplum hakkında ayrıcalıklı ya da daha dengeli bir bakışa yol açan bir avantaja sahip olduklarını iddia ettiklerini gördüm (Abu-Lughod, 1988; Altorki, 1988; Baca Zinn, 1979; Caufield, 1979; Collins, 1990; Kondo, 1986; Kumar, 1992; Ladner, 1987; Obbo, 1990). Bu perspektif, yerli ya da yerelden araştırmacıların sömürgeci, ırkçı, etnosentrik ve sömürgeci antropolojinin bir eleştirisini sunacağı (Caufield, 1979: 311), beyaz veya İngiliz araştırmacıların sunduğu çarpıtmaları dengeleyeceği (Baca Zinn, 1979), kendi özgül bakış açıları ya da çifte bilinçlerini yaratıcı bir şekilde kullanacakları (Collins, 1990; Obbo, 1990) ya da daha mahrem bir bakış imtiyazına sahip oldukları (Abu-Lughod, 1988) argümanlarını içerir.<sup>14</sup> Bu araştır-

---

<sup>14</sup> Hintli bir antropolog olan Nita Kumar, benzer bir şekilde, yerli bir antropoloğun bir aktivist projeden ve kendini keşfetme yolculuğundan daha fazlasına angaje olmakla kal-

macıların çoğu, “yabancı”ların böylesi bir araştırmada yer almamaları gerektiğini ya da özgün sonuçlar üretemeyeceklerini ileri sürmediklerini de açıkça belirtir.

Benzer iddiada bulunan “yabancı”ların sayısı çok daha azdır, fakat ileri sürdüklerinde, nedenleri “içeriden olanlar”ınkilerle benzerdir. Kimileri yabancılar olarak, tarafsızlıkları (Berninghausen ve Kerstan, 1992), daha objektif oldukları ve içeriden olanların içine gömülü oldukları örüntüleri görme yetenekleri (Fonow ve Co- ok, 1991: 3), ya da hayli patriyarkal bir durumda daha fazla rol esnekliğine sahip olmaları (Papanek, 1964) nedeniyle yerel sırlara daha rahat erişeceklerine inanırlar.

Bu ilişkiyi “sınayan” sadece bir tek çalışma var: Chicanalı bir araştırmacı olan Tixier y Vigil ile İngiliz araştırmacı olan Elsasser (Tixier y Vigil ve Elsasser, 1976), aynı Chicana kadınlarıyla görüşmeler yaptılar, aynı soruları sordular ve kime neyin, ne kadar ve ne zaman söylendiğinin kapsamlı bir metinsel analizini yaptılar. Chicanalı öznelere cinsiyet ve regl gibi bedensel işlevler konularında İngiliz görüşmeciye daha açık davrandıklarını, buna karşılık bu konularda Chicanalı araştırmacıya çok daha ketum olduklarını bulguladılar. Ancak, Chicanalı ile, ayrımcılık hakkında İngiliz araştırmacıyla olduğundan çok daha serbest konuşmuşlardı. Makaleleri, her bir araştırmacının, incelenen topluluk karşısındaki konumlanışı sayesinde önemli fakat farklı bilgi aldığı çoklu perspektiflerin zorlayıcı bir örneğini oluşturur.

Araştırma boyunca konumlanışları nedeniyle deneyimledikleri problemleri dile getiren içeriklilerin sayısı, dışarılıklarındakinden çok daha fazladır. İçeridekilerin problemlerinden bazıları, bilginin saklanması (Altorki, 1988: 57), kast sınırlarını ihlal (Dua, 1979; Kumar, 1992; Srinivas, 1979), ötekilerin sınırlayıcı beklentileri (Altorki, 1988: 59; Gupta, 1979), fazla özdeşleşme ve kaynaşma ve sonuçta mahremiyetin ortadan kalkmasıdır (Joseph, 1988 ve 5. Bölüm; Kondo, 1986). Suad Joseph’in (5. Bölüm) Lübnan kültürünün içine girmesi ve bu kültürle özdeşleşmesi, epistemolojik problemler yaratmıştı; kendisi de, görüştükleriyle ve kilit bilgi kaynağıyla olan yakın ilişkisinin, onların hemfikir olmadığı siyasi görüşlerini görme yeteneğini etkilemiş olduğunu sonradan anlamıştı.

---

madığını ayrıca, “projesinde daha bütüncü, yöntemi bakımından daha içten ve kapsamı bakımından da daha liberal” (Kumar, 1992: 11) de olduğunu belirtir. Ancak, daha büyük bütüncülüğün ya da içtenliğin kanıtları, kitabında sunduğu perspektifte hiç de açık değildir.

Pek çok feminist araştırmacı, bu içerlikli-dışarlıklı/yabancı kutupsallığını ve “yekpare bir ‘yerli’ antropolojik oryantasyon fikrini” reddeder (Morsy, 1988: 70). Büyük ölçüde ya ikili kimliğe sahip olmaktan (mesela Arap Amerikalı, Asyalı Amerikalı) ya da Batı’da eğitim görmüş bir akademisyen (Abu-Lughod, 1988 ve 1991; Kondo, 1986; Hsiung, 6. Bölüm; Zavella, 7. Bölüm) olarak konumlarından ötürü, bazı feministler ne içerlikli ne dışarlıklı ama aynı anda ikisi birden olarak hissettiklerini söylerler. Yerli saha çalışmacıları sıklıkla “marjinal yerliler”dir (Freilich, Altorki’nin kitabında, 1988: 16) ve sıklıkla, Batı üniversitelerinde geçirilmiş uzun yıllara ek olarak yine sınıf, kültür, kırsal/kentsel geçmiş farkı veya dil nedeniyle hem dışarlıklı hem içerlikli hissederler. Dolayısıyla pür dışarlıklıların karşısı olarak pür içerlikli olanlar bulunduğunu iddia etmek zordur, ve belki de yararsızdır. Fakat bazıları, bir yandan renkli ırklardan bir kadın olarak perspektifleri ile öte yandan öteki hakkındaki sosyal bilim yaklaşımı arasında parçalan-dıklarını hissederken (Ladner, 1987), kimileri de çoklu konumlarından pozitif olarak meydan okuma hissetmişlerdir (Uma Narayan, 1989: 266). Jayati Lal, “eve”, çocukluğunun büyük bölümünü geçirdiği ve üniversiteye gittiği Hindistan’a dönerek, saha çalışması boyunca kendi çoklu konumlanışlarını araştırır araştırdığı Hintli kadınlar karşısında bir batılının olabileceğinden çok daha fazla içerlikli olmak, ama daha imtiyazlı sınıf konumu nedeniyle varolan devasa fark-lar yüzünden de çok daha fazla dışarlıklı olmak.

3. Bölüm’de Brackette Williams, aynı ırktan olmanın, iki farklı ülke örneğinde -görüştüğü Afro-Amerikalıların sürekli olarak onun kendileriyle muhtemel akrabalık bağlarını kurmaya çalıştıkları Alabama ile Afro-Guyana kültürünün çok dışında olduğu Guyana- nasıl çok farklı bağlar yarattığı hakkında yazar. Hem Williams hem Hsiung (6. Bölüm), araştırma yeri değiştiğinde, kendi kimliklerinin de nasıl değiştiğini örneklerler. Hsiung’un örneğinde Hsiung, fabrika patronlarıyla konuştuğu zaman, işçilerle ilişkilerinin etkilenmemesini umarak huzursuz edici bir değişim hissetmiştir.

Görünürde içeriden biri olan Patricia Zavella (7. Bölüm), kendisiyle aynı etni-siteye, toplumsal cinsiyete ve sınıf geçmişine sahip kadınları, Chicanalı çalışan anneleri çalışmıştı. Ancak, kendi etnik kimliğini yeterince problematize etmemiş olduğunu, ve öznelinin etnik kimlikleri arasındaki farkları görememiş olduğunu farketmiştir. Zavella, araştırma sırasında özneliyle kadın dayanışması yanıl-saması yaşamamış, çalıştığı kadınlar onunla işbirliği yapmışlar, ama sürekli olarak aralarındaki farkları hissetmiş.

Valerie Matsumoto'nun (8. Bölüm) bir Japon-Amerikan kırsal topluluğundaki çalışması ise, içerlikli-dışarlıklı karmaşıklığına başka bir örnektir. Bu topluluktan olmadığı halde Matsumoto, Japon-Amerikan bir evlat olarak kabul edilmiş ve karşılanmış, ve çalışması, tarihinin belgelenmesini isteyen topluluk tarafından büyük ölçüde takdir edilmiştir.

Bu konuda son yıllardaki düşünceler içerlikli-dışarlıklı ikilemini daha da karmaşık hale getirmektedir (Karim, 1993a). Abu-Lughod (1993: 41) "yarım" (yarı Filistinli yarı Amerikalı) olarak kendi konumu hakkında yazar: Dünyalar arasında ve kimlikler arasında gidip gelen, kendi ile öteki arasındaki geleneksel antropolojik sınırları ihlâl eden biri; bu konum, onun batılı hegemonik söylemlerin "damarına karşı çalışmak"tan söz etmesine imkân verir (Ong). Abu-Lughod ayrıca, Ortadoğu halklarına yönelik batılı düşmanlık bağlamı içinde, projesinin, "bir Arap topluluğunun ortak gündelik insanlığı duygusunu aktarabileceği"ne inanır (Abu-Lughod, 1991: 159; Ong). Fakat Abu-Lughod'un Filistinli yarısı incelediklerinkinden nasıl farklıdır ya da nasıl benzerdir? Sınıf farklılıklarından doğan ayrıcalıklar, bu yarıyı etkilemez mi? Kirin Narayan (1993), Abu-Lughod'la bir soh-bette "yarım" [*halfie*] terimini ilk kullanmış kişidir (Abu-Lughod, 1991: 161, n.1), fakat, "içinde birçok ülkenin, bölgenin, dinin ve sınıfın biraraya gelebildiği bir kimliğin karmaşıklığını, iki yarımın yeterince karşılayamadığını" (1993: 673) ileri sürerek, Abu-Lughod'un bu terimi kendini tanımlamak için kullanımına itiraz eder.<sup>15</sup>

Yarım olmaktan ya da ezilen bir grubun mensubu olarak bir tür karşılıklı öz kimlik sahibi olmaktan doğan kavrayışlarla ilgili varsayımlar, etnografin kişiliği, açıklığı, dinlemeye gönüllülüğü ve empati yeteneği meselesini ihmal eder ya da örter. Böylesi kişilik özelliklerinin doğal olarak ortaya çıktığını ya da ortak kimliğin bulunduğu bağlamlarda doğal olarak var olduğunun varsayılması, kadınlık özelliklerinin doğasının kadınları daha iyi saha araştırmacıları yaptığı varsayımındakine benzer bir özcülük içerir. Ayrıca, daha eski feminist çalışmaların eleştirilerine bizi geri götürür -tüm öznelerimizle özdeşleşmek zorunda mıyız? Eğer

---

<sup>15</sup> Bu, dikotomik kimliklerin tamamlanmamışlığı nosyonu, yakınlardaki Asya Amerikan antolojileri gözden geçirirken Jeff Yang tarafından kullanılır. Yang ayrıca, Asyalı-Amerikalıların ikili bir kişiliğe ve iki kimliğe -Asyalı yarım, itaatkar ve çalışkandır, ve yaratıcı ve isyankar olan Amerikalı yarım, Asyalı yarım meydan okur- sahip olduklarını önermekte uzun süredir kullanılan iki yarım nosyonuna da itiraz eder (1994: 23).



onlardan hoşlanmıyorsa ne olacak ya da onlar bizden hoşlanmıyorsa?

“Yerli antropolog” olarak kendi konumunu rahatsız edici ve özcüleştirci bulan Kirin Narayan, toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsel yönelim, ırk ve ilişkilerin süresi gibi öteki önemli etkenlerin, “içerlikli ya da dışarılıklılık statüsüyle ilişkilendirdiğimiz kültürel kimliğe ağır basabileceği”ni savunur (1993: 672). Narayan’ın eleştirisi, tüm bir içerlikli-dışarıklı paradigmasını, sömürgeci dönemlerde “yerli” ve “gerçek” (artık daha diplomatik bir dille içerlikli/dışarıklı deniyor) antropologlar arasındaki ilk ayrıma kadar izler (1993: 672). Ve sorar: “Yerli, nasıl bir yerli antropologdur? Yabancı, nasıl dışarıdan gelen biridir?” (1993: 671). Metnimizde temsil ettiklerimizle “ilişkilerin kalitesi”ne daha büyük önem vermeyi ve yazarken “melezliğin yürürlüğe konmasını” yani “yazarları aynı anda angaje akademisyenlik dünyasına ve gündelik hayatın dünyasına ait olma bakımından asgari iki kültürlü olarak betimlemeyi” (1993: 671) savunur.

Narayan, aşırı yıpranmış içerlikli-dışarıklı ikililiğini reddeder ve içerlikli denilenlerin bile zaman zaman belirli bir bağlam içinde kaldıklarını ve kimi zaman da bir yabancıнын uzaklığını yaşadıklarını hatırlatarak, her yıl aynı topluluğa dönen “yerli olmayan” antropologlar tarafından oluşturulan ilişki türlerinin önemini vurgular. Rosaldo’ya dayanarak, her antropologun “pek çok birbirini kesen kimliklerle ‘çoklu öznellik’ sergilediğini,” öyle ki her bağlamın bizi öznelliğimizin farklı yüzlerini seçmeye ya da kabul etmeye zorladığını savunur (1993: 676). “Biz, hepimiz, başlangıç olarak, sahada ya da evde/ülkemizde hem kişisel hem de mesleki dünyalara ait olduğumuz iki (ya da çok) kültürlüleriz” (1993: 681).

Kendisini “başka ülkeye yerleşmiş bir etnograf” olarak tanımlayan Aihwa Ong, “karma miras temelindeki konumlanışın, kişiyi, Öteki hakkında siyasi olarak doğru bir etnografi üretir hale getirmesinin zorunlu olmadığını” savunur. Ve feministlerin ilgilerini ve odaklarını “konumlanış politikasından” “etnografide kültürler arası algı ve etkileşim politikası”na yönleltmelerini önerir. “Postkolonyal feministlerin, öteki postkolonyal bilgi kaynaklarıyla diyalog için buluşma zemini olarak, kendi kültürlerarası öz kavrayışlarını geliştirebileceklerini ileri sürüyorum.... kendimizi, farklı kültürel anlatılar içine yerleştirme kapasitesine sahibiz.” Bunun “bir karşılıklı başvuru kipliği” yaratabileceğini ve bu kipliğin de, “postkolonyaller arasında etnografik ilişkiye giriş için bir sempati noktası” sunmada esas olduğunu savunur. Dahası, bunun “konvansiyonel etnografinin eşitsizliklerinden yararlanmaktan kaçınan farklı bir dinleme, anlatma ve temsil dinamiği” yaratabildiğini de ileri sürer.

California'daki Çinli göçmen kadınlarla yaptığı görüşmelerde Ong'un Çinli kimliği ve Çinli kadınlar hakkındaki Batılı bakışları değiştirmek için duyduğu ve göçmen kadınlarla paylaştığı arzu, bazı öznelarıyla arasında bir köprü oluşturdu ve kadınlar daha önce anlatmamış oldukları dokunaklı hikâyeleri paylaştılar. Fakat diğer kadınlar, onun bir kadın profesör olarak konumunu cesaret kırıcı ve uzaklaştırıcı buldular. Bu durumda, bir anlamda "Çin kültüründe ve tarihinde ve Batı toplumunda ortak olan marjinalize edilme.... imtiyazlı bir Batı ülkesinden bir Üçüncü Dünya ülkesindeki bir köye gelen bir etnografıkinden farklı bir etnografik konum yaratır" çünkü burada "yol arkadaşları" arasındaki "anlatma ve dinleme" durumu yaratılmıştır. Etnograf ile özneları arasındaki bu "azaltılmış kişisel ve pedagojik mesafe," "güven yaratan ve bilgi kaynaklarının etnografik ürüne nüfuz etme gücünü artıran bir mahremiyete" imkân verir. Bu görüş, Uma Narayan'ın ezilen bir grubun mensupları olarak paylaşılan konumlanışların daha büyük bir paylaşma ve kavrama olasılığı yarattığı görüşüne (1989: 263) çok yakındır.

Aynı zamanda Ong ve ötekiler, paylaşılan bir konumlanışın beraberinde potansiyel olarak başka bir kavrama, bakma, görme, anlatma ve yeniden anlatma yolu getirebileceğini de önerirler. Böylesi ortaklıkların farklı içbakışlar üretebilmesi çok muhtemeldir fakat bunlar ille de otomatik olarak ortaya çıkması zorunlu değildir. Ayrıca, böylesi bir konumda sahip olduğu bağlar ve ilişkilerin, araştırmacının eleştirel olarak kirli çamaşırları deşmesini güçleştirmesi de çok mümkündür (Bkz. Hsiung, 6. Bölüm; Zavella, 7. Bölüm). Bu farklı bakışlardan, seslerden ve görünümlerden çok şey öğrenmemize rağmen, dayanışma, empati ve kavrayış hakkında otomatik varsayımlarda bulunmamaya veya böylesi konumlanışları paylaşmayanların bir kültür veya grubun yapıp ettikleri hakkında önemli ve eleştirel bakışlar sunamayacakları çıkarımı yapmamaya özen göstermeliyiz. Gerçekten de Tixier y Vigil ve Elsasser'in aynı kadınlarla yaptığı çalışma (1976), hem ortak konumları olan hem de olmayan araştırmacıları, araştırma üstlenmeye teşvik eder, çünkü, özneların, araştırmacının konumlanışına bağlı olarak her bir araştırmacıyla yalnızca belirli konuları tartışması muhtemeldir.

Bu konu, tartışmanın tüm taraflarında ciddi bir his oluşturarak sürer, ve aynı zamanda da bazı feminist araştırmacıların cesaretini kırarken, bazılarını cesaretlendirir. Şimdi saha araştırmacısının konumu ve sesinden, feministlerin, araştırma öznelarının konumlanışı ve sesiyle nasıl ilgilenmeye çalıştıklarına geçiyoruz.

## ***İktidarla Başa Çıkma Girişimleri: Arkadaşlık ve Sömürüyle Yüzleşme***

İlk feminist eserler, feminist araştırmacı ile kadın özneleri arasında doğal ve rahat bir uyum varsayarlardı (Oakley, 1990; Finch, 1984). Feministler araştırmalarının altında yatan iktidar ilişkileriyle yüzleşmeye ve bu ilişkileri çözmeye başladıkça ve önceleri sadece pozitivist bir rejim altında mümkün gibi görünen sömürgeci yanlarla yüzleştikçe (Patai, 1991; Stacey, 1991) feminist saha araştırmacıları için uzun dönemli bir kimlik bunalımını da başlatmış oldular. Sömürünün araştırma ilişkisinde kalıtsal olduğunu söylemek, araştırmacı ve özneleri arasında ciddi iktidar farklılıklarının var olduğunu açıkça kabul etmek demektir ki, bu, önceleri açık ya da problemli görülmemiş bir meseledir. Bu iktidar farklarını ve muhtemel sömürgeci etkileşimleri adlandırmak ve feminist söylem içine sokmak suretiyle feministler ilk dönem feminist çalışmaların orijinal dayanaklarını çatlatırlar. Önceleri doğal ve kolay görünen, feminist saha araştırmasının en büyük ikilemelerinden biri olarak problematize edildi.

Araştırmacı ve araştırılan arasındaki iktidar farkları ve sonuçta ortaya çıkan sömürü, misilleme ve eşitlikçi bağlar olasılıkları, daha önce tasvir edilen iktidarın üç boyutunu kapsar: Konumlanıştaki iktidar, araştırma sürecindeki iktidar ve saha sonrası aşamadaki iktidar; fakat dikkatin büyük bölümü, doğrudan araştırma sürecine yöneltiştir.

Farklı konumlanışlarda kalıtsal/içkin iktidar hiyerarşileri bakımından kimileri, daha eşitlikçi bir ilişkiye ulaşmak için farkları azaltmayı savunur ya da buna kalkışır (Mies, 1982, 1983, 1990; Bronstein, Reinhartz'ın kitabında, 1992: 9) fakat kimileri de ilişki asla eşitlikçi ya da karşılıklı olamayacağı için (Reinhartz, 1992) bu türden girişimlerin özgün olmadığına inanırlar. Sherry Gorelick araştırmacı ile özneleri arasındaki eşitlik ideolojisinin “değerden bağımsız bilim nosyonunun yeni bir kisve altında yeniden ortaya sürülmesi olduğunu, çünkü karşılıklı rollerin farklılıklarını ve ilişkideki karmaşık iktidar dinamiklerini gözardı ettiğini” keşfeder (1991: 469). Sandra Hale (1991: 133), araştırmacıyı ayrıcalıklı kılan farklar yüzünden, araştırmacının eşit zaman istemesi ya da eşit olarak söz hakkı verilmesini beklemesinin doğru olmadığını savunur.

Feministler, kadınlığın ortaklıkları hakkındaki ve bir de ırk ve sınıf farklarını görmezden gelen karşılıklı özdeşleştirme hakkındaki varsayımları yüzünden bu iktidar farklarını görmeyebilirler (Edwards, 1990). Kaldı ki Kum Bhavnani

(1988) bu iktidar ilişkilerinin sıklıkla gizli olduğunu, çünkü araştırmacının iktidarının sıklıkla “şeffaf, dile getirilmeyen” bir iktidar olduğunu söyler. Fakat araştırmacı, araştırmamanın başlığına, nasıl yürütüleceğine ve yazılacağına ilişkin kararları verdiği sürece, iktidarı elinde tutuyor demektir ve pek çok feminist de, kavramlaştırmadan yazmaya dek bu iktidarı sıkı sıkıya elinde tutar.

Feminist araştırmamanın başlangıçtaki amaçlarından biri, geleneksel araştırma ilişkisini, arkadaşlık, eşit zeminde durma ve karşılıklı ilişkisine çevirmek olduğu halde, bu amaçlar sorguya açıktır. Daha “arkadaşlık benzeri” ilişki yaratma girişimleri, araştırmacının kendisi hakkında konuşmasını, araştırılanın araştırmacıya sorular sormasını veya idareyi ele almasını, ve zorunlu, doğal olmayan ve formal bir soru-yanıt formatından ziyade daha diyalogcu bir etkileşim oluşmasını kapsar. Pek çok feminist bu yaklaşımı kullandığı ve bu yaklaşımı feminist olarak gördüğü halde, bu, özellikle ya da sadece feminist bir yöntem değildir.

Feminist akademisyenler araştırma süreci boyunca eşitlikçi ilişkiler ve arkadaşlıklar umdular ve mesafeyle yüzleşmenin ve ilişkinin sömürge olmadığını kendilerine temin etmenin bir yolu olarak, kendileri hakkındaki enformasyonu paylaşma gibi tekniklerden yararlandılar (Matsumoto, 8. Bölüm; Gluck, 1977; Oakley, 1990). Shulamit Reinharz bu konuda lafını sakınmaz: “İddia edilen dayanışma, sıklıkla, feministler tarafından iyi niyetlerle kalıcılaştırılan bir aldatmacadır” (1992: 265). Kaldı ki, Ribbens’ın vurguladığı gibi, birisi hakkında gönüllü enformasyon, çoğu kere karşılıklılığın karşısı olabilir. Ribbens, araştırmasında böyle yaptığında kendisini “başbelası” gibi hissettiğini (1989: 584), çünkü ötekilerin bunu bir yük olarak yaşayabildiklerini anlatır.

Shulamit Reinharz, feminist akademisyenlerin empati ve mahremiyet için gösterdiği çabaların, arkadaşlıkla karıştırılmaması gerektiğini savunur. Karen McCarthy’nin voodoo rahibesi olan Mama Lola çalışmasında ya da Nancy Scler-Hughes’nun yirmi yıldır tanıdığı Brezilyalı kadınlarla yaşantıladığı gibi, uzun dönemli ilişkiler içinde bir dönüşüm gerçekleşebilir ve bunlar arkadaşlıkla sonuçlanabilir fakat bu norm olmaktan ziyade istisnadır (Reinharz, 1992: 68). Gerçekten de mesafe ve zaman nedeniyle, sahada doğan pek çok arkadaşlık kısa ömürlüdür (Bkz Hendry, 1992).

Judith Stacey (1991: 114), artık bir klasik haline gelmiş olan “Can There Be a Feminist Ethnography?” (“Feminist bir Etnografi Olabilir mi?”) makalesinde, feminist bir araştırmacıyla özneleri arasında gelişebilecek bir arkadaşlığın hiçbir da-

yanışma, empati ya da arkadaşlık kisvesine yer bulunmayan geleneksel pozitivist yöntemlerden *daha* manipülatif olabildiğini savunur. Arkadaşlar birbirleri hakkında, geleneksel araştırmacıların ve öznelere ilişkin birbirleri hakkında bildiğinden daha fazla şey bilirler; Stacey araştırdıkları hakkında son derece mahrem bilgiye ulaşmıştı ve bu bilgiyi veriye dönüştürmek suretiyle onları kullandığı ve aldattığı hissini yaşamıştı.<sup>16</sup>

Dolayısıyla, pek çok feminist araştırmacının peşine düştüğü yakınlık ve sonuçta ortaya çıkabilecek manipülasyon, öznelere, “daha pozitivist, soyut ve ‘erkek’ araştırma yöntemlerinden daha büyük tehlikeye ve sömürüye maruz bırakabilmiştir. Ve mahremiyet ne kadar büyükse.... tehlike de o kadar büyüktür” (1991:114). Dolayısıyla feministlerin soğuk, mesafeli, sömürgeci ve ‘erkek’ yöntemleri reddetme çabasıyla geliştirdikleri türden ilişki ters tepebilir ve reddedilenin daha yoğun bir versiyonunu üretebilir.

Araştırma sürecinde içkin olan ve pek de dikkat yöneltilmemiş bir diğer sömürgeci ikilem, sosyal bilimlerdeki çok temel bir sorunla ilgilidir: Araştırdıklarımızın ya da incelediğimiz topluluğun başına gelen bunalımlar ya da trajediler - mesela doğal afetler, hastalık, ölüm- başka türlü gözleyemeyeceğimiz temel ilişkileri ya da sosyal süreçleri ortaya koyarak araştırmamızı zenginleştirebilir. Stacey’nin başlıca bilgi kaynağının ölümü (1991: 113-114), ona daha da öte araştırma fırsatları verdi ve onun artık ölmüş olanın kendisine verdiği bazı bilgileri kullanmasına olanak sağladı. Başlıca bilgi kaynaklarından birinin hayatındaki trajedilerin ortaya dökülmemesi için, Stacey araştırmacının bu kısmını sona erdirmeye karar verdi. Ha’ın amcasının ölümü ve Abu-Lughod’un merhumun kızkardeşiyle yas ritüeline katılmasıyla, Abu-Lughod, topluluktaki bu önemli kadından daha büyük kabul gördü oysa daha öncesinde kadının ona yönelik kimi çekinceleri vardı (1986: 21).

Araştırma sürecinde daha az sömürgeci ve daha eşitlikçi yöntemler girişimi bakımından Acker, Barry ve Esseveld (1990), araştırma öznelere ilişkin ille de tartış-

---

<sup>16</sup> Stacey’nin kapalı bir lezbiyen ilişkiye verdiği örnek, öğretici bir örnek sunar. Stacey, artık evlenmiş olan ve Stacey’e ilişkiyi gizli tutmasını isteyen başlıca kaynağı ile, kadının, Stacey’nin sempatisi için yarışmaya başlamış olan “reddedilmiş” aşığı arasında kalmıştı. Dahası Stacey, kaynağının gizliliğine saygı, “lezbiyen deneyimin homofobik sessizliğiyle” gizli anlaşması ve etnografik “hakikat”i tahrif etmek şeklindeki çoklu ve birbiriyle rakip ifşaat ağlarına da yakalanmıştı (1991: 113-114).

maya yönelmediklerini gördüler; ayrıca tıpkı Stacey gibi, arkadaşlıkla kaplanan araştırma ilişkilerinin daha bile sömürgeç olabileceğini düşündüler. Öte yandan Maxine Baca Zinn (1979), bir Chicana topluluğunda yaptığı araştırmada kurduğu ilişkilerin ne sömürgeç ne de eşitlikçi olduğu inancındaydı.

Daphne Patai (1991), “U.S. Academics and Third World Women: Is Ethical Research Possible?” (*“ABD’li Akademisyenler ve Üçüncü Dünya Kadınları: Etik bir Araştırma Mümkün mü?”*) makalesinin ilk cümlesinde hiç tereddütsüz “hayır” der. Birinci Dünyalı feminist araştırmacılar ve Üçüncü Dünyalı öznelere arasında var olan içkin hiyerarşi ve eşitsizliklere dikkat çeker; bu hiyerarşi ve eşitsizlikler, Birinci Dünyalı feminist araştırmacıların kadınlar için araştırma yapma çabalarına rağmen vardır. Patai, “Ezenlerden biri haline gelmeksizin ezilenler hakkında yazmak mümkün müdür?” (1991: 139) diye sorar. Irk ve sınıf temelindeki eşitsizlikler ve iyi niyetlerine rağmen araştırmacıların ötekileri kendi amaçları için kullanmalarına ve sömürmelerine yol açan özne-nesne bölünmesi nedeniyle mümkün olmadığını düşünür (1991: 139). Ve bize, “sadece feminizm söylemine angaje olmanın” feministleri, araştırdıklarını sömürmekten korumadığını, bunun özellikle de “rutin araştırma pratikleri, maddi eşitsizlik durumuna gömülmüş ise” geçerli olduğunu hatırlatır (1991: 139). Ancak Patai, aktivist araştırmayı dışarıda bırakmış, sadece daha konvansiyonel akademik araştırmayı ele almış gibidir.

Kimileri de, araştırdıklarının en azından kendileri kadar iktidara sahip olduğunu savunurlar, eğer daha fazla değilse tabii. Dorinne Kondo (1986: 80) araştırma öznelere kendisi üzerinde iktidar uyguladıklarını, araştırmacının davranışını kontrol etmek yoluyla antropolojik muhataplarına baskın çıkmaya çalışmak suretiyle “simgesel şiddet” uyguladıklarını savunur (1986: 80). Bu kitabın 6. bölümünde Ping-Chun Hsiung, araştırmacı-özne ilişkisinde hesaba katılması gereken başka iktidar sahibi oyuncuların da bulunduğunu savunur. Hsiung, içerikli biri olarak belki de sömürüye karşı daha savunmasızdı, atölye patronları onun bedava emeğinden de yararlanmışlardı.

Patai, Stacey ve diğerleri, araştırmacının iktidarı hakkında yazarken, Lila Abu-Lughod iktidar spektrumunun öteki ucu hakkında yazar -araştırmacı/bedevi kızı olarak rolünde kendi iktidarsızlığı hakkında (Bkz. ayrıca Berik, 2. Bölüm). Abu-Lughod insanları, ilgilerini çekmeyen meseleleri tartışmaya zorlayamamıştı; sahne düzeninin parçası olmak ve bağımlı olmak hakkında yazmıştır (1986; 1988: 153). Susan Abbott (1983) da, kadın komitesinin başkanı olan Kikuyu ka-

dını, ilk temas kurulan kendisi olmayınca duyduğu öfke ve Abbott'un yerli asistanından hoşlanmaması yüzünden, öteki komite üyelerine Abbott'la görüşmemele-ri söylediği zaman nasıl güçsüz kaldığını yazar. Sonunda görüşmeyi kabul ettikten sonra da Abbott evine gittiğinde tekrar fikir değiştirip reddetmiştir. Sonunda görüşmeyi kabul etmiştir, fakat bu iktidar mücadelesi ve bir de Karen Brown'ın Mama Lola hakkındaki zengin kitabında anlattığı mücadeleler, araştırmacının tam kontrole sahip olmadığı durumların örneklerini sunar.

Ancak, araştırmacının tamamen güçsüz/iktidarsız olduğunu ileri sürmek ikiyüzlülük olur. Açıktır ki araştırılanlar araştırmacının çabalarına direnebilirler ve bozabilirler de; bu da bazı görüşmeleri zorlaştırabilir veya hatta imkânsızlaştırabilir. Fakat kişilerarası dinamiklerin mikro süreçleri sırasında rol oynayan ve araştırmacıyı gayet yarımsız hale dönüştürebilen iktidar ile, araştırmacının global bir siyasi ekonomi içindeki yer alışı ve konumlanışı arasında ayırım yapmak önemlidir. Bir başka deyişle, öznelere kendisiyle konuşmak istemedikleri ya da tüm hikâyeyi onunla paylaşmak istemedikleri zaman bir araştırmacının hissettiği iktidarsızlık, araştırmacının iktidarsız bir kişi olduğu anlamına gelmez.

Özellikle öznelereyle hemfikir olmadıkları zaman, girdikleri iktidar mücadelelerini kabul eden ya da tartışan çok az feminist araştırmacı vardır (McCarthy Brown, 1992; Mbilinyi, 1982; Briggs, 1970). Acker, Barry ve Esseveld (1990), araştırma öznelereyle her zaman hemfikir olmamışlardı, anlaşmazlık onların öznelereyle araştırma analizinin aktif katılımcıları olmaktan dışlamalarına yol açtı. M. Bbilinyi'nin görüştüğü Tanzanyalı bir köylü kadın olan Rebeka Kalindile, sömürgecilerin yerine Afrikalıların geçmesine karşı olduğunu söyleyerek Mbilinyi'yi şoka soktu ve Kalindile, Mbilinyi'yi bağımsızlığın kadınların konumunu iyileştirmiş olduğunu kanıtlamaya davet etti.

Sandra Hale (1991: 127-131), Sudanlı kadın sendikası liderinin elitist ve sınıfçı tavırlarından hoşlanmadığını kabul eder, kadının tavırlarını Batılı anlamındaki feminizme yakışmaz bulmuştu. Bu, söz konusu liderin Sudan tarihinde oynadığı önemli rol ve Hale'in ona hissettiği yoğun saygı nedeniyle özellikle acı vericiydi. Hale, bu kadının görüşlerini yayınlayıp yayınlamama konusundaki çelişkisini betimler -görüşmeyi sansür etmek ya da yayınlamak ve sendikanın davasına ihanet etmek. Kendi gündemini izlememeye fakat anlatıyı yayınlamaya ve aynı zamanda da farklı gündemler ve farklı feminizmleri kabul etmeye karar verdi. Fakat Hale'in gayet basiretle farkettiği gibi, Batılı hegemonyayı merkezden uzak-

laştırmakla ilgilenenler için bu yaklaşımın problemi şuydu: Böylesi bir öz düşü-  
nüm, beyaz araştırmacıyı söylemin merkezine yerleştirir ve Üçüncü Dünyalı ka-  
dın anlatıcıyı marjinalize eder.

Üçüncü Dünya kadınları hakkındaki araştırmaların betimlemelerinde, üç beş  
istisna (Hale, 1991; M. Wolf, 1968; Shostak, 1981) bir yana bırakılırsa, pek az  
feminist araştırmacı öznelere hoşlanmadığını kabul eder. Bu gözardı etme,  
kısmen görüşülenlerle daha feminist (dostça ve empatik diye okuyun) bir ilişki  
baskısı yüzünden olabilir. Fakat paylaşılan kızkardeşlik yoluyla ortak kimlik nos-  
yonunu reddetsek bile, araştırmacının bazı öznelere yabancılaştığı ve hoşlan-  
madığı durumlar kesinlikle vardır. Claudia Koontz (1987), eski bir Nazi kadın li-  
deri olan ve görüşme sırasında Nazi ideolojisini hiçbir zaman terketmediğini an-  
ladığı Gertrud Scholtz-Klink'i boğma fantazisini anlatır. Fakat, Scholtz-Klink'in  
geçmişteki ve bugünkü ideolojisinin ışığında bu itirafın anlaşılabilirliği aşikârdır.

Feminist saha araştırmacılarının toplulukta ya da bölgede iktidar sahibi olan-  
larla etkileşimlerine yönelik ilgi de yetersizdir; ki bunlar mesela, yerel yönetim  
yetkilileri, ordu ve polis mensupları ve kapitalistler olabilirler ve çoğunluğu er-  
kektir (Bkz. Wolf, 1985; karşılaştırm 2). Pek çok postkolonyal yerleşimde araştır-  
ma yürütmek için çeşitli devlet düzeylerinden kabul ve izin almak yetmez, ayrıca  
bölgedeki yetkililerin açık değilse bile gizli kabulünün alınması gerekir. Bu tür-  
den ilişkiler hayli patriyarkal durumlarda ya da otoriter devlet yönetimi ve güçlü  
askeri denetim olan durumlarda özellikle rahatsızlık vericidir. Feministlerin bu  
türden zorunlu ve sıklıkla problemlili ilişkileri kotarma yolları genellikle tartışıl-  
maz; özellikle de araştırmanın gerçekleştirilebilmesi için, eşitsizlik ve adaletsizlik  
sistemlerini sürdürmekten sorumlu kişilerin gönlünün alınması gereken durum-  
larda ne yaptıklarına ilişkin pek tartışma yoktur. Margery Wolf'un bana belirttiği  
gibi, kimi durumlarda görmezden gelmek kasdi ve müstakbel araştırmacılar uğ-  
runa siyasi bakımdan stratejikken, kimi durumlarda hiçbir siyasi tarafı yoktur.

Jayatri Lal (10. bölüm) bir fabrika yöneticisiyle yaptığı görüşmeyi anlatır; yö-  
netici, biriyle işe alırken aradığı hızlılığı ve diğeriyle daha az istenir olan yavaşlık  
ya da uyuşukluk özelliğini göstermek üzere iki kadın fabrika işçisini çağırmış,  
Lal'le kadınların önünde kadınlar hakkında konuşmuştur. Bu türden acılı anlar-  
dan kaçınılması zor olabilir ve araştırmacıyı yönetime bağlamaya varabilirler, bu  
da işçilere yakın olma arzusundaki araştırmacının arzusuyla ilişkisizdir. Araştır-  
macının işçilere sempatisine rağmen bu anlar, inkâr edilemez olanı da açığa vu-



rurlar, yani araştırmacının sınıf konumunun işçilerinkinden çok yöneticinkine yakın olduğunu.

Araştırma asistanlarıyla çalışmak da iktidar farklarına temas eder. Az sayıda istisnayı bir yana bırakırsak, feminist saha araştırmacılarının asistanlarıyla ne türden ilişki kurduklarına ilişkin pek az örnekle karşılaştım. Regina Oboler (1986) saha asistanlarının nasıl kendi kocasından rehberlik sağlamaya çalıştıklarını ve erkek saha asistanı üzerinde otorite kurmakta nasıl zorluk çektiğini anlatır. Nita Kumar (1992: 116), araştırma asistanının tembelliğinden yakınır, fakat tekrar ediyorum, bunlar ender örneklerdir.

Bu görmezden gelmelerin bir kısmı belki de feminist araştırmacıların aldıkları fonların miktarı yüzündendir; başkalarını çalıştırmaya yetecek kadar fazla fon almamış olabilirler. Ayrıca, bazı feminist saha araştırmacılarının, özellikle etnografların yürütme eğiliminde oldukları araştırma türüyle ilgili olabilirler. Çoğu feminist etnograf, asistan tutmazlar; feminist oldukları için değil, tüm görüşmeleri kendileri yapma eğiliminde oldukları için. Sonuçta eserlerini okumuş olduklarımdan ikiden fazlasının araştırma asistanı olmuş olduğundan epeyce eminim ve bu ilişkiler sıklıkla ciddi pazarlık gerektirir. Mesela araştırmacı, sıklıkla çevirmenlerinin her şeyi çevirmediğini ya da çevirirken değiştirdiklerini farkeder.

### **Karşılıklılık**

Feminist araştırmacıların, araştırma öznelerinkine kıyasla sahip oldukları üstün ayrıcalıklarıyla ilgili suçluluk duygularıyla ve araştırmanın “yırtıcı doğası”yla başa çıkma yollarından biri, karşılıklılık edimlerine girişmek olmuştur (Razavi, 1993: 157; Scheper-Hughes, 1992); bu edimlerin, varlığını sürdüren ve yeniden üretilen eşitsizliklere karşılık düşmediği kabul edilir. Bu, araştırmanın hakikaten feminist bir araştırma olması için araştırmacıdan başka birilerinin de yarar sağlaması gerektiği genel düşüncesinin sürdürülmesidir (Geiger 1990: 178).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> İlginçtir, Nita Kumar (1992), çalışması ile ötekilere yardım arasında seçim yapmak zorunda olduğunu düşündüğü için insanlara dışarıdan yardım etmeyi reddetmek hakkında yazan (ya da bunu kabul eden) ender araştırmacılardan biridir. “Bazen hayır demek kalbimi kırıyor, feragat ettiğim durumda otomatik olarak yapmayı öğrendiğim bir şey bu” (1992: 168). Betimlediği örnek, önceleri onlara yardım etmiş olan bir polis memuruyla ilgiliydi; polis geldi ve Kumar’dan babasının polisteki eski yüksek pozisyonu nedeniyle Banaras’ın yakında gerçekleştirilecek transferine müdahale etmesini istedi. Ku-

Feminist araştırmacılar yardıma ihtiyaı olanlara yardım etmek hakkında bolca yazarlar, bu faaliyet sıklıkla araştırma sürelerinin büyük bölümünü kaplayabilir. Bu yardım genellikle ilaç bulma, borç verme, insanları doktora yönlendirme veya aile üyelerini ziyaret etme biçimlerini alır. Öteki karşılıklılık girişimleri, şükran ifadesi olarak para ya da diğerk mal armağanları vermeyi içerir. Schenk-Sandbergen (1992) genel olarak kadın araştırmacıların erkek araştırmacılara göre daha fazla bilgi kaynaklarına bir şekilde yeniden ödeme yapma yükümlülüğü hissettiklerini düşünür. Ama yine de pek çoğu umulan ve talep edilen karşılıklılık düzeyinin çok yüksek ve kısaca tüketici olduğu kanısındadır (Joseph, 1988). Aynı zamanda da feministler bu türden karşılıklılık edimlerinin, önemli olmasına rağmen yine de orta sınıf Batılılar ile özellikle de Üçüncü Dünya bağlamlarında onların yoksul özneleri arasında herhangi bir tür eşitlik yaratmadığını anlamış durumdadırlar.

Sözlü tarihler ya da özelde hayat hikâyeleri, kimi feministlerin (Abu-Lughod, 1993; Behar, 1993; Patai, 1988a; Kişisel Anlatılar Grubu, 1989; Shostak, 1981; Bkz. ayrıca Watson ve Smith, 1992; K. Caplan, 1992) kadınların kelimelerini ve hayatlarını, çoğu zaman mümkün en az editoryal müdahaleyle aktarmanın bir yolu olarak tercih ettiğı bir yöntem olmuştur. Bazı feministler, görüşme sürecinin ya da sözlü tarihin, görüşülenlerin kendilerini önemli hissetmelerini sağlayarak ve kendini değerli hissetme duygularını güçlendirerek (Langellier ve Hall, 1989) onlara yarar sağlayabildiğini ileri sürerler. Ama bu sonuç genellikle araştırmacının varsayımıdır, yoksa araştırmacı, öznelerine herhangi bir yarar hissedip hissetmediklerini sormamıştır. Daphne Patai, dinlenen ve bir konuşma şansı verilen araştırma öznelerinin eşit yarar sağladığını ve karşılıklılık olduğuna ilişkin nosyona karşı çıkar. “Onlar da birşeyler almış” olsalar bile, bu, araştırma sürecinin dayandığı eşitsiz ilişkilere meydan okuma yaratmaz.

Pek çok feminist, özellikle uzun ve yoğun etnografik araştırma yapanlar ya da sözlü tarih yapanlar, kendilerine öznelerinin ne kazandığını ve yaptıkları araştırmadan kimin yarar sağladığını sorarlar; sıklıkla da öznelerinin kendileri hakkında üretilen fotoğrafları ya da metinleri büyük ölçüde uygun görmeyebileceğini dürüstlikle kabul ederler (Abu-Lughod, 1993; Behar, 1993). Bir !kung kadını

---

mar yanıtladı: “Hayır, sana yardım edemem. İlkesel olarak bunu asla yapmam” (1992: 169). Kumar kitabında kendisini feminist olarak tanımlamaz, araştırmasını da feminizm terimleriyle tartışmaz.

olan Nisa ile uzun süreli ilişkisinden sonra Marjorie Shostak (1989), Nisa'nın duygusal olarak stresli bir dönem olan menopoza boyunca yapılan görüşmeler boyunca küçük bir kazanım sağladığı sonucuna varmıştır. Kadın yayın için Nisa ismini kendisi seçmiş, ve Shostak'ın kitabından gelen haklarla sığır satın almıştır, fakat Shostak, Nisa'nın hayatında oynadığı rolün olumlu da olsa küçük bir rol olduğu sonucuna varırken dürüst davranır.

İlginçtir ki, araştırma sonrası ya da kitap sonrası ilişkiler hakkında pek az tartışma gördüm; oysa bunlar, feminist akademisyenlerin, araştırma hakkında yazılmış olan makale ya da kitap uzmanlık (ve dolayısıyla ücret) artışları veya terfiler getirdikten sonra karşılıklı olarak nasıl başa çıktıklarına ilişkin model sunabilirdi. J. Stacey (kişisel iletişim sırasında), kitabının haklarını iki başlıca görüşmecisiyle paylaşmış ve daha önce de belirtildiği gibi Shostak, Nisa'ya para ve armağanlar vermiştir. Valerie Matsumoto'nun (8. Bölüm) araştırdığı Japon-Amerikan kırsal topluluğa geri dönüş pozisyonu, tektir ve kısılanacak bir pozisyonudur; Matsumoto, kitabı çıktıktan sonra toplantılarında başlıca konuşmacı olarak dönmüştür. Matsumoto, podyuma çıktığında bir sürü gülümseyen yüz gördüğünü, ve gençlerin aileleri hakkında bir şeyler bulmak üzere kitabını okuduklarını anladığını anlatır (kişisel iletişim sırasında). Ama bunun çok sıradışı bir deneyim olduğu açıktır. Patai (1991), araştırmanın topluluğa nasıl geri döndüğünü, kime döndüğünü ve hangi biçimde döndüğünü sorar; bu sorular feminist ya da aktivist araştırmayla ilgilenenlerin sorması ve yüzleşmesi gereken sorulardır. Fakat yine Patai, aktivist araştırmayı bir olasılık olarak görmez ve onu akademik araştırmadan koparır.

Feminist saha araştırmacıları, saha araştırmasının etik problemlerine, özellikle de sömürü ile ilgili olanlara çözüm bulmuş değiller, bunun sebebi, muhtemelen hiçbir çözüm olmamasıdır. Rita Benmayor, "karşılıklı dinamiğinden" yararlanmamız gerektiğini, böylelikle insanları ve politikayı "araştırmamızın merkezinde" tutacağımızı savunur (1991: 172). Bu da bu konudaki uzlaşmaz ikileme uyan bir sondur.

### ***Güçlendirici Yöntemler?***

Feministler niteliksel yöntemler kullanmayı tercih etmişlerdir ve hayat hikâyelerini ve sözlü tarihleri güçsüzleştirilmiş kadınları çalışmanın özellikle zorlayıcı

ve laubali olmayan yolları saymaktadırlar (Abu-Lughod, 1993; Behar, 1993; Geiger, 1986; Patai, 1988a; Kişisel Anlatılar Grubu, 1989; Shostak, 1989; Tsing, 1993).<sup>18</sup> Darling (1987) ve Etter-Lewis (1991), sözlü anlatıların, marjinalize edilmiş ve güçsüzleştirilmiş renkli ırklardan kadınlar inceleneceği zaman kullanılabilecek en iyi yöntem olabileceğini savunur. Sözlü anlatıları, kadınların hayatlarını ve bakışını anlamamıza imkân veren ve böylelikle de güçlendiren bir düzeltici olarak görürler.

Çeşitli feminist etnograflar, tekniklerini tartışır; bu teknikler, öznelere başlıkları tanımlamasına ve bu başlıkları etnograf tarafından az sayıda soru sorularak ya da hiç soru sorulmaksızın (Abu-Lughod, 1986; Behar, 1992; Tsing, 1993) tartışmasına imkân veren “konuşan merkezli yaklaşım” içerebilir (Patai, 1988). Çeşitli feministler, sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji tarafından temsil edilen fenomenolojik bir yaklaşımın tercih edilebilir olduğunu savunurlar; bu, kısmen böylesi bir yaklaşımın kadınların bakış açısını en iyi ifşa etmesi yüzündendir (Farrell, 1992; Stanley ve Wise, 1990; Langellier ve Hall, 1989). Gluck (1977) daha da ileriye giderek, görüşme sırasında öznenin kendine biçtiği değeri doğrulamak yoluyla sözlü tarihlerin kadınların kendine güvenini artırabildiğini savunur.

Bazı araştırmacılar kadınlara “söz hakkı vermenin” güçlendirici olduğunu ileri sürerler, ama başka feministler buna katılmaz (Patai, 1991; Bhavnani, 1988), çünkü bu varsayımın araştırma süreci içindeki ve ötesindeki eşitsiz iktidar ilişkilerini ve gerçekleşen kendine mal etmeyi saklayabildiğini düşünürler. California-Davis Üniversitesi’nde sahada feminist ikilemler konulu konferanstaki konuşmasında, Chicanalı sosyolog Beatriz Pesquera, kimin güçlenmesinin tartışıldığını sordu: “Seslerini kaydedeceğimiz ve analiz edeceğimiz kadınların güçlenmesiyle mi ilgiliniz, yoksa, genellikle bizden daha az ayrıcalıklı olan öteki kadınların sözlerini kullanmak suretiyle kendimizin, meslektaşlarımızın ve üniversite öğrencilerinin güçlenmesiyle mi?” (Pesquera, Scott ve Shah’ın derlemesinde, 1993: 97). Sherry Gorelick (1991: 463), analiz olmaksızın sadece kadınlara söz hakkı vermenin kadınların hayatlarında “çatışmalı ve çoklu ezilmeler”i örtbas ettiğini ileri

---

<sup>18</sup> Geiger, sözlü tarih tekniğinin kalıtsal olarak ve zorunlu olarak feminist olduğu basit varsayımına karşı uyarıda bulunur; feminist çalışmayı oluşturan şey, kadınların hayatlarının var olan erkekmerkezli ya da kısmi inşalarına meydan okuyan bir çerçeveye sahip olmaktır (1990: 169; Bhavnani, 1993).

sürer. Gerçekten de kadınların konuşmasına “izin verme” dili, Birinci Dünya feministlerinin bir kez daha, Üçüncü Dünyalı öznelere dinleyici yerine koyan hegemonik güçlerini kullandıklarını düşündürür (Spivak, 1988).

Kimileri için, bilinç yükseltme, özellikle yoğun görüşmeler ya da hayat hikâyeleri sırasında feminist niteliksel yöntemlerin ayrılmaz bir parçasıdır (Bernick, 1991; Mies, 1982, 1983, 1990). Maria Mies için bilinç yükseltme feminist araştırmanın başlıca güdüleyicisidir. Ama zaman içinde bu fikir, öteki feministlerin eleştirel biçimde şu soruyu sormalarına neden oldu: Biz kim oluyoruz da ötekilerin bilincini değiştiriyor ya da yükseltiyoruz? Bu soru, Birinci Dünyalı araştırmacılar, araştırma öznelere olan Üçüncü Dünyalı kadınların bilincini yükseltmeye kalktıkları zaman daha da politik hale gelmektedir. Bilinç yükseltme, birinin, genellikle de araştırılanın, tam bilinçten daha aşağıda olduğunu ve başka biri, doğru ve üstün bilinci halihazırda yükseltilmiş olan ve dolayısıyla araştırılanın kendi hayatı hakkında neyi bilmeye ihtiyacı olduğunu bilen biri yani araştırmacı tarafından bilincinin yükseltilmesi gereken olduğunu ima eder (Bkz. Gorelick, 1991: 467). Bu, durumun çok kinik bir abartısı gibi gelebilir ama aniden ortaya çıkan ve sonra da ortadan yok olan iyi kalpli bir dışarıklı tarafından dışsal biçimde uygulanan bir bilinç yükseltme, siyasi olarak kabul edilebilir değildir artık. Yereldeki kadınlar süreci başlattıkları ve birbirlerinin deneyiminden öğrendikleri zaman, dışarıdan birini ya da bir yabancıyı süreci kolaylaştırmak üzere davet etseler bile, bambaşka bir durum var demektir (Bkz. Enslin, 1990).

### ***Katılımlı ve Eylem Yönelimli Araştırma***

Katılımlı araştırma ideal olarak araştırmacı ve araştırılan tarafından birlikte kavramlaştırılır ve plânlanır; araştırılanların da araştırmanın birazını yürütmeleri olasılığını içerir ve analiz ve yazma süreçleri de ortaktır. Katılımlı araştırma interaktif (Cancian, 1992: 628), fakat araştırma öznelere gelen çıktıların çok farklı düzeylerini gerektirebilir. Pratikte eylem-yönelimli araştırma, bir tür katılımlı araştırmadır, sosyal, ekonomik ya da siyasi bir amaç -mesela okuryazarlık ya da eviçi suistimali durdurma gibi bir amaç- içeren ortak bir faaliyete girmekten kaynaklanan en yüksek katılıma sahiptir. Eylem-yönelimli araştırma ille de analize ve yazmaya ortak katılımı kapsamaz, gerçi bu süreçlere de kimi boyutlarda katılımı gerektirir. Her durumda araştırmacı topluluğa girebilir ve proje fikrini

ortaya atar, ya da bir grup insan bir araştırmacıyı ya da uygulamacıyı belirli bir hedef veya amacı gerçekleştirmede kendilerine yardım etmesi için davet eder. Feminist eylem-yönelimli araştırma örneklerinin çoğu, Birinci Dünyaya dayalı araştırmalardır (Cancian, 1992; Mies, 1983; Spalter-Roth ve Hartman, 1995).

Eylem-yönelimli araştırmaya ve katılımlı araştırmaya yerel olarak oluşturulan ihtiyaçlar kılavuz olduğundan ve öznel araştırma gündemini kendileri tanımladıklarından, katılanlarda anlamlı değişim potansiyeli çok daha büyüktür. Konvansiyonel araştırma, araştırma öznelarini, araştırma başlığını ya da tarzını tanımlamada pasif ve güçsüz bırakırken, katılımlı bir projeye katılanların, bu süreçte güçlenmesi potansiyeli çok daha yüksektir.

Bazı feminist akademisyenlerin araştırmalarının bir parçası olarak anlamlı değişim yaratma ve sadece kadınlar hakkında değil de kadınlarla kadınlar için araştırma yapma arzusunun ışığında, eylem-araştırma özel bir yere sahiptir. Katılımlı öğeler taşıyan araştırma pek çok feminist için son derece başvurulabilir olsa da, uygulanması zordur ve ender olarak yapılır. Cancian, feministlerin pratikte bu yöntemleri uygulamaktan kaçındıklarını, ama ilkesel olarak savunduklarını belirtir (1992: 629). Bu ilginç uyumsuzluğun açıklaması, lojistikte ve zamanlamada bulunabilirdi, fakat belki iktidar ve kontrol alanında da bulunabilir.

Daha kolektif, rızaya dayalı yaklaşım gerektiren projeler, projenin koşullarını, amaçlarını ve prosedürlerini tanımlamada daha interaktif bir süreçte dayanmak zorundadırlar ve bu da karmaşık ve problemli olabilir (Cancian ve Armstead, 1992). Bir grubun bir araya geldiği, belirli bir konuda ya da projede çalışmak üzere bir sosyal bilimcinin yardımına ihtiyaç belirlediği ve sonra da bir sosyal bilimciyi davet ettiği enderdir. Bu belki de akademisyenlerin ele geçmezliğindenidir. Çoklu perspektiflerle zenginleşmesine rağmen analiz ve yazım, çatışan yaklaşımlar söz konusu olduğunda mutabakata ulaşma ihtiyacı nedeniyle son derece zaman tüketici olabilmektedir. Bir yüksek lisans programına, terfi ettirilmeye çalıştıkları bir bölüme ya da sonuçları görmek isteyen bir örgüte bağlı olan feminist araştırmacılar, bir projeye makul bir süre içinde başlamak ve bitirmek şeklinde zaman ve para baskısı altındadırlar. Ayrıca, farklı ihtiyaçlar ve farklı kişisel yatırımlar nedeniyle, eğer bir proje, fikirbirliğine ulaşamadığı için başarısız olursa, araştırmacı kötü durumda kalabilir. Fakat tüm bu meseleler akademinin belirli tür araştırmaları ve araştırma ürünlerini değerli sayma, oysa yukardan aşağı araştırma yaklaşımına sahip olmayıp daha eşitlikçi olanları değersizleştirme ve

hatta cezalandırma tarzıyla ilişkilidir (Bkz Cancian, 1992; Katz, 9. bölüm).

Chicanalı sosyolog Beatriz Pesquera, akademisyen ve renkli ırktan bir kadın olarak yaşadığı siyasi ve akademik ikilemin sonucu olan çatışan taleplerin itmesi ve çekmesini anlatır. Pesquera, renkli ırktan kadınların meselelerine odaklanacak aktivistleri ve akademisyenleri bir araya getirmeye çalışan bir yerel örgütün düzenlediği bir dizi konferansa katılma çağrısı almıştı. Konferansın bir amacı, tabandaki kadın örgütlerini araştırma ihtiyaçlarında onlara yardım edebilecek akademisyenlerle buluşturmaktır. Pesquera topluluğuna bağlılığı ile çalışmasında sahip olması gereken akademik standartlar arasında muhtemel çatışan talepler nedeniyle yaşadığı kaygıları tartıyordu. Üçüncü Dünya kadınlarını çalışmak için güçlendirici metodolojiler geliştirmesine rağmen, Pesquera, onu “güçsüz ve sıklıkla görünmez” kılan bir kurumda kendisini güçlendirmek için mücadele eder. Böylelikle “topluluğu karşısında akademi içindeki pozisyonunu savunabilir ve hesabını verebilir olduğu halde,” akademide “elde etmiş olduğu görece az gücü ve ayrıcalığı kaybetmekten korkar” (Pesquera, Scott ve Shah’ın kitabında, 1993: 99).

Katılımlı araştırma, küçük ölçekli sonuçları ve ödülleriyle “zaman harcatan, talepkâr ve sorunlu” olabilir (Maguire, 1987: 37). Feminist literatürde böyle çok proje yoktur ve hayran olunması ve yapılması zor olsalar da, yararları, az sayıda kişiyle ve kısa bir dönemle sınırlı görünmektedir. Margery Wolf (1992), bu türden projelerin betimlenmelerinde, dikkatin sonuçtan çok daha fazla sürece yöneltildiğini, bu sonucun da sıklıkla uzun vadeli bir değişim olmadığını belirtir. Kaldı ki, katılımlı araştırma ve eylem-yönelimli araştırma feminist hedeflerle, konvansiyonel araştırmadan çok daha uyumlu olasılıklar sunar. İdeal olarak bu yöntemler, araştırmacı ve öznel arasındaki tipik iktidar ilişkilerini yatıştırabilir, kendi hayatlarını değiştirmeye katılan öznelere güçlendirebilir ve içeriden tanımlanmış anlamlı ve gerekli değişimi tetikleyebilirdi. Daha katılımlı bileşene sahip araştırma, feminist araştırmacılara, inandıklarını ve belki vazettiklerini uygulama şeklinde bir meydan okuma sunar: Güçlenmeye daha eşitlikçi yaklaşımlar, yani sadece araştırılan topluluk için değil de *araştırılanlarla* çalışmak. Ancak feminist saha araştırmacıları-akademisyenler, daha katılımlı araştırmanın çağrısına uyma eğiliminde gibi görünmemektedirler ve araştırma ve yazmanın dizginlerini elden bırakmamaktadırlar. Bu akademideki iktidar ve imtiyaz yapısıyla derinden bağlantılıdır ama feminist akademisyenler arasında gayet problematik bir çelişkiyi de gösterir.

Maria Mies, Almanya’da dayak yemiş kadınlarla yaptığı proje nedeniyle, ey-lem-yönelimli araştırmayı tartışan Kuzey Amerikalı feminist eserlerde en sık alın-tılanan ve övülen bir kişidir. Mies, araştırmacıları “kadınların kurtuluşu için mü-cadeleye” (1983: 124; Bkz. Rutledge Shields ve Dervin, 1993) katılmaya ve anga-je olmaya çağıran güçlü argümanlar ortaya atmıştır. Mies, “kısmi bilinç” -araştır-macının araştırılanla kısmi özdeşleşmesi- dediği şeyden kaynaklanan “aşağıdan bakış”ı savunur (1983: 123). Bu, simgesel olarak araştırmacının “sınıfından düş-mesini” gerektirebilir (1990: 69). Alman feministler, Mies’in varsayımlarını pek çok açıdan eleştirmişlerdir. Çok üstünde/uzagında olduğumuzda, gerçekten de aşağı bakarak aşağıdan bakış edinebilir miyiz? Geçici bile olsa, orta sınıf kadınla-rın gerçekten sınıf statüsünden düşmesi mümkün müdür? (Bkz. Berninghausen ve Kerstan, 1992). Mies’in yaklaşımı, aktivizmi vurgulayabilir ve araştırmacı ve araş-tırılan arasındaki belirli farkların altını çizebilir fakat varsayımı hâlâ, bu farkların anlamlı bir şekilde köprülenenebileceği şeklindedir. Araştırma hiyerarşisinde var olan iktidar farkları, başa çıkılmaz bir problem olarak problematize edilmez. Son olarak araştırmacının, avantajsız kadınların hayatlarındaki değişimin başlatıcısı veya katalizörü olarak rolü, yabancı ve neokolonyalist bir müdahale olarak eleşt-i-rel biçimde sorunsallaştırılmak yerine, Mies tarafından teşvik edilir.

Dillerini (Telugu) konuşmadığı halde Mies, Hindistan’da, kırsal kesimden ka-dınların haftasonu kaçamağına gittiği bir aktivist projeye katılmıştı; ve “bu tür-den bir karşılıklı olayda” dil engellerinin problemlili olmadığını belirtir (1990: 7). Bu haftasonu kaçamağını, kadınların bulunduğu bir durum olarak ve kesinlikle hiçbir şekilde anlamadığı onların sözleriyle değil, kendi sözleriyle betimler: “Ço-cukların ve kocaların tacizinden uzak” (1990: 72). Kuzey Amerikalı feministler Mies’in eserini vazederler ve önermelerinin büyük bölümü, dikkate değer ölçüde kabul görmektedir; Mies’a, Alman feministlerden daha eleştirel dikkat ve sörgu-lama yöneltilmiştir.<sup>19</sup> Dahası, çalışması, bir Üçüncü Dünya ülkesinde yapılmış az

---

<sup>19</sup> Mesela Javalılara dayalı araştırmasında Berninghausen ve Kerstan (1992), Mies’in araştırma postullarının işe yaramadığını gördüler. Görüşüklerinden yana bir “bilinç tarafıllığı” (*conscious bias*) uygulamaya çalıştıkları zaman, bunu Endonezyalı kadınlara açık etme sorunu yaşadılar. Endonezyalı görüşmecileri, patriyarkal yapıları protesto et-mekle ilgili değillerdi. Yazarlar, başka bir kültürde yapma haklarının olmadığını düşün-dükleri bilirtç yükseltmeye kalkışmakta duraksadılar ve sonunda Batılı feminist araştı-rmacılar ve çalıştıkları kadınlar farklı çıkarlara sahip olduklarından Mies’in savunduğu değişimin gerçekleşmeyebileceğini kabul ettiler.



sayıdaki eylem araştırma projesinden birisi olduğu için, Mies'in Hintli kadınlarla doğrudan iletişim kuramaması, rahatsız edicidir.

ABD'de Rina Menmayor (1992), New York'taki Porto Ricolular arasında yapılan bir okuma yazma projesine katılmıştı, burada insanlar bir araya geliyorlar ve anlatımlar ve hayat hikâyelerinin yazılması dolayısıyla nasıl yazacaklarını öğreniyorlardı. Patti Lather (1988), gayet problemlili bir makalesinde, düşük gelirli kadınların "anlamak ve değiştirmek için" kendi ekonomik koşullarını araştırmak üzere eğitildikleri bir projeden söz eder, fakat bu projeyi yapmanın kimin fikri olduğunu açıklamaz. Kadınların koşullarını kendisinin anladığını fakat onların anlamadığını varsayar gibidir ve (Opie'nin (1992) "misyoner yaklaşım" dediği) anaç bir tarzla bu kavrayışı ya da bilinci edinmeleri için onlara "yardım" edecektir.

Sudan'da çocuklar hakkında etnografik saha çalışması yaptıktan ve CARE için sosyal ve orman yetiştirme projesinde çalıştıktan sonra Cindi Katz, yaşadığı yerde çalışmaya karar verdi. 9. bölümde, New York'ta katıldığı iki farklı eylem araştırma projesinden örnekler sunar. Bu projeler -biri bir bölge okul komitesince başlatılmıştır, diğeri araştırmacı ve topluluk sakinleri tarafından daha kolektif olarak tasarlanmıştır- projenin farklı aşamalarında topluluk katılımının çok farklı tarzlarıyla ilgilidirler. Katz'ın ikilemleri siyasi aktivizm ile akademik araştırma arasındaki gerilimlere odaklanmıştır ve Doğu Harlem'de yapmayı düşündüğü, çocukların gündelik hayatlarının etnografisinin onlara yardımcı olmayacağını (ve muhtemelen onlara zarar vereceğinin) apaçık farkındadır. Dahası, yazdığı bölümde, akademide aktivist çalışma yapmanın politikasını tartışır; aktivist çalışmaya pek az para ayrılmaktadır ve yapanın kariyeri açısından zararlı bile olabilmektedir.

Bir Üçüncü Dünya örneğinde de, Barroso ve Bruschini (1991) bir taban hareketindeki Brezilyalı kadınlarla çalıştılar. Brezilyalı kadınlar cinsellik eğitimi ve cinsiyet ilişkileri hakkında bilgi istediler, bu da cinsellik, cinsiyet ve ev içi ilişkiler hakkında çizimlere ve tartışmalara yol açtı. Barroso ve Bruschini "katılımcı bir metodoloji" (1988: 160) kullandılar fakat böyle bir metodolojinin ne gerektirdiğini açıklamazlar.

Hollandalı bir antropolog olan Joke Schrijvers (1986), üç ülkede gerçekleştirilen bir proje kapsamında bir Sri Lanka eylem-yönelimli araştırma projesinde çalıştı. Topraksızlar için bir kadın çiftliği yaratan projeye yoksul, topraksız kadın-

lar güçlendirilmişti. Kadınları kendilerine bağlı tutmaya çalışan zengin toprak sahipleriyle bir karşılaşmada topraksız kadınlar işverenlerine direndiler ve yürüyüp uzaklaştılar, bu da projenin onların güçlenmesine yardım etmiş olduğunu gösteriyordu.

Nancy Scheper-Hughes'un kuzeydoğu Brezilya'daki yoksul kadın ve çocuklar hakkındaki etnografisi, akademik bir proje olarak başlamıştı; fakat Bom Jesus'taki kadınlar, Scheper-Hughes'un oradaki yerel faaliyetlere ve ihtiyaçlara katılmasını talep ettiler. Başka bir deyişle, akademik bir çalışma yapmaya gitmesine rağmen, kendisine katılmaktan başka bir seçenek bırakılmamıştı. Daha önceki yıllarda, tıbbi çalışma yapmaya başlayan, bir kreş örgütlenmesine yardım eden ve açlıktan ölümler yüz yüze olan çocukları kurtarmaya uğraşan genç bir Barış Gücü gönüllüsü olarak orada yaşamıştı. Scheper-Hughes kendisini "militan antropolog" olarak görüyor, gerçek hayattaki problemleri çözmek için teori ve pratiği birleştiren, başkalarının kendi konumlarını anlamalarına yardım eden veya kendi gerçeklikleri içinde eylemlerine yardım eden biri olarak. Fakat, projenin, onların kendi projesi olması gerektiği, yoksa kendisinin onların projesinin ne olması gerektiğine ilişkin kavramlaştırması olamayacağı inancında gayet sağlam. Kendi aktivizmini retorik/sözel bir form -yazma ve öğretme- olarak, başka türlü Üçüncü Dünya'daki yoksulluğun, açlığın ve besin politikasının boyutlarının farkına varmayabilecek olanlara ulaşan bir form olarak görüyor.

Nepal'deki araştırmasında Elizabeth Enslin, kendi kamusal alanlarını talep eden köylü kadınlarla çalışmak zorunda kalmıştı. Kadınlar ayrıca "kalkınma" da istemişlerdi ve Enslin hakkında da kocasının bir okuryazarlık projesini cesaretlendirmesi hakkında da kuşkuluydular. Enslin onların okuma yazma sınıflarına katıldı ve faaliyetlerinden kazandıkları güven onların köydeki eviçi suistimallerle yüzleşmelerine yol açtı. Eğer köyden bir kadın kötü dövülmüşse, evinin dışında oturarak kocasını utandırma taktiği izleyecekti. Benmayor gibi Enslin de, eğitim ve beceri eğitiminden gelen değişimleri, yerel politikaya meydan okuma potansiyeli en büyük güç olarak görüyor. Tıpkı Nancy Scheper-Hughes gibi, o da, feminist sempatilerinin "eğer toplantılara ve seferberlik çalışmalarına katılmamışsa pek az şey ifade edeceğini" çabucak anlamıştı (1990: 6). Sonuçta kadınlar merkezlerini inşa edecekleri toprağı aldılar ve bir ağaç bakımevi inşa ettiler.

Bu kitap yayınlandığı sırada Enslin hâlâ, yeğeninin Nepal'den yazdığı mektup ışığında, araştırma sırasındaki etnograf, aktivist, eş, üvey evlat gib birbirinden

farklı ve çoğu zaman çatışan rolleri hakkında düşünüyordu. Yeğeni ona bir mektubunda şöyle yazmıştı: “Baktın, gördün, bir kitap yazdın. Fakat bu kitap hiçbir şey yapmaz eğer ona iş, pratik eşlik etmezse. Değil mi?” (Enslin, 1994: 537).

Bu projeler güçlenme ya da anlamlı siyasi değişimle sonuçlandılar mı? Ya da belki de bu, yanlış sorudur; sağın hegemonyasının, baskıcı askeri rejimlerin, yoksulluğun ve güçsüzlüğün yaşandığı koşullar altında yanlış bir şeyi sınıyordur. Belki doğru soru şudur: Eylem-yönelimli araştırma bizi öteki yöntemlerden daha ileri götürür mü?<sup>20</sup>

Barroso ve Bruschini ile çalışan Brezilyalı kadınlar, projenin kendi kişisel gelişimlerine olumlu etki yaptığını düşünmüşlerdi, fakat Barroso ve Bruschini, kadınların yeni bilincinin değişim için kolektif çabaya angaje olma şeklinde sürdürülebilir bir bağlılığa dönüşmemiş olduğunu belirtirler. Bununla birlikte, araştırmacılar onların projeye katılımını sona erdirdikten sonra da kadınlar tartışma grupları toplamaya devam ettiler ve hazırlamış oldukları el kitaplarını binlerce Brezilyalı kadınla paylaştılar (Barroso ve Bruschini, 1991). Benmayor’un okuryazarlık projesinin katılımcıları ise, sürecin terapötik olduğunu düşünmüşlerdi. Benmayor, bu kitaba bir makale vermesi önerimi, grubun şu sıralar bir kitap yazdığını söyleyerek reddetti. Sri Lanka’daki kadınlar çiftliği, Batılı araştırmacılar gittikten sonra da en azından 5 yıl daha varlığını sürdürdü (Schrijvers, 1986: 115). Araştırma yaptığı köyde yaşayan Nepalli kayınvalidesiyle yazışmalarından Enslin, kadınların, kendisi ayrıldıktan sonra da ev içi şiddet vakalarına müdahale etmeyi sürdürdüklerini öğrendi.

Bu projeler, kadınları geçici olarak ya da hiç değilse “orta vadede” güçlendirmiş görünüyor, fakat zorunlu olarak küçük ölçekli olmaları nedeniyle yoksul kadınların zor hayatlarını hakikaten dönüştürebilecek siyasi ya da ekonomik değişim yaratmaları mümkün görünmüyor. Ve işin doğrusu, gündelik hayatı etkileyen önemli bir dönüşüm, araştırmacı- aktivistinkinden ciddi ölçüde fazla zaman gerektirirdi. Bununla birlikte Cindi Katz, bazı feministler siyasileştirilmiş araştırma yapabilirlerken, bizim “barikatları ele geçirmediğimize” dikkatimi çekti. Kaldı ki, bu projeler ne kadar sınırlı olurlarsa olsunlar, katılan kadınlar için yararlıydılar ve feminist hedeflerle de uyumluydular.

Belki de böylesi projelerin küçük ölçekli ve bazen kısa vadeli etkileri, yönelin-

---

<sup>20</sup> Bu soruya düşünceli katkısı için Charles Hale’e teşekkür etmek istiyorum.

miş nüfus türleriyle bağlantılıdır. Eylem-yönelimli araştırma “yerel ihtiyaçlar”la tanımlanır ama yerel ihtiyaçlar ve çıkarlar homojen değildirler ve bir toplumda var olan başlıca tabakalaşma eksenlerine göre çeşitlenirler -sınıf, toplumsal cinsiyet ve kast gibi. Eylem-yönelimli araştırma, genellikle en yoksul topluluklarla yürütüldüğü için, karşılanacak ihtiyaç, daha iyi durumdaki yerlilerin ihtiyaçlarıyla uyumlu olmayabilir, hatta Schrijvers’in betimlediği büyük toprak sahipleriyle olduğu gibi, çoğu kez bu ihtiyaçlar çatışabilir. Dolayısıyla, bu projelerin küçük ölçekli ve kısa dönemli doğası, sadece çatışan çıkarlarla ilişkili olmakla kalmayıp katılmayanların projenin sona ermesini -ki araştırmacı/aktivist gittikten sonra daha kolay hale gelir- görme isteğinin sonucu da olabilir.

Burada adı anılan pekçok yazar, iki paralel faaliyet olarak sürdürmekten ziyade, aktivizmlerini araştırma projeleriyle birleştirmişlerdir. Scheper-Hughes’un etnografisinde, bir yandan kadınlardan emzirme, hastalık ve çocuk ölümleri ve bu gibi konulara ilişkin bilgi alırken, bir yandan da onları çocuk bakım örüntülerini değiştirmeye ikna etmeye çalışırken, bu ikisi arasında kurduğu hassas denge çarpıcıdır.

Rina Benmayor (1991), feminist araştırmacıların kendilerini “fildişi kule”den uzaklaştırması ve daha katılımlı araştırma pratikleri yaratması gerektiğini savunur; fakat bunun neden daha sık gerçekleşmediği sorusu aynı kalır. Soruyu cevaplamak için sadece feminist akademisyenlerin epeyce konvansiyonel biçimdeki araştırma yapma eğilimine odaklanmakla yetinemeyiz, ayrıca akademi içinde feminist çalışmaların ve kadın çalışmalarının genel marjinalleştirilmesini de incelemek zorundayız.

Son olarak, bazı feministler araştırmalarını siyasi olarak ötekilere daha yararlı kılma girişimi olarak, siyasa yönelimli araştırmaya angaje olabilirler (Cancian, 1992; Spalter-Roth ve Hartman 1995). Böylesi projeler katılımlı araştırma da eylem-yönelimli araştırma da olmadıkları halde, daha güvenli bir mesafeden de olsa, hayatları tartışılan ve refahtan ya da yoksulluktan etkilenen kadınlar için yararlı olabilen bir tür aktivizmi temsil ederler.

## ***Saha Sonrası Muammalar***

### ***Sonuçların Paylaşılması, Ortak-Yazarlık ve Yazma***

Hiyerarşi, sömürü, edinim/temellük ve güçlenme sorunları, saha karşılaşmasıyla sona ermez - bir anlamda orada sadece başlar. Feministler ve diğer eleştirel

akademisyenler bu meseleleri, yazarlık, otorite ve Öteki'nin temsili bakımlarından sorunsallaştırırlar. Eylem-yönelimli araştırmada bile yazma, yorumlama, temsil ve otorite süreçleri, konvansiyonel araştırmadakiyle aynı problemleri taşır: "Sonra, bir kez yazdığımızda, yöntem ne olursa olsun, temsil politikalarıyla ilişkili eleştiriler pek az ayrımla uygulanır" (C. Hale, 1992: 5). Huzursuz feministler ve öteki araştırmacılar, genellikle postmodernistler ya da eleştirel antropologlar, saha çalışması sonrası süreçte, sonuçları paylaşmayı, ortak-yazarlığı, araştırmacının yazarlığını merkezden uzaklaştırmayı denemeye yönelttiklerini ve giderek artan bir anlamda metinlerin "inşa edilmiş hakikat alanları" ve "ciddi kurmacalar" olduğunu düşünmektedirler (Clifford, 1988: 10; Geiger, 1990: 178). Bu başlıklar, bu bölümde hakkıyla gösterilemeyecek büyük bir dikkate layıktır ve bu dikkat gösterilmiştir de, ben burada karşılaşılan bazı problemlere değinmeye çalışacağım.

Eylem-yönelimli araştırma konusunda daha önce adı anılan yazarlardan çoğunun, taslak metinlerini katılımcılarla paylaştıklarını düşünmüyorum. Nancy Scheper-Hughes taslağının kısımlarını çevirmişti ve köye döndüğü zaman insanların onlara ilişkin çizdiği portreler ya da dışarda bıraktığı şeyler nedeniyle kendisine kızgın olduklarını görmüştü. California-Davis Üniversitesi'ndeki bir söyleşide, şaka yollu demişti ki, antropolojik araştırma için anonimlik kuralları muhtemelen bu türden koşullardaki antropologu korumak için konulmuştur, yoksa çalışılan topluluğu korumak için değil.

Sonuçlarını paylaşmaya ve araştırma özneleriyle yazmaya kalkışan birçok yazar, genellikle de kuzey Amerikalılar, çeşitli tepkiler aldılar. Valerie Matsumoto, doktora tezini kitap haline getirmeden önce geri tepkiler almış ve çatışmasız (ve alışılmadık) bir süreç yaşamıştı. Oysa Katherine Borland sözlü tarih kasetlerini tekrar çalmayı ve onları özneye tartışmayı önermesine rağmen, büyükannesiyle görüşmesinde bunu yapmamıştı, ve büyükannesinin Borland'ın yazılmış, yorumlanmış metnine verdiği cevap, makalenin de başlığı olmuştu: "Benim söylediğim bu değil ki!" (1991). Büyükanne torununu, tarihini yanlış yorumladığı ve hoşuna gidene yaptığı için şiddetle eleştirir: "Bu artık *benim* hikâyem değil... bu senin hikâyen olmuş" (1991: 70). Bir görüşmenin ya da sözlü tarihin bandını tekrar çalmak, bazı kültürel durumlarda işe yarar ve bazılarında yaramaz. Dahası, düzeltmelere ve rötuşlara imkân verebilir ama, yazılı metnin yorumlanmasıyla ilişkili değildir, ki Borland'ın karşılaştığı problem, tam da buydu (Bkz ayrıca Acker, Barry ve Esseveld, 1990).

“Bu senin hikâyen... senin çocuğun” der Judith Stacey’nin (1990) başlıca kaynaklarından biri, metnin taslağını okuduktan sonra. Başlıca iki kaynağı da, Stacey’nin kendilerini temsil tarzından coşkulanmamışlardı ve Stacey’nin kadınlardan biriyle yaptığı ve dökümünü yayınladığı konuşma, daha çok eleştirel bir konuşmaydı. Kitap, Stacey kendi konumunu, açıklamaya, haklılaştırmaya ya da savunmaya kalkışmaksızın bu notla sona erer.

Feminist araştırmacılar, öznelere metinlerinin ortak yazarları olarak listeleyerek (ya da listelemeyi önererek) kendi iktidarlarını azaltma mücadelesi verdiler (Billson, 1991: Mbilinyi, 1989). Kimileri bu türden bir etkileşimi pratiklikten uzak, imkânsız ve siyasi olarak riskli bulmuştur (Opie, 1992; Wolf, 1992). Yazar ve kaynakları arasında ciddi bir coğrafi uzaklık bulunduğu zaman, yazar metni bir ölçüde onlara geri vermelidir. Eğer başka bir kültürde ve dilde çalışmışsa, metin çevrilmelidir. Bazı grupların coğrafi ulaşılabilirlikleri, posta ulaşımındaki problemler, böylesi bir metnin postalanmasının potansiyel siyasi riskleri ve okuma yazma bilinmemesi problemi nedeniyle, paylaşım sadece kişisel olarak yapılabilir ki bu da eğer söz konusu yer binlerce mil uzaktaysa ciddi zaman ve harcama gerektirebilir. Margery Wolf, istikrarsız siyasi iklimde Çinli öznelere getirebileceği potansiyel riskler nedeniyle metinlerini vermekte duraksar.

Kim England (1994), akademik metinlerde araştırmacının otoritesini merkezden uzaklaştırma girişimlerinin hayatiyetine karşı kuşkulu kalır ve araştırmacının nihai olarak neyin alıntılандığını seçtiğini ve bu alıntılarının da sıklıkla araştırmacının talep edilmemiş sorularına verilen yanıtları gösterdiğini ileri sürer. Sherry Gorelick de, “araştırmacıların (ya da yorumcuların) geniş çoğunluğu ağırlıklı olarak beyaz ve imtiyazlı” kaldıkça, diyalog ve “uyumlu düet” yoluyla iktidar farklılıklarını azaltma ve eşitliği artırma girişimleri karşısında kuşkulu kalır (1991: 469).

## ***Temsil***

Chandra Mohanty’nin artık klâsik olan ve 1991’de yeniden yayınlanan eseri “Batılı Gözler Altında: Feminist Akademisyenlik ve Kolonyal Söylemler” (1991b), Aihwa Ong’un (1988) aynı damardaki makalesiyle birlikte, Üçüncü Dünya kadınlarının Birinci Dünyadan (genellikle Anglo) feminist araştırmacılar tarafından kavramlaştırma ve temsil edilme tarzlarıyla yüzleşme ve rakip olma anlamına geliyordu. Her iki yazar da, Üçüncü Dünya kadınlarını (yani eğitimsiz, okur yazar olmayan, yoksul, güçsüz) kavramlaştırmada ve temsilde kullanılan ve zımnen Bi-

rinci Dünyadan feminist araştırmacıyı başvuru noktası olarak kullanan (yani eğitilmiş, okur yazar, varlıklı, güç sahibi) yanlış bir ikili karşıtlığı vurgular. Ancak, Birinci Dünyadan feminist araştırmacılar bu süreçte şeffaf kalırlar -bulunuşlarının ve iktidarlarının adı anılmaz ve sözü edilmez (Bhavnani, 1988: 42). Mohanty, “tek bir yekpare/monolitik özne” olarak “Üçüncü Dünya kadınları” kavramlaştırmalarına meydan okumuştur (1991b: 53).<sup>21</sup> Ong, araştırılanların değil de Birinci Dünyadan akademisyen feministlerin tercih ve önceliklerinin neyin çalışılacağına gündemini nasıl belirlediğini vurgular -çalışma ve emeğe, aile, çocuklar ve dostluktan daha fazla odaklanılmıştır (Bkz. ayrıca Lazreg, 1988: Visweswaran, 1994).

Madun çalışmalarıyla ilgili olanlar, bu türden temsillerin sömürgeciler ile sömürgeleştirilenler arasındaki tarihsel ve çağdaş sömürge ilişkilere sömürgeleştirilenlerden ziyade sömürgecileri yansıtan bir ayna tutmayı sürdürdüğünü savunarak, ezilen postkolonyal öznelerin temsillerinin imkânsızlığına odaklanmışlardır (Spivak, 1988). Bir feminist ve saha çalışmacısı olan Daphne Patai, bu argümanda -mesela hangi türden konuşmanın “özgün konuşma sayılacağına” karar veren, araştırmacıları aşırı değerlendiren ve araştırılanları değersizleştiren, ve pek çoğu özellikle de tartışılan madunlar için “ulaşılamaz bir tarzda” yazan- entellektüellerin ayrıcalıklılığına bir ölçüde odaklanarak oturduğu yerden yapılan eleştirilerin bu türden argümanlarına sadakatle ve tutkuyla meydan okur. Patai, sadece manipülasyonun, içtenliksizliğin, gizemleştirilmenin ya da özgüven yokluğunun mümkün olduğu görüşüne meydan okur. Araştırmamızda kendi sınırlarımızı tanımamızı ve “nerede varsa orada kendi suç ortaklığımız ve imtiyazımızla” mücadele etmeye çalışmayı savunur (1988b: 24-25).

Feminist akademisyenler, farklı temsil stratejileri denemeyi sürdürürler (Bkz Lal, 10. Bölüm). Az sayıda çağdaş feminist etnograf, mümkün olduğunca az redaksiyon görmüş ve araştırmacının sorularıyla yönlendirilmemiş kendi sesi ve hikâyesiyle kadını temsil etmeye kalkışarak, tek bir kadının hayatına ya da sözlü tarihine odaklanmıştır (Abu-Lughod, 1993; Behar, 1993; Tsing, 1993). Topladıkları sözlü tarihleri, üzerinde mümkün olduğunca az çalışarak yayınlamak suretiyle Lila Abu-Lughod (1993) ve Ruth Behar (1993) kendi redaksiyon ve yorumları-

---

<sup>21</sup> Margery Wolf, Mohanty'nin “Birinci Dünyalı feminist antropologları, Zed Press'te yazıları yayınlanmış az sayıdaki antropologla karakterize etmek suretiyle, ötekileri suçladığı aynı tuzağa düştüğünü” ileri sürerek, bu genellemeye karşı çıkar (1992: 12).

nı dayatma probleminden kaçınmaya çalışmışlardır. Behar, ulusal ve uluslararası iktidar farklarından ötürü sözlü tarihinin “bilginin ortak üretimi” olamayacağını, onun yerine “iktidarın bir çevirisi” olduğunu kabul eder (1993: 229). Behar, Esperanza’nın hikâyesini kullanacağı koşulları görüşmüştü. Ancak Behar, kitabında son sözü söyler ve başarısızca (ve daha çok utangaçça) kendi hayatıyla Esperanza’nın hayatı arasındaki paralellikleri göstermeye çalışır.

Temsil stratejilerinin denenmesi bazı alternatifler yaratmışken, bu temsil biçimlerinin ötekilerden tamamen farklı oldukları kuşkuludur, çünkü son ürün ile de daha az uygun değildir ve iktidar ya da çıkar dengesi değişmemiştir. Temsil ve yazarlık stratejileri deneme çabalarının önemine rağmen, temel iktidar farkları ve araştırmadan elde edilen yararların dağılımı aynı kalır. Kalkışılan az sayıda pratik değişim, araştırmacının imtiyazlı konumunu radikal olarak dönüştürmeye çevrilir. Bu çelişkilerin daha fazla kuramsallaştırılmasına ihtiyaç varken, belki bunların uzlaştırılmazlığının kabulü de zorunludur.

### ***Benlik ve Konumlanış***

O halde feminist araştırmacılar araştırmalarında, araştırma yapma ve metin yazma sürecinde kendilerini nasıl yerleştirebilirler ve yerleştirmelidirler? Benliğe ve konumlanışa ve Benliğe ve Ötekine daha fazla odaklanış, feminist araştırmacıların metinlerinde konumlanış politikasını izlemelerini teşvik etmiş ve buna imkân vermiştir (Enslin, 1990). Kişinin “biyografisi, politikası ve ilişkileri sahanın dokusunun parçası haline geldiği” için (Bell, 1993: 41), bununla bilinçli bir şekilde yüzleşilmeli ve değerlendirilmelidir.

Pat Caplan (1993b: 78) araştırmamızın politikasını kişiler arası, yerel ve global düzeylerde yerleştirirken (Gordon, 1988), kendimize şu soruları sormamızı önerir: “Onlar için biz kimiz? Bizim için onlar kim?” Bunu yaparken araştırmacı, kendisinin “de yerel topluluğun gözlemine ve analizine maruz kalan bir ‘öteki’ olduğunu” kavrayabilir. O halde araştırmacılar iki tür düşünömsellik geliştirmelidir -”hem ‘nesne’ hem ‘özne’ olarak ‘benlik’ ve hem ‘gözlenen’ hem de ‘gözlemci’ olarak ‘öteki’” (Karim, 1993b: 89). Patricia Zavella (1991), kendimizi konumlanmış özneler olarak yerleştirmemizi ve bu sosyal yer alışları veri olarak belirlememizi savunur; gerçekten de yer alış politikası ve bilginin konumlandırılma tarzları, saha çalışmasına dayanan pekçok feminist metinde bütünleştirilmiştir (Enslin,



1990; Bolles, 1985; Rofels, 1993; Schrijvers, 1986).

Bununla birlikte, kendini konumlandırma sürecinin de sakıncaları ve riskleri vardır. Bunlar epistemoloji hakkında olmaktan ziyade, araştırma ve yazma politikasına ilişkindir. Daphne Patai, kendini konumlandırma eğiliminin sıklıkla özür dileme olarak anlaşılan ve sonra da “rozet gibi takılan” mecazlara yol açtığını bulmuştur. Bunların “kişinin ‘fark’a saygısını gösterdiği ama araştırmanın ya da yorumlanan metnin herhangi bir yönünü etkilemediği” varsayılır (1991: 149; Bkz ayrıca Bhavnani, 1993; Scheper-Hughes, 1983; Patai, 1994. A52). Öz-düşünümsellik, der Daphne Patai, gerçekliği değiştirmez. “Geliri yeniden dağıtmaz, iktidarsızlar için siyasi haklar kazandırmaz, evsizler için ev yaratmaz ya da sağlığı geri getirmez” (1994: A52). Araştırılanları marjinalize ederken araştırmacıyı merkezi sahneye yerleştirmeyen bir metin yazma şeklindeki meydan okuma, varlığını sürdürür (Bkz Moore, 1994, 6. Bölüm). Bu meydan okuma, kenardaki insanlar hakkında, onların hikâyelerini ve hayatlarını merkeze getirmeye uğraşarak yazanlar için daha da büyük bir ikilem halini alır.<sup>22</sup>

Patai’nin görüşlerini kabul etmeme rağmen, bu türden görüşlerin en çok ihtiyaç duyulan yerde -kadın ve kalkınma literatüründe- yer almadıkları inkâr edilemez biçimde ortadadır. Bu liberal feministlerin yazıları basitçe, yazarın görüşünün sorgulanmasının gerekmediğini varsayarlar; bu Üçüncü Dünya’ya odaklanan toplumsal cinsiyetin ekonomi politikası literatüründe de bulunan bir problemdir. Günümüzde ve postmodern çağda, eğer küresel sahnede kendi rollerini ya da kendi kendilerini atadıkları “iyilik yapan” rolünü daha iyi kavramak istiyorlarsa, “gelişme çalışmaları” alanındaki tüm feministlerin eleştirel olarak ve öz bilinçle kendi konumlanışlarını incelemesi gerekir.

## *Sonuçlar*

### *İktidar*

Bence, daha yoksul ve marjinalize edilmiş halklarla çalışırken feminist araştırmacılar ile özneleri arasındaki iktidar farklılıklarının aynı kaldığının anlaşılması

---

<sup>22</sup> Anna Lowenhaupt Tsing’in (1993) marjinalite hakkındaki yeni ve düşünceli etnografisinin, sonunda onu, reaksiyonlar ve çıkarlar bakımından “merkez sahne”ye koyacak olması, ironiktir.

ve kabul edilmesi, önemlidir. Feminist araştırmacılar, sahada empatik ve dostça yöntemler kullanmak yoluyla ilişkileri eşitleştirmeye kalkışabilirler, ancak bu yöntemler araştırmacının konumlanışını ya da yer alışı dönüştürmez. “Eşitlik” kısa vadeli ve yanılsamalıdır, çünkü araştırmacı, işi bittiği zaman evine gider, bu da orayı terketme ayrıcalıklılığını yansıtır. Bu, daha eşitlikçi saha ilişkileri kurma girişimlerinden vazgeçilmesi gerektiği anlamına gelmez, daha ziyade bunların gerçekçi bir gözle görülmesi gerektiğini gösterir.

Aynı zamanda da, araştırma öznelere eyleycilikten ya da bilinçten yoksun kurbanlar olarak betimlemeyi kastetmiyorum. Öznelimiz, eğer bizimle etkileşime girmemeye karar verirlerse, araştırma plânlarımızı etkilerler. Fakat, araştırmacının konumlanışı düşünüldüğünde, bu mikrodinamikler, iktidar hiyerarşisini tersyüz etmezler. Dahası, öznelimiz sıklıkla bu farkın ve araştırmacının sonucunda elde edilen yararlardaki farklılığının tümüyle farkındadırlar.

Konumlanışımızla, saha süreçlerimizle ve saha çalışması sonrası uygulamalarımızla ilgili olarak iktidar ikilemiyle yüzleşebilmemize rağmen, pekçok feminist, özellikle de renkli ırklardan feministler, akademyaya geri döndükleri zaman kendi marjinalite duygularıyla da yüzleşirler. Akademisyen olmak, imtiyazlı bir konumdur, buna rağmen, feministler genellikle akademi içinde iktidar konumlarında değildirler. Böylelikle saha ilişkilerindeki iktidar ikilemi, daha öte çelişkilerle yüklenir -sahada bize ayrıcalıklı olarak muamele edilebilmesine rağmen, öznelimizin hayatlarını değiştirebilecek politikaları değiştirecek iktidarımız yoktur ve bir kez kendi işyerimize ve evimize döndüğümüzde genellikle pek az iktidarımız vardır.

11. Bölüm’de Margery Wolf, feministlerin iktidar sahibi olmaya alışık olmadıklarını ve iktidardan rahatsız olduklarını ileri sürer. Bizi, özellikle öğrencilerimizi saha için eğitirken daha gerçekçi olmaya teşvik eder. Feminist araştırma konulu geçenlerdeki bir sosyoloji konferansında Judith Stacey, feministlerin sadece iktidar sahibi olmayı değil, bunu arzulamayı da kabul etmesi gerektiğini ileri sürerek iktidar ikilemini bir adım öteye taşıdı. Stacey, der ki, feminist araştırmacılar iktidar ikilemlerine, sanki kendileri benliksizmiş ve bir araçmış gibi, kendi iktidar ve imtiyaz arzuları hakkında pek az düşünümselelik ve epey ikiyüzlülükle odaklanma eğilimindedirler (Stacey, Naples ve Ribet’in kitabında, 1994: 20). Bu konum ve açılımları hakkında düşünmek, bu tartışmayı kesinlikle yeni düzlemle- re götürecektir.

## Gelecek, Şimdi

Feminist saha araştırmacıları-araştırmacılar olarak görevlerimiz nelerdir? Deminden beri anahatları çizilen problemlerden bazıları çözülebilir mi ya da değiştirilebilir mi? Her şeyden önce, feminist araştırma hedeflerinin mükemmellikten uzaklığının ve tamamlanmamışlığının tanınması, anlaşılması ve kabul edilmesinin önemli olduğunu düşünüyorum. Gelecek için bir feminist gündem, bu eleştirilerle ve bu eleştiriler dolayısıyla çalışmayı, bunlarla mücadele etmeyi ve bir ölçüde de bunları ilerletmeyi kapsamalıdır.

Temel bir düzeyde bir dizi antropolog, “saha” dediğimiz şeyin daha eleştirel bir değerlendirilmesini teşvik etmiştir: Sahayı oluşturan nedir ve saha nerede başlar nerede biter? (Clifford, 1990). “ev/ülke” ve “saha” arasındaki kutupsallığı sorunsallaştırmak, kimilerinin ülkesinde çalışma ya da ülkesinde çalışma yapma nosyonunu sorgulamasını teşvik etmiştir (Williams, 1996: Visweswaran, 1994), bu da bazı huzursuz ve meydan okuyan tepkilere yol açabilir (Obbo, 1990; Williams, 3. Bölüm). Dahası, Anna Tsing’in vurguladığı gibi, “ülke”nin ve “saha”nın ekonomik, siyasi ve kültürel olarak karşılıklı bağımlılık tarzlarını da incelemek zorundayız (Tsing, Scott ve Shah’ın kitabında, 1993: 94). Halihazırda sorunsallaştırılmış bir nosyon olan “ülke”de araştırma yapmak, Üçüncü Dünya araştırma alanlarında çalışmaya eşlik eden tüm o sömürgeci ve emperyalist açılımlardan kaçınmak isteyen beyaz ve Batılı feminist araştırmacıların giderek daha fazla başvurduğu bir yol olabilir; bu bizi bir de, sosyolojiye geri götürür.

Değinilen çekincelerin bazılarında kaçınmanın bir yolu olarak, kimileri de, hemen hemen tamamen iktidarsız ve marjinalize edilmişlere odaklanmak yerine, iktidar ve kontrol sahibi olanları çalışmak -“yukardakileri çalışmak”- suretiyle araştırma gündemini kaydırmayı savunmuşlardır (Nader, 1972). Sylvia Yanagisako (Scott ve Shah’ın kitabında, 1993), bu kaymayı, sadece kısmen iktidar eşitsizlikleri ve sömürgeci araştırma ilişkileri problemlerini çözebildiği için değil, ayrıca farklı perspektiflerden önemli sosyal yapımlar hakkında öğrenebileceğimiz için de teşvik eder. Mesela, yoksulları çalıştığımızda ve üst sınıfı çalıştığımızda sosyal sınıf hakkında farklı şeyler öğreniriz; renkli ırktan insanları çalıştığımızda ve beyazları çalıştığımızda da ırk ve ırkçılığın sosyal yapımı hakkında farklı şeyler öğreniriz.

Başka bir deyişle, egemeni, sömürgeleştirici, “merkez”i (Scott ve Shah, 1993: 94) çalışarak marjinalleştirme ve tahakküm sürecini daha iyi anlayabiliriz. An-

cak, Tsing, toplulukları ve imtiyazlarını ya da dışlanmalarını bağımlı bir tarzda değil de izole bir tarzda çalışmayı teşvik edeceği kaygısıyla, basitçe “bakışı” be-yazları ya da elitleri çalışmaya “çevirme”nin tehlikelerini vurgulamıştır. Dahası Sandra Harding, daha az iktidarı olanlar hayat deneyimlerini eklemleyene kadar, “daha az iktidar sahibi olanların hayatlarından bir perspektif, daha fazla iktidar sahibi olanların hayatlarından perspektiflerden daha nesnel bir bakış sağlayabi-lir” der (1991: 270).

Daha önce anılan önemli bir ikilem, öğretilen feminist hedeflerle feminist araştırma pratikleri arasındaki uçurumdur, özellikle de eylem-yönelimli araştır-manın ve aktivist araştırmanın yokluğudur. Deborah Gordon (Scott ve Shah’ın kitabında, 1993: 100) Rina Benmayor’un (1991) Doğu Harlem’de betimlediği gi-bi daha topluluk temelli eylem-yönelimli araştırma projelerini teşvik eder, bunda kişisel tanıklık ve göç deneyimi bir okuma-yazma kursuna dönüştürülmüştür, Ens-lin’in araştırması da okur yazarlığın kadınları siyasi eyleme girmek için nasıl güç-lendirdiğini gösterir. Gordon, daha az sömürgeci olan ve gerçekten de topluluğa bir şeyler katan bu türden projeleri özendirir. Bu projeler, bir anlamda feminist araştırmacılar için idealdir ve ayrıca bulunması ve yapılması zor projelerdir de. Aynı zamanda da genç feminist akademisyenlerin, bu türden araştırma yapma-nın “bedeli”nin ve cezasının farkında olması gerekir çünkü bu çalışmalar, akade-mi içinde peşinde oldukları derecelere ya da terfilerle kolaylıkla dönüştürüle-meceklerdir. Gerçekten de, mücadelemizin büyük bölümünü, sahada değil de akademiya içinde vermek zorunda olabiliriz.

Henrietta Moore, metinlerin çok yazarlılığına dayanan ve araştırma sürecinde feminist araştırmacı ile kaynakları arasındaki işbirliğini temsil eden yeni tür bir etnografi öngörür (1988: 194). Bu da sadece araştırmacı ile araştırılan arasında değil, ayrıca farklı geçmişlere sahip feminist akademisyenler arasında da işbir-liğine dayanan araştırma görevinin zorluğuna götürür (Bkz Lugones ve Spelman, 1983). Başka bir deyişle, akademisyenlerin, etnik topluluklar arası, ırklar arası ve uluslararası işbirliği girişimleri, acınacak kadar azdır. Geleceğimiz ve araştırmacı-ların yeni kuşağı için bir meydan okuma/görev, bu araştırma bireyciliğiyle yüz-leşmek ve çoklu farklılıklar ve sınırlar arasında diyalog kurmaya girişmek olmalı-dır. Anılması gereken öteki ikilemler, araştırma gündeminin nasıl kurulduğu ve hangi başlıkların odağımız haline geleceği, kimin bize fon vereceği,<sup>23</sup> yazma ve

---

<sup>23</sup> Fon kaynakları için şaşırtıcı bir referans kıtlığı ve muhtemel çıkar çatışmaları vardır.

temsil ile araştırmamıza g r ş t klerimizi angaje etme yollarıdır.

Denemem ve bu kitap, müstakbel feminist saha çalışmacılarının saha çalışması pratiğinden vazge emesini teşvik etmek amacıyla değildir, bu derin çelişkileri karşılayacak yollar da sunamayız. Kitap, saha çalışmasında ve saha sonrası süreçte kalıtsal olan ve en özbilinçli ve iyi eğitimli araştırmacıyı rahatsız eden iktidar ikilemlerinin altını çizmek ve  rnekleme  içindir. Ayrıca, müstakbel feminist saha çalışmacılarının naiflikten uzak bir şekilde bu ikilemlerle yüzleşmeyi ve bunları entegre etmeyi sürdürmelerini, epistemolojik tekneyi y zd rmeyi sürdürmelerini, kaliteli araştırmayı neyin oluşturduğuna ilişkin konvansiyonel nosyonlara meydan okumayı sürdürmelerini ve siyasi olarak anlamlı g   birlikleri ve projeler için uğraşmayı sürdürmelerini teşvik etmek içindir.

Çeviri: D. Hattatoğlu

---

Scheper-Hughes, tütün sanayiinden fon aldığını teşekk rl r kısmında dile getirir ve Günseli Berik (2. Bölüm) sponsorlarının –ILO- nasıl da gözlediği problemleri ihmal edecek bir tarzda sonuçları sunmasını istediklerini tartışır. Bu problemler, bir kurum ya da uluslararası bir örgüt için rapor hazırlandığında daha fazla su yüzüne çıkabilir. Bu türden örgütlerce fonlanmamış daha akademik çalışmalar okuduğum için, bu meseleler y zeyeye çıkma eğiliminde değil. Ancak, fonlama kaynakları politikası hakkındaki meseleler, varlığını sürdürmektedir.

## BAŞVURU KAYNAKLARI VE SEÇME OKUMALAR

- Abbott, Susan., 1983. "In the End You Will Carry Me in Your Car: Sexual Politics in the Field", *Women's Studies* 10: 161-178.
- Abramson, Allen. 1993. "Between Autobiography and Method: Being Male, Seeing Myth, and the Analysis of Structures of Gender and Sexuality in the Eastern Interior of Fiji." *Gendered Fields: Women, Men, and Ethnography*. Der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 63-77. Londra: Routledge.
- Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
1991. "Writing Against Culture" *Recapturing Anthropology*. Der. Richard Fox. 137-162. Santa Fe: School of American Research.
1990. "Can There Be a Feminist Ethnography?", *Women and Performance* 5, no.1: 7-27.
- 1988. "Fieldwork of a Dutiful Daughter", *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Der. Soraya Altorki ve Camillia Fawzi El-Solh, 139-161. Syracuse: Syracuse University Press.
1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Acker, Joan, Kate Barry ve Johanna Esseveld. 1990. "Objectivity and Truth: Problems in Doing Feminist Research", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*. Der. Mary Margaret Fonow ve Jodith Cook, 133-153. Bloomington: Indiana University Press.
- Agar, Michael. 1986. "Foreword", *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Der. Tony Larry Whitehead ve Mary Ellen Conaway, ix-xi. Urbana: University of Illinois Press.
- Akoff, Linda ve Elizabeth Poter. 1993. "Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology", *Feminist Epistemologies*. Der. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter, 1-14. New York: Routledge.
- Altorki, Soraya. 1988. "At Home in the Field", *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Der. Soraya Altorki ve Camillia Fawzi el-Solh, 49-68. Syracuse: Syracuse University Press.
- Amadiume, Ifi. 1993. "The Mouth Hat Spoke a Falsehood Will Later Speak the Truth: Going Home to the Field in Eastern Nigeria", *Gendered Fields: Women, Men, and Ethnography*. Der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 182-198. Londra: Routledge.
- Antony, Louise ve Charlotte Witt. 1993. *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder: Westview.
- Appadurai, Arjun. 1986. "Theory in Anthropology: Center and Periphery", *Comparative*

- Studies in Society and History* no 28, no: 2: 356-361.
- Asad, Talal, der. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londra: Ithaca Press.
- BacaZinn, Maxine. 1979. "Field Research in Minority Communities: Ethical, Methodological, and Political Observations by an Insider", *Social Problems* 27, no. 2: 209-219.
- Bar-On, Bat-Ami. 1993. "Marginality and Epistemic Privilege", *Feminist Epistemologies*, der. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter, 83-100. New York: Routledge.
- Barroso, Carmen ve Christina Bruschini. 1991. "Building Politics from personal Lives: Discussions on Sexuality Among Poor Women in Brazil", *Third World Women and the Politics of Feminism*. Der. Chandra Alpa de Mohanty, Ann Russo, ve Lourdes Torres, 153-172. Bloomington: Indiana University Press.
- Behar, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press.
- Bell, Diane. 1993a. "Introduction 1: The Context", *Gendered Fields: Women, Men, and Ethnography*. Der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 1-18. Londra: Routledge.
- 1993b. "Yes, Virginia, There Is a Feminist Ethnography: Reflections from There Australian Fields", *Gendered Fields: Women, Men, and Ethnography*. Der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 28-43. Londra: Routledge.
- Benmayor, Rina. 1991. "Testimony, Action Research, and Empowerment Puerto Rican Women and Popular Education", *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*. Der. Sherna Berger Gluck ve Daphne Patai, 159-174. New York: Routledge.
- Berger, Iris. 1992. "Categories and Contexts: Reflections on the Politics of Identity in South Africa", *Feminist Studies* 18, no: 2: 284-294.
- Berger, John. 1967. *A Fortunate Man*. New York: Pantheon Books.
- Bernick, Susan E. 1991. "Toward a Value-Laden Theory: Feminism and Social Science", *Hypatia* 6, no. 2: 118-136.
- Berninghausen, Jutta, ve Birgit Kerstan. 1992. *Forging New Paths: Feminist Social Methodology and Rural Women in Java*. New York: Zed Press.
- Bhavnani, Kum Kum. 1993. "Tracing the Contours: Feminist Research and Feminist Objectivity", *Women's Studies International Forum* 16, no.2:95-104.
1988. "Empowerment and Social Research: Some Comments", *Text* 1, no.2:41-50.
- Billson, Janet Mancini. 1991. "The Progressive Verification Method: Toward a Feminist Methodology for Studying Women Cross-Culturally", *Women's Studies International Forum* 14, no.3:201-215.
- Blank, Rebecca M. 1992. "A Female Perspective on Economic Man?" *Revolutions in Knowledge: Feminism in the Social Sciences*. Der. Sue Rosenberg Zalk ve Janice Gordon-Kelter, 111-124. Boulder:Westview.
- Blauner, Robert ve David Wellman. 1973. "Toward the Decolonization of Social Research", *The Death of White Sociology*. Der. Joyce Ladner, 310-330. New York: Random

House.

- Bolles, Lynn A. 1985. "Of Mules and Yankee Gals: Struggling with Stereotypes in the Field", *Anthropology and Humanism Quarterly* 10, no.4: 114-119.
- Borland, Katherine 1991. "'That's Not What I Said': Interpretive Conflict in Oral Narrative Research", *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*. Der. Sherma Berger Gluck ve Daphne Patai, 63-76. New York: Routledge.
- Bowen, Eleanor Smith. 1954. *Return to Laughter*. Londra: Gollancz.
- Briggs, Jean L. 1970. *Never in Anger: Portrait of a Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, Karen McCarthy. 1991. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
1987. "Plenty Confidence in Myself: The Initiation of White Woman Scholar into Haitian Vodou", *Journal of Feminist Studies in Religion* 3, no. 1:67-76.
- Burawoy, Michael, Alice Burton, Ann Arneet Ferguson, Kathryn J. Fox, Joshua Gamson, Nadine Gartrell, Leslie Hurst, Charles Kurzman, Leslie Salzinger, Josepha Schiffman ve Shirori Ui. 1991. *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis*. Berkeley: University of California Press.
- Burgess, Robert G. 1982. "Approaches to Field Research", *Field Research: A Sourcebook and Field Manual*. Der. Robert G. Burgess, 1-11. Londra: Allen and Unwin.
- Cancian, Francesca. 1995. "Participatory Research and Alternative Strategies for Activist Sociology", *Feminism and Social Change: Bridging Theory and Practice*. Der. Heidi Gottfried. Urbana: University of Illinois Press.
1992. "Feminist Science: Methodologies That Challenge Inequality", *Eşitsizliğe Meydan Okuyan Metodolojiler*, *Gender and Society* 6: 623-642.
- Cancian, Francesca M., ve Cathleen Armsead. 1992. "Participatory Research", *Encyclopedia of Sociology*. Der. Edgar ve Marie Borgatta, 1427-1432. New York: Macmillan.
- Cannon, Lynn Weber, Elizabeth Higginbotham ve Marianne L.A Leung. 1990. "Race and Class Bias in Qualitative Research on Women", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*. Der. Mary Margaret Fonow ve Judith Cook, 107-118. Bloomington: Indiana University Press.
- Caplan, Karen. 1992. "Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects", *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography* Der. Sidonie Smith ve Julia Watson, 115-138. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Caplan, Pat. 1993a. "Introduction 2: The Volume", *Gendered Fields: Women, Men, and Ethnography*. Der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 19-27. Londra: Routledge.
- 1993b. "Learning Gender: Fieldwork in a Tanzanian Coastal Village, 1965-1985", *Gendered Fields: Women, Men, and Ethnography*. Der. Diane Bell, Pat Caplan ve



- Wazir Jahan Karim, 168-181. Londra: Routledge.
1988. "Engendering Knowledge: The Politics of Ethnography", Kısım 1. *Anthropology Today* 4, no.5: 8-17.
- Carr, Helen. 1988. "In Other Words: Native American Women's Autobiography", *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography*. Der. Bella Brodzki ve Celeste Schenck, 131-15. Ithaca: Cornell University Press.
- Cassel, J. 1991. "Subtle Manipulation and Deception in Fieldwork: Opportunism Knocks", *International Journal of Moral and Social Studies* 6, no.3: 269-274.
- Cassell, Joan. 1987. *Children in the Field: Anthropological Experiences*. Philadelphia: Temple University Press.
- Caufield, Mina Davis. 1979. "Participant Observation or Partisan Participation?" *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*. Der. Gerit Huizer ve Bruce Mannheim, 309-318. Lahey:Mouton.
- Charavarti, Anand. 1979. "Experiences of an Encapsulated Observer: A Village in Rajasthan", *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*. Der. M.N. Srinivas, A.M. Shah ve E.A.Ramaswamy, 38-57. Delhi: Oxford University Press.
- Chung, Yuen Kay. 1990. "At the Palace: Researching Gender and Ethnicity in a Chinese Restaurant", *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*, Der. Liz Stanley. Londra ve New York: Routledge.
- Clifford, James 1990. "Notes on (Field)notes", *Fieldnotes*. Der. Roger Sanjek, 47-70. Ithaca: Cornell University Press.
1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
1986. "Introduction: Partial Truths", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Der. James Clifford ve George E. Marcus, 1-26. Berkeley: University of California Press.
- 1983. "On Ethnographic Authority", *Representations* 1, no.2:118-146.
- Collins, Patricia Hill. 1990. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*. Der. Mary Margaret Fonow ve Judith Cook, 35-59. Bloomington: Indiana University Press.
- Conaway, Mary Ellen. 1986. "The Pretense of the Neutral Researcher", *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Der. Tony Larry Whitehead ve Mary Ellen Conaway, 52-63. Urbana: University of Illinois Press.
- Cook, Judith.1983. "An Interdisciplinary Look at Feminist Methodology: Ideas and Practice in Sociology, History, and Anthropology" *Humboldt Journal of Social Relations* 10, no.2:127-152.
- Cook, Judith ve Mary Margaret Fonow. 1986. "Knowledge and Women's Interest: Issues

- of Epistemology and Methodology in Feminist Sociological Research", *Sociological Inquiry* 56, no.1: 2-29.
- Cooke, Philip. 1990. "Locality, Structure, and Agency: A Theoretical Analysis", *Cultural Anthropology* 5, no 1:3-15.
- Daniels, Arlene. 1983. "Self-Deception and Self-Discovery in Fieldwork", *Qualitative Sociology* 6, no.3:195-214.
1975. "Feminist Perspectives in Sociological Research", *Another Voice*. Der. Marcia Millman ve Rosabeth Kanter, 340-382. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Darling, Marsha Jean. 1987. "The Disinherited as Source: Rural Black Women's Memories", *Michigan Quarterly Review* 26, no.1:48-63.
- Devereux, Stephen ve John Hoddinott (der). 1993. *Fieldwork in Developing Countries*. Boulder: Lynne Rienner.
- De Vita, Philip R. (der). 1990. *The Humbled Anthropologist: Tales from the Pacific*. Belmont, California: Wadsworth.
- di Leonardo, Micaela. 1991. "Introduction: Gender, Culture, and Political Economy: Feminist Anthropology in Historical Perspective", *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Der. Micaela di Leonardo, 1-50. Berkeley: University of California Press.
- Di Stefano, Christine. 1990. "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism", *Feminism/Postmodernism*. Der. Linda J. Nicholson, 63-82. New York: Routledge.
- Dua, Veena. 1979. "A Women's Encounter with Arya Samaj and Untouchables: A Slum in Jullundur", *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*. Der. M.N. Srinivas, A.M. Shah ve E.A.Ramaswamy, 115-126. Delhi: Oxford University Press.
- DuBois, Barbara. 1983. "Passionate Scholarship: Notes on Values, Knowing, and Method in Feminist Social Science", *Theories of Women's Studies*. Der. Gloria Bowles ve Renate Duelli Klein, 105-116. Londra: Routledge.
- Duelli Klein, Renate. 1983. "How to Do What We Want to Do: Thoughts About Feminist Methodology", *Theories of Women's Studies*. Der. Gloria Bowles ve Renate Duelli Klein, 88-104. Londra: Routledge.
- Dumont, Jean-Paul. 1978. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin: University of Texas Press.
- Dyck, Isabel. 1993. "Ethnography: A Feminist Method?", *The Canadian Geographer* 37, no. 1:52-57.
- Edwards, Rosalind. 1990. "Connecting Method and Epistemology: A White Woman Interviewing Black Women", *Women's Studies International Forum* 13, no. 5:477-490.
- Eichler, Margrit. 1988. *Nonsexist Research Methods: A Practical Guide..* Boston: Allen and Unwin.

- England, Kim. 1994. "Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research", *The Professional Geographer* 45, no. 1:80-89.
- Enslin, Elizabeth Mary. 1994. "Beyond Writing: Feminist Practice and the Limitations of Ethnography", *Cultural Anthropology* 9, no. 4: 537-568.
1990. "*The Dynamics of Gender, Class and Race in a Women's Movement in Rural Nepal*", Doktora tezi, Stanford University.
- Epstein, Jayaratne, Toby. 1983. "The Value of Quantative Methodology for Feminist Research", *Theories of Women's Studies*. Der. Gloria Bowles ve Renate Duelli Klein, 140-161. Londra: Routledge.
- Epstein, Jayaratne, Toby ve Abigail Stewart. 1990. "Quantitative and Qualitative Methods in the Social Sciences: Current Feminist Issues and Practical Struggles", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*. Der. Mary Margaret Fonow ve Judith Cook, 85-106. Bloomington: Indiana University Press.
- Etter-Lewis, Gwendolyn. 1991. "Black Women's Life Stories: Reclaiming Self in Narrative Texts", *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*. Der. Sherna Berger Gluck ve Daphne Patai, 43-58. New York: Routledge.
- Eyles, John. 1993. "Feminist ve Interpretive Method: How Different?" *The Canadian Geographer* 37, no. 1: 50-52.
- Fardon, Richard. 1990. "Localizing Strategies: The Regionlization of Ethnographic Accounts", *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Der. Richard Fardon, 1-36. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Farrell, Susan A. 1992. "Feminism and Sociology. Introduction: The Search for a Feminist/Womanist Methodology in Sociology", *Revolutions in Knowledge: Feminism in the Social Sciences*. Der. Sue Rosenberg Zalk ve Janice Gordon-Kelter, 57-62. Boulder: Westview.
- Fawzi el-Solh, Camillia. 1988. "Gender, Class and Origin: Aspects of Role During Fieldwork in Arab Society", *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Der. Soraya Altorki ve Camillia Fawzi El-Solh, 91-114. Syracuse: Syracuse University Press.
- Finch, Janet. 1984. "It's Great to Have Someone to Talk To: The Ethics and Politics of Interviewing Women", *Social Researching: Politics, Problems, Practice*. Der. Helen Roberts ve Colin Bell, 70-87. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Fonow, Mary Margaret ve Judith A. Cook. 1991. "Back to the Future: A Look at the Second Wave of Feminist Epistemology and Methodology", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*. Der. Mary Margaret Fonow ve Judith Cook, 1-15. Bloomington: Indiana University Press.
- Forster, Peter. 1973. "Empiricism and Imperialism: A Review of the New Left Critique of Social Anthropology", *Anthropology and the Colonial Encounter*. Der. Talal Asad, 23-38. Londra: Ithaca Press.
- Frankenberg, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of*

- Whiteness. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Geiger, Susan. 1990. "What's So Feminist About Women's Oral History?", *Journal of Women's History* 2, no. 1:169-182.
1986. "Women's Life Histories: Method and Content", *Signs* 11, no. 2: 334-351.
- Gewertz, Deborah ve Frederick Errington. 1991. "We Think, Therefore They Are? On Occidentalizing the World", *Anthropological Quarterly* 64, no. 2: 80-91.
- Giovannini, Maureen. 1986. "Female Anthropologist and Male Informant: Gender Conflict in a Sicilian Town", *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Der. Tony Larry Whitehead ve Mary Ellen Conaway, 103-116. Urbana: University of Illinois Press.
- Gluck, Sherna. 1977. "What's So Special About Women? Women's Oral History", *Frontiers* 2, no. 2: 3-17.
- Golde, Peggy. 1970. *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkeley: University of California Press.
- Gordon, Deborah. 1988. "Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography", *Inscriptions* 3, no. 4: 7-24.
- Gorelick, Sherry. 1991. "Contradictions of Feminist Methodology", *Gender and Society* 5, no 4: 459-477.
- Gottlieb, Naomi ve Marti Bombyk. 1987 "Strategies for Strengthening Feminist Research", *Affilia* 2, no 2:23-35.
- Gupta, Khadja Ansari. 1979. "Travails of a Woman Fieldworker: A Small Town in Uttar Pradesh", *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*. Der. M.N. Srinivas, A.M. Shah ve E.A.Ramaswamy, 103-114. Delhi: Oxford University Press.
- Hale, Charles R. 1992. "Enduring Contradictions: Activist Research and Indian Politics in Latin America", Amerikan Antropoloji Derneği'nin yıllık toplantısında sunulan bildiri, San Fransisco.
- Hale, Sandra. 1991. "Feminist Method, Process and Self Criticism: Interviewing Sudanese Women", *Women's Words*, der. Sherna Berger Gluck ve Daphne Patai, 121-136. New York: Routledge.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harding, Sandra. 1993. "Rethinking Standpoint Epistemology: What Is 'Strong Objectivity'?", *Feminist Epistemologies*, der. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter, 49-82. New York: Routledge.
- 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1987b. "Introduction: Is There a Feminist Method?", *Feminism and Methodology*, der. Sandra Harding, 1-14. Bloomington: Indiana University Press.

- Harding, Sandra (der). 1987a. *Feminism ve Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hartsock, Nancy. 1987. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", *Feminism and Methodology*, der. Sandra Harding, 157-180, Bloomington: Indiana University Press.
- Hastrup, Kirsten ve Peter Elsass. "Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms?", *Current Anthropology* 31, no.3: 301-311.
- Hekman, Susan J. 1990. *Gender and Knowledge: Elements of a Post-Modern Feminism*. Boston: Northeastern University Press.
- Hendry, Joy. 1992. "The Paradox of Friendship in the Field", *Anthropology and Autobiography*, der. Judith Okely ve Helen Callaway, 163-174. Londra: Routledge.
- Higginbotham, Elizabeth. 1982. "Two Representative Issues in Contemporary Sociological Work on Black Women", *All the Women Are White, all the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave*, der. Gloria Hull, Patricia Bell Scott ve Barbara Smith, 93-98. Old Westbury: Feminist Press.
- Huizer, Gerrit. 1979. "Anthropology and Politics: From Naivete Toward Liberation?", *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, der. Gerrit Huizer ve Bruce Mannheim, 3-41. Lahey: Mouton.
- Hutheasing, Otome K. 1993. "Facework of a Female Elder in a Lisu Field, Thailand", *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 93-102. Londra: Routledge.
- Jackson, Jean E. 1990. "'I Am a Fieldnote': Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity", *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, der. Roger Sanjek, 3-33. Ithaca: Cornell University Press.
- James, Wendy. 1973. "The Anthropologist as Reluctant Imperialist", *Anthropology and the Colonial Encounter*, der. Talal Asad, 41-69. Londra: Ithaca Press.
- Johnson-Odim, Cheryl. 1991. "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism", *Third World Women and the Politics of Feminism*, der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, 314-327. Bloomington: Indiana University Press.
- Joseph, Suad. 1988. "Feminism, Familism, Self and Politics: Research as a Mughtaribi", *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, der. Soraya Altorki ve Camillia Fawzi El-Solh, 25-47. Syracuse: Syracuse University Press.
- Karim, Wazir Jahan. 1993a. "Epilogue: The 'Nativised' Self and the 'Native'", *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 248-251. Londra: Routledge.
- 1993b. "With Moyang Melur in Carey Island: More Endangered, More Engendered", *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 78-92. Londra: Routledge.

- Kielstra, Nico. 1979. "Is Useful Action Research Possible?", *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, der. Gerrit Huizer ve Bruce Mannheim, 281-290. Lahey: Mouton.
- Kleiner, Robert J., ve Barnabas I. Okeke. 1991. "Advances in Field Theory: New Approaches and Methods in Cross-Cultural Research", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 22, no.4: 509-524.
- Kleinman, Sherryl ve Martha A. Copp. 1993. *Emotions and Fieldwork*. Qualitative Research Methods Series, No. 28. Beverly Hills, California: Sage Publications.
- Kondo, Dorinne K. 1986. "Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology", *Cultural Anthropology* 1, no. 1: 74-88.
- Koonz, Claudia. 1987. *Mothers in the Fatherland*. New York: St. Martin's Press.
- Kremer, Belinda. 1991. "Learning to Say No: Keeping Feminist Research for Ourselves", *Women's Studies International Forum* 13, no.5: 463-467.
- Krieger, Laurie. 1986. "Negotiating Gender Role Expectations in Cairo", *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, der. Tony Larry Whitehead ve Mary Ellen Conaway, 117-128. Urbana: University of Illinois Press.
- Krieger, Susan. 1985. "Beyond 'Subjectivity': The Use of the Self in Social Science", *Qualitative Sociology* 8, no.4: 309-320.
- Kumar, Nita. 1992. *Friends, Brothers, and Informants: Fieldwork Memoirs of Banaras*. Berkeley: University of California Press.
- Ladner, Joyce. 1987. "Introduction to Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman", *Feminism and Methodology*, der. Sandra Harding, 74-83. Bloomington: Indiana University Press.
- Langellier, Kristin ve Deanna Hall. 1989. "Interviewing Women: A Phenomenological Approach Feminist Communication Research", *Doing Research on Women's Communication: Perspectives on Theory and Method*, der. Kathryn Caiter ve Carole Spitzack, 193-220. Norwood, N.J.: Ablex Publishing Corporation.
- Lather, Patti. 1988. "Feminist Perspectives on Empowering Research Methodologies", *Women's Studies International Forum* 11, no.6: 569-581.
- Lauretis, Teresa de. 1988. "Displacing Hegemonic Discourses: Reflections of Feminist Theory in the 1980's" *Inscriptions* 3, no.4: 127-144.
- Lazreg, Marnia. 1988. "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria", *Feminist Studies* 14, no.1: 81-107.
- Lockwood, Matthew. 1993. "Facts or Fictions? Fieldwork Relationships and the Nature of Data", *Fieldwork in Developing Countries*, der. Stephen Devereux ve John Hoddinott, 164-178. Boulder: Lynne Rienner.
- LOVA-Niuewsbrief. 1991. "Veldwerk en Liefde." (Saha çalışması ve Aşk) konulu özel sayı. Cilt 12, no. 2 Newsletter from Landelijk Overleg Vrouwenstudies in de Antropologie, Amsterdam.

- Lugones, Maria ve Elizabeth Spelman. 1983. "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for 'The Woman's Voice'", *Women's Studies International Forum* 6, no. 6: 573-581.
- Maguire, Pat. 1987. "Doing Participatory Research: A Feminist Approach", *Perspectives* 5, no. 3: 35-37.
- Mamak, Alexander F. 1979. "Nationalism, Race-Class Consciousness, and Action Research on Bouainville Island, Papua New Guinea", *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, der. Gerrit Huizer ve Bruce Mannheim, 447-460. Lahey: Mouton.
- Mani, Lata. 1990. "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception", *Feminist Review* 35: 24-41.
- Martin, Biddy ve Chandra Talpade Mohanty. 1986. "Feminist Politics: What's Home Got to Do with it?" *Feminist Studies, Critical Studies*, der. Teresa de Lauretis, 191-212. Bloomington: Indiana University Press.
- Mascia-Lees, E. Frances, Patricia Sharpe ve Colleen Ballerino Cohen. 1989. "The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective", *Signs* 15, no.11: 7-33.
- Mblinyi, Marjorie. 1989. "'I'd Have Been a Man': Politics and the Labor Process in Producing Personal Narratives", *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives*, der. Personal Narratives Group, 204-227. Bloomington: Indiana University Press.
1982. "My Experience As a Woman, Activist, and Researcher in a Project with Peasant Women", *Fighting on Two Fronts: Women's Struggles and Research*, der. Maria Mies, 30-45. Lahey: Institute of Social Sciences.
- McDowell, Linda. 1992. "Multiple Voices: Speaking from Inside and Outside 'The Project'", *Antipode* 24, no. 1: 56-72.
- Mies, Maria. 1990. "Women's Research or Feminist Research? The Debate Surrounding Feminist Science and Methodology", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*, der. Mary Margaret Fonow ve Judith Cook, 60-84. Bloomington: Indiana University Press.
- 1983. "Towards a Methodology for Feminist Research", *Theories of Women's Studies*, der. Gloria Bowles ve Renate Duelli Klein, 117-139. Londra: Routledge.
- 1982a. *Lace Makers of Narsapur*. Londra: Zed Press.
- der. 1982b. *Fighting on Two Fronts: Women's Struggles and Research*. Lahey: Institute of Social Sciences.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991a. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism", *Third World Women and the Politics of Feminism*, der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, 1-47. Bloomington: Indiana University Press.

- 1991b. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Third World Women and the Politics of Feminism*, der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, 1-80. Bloomington: Indiana University Press.
- 1987. "Feminism Encounters Locating the Politics of Experience", *Copyright 1*: 30-44.
- Moore, Henrietta. 1988. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1994. *A Passion for Difference*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moore, Lisa. 1993. "Among Khmer and Vietnamese Refugee Women in Thailand: No Safe Place", *Gendered Fields: Women, Men, and Ethnography*, der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 117-127. Londra: Routledge.
- Morsy, Soheir. 1988. "Fieldwork in My Egyptian Homeland: Toward the Demise of Anthropology's Distinctive-Other Hegemonic Tradition", *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, der. Soraya Altorki ve Camillia Fawzi El-Solh, 269-90. Syracuse: Syracuse University Press.
- Moss, Pamela. 1993. "Focus: Feminism as Method", *The Canadian Geographer* 37, no1: 48-49.
- Myerhoff, Barbara. 1978. *Number Our Days*. New York: Dutton.
- Nader, Laura. 1972. "Up the Anthropologist -Perspectives Gained from Studying Up", *Re-inventing Anthropology*, der. Dell Hymes, 284-311. New York: Pantheon.
- Nakhleh, Khalil. 1979. "On Being a Native Anthropologist", *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, der. Gerrit Huizer ve Bruce Mannheim, 343-352. Lahey: Mouton.
- Naples, Nancy ve Beth Ribet, derleyenler. 1994. "Ethical, Moral, and Political Dilemmas of Feminist Research", *American Sociological Association'nın Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Seksiyonu'nun desteklediği bir atölye çalışmasının tutanakları*. University of Southern California. Yayınlanmamış.
- Narayan, Kirin. 1993. "How Native is a 'Native' Anthropologist?", *American Anthropology* 95: 671-686.
- Narayan, Uma. 1989. "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist", *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, der. Alison M. Jaggar ve Susan R. Bordo, 256-269.
- Nielsen, Joyce McCarl. 1990. "Introduction", *Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences*, der. Joyce McCarl Nielsen, 1-37. Boulder: Westview.
- Oakley, Ann. 1990. "Interviewing Women: A Contradiction in Terms", *Doing Feminist Research*, der. Helen Roberts, 30-61. Londra: Routledge.
- Obbo, Christine. 1990. "Adventures with Fieldnotes", *Fieldnotes*, der. Rojer Sanjek, 290-302. Ithaca: Cornell University Press.
- Oboler, Regina Smith. 1986. "For Better or Worse: Anthropologist and Husbands in the



- Field", *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, der. Tony Larry Whitehead ve Mary Ellen Conaway, 28-51. Urbana: University of Illinois Press.
- Omvedt, Gail. 1979. "On the Participant Study of Women's Movements: Methodological, Definitional, and Action Considerations, *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, der. Gerrit Huizer ve Bruce Mannheim, 372-394. Lahey: Mouton.
- Ong, Aihwa. 1995. "Women out of China: Traveling Tales and Traveling Theories in Post-colonial Feminism", *Women Writing Culture*, der. Ruth Behar ve Deborah Gordon. Berkeley: University of California Press.
1988. "Colonialis and Modernity: Feminist Re-Presentations of Women in Non-Western Societies", *Inscriptions* 3, no.4: 79-93.
- Opie, Anne. 1992. "Qualitative Research Appropriation of the 'Other' and Empowerment", *Feminist Review* 40: 52-67.
- Ottenberg, Simon. 1990. "Thirty Years of Fieldnotes: Changing Relationships to the Text", *Fieldnotes*, der. Roger Sanjek, 139-160. Ithaca: Cornell University Press.
- Papanek, Hanna. 1964. "The Woman Fieldworker in a Purdah Society", *Human Organization* 23: 160-163.
- Parpart, Jane L. 1993. "Who is the 'Other'? A Postmodern Feminist Critique of Women and Development Theory and Practice", *Development and Change* 24: 439-464.
- Patai, Daphne. 1994. "Sick and Tired of Scholars' Nouveau Solipsism", *Chronicle of Higher Education* 40, no. 25: A52.
1991. "US Academics and Third World Women: Is Ethical Research Possible?", *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, der. Sherna Berger Gluck ve Daphne Patai, 137-153. New York: Routledge.
- 1988a. *Brazilian Women Speak*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- 1988b. "Who's Calling Whom 'Subaltern'?" *Women and Language* 11, no. 2: 23-26.
1983. "Beyond Defensiveness: Feminist Research Strategies", *Women's Studies International Forum* 6, no. 2: 177-189.
- Personal Narratives Group. 1989. *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pettigrew, Joyce. 1990. "Reminiscences of Fieldwork Among the Sikhs", *Doing Feminist Research*, der. Helen Roberts, 62-82. Londra: Routledge.
- Picchi, Debra. 1989. "Yare's anger: Conformity and Rage in the Field", *Anthropology and Humanism Quarterly* 14, no. 2: 65-72.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, der. James Clifford ve George E. Marcus, 234-261. Berkeley: University of California Press.
1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley ve Los Angeles: University

- of California Press.
- Randall, Margaret. 1988. "Power Politics and Gender Awareness: Some Notes on Oral History with Women in Latin America", *Women and Language* 11, no.2: 30-34.
- Rao, Vijay Rukmini. 1982. "My Exerience as a Researcher and Activist", *Fighting on Two Fronts: Women's Struggles and Research*, der. Maria Mies, 28-29. Lahey: Institute of Social Studies.
- Rapp, Rayna. 1992. "Anthropology: Feminist Methodologies for the Science of Man?", *Revolutions in Knowledge: Feminism in the Social Sciences*, der. Sue Rosenberg Zalk ve Janice Gordon-Kelter, 79-90. Boulder: Westview.
- Razavi, Shahrashoub. 1993. "Fieldwork in a Familiar Setting: The Role of Politics at the National, Community and Household Levels", *Fieldwork in Developing Countries*, der. Stephen Devereux ve John Hoddinott, 152-163. Boulder: Lynne Rienner.
- Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist Methods in Social Research*.. New York: Oxford University Press.
1983. "Experiential Analysis: A Contribution to Feminist Research", *Theories of Women's Studies*, der. Gloria Bowes ve Renate Duelli Klein, 162-191. Londra: Routledge.
- Ribbens, Jane. 1989. "Interviewing -an 'Unnatural Situation'?" *Women's Studies International Forum* 12, no. 6: 579-592.
- Roberts, Helen. 1990. *Doing Feminist Research*. Londra: Routledge.
- Robertson, Claire. 1983. "In Pursuit of Life Histories: The Problem of Bias", *Frontiers* 7, no. 2: 63-69.
- Rofel, Lisa. 1993. "Where Feminism Lies: Field Encounters in China", *Frontiers: A Journal of Women Studies* 8, 3: 33-52.
- Rohrlich-Leavitt, Ruby, Barbara Sykes ve Elizabeth Weatherford. 1979. "Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives" *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, der. Gerrit Huizer ve Bruce Mannheim, 117-129. Lahey: Mouton.
- Rollins, Judith. 1985. *Between Women: Domesticity and Their Employers*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rose, Damaris. 1993. "On Feminism, Method and Methods in Hun Geography: An Idiosyncratic Overview", *The Canadian Geographer* 37, no.1: 57-60.
- Roth, Paul A. 1989. "Ethnography Without Tears", *Current Anthropology* 30, no. 5: 555-569.
- Rutledge Shields, Vickie, ve Brenda Dervin. 1993. "Sense-Making in Feminist Social Science Research: A Call to Enlarge the Methodological Options of Feminist Studies", *Women's Studies International Forum* 16, no.1: 65-81.
- Sandoval, Chela. 1991. "US Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", *Genders* 10: 253-276.

- Schenk-Sandbergen, L. C. 1992. "Gender in Field Research: Experiences in India", Broşür, IDPAD, Hollanda.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death Without Weeping The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
1983. "The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology", *Women's Studies* 10: 109-116.
- Scheuneman, Janice Dowd. 1986. "The Female Perspective on Methodology and Statistics", *Educational Researcher* 15: 22-23.
- Scholte, Bob. 1972. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology", *Reinventing Anthropology*, der. Dell Hymes, 430-457. New York: Pantheon.
- Schrijvers, Joke. 1993. "Motherhood Experienced and Conceptualised: Changing Images in Sri Lanka and the Netherlands", *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 143-158. Londra: Routledge.
1986. *Mothers for Life: Motherhood and Marginalization in the North Central Province of Sri Lanka*. Buron Delft: Offset Kanters Alblasserdam.
1979. "Viricentrism and Anthropology", *Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, der. Gerrit Huizer ve Bruce Mannheim, 97-115. Lahey: Mouton.
- Scott, Ellen ve Bindi Shah. 1993. "Future Projects/Future Theorizing in Feminist Field Research Methods: Commentary on Panel Discussion", *Frontiers: A Journal of Women Studies* 8, no.3: 90-103.
- Seshaiah, S. 1979. "Selecting a 'Representative' Village: A Village in Japan", *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*. Der. M.N. Srinivas, A.M. Shah ve E.A.Ramaswamy, 213-245. Delhi: Oxford University Press.
- Shaffir, William ve Robert Stebbins, der. 1991. *Experiencing Fieldwork: An Inside View of Qualitative Research*. Beverly Hills, California: Sage.
- Shostak, Marjorie. 1989. "'What the Wind Won't Take Away': He Genesis of Nisa -The Life and Words of a !Kung Woman", *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives*, der. Personal Narrative Group, 228-240. Bloomington: Indiana University Press.
1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, Dorothy E. 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
1974. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", *Sociological Inquiry* 44, no. 1: 7-13.
- Smith, Sidonie, ve Julia Watson, der. 1992. *DeColonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sommer, Doria. 1988. "'Not Just a Personal Story': Women's Testimonios and the Plural

- Self', *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography*, der. Bella Brodzki ve Celeste Schenck, 107-130. Ithaca: Cornell University Press.
- Spalter-Roth, Roberta ve Heidi Hartman. 1995. "Small Happinesses: The Feminist Struggle to Integrate Social Research with Social Activism", *Feminism and Social Change: Bridging Theory and Practice*, der. Heidi Gottfried. Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*, der. C. Nelson ve L. Grossberg, 271-313. Urbana: University of Illinois Press.
- Sprague, Joey ve Mary K. Zimmerman. 1993. "Overcoming Dualisms: A Feminist Agenda for Sociological Methodology", *Theory on Gender/Feminism on Theory*, der. Paula England 255-289. New York: Aldine De Gruyter.
1989. "Quality and Quantity: Reconstructing Feminist Methodology", *American Sociologist* 20:71-86.
- Srinivas, M.N. 1979. "The Fieldworker and the Field: A Village in Karnataka", *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*. Der. M.N. Srinivas, A.M. Shah ve E.A. Ramaswamy, 19-28. Delhi: Oxford University Press.
- Srinivas, M.N., A.M. Shah ve E.A. Ramaswamy. 1979. *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*. Delhi: Oxford University Press.
- Stacey, Judith. 1994. "Imagining Feminist Ethnography: A Response to Elizabeth Wheatley", *Women's Studies International Forum* 17, no.4: 417-419.
1991. "Can There be a Feminist Ethnography?", *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, der. S.B. Gluck ve D. Patai, 111-119. New York: Routledge, Chapman and Hall.
1990. *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*. New York: Basic Books.
- Stanley, Liz ve Sue Wise. 1990. "Method, Methodology, and Epistemology in Feminist Research Processes", *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*, der. Liz Stanley, 20-60. Londra ve New York: Routledge.
- 1983a. "'Back into the Personal' or Our Attempt to Construct 'Feminist Research'", *Theories of Women's Studies*, der. Gloria Bowles ve Renate Duelli Klein, 192-209. Londra: Routledge.
- 1983b. *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*. Londra: Routledge.
1979. "Feminist Research, Feminist Consciousness, and Experiences of Sexism", *Women's Studies International Quarterly* 2: 359-374.
- Stoler, Ann Laura. 1991. "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia", *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, der. Micaela di Leonardo, 51-55. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 1987. "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthro-

- pology", *Signs* 12, no. 2. 276-291.
- Swedenburg, Ted. 1989. "Occupational Hazards: Palestine Ethnography", *Cultural Anthropology* 4, no.3: 265-272.
- Tedlock, Barbara. 1991. "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", *Journal of Anthropological Research* 47, no.1 : 69-94.
- Tixier y Vigil, Yvonne ve Nan Elsassser. 1976. "The Effects of the Ethnicity of the Interviewer on Conversation: A Study of Chicana Women", *Sociology of the Language of American Women*, der. Betty L. DuBois ve Isabel Crouch, 161-169. San Antonio, Texas: Trinity University Press.
- Townsend Gilkes, Cheryl. 1992. "A Case Study: Race-ethnicity, Class, and African American Women: Exploring the Community Connection", *Revolutions in Knowledge: Feminism in the Social Sciences*, der. Sue Rosenberg Zalk ve Janice Gordon-Kelter, 63-78. Boulder: Westview.
- Trinh, T. Minh-Ha. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press.
1986. "Difference: 'A Special Third World Women Issue'", *Discourse: Journal For Theoretical Studies in Media and Culture* 8: 11-37.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- Tuana, Nancy. 1993. "With Many Voices: Feminism and Thoretical Pluralism", *Theory on Gender/Feminism on Theory*, der. Paula England, 281-299. New York: Aldine De Gruyter.
- Tyler, Stephen.1986. "Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult document", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, der. James Clifford ve George E. Marcus, 122-140. Berkeley: University of California Press.
- Udayagiri, Mridula. 1995. "Challenging Modernization: Gender and Development, Post-modern Feminism and Activism", *Feminism/Postmodernism/Development*, der. Marianne Marchand ve Jane Parpart, 159-178. Londra: Routledge.
- Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1988. "Defining Feminist Ethnography" *Inscriptions* 3, no.4: 27-41.
- Wade, Peter. 1993. "Sexuality and Maculinity in Fieldwork Among Colombian Blacks", *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, der. Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim, 199-214. Londra: Routledge.
- Warren, Carol A.B. 1988. *Gender Issues in Field Research.. Qualitative Research Methods Series 9*. Beverly Hill's, California: Sage.
- Warren, Carol A.B. ve Paul K. Rasmussen. 1977. "Sex and Gender in Field Research", *Urban Life* 6, no.3: 349-369.
- Watson, Graham. 1987. "Make me Reflexive -But Not Yet: Strategies for Managing Essen-

- tial Reflexivity in Ethnographic Discourse", *Journal of Anthropological Research* 43, no.1: 29-41.
- Watson, Julia ve Sidonie Smith. 1992. "De/Colonialization and the Politics of Discourse in Women's Autobiographical Practices", *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*, der. Sidonie Smith ve Julia Watson, xiii-xxxi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wax, Rosalie H. 1986. "Gender and Age in Fieldwork and Fieldwork Education: 'Not Any Good thing Is Done by One Man Alone'", *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, der. Tony Larry Whitehead ve Mary Ellen Conaway, 129-150. Urbana: University of Illinois Press.
- Westcott, Marcia. 1979. "Feminist Criticism of the Social Sciences", *Harvard Educational Review* 49, no.4: 422-430.
- Wheatley, Elizabeth. 1994. "How Can We Engender Ethnography with a Feminist Imagination? A Response to Judith Stacey", *Women's Studies International Forum* 17, no.4: 403-417.
- Whitehead, Tony Larry ve Mary Ellen Conaway. 1986. "Introduction" *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, 1-14. Urbana: University of Illinois Press.
- Williams, Anne. 1990. "Reading Feminism into Fieldnotes", *Feminist Praxis: Research, Theory, and Epistemology in Feminist Sociology*, der. Liz Stanley, 253-261. Londra ve New York: Routledge.
- Williams, Brackette. 1995. "The Public I/Eye: Homeless Me Working You: A Homework Report", *Current Anthropology* 3, no. 1: 25-51.
- Wilson, Ken. 1993. "Thinking about the Ethics of Fieldwork", *Fieldwork in Developing Countries*, der. Stephen Devereux ve John Hoddinott, 179-199. Boulder: Lynne Rienner.
- Wolf, Margery. 1992. *A ThriceTold Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*. Stanford: Stanford University Press.
1990. "Chinanotes: Engendering Anthropology", *Fieldnotes*, der. Rojer Sanjek, 343-355. Ithaca: Cornell University Press.
1985. *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.
1968. *The House of Lim: The Study of a Chinese Farm Family*. Englewood Cliffs, N.Ö.: Prentice-Hall, Inc.
- Yang, Jeff. 1994. "Coming into the Country: Asian American Writing's Wider World", *VLS-Voice Literary Supplement* 122: 23.
- Zavella, Patricia. 1991. "Mujeres in Factories: Race and Class Perspectives on Women, Work, and Family", *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, der. Micaela di Leonardo, 312-336. Berkeley: University of California Press.

# FEMİNİST SÖZLÜ TARİH DENEYİMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Özlem Şahin

*“...onlar yaşamdan bizim aldığımızdan daha azını alıyorlardı ama çok daha az şey bekliyorlardı ondan ve geleceği biçimlendirmeye bizim kadar çalışmıyorlardı. Biz, kalıcı bir mutluluk sözü olarak doğduğuna kendini inandırmış o küstah kuşaklardanız. Söz mü? Peki, kim vermiş bu sözü?”<sup>1</sup>*

## **Başlarken...**

Okuduğunuz yazıda; 1999 yılında tamamlanmış bir araştırma (Şahin, 1999), temel soruları ve kavramları, yöntemi ve araştırma süreci ve vardığı sonuçlar açısından yaklaşık on yıl sonra yeniden ele alınıyor. Bu bağlamda, sosyal bilimler alanında başat bilim anlayışı olan pozitivizme karşı özellikle son yirmi yıl içinde ciddi eleştirilerde bulunan feminist eleştiri ve niteliksel yöntemlerin buluşma noktasında ortaya çıkan olanaklar ve sınırlar yeniden tartışılmaya çalışılıyor.

*Zorunlu Yer Değiştirme Sürecinde Kadınlararası Dayanışma Üzerine Bir Sözlü Tarih Denemesi*, 1938 yılında Dersim’den Batı Anadolu’nun çeşitli yerlerine sürgüne gönderilen ailelerdeki kadınların, bu süreçte yaşadıklarını irdelemeyi hedefleyen bir sözlü tarih çalışması olarak tasarlanmıştır. Araştırma tasarımının odağında, şu sorular yer alıyordu: İnsanlar için büyük bir toplumsal altüst oluş anlamına gelen zorunlu göç, bu deneyimi yaşayan kadınlar üzerinde ne tür etkilerde bulunmuştu? Kadınlar, bu dönem boyunca geleneksel ataerkil ilişkileri nasıl yaşamışlardı ve kendi aralarında ne tür ilişkiler geliştirmişlerdi? Bütün bunlardan daha öte, geçmişte yaşanan deneyimler, günümüzde yaşanan göçlerin çevrelediği kadınlar için yaşanan sürecin zorluklarıyla baş etmeye yardımcı olacak yollar gösterebilir miydi?

---

Amin Maalouf, *Yolların Başlangıcı*, Çev. S. Rifat, A. Derman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 52.

Bütün bu sorularla başlayan araştırma süreci, 1997 Haziranı'ndan 1999 Aralık ayına dek sürdü. Araştırma için en uygun yöntem, geçmişe tanıklık edenlerin belleklerinde biriktirdikleri anıları ve deneyimleri kaydetmeyi amaçlayan sözlü tarih yöntemi olarak belirlendi. Sözlü tarih yöntemi ile yapılan toplam 28 görüşmenin çözümlenmesi ile araştırma tamamlandı.

Kuşkusuz araştırma, başından sonuna dek yukarıdaki paragrafta kurulan üç cümlelerin taşıdığı anlamdan ve kapsamdan çok daha geniş ve karmaşık bir süreci içeriyordu. Toplum bilimlerinde eleştirel bilgi üretimini savunan ve niteliksel yöntemlere başvurarak araştırma yapanların sıklıkla vurguladıkları gibi, araştırma sürecinin kendisi pek çok soruyla, tartışmayla ve sorunla doluydu ve bizzat bu süreç toplumsal bir yaşıntıydı (Punch, 2005; Gluck ve Patai, 1991; Dougherty, 1999). İşte bu yazı, içerdiği sorular, tartışmalar ve sorunlarla birlikte bu yaşıntıyı paylaşmayı amaçlıyor. Böyle bir paylaşmayı gerçekleştirmek üzere yararlanılan en önemli kaynaklardan biri, araştırma sürecince, yapılan her görüşme için tutulan alan günlüğü oldu. İkinci başvuru kaynağı ise yapılan görüşmelerin ortaya çıkmasını sağlayan etkileşimin ve araştırmacı-araştırılan ilişkisinin görüşmelerin içine yerleştiği yerlerden çıkarılmasına dayanan bir yeniden okuma süreciydi.

Bu yazıda yapılması amaçlanan “yeniden okuma” girişimi, feminist eleştirinin ve niteliksel araştırmanın bilgi üretimiyle ilgili temel ilkelerini hem yeniden anımsamayı hem de tartışmayı gerektirmekteydi. Niteliksel araştırmalara özgü bilgi üretme sürecinde öznelliklere yapılan vurgu, araştırmayı başından sonuna bir süreç olarak tasarlama, araştırmacı-araştırılan ikiliğine karşı çıkış ve katılımcı/etkileşimci araştırma anlayışı, aynı zamanda bilgi üretme sürecini bu şekilde yapılandırmanın yol açtığı sürprizleri ve sonuçları değerlendirmeyi de hedefler. Bu durumda araştırma, “bizim dışımızda var olan” ve keşfedilmeyi bekleyen bilginin tespit edilmesi değil, başından sonuna dek, araştırmacının tüm aşamalarında oluşan bir yaşıntı ve etkileşim içinde bilginin inşa edildiği bir süreç olarak yapılır. Aynı zamanda araştırma, araştırmacının, araştırmaya katılanların ve araştırma konusuyla ilgili kavramların ve bu konuda daha önce üretilmiş bilgilerin farklı öznellik konumlarında karşılaştıkları ve araştırmanın her aşamasında bu konumların etkileşimiyle ortaya çıkan bilginin müzakere edildiği etkin bir zemin haline gelir (Gluck ve Patai, 1991; Borland, 1991; Stacey, 1991). Bu yazıda, araştırma sorununun belirlenmesinden başlayarak bilginin ne şekilde inşa edildi-



ği ve elde edilen bilginin çözümlenmesindeki ve yorumlanmasındaki müzakere süreci irdelenmektedir.

## ***Müzakerenin İlk Aşaması: Araştırmacı ve Araştırmaya Katılanlar Açısından Bilgi Üretiminin Anlamı***

### ***Neden Göçertilme ve Kadınlararası Dayanışma?***

Herhangi bir toplumsal meseleyi araştırma konusu haline getirmeye değer olan nedir, sorusu, toplumbilimsel bilgi üretimiyle uğraşanlar arasında tartışılan önemli noktalardan biridir ve bu soruya verilen yanıtlar, hem araştırmacının konumlandığı tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamda ortaya çıkan toplumsal sorunlar hem de nasıl bir toplumbilimsel paradigma içinde bilgi üretmeyi tercih ettiği ile yakından ilgilidir (Punch, 2005). Araştırma sorunsalını belirleme yolunun bu şekilde tanımlanması kuşkusuz, sosyal bilimler alanında uzun yıllar hâkim olan pozitivist paradigmanın “nesnellik” kavrayışına karşı eleştirel duruşa yaslanmayı içerir ve bu içerim, akademik alanında sorulan soruların kişisel, siyasal ve ideolojik pek çok açıdan öznellikle sarmalanmış olmasını sorun haline getirmez, aksine olağanlaştırır ve meşrulaştırır (Bkz, Yıldırım ve Şimşek, 2005).

Yaptığım araştırmaya dayanak olan, neden göçertilme ve neden kadınlararası dayanışma, sorusu, böyle bir öznellik anlayışına dayanıyordu. Araştırma sorularının temelinde, bir araştırmacı olarak iki farklı öznellik konumu içinde şekillenmiş olan bilincimin ürettiği soruları yanıtlama çabası yer alıyordu.

Böyle bir araştırmayı teşvik eden öznellik konumlarından ilkinin, kendi aile tarihim içinde yaşadığım, farklı kadın kuşakları arasında oluşan kırılmalara ve boşluklara ilişkin yanıt arayışı oluşturmaktaydı. Anadolu’nun doğusundaki yerleşik, Alevi kökenli ve birkaç kuşak öncesine kadar ana dili Zazaca olan bir ailede yetişmiştim. Ailem, 1938 yılında Dersim’den Batı Anadolu’ya sürgüne gönderilen aileler arasındaydı. 1938’den sonra yaklaşık on yıl süren bir sürgün hayatını, Kütahya, Burdur ve Balıkesir topraklarına parça parça yerleştirilerek yaşamışlardı. Bu dönemde göçertilen pek çok aile içinde “menfilik” (kötü durumda kalma) olarak adlandırılan bu süreç, aile içindeki erkekler arasında belli ki artık “aşılmış” ve “geride kalmış” bir deneyim olarak çok daha fazla dillendirilmekte, hikâyeleştirilmekte, sohbetlere konu olmaktaydı. Oysa kadınlar açısından ailenin yaşadığı bu deneyim, anlatımı çok daha kısıtlı, günlük ilişkilerdeki sözlü iletişim içinde

değnilip geçilen, büyük ölçüde de dillendirilmekten kaçınılan, üstü örtülen bir şeydi. Gerek zorunlu göç sürecinde gerekse “kendi topraklarına” yeniden geri döndükten sonra kadınların neler yaşadıkları, varsa bu süreçte yaşamlarındaki değişiklikler benim için merak konusuydu. 1938’de Dersim’den çıkarılarak Batı Anadolu’ya yerleştirilenler arasında yer alan aile içindeki kadınlar, bu koşullardan nasıl etkilenmişlerdi ve bu etkiyi yeni kuşaklara nasıl aktara(ma)mışlardı? En önemlisi de, kadınların çoğu zaman birbirleriyle bile konuşmaktan sakındıkları deneyimleri, kuşaklar arasında aktarılacak ve eleştirel bir tarihsel bilinç oluşturacak bir anlatıya dönüştürmek olanaklı mıydı?

Bu son cümle, araştırmayı yaparken içinde bulunduğum ikinci öznellik konumu ile birincisini birbirine bağlayan bir köprü niteliği taşıyordu ve feminist eleştiri tarafından ortaya atılan temel sorunlara yaslanıyordu. Her şeyden önce, tarihsel olarak görünmez olan kadın deneyimlerini görünür kılmak, tek başına önemli bir çabaydı. Son otuz yılda akademi içinde büyük bir ivme kazanan feminist eleştiri, tarihsel olarak tanımlandığı toplumsal cinsiyet sorunlarını ortaya atıp birer araştırma konusu haline getiriyor, bu sorunları anlamaya ve açıklamaya yardımcı olacak temel kavramları da geliştirmeye çalışıyordu (Bkz. Harding, 1995; Sangester, 1994; Stanley, 1990; Smith, 1987).

- Feminizmin toplumsal ilişkileri anlamak ve çözümlemek adına ortaya attığı araştırma soruları, kadınlarla erkekler arasındaki toplumsal güç ilişkilerini sorgulayan siyasi tercihlerle şekillenmekteydi.
- Feminist eleştiri, erkek egemen bilim anlayışının başvurduğu kuramlara, kavramlara ve araştırma yöntemlerine eleştirel ve mesafeli bir duruş geliştirmişti.
- Toplumsal ilişkiler irdelenirken kadınlar ve toplumsal cinsiyet ilişkileri araştırmanın merkezine taşınmaktaydı.
- Bütün bu yaklaşımlarla elde edilen bilgiler, kadınların güçlenmesi, özgürleşmesi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin daha eşitlikçi bir yapıya kavuşması adına değerlendirilmekteydi.

Bu dört önemli ilke çerçevesinde feminist eleştiriden beslenen bir tarih araştırması yapmak olanaklıydı. Çünkü yaşadıkları kimi toplumsal altüst oluşlar, kadınlar açısından dikkate değer sonuçlar yaratabilirdi. Kadınlarla erkekler arasında, belirli tarihsel ve toplumsal koşullara göre şekillenen güç ilişkilerinin yeniden

üretilmesinde ve dönüşebilmesinde bu toplumsal altüst oluşların payı olabilirdi. Ayrıca, bütün bunları, Türkiye’de yaşanan özgül bir tarihsel deneyim olan “zorunlu göç” olgusu bağlamında tartışmak, 1980’lerin sonundan bu yana yaşanan “zorunlu göç” sürecini kadınlar açısından irdeleyecek yeni çalışmalara tarihsel bir zemin sunmak, bu konudaki süreklilikleri ve kopuşları değerlendirme olanağı da sağlayabilecekti.

Ancak bugünden geriye doğru bakıldığında, bir araştırmacı olarak bulunduğum toplumsal ve akademik öznellik konumlarına dayanarak seçtiğim araştırma konusu ile ilgili bağlanmışlığın, araştırma sürecinde yer alanlar açısından ne anlama geldiğini tartışmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Zira eleştirel ve feminist paradigma içinde kurgulanmış bir araştırma konusu, aynı paradigmanın önemle vurguladığı etkileşimli, katılımcı ve farklı öznellikleri buluşturma gücüne sahip olmak açısından da değerlendirmeyi gerektiriyor. Bu noktada araştırmaya değer bulunan meselenin araştırma sürecinde yer alanlar açısından da önemli bir mesele olarak kavranıp kavranmadığını, katılımcıların bakış açılarının araştırmaya ne ölçüde yansıdığını, aynı zamanda bu yansımayı etkileyen dinamiklerin neler olduğunu tartışmak büyük önem taşıyor. Böyle bir irdelemeyi, elbette feminist eleştiri yazınında önemle dikkat çekilen kalıplaşmış toplumsal ön kabulleri tekrarlama tuzağına düşmeden, araştırmacının bir süreç ve aynı zamanda siyasi ve ideolojik bir etkileşim alanı olduğunu (Kümbetoğlu, 2005, 55) ve araştırmacının, hiç kimse tarafından paylaşılmasa da soru sorma ve bu soruyu araştırma yoluyla yayma meşruiyetini zedelemeyen yapmak gerekir (Harding, 1995). Ancak araştırmaya konu olan meselenin muhataplarını “araştırmacının nesneleri” konumundan uzaklaştırmak, araştırmacının, eleştirel araştırma tasarımı yoluyla tek başına göstereceği çabaya bağlı kalamaz. Bu nedenle araştırmayı, araştırma konusuyla ilgili kişileri tümüyle araştırmacının bakış açısıyla sürece katmak yerine, aynı meseleye farklı bakışlara yer açmak, bunlarla tartışmak, meselenin önemi ve açığa çıkacak bilginin değeri üzerine müzakereye bulunmak çok önemlidir.

### ***Katılımcılar Açısından Araştırmanın Anlamı***

Araştırmaya başladığımda ilk işim, çeşitli yöntemlere başvurarak, sorularıma yanıt verebilecek kaynaklara ulaşmaya çalışmaktı. Hem araştırma sorununu karşımdakilere açıklıkla anlatmak hem de görüştüğüm kişileri bu soruya odaklamak

gibi bir sorunum vardı. Görüşmeleri yapmak üzere yola çıktığım andan başlayarak, yaptığım araştırma yalnızca araştırmacı olarak belirlediğim sorularla ilerlemekte zorlanmaya başladı. Çünkü gerçekten etkileşimli, katılımcı ve kolektif bir çabayla bilgi üretme amacıyla işe koyulduğunuzda araştırmacı olarak sizi yollara düşüren mesele de sorgulanmaya başlıyor ve bu sorgulamaya açık olmanız gerekiyor. Hele bu mesele bir ülkede tarihsel ve siyasal olarak sorunlu bir konuya ilişi-yorsa, dahası, tarihsel olarak bu meselenin kıyısında kalmış, görünmez deneyimleri yaşamış bir kesime, kadınlara değinmeye çalışıyorsa...

Araştırmaya katılanlardan söz ederken bunların yalnızca araştırma kapsamında görüşme yapılan kişilerle sınırlı kaldığı düşünülmemeli. Özellikle niteliksel araştırmalarda, görüşme yapmak kadar görüşmeyi yaptığınız kişiye nasıl ve kimler aracılığı ile ulaştığınız da önemlidir. Araştırma süreci, araştırma boyunca temas ettiğiniz herkesin katkısıyla ilerler. Bu nedenle, araştırma sırasında görüşeceğiniz kişiler kadar, bu görüşmelere aracılık edecek kişiler de araştırmanın önemli bir parçası haline gelir.

Araştırmaya katılanların araştırma konusu ile ilişkilene yolları, içinde bulundukları koşullara göre çeşitli farklılıklar ve zaman zaman dirençler göstermişti. Kimileri meseleyi ülkedeki siyasi sorunlarla doğrudan ilişkilendirmiş; araştırmaya ya kaygıyla ve mesafeye ya da büyük bir sempatiyle yaklaşmıştı. Kimileri, araştırmanın “kadınlarla” sınırlı tutulmasını çeşitli nedenlerle sorgulamıştı. Kimileri ise aradaki akrabalık ya da tanıdıklık ilişkisine dayanan “sahiplenme” duygusuyla yardımcı olmak amacıyla araştırmaya katılmıştı. Elbette bütün bu nedenlerden birini ya da birkaçını gerekçe göstererek araştırma kapsamında yer almayı reddedenler de vardı. Ancak apaçık ortada duran bir gerçek vardı ki, o da, “konuyu araştırılmaya değer” hale getiren gerekçelerin neredeyse hiçbirinin benim “akademik” kaygılarımla uzaktan yakından örtüşmemesiydi. Buna rağmen çok çeşitli gerekçelerle yaklaşık otuz kişi görüşmeyi kabul etmiş, çok önemli bilgileri içeren yaşantılarıyla araştırmaya katkıda bulunmuşlardı.

### *“Çocuğun mesleki kariyerine katkı”*

1938 yılında Dersim’den çıkartılarak Batı Anadolu’nun çeşitli yerlerine yerleştirilen ailelerden önemli bir kısmı, 1947 yılında Cumhuriyet Halk Patisi tarafından çıkarılan bir af yasası ile daha önce yaşadıkları topraklara geri dönmüşlerdi.

Bir kısmı ise gönderildikleri yerlerde yerleşmiş, geri dönmemişlerdi. Araştırma sorunu çerçevesinde her iki kesimde yer alan ailelerdeki kadınlarla yapılacak görüşmeler için ayrı stratejiler belirlemek gerekiyordu. Bu stratejilerin başında da coğrafi dağılımı olabildiğince doğru tespit etmek geliyordu. Birinci kesimde, yani 1947 affından sonra daha önce yaşadıkları yerlere geri dönmüş olanların önemli bir kısmını, 1950'lerden başlayarak büyük kentlere yönelen göçler nedeniyle İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyük kentlerde bulabilmek olasıydı. Ancak yerlerinde kalmış olanları tespit etmek, onların göç süreçlerini izlemek o kadar kolay görünmüyordu. Çünkü göçertilen aileler büyük ölçüde Orta Anadolu'nun batısından başlayarak en çok iki-üç hane olarak kasaba kasaba, köy köy yeni yerlere yerleştirilmişlerdi ve son derece dağınık bir şekilde konumlanmış olmalıydı. Yaşam döngüleri boyunca pek çok kez yer değiştirmiş, zorunlu ya da gönüllü olarak göç etmek zorunda kalmış kişiler ve yerleştirdikleri yerde kalmış ve orada yalnızlaştırılmış ailelerden olanlarla yapılacak görüşmeler birbirinden farklı olabileceği gibi bunlarla yapılacak görüşmelere nasıl adım atılacağı da farklılaşacaktı. Bu nedenle, öncelikle bu ailelerin yerleştirdikleri yerler, konuyla ilgili yayınlanmış kaynakların yardımıyla saptanmaya çalışıldı. Ardından, belki de görüşmelere zor kısmından başlamanın doğru olmayacağına dair sezgisel bir kararla görüşmelere, öncelikle yakın akrabalar ve tanıdık çevrede yer alan kadınlarla başlandı.

Araştırmaya katılanların belirli bir bölümünü, araştırmacının içinde yetiştiği toplumsal ve kültürel ilişkiler içinde, belirli bir yakınlık düzeyinde bulunanların oluşturması, gerek araştırmanın sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi gerekse elde edilen bilgilerin zenginliği açısından hem büyük bir avantajı hem de dezavantajı içinde barındırıyordu.

Yakın akraba ve tanıdık çevresindeki kişilerle yapılan görüşmelere katılımcıların yönlendiren en önemli itki, hatırı kırılamayacak birinin çalışmasına yapılacak katkıydı. Ancak katkı yalnızca bilginin ve deneyimin sorgulanmadan ve kaygılanmadan paylaşımı ile sınırlı kalmamış, ilişkide bulundukları çevrenin harekete geçirilmesi de devreye girmişti. Görüşme sırasında anımsanan isimler, ikinci bir görüşme için öneriliyor, uzun bir aradan sonra aranan aile dostu görüşme için ikna edilmeye çalışılıyor, yapılacak görüşmenin tarihi ve saati, kendisine de uygun olan bir akraba ziyareti olarak örgütleniyordu. Araştırma için yapılacak görüşmeler, birden bire birçok kişinin seferber olduğu, kendini işin içine kattığı, araştırma için "çocuğun mesleki kariyerine katkı" gibi yeni gerekçelerin etrafa yayıldığı

yeni bir aşamaya geçiyordu. Ne var ki bu yeni aşama, araştırmacının görüşmelerin ilk aşaması için planladığı zamanlamayı misliyle aşan yeni randevuları, görüşmeler için verilen sözleri kapsayan, nerdeyse “denetlenemez” bir hal almaya başlamıştı. Belki de “kolektivitenin ve çeşitli düzeylerdeki dayanışma örüntülerinin” gündelik yaşam alışkanlıklarının önemli bir parçası olduğu “geleneksel” topluluklarda, araştırmayı “kolektif ve etkileşimli” bir sürece dönüştürmek kadar bu sürecin nasıl denetlenebileceğini de durup düşünmek gerekiyordu.

Elbette araştırmacının, “karşımdaki kimdir?” kaygısıyla sorgulanmadan, araştırma sürecinin dışında, çok daha önceden kurulmuş bir güven ilişkisi ile görüşmelerini yapabilmesi araştırmada elde edilen bilgilerin güvenilirliği açısından çok önemli bir kazanç niteliği taşıyordu. Araştırma kapsamında yapılan görüşmeler arasında, özellikle zorunlu göç sürecinin aile içindeki ilişkileri nasıl etkilediği konusundaki en ayrıntılı ve zengin anlatıların yakın akraba ve tanıdık ilişkileri aracılığıyla yapılmış görüşmelerde yoğunlaşması bunu gösteriyordu. Örneğin, “bak sen tanırsın, hani şunun hâlâsı var ya, işte o, askerler gelip de evlatlığa ayırmaları diye benim abimle nişanlanmıştı, sonra nişan bozuldu” ifadesi gibi araştırmacı açısından anlatıyı çok daha canlı ve ayrıntılı hale getiren anlatım biçimleri bu görüşmelerde daha çok yer alıyordu. Araştırmacıya duyulan güven ve onun başarısına yapılacak katkıya olan inanç, “bak sana bir şey anlatacağım, ama sen onu nasıl yazacağını kendin bilirsin artık” denerek dile dökülen mahrem sayılabilecek pek çok deneyimin, o koşullar altında ortaya çıkan “anormallikler” olduğu konusunda yapılan vurgular da bu görüşmeler içinde yoğunlaşmaktaydı. Ayrıca göçertilme sürecinde yaşanan olumsuz ve acılı deneyimlere ilişkin bilginin başkalarına göre daha çekincesiz ve rahatlıkla paylaşılması da söz konusuydu.

Araştırmayı böyle bir konumdan sürdürmenin önemli dezavantajlarından biri, belirli bir yakınlık düzeyinde kurulan güven ilişkisi içinde anlatılanlar arasında görüşen kişilerin saygınlığını ve o ilişkiler içindeki konumlarını zedelemeyecek bilgilerin dikkatle süzülmesi sorumluluğunun yalnızca araştırmacıya kalmasıydı. Görüşmelerde zikredilen isimler ne ölçüde kullanılabilirdi? Üçüncü şahısları zedeleyebilecek ifadeler nasıl değerlendirilecekti? Siyasi bir kararlar ortaya çıkan tarihsel bir olayla ilgili “sansürlenmeden” yapılan konuşmalar, araştırmanın yapıldığı dönemdeki siyasi koşullarla birleştirilip görüşülen kişilerin zarar görmelerine neden olabilir miydi? Herhangi bir yabancının, herhangi bir araştırma için vereceği bilgilerle ilgili olarak uygulayacağı oto sansürün önemli bir bölümü bura-

da araştırmacının omuzlarındaydı. Nitekim sözlü tarih araştırmalarında, diğeri niteliksel araştırmaların aksine, yapılan her görüşme kaydı, tarihsel belge niteliğı kazandığı ve korunmak zorunda olduğı için, ilke, görüşme yapılan kişinin açık kimliğini kullanmak (Thompson, 1999) olduğı halde bu araştırmada görüşülenlerin tümünün ismi değıştirildi. Ayrıca, “sürgün yıllarında hiç unutamadığınız, anlatmak istediğınız bir şey var mı?” sorusuna verilen yanıtlar, büyük ölçüde travmatik, acılı ve hukuksal açıdan sorun yaratabilecek yanıtları içerdiği için değıerlendirme dışında tutuldu.

### *Kadınlarla yapılan görüşmelere itiraz...*

*Yapılan çalışmanın hedeflerine ulaşması açısından gereksinen bilgiler, Dersim’den Batı Anadolu’ya göçertilen ailelerdeki kadınların yaşantılarında saklıydı. Yaşantılara saklanmış bilgileri ortaya çıkarmak, hiç tanımadığınız insanları görüşmeye ikna etmeyi başarmaktan başlayarak, yaşananların anlatılmaya değeri olduğuna dair inancı karşılıklı paylaşmaya, güven duyulan iyi bir dinleyici olmaya ve anlatılanları, bağlamı içinde, tahrif etmeden değıerlendirmeye kadar varan bir süreci gerektirmekteydi.*

Araştırmanın konusunu, feminist eleştiriden beslenerek yapılandırmış olmak, görüşmeleri sürdürme aşamasında katılımcıları bu açıdan ikna etmeye yeterli olmamıştı. Öyle ki yakın tanıdık ve akraba çevresiyle yapılan görüşmelerde dahi bu güçlük sıklıkla yaşanmıştı. “Neden böyle bir konu seçtin?”, “kadınlardan ne öğrenebilirsin ki!”, hatta pek çok kadından alınan “ben sana ne anlatayım, beyim daha iyi bilir; bak gel o sana güzel güzel anlatsın” gibi dönütler giderek yorucu ve can sıkıcı olmaya başlamıştı.

Aynı zamanda kadın deneyimlerine odaklanmış bir araştırmada kendi deneyimlerini önemsiz ve değersiz bulan ve sürekli erkekleri işaret eden kadınları konuşmaya ikna etmek de, belki de yıllardır anlatmak istediklerini içlerinde tutan erkeklere “şimdi sıra hanımlarda” diyebilmek de çok güçtü. Hele hele kadınlarla görüşme yaparken görüşme ortamında dolanıp duran, “benim de anlatacak çok şeyim var” diyen gözlerle bakan amcalar söz konusu olunca... Üstelik kaybolup gitmekte olan bir kuşağın bilgilerine ve deneyimlerine ulaşmak gerektiğine ilişkin olumlu yargılar, böyle bir ikna çabasının gerekli olup olmadığını da sorgulamaya neden oluyordu. Ancak araştırma, sınırlı bir sürede gerçekleşmek zorun-

daydı. Araştırma ilerledikçe bu ikilemi aşmanın yolları belirginleşmeye başladı. Elbette sınırlı bir sürede tamamlanması gereken araştırma için erkeklerle de kapsamlı görüşmeler yapmak olanaklı değildi. Sonuçta görüşme ortamında bulunan Dersimli amcalar arasında konuşmaya hevesli olanlarından, görüşmeden sonra kendileriyle uzun uzun sohbet etmek kaydıyla önce hanımlarla görüşmek için izin istendi. Araştırmanın temel katılımcıları arasında yer almasalar da kadınlar yanında erkeklerle de görüşmek, çoğu zaman kadınların yaşam döngüsü içinde “önemli” olmayan tarihleri, kimi şahısların ve kurumların adlarını, coğrafi mevki-leri öğrenmek açısından yararlı da olmuştu. Ne var ki erkeklerle yapılan görüşmelerin yalnızca not edilmesi, kaydedilmeden bırakılması, araştırma için, daha sonra giderilmesi olanaklı olmayacak önemli bir eksiklik olarak kaldı.

Görüşme yapılacak kişilere ulaşma hedefi, yakın çevreden giderek genişleyen bir uzaklığa uzanmaya, devreye hemşeri dernekleri, benzer konularda profesyonel ya da yarı-profesyonel çalışmalar yapan kişiler girmeye başladığında araştırma konusuyla ilgili eleştiriler yoğunlaşmaya başlamıştı. Artık “Neden yalnızca kadınlar?” sorusu başka bir bağlamda gündeme gelmeye başlamıştı. Önemli bir tarihsel deneyimin “bilerek eksik bırakıldığı” eleştirisi öne çıkmıştı. Bu eleştiriye sık sık “Yalnızca göçertilenleri değil, 37-38 olaylarını yaşayanları da işin içine katmak gereği” ile “bu ülkede yalnızca 38’de zorunlu göç yaşanmadığı, 90’larda yaşananların bugün daha önemli bir sorun olduğu” uyarısı eklenmişti. Her bir eleştiriye ve öneriye, “zorunlu göç konusunda pek çok çalışma yapılması gerektiği, tüm bunların tek bir çalışmaya sığmayacak kadar kapsamlı olduğu” açıklamasıyla karşılık verilerek bu araştırmanın esas olarak kadınların deneyimlerine odaklandığı, onları ortaya çıkarmak ve yorumlamak amacını taşıdığı anlatıldı. Yapılan açıklamaların ne denli ikna edici olduğunu kestirmek olanaklı değil. Ancak bu düzeyde yapılan girişimlerde, görüşmelere aracı olanlar arasında, kadınların araştırma amacını ve sınırlarını erkeklerden çok daha hızlı kavrayıp benimzediklerini ve yardımcı olmak için ellerinden geleni yaptıklarını belirtmek gerekir. Aynı zamanda bu yolla yapılan görüşmelerin, araştırma kapsamındaki görüşmeler arasında sınırlı sayıda yer tuttuğunu, bunun da araştırmacının bilinçli tercihi olduğunu vurgulamak gerekir.

Birkaç istisna dışında araştırma sırasında yapılan görüşmelerde kadınlar, daha önce de değinildiği gibi kendilerini yaşamlarının hiçbir döneminde, yaşamış bir öykünün kahramanları, gelecek kuşaklara aktarılabilecek bilgilere ve deneyimle-



re sahip kişiler olarak görmemişlerdi. Kendilerine ilişkin bu algıyı aşırp yaşadıkları deneyimi açığa çıkaracak bilgileri onların ağızlarından almak hiç kolay olmamıştı. Onlardan istenen tek şey, yıllar öncesine geri dönüp belleklerinde derlediklerini aktarmalarıydı. Ancak başlarda yapılan görüşmelerde adeta aralarında sözleşmişler gibi; “köye askerlerin gelişı, taşınabilir hafif eşyanın toparlanması, evini barkını bırakıp yola düşme, çekilen sıkıntılar, dökülen gözyaşları, dili bilinmeyen yerlerde konu-komşunun taşıdığı azıkla karın doyurma, birbirine karışır bulaşmadan iyi geçinerek geçen yıllar ve çıkarılan aıla geri dönmeyi” içeren belli bir anlatı döngüsü izleniyordu ve yapılan görüşmeler 15-20 dakikada böylece bitiveriyordu. Yani aslında görüşmeyi kabul etmiş olanlar “konuşmuyorlardı”. Daha araştırmanın başlangıç aşamasında görüşmelerin bu şekilde kilitlenmesi, sözlü tarih görüşmelerinin temel ilkelerden biri olan, “ne kadar az sorulur, görüşmenin sesi kayıttır ne kadar az çıkarsa o kadar iyi bir görüşme yapılmış olur” anlayışının (Thompson, 1998) sorgulanmasına yol açtı. Eğer, görüştüğünüz kişilere, kendilerini rahat hissedebilecekleri bir ortamda, “sohbet havasında” sorular yöneltmez, onları ilgiyle dinlediğınızı gösteren tavırlardan, konuşmaktan, araya girmekten, anlatılardan soru türetmekten uzak durursanız, kendilerini “yaşamlarıyla ilgili bilgi vermekten ya da tarihi bilgi aktarmaktan” son derece uzak hisseden kadınları konuşturmak hiç kolay olmayacaktır. Çünkü zorunlu göçe maruz kalmış Dersimli yaşlı kadınlar için herhangi bir araştırmanın parçası olmak o kadar uzak bir meseledir ki. Onları konuşmaya, deneyimlerini paylaşmaya ikna edebilenin tek yolu “Sen bu yıllar önce yaşadıklarını hiç torunlarına anlatmadın mı? Bak memleketin nerelerine gidip gelmişsin, ne insanlar tanımış, ne hayatlar görmüşsün. Bunları anlatsan da torunların da bilse fena mı olur? Beni de torunlarından biri sayarsın, anlatırsın, ben de yazarım, olmaz mı?” demekten geçmişti. Ve en önemlisi de kadınların sıradan gündelik yaşamlarını öne çıkaran ve daha sonra bu sıradanlıkları bozan anıları derlemeye yardımcı olacak çok sayıda soru üzerinden görüşmeleri yürütmek gerekiyordu. Elbette görüşülen kişilerin her birinin kişilik yapıları, konuşmaya duydukları heves, zihinlerindeki kaygılar ve buna benzer pek çok şey görüşmelerin uzunluğunu ve zenginliğini çok etkilemişti. Ancak daha yapılandırılmış ve daha çok sayıda sorudan oluşan görüşmeler yapmaya başladıkça anlatıların çok daha zenginleştiğı, bunun pek çok anıyı anımsamaya yardımcı olduğı ortaya çıktı. Ancak yine belirli sınırlarla...

Görüşmelerle ortaya çıkan anlatılardaki kısıtlılıklardan biri, 60 yıl önce yaşan-

miş acılı ve sıkıntılarla dolu deneyimleri “anımsamakla” ilgiliydi. Daha doğrusu görüşme yapılan kişilerin pek çoğunun, “menfilik” (kötü ve zor koşullarda yaşam) olarak niteledikleri göçertilme sürecinde yaşananları belleklerinden açığa çıkarmayı tereddütle karşılayıp bir çeşit “oto sansür” uygulamayı tercih etmeleliydi. Bu sürecin içinde evini barkını, malını mülkünü ve geçim kapısını kaybetmekle başlayıp, yakınlarını yitirmeye, onur kırıcı muamelelerle karşılaşmaya, yoksullaşmaya, kaygıya ve korkuya varan yaşantılar sıralanmış, bunların bir bölümü beğenin içindeki sıkıca denklenmiş parçalara yerleştirilmişti. Unutmak ya da unutmayı istemek, kişilerin yalnızca başa çıkamadıkları durumlarda kendileriyle yeniden yüzleşmekten kaçınmaları anlamına gelmiyordu. Aynı zamanda çocuklarının ve torunlarının istenmeden yaşanan ve kendilerini “menfilige düşürmüş” bu olumsuzlukları bilmeleri, bu nedenle kendilerini ezik ve dışlanmış hissetmeleri, olup bitenlere özellikle siyasi anlamlar yükleyerek öfke duymaları istenmiyordu. Bu nedenle “O yılları düşündüğünüzde çoğu zaman gözünüzün önüne gelen, hiç unutmadığınız anılar var mı?” sorusu, gözlerinizin içine bakıldığında hafızanın canlandığı açıkça görülebildiği halde çoğunlukla yanıtsız bırakılmıştı. “Var, var da söylemek olmaz”, “kapandı gitti şimdi niye açayım o nursuz kapıyı”, “60 yıl önce kapatıldık buraya, o zaman geleydiniz söyledim söyleyeceğimi de, çocuklarım torunlarım hep burada büyüdüler, yetiştiler, beni kökümünden alıp buraya tutturdular, onlar da tutunmuş buraya, ben de mi aynısını yapem?” Elbette bütün bu yanıtların arasına, kapıyı çalan bir yabancıya neyin ne kadar anlatılması gerektiği konusundaki tereddütler de karışmıştı.

Yapılan görüşmeler, kadınların pek çoğunun yaşlanmış, güçsüzleşmiş ve geride kalan yaşamın kadınların omuzlarına yıktığı pek çok güçlükle çevrelenmiş olması nedeniyle ister istemez geçmişten bugüne savruluyor, daha sonra yaşananlar göçertilme sürecinde yaşanan haksızlıklara, sorunlara ve acılara karışıp göz yaşına dönüşüyordu. Yakınlarda yitirilmiş bir torunun yasıyla, göçertilme yolunda evlatlık verilmiş amcaksızıninki birleşiyordu. Bir süre önce geçirilmiş ağır bir hastalık yüzünden duyulan eksiklenme duygusu, 13 yaşında, olur da yatılı okullara gönderilir korkusuyla zorla engelli bir akrabayla evlendirip yıllarca hasta bir insana bakmak zorunda kalmanın yüküne duyulan isyana karışiyordu. Yukarıda sıralanan sınırlamalara, oto sansüre ve tereddütlere rağmen görüşmeler, bir süre sonra iki kadın arasında geçen bir sohbete dönüştüğünde paylaşılanlar, yıllar boyunca yaşanmış çatışmalı ve zorluklarla dolu kadınlık deneyimini açığa çıkaran

ağır bir havaya bürünmüştü. Birbiri ardına yapılan görüşmeler, görüşülen kişiler için olduğu kadar görüşmeci için de, “bir daha böyle bir araştırma yapar mıyım?” sorusunu sördüracak kadar zorlu bir süreci ifade ediyordu.

### *“Siyaseten sorgulanan” ve mesafeli durulan araştırma...*

Dersim’den Batı Anadolu’ya sürülen aileler arasından, gönderildikleri yerlerde kalarak buralarda yerleşenlere ulaşmak da, görüşmeye ikna etmek de, iyi görüşmeler yapabilmek de çeşitli nedenlerle çok daha güç olmuştu. Her şeyden önce yerleştirdikleri yerlerde, bir ya da iki aile olarak kalmışlar, kendilerini çevrelerine kabul ettirebilmek için ciddi çabalar harcamışlar, zamanla yerleştirdikleri yerlerden kız alıp vererek “el içine karışanları” olmuş, çocuklarını buralarda yetiştirmişlerdi. İçinde yaşadıkları ve çevrelendikleri “yalnızlaştırılma”, Türkiye’nin geçtiği çeşitli tarihsel dönemlerde kimi zaman Alevi kimi zaman Kürt kimliklerinin siyasallaşması ile birleşmiş, tek tük yerleştirildikleri çevrelerde bu ailelerin kendilerini sürekli “ayrıksı ve yalnız” hissetmelerine, giderek içe kapanmalarına, çoğunlukla da kendilerini gizlemelerine neden olmuştu. Kaygıları, korkuları ve içe kapanıklıklarını çoğunlukla “çocuklarını geleceği, onlara ayrı-gayrılığı öğretmedikleri, yaşadıkları göçertilme acısının ve daha sonraki dönemlerde yaşanan ‘siyasi’ meselelerin sonuçlarının kendilerine yettiğini” ifade ediyorlar, çoğu zaman görüşme yapmayı bu gerekçelerle reddediyorlardı. Aydın’da, Urla’da, Eskişehir’de ve Bursa’da, devreye “hatırı sayılacak” kişiler girmesine karşın pek çok kapı bu gerekçelerle yüze kapanmıştı. Görüşmeyi kabul edenler ise bin bir zorlukla ikna edilen, isimlerinin araştırmada kesinlikle kullanılmayacağı sözü verilen, araştırmanın kadınlarla ilgili olduğu, kendilerine bu nedenle herhangi bir zarar gelmesinin mümkün olmadığı konusunda güvence verilenlerdi. “Hükümetten mi geliyorsun? Bu işi neden yapıyorsun? Bana menfiliği (kötülük) dokunur mu?” gibi sorular peş peşe sıralanıyordu.

Teker teker Batı Anadolu’nun çeşitli köylerine ya da kasabalarına yerleştirilmiş aileleri araştırma kapsamına almaya çalışırken yaşanan olaylar, hem uzaktan yakından daha önce tanımadığınız yaşlılarla hem de siyasi olarak hâlâ sorunlu olan bir meselede araştırma yapmanın güçlüklerini çok açık bir şekilde ortaya koyuyordu. Bir kere, çocuklarıyla birlikte yaşayan yaşlı kadınların hemen hemen tümü, artık çocuklarının velayeti altına girmişlerdi. Görüşme konusunda ilk baş-

vurulacak, onayı alınacak kişiler başta oğullar, daha sonra kız çocuklarıydı. Pek çok görüşme hamlesinde ise bu başvuru noktasını geçmek olanaklı olmamıştı. Ayvalık'a yerleştirilmiş Fadime Hanım, hevesle görüşmeyi kabul ettiği halde görüşme daha başlamadan “ Sürgün gelmişler de ne yaşamışlar sanki! Gelmişler, oturmuşlar işte. Anlatacak bir şey yok!” deyip kestirip atan oğlu tarafından sonlandırılmıştı. Kim bilir, belki de Fadime Hanım'ın anlatacak çok şeyi vardı ama kalan ömrünü günün birini kapısını çalıp pat diye “sürgünde neler yaşadın teyze” diye soruveren bir araştırmacıyla değil, oğluyla geçirecekti ve konuşmak istemesi anlaşılabilirdi. Eskişehir'de bir aile dostumuz aracılığıyla ulaştığım Zahide Hanım ile görüşmek, oğlu tarafından araştırmacı hakkında yapılan uzun bir araştırmadan sonra olanaklı olmuştu.

Bütün bunlara karşın yapılan çalışmanın, 1938 yılında Dersim'den Batı Anadolu'ya sürgün edilen ailelerdeki kadınların yaşantıları ile benzer koşullarda yaşamış yakın çevrelerindeki kadınların yaşantılarını bir ölçüde ortaya çıkarabildiği söylenebilir. Bu sonuca ulaşılmasını sağlayan en önemli etken kuşkusuz bu konuda görüşmeyi kabul edenler ve kullanılan sözlü tarih yöntemi olmuştur. Bugüne dek yaşadıklarının “anlatılmaya değer” ya da “bilinmeye değer” şeyler olduğunu düşünmemiş kadınların yaşantılarından bu kadar fazla bilginin süzölmüş olması, sözlü tarih yönteminin en güçlü yönlerinden birini gösteriyordu. Sürgüne gönderilen “sıradan” insanların yaşantıları hakkında çok az bilgi olmasına karşın, bu çalışmada kullanılan sözlü tarih yöntemiyle yaşanan süreçle ilgili bilgilerin kısmen de olsa edinilebildiği düşünülebilir. Eğer “bilginin ve deneyimin paylaşımında” karşılıklı öznelliklerinin müzakeresi sonucunda bilgi inşa oluyorsa, ancak o öznellik konumlarının izin verdiği, kendilerini açabildikleri ölçüde bilgi edinmek olanaklı olmaktadır. Özellikle bu araştırma kapsamında ortaya çıkan bilgilerin, katılımcıların pek çoğu açısından “kim olduğu bilinmeyen bir yabancıyla” paylaşılacak kadar olduğunu fark etmek çok önemli. Her bir katılımcıdan, yapılan görüşmenin yayınlanmasıyla ilgili şifahi izin alınırken yanıtlar, bu sınırı büyük ölçüde dışı vuran göstergelerden biriydi. “Dağda bağda gezenim yok çok şükür, ne varmış ki anlattıklarımdaya yaz tabii, niye yazmayasın?” “Hele bana bir menfiliği dokunmadıktan sonra, sen bilirsin artık ne yazacağın!”

## **Görüşmelerin Çözümlemesinde ve Yorumlanmasındaki Müzakere Süreci**

Araştırma sorusuna muhatap olan kişileri, araştırmanın temel sorunun içine çekmek, insanları görüşmeye ikna etmek, onlarla anlamlı görüşmeler yapabilmek nasıl ciddi bir müzakere süreci ise, elde edilen bilgileri anlamlandırma ve çözümleme süreci de, işin içine akademik tartışma camiasının ve önceden üretilmiş bilgilerin de dâhil olduğu yeni bir müzakere alanı açmaktaydı. Elde edilen bilgileri sistemli bir çözümlemeye dönüştürmek gerekliydi. Çözümlemenin en önemli unsuru ise araştırmayı doğru kavramlarla sürdürmekti.

Bu nedenle kadınlarla erkekler arasındaki güç ilişkilerini ve hiyerarşiyi öne çıkaran, bu ilişkilerin nasıl kurulduğunu, işlediğini ve dönüştüğünü/dönüşebileceğini araştıran feminist eleştirinin en temel kavramlarından biri olan “ataerkillik”e, tezin temel çözümleyici kavramlarından biri olarak başvuruldu. Çünkü yaşadığımız coğrafyada, incelenen döneme ve bölgeye özgü ataerkilliğin temel özelliklerinden, birer alt çözümleme birimi olarak yararlanılması gerekiyordu. Bu çerçevede, klasik ataerkilliğin, Ortadoğu’da rastlanan temel özellikleri, Anadolu’nun doğusu üzerine yapılan sosyolojik, kültürel çözümlemelerin desteklediği bilgilerle derinleştirilmeye çalışılmalı ve 1938-47 yılları arasında sürgüne gönderilen kadınların deneyimleri bu çerçevede incelenmeliydi. Ayrıca, feminist eleştirinin kadın deneyimlerini görünür kılma çabası, yapılan araştırmanın en temel ilkesini oluşturuyordu. Elde edilen bilgiler ne denli sınırlı olursa olsun, tarihyazımına konu olma aşamasına bile çok yakın zamanlarda ulaşan kadınlık durumunu açığa çıkarmak, en temel hedeflerden biriydi. Böylece yapılan görüşmeler ile bu görüşmelerde elde edilen metinler aşağıdaki çerçeve ışığında çözümlenmeliydi:

Çalışma, köyde tarımla ve ağırlıklı olarak hayvancılıkla geçimini sağlayan Dersimli insanların kendi iradeleri dışında Batı Anadolu’nun başka kırsal alanlarına yerleştirilmeleri sürecini kapsadığı için aşiret / köy toplumlarındaki toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin izlenebileceği temel kavramlara gereksinim duyulmaktaydı. Anadolu’nun, Fas’tan Bangladeş’e kadar uzanan “klasik ataerkil kuşak” (Kandiyoti, 1997a: 52-53; Kandiyoti, 1997b: 73) içinde yer aldığı varsayımından yola çıkarak bu coğrafyadaki toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine özgü özellikler belirlenmeye çalışıldı.

Bu tür toplumlarda temel birim olan aile, katı bir hiyerarşik örgütlenmeye sa-

hipti ve aşiret düzeninde var olan hiyerarşik örgütlenme içinde kadın, asıl olarak hem üretimin örgütlenmesi hem de soyun devamı açısından kilit konumdaydı. Bu durumda kadınların cinsellikleri üzerinde kurulan kolektif denetimin ataerkilliğin en önemli görünümlerinden biri olduğu saptanabilirdi (Yalçın-Heckman, 1993; Bujra, 1970). Bu bağlamda Dersim'den Batı Anadolu'ya göçertilen ailelerdeki kadınlar arasında kadınların doğurganlık sürecinin denetlenmesinden doğan evlilik, çocukların yetiştirilmesi, erkek çocuk sahibi olma, yaşa dayalı hiyerarşiler ve kumalık gibi ilişkilerin kadınlar arasındaki dayanışma örüntülerini nasıl biçimlendirdiğini ve kadınların kendilerinin bütün bunları nasıl yaşamış olduklarını çözümlemek hedeflenmişti.

Kadınlara yüklenen yeniden üretim sorumluluğu, onların köy / aşiret toplumlarında üretime dayalı ilişkilerden uzak olmaları sonucunu doğurmaz. Aksine Anadolu'nun birçok yerinde kadınların hane içinde ve dışında üretim sürecine erkeklerden çok daha ağır koşullarda katıldıkları, yalnız erkeklerle kadınlar arasında yapılan işlerde ciddi bir farklılaşma olduğu gözlenir (Yalçın-Heckmann, 1993). Bu bağlamda geçmişte yüklendikleri üretim ilişkilerini sürdürebilecekleri ya da sürdüremeyecekleri yerlerde yaşamak zorunda kalan ailelerden kadınların; buralarda hane içindeki ve dışındaki üretim sürecine ne şekilde katıl(ma)dıkları, bu süreci ne şekilde yaşadıkları, kendi aralarında gerçekleştirdikleri işbölümü ve bunların sonuçları, çalışmadaki izleklerden biri oldu.

Öte yandan özellikle aşiret düzeninde yer alan aşiret ideolojisinin (Yalçın-Heckmann, 1993: 258), kendi tarihini tarif edişinde kadınların nasıl konumlandığı ve bu konumlanışın kadınlararası dayanışma ve çatışma ilişkilerini nasıl biçimlendirdiği çalışmanın diğer bir izleği haline geldi. Birbirine kan bağıyla bağlı aileler için kendilerini akraba olmayan diğerlerinden ayıracak araçlar kan bağı ile sınırlı olmaz. Aileler topluluğu genişledikçe aralarında kurdukları ilişkiler aynı zamanda sembolik örüntülerle de beslenir. Aşiret içindeki bu sembolizmin temelinde inanç bütünlüğü, kadınların çalışkanlığı, namusu, çocuk yetiştirmesi, sağlığı, becerisi, erkeklerin yiğitliği, çalışkanlığı, savaşçılığı gibi pek çok sembolik gösterge bulunur. Zamanla bu göstergelere, başka aşiretlerle, yabancılarla ve modern devletle kurulan ilişkiyi tanımlayan semboller de eklenir.

Ancak araştırma kapsamında elde edilen verileri çözümleme konusunda çok önemli sınırlamalar ve sorunlar bulunuyordu. En önemlisi, yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan, klasik ataerkillikle ilgili "genel" bir tablo dışında, 1940'lı yıllar-

da Anadolu'nun doğusunda, özel olarak da ağırlıklı olarak tarım ve hayvancılıkla uğraşan Alevi mezhebine bağlı Kürt nüfus içinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini şekillendiren ataerkillikle ilgili ipuçları verebilecek düzeyde bile yapılmış araştırmalar bulunmuyordu. Bundan da öte, o dönemde, bölgede yaşayan nüfusun (yaş, eğitim düzeyi, evlenme yaşı, iş gücüne katılım oranı, temel ekonomik etkinlik alanları, çocuk sayısı ve benzeri gibi) temel özelliklerinin belirlenebileceği niceliksel veriler de son derece sınırlıydı. Kısaca özetlemek gerekirse, görüşmelerle ortaya çıkabilecek, yukarıda çizilen "klasik ataerkillik" tipleştirilmesine uyan ya da uymayan toplumsal ilişkileri ve deneyimleri anlamlandırabilecek veya yorumlayabilecek tek kaynak, eldeki tipoloji ve görüşmelerde elde edilen verilerle sınırlı kalma riski taşıyordu. Dönüp kendi içine kapanan bir çember misali... Ne kadar çok kişi ile görüşme yapılırsa yapılsın bu nedenle 'yapboz'un çok önemli bir parçası eksik kalmaya mahkûmdu. Üstelik araştırmanın 1990'lı yılların sonunda yapılmış olması, 1938 ve sonrasını anımsayabilecek yaşta olanların hayatta kalma oranını azaltmış, görüşmelerin yapıldığı dönemde ancak ergenlik yaşlarında olan kadınların deneyimleri araştırmada elde edilen bilgiler içinde ağırlık kazanmıştı. Bir araştırmaya, araştırma alanıyla ilgili bilgilerdeki bu denli büyük "eksiklik" duygusuyla başlamak, kuşkusuz araştırmacı için sorunlar yaratıyordu. Üstelik bu eksikliği, araştırma sırasında kapatmaya yardımcı olacak yol da yukarıda değinilen yaş engeline takılıyordu.

Toplumsal ilişkileri irdelemeyi amaçlayan araştırmaları tasarlarken pek çok toplumbilimci, daha önce bilgi üretilmemiş, sorunsallaştırılmamış konularda çalışmayı arzu edebilir. Özellikle niteliksel yöntemlerle çalışan araştırmacılar için böyle konularla ilgilenmek, yani egemen bilim anlayışının yoğunlaştığı alanların kıyısında kalmış toplumsal kesimler, sorunlar ya da deneyimlerle ilgilenmek bilinçli olarak tercih edilir. Ne var ki böyle konularda bilgi üretme çabası, özellikle toplumsal ilişkileri irdeleme konusunda, Belkıs Kümbetoğlu'nun (2005: 63) haklı olarak dikkat çektiği gibi toplumsal bilgi üretiminde daha ağır yol alan ülkelerde çalışan araştırmacılar için yukarıda sözü edilen handikapları fazlasıyla barındırmaktadır. Bir araştırmacı için bu güçlüğü aşabilmenin en önemli aracı, kuşkusuz araştırmasını, karşı karşıya olduğu sorunun farkında olarak yürütmek ve elde ettiği bilgileri bu "farkındalık içinde" yorumlamak kadar, böyle bir sorunu meslektaşlarıyla paylaşarak giderebilmenin yollarını aramak olacaktır.

## ***Yorum, ama kimin penceresinden?***

Sıra yapılan görüşmeleri çözümleyip anlamlandırmaya ve yorumlamaya geldiğinde, çoğu zaman araştırmacıyı böyle bir araştırmaya sürükleyen öznelliklerle görüşmelerde ortaya çıkan anlatılara içkin öznellikler karşı karşıya kalmıştı. Çözümleme hangi konum ölçüt alınarak yapılacaktı? Modernleşen Türkiye'nin, modernleşen kentlerinden birinde, kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliklerin aşılması gerektiğine inanarak ve bu sürecin hiç de kolay olmadığını bizzat deneyimleyerek yetişmiş, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve sorunları konusunda feminist eleştiriye benimsemiş bir araştırmacının gözüyle mi yeniden okumalıydı anlatıları? Yoksa sürgün deneyimini yaşamış olanların kendilerini ifade ederken bulundukları konumlarda açığa çıkan anlamlandırmalarla mı? Sözlü tarih yöntemi ile çalışan feminist araştırmacılar arasında önemli bir tartışma konusu olan bu ikilemi çözmek için farklı öneriler sunulmaktaydı. Bir kesim (Bkz Stanley, 1990; Smith, 1987; Anderson ve Jack, 1991; Borland, 1991) cinsiyete dayalı hiyerarşi, eşitsizlikler ve güç ilişkileri içinde yaşayan kadınların bütün bu ilişkiler içinde dönüşüm dinamiklerini de içinde barındıran bir tür bilince ulaştıklarını, direnme ve baş etme mekanizmaları geliştirebildiklerini, hatta kendi güçlerini hesaplayarak kimi zaman uyumlu davranmayı tercih ettiklerini belirtiyordu. Dolayısıyla kadınların deneyimlerine ve onların bu deneyimlere yükledikleri anlamlara sadık kalarak bunları açığa çıkarmak, araştırmanın temel hedefi olmalıydı. Oysa feminist eleştiriye geliştirmeye çalışan başka bir kesim (Harding, 1995), yukarıdaki bakış açısının kadınlık deneyimleri ve konumları arasındaki devasa farklılıkların üzerini örtebileceğini; kadınların deneyimlerinin içselleştirilmiş ataerkil ideoloji ve diğer etkenler tarafından çarpıtılmış olduğunu gözden kaçırabileceğini dile getirmektedir.

Görüşmeleri çözümleme süreci, bu büyük ikilemi aşma konusunda yapılan tartışmalarda bir o yana, bir bu yana savrularak geçti. Tümüyle belirli bir bakış açısının elinde tuttuğu prizmadan kırılan ışıkları izlemek yerine her yeni başlıkta, yorumlamaya ihtiyaç duyulan her aşamada iki prizma sürekli el değiştirdi. Çözümleme sürecine damgasını vuran bu tereddütlü tutum, araştırmacıya kendi öznellik konumu ile diğerlerinininki arasında bir tür pazarlık yapma olanağı vermemekteydi. Tezin tamamlanmasının üzerinden uzun yıllar geçmiş olmasına karşın bu pazarlığın tamamlanmış olduğu söylenemez. Aşağıda okuyacağınız, araştırmada elde edilen bilgilerle ilgili çözümlemeler, bitmemiş pazarlığın süzgecinden yeni-



den geçirilerek kaleme alındı.

Dersimli kadınların sürgün deneyimleri, bu sürecin, yerleştirilenlerin tümü, ama özellikle kadınlar için oldukça zorlayıcı sonuçlar ortaya çıkardığını gösteriyordu. Ancak bu sürecin kadınlar üzerindeki etkileri, ergenliğe adım atmış kız çocukları, genç kızlarla gelinler, yetişkin kadınlar ve yaşlı kadınlar açısından çeşitli etmenlere bağlı olarak değişmekteydi. Vurgulanması gereken ikinci önemli konu, kadınların kendi aralarındaki ve aile içinde ve dışında yaşayanlarla ilişkilerini düzenleyen “aşiret ideolojisi”nin bu süreçte büyük ölçüde yeniden yapılandırıldığı.

Zorunlu göçün aileler üzerinde yarattığı olumsuz koşullar, ergenliğe yeni adım atmış kız çocuklarıyla genç kızların cinsellikleri üzerindeki denetimi ağırlaştırmış, bu nedenle ödenen bedel oldukça yüksek olmuştu. Anlatıların önemli bir kısmı, ergenliğe adım atmış kız çocukları arasında, yaşanan ağır koşullar altında başkalarının yanına evlatlık verildiklerini ya da çok küçük yaşlarda evlendirildiklerini gösteriyordu. O sırada görece daha küçük yaşlarda olan kadınların “menfilikte” yaşadıkları en önemli olaylar, çoğunlukla yakın akrabalarından birinin kız çocuğunun evlatlık bırakılmasına ya da hiç hesapta yokken çocuk yaşta, zorla evlendirilmelerine yoğunlaşmaktaydı. Çoğu zaman ifade edilen, ailelerin, kendilerinin ve çocuklarının başına gelebilecek akıbeti kestiremedikleri için kız çocuklarını gözden çıkarmış olmalarıydı. Benzer bir akıbet erkek çocukları için söz konusu olmamıştı. Nereye gönderildiklerini, birkaç gün sonra başlarına ne geleceğini, hayatta kalıp kalmayacaklarını bilmeyen aile büyükleri, “aile şerefini” güvence altına alabilmek için kız çocuklarını, konakladıkları yerlerdeki civar köylerdeki tanıdıklarına ya da kendilerine güven veren subaylara evlatlık vermeye razı olmuşlardı. Bu durum, çatışma koşullarında, geleneksel ataerkil ilişkilerin geçerli olduğu aşiret düzeninde toplumsal cinsiyet ilişkilerine yüklenen anlamların, en ağır bedelin kimler tarafından ödeneceğini belirlediğini gösteriyordu.

Öte yandan, hükümetin kızları toplayarak yatılı okullara göndereceği yolundaki söylenti karşısında, oldukça küçük yaşlardaki kızlar, ailenin yakın çevresinde bulunan “güvenilir” kişilerle evlendirilmişti. Yapılan görüşmeler, bu durumun hiçbir istisnası bulunmadığını göstermekteydi. Aileler, kızlarını “ne olduğunu bilmedikleri” bir kurumda eğitim görmeye yollamaktansa olağandan daha küçük yaşta baş göz edip kendilerini böyle bir tehlikeden korumayı tercih etmişlerdi. Bu durum, küçük yaşlarda evlendirilen kızların gelin gittikleri evlerde kendilerinden

beklenen “gelinlik” rollerini yerine getirmekte zorlanmalarına neden olmuştı. Bu beklentiler, doğurganlık aracılığıyla soyun yeniden üretimine ve ailelerin geçimlerini sürdürebilmeleri için gerekli işlerin yerine getirilmesine dayanıyordu. Onlardan, bir yandan evin geçimini sağlayacak olan etkinliklerde en ağır işleri yüklenmeleri öte yandan da ev içindeki kadınlararası hiyerarşiye uygun davranmaları bekleniyordu. Yaşlarının küçük olması nedeniyle bu beklentilerin hiçbirine karşılık veremeyen kızlar, kadınlararası hiyerarşi içinde kayınvalidenin baskısıyla karşılaşılıyor, ilişkinin ciddi bir çatışmaya dönüşmesini engelleyebilmek için susmayı ve kendi içlerine kapanmayı tercih ediyorlardı. Genç gelinlerin üzerinde kurulan bu baskıyı hafifletebilecek tek yol, kendilerinden beklenen rolleri yerine getirmeyi öğrenmeleri ya da birlikte yaşamaya son verilmesiydi. İçlerinden kimileri, bu konuda kendileriyle dayanışma içinde olan komşularına yaslanarak, kimileri kendi başlarına yapılması gerekenleri öğrenerek, kimileri de ilk fırsatta (çocuğu olunca) ayrılarak bu durumla başa çıkmaya çalışmışlardı.

Özellikle kalabalık (birkaç ailenin bir arada yaşadığı) hanelerde zorunlu yerleşme sürecinin zorluklarını en ağır şekilde yaşayanların genç kızlar olduğu açıkça görülebiliyordu. Daha önce kendileri için üretici etkinliklerde bulunan aileler, geçimlerini sağlayabilmek için geldikleri toplumsal koşullarda olumsuz bir anlam yükledikleri ücret ya da ayni yardım karşılığı çalışmak zorunda kalmışlardı. Bu zorunluluk karşısında aile içinde kadınlar arasında kurulan hiyerarşi devreye girmiş, ev dışında çalışanlar çoğunlukla genç kızlar ve çocuksuz gelinler olmuştı. Bugünden bakıldığında, bir ailenin geçiminin sağlanmasında önemli bir katkı yapmanın bu kadınlara pazarlık gücü kazandırabileceği düşünülebilirdi. Ayrıca genç kızlar, akranları aracılığı ile Türkçeyi diğerlerinden daha çabuk öğrenmek ve bu yolla ev dışındaki dış çevreyle daha kolay ilişki kurabilmek gibi bir ayrıcalığa sahiplerdi. Ancak ev içinde toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin tepesinde güçlü bir erkek ya da kadın bulunduğunda geçim gibi bir sorumluluğun üstlenilmesinin ya da dil bilme avantajının genç kızlara bu konuda tasarruf etme ya da karar verme hakkı tanımadığı açıkça görülebiliyordu. Tarımda, mevsimlik işlerde yevmiye ile çalışmak, görüşme yapılan kadınların pek çoğunun gözünde kendilerini güçlendirmeye yardımcı olan ya da evin dışına açılan bir kapı aralayan bir olanak olarak görünmüyordu. Genç kadınlar daha çok zorunluluktan çalışmaktaydılar ve dışarıda ücret karşılığı yapılan işler kimi zaman “utanılacak” bir iş anlamına da geliyordu. Kızların yerleştikleri yerlerdeki diğer insanlarla kurdukları ilişkiler

aile tarafından sıkı bir şekilde denetleniyor, bu görevi de genellikle evdeki yaşlı kadınlar üstleniyorlardı.

Benzer şekilde, bu tür aileler içinde kızların cinsellikleri üzerindeki denetimin arttığı, başlangıçta bekâr olanların çoğunun evlilikleriyle ilgili anlatılarında ortaya çıkıyordu. Zorunlu göç koşullarında yapılan bu evliliklerin çoğu zorla ve istemedikleri insanlarla yapılmıştı. Gerek içinde bulundukları aşiret ilişkilerinin gerekse ait oldukları mezhebin (Alevilik) sürekliliğinin sağlanması açısından genç kızların anahtar rol oynadıkları görülmüyordu. Geleneksel ataerkil ilişkilerin geçerli olduğu toplumlarda, genç kızlar açısından bu sonucun zorunlu göçü yaşamadan da geçerli olabileceği göz ardı edilebilecek bir değerlendirme değildi.<sup>2</sup> Ancak görüşülen kişilerin anlatılarından sürgün koşullarında, başka bir kültür içinde yaşamamanın, yaptıkları evlilikleri oldukça ağırlaştırdığı anlaşıyordu. Pek çoğu, normal koşullarda evlendirilmeyecekleri kişilerle küçük yaşta<sup>3</sup> zorla evlendirildiklerini söylemişti. Bazıları kendi üzerlerinde kurulan bu denetimden çeşitli yollarda kaçmaya çalışmıştı. Aralarından yalnızca ikisi bu koşullarda yaptığı evliliklerden kaçarak kurtulabilmiş, diğerleri ise daha büyük baskılarla yaptıkları evlilikleri kabullenmek zorunda kalmışlardı. Peki, bütün bu koşullarda yaşanan zorlukların paylaşıldığı ya da onlardan kurtulmaya yardımcı olacak dostluklar ve dayanışma ilişkileri yok muydu? Evliliğe karar verme gibi, ailenin sürekliliğini garanti altına alan ciddi bir konuda, kadınlar arasında görülen dayanışma ilişkilerinin özellikle anne-kız arasında ortaya çıkabildiğini ancak bu dayanışmanın kızlar üzerinde kurulan baskıyı gidermekten çok acısını hafifletmeye yarayabildiği görülmekteydi.

Araştırmanın önemli sonuçlarından biri de zorunlu göçten önceki çatışma koşullarında ya da daha sonra parçalanan ailelerden kadınların, ailelerinde erkek bulunmadan yerleştirildikleri koşullarda yaşamlarını sürdürebilmelerinin akraba-

---

Kandiyoti (1997c) Türkiye'nin, evliliğin hâlâ ailelerin ittifakı olarak tanımlanan ülkelerden biri olduğunu, bu bağlamda kadınların cinsellikleri üzerindeki toplu denetimin nedeninin kadının cinsel iffeti ile ailenin ya da sülalenin şerefi arasında kurulan bağlantıya dayandığını vurgular.

Caporal (1982, 470) 1930'larda Anadolu'da kırsal kesimde kadınlar için evlenme yaşının 15'in altında olduğunu belirtir. Oysa 1935 nüfus sayımı sonuçlarına bakıldığında nüfusu 10.000'in altındaki yerleşimlerde 15-19 yaş arasındaki kadınların %24.8'inin evli, %74.6'sının bekâr oldukları, evli olma durumunun kadınlar için 20-24 yaş arasında (%83.7) yoğunlaştığı görülmektedir.

lık ilişkilerine bağlı olduğuydu. Hükümetin de bunu desteklediği görülüyordu. Anlatılardan, eşleri askere alınan ya da dul kalan kadınların birçoğunun gerek hükümet tarafından gerekse yakınlarının isteği üzerine yakın akrabalarının yanında yerleştirildikleri anlaşıyordu. Dul kalanların birçoğu kısa süre sonra yakınlarından kimselerle evlen(diril)mişlerdi. Ancak aralarında akrabalarının yanına yerleştirilmeye direnenler, olanaksızlık nedeniyle yakınlarının yanına gidemeyenler ve yakınları olmadığı için başka yalnız kadınlarla birlikte yerleştirilenler de olmuştu. Bunlar, genellikle tek başlarına ailelerinin geçimlerini sağlayabilmişlerdi. Özellikle ailelerinde erkek bulunmayan kadınların, yerleşimin ilk yıllarında kendilerinin ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü yerel sorumlulardan kimilerince daha kolay ihmal edilebildikleri ortaya çıkmıştı.

Zorunlu yerleşme sürecinde yetişkin ve yaşlı kadınların bulundukları konum, ev içindeki kadınlararası hiyerarşinin hangi noktasında olduklarıyla (gelin, kaynana, kiminle evli oldukları, çocuklarının olup olmadığı) yakından ilişkili görünüyordu. Özellikle kalabalık ailelerde kimlerin ne iş yapacağı, hatta kimlerle evlenmelerinin uygun olduğu, kızların okula gidip gitmeyecekleri aile içindeki en güçlü erkekten (oğul ya da eş) güç alan kadınlarca belirleniyordu. Yaşlı kadınların birçoğunun kızların dışarıyla olan ilişkilerinin denetlenmesinde önemli bir rol üstlendikleri görülmüştü. Yetişkin kadınların dışarıyla kurdukları ilişkilerin büyük ölçüde dil bilmelerine bağlı olduğu anlaşıyordu. Dil bilmeyenlerin eve kapandıkları ve ev içindeki ilişkilerle yaşamlarını sürdürdükleri görülüyordu. Kadınlar içinden dil bilenler ise (bir kaç örnek bulunmakla beraber) yerleştikleri yerlerde en fazla hareket özgürlüğüne sahip olanlardı. Onlar, “sabahtan akşama kadar dolaşabiliyorlar, ev içinde herhangi bir işe karışmadan gönüllerince yaşayabiliyorlardı.”

Kadınlardan birçoğunun anlatısından Batı’daki yaşantı boyunca kadınlar arasında kurulan komşuluk ilişkilerini oldukça olumlu algıladıkları anlaşıyordu. Görüşülenlerden birçoğu, gerek yerleşme sürecinde gerekse sürgünde yaşadıkları yıllar boyunca, komşularından hem geçimlerinde hem yaşadıkları yerlere uyum sağlamada hem de doğum, ölüm, hastalık, yalnız kalma gibi olaylarda ciddi yardımlar aldıklarını söylemişlerdi. Ancak iş, evlilik gibi daha yakın ilişkiler kurmaya geldiğinde komşularla ya da yakın çevreyle tehdide kadar uzanan ciddi gerilimler yaşandığı ortaya çıkıyordu. Komşuluk ilişkileri, yerleştirildikleri ortam, akrabalık ilişkilerinin geliştirilmesine uygun kırsal kesim olmasına karşın kadınlar

arasındaki ilişkiler, birlikte zaman geçirme, birlikte iş yapma, ölümlerinde, doğumlarında yardım etme gibi gündelik komşuluk dayanışmasından öteye gide-memişti. Bu durum, “biz iyi olduğumuz sürece onlar da iyiydi” ifadesinde somut-lanıyordu. Komşuları kendileri gibi sürgüne gönderilmiş ailelerden olanlardan ki-mileri, komşularıyla anne kız ilişkisine yakın ilişkiler geliştirebildiklerinden söz etmişlerdi. Kandiyoti (1997b), klasik ataerkilliğin yaygın olduğu Ortadoğu’daki kadınların kendi aralarında oluşturdukları işbirliğinin ve dayanışmanın erkekle-rin varolan ayrıcalıklarına tehdit oluşturmayacak maddi ve simgesel araçların ha-rekete geçirildiği yoğun bir bağlamda gerçekleştirilebildiğini hatırlatmaktadır. Araştırma bağlamında gerek akrabalık ilişkileri içinde gerekse komşularla kuru-lan dayanışma ilişkilerinin ataerkilliğin dayattığı kadın / erkek ayrışmasından çok kadınlarla kadınlar arasında kurulan hiyerarşilere karşı kurulduğu, bunun sonucunda da kadınlar arasında gerilim ve çatışmanın öne çıktığı söylenebilir.

Batı’da geçirdikleri yıllar boyunca içinde yaşadıkları koşulların ağırlığına kar-şın özellikle daha genç yaşlarda Batı’ya gitmiş olanların geri dönmeyi istememiş olmaları ya da döndüklerinde karşılaştıkları yaşam koşullarına tepki göstermele-ri, ortaya çıkan sonuçlardan biriydi. Sürgünde yaşadıkları dokuz yıl boyunca yer-leştikleri mekâna alışmış olmaları, gündelik yaşamın, iklim koşullarının ve ilişki-lerin geldikleri yerlerden daha çetin olması ve kendi dillerini unutmuş olmaları bu tepkinin temelini oluşturuyordu.

Tezle ilgili olarak yukarıdaki sonuçlar göz önüne alındığında 1938 yılında Dersimden Batı’ya gönderilen ailelerdeki kadınların ve kızların bu süreçten nasıl etkilendiklerini belirleyen temel etmenin, klasik ataerkil ilişkilerin geçerliliğini sürdürdüğü aşiret ideolojisi olduğu görülmekteydi. Bu ideoloji çerçevesinde belirlenen toplumsal cinsiyet ilişkileri, özellikle geçimin ve ailenin sürekliliğinin sağlanmasında kadınlara, yaşlarına ve aile içindeki konumlarına göre farklı roller yüklemişti. Kadınlar arasındaki dayanışma ve çatışma ilişkileri de varolan top-lumsal cinsiyet hiyerarşileri çerçevesinde belirleniyordu. Söz konusu yapı içinde yaşanan ilişkilerin, varolan koşullarda kadınlar, özellikle kız çocukları ve genç kızlar açısından oldukça ağır yaşandığı, bunların üzerinde kurulan denetimin öne çıktığı görülmüyordu. Bu koşullar altında gerek ev içinde gerekse ev dışında kadınlar arasındaki dayanışma ilişkilerinin yaşanan gündelik sorunlar çerçevesin-de öne çıktığı, ancak ailenin kendi sürekliliğini sağlaması gibi konularda etkisi-nin sınırlı olduğu ya da hiç olmadığı anlaşılmıyordu. Hatta görüşülenlerden birinin

anlatısından, kendi annesiyle, yolda tanıştıkları bir kadının arasında gelişen dostluk ve dayanışma ilişkisinin bir süre sonra bu ilişkiyi akrabalıkla pekiştirme kararına dönüştüğü, bunun bedelini de genç kızın istemediği biriyle evlenerek ödediği öğrenilmişti. İki kadın arasında kurulan dayanışma ilişkisi, aynı ortamdaki genç kız için büyük bir baskıya dönüşmüş, kendisiyle ailesi arasında çatışmaya neden olmuştu.

### ***Bitirirken...***

Daha önce de değinildiği gibi, feminist araştırmanın sahip olduğu siyasi duruşun en önemli iddialarından biri, araştırmanın yalnızca toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini ve eşitsizliklerini, bununla birlikte kadınlık deneyimlerini açığa çıkarmak değil aynı zamanda araştırma yoluyla tüm bu ilişkileri sorgulayıp dönüştürecek güçlenme sürecini de yaşama geçirmektir. Böyle bir hedefi gerçekleştirme arzusu teorik ve siyasi olarak anlamlı olsa bile, eleştirel sorularla yola çıkmış her araştırma için geçerli olmayabileceği de tartışma gündemine taşınmıştır. Blee'nin (1993) kendi araştırması için "romantik hedefler" olarak tanımladığı böylesi bir amaç, feminist araştırma sürecinde yer alan kişilerin kendi deneyimlerini ne ölçüde paylaştıklarından, araştırmacının zihnindeki soruları ve sorunları nereye kadar onayladıklarına kadar uzanan ciddi ve çelişkili dirençlerle karşı karşıya bulunuyor. Açıkçası, birkaç saatlik görüşmeleri içeren birkaç oturum ile kadınları bütün bir yaşam deneyimleri içinde içselleştirdikleri, üstelik çoğu zaman anlamlı buldukları güç ilişkileriyle yüzleştirmek ve kendilerini daha güçlü hissetmeleri için kapı aralamaya çalışmak son derece güç, belki de anlamlı değil. Toplumsal yapılanmalara ve ilişkilere araştırma yoluyla nüfuz edebilmek, ancak bu arzunun sınırlarını fark etmekle olanaklı olabilir.

Elbette feminist eleştiri ışığında yapılan her araştırma, "güçlendirme ve dönüştürme" hedefini taşımak üzere tasarlanmayabilir. Araştırmanın konusu, hedefleri ve araştırmanın katılımcılarının beklentileri ve istekleri, bir araştırmanın bu şekilde örgütlenmesinde belirleyici olacaktır. Ancak feminist eleştirinin, gündelik yaşam döngüsü içinde, sıradan bir kadının kapısını çalıp kendisine belki de o güne dek hiç düşünmediği soruları yöneltmenin de "güçlendirme" potansiyeli taşıdığı iddiasını. anımsamak ve bununla ilgili kritik noktalara dikkat çekmek gerekir. Araştırmacının, benimsediği yaklaşımı ve sorularını sorgulaması gereğini

akılda tutmak gerekir. Aksi takdirde, araştırmacının kendi bakış açısını başatlaştırma ve çözümlemek durumunda olduğu pek çok şeyi gözden kaçırma riski bulunur.

Örneğin, karşınızda, ailesinin, göçertildikleri yerde, kendisi için duyduğu korkuların ve kaygıların hayatını nasıl değiştirdiğini anlatan biri vardır. Aile, olur da yerleştirildikleri yerde yaygın olan “kız kaçırma” geleneğine kurban gider diye 13 yaşındaki kızlarına uygun bir eş aramaktadır. Yakın aile çevresinden kızlarını baş göz edebilecekleri uygun biri bulunamayınca İstanbul’a yerleşmiş akrabalara haber salınır. Ailenin gözünde muteber olan, 50 yaşlarında, hali vakti yerinde olan bir akraba, kıza talip olur. Evin içinde yayılan bu haber karşısında telaşa kapanan genç kız, karara direnmek için yapmadığını bırakmaz. “Dede mi diyeceğim?” dediği müstakbel eşiyile karşılaşmamak için tavuk kümesi, tandır damı bırakmaz, köşe bucak saklanır. Arkadaşlarını, kendisini karalara bulamak için ikna etmeye çalışır, hastalanır ama kaçamaz. Zümrüt Hanım, evlilik hikâyesini anlatırken kendisini dinleyenleri hayrete düşüren bir rahatlık, sıcaklık ve gülümseme vardır yüzünde. İzleyen cümleler, küçücük bir kızın günlerce ve aylarca kaçmak için direndiği, yıllarca yanına yaklaştırmadığı “yaşlı dede”nin kendisine nasıl sevgiyle, sabırla, anlayışla ve şefkatle davrandığını ve gönlünü kazandığını anlatır. Eşinin kendisini nasıl yetiştirdiğini, pek çok şeyi; İstanbul’da tramvayla dolaşmayı, alış veriş ve yemek yapmayı, aile dostlarının ihmal edilmeden ziyaret edilmesi gerektiğini kendisine sabırla öğrettiğini ve her gece saçlarını özenle tarayıp lavanta kokularına buladığını anlatırken artık Zümrüt Hanım’ın gözleri daha da ışıltılamaya başlamıştır.

Araştırma kapsamında yapılan pak çok görüşme gibi Zümrüt Hanım ile yapılan bu görüşme sona erdiğinde araştırmacının zihninde yanıtlanması gereken pek çok yeni soru belirmiştir. Feminist eleştiri tarafından tarihsel ve toplumsal bir kavramlaştırma ve bir tipoloji olarak gündeme getirilen ataerkillik, farklı öznellik konumlarından bakıldığında silikleşmekte midir? Kuşaklar arasındaki farklı kadınlık deneyimlerini anlamlandırmadaki farklılıkları gidermek olanaklı, hatta gerekli midir? Yoksa sadece açığa çıkarmak yeterli midir?

Bütün bu soruları yanıtlayabilmek, tarihsel ve toplumsal zamanı çoklu ve çatışmalı olan bu toplumda, toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve yapılanmaları irdeleyecek daha çok araştırma yapmaktan, daha çok soru sormaktan ve bunları akademik yazında daha fazla paylaşmaktan geçiyor.

## KAYNAKLAR

- Kathleen Anderson and Dana J. Jack, 1991. "Learning to Listen: Interview Techniques and Analyses", *Women's Words The Feminist Practice of Oral History*, Der. S. B. Gluck and D. Patai, Routledge, London.
- Kathleen M. Blee, 1993. "Evidence, Emphaty and Ethics: Lessons from Oral Histories of the Klan", *The Journal of American History*, cilt 2, No. 2.
- İsmail Beşikçi, 1990. *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Belge Yayınları, İstanbul.
- , 1970. *Doğu Anadolu'nun Düzeni Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller*, E Yayınları, İstanbul.
- , 1969. *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)*, Doğan Yayınevi, Ankara.
- Hale Bolak, 1993. "Aile İçi kadın Erkek ilişkilerinin Çok Boyutlu Kavramlaştırılmasına Yönelik Öneriler", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Der. Ş. Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Katherine Borland, 1991. "'That's Not What I Said': Interpretive Conflict in Oral Narrative Research" *Women's Words The Feminist Practice of Oral History*, Der. S. B. Gluck and D. Patai, Routledge, London.
- Janet Bujra, 1970. "Female Solidarity and Sexual Division of Labour", *Women United Women Divided Cross-Cultural Perspectives on Female Solidarity*, Der. P. Caplan, J. M. Bujra, Tavistock Publication, Great Britain.
- Bernard Caporal, 1982. *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Jack Dougherty, 1999. "From Anecdote to Analysis: Oral Interviews and New Scholarship in Educational History", *The Journal of AmericanHistory*, cilt. 86, No: 2, s. 712-723.
- Sherna Berger Gluck ve Daphne Patai, 1991. *Women's Words The Feminist Practice of Oral History*, Routledge, London.
- Sandra Harding, 1995. "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var mı?", Çev. Z. Ayman, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Der. S. Çakır, N. Akgökçe, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Deniz Kandiyoti, 1997. "Cinsiyet Roller ve Toplumsal Değişim: Türkiye'li Kadınlara İlişkin Karşılaştırmalı bir Değerlendirme", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Çev. A. Bora, F. Sayılan H. Tapınç, F. Özbay, Metis Yayınları, İstanbul.
- , 1997a. "Kadınlar ve Haneici Üretim", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Çev. A. Bora, F. Sayılan H. Tapınç, F. Özbay, Metis Yayınları, İstanbul.
- , 1997b. "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Çev. A. Bora, F. Sayılan H. Tapınç, F. Özbay, Metis Yayınları, İstanbul.
- , 1997c. "Cariyeler, Fattan Kadınlar ve Yoldaşlar Türk Romanında Kadın



- İmgeleri", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde, Çev. A. Bora, F. Sayılan H. Tapınç, F. Öz-bay, Metis Yayınları, İstanbul.
- , 1996. "Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Araştırmaları", Çev. A. Durakbaşı, A. İlyasoğlu, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Der. S. Çakır, N. Akgökçe, , Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Belkıs Kümbetoğlu, 2005. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağ-lam Yayınları, İstanbul.
- Amin Maalouf, 2004. *Yolların Başlangıcı*, Çev. S. Rifat, A. Derman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Keith F. Punch, 2005. *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Özlem Şahin, 1999. *Zorunlu Yer Değiştirme Sürecinde Kadınlararası Dayanışma Üzerine Bir Sözlü Tarih Denemesi*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Joan Sangester, 1994. "Telling Our Stories: Feminist Debates and the Use of Oral History", *Women's History Review*, cilt 3, No. 1, s. 5-28.
- Dorothy Smith, 1987. *The Everyday World as Problematic*, Northeastern Press, Boston.
- Judith Stacey, 1991. "Can There be a Feminist Ethnography?", *Women's Words The Feminist Practice of Oral History*, der. S. B. Gluck and D. Patai, Routledge, London.
- Liz Stanley, 1990. *Feminist Praxis*, Routledge, London.
- Paul Thompson, 1999. *Geçmişin Sesi*, Çev. Ş. Laykel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Lale Yalçın-Heckmann, 1993. "Aşiretli Kadın: Göçer ve Yarı-Göçer Toplumlarda Cinsiyet Roller ve Kadın Stratejileri", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Der. Ş. Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ali Yıldırım, H. Şimşek, 2005. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayın-ları, Ankara.

# "KENARIN KENARI" NIN YÖNTEMİ: "KÜRT KADINLARI" YLA ÇALIŞMAK'

Handan Çağlayan

Bu makalenin konusunu sosyal bilimlerde ve diğer ulusal entelektüel üretim düzeylerinde Kürt kadınlarına yaklaşım biçim(ler)i oluşturmaktadır. Birinci bölümde Türkiye’de Kürtlere ilişkin araştırma yapmanın sınırlılıkları tartışılarak Kürtlerin/Kürt kadınların *görünmez* oldukları ileri sürülmektedir. İkinci bölümde ise “*Feminist Perspektiften Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*” konulu niteliksel araştırma deneyimi bağlamında, Kürt kadınlarını politik özneler olarak görünür kılacak bir metodolojinin özellikleri üzerinde durulmaktadır<sup>2</sup>.

Böylesi bir makalenin “Kürtler” ya da “Kürt kadınları” nitelemesinin kimleri kapsadığına dair basit bir saptama ile başlaması beklenir. Doğrusu bu, basit görünmekte birlikte hiç de kolay değildir. Çünkü Türkiye’de etnik köken açısından Türklerden sonraki en büyük etnik grubu Kürtlerin oluşturduğu dile getirilse de<sup>3</sup>, kimlerin Kürt olduğu sorunu kolayca içinden çıkılabilecek türden değildir. Kapsam sorununun tek nedeni bütün diğer kolektif kimlikler gibi etnik kimliğin de etkileşime açık, zaman içinde değişebilen bir sosyal inşa süreci olması değildir<sup>4</sup>. Problemin Türkiye’deki resmi kimlik politikalarından kaynaklı daha spesifik nedenleri de bulunmaktadır. Bilindiği gibi Kürtler 1990’lı yıllara değin resmi düz-

---

Bu makalenin çerçevesini esas alan daha geniş bir versiyonu IAFFE’nin (Uluslararası Feminist İktisatçılar Derneği) 2008 Torino Konferansı’nda sundum. Sunulan makale, aktivist olarak çalışmalarımı birlikte IAFFE tarafından 2008 Rhonda Williams Ödülü’ne layık görüldü. Makalenin ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı Ruken Şengül, Reniye Arslan, Metin Yüksel ve Naci Kutlay’a teşekkür ederim.

Burada “Kürt kadınları” ile kastedilen genel bir kategori olmayıp, 1990’lı yıllarda bu kimlikle politik etkinlik gösteren kadınlardır.

Bkz. Kirişçi ve Winrow, (2002:122).

Kolektif kimliklerin sosyal inşa süreci olarak oluşturulmasına ilişkin bilgi için bkz.: Eriksen (2002), Melucci (1995), Somersan (2004).

lemde, ayrı bir etnik kategori olarak tanınmamış; Kürt kimliğinin dışı vurumu olarak nitelenebilecek ifade ve davranışlar ceza konusu edilmiştir.

Kürtler kendilerini Mezopotamya'nın tarihi çok eskilere kadar uzanan halklarından biri olarak görürler<sup>5</sup>. Yaşadıkları ülkelere, mezheplere ve kullandıkları lehçelere göre farklılık barındırsalar da, genel olarak ayrı bir halk oldukları kabul edilmektedirler (Jwaideh, 1999; Minorski vd., 1996; Nikitin, 1986; McDowall, 1997). Türkiye'de nüfusun yaklaşık yüzde 10'unu Kürt kökenlilerin oluşturduğu tahmin edilmektedir<sup>6</sup>.

## I. Bölüm

### Kürtlerin Görünmezleştirilmeleri ve Bir Metafor Olarak Doğuşu

Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki Kürtler, 19. yüzyılın sonlarına değin göçebe-yarı göçebe aşiret toplulukları ile yerleşik köylülerden oluşan yarı otonom beylikler halinde bir yaşam sürmüşlerdir (Jwaideh, 1999). Osmanlı'nın merkezileşme çabalarıyla başlayan ve Cumhuriyet Türkiye'sinde de sürdürülen merkezileşme, modernleşme ve *milliyet* esasına dayalı ulus devlet oluşturma süreci, Kürtleri çeşitli şekillerde etkileyerek tepki göstermelerine yol açmış ve Kürtlerin toplumsal ve siyasal örgütlenmelerinin özgül koşulları nedeniyle aşiretsel ve dinsel bir görünüme de sahip olan ayaklanmalar yaşanmıştır<sup>7</sup>. Ayaklanmaların da etkisi ile Kürtlerin mevcudiyeti, siyasal otorite tarafından Cumhuriyetin varlığına ve birliğine tehdit olarak algılanmış ve bu algı, resmi bir inkar ve asimilasyon politikasına yol açmıştır (Kirişçi ve Winrow, 2002: 120).

---

Kürtlerin Mezopotamya'nın yerleşik halkların biri olduğuna dair bir tarih anlatısı ve Kürtlüğün kurucu mitosları için bkz. Bender (1995).

Türkiye'de Kürtlerin nüfusuna ilişkin birkaç milyondan yirmi milyona kadar birbiriyle hayli çelişkili ve somut bir kaynağa dayandırılmayan rakamlar verilmektedir. Bu karışıklığın nedenlerinden birisi sağlıklı nüfus tahmini yapmaya elverecek istatistiklerin bulunmamasıdır. Servet Mutlu (1996), 1965 yılı genel nüfus sayımında anadil ile ilgili soruya Zazaca da dahil Kürtçe olarak verilen yanıtlardan hareketle yaptığı tahmine göre, 1990 yılında Kürtlerin nüfusunun yaklaşık 7 milyon olduğunu belirtmiştir. Yukarıdaki oran Mutlu'nun tahminlerine dayanmaktadır.

19. yüzyılın sonlarında başlayıp 1940 başlarına değin süren ayaklanmaların aşiretsel ve dinsel özellikleri ile etnik-millî karakterinin iç içeliğine ilişkin bkz.: Bruinessen (1992); Olson (1992); Yeğen (2003).

1924 Anayasası, diğer etnik unsurlar gibi Kürtlerin de hukuki ve siyasi mevcudiyetine son vermiş; ardından kültürel ve dilsel açıdan homojen yurttaşlar topluluğu yaratmak amacıyla gerçekleştirilen çeşitli hukuki, ideolojik ve demografik düzenlemeler, Kürtlerin kategorik olarak yok sayılmalarını olanaklı kılmıştır (Yeğen, 2003: 119). Resmi düzlemde yok sayılmaları Kürtleri ya da Kürt sorununu ortadan kaldırmamıştır elbette. Fakat bu politika ile Kürt sorunundan söz ederken etnik boyutun iptal edilmesi imkân dahiline girmiş ve Kürt sorunu Mesut Yeğen'in (2003: 141-142) de gösterdiği gibi, Cumhuriyetin modernleşme, batılılaşma, sekülerizm gibi pozitif hedeflerine yönelmiş çağdışı, geri, aşiretsel, dinsel tepkiler olarak tanımlanabilmiştir.

Kürtlerin ve Kürt sorununun etnik mahiyetinin görünmezleştirilmesinde *doğu* kavramlaştırmasının önemli bir yeri vardır. Kürtlerin tarihsel olarak yerleşik bulundukları coğrafya Türkiye'nin doğusundadır. Fakat, Türk ulusal kimliğinin inşası açısından bakıldığında, *Doğu* coğrafi bir konum olmanın çok ötesinde anlamlar yüklenmiştir. Batılı ve modern bir ulusal kimliğin inşası, *Doğu*'nun kendisine yüklenen negatif anlamlarla ötekileştirilmesi eşliğinde gerçekleştirilmiştir (Ahıska, 1996).

Modern Türk kimliğinin inşasında negatif doğrulayan olarak sembolik anlamlar yüklenen *doğu* tahayyülü içinde, özellikle aşiretsel ve dinsel yapı vurgusu önemli bir yer tutmaktaydı. Kuşkusuz bu tahayyül tümüyle gerçek dışı bir kurgunun eseri değildi. Cumhuriyetin kurulduğu yıllarda bölgede aşiret dayalı yapılar hâkimdi ve tarikatların önemli bir rolü vardı. Dönemin sosyo-ekonomik ve politik yapısı açısından düşünüldüğünde bunda yadırganacak bir yön bulunmamaktaydı<sup>8</sup>. Asıl yadırgatıcı olan husus, söz konusu yapının, Cumhuriyet tarihi boyunca varlığını sürdürebilmiş olmasıdır. Örneğin bölgenin son derece adaletsiz olan toprak dağılımı düzeltilmemiştir<sup>9</sup> (Dağ ve Göktürk, 1998: 80-83). Aksine tarımda

---

Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh Devlet* (1992) isimli eserinde, tarihsel bir perspektifle bu yapıların ortaya çıkış koşullarını ve etkileşimlerini kapsamlı bir şekilde göstermektedir.

Toprak dağılımına ilişkin veriler, bölgedeki toprak mülkiyeti adaletsizliğinin zaman içinde azalmadığını, aksine arttığını göstermektedir. Köymen ve Öztürkcan'ın (1998: 85) tarım sayımlarına dayanarak yaptıkları analize göre Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde 1950'den 1991 yılına kadar 500 + dekar grubundaki işletmeler, sahip oldukları toprakları sürekli artırmıştır. Gülten Kazgan (1998: 32) *Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde geleneksel yapının sürdürülmesinde sosyo-politik etkenlerin rolüne* işaret etmektedir.

kapitalistleşme ve çok partili hayata geçişle birlikte büyük toprak sahipleri, aşiret ve tarikat önde gelenleri, mevcut ekonomik ve politik güçlerini arttıracak şekilde ulusal sisteme entegre edilmiştir. Bu kesimlerle kurulan patronaj ilişkisinin sonucunda, ağalık sistemi ve aşiret bağları pekiştirilirken, bölgedeki eşitsiz yapı, topraksız köylüler ve küçük toprak sahiplerini daha da yoksullaştıracak şekilde derinleşmiştir. Modernize olmuş ağalık sistemi, politik partiler ve hükümetlerle önemli bir ittifak kurumu haline gelmiş ve Cumhuriyetin modernleşme projesince mahkûm edilen geleneksel yapılar, modern kurumlarla eklemlenerek yaşatılmıştır (Mc Dowall, 1997). Günümüzde de siyasi partiler örgütlenme çalışmalarında ve seçimlerde bölgedeki aşiretlerin ve tarikatların gücünden yararlanmaya çalışmakta ve böylece onların gücünü de pekiştirmektedirler.

Son yıllarda, özellikle AKP hükümeti döneminde, bölgede etnik kimlik bilinci-ne dayalı politikleşmenin önüne geçmek için başvurulmuş politiklardan birisi de Kürtler arasında dini cemaatlerin, dini düşüncenin ve yaşam tarzının -yeniden-yaygınlaştırılmasıdır<sup>10</sup>. Bu durumun modernleşme ve türdeş bir ulusal kimlik oluşturma projesi açısından ciddi bir paradoksa işaret ettiği açıktır. Bir yandan Kürtlük, homojen ulusal kimlik oluşturma önünde engel görülerek *doğu* kavramlaştırması ile ötekileştirilmekte, diğer yandan da Kürt kimliğine dayalı bir politik bilincin gelişmesini engellemek için aşiret, tarikat gibi modern öncesi yapılara dayanılmakta ve yeniden üretilmeleri sağlanmaktadır.

### ***“Doğu”nun Bilimi, Bilimin “Doğu”su***

Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında benimsenen farklılıkları yok sayma ve asimilasyon politikası, zaman içinde değişim gösterse de günümüze değin süregelmiş-

---

<sup>10</sup> İslami cemaatlerin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaygın örgütlenmelerine ilişkin bkz. Nevzat Çiçek (2008). İslami cemaatlerin bölgeye yönelik örgütlenmeleri hususu günlük basında da sıkça yer bulmaktadır. Örneğin, Neşe Düzel’in “Fetullah Gülen’in Sağ Kolu” olarak nitelenen Hüseyin Gülerce ile yaptığı röportajda Gülerce, Fetullah Gülen’in Kürt meselesi ile yakından ilgilendiğini, Kürt çocukları ile ilgili yazılar yazdığını, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da bölünme tehlikesine karşı dinsel temelde eğitim ve öğretimi dalgakıran olarak gördüğünü dile getirmektedir (3 Aralık 2007, *Taraf* gazetesi). 17 Aralık 2007 tarihli Milliyet gazetesinde ise “Diyarbakır’da İslami Dalgı” manşeti ile verilen haberde bu ilde islami örgütlenmenin yaygınlaştırıldığına dikkat çekilmektedir.

tir. Özellikle 12 Eylül'ün ardından Kürt kimliğinin dışavurumuna karşı tutum, daha da sertleşmiştir. Anayasa'ya "düşüncelerin açıklanması ve yayılmasında kanunla yasaklanmış olan herhangi bir dil kullanılamaz" (md. 26) ibaresi konulmuş ve 1983'te çıkartılan *Türkçeden Başka Dillerde Yapılacak Yayınlar Hakkında Kanun* ile Kürtçe'nin kullanılması yasaklanmıştır (Kirişçi ve Winrow, 2002: 118). Yasaklama, bu kanunun 2.maddesinde yer alan "Türk Devleti tarafından tanınmış bulunan devletlerin birinci resmi dilleri dışındaki herhangi bir dille düşüncelerin açıklanması, yayılması ve yayınlanması yasaktır" hükmüne dayanmaktaydı. Daha sonraki yıllarda bu yasak kaldırılmışsa da Kürt kimliğinin dışavurumu önünde engeller devam etmiştir. Bu durum sosyal bilimler alanını da kaçınılmaz olarak etkilemiştir.

Kürt sorunu bugün ülkenin çözüm bekleyen temel sorunlarından birisidir. Yaklaşık otuz yıla yakın bir süreden beri ülkenin gündemini işgal eden böylesi bir sorunun sosyal bilimlerin ilgi odağını oluşturması beklenirdi. Oysa resmi kimlik politikası ile birlikte konuya ilişkin politik hassasiyetler, buna önemli ölçüde engel olmuştur. Her şeyden önce Kürt kimliğinin resmi olarak yok sayılması ve yasaklanması, Kürtlere dair çalışmanın resmi ve yasal marjını alabildiğine daraltmıştır. Öte yandan yok sayılmış olmaları, Kürtlere ilişkin güvenilir verilere ulaşma ve bilgi edinmeyi de güçleştirmiştir.

Bu güçlükler, Kürtlerin sosyal bilimler alanında da -kimi istisnalar dışında- görünmez olmasına yol açmış; "doğu" ve *doğu sorunu*" söylemi bu alana da yansımıştır. "*Doğu Sorunu*" ise modernleşme kuramı bağlamında<sup>11</sup>, modernleşmenin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine yayılması ve sosyal refahın bütün bölgelere adil bir şekilde yansıtılması sonucunda ortadan kalkacak bir sorun, esas olarak da bölgesel geri kalmışlık sorunu olarak algılanmış ve yansıtılmıştır. Başka bir ifade ile Kürtlerin mevcudiyetinin etnik mahiyeti akademik alanda da görünmemiş ve onlara ilişkin çalışmalar, coğrafi açıdan olduğu kadar imgesel açıdan da Türkiye'nin *doğusu* ile sınırlı kalmıştır.

Kuşkusuz bölgesel geri kalmışlık söylemi olgusal bir karşılıktan tümüyle yoksun değildir. Nitekim Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri sosyo-ekonomik göstergeler açısından ülkenin en yoksul ve yoksun bölgeleri olarak tanımlanmaktadır (İçduygu, vd., 1999). Güncel veriler, söz konusu farkın zaman içinde azal-

---

Modernleşme kuramına ilişkin olarak bkz. Black (1986).

mak bir yana, özellikle yaşanan şiddet ortamının ve yerinden edilme sorununun da etkisiyle daha derinleştiğine işaret etmektedir (Kurmuş, vd., 2006; Sönmez, 2007; Kurban, vd., 2006). Bununla birlikte “bölgesel geri kalmışlık” söylemindeki kritik nokta, bu sosyo-ekonomik olgunun, bölgenin etnik yapısı ve bununla bağlantılı politik koşullarla birbirini besleyen ve pekiştiren karmaşık ilişkileri içinde ele alınmamasıdır. Sosyo-ekonomik boyut kuşkusuz çok önemlidir ve meselenin özsel bir parçasını oluşturmaktadır. Fakat bölgesel geri kalmışlık yaklaşımıyla sadece buna odaklanıp, etno-politik boyutu göz ardı edildiğinde, bölgenin “geri” sosyo-ekonomik yapısını, modernleşmenin gecikmesi ve -bu nedenle de- sadece bir zaman sorunu olarak kodlamanın ötesine geçmek mümkün olamamaktadır.<sup>12</sup>

### ***Kolektif Kimlikler ve Temsil Sorunu***

Kürtlerin etnik kimliklerinin ve Kürt sorununun karmaşık mahiyetinin göz önünde bulundurulduğu durumlarda da yaklaşım ve yöntem sorunları tümüyle ortadan kalkmayabilmektedir. Örneğin temsil sorunu, sadece homojen bir ulusal kimlik inşa sürecinin Kürtlerin etnik farklılıklarını görünmez kılması ile sınırlı bir sorun değildir. Benzer bir durum “Kürtlük” kurgusunun, Kürtlerin barındırdığı farklılıkları görünmez kılması açısından da geçerlidir. Kürtlere / Kürt sorununa ilişkin çalışmaların çoğunda ve özellikle popüler düzeydeki tartışmalarda, “Kürtler”/ “Kürtlük”, türdeş bir bütünlük gibi ele alınmakta, sınıfsal konumlara ya da cinsiyete göre barındırdığı farklılık, eşitsizlik ve iktidar ilişkileri göz ardı edilmektedir. Bu yaklaşım ise “Kürtleri / Kürtlüğü” kimin temsil ettiği sorunu gündeme getirmektedir.

Kimlik siyasetinin açmazlarından birisini de oluşturan bu sorun, topluluğun ancak kamusal alana sesini taşıyabilen muktedirlerce temsil edilmesine yol açar (Yuval-Davis, 2002). Gerçekte türdeş olmayan ve iktidar ilişkileri içeren bir top-

---

<sup>12</sup> Söz konusu “gecikme”nin, bölge insanlarının etnik/kültürel nedenlerle modernleşmeye karşı direnmeleriyle açıklandığına da tanık olabilmekteyiz. Özellikle popüler düzeyde ve yazılı-görsel medyada sıklıkla rastlanan ve milliyetçi tonlar taşıyan bu şekildeki kültürel özcü bakış açısı, Kürtlerin ötekileştirilmesi ve marjinalleştirilmesine de katkı sunmaktadır. Örneğin *Hürriyet* gazetesinin başyazarı Ertuğrul Özkök, 14 Haziran 2006 tarihli köşe yazısında namus cinayetlerinin Kürtlerin sorunu olduğunu ve esas Kürt sorununun da bu olduğunu dile getirmişti.

luluğun türdeşmişçesine temsil edilmesi, kendi kendini temsil edemeyenleri marjinalleştirir. Konumuz bağlamında ifade edilecek olursa, “Kürtlük”ün / “Kürtler”in homojen bir bütünlük olarak algılanması, kamusal alanda kendini temsil edemeyen ve bu açıdan “azınlık içinde azınlık”, “görünmeyenlerin görünmeyenleri” ya da “kenarın kenarı” diyebileceğimiz kadınları veya yoksulları marjinalleştirir. Bu kesimlerin Kürtlüğü veya Kürt sorununu tecrübe etme biçimlerini ve taleplerini gündeme taşımalarını engeller. Bu önemli bir problemdir, çünkü aşağıda görüleceği gibi, Kürtlük, kadınlar ve erkekler tarafından farklı şekillerde tecrübe edilmektedir<sup>13</sup>. Bu fark göz ardı edildiğinde ise, egemen olanın tecrübeleri veri haline gelmektedir.

Kadınları ikincil kılan ataerkil zihniyet örüntülerinin, kurum ve pratiklerin yanı sıra milliyetçi ve militarist süreçlerin erkek egemen karakteri de, “Kürtlük”ün / “Kürt sorunu”nun kadınlar tarafından farklı ve daha ağır tecrübe edilmesine neden olur. Tüm bunların toplumsal cinsiyet açısından kör bir bakış açısı ile fark edilmesi güçtür. Burada Göç Der’in çeşitli tarihlerdeki araştırma raporları, alan araştırmalarının analizinde toplumsal cinsiyet boyutunun önemine dair bir örnek olarak değerlendirilebilir. Kurumun 1999-2001 tarihli, Diyarbakır, Van, Batman, İçel, İstanbul illerinden, 2000 zorunlu göç mağdurunu kapsayan kapsamlı araştırmasında, göç mağdurlarının dörtte birinin (yüzde 25.4) günlük yaşamlarını Kürtçe ile sürdürdükleri görülmüştür. Raporun son bölümünde dil kullanım farklılığı ile cinsiyet arasında bağ kurulmuş olsa bile araştırma verileri dikkate alındığında, zorunlu göç mağdurlarının sadece dörtte birinin günlük yaşamlarında Kürtçe dışında dil kullanamadıkları ve bu nedenle sorun yaşadıkları sonucu çıkmaktadır.<sup>14</sup> Araştırma kapsamında görüşülenlerin yüzde 73’ü erkeklerden oluşmuştur. Dolayısıyla yukarıdaki %25 oranı ağırlıklı olarak erkeklerin deneyimlerine dayanmaktadır. Cinsiyet kompozisyonuna dikkat edilseydi muhtemelen günlük yaşamlarında Kürtçe dışında dil kullanamadıkları için sorun yaşayanların oranı yüksek çıkacaktı. Nitekim aynı kurumun zorunlu göç yaşamış kadınların sağlık sorunlarını saptamak amacıyla gerçekleştirdiği başka bir araştırma, göç

---

<sup>13</sup> Sınıfsal açıdan yapılacak bir analizin de benzer sonuçlara ulaşacağı kuvvetle muhtemeldir.

<sup>14</sup> Rapora [www.gocder.com/rapor.htm](http://www.gocder.com/rapor.htm) adresinden ulaşılabilir.



eden kadınların yüzde 70'inin Kürtçe dışında dil bilmediklerini göstermiştir.<sup>15</sup>

### **“Doğu Kadını”: Homojen Bir Kurban Kategorisi**

Doğu kavramlaştırmasının üzerinde oturtulduğu klasik modernleşmeci perspektif, sosyal bilimlerle ulusal entelektüel üretim düzeylerinde Kürt kadınlarına yaklaşım biçimini de etkiler. Kürtlerin görünmez oluşlarının uzantısı olarak genellikle Kürt kadınları da görünmezdir ve kendilerine “doğu”ya yüklenen bütün anlamlarla birlikte “doğu kadını” ve/veya “kırsal kadını” kavramlaştırması içinde yer verilir. Bu kavramlaştırma ise benzer şekilde modernleşmenin *henüz* ulaşmadığı; Cumhuriyetin kadına dair reformlarından *henüz* yararlanamayan bir kategoriye ima eder.

Bilindiği gibi Cumhuriyetin kuruluşunun ardından hayata geçirilen reformlar içinde kadının statüsüne ilişkin olanların önemli bir yeri bulunmaktaydı. Kadının toplum içindeki konumu, “muasır medeniyetler seviyesi”ne ulaşmanın, batılaşmanın ve Osmanlıyla hesaplaşmanın bir aracı sayılmış bu doğrultuda radikal sayılabilecek düzenlemeler gerçekleştirilmişti (Çağatay ve Soysal, 1995: 335). 1924 yılında gerçekleştirilen bir düzenleme ile temel eğitim erkek çocuklarının yanı sıra kız çocukları için de zorunlu kılınmıştı. 1926 yılında kabul elden yeni Medeni Kanun ise kadınların aile ve toplum içindeki konumlarını yeniden düzenlemekte, evlilik, boşanma, mülkiyet edinme konularında kadınlara daha önceden sahip olmadıkları haklar tanımaktaydı (Arat, 1998: 56). Bu yasanın ardından kamusal alana yönelik düzenlemelere de gidildi ve 1930 yılında belediye seçimlerinde, 1934 yılında ise milletvekili seçimlerinde kadınların seçme ve seçilme hakları tanındı. *Devlet feminizmi* olarak da nitelenen bu yıllarda kadınların eğitimi ve istihdamı güçlü bir şekilde teşvik edildi.

1960'lı yıllara değin Türkiye’de kadınlara ilişkin çalışmalarda söz konusu reformların kadınların yaşamları üzerindeki olumlu etkileri ön plana çıkarılmış, ilerleyen yıllarda reformların kentli elit kadınlarla sınırlı kaldığı, kırsala yayılmadığı yönünde eleştirel değerlendirmeler yapılmıştır. 1980’lerden sonra ise feminist akademisyenler ve aktivistler, Türkiye’de kadın hakları mücadelesinin köklerinin Osmanlı dönemine değin uzandığını açığa çıkarmış ve Kemalist reformları

---

<sup>15</sup> Sözü edilen rapor Göç Der Başkanı Şefika Gürbüz’den e-posta yoluyla temin edilmiştir.

ve ulusal inşa sürecini toplumsal cinsiyet içerimleri açısından sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirmiştir.<sup>16</sup> Bu eleştirel gelişmeye rağmen, yapılan çalışmalarda, kadınlar arasındaki farklılıkların yeterince sorunsallaştırılabildiği söylenemez.

*1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (1995), *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek* (1998), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (1998) gibi Türkiye'de kadına ilişkin belli başlı çalışmaların derlendiği eserlerde Kürt kadınlarını görme olanağı pek yoktur örneğin. Bunun yerine kullanılan *Doğu kadını* kavramlaştırması ise, Kürt kadınlarının modernleşmenin nimetlerinden ve Cumhuriyetin kadınlara ilişkin reformlarından *henüz* yararlanamayan bir kesim olduğunu ima etmesine karşın, Cumhuriyet tarihi boyunca süregelen bu durumun neden(ler)ine ilişkin bir içerim taşımaz.

Bu bağlamda Yakın Ertürk'ün (1995) modernleşme etkisinin doğrusal bir hat şeklinde yayılacağı yaklaşımına yönelttiği eleştiriye değinmek gerekir. Ertürk (1995: 202-203) devletin bu süreçte yer verdiği askeri ve siyasal araçların zaten cinsiyete dayalı bir yapılanma getirdiği ve kadınların konumunu iyileştirmek bir yana onları daha da marjinalleştirici etkide bulunduğu için modernleşme sürecinin, kadınların konumunu iyileştireceği beklentisinin gerçekçi olmadığını dile getirir.

Özellikle sosyal bilimlerdeki genel eğilim göz önüne alındığında, bu saptamanın önemi daha iyi anlaşılabilir. Öte yandan Metin Yüksel (2006: 786), Ertürk'ün saptamasının önemini kabul etmekle beraber, Kürtçe yasağının etkisinin sorunsallaştırılmamış olmasını eleştirir. Yüksel'in bu itirazı da üzerinde durmaya değerdir. Çünkü Kürt kadınlarının modernleşmenin ve Cumhuriyetin reformlarının nimetlerinden yararlanamamasında, devletin ulusal entegrasyon ve modernleşme araçlarının erkek egemen karakterde olmasının yanı sıra, resmi dil politikalarının da önemli bir etkisi bulunmaktadır. Kürtlerin sosyo-ekonomik göstergeler açısından ülkenin geneline göre daha yoksul ve yoksun bir kategori oluşturduklarına yukarıda değinilmişti. İçduygu ve arkadaşları (1999), bu olguyu "güvensizlik ortamı" kavramı ile tanımlamakta ve özellikle güvensizliğin maddi olmayan boyutları açısından dil yasağına dikkat çekmektedirler. Güvenlik ortamının maddi ve maddi olmayan kaynaklarından yoksunluk, aşağıda görüleceği gibi en çok

---

<sup>16</sup> Bu eleştirel çalışmaların bir kısmı için bkz.: Durakbaşı, (1998); Berktaş, (1998); Arat, (1998); İlyasoğlu (1998), Çakır (1996).

kadınlar açısından geçerlidir.<sup>17</sup> Erkekler temel eğitim almasalar bile askerlik vb. süreçlerde Türkçe öğrenmekteler. Ayşe Gündüz Hoşgör ile Jeroen Smits'in gösterdikleri gibi (2003), Kürtçe yasağı, temelde kadınların sorunudur<sup>18</sup> ve bu durumun cinsiyet eşitsizliğini de derinleştirecek kimi sonuçlarının olması kaçınılmazdır.

Bourdieu'nün *dilsel sermaye* kavramı ile vurguladığı gibi bir ülkedeki egemen dili akıcı bir şekilde kullanamamak pek çok kaynaktan mahrum kalmaya ve sunulan fırsatlara ulaşamamaya neden olur (akt. Gündüz-Hoşgör ve Smits, 2003: 830). Nitekim Türkçe bilmeyen kadınlar eğitim ya da iyi koşullarda istihdam gibi olanaklar başta olmak üzere pek çok olanaktan yoksundur. Bu grupta yer alan kadınlar içinde istihdama katılanların tamamı tarımda ve ücretsiz aile işçisi statüsünde çalışmaktadır. Türkçe bilmeyen kadınların kamusal alana çıkışları sınırlıdır, evlenme yaşları, diğer kadınlara göre daha düşük ve çocuk sayıları daha fazladır. Sosyal hareket olanakları da kısıtlı olup, dili Türkçe olan dış dünyanın bilgisinden yoksun kalmaktadırlar. Bu durum dış dünya ile iletişimlerinde, onları Türkçe bilen aile üyelerine bağımlı kılar ve ataerkil geleneklere karşı savunmasız hale getirir. Dış dünya ile ilişkileri son derece sınırlanmış olan kadınlar, ailelerinde sıkı bir şekilde denetlenir ve geleneksel kültürel değerlerin etkisine daha fazla maruz kalırlar<sup>19</sup> (Gündüz-Hoşgör ve Smits, 2003: 850-852).

Aynı araştırmacıların Türkiye'de Türk ve Kürt etnik kökenliler arası evliliğe ilişkin yaptığı çalışma da<sup>20</sup>, yine Kürt kadınlarının sosyo-ekonomik koşulları ile dil problemi arasındaki ilişkiye işaret eder. Araştırma sonuçlarına göre, Kürt erkeklerinin dış dünya ile iletişimleri kadınlardan daha fazladır ve Kürt kadınları gelir durumu, mesleki statü, eğitim düzeyi vb. göstergeler açısından hem Kürt erkeklerinden hem de diğer hemcinslerinden daha yoksun ve yoksul durumdadır

---

<sup>17</sup> Bu olgu BM 2001 Kalkınma Programı Ulusal Gelişmişlik raporundaki verilerle de gözler önüne serilmektedir. Rapora göre, Toplumsal Cinsiyet Gelişim Endeksi (Gender Development Index / GDI) ve Kadınları Güçlendirme Göstergesi (Gender Empowerment Measure / GEM) ölçütleri açısından bölge illeri Türkiye geneline göre en düşük oranlara sahiptir (UNDP Human Development Index, 2005).

<sup>18</sup> Sözü edilen araştırmanın bulgularına göre Türkiye'de Türkçe bilmeyen kadınların oranı yüzde 4.1'dir. Eşlerin Türkçe bilmeme oranı ise sadece binde 4'tür.

<sup>19</sup> Değinilen araştırma eğitimin ara bir değişken olduğunu, böylesi bir tablonun ortaya çıkmasında temel değişkenin dil olduğunu göstermiştir.

<sup>20</sup> Bkz. Gündüz-Hoşgör, A ve Smits, J. (2002).

(Gündüz-Hoşgör ve Smits, 2002: 430).

Bu bulguların da gösterdiği gibi, ataerkil toplumsal yapı ile resmi kimlik politikaları, Kürt kadınlarının marjinalleşmesi hususunda birbirini pekiştirmektedir. Türkçe bilmeyen kadınlar, haklarını öğrenme olanağından yoksun olup, ataerkil baskı ve şiddet karşısında yapabileceklerinin bilgisinden de mahrum kalmaktadır. Resmi dil politikaları, düşünce, ifade, örgütlenme özgürlüklerini kısıtlamakta, seçme ve seçilme haklarını kullanmalarını da güçleştirmektedir. Oysa bu haklar ve özgürlükler, kişisel gelişimin ve güvenliğin önemli kaynakları durumundadır. Dolayısıyla Ertürk'ün devletin bölgede kullandığı modernleşme ve ulusal bütünleşme araçlarının cinsiyet ayrımcılığını derinleştirici etkide bulunduğu saptaması, bu durumdan bağımsız değildir.<sup>21</sup>

“Doğu kadını”, “kırsal kadını” kavramlaştırmasının temel yanılgısı, yukarıda sayılan etkenleri göz ardı etmesidir. Kürt kadınlarının tümünün de bu koşullarda yaşadıklarını varsaymak ise başka bir yanılgıdır. Kürtler, homojen bir kategori olmadığı gibi kadınlar da türdeş değildir. Aralarında yaş dönemlerine, eğitimlerine, sınıfsal konumlarına, kırdan ya da kentte yaşıyor olmalarına göre farklar barındırırlar. “Doğu kadını” kavramlaştırması bu farkları göz ardı ederek onları homojen bir kurban kategorisine indirger. Kadınların konumu ile yukarıda dile getirilen koşullar arasındaki ilişkinin göz ardı edilmesi, Kürt kadınlarının “doğu kadını” adı altında kurban kategorisine indirgenmesine yol açmakla kalmaz; Cumhuriyetin nimetlerinden yararlanabilmiş (ama ataerkinin farklı formlarının baskısı altında ezilen) hemcinslerinin de *kurtulmuş kadın* olarak algılanmalarına neden olur. Popüler kültür düzeyinde, sık sık *kurtulmuş* kadınlara, zavallı cahil *doğu* kadınlarını eğitime ve kurtarma misyonu verildiğine tanık oluruz.

Kürt kadınlarının “doğu kadını” kavramının tanımladığı çerçevede ve çoğunlukla kendi adına söz söyleyemeyen zavallı kadınlar olarak yansıtılması, sadece popüler medyada gözlemlenen bir olgu da değildir aslında. Edebiyat alanında da “cahil doğu kadını” tiplmesi ile karşılaşırız. Üstelik bu tiplmeye yakın tarihli eserlerde dahi rastlanabilmektedir. Örneğin Ayşe Kulin’in birkaç yıl önce yayınla-

---

<sup>21</sup> Ayrıca, son çeyrek yüzyılda bölgede egemen olan şiddet ortamı ve güvenliği sağlamak amacıyla kullanılan araç ve politikaların da cinsiyet eşitsizliğini derinleştirici etkide bulunduğu; zorunlu göç ve buna bağlı yoksullaşmanın, kadınların maruz kaldıkları şiddetin ve ataerkil denetimin artmasına yol açtığı belirtilmelidir (Göç-Der, 2001; Diyarbakır Kalkınma Merkezi, 2006).

nan *Bir Gün* (2005) isimli romanındaki Zeliha, böylesi bir kategoriye temsil eder. *Bir Gün* romanı, yazarın bu romana ilişkin bir gazete mülakatıyla birlikte değerlendirildiğinde konumuz açısından oldukça ilgi çekicidir.<sup>22</sup> Yazar aslında Leyla Zana ile uzunca bir söyleşi yaparak biyografisini yazmak istemiş, ondan olumlu yanıt alamayınca, Zana ile hayali bir şekilde konuştuğu böylesi bir roman kurgulamıştır. Roman Kulin'in başlangıçtaki hedefine paralel olarak iki kadın arasındaki diyalog üzerinde inşa edilmiştir. Roman boyunca süren diyalogun sonunda ortaya çıkan sonuç, Kürt kadınlarının eğitilmesi gerektiğidir. Böylesi bir sonucun ortaya çıkmasında yazarın kahramanları *Nevra* ile *Zeliha*'yı yerleştirdiği konumların payı vardır. Nevra, kentli, eğitilmiş, meslek sahibi ve donanımlı (dolayısıyla *kurtulmuş*) birisidir. Zeliha ise "cahil" bir kadındır. Teşhis cehalet olunca tedavi de eğitim oluyor haliyle. "Cehalet"ın sonuçlarından birisi kişiyi kendi adına konuşma yetisinden mahrum bırakmasıdır. *Bir Gün* romanında da aslında Zeliha/Zana değil, onların yerine yazar konuşmaktadır. Zana'nın kendi adına konuşamayan bir figür olarak imgelenmesi, yazarın onun adına konuşmasını meşrulaştırır. Kahramanların yerleştirildiği konum "öteki" adına konuşmayı meşrulaştırmakla kalmaz, Edward Said'in (1999) vurguladığı gibi aynı zamanda bir iktidar ilişkisi de doğurur. Kulin'in romanına da yansıyan "doğu" imgesi, aşağıdaki cümlelerinden de açıkça anlaşılabileceği gibi oryantalizmden fazlasıyla muzdariptir: "Doğu'da bu adamlar vergi ödemiyor, çalışmıyor, o kadar alışmışlar ki sömürmeye sadece kaçakçılık yapıyorlar. (...) düzelmeye de niyetleri yok."<sup>23</sup> Bu ifadelerle "ötekileştirilen" doğu ile kurulan iktidar ilişkisi, romanda iki kadın arasında eşit bir ilişki kurulmasını da imkânsız hale getiriyor. Geriye de ufku "ötekinin eğitilmesi" gerektiğine dair oryantalist bir hikâye kalıyor.

*Bir Gün*'de göremediğimiz kendi adına konuşabilen Kürt kadını Oya Baydar'ın *Kayıp Söz* (2007) isimli romanında görmek mümkündür. Kurgusu ve içeriği açısından Kulin'in eserinden çok farklı bir yere konması gereken *Kayıp Söz*'ün önemli karakterlerinden ikisi Kürt kadınıdır ve bunlardan birisi (*Jiyan*), toplumda sözünü dinletebilen ve politik alanda da etkinliği bulunan güçlü bir kadındır. Bu karakteri Kürt kadınlarına ilişkin *kurban* imgesinin değişimi açısından değer-

---

<sup>22</sup> Sözü edilen mülâkat gazeteci Filiz Aygündüz tarafından yapılmış ve 12 Temmuz 2005 tarihli *Milliyet* gazetesinde "Leyla Zana'yı Yazmak İstедim, Cevap Vermedi. İyi Oldu" başlığı ile yayınlanmıştır.

<sup>23</sup> Bu değerlendirmeler de yazarın dipnot 23'te belirtilen mülâkatında yer almıştır.

lendirmek mümkün olsa da, *Jiyan*'ın gücünün en önemli kaynağının aşiret olarak gösterilmesi, eleştiriye açık bir durumdur. Kuşkusuz gerçek hayatta gücünü aşiretinden alan kadın imgesi karşılıksız değildir. Üstelik geleneksel Kürt kadın lider tipi de esas olarak gücünü aşiretinden alan kadındır.<sup>24</sup> Fakat özellikle güncele dair söz söyleme gayretinde olan *Kayıp Söz*'ün gözden kaçırdığı husus, siyasal yaşamda güçlü kadın imgesinin günümüzdeki tek karşılığının artık sadece aşiretinin gücüne dayanan kadın olmamasıdır. Özellikle *Jiyan*'ın romanda yerleştirildiği politik bağlam açısından düşünüldüğünde, arkasında aşiret gücü bulunmayan yeni bir lider kadın modelinin ortaya çıktığı görülür. Nitekim arkasında aşiret desteği bulunmayan Leyla Zana, bu modelin ilk örneklerinden birisi idi. Zana'nın temsil ettiği model *Jiyan*'inkinden çok farklı ve yeni bir modeldir ve bu model günümüzde yaygınlaşmaktadır.<sup>25</sup>

### **“Kurban”a Karşı “Özgür Kadın” Kavramlaştırması**

Kürt milliyetçi yazınında “*kurban*” yaklaşımının tam tersi bir durum söz konusu olup Kürt kadınları, aile içinde ve toplumda saygınlığı bulunan, çoğunlukla liderlik vasıflarına sahip özgür bir kategori olarak yansıtılır. 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Kürt aydınlarının ideolojik söyleminde merkezi bir yeri bulunan “Kürt kadınlarının komşu halklardan daha özgür oldukları” savı, günümüzde de işlenmeye devam etmektedir.

Oryantalist gezginlerin, batılı diplomat ya da askeri gözlemcilerin eserlerinde dile getirilen ve Kürt kadınlarının peçe takmaması, aileden olmayan erkeklerle çekinmeden konuşabilmeleri, hareket serbestisine sahip olmaları gibi özelliklere dayandırılan bu sav, o dönem Kürtlerin “ayrı” ve “medenî” bir millet olduklarını kanıtlama amacıyla işlenmekteydi (Klein, 2001). Erken dönem Kürt milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Kamuran Bedirhan (2002: 236), 1933 yılında kaleme aldığı makalesinde Kürt kadınlarının savaşı ve liderlik özelliklerinden söz etmekte ve Kürt toplumu içindeki konumlarının “özgürlüğün de ötesi”ne geçtiğini dile getirmektedir.

Aradan hayli zaman geçmiş olmasına rağmen bu değerlendirmenin Kürt siya-

<sup>24</sup> Geleneksel Kürt kadın liderler için bkz.: Bruinessen (2001).

<sup>25</sup> Örneğin DTP’li belediye başkanlarının, parti yöneticilerinin ya da DTP grubunda yer alan kadın vekillerin bir kısmının kişisel tarihleri Leyla Zana’ninkine benzerdir.

setçi ve aydınlarca benimsenmeye devam ettiği, Bedirhan'ın dile getirdiği özelliklerin yinelenildiği görülmektedir. Bu tür eserlerde genellikle kadınların özgürlüğünün Kürt kültürünün “özü”nden kaynaklandığı dile getirilir. Kürtlerin İslamiyetten önceki inanç sistemini oluşturan Zerdüştlük dini, İslamiyete göre daha eşitlikçi bulunur ve Kürtlerin ulusal dini olarak nitelenir<sup>26</sup> (Bayrak, 2002: 17-20).

Siyasetçi ve yazar Musa Anter (1990), sık sık tarihteki kadın lider örneklerine değinmiş ve bunu Kürtlerin kadına verdiği değerin göstergesi olarak sunmuştur. Mehmet Bayrak'ın *Geçmişten Günümüze Kürt Kadını* (2002) ismiyle hazırladığı önemli derlemede ise, Kürt kadınlarının komşu halkların kadınlarından daha özgür olduğu temasını işleyen çok sayıda metne yer verilmiştir. “Kürtlerde kadının liderliği”ne ilişkin en ünlü figür olan *Kara Fatma*'ya ilişkin makale ve fotoğraflar, neredeyse derlemenin yarısını oluşturur. Benzer bir yaklaşımı araştırmacı Rohat Alakom'un eserlerinde de görmek mümkündür. Alakom'a göre çok eski zamanlarda Kürtler *anaerkil* bir toplumdur ve günümüzde de bu toplum yapısının kalıntılarına rastlanmaktadır (1995: 19; 2005: 77). Yazar günümüzde kadınların eski çağlardaki hükümlerlerini yitirmiş olduklarını kabul etse de kadın aşiret reisleri, onun için de övünç kaynağı olmayı sürdürür:

“(…) Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun başkenti İstanbul'u ziyaret eden en karizmatik Kürt kadını, hiç kuşkusuz Kara Fatma'dır. 1853 yılında Kırım Savaşının başladığı sırada 300 atlısıyla birlikte İstanbul'a giderek padişahın huzuruna çıkan Kara Fatma böylece padişahla dayanışma içinde olduğunu göstermek ister (...) bu yıllarda ata binerek bir erkek gibi Üsküdar meydanında dolaşmak her kadının karnı değildir” (Alakom, 2005: 77).

Kürt aydınların imgeleminde *Kara Fatma* ile temsil edilen Kürt kadınlarının, tıpkı *kurban* kavramlaştırmasında olduğu gibi türdeşlik algısına dayandığı görülüyor. Bu algının gerçek yaşamda olgusal bir karşılığı bulunmaktan ziyade aydınların politik kurgu ve tahayyüllerinin yansıması niteliğinde olduğu açıktır. Gerçekte kadınların örtünmemesi, hareket serbestisine sahip olması, erkeklerle ortak mekânları paylaşmaları, üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin iç içe bulunduğu ve çalışma koşullarının mekân ayrışmasına olanak tanımadığı göçebe ve yarı göçebe aşiret topluluklarının temel karakteristiğidir. Kadınların liderliği ise Martin

---

<sup>26</sup> Aslında “milli kültür”ün saf halde bulunduğu varsayılan kadim çağlarda kadınların özgür oldukları, sonraki yıllarda İslamiyet vb. dış etkenlerle kültürün melezleşmesi neticesinde kadınların saygın konumlarını yitirdikleri savı, Türk milliyetçi yazınında da yer alır.

van Bruinessen'in (2001) ve Friedrich Barth'ın (2001) gösterdikleri gibi egemen sınıflardan kadınlarla sınırlı bir olgudur. Belirli bir tarihsel ve toplumsal kesitte ve sadece egemen sınıflardan kadınlar için geçerli olan bir olgunun, politik gerekçelerle Kürt kültürünün "öz"ünden kaynaklı ve bütün kadınlar için geçerli bir durum olarak işlenmesinin, kadınların üzerindeki ataerkil baskının özgürlük miti ardına gizlenmesine de hizmet edeceği açıktır.

1980 sonrası Kürt siyasal söyleminde ise Kürt kadınlarına ilişkin keskin bir dikotominin ortaya çıktığı görülür: *Köle* ve *özgür* kadın. Kadının konumuna, öncesinde olduğu gibi kritik bir önem atfedilir. Fakat yeni durumda Kürt kadını artık kendiliğinden özgür bir kategori olarak inşa edilmez. Günümüzdeki ideolojik kurguya göre, özgürlük yitirilmiştir ve yeniden kazanılması gerekmektedir. Aile içinde kapalı kalan ve erkeğin denetimi altında bulunan "*köle kadın*", "*eski Kürtlük*"ün ürünü ve göstereni olarak kodlanırken, hareketin mobilize edebildiği kadınlar, toplumsal özgürleşmenin ve yeni -modern- Kürtlüğün gösterenleri olarak sunulur. Kadınların aile içindeki eşitsiz konumları ve bu konumun değişmesi, Kürtlerin içinde bulunduğu eşitsiz koşullara ve bu koşulların değişmesine bağlanır. Politik mobilizasyon sürecine katılan kadınlar "*özgür kadın*" olarak tanımlanır ve onlara kendileri ile birlikte toplumu da özgürleştirme görevi verilir (Erdem, 1992). "*Savaşan özgürleşir, özgürleşen güzelleşir, güzelleşen sevilir*" savsözü (Öcalan, 1999), kadınlar için özgürleşmenin ve sevilmenin koşuluna işaret etmektedir.

Daha çok Kürt hareketinin politik mobilizasyon sürecinin gereksinimleriyle de alakalı görünen bu söylem, cinsiyet eşitsizliği gibi evrensel bir olguyu politik koşullara indirger ve ataerkil baskıdan, aile içi şiddetten vb. kurtulmayı ve özgürleşmeyi politik katılıma endeksler. Bu ise, söz konusu politik bağlam içinde sık sık işlenmiş olsa bile, bu bağlamın dışında ataerkil denetim ya da cinsiyet eşitsizliği sorununun çözümüne ilişkin suskun kalmayla sonuçlanır. Nitekim "kadın özgürleşmesi"ne dair devasa bir söyleme sahip bulunan Kürt hareketinin çeşitli decelerde nüfuz ettiği toplumsal-politik uzamda aile içi şiddet olgusu, 1990'lı yıllar boyunca-yoğun şiddet ortamının da etkisi ile- gündeme gelememiştir. Yasal siyasi partilerin metinleri, kadına yönelik aile içi şiddetin ancak 1999'da silahların susmasının ardından ve kadınların parti içine daha etkili olmaya başlamaları ile eşzamanlı bir şekilde gündeme geldiğini göstermektedir (Çağlayan, 2007: 126-138).



Bu gelişmeye rağmen, “Kürt kültüründe kadına değer verildiği” mitosu, zaman zaman cinsiyet eşitsizliğinin ve kadına yönelik şiddetin göz ardı edilmesine yol açmaya devam edebilmektedir. Namus adına işlenen cinayetler karşısında sergilenen tutum, bu açıdan üzerinde durmaya değerdir. Kürtlerin politik mobilizasyonunun etkili olduğu Diyarbakır, Batman gibi illerde namus adına işlenen cinayetlere karşı yeterince etkili bir tavır alındığı söylenemez. Kuşkusuz bunda cinayetleri Kürt kültürüne indirgeyen milliyetçi yaklaşımların yol açtığı savunmacılığın da etkisi vardır. Namus adına işlenen cinayetler, “kadın sorunu”na dair alt metinlerin konusu olmaktan çıkıp, bölgede etkili olan hak, eşitlik ve özgürlük söylemi bağlamında ele alınacak asli bir mesele haline gelememiştir.<sup>27</sup> Ancak kamuoyunda cinayetlere karşı büyük bir duyarlılık oluşuktan sonra bu konu entelektüel düzeyde dile getirilmeye başlanmıştır. Fakat bu tür metinler, namus adına işlenen cinayetlere gösterilen tepkinin yanı sıra başka kaygılara da tercüman olmuştur. Örneğin aşağıdaki satırlar yazarın kadınların namus adına öldürülmelerine karşı duyduğu tepkinin yanı sıra Kürtlerin imajının bozulacağından duyduğu kaygıyı da yansıtmaktadır:

“Peş peşe işlenen töre cinayetleri sebebiyle uluslararası basın Kürtleri yerden yere vuruyor. Vahşilik ve barbarlıkla suçluyor. Töre cinayetleri, aile içi şiddet dendi mi artık akla Kürtler geliyor. Uluslararası Af Örgütü’nün her bülteninde acılı bir Kürt kadınının öyküsüne yer veriliyor. Orada yazılanlar başta Kürtler olmak üzere herkesin suratına bir tokat gibi iniyor. Uluslararası medyada Kürtlerle ilgili yapılan yorumların ve ithamların haksız olduğunu söylemek mümkün değil. Bu herkesten ve her şeyden önce Kürtlerin bir sorunu. Sorundan da öte suçu ve utancı. Artık buna bir son verilmeli, kadınlara yönelik vahşete dur denilmelidir.”<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Bu saptama, kadına yönelik şiddete ve namus adına işlenen cinayetlere karşı sözü edilen düzlemde hiç tavır alınmadığı anlamına gelmemelidir. Aksine bölgedeki insan hakları örgütleri ile baroların insan haklarına ilişkin kampanyalarında kadına yönelik şiddet ve cinsiyet eşitliği konularına da yer vermeleri, yerel yönetimlerin kadına yönelik şiddete ilişkin araştırmaları ve danışma merkezleri veya Demokratik Toplum Partisi (DTP)’nin 2006 yazında yerel örgütlerine yönelik bir genelge yayınlarak kadına yönelik şiddetin hiçbir biçiminin kabul edilemeyeceğini dile getirmesi gibi örnekler bulunmaktadır. Burada vurgulanmaya çalışılan, söz konusu etkinliklerin, bu kurumların genel insan hakları, eşitlik, özgürlük söylemlerinin yanında tali kaldığıdır.

<sup>28</sup> Aslan, Günay (2006).

## II. Bölüm

### “Kurban” ve “Özgür” Temsillerinin Ötesine Geçebilmek

1980 sonrası Kürt hareketinin ayırt edici özelliklerinden birisi, kadınları kitle-sel bir şekilde harekete geçirmeyi başarmış olmasıydı. 1990’lı yıllarda toplumsal taban bulan politizasyon sürecinde çok sayıda kadın, “Kürt kadını” kimliği ile kamusal alanda görünür olmaya başladı. Cezaevi önlerindeki eylemlerde, sokak gösterilerinde, mitinglerde, siyasi partilerde yer aldılar; aralarında tutuklananlar, cezaevine konanlar oldu. “*Feminist Perspektiften Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*”<sup>29</sup> konulu çalışmanın amacı da, bu sürece “kadınların penceresi”nden bakmaktı. “İçeriden” izleyen birisi olarak kişisel gözlem ve deneyimlerim, Kürt kadınlarını türdeş birer kategoriye indirgeyen “kurban” ya da “öz-gürleşen kadın” yaklaşımlarının, bu dinamizmin karmaşık yapısını, ardındaki etkenleri ve olası sonuçlarını bütün boyutlarıyla kavramaya ve açıklamaya yetmeyeceği yönündeydi.

Daha önce de belirtildiği gibi, Kürt kadınlarının politik mobilizasyonları, modernleşme perspektifi içinde anlaşılması güç bir olgu niteliğindeydi. Bu bağlam, özellikle toplumsal politik katılımı eğitimle, istihdam ve kamusal alana çıkmayla birlikte modernleşmenin bir parçası olarak ele almayı gerektirir. Başka bir ifade ile ancak eğitilmiş, meslek sahibi, dış dünyanın bilgisine vakıf olmuş kadınların kurumsal politika ile iştigal etmeleri öngörülür ve beklenir. Nitekim Türkiye’de kurumsal siyaset içinde yer alan kadınların profillerine ilişkin çalışmalar da bu öngörü ile uyushmaktadır. Örneğin Ayşe Güneş-Ayata (1995), Türkiye’de etkin olarak politikaya katılan kadınlara ilişkin çalışmasında, kadınların orta ve üst düzeyde eğitilmiş kişilerden oluştuklarını saptamıştır.

1990’lı yıllarda aktif politik katılım gösteren Kürt kadınlarının çoğunluğu bu profile uymamaktaydı. Büyük bölümü eğitimden yoksundu, politik katılımın ge-

---

<sup>29</sup> 2006 yılında tamamlanan bu araştırma esas olarak Diyarbakır’da, Kürt hareketi ile çeşitli derecelerde ilişkisi olmuş kırk kadınla yapılan sözlü tarih görüşmelerine dayanmaktadır. Kürt hareketinin ideolojik ve politik metinlerinin toplumsal cinsiyet açısından analiz edildiği ve ayrıca “politikacı kadın”a ilişkin bir profil çıkarmak amacıyla HADEP’li kadınlara yönelik bir anketin gerçekleştirildiği çalışma, İletişim Yayınları tarafından 2007 yılında *Analar Yoldaşlar Tanrıçalar Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* ismiyle basılmıştır. Bundan sonra araştırmayla ilgili atıflar doğrudan kitaba yapılacaktır.

rektirdiği maddi kaynak, zaman, deneyim gibi diğer olanaklara da sahip değillerdi.<sup>30</sup> Bu profilleri de, mevcut modernleşme perspektifinin kodlarıyla düşünüldüğünde katılımlarını anlaşılmaz kılmaktaydı. Bunun yanı sıra Kürtlüğün görünmezleştirilmesi, kadınların Kürt kimliği eksenindeki politik mobilizasyonlarının görünmesini de güçleştirmekteydi. Neticede Kürt kadınların politik eyleyiciler olarak kamusal alanda görünür hale gelmeleri olgusu, kimi istisnalar dışında sosyal bilimler tarafından uzunca bir süre görmezden gelindi. Öte yandan görünür oldukları durumlarda da Kürt kadınlarına ilişkin kurban yaklaşımının yansımaları nitelenebilecek kimi sınırlılıklar vardı. Kendi politik eylemlerinin öznelere olarak ele alınmaktan ziyade, milliyetçi politizasyon sürecinin harekete geçirdiği (onu etkileme gücünden yoksun, dolayısıyla kurban nitelemesiyle uyumlu) bir kategori olarak işlenmekteydiler.<sup>31</sup>

Politik mobilizasyon sürecine katılan kadınların “özgürleştiği” yaklaşımı da sorunluymuştu. Çünkü politik katılım ile özgürleşme arasında kurulan bağ, olgusal olmaktan ziyade ideolojik ve politik bir temele dayanmaktaydı. Ayrıca böylesi bir iddianın kadınların politik katılım süreçlerinin barındırabileceği ataerkil baskı ve denetimi görünmez kılma gibi bir işlevi de bulunmaktaydı. Kaldı ki millete dayalı ideolojik ve politik süreçleri toplumsal cinsiyet kurgusu açısından analiz eden fe-

---

<sup>30</sup> Daha sonra HADEP'in kadın üye ve yöneticilerinin profiline ilişkin yaptığım inceleme bu gözlemlerimle örtüştü. HADEP'in kadın üyelerinin büyük bölümü orta yaş üzeri ve ilk öğretim mezunu idi. Bu partinin çeşitli düzeylerdeki karar ve yönetim organlarında yer alan kadınlar ise görece olarak daha gençlerdi ve onların eğitim düzeyleri de Ayşe Güneş-Ayata'nın tanımladığı profile uymuyordu. Bu kategoride yer alan kadınların bir kısmı (% 14.8) sadece okur yazar olup büyük bölümü de ilk okul mezunu idi (% 49.2). Kadınların hanelerine giren aylık gelir ise asgari ücret civarındaydı (% 29.5'inin hanesine asgari ücret ve altında, % 28.7'sinin ise asgari ücret ile bunun iki misli arasında gelir girmekteydi). Kadınların yaşadıkları evlerin oda sayısı az, evde kalan kişi sayısı ise yüksekti. Yeşil kart dahil, sosyal güvenceye sahip olanların oranı % 50'yi bulmuyordu bile (Çağlayan, 2007: 151-154).

<sup>31</sup> Necla Açıkkın (2002) Türkiye'deki çağdaş Kürt kadın dergilerinin analizini yaptığı çalışmada, bu yaklaşımın bir örneği olarak değerlendirilebilir. Açıkkın, Kürt partilerine ve onların kadınlara biçtikleri rollere eleştirel yaklaşan *Roza, Jujin ve Jin u Jiyan* dergileriyle birlikte Kürt hareketine yakın duran ve politik söylemini benimseyen *Yaşamda Özgür Kadın* dergisini de analiz ettiği çalışmasında, *Yaşamda Özgür Kadın*'in Kürt hareketinin politik söylemini ne şekilde içselleştirdiğini başarılı bir şekilde gözler önüne sererken, kadınların söz konusu söylemi tek taraflı olarak içselleştirdiklerini varsaymış ve o söylemi etkileyebilme ve dönüştürebilme potansiyellerini göz ardı etmiştir.

minist çalışmalar<sup>32</sup>, kadınların politik katılımının dinamiklerine ilişkin “özgürleşme” söylemine mesafeli ve eleştirel yaklaşmayı gerektirmekteydi. Bu çalışmaların da gösterdiği üzere, millet gibi kategoriler ekseninde şekillenmiş politik süreçler, cinsiyet eşitsizliğini derinleştirici bir çok unsur barındırmaktadır. Millet kurgusunun kendisi cinsiyetlendirilmiş bir olgudur.<sup>33</sup> Öte yandan dünyanın bir çok yerinde olduğu gibi Türkiye’de de siyasal kültür ve kurumlar erkek egemen bir nitelik taşır; Kürt siyasetinin de genel olarak bundan azade olması beklenemez. Neticede hem etnik / ulusal eksenli ideolojilerin eril karakterinden hem de topluma içkin olan ataerkillikten dolayı, söz konusu mobilizasyon sürecinin kadınları ikincil kılıcı, geleneksel cinsiyet rollerini yeniden üretici etkilere de sahip olması muhtemeldi.

Sıralanan bu nedenlerden ötürü, Kürt kadınlarını politik özneler olarak görünür kılacak bir araştırma sürecinin, resmi kimlik politikalarının ötesine geçmesi; ama bununla yetinmeyip Kürt hareketinin ideolojik söylemiyle mobilizasyon sürecine de toplumsal cinsiyet içerimleri açısından eleştirel yaklaşması gerekiyordu. Aslında daha araştırmanın kurgulanması aşamasındayken “içeriden” yapılan gözlemler, politik katılım gösteren kadınların karşı karşıya kaldıkları ataerkil baskı ve denetim pratikleri ile buna direnmelerine ilişkin iç görüş kazandırmıştı. Feminist eleştirinin bu konudaki katkısı, “içeriden” bakılmakta olan araştırma alanına “dışarıdan” da bakabilmeyi sağlayacak eleştirel bir mesafe oluşturmak oldu. Bu açıdan hem içeriden hem de dışarıdan -başka bir ifade ile *kenarın kenarından*- bir bakış açısıyla tasarlanan *Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* araştırması, bu pozisyonun yol açtığı gerilimler ve gelgitler eşliğinde yürütülen ve bittiğinde araştırmacının (ve belki de araştırma kapsamında yer alan görüşmecilerin de) başlarkenki yerinde olmadığı, sarsıcı ve dönüştürücü bir süreç oldu.

---

<sup>32</sup> Bu çalışmaların bazıları için bkz.: Yuval-Davis ve Anthias (1989); Yuval-Davis (1997); Yuval-Davis (2002); Jayawardena (1994); Enloe (2000); Enloe (2003); Cockburn (2002).

<sup>33</sup> Kürt hareketinin ideolojik ve politik söyleminin bu açıdan kimi özgün yönleri bulunmaktadır. 1990 sonrası Kürt hareketinin kimlik söylemi, hem ataerkil bir kurguya dayanmaması hem de dışlayıcı bir nitelik taşıması yönüyle klasik milliyetçi kimlik söyleminden farklılık taşır. Bu makalenin kapsamı dışında kalan söz konusu özgün yönler için bkz. Çağlayan, H., 2007: 87-125.

Burada sözü edilen “içeriden bakış”ın, pozitivist metodolojinin tarafsızlık ve değerlerden arınmışlık ilkeleri ile çeliştiği gözlerden kaçmayacaktır. Ayrıca araştırma pozitifist metodolojinin öngördüğü haliyle “araştıran özne” ile “araştırma nesnesi” arasında da kesin bir sınır bulunmadığı belirtilmelidir. Zira araştırma kapsamındaki Kürt kadınlarını birer politik özne olarak çalışma girişimi, araştırmacının konumundan bağımsız değildi.

Sorunsalı bu şekilde tanımlanan araştırmanın tasarlanmasında, millet esasına dayalı ideolojik ve politik süreçlerin kadınları ikincilleştirecek şekilde cinsiyetlendirilmiş oldukları, fakat söz konusu süreçlerin sadece bu etkiye indirgenemeyeceği saptamasından hareket edildi. Böylesi bir indirgemenin iki sakıncası olabilirdi: Kürt kadınların Türkiye’deki resmi kimlik politikalarından dolayı yaşadıkları mağduriyeti gidermeye dönük politik bir tutumu bilinçli olarak tercih edebilecekleri gözden kaçabilirdi ve Kürt muhalefeti içindeki ataerkil pratiklere direnme potansiyelleri görünmeyebilirdi<sup>34</sup>. Oysa yukarıda da görüldüğü gibi Kürt kadınlarının, kadın olmalarından dolayı yaşadıkları baskı ve ezilme durumları ile resmi kimlik politikalarının etkileri iç içe geçmiş durumdaydı ve bunun göz ardı edilmemesi gerekiyordu. Öte yandan Kürt kimlik siyaseti kadınların iktidarene yeni den üreten bir nitelik taşıyor olsa bile bu, diğer ezilenler gibi kadınların da kendilerini tanımlayan ve bu nedenle de bir iktidar pratiği olarak nitelenebilecek süreçlerdeki rollerini ve direnme potansiyellerini görmeye engel olmamalıydı. Kaldı ki feminist tarihçilerin, egemen tarih yaklaşımına eleştirel müdahaleleri, diğer ezilenler gibi kadınların da hiçbir toplumsal süreçte salt pasif unsurlar olmadıklarını ya da sürecin kurbanlarına indirgenemeyeceklerini göstermiş bulunmaktadırdır.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Feminist araştırmacı Ruken Şengül, 14 Mart 2007 tarihinde Diyarbakır’da gerçekleştiren *Bağlar Kadın Konferansı*’nda yaptığı konuşma ile sözü edilen indirgemeciliğe itiraz etmiş ve şöyle devam etmişti:

“Kimliğin cinsiyet eşitliği ya da kadın mücadelesine yönelik içerdiği tehditleri, ulus ya da başka bir kimliğin cinsiyetli, cinsiyetçi yapısına yönelik saf epistemolojik zeminler üzerinden tasarlamak; ulusal mücadelelerin de, kimlik mücadelelerinin de, tarihsel olarak sömürgecilik, modernite, sınıf ilişkileri ve daha geniş bölgesel ve küresel güç dengeleri ve iktidar yapılarıyla ilişki halinde ortaya çıkan; bu bağlamda olumsal ve muhalif projeler olduğunu çoğunlukla görünmez kılıyor.” (Ruken Şengül’ün konuşma metni e-posta aracılığı ile kendisinden temin edilmiştir.)

<sup>35</sup> Egemen tarih yaklaşımına feminist bir eleştiri için bkz. Scott, Joan (2000).

## Görünmeyenleri Görünür Kılma Yolu Olarak Sözlü Tarih

Maduniyet, iktidar, öznellik üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan post-kolonyal feminist eleştirmen Gayatri Spivak (1988), ünlü “*madun konuşabilir mi?*” sorusuyla, madunun konuşabilirliğini sorgularken, toplumsal hiyerarşinin ve iktidar ilişkilerinin onun sesinin kamusal dolaşıma girmesini engellediğini vurgular ve duyulmayan bu sese ulaşmak için iktidar ilişkilerini aşmaya elverecek bir metodolojinin geliştirilmesi gereğine dikkat çeker. Kürt kadınlarının sesinin kamusal alanda duyulmuyor olması da, böylesi bir sesin bulunmadığı anlamına gelmiyordu. Çoğunluğu siyasal katılımın gerektirdiği eğitim, ekonomik olanak, zaman gibi formel kaynaklardan yoksun olan Kürt kadınlarının, evlerinin ve geleneksel cinsiyet rollerinin çizdiği sınırların dışına çıkıp kamusal alanda politik aktörlere dönüşmelerinin nasıl mümkün olduğu; onların bu tür etkinliklere katılımlarında hangi içsel ya da dışsal etkenlerin rol oynadığı; Kürt kimliğinin inşası ile kadın kimliği arasında nasıl bir bağ bulunduğu; Kürt kadın kimliğinin gerisinde ne tür toplumsal, politik ve kişisel tecrübelerin yattığı; kadınların bu kimliği nasıl ve neden üstlendikleri gibi sorulara yanıt bulmak için yapılması gereken şey, onları görünür ve seslerini duyulur kılacak bir yöntem bulmaktır.<sup>36</sup>

Anket gibi niceliksel araştırma yöntem ve teknikleriyle ya da basılı belgelerin incelenmesi suretiyle bu sese ulaşmanın olanağı yok gibiydi. Anket yöntemi belki katılımcılara ilişkin bir profilin ortaya çıkmasını sağlayabilirdi ama sadece bu yöntemle Kürt kadınlarının öznelliklerine ve politik katılımlarının gerisindeki etkenlere ilişkin yeterince bilgi edinilemezdi. Kürt kimliğinin inşası ile kadın kimliğinin inşası arasındaki ilişkiyi ve kadınların politik katılımlarının Kürt kimlik kurusu üzerindeki etkisini incelemek açısından hareketin ideolojik ve politik metinlerinin analiz edilmesi gerekliydi fakat sadece liderlerin sözlerine dayanan bu analiz ile sınırlı kalınmaması gerektiği de ortadaydı.

---

<sup>36</sup> Bu makalede araştırmanın yöntem boyutu üzerinde durulmakla birlikte, yukarıda sıralanan sorulara yanıt arayışında kolektif kimliği bir sosyal inşa süreci olarak görmeyi ve kolektif kimlik, kolektif eylem ve aktörü birlikte etkileşim halinde ele almayı olanaklı kılan *yeni sosyal hareketler* literatürünün sunduğu kuramsal çerçevenin katkısına değinmek gerekir. *Yeni sosyal hareketler* yaklaşımının önemli isimlerinden Alberto Melucci (1995: 52-57), kolektif kimliği bir sosyal inşa süreci olarak tanımlamanın analitik olarak sağladığı yararları sıralarken, kolektif kimliğin, kolektif eylemde dikkatleri tepeden tabana çevirdiğini, sadece liderlerin söylemi ya da görünen eylemi değil, görünmeyen boyutları incelemeye, en sessiz sesleri duymaya yaradığını dile getirir.

Sonunda yukarıda sıralanan araştırma yöntem ve tekniklerini kullanmanın yanı sıra ve dile getirilen sınırlılıkları da gidermek üzere sözlü tarih ve biyografi yöntemi benimsendi ve Kürt hareketinin mobilizasyon sürecinde yer almış kırk kadınla sözlü tarih görüşmesi yapıldı. Sözlü tarih yönteminin önemli avantajlarından birisi gerçekliğin hem bireysel hem de toplumsal yüzeylerini kavramaya elvermesiydi (Çakır, 2002: 30). Kuşkusuz sözlü tarih yönteminin de sınırlılıkları bulunmaktaydı. Bu yönetime ilişkin eleştiriler, öznellik ve temsiliyet sorununa odaklanmaktadır. Gündelik yaşama saplanıp kalma riski de başka bir eleştiri noktasıdır. Niceliksel araştırma yöntemlerine göre biyografi yönteminin temsiliyet sorunu taşıdığı doğru olmakla birlikte niceliksel yöntemlerle ulaşılması mümkün olmayan derinlikteki ve nitelikteki bilgiye bu yöntemle ulaşmak mümkündür. Sözlü tarihin özellikle kadınlar ya da azınlıklar gibi kamusal alanda görünmeyen kesimlere yönelik keşfedici araştırmalarda yarar sağladığı belirtilmektedir ki, Kürt kadınları hem etnik kimliklerinden hem de kadın olmalarından dolayı kamusal alanda iki kez görünmez bir kategori durumundaydılar. Öte yandan öznellik eleştirisine karşı, yazılı belgelerin de güvenilirliğinin sorgulanabileceği dile getirilmektedir (Danacıoğlu, 2001: 134).

Öznelliğe ve gündelik deneyimlere saplanıp kalma tehlikesini, yaşam öykülerini daha geniş bir bağlam içinde yerleştirerek aşmak mümkündü. Sözü edilen araştırmada da bireysel olan ile toplumsal olan, birbiri ile etkileşim içinde ele alınmaya çalışıldı. Kadınların özgül deneyimleri ve kimlik inşa süreçleri ile kolektif kimlik ve eylem süreçlerinin bağlantıları araştırıldı ve tüm bunların toplumsal, politik ve kültürel bir bağlam içinde etkileşerek birbirini dönüştürmeleri izlenmeye çalışıldı. Böylece bir yandan ele alınan tarihsel kesitteki toplumsal ve politik yapı ve dönüşüm araştırmaya dahil edilirken öte yandan da ideolojik ve politik metinlerin analizi yoluyla Kürt kadınlarının katılımı ile ilintili etkileşim ve dönüşümün ipuçları bulunmaya çalışıldı.

Kadınların yaşam hikâyeleri, böylesi bir bağlam içinde değerlendirildiğinde ortaya kamusal ve özel alanı kesen bir yüzeyde gerçekleşen ve kadınların politik öznellere dönüştüğü bir *praxis* süreci çıktı. Sözlü tarih, kamusal alan ile özel alanı kesen bir yüzeye bakmayı mümkün kılarak, kamusal alanın normlarına uymayan kadınların politik katılımına ilişkin daha geniş bir perspektif sundu. Kadınların gündelik hayat içindeki deneyimleri, yaşadıkları mağduriyetler ve bu mağduriyetlerini paylaşılarak politik katılımları için gerekli motivasyon kaynağına ve ge-

rekçeye dönüştürdükleri aile, akrabalık, komşuluk gibi ilişki ağlarındaki etkileşim, örneğin cezaevlerindeki akrabaları ziyaret, taziye ya da mezarlık ziyaretleri, kamusal alanda politik eyleyici olarak ortaya çıkmalarında önemli bir rol oynamaktaydı.

Kadınların kendi akrabalarının ya da komşularının karşılaştığı hak ihlallerine karşı geliştirdikleri dayanışma ağları, bu ağlar içinde katıldıkları politik gösteriler, zamanla sadece kendi akraba ve komşularının değil daha geniş bir topluluğun haklarının savunusuna dönüşebilmekteydi. Örneğin “barış anneleri inisiyatifi”, çocukları kayıp ya da cezaevinde olan kadınların kendi çocuklarının yaşam hakkını savunmayla başlayan fakat zamanla tüm toplum için barış içinde yaşama hakkını savunmaya dönüşen bir örgütlenmeydi.

“Kürt kadını” kimliği her ne kadar bir kurgu olsa da, bireysel, toplumsal ve politik süreçlerden oluşan gerçek bir tarihe sahipti. Kadınlar, “Kürt kadını” kimliğini böylesi bir tarih içinde üstlenmişlerdi. Kuşkusuz bu kimliği üstlenmelerinde ideolojik ve politik etkenlerin ve kimlikle ilgili kişisel tarihlerinin rolü vardı ama etkenler bununla sınırlı değildi. Sözlü tarih görüşmeleri, kadınların bu kimlik aracılığı ile kamusal alana çıkma, itibar kazanma ya da hareket serbestliği gibi olanaklara kavuştuğunu da gösterdi. İçduygu ve arkadaşlarının (1999), Gündüz-Hoşgör ve Smits’in (2002, 2003) tanımladıkları çerçevede kamusal alana çıkma, dış dünya ile iletişim kurma ve sosyalleşme olanaklarından yoksun olan kadınlar, Kürt kimliğine bağlı politik mobilizasyon süreci sayesinde, başka türlü ulaşmaları mümkün olmayan bu olanaklara kavuşmuşlardı. “Kürt kadını” kimliği onlara yeni toplumsal ve politik deneyimlerin kapısını aralamıştı.

Kadınların katılımının etkisi kendileriyle sınırlı kalmamış; politik hareketin toplumsal cinsiyet söylemini ve Kürt kimliğinin yeni kurgulanma biçimini de etkilemişti. Hareketin ideolojik ve politik metinleri, kadınların katılımı bağlamında incelendiğinde, *köle / özgür* dikotomisine dayalı söylemin, *özgür kadın* vurgusunun ağırlık kazanacağı şekilde dönüştüğü ve Kürt kimliğinin, toplumsal cinsiyet açısından daha eşitlikçi bir kurgu içinde yeniden tanımlandığı görülmektedir.<sup>37</sup>

Araştırmanın ortaya çıkardığı bulgulardan birisi de, hangi saiklerle katılmış olurlarsa olsunlar, politik mobilizasyon sürecinin sosyal ve psikolojik açıdan ka-

---

<sup>37</sup> Kuşkusuz bu asla tamamlanmış bir süreç olarak düşünülemez. Kolektif kimliğin cinsiyet kurgusu, iktidar ilişkileri ve aktörlerin mücadeleleri ile sürekli yeniden tanımlanmaya açık bir süreçtir.



dınların kendilerini daha güçlü hissetmelerine yol açtığı idi. *Kurban* yaklaşımı ile örtüşmeyen bu bulgu, eylemin dönüştürücü gücü ile birlikte anlam kazanmaktaydı. Kamusal alana çıkış ve eylem, kadınların kendilerini yeniden tanımlamalarına yol açmıştı. Bu alandaki eylemleri aracılığı ile kendilerini hak sahibi özneler olarak görmeye başlamışlardı. Etnik / milli kimlik kurguları ataerkil öğeler içerse de<sup>38</sup>, kadınların kolektif eylem içinde Kürt kimliğini üstlenmeleri, onlara günlük yaşamda etkisini hissettikleri ve tanımladıkları sorunların kaynaklarına ve nasıl çözülebileceğine dair bütünlüklü bir kavrayış kazandırmıştı. Üstelik bu kavrayış sadece etnik kimlikleri ile sınırlı kalmamış; yaş dönemlerine, eğitim düzeylerine ve kadın hareketi ile ilişki deneyimlerine göre değişen biçimlerde olmak üzere, kadınlık durumlarına ve kadınların konumuna ilişkin bir farkındalık kazanmalarına da yol açmıştı. Kürt kimlik söyleminin merkezinde yer alan *eşitlik* ve *hak* talebini benimsemiş ve bu söylemi kadınların haklarını ve eşitliğini de kapsayacak şekilde daha geniş bir hak ve eşitlik talebi için dönüştürmüşlerdi.

HADEP'te yönetici olan eşinden sürekli şiddet gören, orta yaşlı bir görüşmecinin aşağıdaki ifadeleri buna bir örnek olarak değerlendirilebilir. Okur yazar olmayan görüşmeci, eşinin otuz yıllık politik yaşamının göz altına alınma ya da zorunlu göç gibi bütün bedellerini birlikte ödediklerine göre, kendisinin de haklarının bulunması gerektiğine inanıyordu. Ona göre evde kadınların söz hakkının bulunmaması, "Kürtlerin hak mücadelesi"ni de başarısız kılacak bir çelişkiydi.

"Hep onlar söyleyecek biz dinleyeceğiz. Kürtlerin bu geleneği değişmeye kadar Kürtlere eşitlik özgürlük gelmez. Bunlar, aile içlerinde bu şiddet kalkacak yani, o kalkmadıkça boş."

Bu düşünce ile eşini HADEP'e şikayet etmişti:

"Onun üzerine biraz düzeldi. Yani partiden utanırdı. Biraz utansın istedim. Dedim ki *"madem sen diyordun ben bu çizgideyim, bu yoldayım, sen kızına oğluna eşine haksızlık yapamazsın. Sen ne çekmişsen ben de seninle çekmişim"* (Çağlayan, 2007: 216).

Bu ifadeler, görüşmecinin aile içi şiddeti, Kürt muhalefetine oluşturduğu anlam evreni içinde "ezme / ezilme", "haksızlık / hak arama", "eşitlik istemi" gibi

---

<sup>38</sup> Daha önce de belirtildiği gibi Kürt hareketinin ideolojik ve politik söylemi, bu açıdan özgünlükler içermektedir.

terimlerle değerlendirmekte olduğunu gösteriyor. HADEP'li eşlerinin şiddetine karşı HADEP'e başvuran başka görüşmeciler de vardı. Kadınların HADEP'in hak ve eşitlik söylemi üzerinden kendileri için hak talep etmeleri, James C. Scott'un (1995) sözünü ettiği, ezilenlerin egemen olanı kendi kamusal söylemine uygun hareket etmeye zorlayan direniş stratejisini aklı getirmektedir.

Politik katılım gösteren kadınlardan özellikle göreceli olarak genç ve feminist kadın hareketinden haberdar olanlar, sadece Kürt kimlikleri bağlamında değil, kadın olarak da tanınmayı ve temsil edilmeyi istiyorlardı. Araştırmanın yürütüldüğü sırada siyasi partilerin ve diğer karma örgütlerin kadın birimleri oldukça etkili durumdaydı. Örneğin DEHAP'ta bütün karar ve yönetim organlarında yüzde 30 kadın kotasının kabul edilmesi için çalışıyorlardı. HEP, DEP, HADEP, DEHAP gibi siyasi partilerin yazılı metinleri bu partilerde yer alan kadınların anlatımları ile birlikte değerlendirildiğinde, artan kadın katılımına paralel bir gelişimin olduğu ortaya çıkıyordu. Kadınlar parti karar ve yönetim organlarında etkili olmak için cinsiyet ayrımcı ve dışlayıcı pratiklere karşı yoğun bir mücadele yürütmek zorunda kalmışlardı. 1999 yerel seçimlerinde aşiret örgütlenmesinin oldukça güçlü olduğu Mardin'in iki ilçesinde ve Doğubeyazıt'ta kadın belediye başkanları seçilebilmesi bu şekilde mümkün olmuş; 2004 yılında ise kadın belediye başkanlarının sayısı artmıştı. Araştırma sürerken hemen hemen bütün belediyelerin bünyesinde kurulan kadın araştırma ve uygulama merkezleri ya da kadın kooperatifleri aracılığı ile hukuksal danışmanlık, rehabilitasyon, ücretsiz sağlık yardımı gibi hizmetler sunulmakta, kadınları meslek edinmeye yönelik kurslar düzenlenmekteydi. Belediyelere bağlı bu tür kurumların yanı sıra ideolojik olarak Kürt hareketine yakın olmakla birlikte kendilerini *bağımsız kadın örgütü* olarak niteleyen; aile içi şiddete, namus adına işlenen cinayetlere karşı çalışmalar yürüten ve Türkiye genelindeki kadın hareketi ile iletişim içinde bulunan kadın örgütleri bulunmaktaydı.<sup>39</sup>

Kuşkusuz kadınları güçlendirici etkide bulunduğu kabul edilebilecek olan bu tür gelişmeler ile kadın özgürleşmesi arasında doğrudan bağ kurulamaz. Üstelik yukarıda da belirtildiği gibi kadınlar yaşamlarının diğer alanlarındakine paralel

---

<sup>39</sup> Bu tür örgütlerden birisi olan *Selis*, kadına yönelik şiddete karşı yaptığı çalışmalarla, Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Şiddet Özel Raportörü'nün raporunda (2006) zikredilen örgütlerin arasında yer almıştır. (Raporun orijinal İngilizce metni Yakın Ertürk'ten temin edilmiştir.)

olarak Kürt siyaseti içinde de ayrımcılığa uğruyorlar. Fakat bu durum, politik mobilizasyon sürecinin onları kamusal alana çıkaran, kendilerini değerli hissetmelerini sağlayan, toplumsallaştıran ve feminist kadın hareketi de dahil, yeni kanallara ulaşmalarına olanak sunan etkilerini ortadan kaldırmıyor. Uğradıkları ayrımcılığa karşı çıkabilmek için her şeyden önce özel alanın sınırlarının dışına çıkmaları gerekiyordu ve Kürt hareketi onlara bu olanağı sunmuş bulunuyordu.

### ***Sonuç Yerine***

Pozitivist epistemoloji açısından, sıradan insanların gündelik hayatlarının epistemolojik bir değeri yoktur. Kayda değer olanlar, kurumlar, liderler, basılı belgeler ve kamusal alanda dolaşıma girebilen söylemler gibi kategorilerdir. Sözlü tarih yöntemi, bu kategorilerden hiç birisine girmeyen “Kürt kadınları”nı özne konumuna yerleştirmeye olanak verdi ve bütün heterojenliği içinde analiz edilebilir olduğunu gösterdi. Üstelik pozitivist epistemoloji açısından bilgi kaynağı olarak değerlendirilmeyen bir alanın -gündelik yaşamın ve hayat hikâyelerinin bilgisine dayanarak. Bu bilgi, kadınların toplumsal, siyasal süreçlerde sesleri duyulmuyor olsa bile kurbana indirgenemeyeceklerini ve özel alan ile kamusal alanın katı bir şekilde ayrılmasının, siyasal olguların analizinde bütünlüklü bir kavrayıştan yoksun bırakacağını gösterdi.

Söz konusu araştırmanın ortaya çıkardığı önemli bulgulardan birisi de, Kürt hareketinin kimlik kurgusunun da “Kürt kadını” kimliğinin de sabit, değişmez ve tek boyutlu olmadığı idi. Kadınların politik katılımı, kendilerini etkilemekle kalmamakta, Kürt kimliği kurgusunu da etkilemekteydi. Kimlikler gibi özne konumları da baştan tanımlanmış değildi. Kolektif eylem, kolektif kimlik ve özne, karşılıklı olarak birbirlerini inşa etmekteydiler. Kadınların politik özneye dönüşmeleri ne politik mobilizasyon sürecinin başında varolan bir durum ne de politik eylemin çıktısı idi. Dolayısıyla durağan, sınırları belirlenmiş bir durum değil, son derece dinamik ve etkileşim içinde çoklu süreçler söz konusu idi. Kadın olmak ve Kürtlük, kadınların kimliklerinin birbirinden tümüyle yalıtık ve karşıt yüzeyleri değildi. Kimliklerinin, aralarında gerilimin ve zaman zaman çatışmanın da bulunduğu, birbirini inşa eden etkileşim halinde iki dinamik boyutuydu. Kadınların kendilerini hem Kürt hem de kadın kimlikleri ile hak talep eden özneler olarak

kurmalarında, Kürt hareketi ile kadın hareketi birlikte rol oynamaktaydı.<sup>40</sup> Bitirirken bu son bulgunun altını çizmekte fayda var. Çünkü söz konusu etkileşim gözden kaçırıldığında, Kürt kadınlarının hak taleplerinin çok boyutluluğu yeterince kavranamaz. Nitekim Kürt kadınlarının kadın olarak hak talebinde bulunmalarının Kürt hareketi içinde bir zamanlar “feminist sapma” şeklinde değerlendirilmesine benzer şekilde kadın olarak hak talep ederken Kürt kimliğini iptal etmemeleri de, feminist hareket içinde veya akademik entelektüel dünyada, milliyetçi siyasetin uzantısı olarak değerlendirilmelerine, en azından bu kimlikle yaptıkları kadın çalışmalarının *görünmemesine* yol açabilmektedir. Bunun sonucu ise, her iki durumda da onları bireysel, toplumsal ve siyasal varoluşlarının bir yönünü bastırmaya zorlama ve ötekileştirme olabilmektedir.

---

<sup>40</sup> Bu bulguyu destekleyen başka bir çalışma için bkz. Yüksel, Metin, (2003).

## KAYNAKÇA

- Açık, Necla (2002), "Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye'deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, (der.) Aksu Bora-Asena Günel, İletişim, İstanbul.
- Ahıska, Meltem (1996), "Kimlik" Üzerine Fragmanlar", *Defter*, s:26.
- Akşit, Elif Ekin (2005), *Kızların Sessizliği, Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İletişim, İstanbul.
- Alakom, Rohat (1995), *Lı Kurdistane Hezeke Nuh Jinen Kurd*, Weşanen Apec, Sweden.
- \_\_\_\_\_ (2005), "Yirminci Yüzyılın Başlarında İstanbul'da Kürt Kadınları", *Devletsiz Ulusun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar Feminist Bir Yaklaşım*, (der.) Shahrazad Mojab, (Çev. Fahriye Adsay vd.), Avesta, İstanbul.
- Anter, Musa (1990), *Hatıralarım*, Doz Yayınları, İstanbul.
- Arat, Zehra F. (1998), "Kemalizm ve Türk Kadını", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Aslan, Günay (2006), "Kadın Katliamı", (13.06.2006, *Köxüz*), [www.koxuz.biz.com](http://www.koxuz.biz.com)
- Aygündüz, Filiz, Ayşe Kulin ile röportaj, (12. 07.2005, *Milliyet*).
- Barth, F. (2001), *Kürdistan'da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri*, Avesta, İstanbul.
- Baydar, Oya, (2007), *Kayıp Söz*, Can yayınları.
- Bayrak, Mehmet (der.) (2002), *Geçmişten Günümüze Kürt Kadını*, Özge Yayınları. Ankara.
- Bayrak, Özge Yayınları, Ankara.
- Bedirhan, Kamuran (2002), "Kürt Kadını", *Geçmişten Günümüze Kürt Kadını*, (der.) Mehmet
- Bender, Cemşid (1995), *Kürt Tarihi ve Uygarlığı*, (Birinci Basım:1991), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, Fatmagül (1998), "Cumhuriyetin 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Black, E. C. (1986), *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, (çev.: Fatih Gümüş), İş Bankası yayınları, Ankara.
- Bruinessen, Martin Van (1992), *Ağa, Şeyh ve Devlet/Kürdistanın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi*, (çev. Remziye Arslan), Özge Yayınları, Ankara.
- \_\_\_\_\_ (2001), "From Adela Khanum to Leyla Zana Women As Political Leaders in Kurdish History" *Women of a Non-State Nation/The Kurds*, (ed.) S. Mojab, Mazda, California.
- Cockburn, Cynthia (2002), "Kimlik ve Demokrasi", *Feminist Çerçeve*, (çev. Işın Kucur ve Ülker Uncu), Feminist Kadın Çevresi, 8 Mart.
- Çağatay, N. ve Soysal, Y (1995), "Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı

- Düşünceler", 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, (der.) Şirin Tekeli, İletişim, İstanbul, (3. Baskı).
- Çağlayan, H. (2007), *Analar Yoldaşlar Tanrıçalar, Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İletişim, İstanbul.
- Çakır, Serpil (1996), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2002) "Tarih Yazımında Kadın Deneyimlerine Ulaşma Yolları", *Toplumsal Tarih*, s. 99.
- Çiçek, Nevzat (2008), *Puşi ve Sarık*, Hay Kitap, İstanbul.
- Çitçi, Oya (der.) (1998), *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi, Ankara.
- Diyarbakır Kalkınma Merkezi, (2006), *Zorunlu Göç ve Etkileri*, Diyarbakır Kalkınma Merkezi, Diyarbakır.
- Danacıoğlu, Esra (2001), *Geçmişin İzleri Yanıbaşımızdaki Tarih İçin Bir Klavuz*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Durakbaşı, Ayşe (1998), "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve "Münevver Erkekler", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Düzel, Neşe, (2007), Hüseyin Gülerce Röportajı, (3 Aralık, *Taraf*).
- Enloe, Cynthia (2000), "Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm", *Vatan Millet Kadınlar*, (der.) Ayşegül Altınay, (çev. Ayşegül Altınay ve Tansel Güney), İletişim, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler, Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset*, (çev. Berna Kurt ve Ece Aydın), Çitlembik Yayınları, İstanbul.
- Erdem, Selahattin (der.) (1992), *Kadın ve Aile Sorunu*, Melsa Yayınları, İstanbul.
- Eriksen, Thomas. H. (2002), *Etnisite ve Milliyetçilik, Antropolojik Bir Bakış*, (çev. Ekin Uşaklı), Avesta, İstanbul.
- Ertürk, Yakın (1995), "Doğu Anadolu'da Modernleşme ve Kırsal Kadın", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (der.) Şirin Tekeli, (3. Basım), İletişim, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (2006) "Report of the Special Rapporteur on Violence Against Women, Its Causes and Consequences - Mission to Turkey", UN General Assembly.
- Göç-Der (2001), *Zorunlu Göç Raporu*, [www.gocder.com](http://www.gocder.com)
- Göle, Nilüfer (2004), *Modern Mahrem*, (Birinci Baskı:1991), Metis, İstanbul.
- Gündüz-Hoşgör, A ve Smits, J. (2002), "Intermarriage Between Turks and Kurds in Contemporary Turkey Inter-ethnic Relations in an Urbanizing Environment", *European Sociological Review*, Cilt 18, No. 4, s. 417-432.
- Gündüz-Hoşgör, A ve Smits, J. (2003), "Linguistic Capital: Language as a Socio-economic Resource among Kurdish and Arabic Women in Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, Cilt 26, no: 5 September, s. 829-853.
- Güneş-Ayata, Ayşe (1995), "Türkiye'de Kadının Siyasete Katılımı", *1980'ler Türkiye'sinde*

- Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (der.) Şirin Tekeli, (3. Basım), İletişim, İstanbul
- Hacimirzaoglu, A. B. (der.)(1998), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- İçduygu, Ahmet vd. (1999), "The Ethnic Question in an Environment of Insecurity: the Kurds in Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, Cilt 22, Number 6, November, s. 991-1010.
- İlyasoğlu, Aynur (1998), "Cumhuriyetle Yaşat Kadınların Yaşam Anlatılarında Kadınlık Durumları, Deneyimler, Öznellik", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacimirzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- İlyasoğlu, Aynur, Akgökçe, Necla (der.) (2001), *Yerli Bir Feminizme Doğru*, Sel yayıncılık, İstanbul.
- Jayawardena, Kumari (1994), *Feminism and Nationalism in the Third World*, (Birinci Baskı: 1986), Zed Books.
- Jwaideh, Wadie (1999), *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökeni ve Gelişimi*, (çev. İsmail Çekem ve Alper Duman), İletişim, İstanbul.
- Kazgan, Gülten (1998), "1980'lerde Türk Tarımında Yapısal Değişme", *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, Oya Baydar (der.), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kirişçi, Kemal ve Winrow, Gareth M. (2002), *Kürt Sorununun Kökeni ve Gelişimi*, (çev. Ahmet Fethi), ( Birinci Basım: 1997) Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Klein, J. (2001), "En-gendering Nationalism: The Women Question in Kurdish Nationalist Discourse of the Late Ottoman Period", *Women of Non-State Nation/The Kurds*, (der.) S. Mojab, Mazda, California.
- Köymen, Oya ve Öztürkcan, Meriç (1998), "Türkiye'de Toprak Dağılımı Üstüne Bazı Notlar", *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, Oya Baydar (der.), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kulin, Ayşe (2005), *Birgün*, Everest yayınları, İstanbul.
- Kurban, Dilek vd. (2006), "*Zorunlu Göç" İle Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*", (Der: Derya Demirler ve Mert Kayhan), TESEV yayınları, İstanbul.
- Kurmuş, O. vd. (2006), *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Öncelikler*, TESEV Yayınları, İstanbul.
- McDowall, David (1997), *A Modern History of the Kurds*, I.B Tauris, London, NewYork.
- Melucci, Alberto (1995), "The Process of Collective Identity", *Social Movements and Culture*, (der.) H. Johnson ve B. Klandermans, VCL Press, London.
- Minorski, V., Bois, Th. ve MacKenzie, D.N. (1996), *Kürtler ve Kürdistan*, Dar y. İstanbul.
- Mutlu, Servet (1996), "Ethnic Kurds in Turkey: A Demografic Study", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 28. no.4.
- Nikitin, Bazil (1986), *Kürtler, Sosyolojik ve Tarihi İnceleme, Özgürlük Yolu Yayınları*, (2. Baskı), (Basım yeri belirtilmemiş).
- Olson, Robert (1992), *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, Özge Yayınları, Ankara.

- Öcalan, A. (1999); *Kürt Aşkı*, Aram Yayınları, İstanbul.
- Özkök, Ertuğrul, (14 Haziran 2006, *Hürriyet*).
- Said, Edward W. (1999), *Şarkiyatçılık, Batının Şark Anlayışları*, (çev. Berna Ülner), Metis, İstanbul.
- Scott, James C. (1995), *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar*, (çev.) Alev Türker, Ayrıntı, İstanbul.
- Scott, Joan (2000), "Kadın Tarihi", (Çev.) T. Güney, *Tarih ve Toplum*, Sayı:195.
- Somersan, Semra (2004), *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Sönmez, Mustafa, "Doğu ve Güneydoğu'da Yoksullaşma ve Çözüm: Barış", 15 Kasım 2007 Bianet, <http://www.bianet.org/bianet/kategori/kriz/102941>
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson, Lawrence Grossberg, (eds.), Urbana and Chicago: University of Urbana Press.
- Şengül, Ruken (2007), "Kürt Meselesi'ne Karşı Kadın Hakkı ve Kadına Karşı Şiddet Karşıtlığı: Eleştirel bir Değerlendirme", *Bağlar Kadın Konferansı*, 14 Temmuz, Diyarbakır.
- Tekeli, Şirin (der.) (1995), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim, İstanbul (3. Basım).
- UNDP, (2005), Human Development Index.
- Yeğen, Mesut (2003), *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim, İstanbul.
- Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya (1989), *Woman-Nation-State*, St. Martin'si Press, New York.
- Yuval-Davis, Nira (1997), Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender and Nation*, SAGE, London.
- \_\_\_\_\_, (2002), "Kimlik Politikaları ve Kadınların Etnisitesi", (Çev.) A. Yıldırım, *Feminist Çerçeve*, Mart.
- Yüksel, Metin (2003), *Diversifying Feminism in Turkey in the 1990s*, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yüksel, Metin, (2006) "The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey", *Middle Eastern Studies*, Cilt 42, No: 5, September.



# ÇİNGENELERİ ARAŞTIRMAK: BİLİME SIZAN ÖNYARGILAR VE SAVUNMACI SOSYAL BİLİM

Emine Onaran İncirlioğlu

Antropoloji ve Etnoloji Bilimleri'nin 1983 Ağustosunda Quebec'te yapılan 11. Uluslararası Kongresi'nde, Saga Weckman adlı, kendisi de *Romni*<sup>2</sup> olan bir sosyal bilimci, "Çingeneleri Araştırmak" konusunda bir bildiri sundu. Daha sonra makaleye dönüştürülen, çeşitli seçkilerde yer alan ve Roman araştırmalarında sık sık kullanılan bu bildiri, Çingene/Roman araştırmacılarına değerli öğütler veriyordu:

1. Esas ilgilendiğiniz araştırma sorusu her ne olursa olsun, Roman kültürü ve toplumsal organizasyonunun temel öğeleri hakkında bilgi edinin.
2. Araştırma sırasında, içtenlikle kendiniz olun. "Çingene olmak" için çaba harcamayın. Olamazsınız. Ve bizi "ziyadesiyle memnun etmek" için uğraşmayın.

---

Bu etnik nüfusa "Çingene" mi yoksa "Roman" mı deneceği sık sık tartışılmaktadır. Kimlik politikası ile sıkı sıkıya bağlantılı olan bu konuda Çingene/Roman aktivistleri arasında fikir birliği bulunmamaktadır (örneğin bkz. İncirlioğlu 2005, Ceyhan 2003). Kimi aktivistler ve dernekler, taşınması çok ağır anlam yükleri olan "Çingene" sözcüğü yerine "Roman"ı yeğlerken, kimileri "Çingene" etnik adından vazgeçmemekte, bu adı "temizlemek" konusunda ısrar etmekte, bir üçüncü grup ise, ad üzerinde durmak yerine, sorunların özüne odaklanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin, Mart 2004'te kurulan Edirne Çingene Kültürü Araştırma, Geliştirme, Yaşatma, Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (EDÇİNKAY), 2005 yılında Roman Dernekleri Federasyonu'na katılmak üzere adındaki "Çingene" sözcüğünü "Roman" ile değiştirdi ve Dernek kısaca EDROM olarak tanındı. Hem EDROM'un hem de Federasyon'un başkanlığını yürüten Erdinç Çekiç, çeşitli konferans ve konuşmalarda duruma açıklık getirirken, yukarıda sözünü ettiğim üçüncü grubu destekliyor; hayatı önemi olan konular pahasına bir ad üzerinde tartışmanın yersizliğine değiniyor. Bu görüşü izleyerek, ben de "Çingene" ve "Roman" sözcüklerini, seçme yapmadan, dönüşümlü olarak kullanıyorum.

*Romni*, Romani dilinde kadın Roman/Çingene anlamına gelir. (Erkeklere *Rom*; Roman/Çingene olmayan erkeklere *Gajo*, kadınlara ise *Gaji* denir.)

3. Bizi, hâkim çoğunluğun çerçevesi ve bilimi içindeki bir kutuya sığdırmayın. Bunu zaten 400 küsur yıldır deniyorlar ve pek de başarılı olamıyorlar. Bazı bakımlardan biz de diğer insanlar gibiyiz ama aceleye getirilen genellemeler tehlikeli olur.
4. Çingene kültürü konusunda uzman değil acemi olduğunuzu hatırlayın. İstedığınız kadar mürekkep yalamış olun, bu durum değişmez.
5. Araştırılan herhangi bir kültürde olduğu gibi, Roman kültüründe de ortak bir çizgi vardır. Bu çizgiyi keşfetmeden Çingeneler hakkında yapılacak tüm araştırmalar başarısız olacaktır. Avrupalı (ya da Avro-Amerikalı) olmayan bir kültürle uğraştığınızı hatırlayın. Bizi zorla Avrupalı bir kalıba sokmaya çalışmayın. Hindistan'dan geldiğimize göre, doğulu bir kültürüz.
6. Bir soruya aldığınız ilk yanıtla asla yetinmeyin.
7. Her ne kadar kendi dilimiz yanı sıra *gajo* dilini konuşsak da, bu kimi zaman çoğunluğun konuştuğundan farklı olabilir. Bu, bizim dil kullanımımızın sizinkinden daha kötü ve geri olmasından kaynaklanmaz. Yalnızca farklıdır; aynı sözcükler başka anlamlara gelebilir. Yanlış anlamalara yer vermemek için sözcüklere değil, anlamlara dikkat edin. O aynı dilin kullanılması sırasında sizinle alay da edilebilir.
8. Sonuca varmakta acele etmeyin çünkü bunlar çoğu zaman yanlış olur.
9. Kürsünüzü bırakıp bizim “düzey”imize inin. Yüksek bir düzlemden bize asla ulaşamazsınız.
10. Ön yargılarınızı ve tavırlarınızı kapının dışında bırakmaya çalışın. Bizi kendinizle karşılaştırmayın.
11. İnsancıl bir insan olun.
12. Bizim hakkımızda daima bizim uzmanlığımızı kullanın, ama bizi de, uzmanlığımızı da doğru kullanın.
13. Çingeneler her haliyle özgünlüğü sever. Bizim aramızda çalışırken içten olun.
14. Size duyulan güveni asla kötüye kullanmayın.<sup>3</sup>

---

“Researching Finnish Gypsies: Advice from a Gypsy” başlıklı makalenin tümü, Diane Tong’un derlediği *Gypsies: An Interdisciplinary Reader* başlıklı kitapta bulunabilir (New York ve Londra: Garland Publishing, 1998). Benim Türkçeye çevirerek buraya aldığım

Yöntemin kenarına da, kenarın yöntemine de uygun örnekler sunan bu öğütler listesi, bir sosyal bilimler yöntem seminerinde çok üretken ve düşündürücü tartışmalara zemin hazırlayabilir, malzeme olabilir, her bir madde genişletilerek çeşitli açılardan irdelenebilir.<sup>4</sup> Uzatmadan burada bıraksam yeter, ama bu öğütlerle örtüşecek şekilde yazıya katmak istediğim iki alt bölüm ile bu bölümlere sığdıramadığım ama tartışmadan geçmek istemediğim genişçe bir sonuç bölümü var. “Bir kitabın ‘bilimsellik’ üzerine düşündürdükleri” başlıklı ilk bölümde, Ali Rafet Özkan’ın *Türkiye Çingeneleeri* kitabını eleştirel bir gözle, yöntem açısından tartışıyorum. Burada amacım, bilime sızan önyargılara bir örnek üzerinden dikkat çekmek, bilimsellik iddiasında olan çalışmaların ille de “hakikat”ı yansıtmayabileceğini vurgulamak. “‘Savunmacı’ sosyal bilim” başlıklı ikinci bölümde, Türkiye’de yalnızca Çingene araştırmalarında değil, maalesef genel olarak toplumsal ve beşerî bilimlerde hâlâ yaygın olan, bilim ve yöntem kuralları olarak belenmiş kimi geleneklere körü körüne bağlılıktan söz ediyorum; araştırmacının yöntem konusunda yaratıcı olması, yöntemini sahiplenmesi, yönteminin sorumluluğunu taşıması gerektiğini savunuyor, kültür araştırmalarında ve aktivist, “savunma antropolojisi” modellerinde görünen kuram-kılgı bütünlüğünün Çingene/Roman Araştırmalarında da kullanılabileceğini vurguluyorum. Sonuç bölümünde iki konu üzerinde duruyorum: Birincisi, sabit bir “kenar” olamayacağı, durduğumuz yere göre merkezin kenarlaşılabileceği; ikincisi ise, basit, tekdüze, karmaşıklıktan uzak bir “Çingene” imgesini destekleyen ve var olan stereotipleri yeniden üreten yaklaşımların, Çingeneleri “sevimli” gösterse bile, bilgi üretmeye ve anlamaya yaramadıkları. Bilim felsefesinin göbeğinde yer alan, bilim ve ideoloji arasındaki sıkı ilişkinin altını çizen bu çok karmaşık, çok boyutlu, üstelik çok tartışılmış konuda -felsefi bir ardalandan gelmeyen biri olarak- yeni bir şeyler söyleme iddiasında değilim.<sup>5</sup> Bu yazı, yöntem ve araştırmacının yaklaşımı konularında uzun

---

bölüm, Ian Hancock’un Austin’deki Teksas Üniversitesi’nde, “Çingene Dili ve Kültürü—Roman Araştırmaları” (Gypsy Language and Culture—Romani Studies) adı altında verdiği dersin yayımlanmamış notlarında yer alıyor.

Bu öğütlere ilk itiraz, toplumsal bilimlerdeki evrensel insan modelleri varsayımına dayandırılabilir. Örneğin bkz. Tekeli (1998).

Eğitimimizin vazgeçilmez bir parçası olması gerektiğini düşündüğüm felsefe ile, maalesef, pek çoğumuz tanışmıyoruz bile. Zihin ile, düşünce ile, “araştırma” yoluyla “hakikat” ortaya çıkartılabilir mi; gerçekliği temsil etmenin sınırları nelerdir gibi sorular, yalnızca bilim insanlarını, akademisyenleri, araştırmacıları değil, hepimizi, tüm “sıradan”

zamandır yapılmakta olan kimi saptamaları, Roman/Çingene araştırmaları çerçevesine taşıyan ufak değinilerden ibaret.

### ***Bir kitabın “bilimsellik” üzerine düşündürdükleri***

Türkiye’de yakın zamana kadar pek az Çingene/Roman araştırması yapıldı.<sup>6</sup> Bunlar arasında Ali Rafet Özkan’ın Kültür Bakanlığı tarafından 2000 yılında basılan *Türkiye Çingeneleri* başlıklı kitabı, en derli toplu, en kapsamlı çalışma gibi görünmektedir. “Çingenelerin Kökeni ve Göçleri” ile “Çingenelerin Türkiye’deki Tarihi” üzerinde durulan ayrıntılı girişten sonra kitap iki ana bölüme ayrılmış. “Türkiye Çingenelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri” başlıklı birinci bölüm, “Çingenelerin Aile Yapısı”, “Sosyal Yapılanma”, “Yaşam Biçimleri”, “Gelenekleri” alt başlıkları altında tartışılırken, ikinci bölümde, “Çingene İnançları” ve “Uygulamaları”na yer verilmiş. Bu çalışma, daha Türkiye’de Roman örgütleri birbiri ardından büyük bir hızla açılmadan, iki ayrı federasyon kurulmadan; başta Avrupa Birliği, çeşitli yurt dışı kuruluş daha araştırma, burs ve örgütlenme programlarını desteklemeden; ve daha Roman araştırmaları furysı başlamadan yapılmış ve yayınlanmıştır.

Dönemin Kültür Bakanı İstemihan Talay, kitabın başındaki tanıtım yazısında, “Çingeneler gibi az bilinen bir topluluğun bilinmeyen yönlerini *bilimsel açıdan objektif olarak inceleyen*” yapının Kültür Bakanlığı’nın işlevlerinden biri olan “kültürel varlıkları koruma ve yaşatma politikası” (1990: v) doğrultusunda yayınlandığını belirtmiş, Özkan da 1998 yılında kaleme aldığı Önsöz’de çalışmanın bilimselliğini vurgulamıştır: “Yüzyıllardır aramızda yaşayan ve artık günümüzde Türk Kültürü’nün bir parçası haline gelmiş olan bu insanların, bilinmeyen dünyasına girme gereği duyduk. Böylece empirik (tecrübî) bir yaklaşımla onları yakinen tanımayı ve bilimsel objektiflik ilkesine dayalı olarak, Türkiye çingenelerini bütün

---

insanları ilgilendirse, toplumsal bilimlerde de daha az “yöntem” sıkıntısı yaşanır diye düşünüyorum. Bu çizgide düşünürken bkz. Haldane ve Wright (1993).

Burada kapsamlı bir literatür taraması sunacak, Türkiye’de yapılan Roman araştırmalarını ve yayınlanan çalışmaları değerlendirecek değilim, ancak son yıllarda yapılan tez, araştırma ve yayınlar arasında, örneğin, bkz. Altınöz (1995, 2005, 2006), Ceyhan (2003), Kolukırcı (2003, 2005, 2006a, 2006b, 2006c, 2006d), Marsh (2006), Mischek (2006), Şanlıer (2005, 2006), Toprak, Özmen ve Tenikler (2007). Diğer tez çalışmalarından da söz ediliyor (<http://www.cingeneyiz.org/eskisine/tezler.htm>).

yönleriyle, olduğu gibi ortaya koymayı amaçladık” (1990: ix-x). Özkan’ın söyle-riyle bu çalışma “sahasında ilk olması hasebiyle” Türkiye’deki Roman araştırmaları için bir başlangıçtır. Ancak, kitabı, gerek yazarının gerekse Talay’ın öngördü-ğü “bilimsellik” ve “objektiflik” filtrelerinden geçirerek okurken, pek çok nokta-nın bu filtrelere takılıp kaldığını, bana “az bilinen bir topluluğun bilinmeyen yön-lerini” anlatacağına, kafamda daha çok bilimsel, yöntemsel ve epistemolojik soru uyandırdığını gördüm. Dikkatli bir okuma, kitabın, Çingene/Roman topluluğunu bir “kültür varlığı” olarak gören kültür politikasına destek değil köstek olabilece-ğini gösteriyor.<sup>7</sup> Ayrıca, bilimselliği ve objektifliği -her ne kadar kendinden men-kul olsa da- çalışmaya bir dokunulmazlık atfediyor, “hakikat”i temsil ettiği yanıl-samasını yaratıyor. Dolayısıyla, Ali Rafet Özkan’ın, bir ilk olarak alana önemli katkısı olan bu kitabını, “ihtirâz kaydıyla” okumak gerektiği kanısındayım.<sup>8</sup>

Aşağıda tartışacağım sorunlar Özkan’a mahsus olmadığı gibi, burada amacım Özkan’ın çalışmasını karalamak da değil. Niyetim yalnızca, bilimsellik iddiasında olan bu kapsamlı Çingene araştırması üzerinden, *örnekler* kullanarak, gelecek araştırmacılar için yöntemle ilgili noktalara dikkat çekmek.<sup>9</sup>

---

Kendisi de Çingene olan (Roman terimini özellikle kullanmayan) araştırmacı-yazar Mustafa Aksu, “bu kitapta yapılan ayrımcılığı çok tehlikeli ve düşündürücü” bulmuş, Kültür Bakanlığı tarafından yayınlandığı için “her türlü gideri Çingenelerin de ödedik-leri vergilerle Hazine’den karşılanan” kitabın yazarını mahkemeye vermiştir. 2001 yı-lında açtığı davanın, “şikayet konusu yazıların hakaret ve benzeri unsurlar taşımadığı” gerekçesi ile reddedilmesi üzerine Aksu 2004’te Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne dava açmıştır (kişisel görüşme; ayrıca bkz. Aksu 2005; Özcan 2006).

Her ne kadar “ihtiraz kaydı” koyuyorsam da kitabın sansürlenmesinden yana değilim. Okurların neyi nasıl okudukları, kendi filtrelerinden nasıl geçirdikleri zaten denetlen-emez. Bir grup okurun bilincine, dikkatine, değerlendirme yetisine güvenilme bile, “hatalı” kitapları da küçük bir azınlığın eleştirel ve sorgulayıcı merceğinden kaçırmān-ın, koruyuculuğun, hem okurun hem yazarın bireysel gelişmesini zedeleyeceği görü-şündeyim. Özkan’ın bu çalışması, başka hiç bir işe yaramasa bile —ki bu doğru değıl-dir— Türkiye’de Roman araştırmaları tarihinin önyargılarını sergilemek açısından ya-rarlıdır. “Yanılı olduğu saptanan bir kitabı Kültür Bakanlığı basmalı mıdır?” sorusunu, bu çekincemin dışında tutuyorum; her halde başka bir basımevi bu iş için daha uygun olurdu.

Belki Türkiye’de yapılmış olan diğer Roman/Çingene araştırmalarını da gözden geçire-rek daha kapsamlı bir yöntem eleştirisi hazırlayabilseydim, Özkan’ı hedef almış gibi gö-rünmezdim. Dahası, bu tür örnekleri yalnızca Türkiye’de değil, Avrupa ve ABD’de yapı-lan araştırmalar çerçevesinde de arttırmak mümkün. Hatta, “batı”daki araştırmalar çok

**Objektiflik.** Önce, çalışmanın “objektif”liği meselesi üzerinde durmak istiyoruz.<sup>10</sup> Daha Önsöz’ün ikinci paragrafında Özkan, “Çingeneler Anadolu’nun 1071’de Türkler tarafından fethinden sonra... Türk topraklarında huzur içerisinde seyahat etme ve rahatça yaşama şansı elde ederken, Avrupa’da her türlü zulme maruz kalmıştır” (Özkan 2000: ix) diyor.<sup>11</sup> Bu cümle, dikkatli bir okurun kafasında iki kuşku birden uyandırırken çalışmanın “objektif”liğini ikna edici olmaktan çıkartıyor. Birincisi, sık sık tekrarlanan bu Türk (ve sonradan eklenen Osmanlı) hoşgörüsü savı ile Özkan, Türkiye tarihinin savunuculuğuna soyunu-

---

daha eski ve çok sayıda olduğu için paylarına düşen sorunlar ve eleştiriler çok daha fazla. Öyle ki, sırf, yüz yılı aşkın bir süredir yayımlanmakta olan *Journal of Gypsy Lore Society* başlıklı dergiyi araştırma ve yöntem sorunları açısından taramak, sınıflamak ve sunmak başlı başına, kapsamlı bir proje oluşturabilir. Şöyle rastgele bir örnek verecek olursam, yıllardır derginin çeşitli sayılarında yazarı belirtilmeden, derleyen ya da yayın kadrosundan biri tarafından, dolayısıyla “kişisel görüş” olarak değil de “olgu” bir söylemle, “haber” (bir diğer deyişle tartışmasız “hakikat” raporu) niteliğinde pek çok yazı yayınlanmıştır. Yıllar sonra, başka bir coğrafyadan bu yazıları okumak, önyargıları çok belirgin bir biçimde, kolaylıkla ortaya koyuyor. Örneğin, *Gypsy Lore Society* çevresinde toplanan araştırmacı, bilimci ve yazarların oryantalizmi (Hindistan kökenli Çingenelere, “içimizdeki oryantal” muamelesi göstermeleri) çeşitli eleştirilere konu olmuştur (bkz. Newton 1995, Lee 2000). Ancak, yazının başında da belirttiğim gibi, ufak değinilerden ibaret olan bu çalışma bir literatür taraması iddiasında değil.

<sup>10</sup> Nesnellik (objektiflik) konusu tartışmalı. *Nesnel* yargılardan, bulgulardan, savlardan söz edildiğinde, bunların bireysel ve “duygusal” koşullardan kaynaklanmadığı kastedilir. Oysa, *özel* (sübjektif) yargılar ve savlar bireysel nedenlere, bireyden bireye değişmesi beklenen koşullara ve tercihlere bağlanır. Ancak, nesnellığe ne derece erişilebileceği; öznel dışında bir sav üretilemeyeceği için, nesnel ile öznel arasında nitel bir fark olamayacağı; belki ancak “öznellik derecesi”nden söz edilebileceği uzun felsefi tartışmalara konu olmuştur. Ben, herhangi bir özne için tamamen yansız olmanın mümkün olamayacağı inancıyla, “objektif” ya da “nesnel” yerine, iletişime ağırlık veren, belki uzlaşmacı bir yaklaşımı ifade eden “inter-sübjektif”/“özneller arası” (ya da “özneller arası”) terimlerini tercih ediyorum (Crossley 1996). Çeşitli disiplinler içinde, hermeneutik (yorumbilgisi), eleştirel kuram, Frankfurt Okulu çerçevelerinde irdelenmiş olan bu konularda daha çok ayrıntıya girmeye bu bağlamda gerek olmadığı gibi, bilim yoluyla “hakikat”a ulaşmak, “nesnellik”, “yanlılık/yansızlık” gibi felsefi tartışmalara girecek donanımım da yok. Şimdilik, bunların, öyle kestirmeden geçirilemeyecek konular olduğunu teslim etmek yeter. Örneğin bkz. Carr (2004) ile Carr ve Fontana (1992).

Özkan, daha sonra da aynı noktaya değiniyor: “Avrupa’da gördükleri baskı, zulüm ve katliamlara Osmanlı zamanında kesinlikle maruz kalmamış, aksine devlet denetiminde çok rahat ve güvenceli bir hayata sahip olmuşlardır” (s.2).

yor, ve bu işi kanıt göstermeden yapıyor. Tartışma çerçevesini böyle belirlemesi de Özkan'ı yansız değil, özellikle, bile isteye, yanlı bir konumda gösteriyor.<sup>12</sup> İkincisi ise, bilimsel kaygıdan kaynaklanan bir dizi soru: “Huzur içinde yaşamak nasıl, hangi yöntemlerle bilimsel olarak araştırılabilir? 1071’de Çingenerin huzur içinde seyahat ettiğini *nereden* bilebiliriz?” Haydi, Avrupa’da çeşitli dönemlerde belgelenmiş olan acımasız Çingene mezaliminin Türkiye tarihinde görülmediği söylenebilir belki, ama *huzur*? Bin yıl önce Anadolu’da yaşayan Çingenelerin huzurlu olup olmadığını hangi bilimsel araştırma gösterebilir? Peki ya *bugün* insanların huzurunu nasıl inceleyebiliriz? Bilimsel sorgulayıcılığı olan dikkatli okur kafasında huzur araştırmaları tasarlarlarken, Özkan üçüncü paragrafta “Türkiye çingeneleri, tarihte olduğu gibi, günümüzde de Türk topraklarında huzur içerisinde yaşamaktadır” diyor ve ekliyor, “lâkin günümüzde tamamen kontrol, denetim ve ilgiden uzak bir şekilde kendi hallerinde hayatlarını sürdürmektedir. Onların kontrolden uzak, kendi kaderlerine terkedilmiş yaşantıları, Türkiye açısından bir eksikliktir” (2000: ix). Günümüzde Çingenelerin huzurlu olup olmadıklarını anlamak için en kestirme yol bu soruyu kendilerine sormaktır. Huzurlarını, huzursuzluklarını kendi ağızlarından dinlemektir. Onlara “ses” vermektir. Ama aşağıda, alan araştırması konusunda değineceğim gibi Özkan bu kestirme yolu tutmuyor. Aslında zaten, Çingenelerin huzuru onu ilgilendiren bir araştırma konusu değil. Hatta Çingeneler *açısından* herhangi bir konuya bakmak da Özkan’ı ilgilendirmiyor. Önsöz’de *Türkiye açısından* eksiklik olan “kontrol, denetim ve ilgi” konusunu dile getiriyor ama *Çingeneler açısından* herhangi bir “eksiklik” saptamasında bulunmuyor.<sup>13</sup> Örneğin, Romanların Ankara’nın göbeğinde bi-

---

<sup>12</sup> Üstelik, George Lakoff’un *Don’t Think of an Elephant* (2004) başlıklı kitabında başarıyla gösterdiği gibi, bir durumu kabul ederken de reddederken de aynı terimleri, aynı kavramları kullanırsak, kafalarda aynı çerçeveyi uyandırırız. Farklı çerçeveler çizmek için farklı diller kullanmak gerekir. Özkan’ın durup dururken Türklerin ve Osmanlıların Çingeneler’e zulüm etmediğini (iki olumsuz bir araya getirerek) söylemesi, en iyi ihtimalle, şanssız bir dil kullanımı olmuş.

<sup>13</sup> Özkan’a haksızlık etmeyeyim. Gerçi Çingene’ler açısından bakmıyor; durumlarını, yaşam koşullarını, sorunlarını kendilerine sormuyor; çalışma metni boyunca “biz” özne iken, Çingeneler nesne olarak çıkıyor karşımıza (ve söylemeden geçemeyeceğim, “çingene”yi küçük harfle yazıyor, bir halka, bir topluluğa ait özel isim muâamelesi göstermiyor) ama, yaşadıkları ayrımcılığa da değinmeden edemiyor: “çingeneler, uzun yıllardır aramızda yaşıyor olmalarına rağmen, yerli halk tarafından çoğu zaman bilinçsizce ve ön yargılı bir şekilde itham edilerek dışlanmıştır. Gittikleri her yerde karşılaştıkları

le yaşadıkları sorunlara, eğitim ve sağlık hizmetlerine erişememelerine değinmiyor. Bana kalırsa, Çingeneler açısından olaylara bakmadan bugün “huzur içerisinde” yaşadıklarını söyleyen *Türkiye Çingeneleri* başlıklı bir kitabın objektifliği biraz su götürür.

**Neden-Sonuç İlişkileri.** Çalışmanın bilimselliğine halel getiren ikinci konu, neden-sonuç ilişkilerinin kurulmasında titizlik gösterilmemiş olması. Örneğin Özkan, “Çingeneler, dışa kapalı bir yaşayış tarzına sahiptir. Pek çoğunun yerleşik hayata geçmiş olmasına karşın, eski hayat tarzlarını tamamen değiştirmemeleri ve göçerlerinin de hâlâ eski yaşayış biçimlerini bütün canlılığıyla sürdürüyor olmalarından dolayı onlar, yerli halk tarafından tamamen dışlanmaktadır”, ya da “Çingeneler marjinal yapıları nedeniyle Osmanlı Devleti zamanında da günümüz Türkiye’sinde de dışlanmışlardır” (Özkan 2000: 2) derken, düz-çizgisel bir neden-sonuç ilişkisi kuruyor. Bu neden-sonuç ilişkisi, kısaca ve basitçe, “Çingenelerin içlerinde bulundukları durumun sorumlusu, kendileridir” diye özetlenebilir. Daha karmaşık açıklayıcı modellere yer vermiyor; örneğin toplumdaki etno-merkezci bakış açılarına, ırkçı ideolojilere hiç değinmiyor. Avrupa’da görülen ırkçılık “bizde” olmadığına göre, “biz” süttten çıkmış ak kaşık olduğumuza göre, eh Çingeneler’in içinde bulunduğu durumu açıklamak da kala kala kendi kültürlerine kalıyor. Nedenselliğin bu kadar sorgulanmadan kurulması da çalışmanın bilimselliğini zayıflatıyor. Buna ek olarak, Türkiye’deki, hatta dünyadaki pek çok “geleleneysel” toplum için geçerli olabilecek bir özelliği, “Çingene kültürü” olarak tanımlayarak aceleye getirilmiş bir neden-sonuç ilişkisi kurmak da, bilimselliği üzerinde düşünülmesi gereken bir pratik.

**Kaynak Kullanımı.** Bilimsellikle bağdaşmayan üçüncü nokta, kitaptaki kaynak kullanımı ile ilgili. Her ne kadar Özkan, çalışma yöntemlerini anlatırken, “önce çingeneler hakkında yerli ve yabancı bilgi, belge ve materyallerin taranması yapılmıştır. Sonra tespit edilen bilgi ve belgeler, bilimsel güvenilirlik<sup>14</sup> ve geçerlilik ölçüsüne uygun olarak tasnif edilmiştir” (2000: 3) diyorsa da, alıntılardığı ya da değindiği kaynakları hiç sorgulamadan, olduğu gibi alıyor ve yineliyor. Biraz karikatürize edersem, sanki, “basılmış, yayınlanmış her satır doğrudur, haki-

---

olumsuzluklar ve gerçekte pek ilgisi olmayan rencide edici ithamlar, dışa kapalı toplum yapısına sahip olan çingeneleri, daha dar kalıplar içerisinde yaşamaya sevketmiştir” (1990: ix).

“Güvenilirlik” yerine kullanımı kendisine aittir.



kati yansıtır, hele hele bu satırlar Avrupa'da yayımlandıysa mutlaka 'bilimseldir,' olduğu gibi alınıp yinelenmesinde bir sakınca yoktur" diyor. Kaynakları, herhangi bir kuramsal kaygı gütmeyen, neyi, neden, hangi çerçevede açıkladığına bakmadan, neye hizmet ettiğine aldırmadan, salt "bilgi" vermek amacıyla kullanıyor. Hatta öyle kaynaklar kullanıyor ki, okur, söz edilen bilimsel güvenilirlik ve geçerlilik ölçüsünün ne olduğunu merak ediyor. Bunu göstermek için, Özkan'ın "ırk" sorununu nasıl ele aldığını gösteren bir örnek vermek istiyorum.

Onları diğer insanlardan ayıran en bariz özellikleri, yaşayışlarının farklılığının yanı sıra, ten renklerinin diğer insanlardan daha koyu ve esmer oluşudur. Genel Çingene tipolojisi; çoğunluğu orta boyda, çevik yapılı, iri ve koyu siyah, bazen elâ ve maf gözlü, kalın ve uzun kirpikli ve erkekleri pala bıyıklıdır. Ağızları ince ve zarif, dişleri beyaz ve düzgün, çeneleri yuvarlaktır. Alın ve şakakları dar, kafatasları ise küçüktür. Saçları kıvrıkcık siyah renkli, uzun ve kalındır. Deri renkleri ise koyu esmerdir. Orta yaşın üzerindeki kadınlar geniş kalçalı ve şişmandırlar. Gençler düzgün fizikî yapılı, sert adeleli ve kuvvetlidir (1990: 1-2).

"İrk" konusundaki araştırmaların bilimselliği başlı başına (burada ayrıntılarına giremeyeceğim kadar karmaşık ve uzmanlık gerektiren) bir yazı konusu olabilir.<sup>15</sup> Ben kaynak kullanımı konusuna geri dönerek, referansların gösterildiği dipnota bakmak istiyorum. Özkan, yukarıda alıntılıdığım "Çingene tipolojisi" bilgilerini verirken, Prosper Mérimé'nin *Karmen* adlı romanından<sup>16</sup> ve Tahir Alangu'nun hazırladığı *Dünyadan ve Bizden Çingene Hikâyeleri* başlıklı seçkiden<sup>17</sup> yararlandığını söylüyor.<sup>18</sup> Bu iki yazın yapıtı dışında Özkan, Esat Uras'ın 1947 yılında yayınlanmış "*Poşalar=Elekçi Çingeneler Hakkında etnografik ve sosyolojik bir etüd*" başlıklı bir sosyolojik çalışmasını kaynak gösteriyor.<sup>19</sup> Ancak bu kaynağın tarihi sadece dipnotta yer alırken, metinde Çingene tipolojisi, *olgsal* bir biçimde, tarih dışında, yani zaman içinde değişmez mutlak bilgi olarak sunuluyor. Oy-

---

<sup>15</sup> Çingene/Roman örgütlenmesi ile ilgili yazımda ırk konusuna değinmiş, Amerikan Fiziksel Antropoloji Derneği'nin "İrk'in Biyolojik Yönleri Hakkında Demeç" başlığı altındaki duyurusuna da referans vermiştim (İncirlioğlu 2005: 180-181, APA 1996).

<sup>16</sup> Çeviren Avni İnel, Hilvi Kitabevi, İstanbul 1936, s. 86-87.

<sup>17</sup> İstanbul 1972, s. 3-4.

<sup>18</sup> Elbette edebiyat yapıtları "bilimsel" bir çalışmada kullanılabilir, üstelik, bilimsel bir çalışmanın veremeyeceği incelikler, sezgiler sunabilir, çok değerli katkılar sağlayabilir; ancak, bağlamı korumak ve yerinde değerlendirmek koşulu ile.

<sup>19</sup> Çığır Millî Kültür Dergisi, yıl 15, sayı 178, Ankara 1947, s. 131.

sa bir takım “bilgi” parçalarını, hasbel kader, bir zaman, bir yerlerde yayınlanmış bulunduğu için, olgusal bir “objektiflik” içinde ve hiç sorumluluğunu taşımadan sunmak, bir çalışmayı bilimsel yapmaz.

Kaynak kullanımı konusunda benzer özensizlikler —yalnızca Roman araştırmalarında değil, pek çok sosyal bilim alanında da— çok yaygın. Literatür taraması, kurumsallaşmış disiplinlerde, “bilimsel” çalışma formatının kabul edilmiş bir parçası olduğu için, daha önce o alanda yazılıp çizilenlere değinerek çerçeveyi çatma geleneği hâkim. Ancak, “kenar”da kalmış olan topluluklarla ilgili literatüre de sorgulayarak yaklaşmak gerek. Yoksa, kulaktan kulağa yayılan söylenceler gibi, aynı kaynaktan üretilen bilgiler, son derece tartışmalı oldukları halde, “kanon”laşabiliyor; bir kaynaktan diğerine üreyen anlatılar, tekrarlı tekrarlına “hakikat” muamelesi görmeye başlıyor. Örneğin, Çingenelerin/Romanların kökeni gibi “Çingene” sözcüğünün etimolojisi de tartışmalı bir konu olduğu halde, kimi araştırmacılar, “literatür taraması” formatına sadık kalmak ve “genel bilgi” vermek için, sık karşılaşılan belli anlatıları olgusal bir dille ortaya getirebiliyorlar. Örneğin, Diyarbakır yöresinde yaşayan Karaçi’lerde (Çingene) dövme geleneğini inceleyen Cihan (Cihan 2007), bu çok ilginç çalışmasına “girizgâh” olarak Bozkurt’un bir yazısını kaynak göstererek (Bozkurt 2006) Çingeneler hakkında “genel bilgi” sağlarken bu hataya düşüyor: “Çingene sözcüğü, Hint toplumsal yapısını teşkil eden kast sisteminin en alt tabakasının müzisyen şarkıcıları olan Domlardan gelmektedir (Bozkurt 2006: 286-287).” Böylece Cihan, Roman dilbilimcileri ve tarihçilerince belki bir soru ya da spekülasyon olarak varlığını koruyan bir köken tezini (örneğin bkz. Hancock 2006), olgusal bir “genel bilgi” olarak naklediyor —üstelik kendi çalışmasını çerçevelemek ya da daha anlaşılır kılmak için gerekmediği halde.

**Alan Araştırması.** Bilimsellik iddiasıyla sunulan bu kitaba getirilecek dördüncü, bence en ciddi eleştiri, “alan araştırması” ve “ampirik çalışma” adları altında kullanılan yöntemin çok hafife alınması. Özkan, alan araştırmasını şu şekilde özetliyor:

Çingenelerin aralarına girilerek onlarla birlikte yaşamak suretiyle tecrübi (empirik) inceleme ve katımlı gözlem yapılmıştır. Göçer ve yerleşik ayrımı yapılmaksızın Türkiye’de çingenelerin bulunduğu bütün yöreler dolaşmış ve onların yaşayış biçimlerinden, geleneklerine, inançlarına, ibadetlerine ve uygulamalarına varınca-ya kadar bütün yönleriyle hem bilgi, belge ve materyallerin ışığında hem de arala-

rında yaşamakla tecrübi olarak tespit edilmeye çalışılmıştır (2000: 3).

Bu yöntem, Özkan'ın araştırmasının “şu ana kadar haklarında kapsamlı bilimsel çalışmaların yapılmadığı çingenelerin kimliklerini tespit etmeyi, sosyo-kültürel özelliklerini, inanışlarını, mitolojilerini, bayram ve kutlamalarını her yönüyle ortaya koymak” (s. 3) diye tanımladığı amacıyla da uyuyor. “Hafife alma” derken üç konu üzerinde durmak istiyorum. Birincisi, “alan araştırması” denen etkinliği tanımlamakla, sınırlarını, çerçevesini çizmekle ilgili. “Çingenelerin aralarına girilerek onlarla birlikte yaşamak suretiyle” ifadesi, bu etkinliği tanımlamaya yetmiyor. Etik kaygılarla gizlilik sağlanması, araştırılan kimselerin açık kimliğinin verilmemesi anlaşılır. Ancak, böyle bir araştırmada edinilmesi gereken bulgu eksikliği, ve alan araştırmasının gerçekten yapıldığı konusunda bile kuşku uyandıran belirsizlikler, bu tür etik kaygılarla açıklanamaz. “Bütün yönleriyle tespit etmek”, “her yönüyle ortaya koymak” ve “bütün yöreleri dolaşmak”, bilimsel dile değil, olsa olsa pazarlama diline yakışır; böyle bir söylemin, bilimsel iddiası olmaz. Bilimsel bir araştırmaya soyunanlar, her şeyi birden inceleyemeyeceklerini bilir, sınırlarını mütevacı bir şekilde tanımlar.

İkincisi, alan araştırması tanımlı bir “alan” gerektirir. Gerçi Özkan, “Çingenelerin olduğu iddia edilen bütün il ve ilçelere gitmeye çalıştık” (s. 43) diyor ama alan araştırmasında “alan” denilen yerin neresi olduğu da açık değil. “Günümüz Türkiye Çingeneleri” (s. 30-43) başlığı altında sıralanan kırk ilde ve bu illere bağlı çeşitli ilçelerde “alan araştırması” yapıldığını ima ediyorsa, bu alan araştırması değil, hızlı bir “survey” olabilir.<sup>20</sup> Kaldı ki, belli bir coğrafi alanda, diyelim Türkiye'nin birkaç bölgesinde yapılan *alan* araştırması sonuçlarını, genel olarak dünyanın herhangi bir yerinde “Çingene”lerle ilgili yazılıp çizilenlerle bir araya getirmek ve genellemek, alan araştırmasının kendisini anlamsızlaştırıyor. Kitabın başlığı *Türkiye Çingeneleri* olmakla birlikte, pek çok Avrupa kaynağına yer veren Özkan, Türkiye dışından aldığı çeşitli “bilgi ve belgeleri”, örneğin “Çingenelerin aile yapısı” başlığı altında genellemekten çekinmiyor.<sup>21</sup> Aslında, kitabın ikinci bö-

---

<sup>20</sup> Derinlemesine niteliksel alan araştırmaları ile survey arasındaki fark için bkz. Kümbetoğlu (2005).

Elbette, “Çingenelerin aile yapısı” konusuna odaklanmış bir çalışmada, Türkiye dışında yaşayan Çingene/Roman topluluklarında yapılmış araştırmalara da değinilebilir, yapılan alan araştırmasının sonuçları ile değinilen araştırmaların sonuçları karşılaştırılabilir, bu karşılaştırmalar benzerlik ve farklılıklara işaret edebilir. Ancak Özkan, bütün bu

lümünün başlığı “Türkiye Çingenelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri” olduğu halde, verilen pek çok kaynak, Türkiye dışındaki Çingeneleri konu ediyor. Zaten Çingene oldukları için aynı kültürü paylaştıkları varsayımıyla yola çıkıyor, ama bu durumda, yaptığını söylediği “alan araştırması” amacına ulaşmıyor.

Alan araştırmasını hafife almak derken kastettiğim üçüncü konu ise, “alan” dediğimiz yerin neresi olduğu, burada kime, nasıl, hangi soruların, hangi koşullarda sorulduğu ile ilişkili. Weckman’ın öğütlerini de aklımızın bir köşesinde bulundurursak, Romanlar arasında araştırma yapmanın zahmetli ve uzun bir iş olduğunu kabul etmemiz gerekir. Zaten genel olarak alan araştırması yapmak, ama özellikle de Çingeneler gibi “kenarda” kalmış, ayrımcılığa uğratılmış, dışarıdan gelen bir araştırmacıya güvenmesi için hiçbir nedeni olmayan grupları araştırmak daha da zordur. Böyle bir çalışmanın (diyelim araştırmacının terfisi nedeniyle) aceleye getirilmeye tahammülü yoktur. Özkan’ın, Almanca ve İngilizce kaynaklarla beslenen göz kamaştırıcı kütüphane araştırmasıyla karşılaştırıldığında “alan araştırması” işte bu yüzden cılız ve hafif görünüyor. Bu araştırmanın ne kadar zaman aldığı, görüştüğü kimselerle nasıl tanıştığı, nasıl ilişkiler kurduğu, ve Özkan’ın araştırma süresince nerelerde, ne süre ile kaldığı gibi lojistik bilgiler kitapta yer almadığından, araştırma sürecini anlamak için ancak satır aralarından ipucu alarak, biraz “hafiyelik” yaparak tahmin yürütebiliyorum.<sup>22</sup> Başvurduğumu söylediği ve ima ettiği kaynaklar, sunduğu bilgileri güvenilir kılmaktan çok

---

“bilgi ve belgeleri” karşılaştırmadan bir araya toplayarak, çeşitli ülkelerde yaşamakta olan Romanlara ait, üstelik farklı zamanlarda yapılmış araştırmalarda derlenmiş bilgileri aynı potaya koymakta bir sakınca görmüyor.

<sup>22</sup> Kitapta yer alan yirmi üç fotoğrafın yaz ve bahar aylarında çekildikleri anlaşılıyor. Alt yazılarında yıl (1996 ya da 1997) ile yer adları verilmiş: Kayseri (2), Erzurum (4), Iğdır (3), Niğde (1), Edirne (3), Kırklareli (6), Çanakkale (1), Osmaniye (2) ve Aydın (1). Bunlardan yalnızca ikisinin üzerine tarih kaydedilmiş: Özkan’ın, 3 Ağustos 1997’de Kırklareli’nde bir düğüne katıldığı anlaşılıyor. Fotoğraflardan birkaç tanesinin çok uzaktan çekilmiş olduğunu söylemeden geçemeyeceğim. Örneğin “Niğde yakınlarında konaklamış olan kalabalık bir çingene grubu (1997)” alt yazısıyla açıklanan 6 numaralı fotoğraf, büyük bir olasılıkla şehirlerarası bir yolun karşı tarafından çekilmiş, uzaklardan zar zor seçilen minicik beyaz çadırlardan başka birşey göstermiyor. Alan araştırması sırasında çekilmiş bir fotoğraftan çok, “biz yoldan geçerken, onlar bu mesafeden, bu kadar uzağımızda,” diyor, hiçbir kişisel ilişkiye işaret etmiyor. Fotoğrafları kimin çektiği belirtilmemiş; Özkan’ın “alan araştırması” hakkında bilgi edinmek için bu fotoğrafların çözümlemelerine girişmek hatalı olabilir.

uzak. Kitabın kimi hakaretimiz ya da “suç duyurusu” niteliğinde “bilgiler” içermesi —örneğin, çeşitli illerde Çingenelerin geçimlerini tefecilik, hırsızlık, dolandırıcılık, yankesicilik ile sağladığı— Özkan’ın bu bilgileri Çingenelerin *kendilerinden* almadığını, kimi soruları çevredeki başka insanlara, hatta büyük bir olasılıkla, Çingeneler’le olumlu, uyumlu ilişkileri olmayan kimselere sorduğunu düşündürüyor. Zaten kendisi de, Çingenelerden aldığı bilgileri “abartılı” bulduğu zaman, “mahalle muhtarlarıyla ve gerektiği yerlerde mahalle karakollarıyla görüşmek suretiyle, bilgilerin karşılaştırılması sonucunda” (s. 43) kitaba neyi alacağına karar verdiğini yazıyor. Özkan, Çingenelerin verdiği bilgilere güvenmediğini, yer yer ima yoluyla, yer yer de açıkça söylüyor. Dolayısıyla “bilgilerin karşılaştırılması” her zaman Çingeneler aleyhine çalışıyor: “Şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, esmer vatandaşlarımızda abartılı hayatlarının gereği, sayılarını da oldukça abartılı verme eğilimi oldukça fazladır” (s. 44-45). Satır aralarından öyle görünüyor ki, çalışmanın “alan araştırması” olarak sunulan bölümleri, aslında “araştırma” yapılmadan çok önce yerleşmiş ve sorgulanmadan kaleme alınmış ön yargılar içeriyor. Özkan’ın, Çingene’lerin “kimliklerini tespit etmek” amacıyla gittiği şehir ve kasabalarda en fazla birkaç gün geçirip, rasgele karşılaştığı birilerine “burada Çingeneler ne iş yapar, nerde oturur?” diye sorması, maalesef “alan araştırması” olarak tanımlanmasına ve bu yöntemin amacına ulaşmasına yetmiyor.

Herhangi bir araştırmacı-yazar, hele hele bilimsellik iddiasında bulunuyor, çalışmasının objektifliğinden dem vuruyorsa, çalışmasının her aşamasında çok dikkatli ve “özeleştirel” olmak durumundadır. Aksi takdirde, kendisini “mantıksal pozitivist” olarak tanımlayan antropolog Russel Bernard’ın da uyardığı gibi, kolaylıkla “hata” yapılabilir.

Alan araştırmasının erken aşamalarında, sırf gözlemci hevesi ve beklentileri yüzünden, orada olmayan örüntüler bulmak mümkündür. Eğer yeterince özeleştirel iseniz, alan araştırması ilerledikçe, her yerde örüntü bulma eğiliminiz azalır. Ancak, ağzı laf yapan, kalburüstü kimselerin “folk analizleri”ni eleştirel bir kulakla dinlemez de olduğu gibi kabul ederseniz, çalışma ilerledikçe, sorun daha beter hale gelebilir (Bernard 1988: 319).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Çeviri benim.

## “Savunmacı” sosyal bilim

Karadeniz Ereğlisi İnsan Hakları Derneği, 2005 Ekimi başında bir “Roman (Çingene) Sempozyumu” düzenlemişti.<sup>24</sup> İki gün süren sempozyuma, araştırmacılar, bilim insanları, yazarlar, gazeteciler ve dernek temsilcileri yanı sıra yörede yaşayan Roman/Çingene vatandaşlardan da katılanlar olmuştur. Ulaşılabilir Yaşam Derneği’nden sempozyuma katılan Foggo, sunulan bildirileri kısaca özetleyip programı değerlendiren yazısına 2006 yılının “Çingene Yılı” kabul edildiğini duyurarak başlamış, yazıyı toplantıya katılan kadınlardan birinin sözleriyle bitirmişti:

Bir türlü emekli olamayan, aslında hiçbir zaman emekli olamayacak Menekşe hanım toplantı salonundan çıkarken, konuşulanları anlama çabasıyla sorularını peş peşe sıralıyordu: “Sahiden gelecek sene bütün dünya bizi mi konuşacak? Yani, artık evimde ısınacak mıyım? Oğlum iş bulacak mı? Ben artık çalışmadan yaşayabilecek miyim?” (Foggo, 2005).

Akademik araştırmalar yapıladursun, bir yandan da yaşam sürüyor. Bu araştırmalarla yaşam nasıl birbirinden etkileniyor? Yaşamın kendisi araştırmaları nasıl etkiliyor? Buna karşılık, araştırma sonuçları, içinden çıktığı yaşamı nasıl etkiliyor? Etkiliyor mu? Etkilemeli mi?

1960’lı yıllarda yükselen toplumsal bilinç çerçevesinde, çeşitli toplumsal ve beşeri bilimlerde ve planlama alanlarında “savunmacılık” (*advocacy*) kavramı ortaya atılmıştı. Hâlâ bu çizgide çalışan antropologlar var (örneğin bkz. Levinson ve Ember 1996, Ehrenreich, 2001, Kirsch 2002). Savunmacı yaklaşım, akademik araştırmalarla yaşamın kendisinin, kuram ile kılının (teori ile pratiğin) bir bütün olduğu görüşünden yola çıkıyor, toplumda sesi duyulmayanların, “kenarda” kalanların sesini duyurmaya, gerekirse avukatlığını yapmaya soyunuyor. Bodley’in Latın Amerika’daki Kızılderililer bağlamında tartıştığı gibi, sömürgecilik döneminde gelişen antropoloji disiplininin suya sabuna dokunmadan “bilimsellik” taslaması, steril bir ortamda yaşanır mışçasına “bilimsel araştırma” üretme iddialarında bulunması, en hafifinden sorumsuzluktur. Antropologların, araştırma konularını oluşturan insanlara karşı sorumlulukları vardır; olmalıdır. Bu sorumluluktan kaçanlar ya “bilimselci”dir —yaptıkları akademik araştırma ile araştırdıkları insanların geleceği arasındaki ilişkiyi reddederler; ya “ikiyüzlü”dür — ko-

<sup>24</sup> Bkz. <http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=9&ArsivAnal D= 28723>.

nuşmaya gelince konuşurlar ama ellerini taşın altına sokmazlar; ya da “fırsatçı”dırlar —durumun vahametini gördükleri halde “yapılabilecek bir şey yok” diyerek var olan düzenin sürdürülmesine hizmet ederler (Bodley 1990: 215).

Yine 60’lı yıllarda Birmingham Üniversitesi’nde kurulan Kültür Araştırmaları / Kültürel Çalışmalar diye bilinen disiplinlerarası ve çok-disiplinli alanın da özellikle kuramla kılıgıyı bir arada ele alan genel yaklaşımı, Roman araştırmalarına ışık tutabilir. Bu konuda “meslek şövenizmi” gütmeyen, antropoloji dahil çeşitli sosyal bilim alanlarıyla kültür araştırmalarını karşı karşıya getirmeden, benzer ilkeler ön plana çıkartılabilir (İncirlioğlu 2003). Örneğin, sözlü tarih çalışmaları yaparak bugüne değin yazılı tarihe geçmeyecek kadar sessiz kalmış olan bir topluluğun sesini duyurmak, bu arada insan hakları ihlallerini ortaya çıkartmak, kuramla kılıgıyı ayırmadan hem bilgi üretmeye, hem bu topluluğa hizmet etmeye yarayabilir.

Kuram-kılıgı ilişkisini, araştırma yöntemlerimizi tasarlarken (“seçerken” demiyorum) göz önünde bulundurmalıyız. Yöntemin bir araç olduğu konusunda Kümbetoğlu’na katılıyorum:

Araçlar, amaca bağlı ve amaca yararlı olması için geliştirilmişlerdir. Yöntem ve teknikleri bu açıdan ele almak, sosyal bilgi ile ne yapılacağı sorusu ile doğrudan bağlantılıdır. Sosyal bilginin işlevi ise, farklı bakış açılarından değerlendirilen ve sosyal bilimlerde her zaman gündemde olan araştırmacının duruş noktası ve rolü tartışmalarına götürecektir (Kümbetoğlu 2005: 16).

Özellikle içinde bulunduğumuz yıllarda, gerek “küreselleşme” bağlamında gerekse Avrupa Birliği çerçevesinde gittikçe yaygınlaşan “proje” çalışmaları, akademik Roman araştırmalarıyla aktivizmi birleştirecek bir zemin hazırlıyor ve zengin fırsatlar sunuyor.<sup>25</sup> Bu zemin ve fırsatlar, kolay çıkar kaynaklarına dönüştürülmeden ve kimi siyasî odakların ekmeğine yağ sürmeden, özenle, sorumluluk bilinciyle ve Romanların yaşam koşullarını ve insan haklarını iyileştirmeyi hedef alarak, savunmacı sosyal bilim anlayışı ile nasıl değerlendirilebilir? Bu sorunun cevabını herhangi bir yöntem kitabında kullanıma hazır bir formatta bulamayız, sunulan bir yöntem listesinden seçemeyiz. Araştırmacının yöntem konusunda yaratıcı olması, yöntemini tasarlaması, üretmesi, sahiplenmesi ve bu yöntemin so-

---

<sup>25</sup> Örneğin, Açık Toplum Enstitüsü ([www.aciktoplumenstitusu.org.tr](http://www.aciktoplumenstitusu.org.tr); [www.osiaf.org.tr](http://www.osiaf.org.tr)) ve Sivil Toplum Geliştirme Merkezi ([www.stgm.org.tr](http://www.stgm.org.tr)) bu tür fırsatlar sunan kurumlar.

rumluluğunu taşıması gerekir.

Bu yaratıcılık, bizi körü körüne bilime ve yönetime tutunmaktan kurtarabilir, “tutarlılık beklentisi” ile gördüklerimizi görmezlikten gelmemize engel olabilir, ve sıg bir ampirisizm anlayışını aşmamıza yardım edebilir.

**Körü körüne bilim, körü körüne yöntem.** Bilim adına yapılan pek çok çalışma var, ama neyin “bilimsel” olduğu, yalnızca sokaktaki insan için değil, pek çok bilim insanı için de tartışmalı. Kendilerine bilimci desin demesin, özellikle toplumsal ve insanî bilimlerde çalışan araştırmacıların da, nihayet, bu toplumun ürettiği insanlar olarak toplumdaki önyargılardan nasiplerini almış olmalarının şaşırtıcı bir tarafı yok.<sup>26</sup> Sürekli kendilerini denetlemezlerse, en az araştırma konuları kadar kendilerini de eleştirel bir mercek altında tutmazlarsa, sorgulamazlarsa, bu önyargıların ayırdına varmamaları çok kolay.<sup>27</sup> Önyargılar bilime sızdığı zaman da, ister istemez, bilimsellik sözde kalıyor. Bu konu üzerinde çok yazıldı, çizildi, çok tartışıldı: Araştırmacıların ön yargılarının olmaması, “objektif” olmaları, mümkün olsa bile, öyle “oldum” demekle kendiliğinden oluverecek bir beceri değil, zaman ve çaba isteyen, gösterilmesi, kanıtlanması gereken bir süreç.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Bu eleştirileri getirirken, “bilim”e saplanmak gerekmediğini eklemek isterim. *Bilimsel* yöntemin yalnızca fiziksel olguları incelemeye uygun olduğunu, insan düşünce ve davranışlarını araştırmak için farklı yaklaşımlar geliştirmek gerektiğini savunan hümanistler, fenomenolojistler ve hermeneutikçiler de önemli katkılar sağlamışlardır. Diğer bir deyişle, yapılan araştırmanın “saygınlığı” için “bilimsel” olması şart değildir.

<sup>27</sup> Araştırmacılar, içinde yaşadıkları tarihi dönemin özelliklerinden, herhalde bir dereceye kadar kaçınılmaz olarak etkileneceklerdir. Ancak, Evans (2007), özellikle içinde yaşadığımız döneme özgü ilişkilerin araştırmaları yönlendirdiğini, iktidarların akademisyenler üzerindeki baskısının belirginleştiğini, üniversitelerin özel sektörle işbirliği yapmasının araştırma sonuçlarını ister istemez etkileyeceğini savunuyor.

<sup>28</sup> İki yıldır düzenlenmekte olan Karaburun Bilim Kongresi, bilim denen etkinliğin ne kadar karmaşık ve tartışmalı olduğunu gösteren başarılı bildirileri bir araya getirmiştir. 2006 yılında “Bilim ve İktidar” temasını işleyen ilk kongreyi, 2007’de “Bilimsel Üretim Süreci: Toplumsal ve Kurumsal Biçimleri” konulu ikinci kongre izlemiştir (bkz. [www.kongrekaraburun.org](http://www.kongrekaraburun.org), 8 Eylül 2007). Daha önce 1970, 1985 ve 1998 yıllarında “sosyal bilimlerin bizatihi kendisini konu alan” ulusal sempozyumlar düzenlenmiş; “Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek” başlıklı sempozyumda ve aynı adı taşıyan sempozyum kitabında, sosyal bilimlerin kendisi sorunsallaştırılmıştır (Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu 1998). Ancak, “Batı”da bilim tarihi ve felsefesi bağlamında uzun zamandır yapılmakta olan bu tartışmalar Türkiye’de *hâlâ* yaygınlaşmamış, birkaç ayrıcalıklı üniversitenin sosyal bilimler bölümlerine sıkışıp kalmış, pek çok üniversiteye



Ayrıca, akademik terfi gerekleri ya da piyasa baskıları yüzünden hızla, mekanik bir biçimde, neredeyse fabrikasyon araştırmalar ve yazılar üretmek durumunda kalan araştırmacıların herhalde yöntem üzerine düşünmeye, araştırmalarını içselleştirmeye, kendilerine mâl etmeye, bu arada kendi önyargılarını irdelemeye zaman bulamaması da anlaşılabilir. Anlaşılır anlaşılmasına da kabul edilir mi? Kümbetoğlu'nun da söylemiş olduğu gibi, zaman,

büyük, kapsamlı surveylerde olsun, küçük bir grupta, ayrıntılı ve derinlemesine çalışacak niteliksel araştırmacı için olsun, birinci elden yani insanlardan veri oluşturma gayretinde olan sosyal araştırmacının, bol bol kullanacağı, hatta *müsrifçe harcayacağı* bir öge olmalıdır. İnsanlarla konuşmak, onları dinlemek, farklı gruplara ulaşmak ve sosyal ilişki ve etkileşimleri paylaşmak en çok zamana ihtiyaç duyan bir seri aktivitedir (Kümbetoğlu 2005: 188, italikler benim).

Süratle iş bitirmek çabasıyla yapılan araştırmaların olası sonuçları, imâları, açılımları düşünülmeden çalakalem yazılan yazılar, yukarıda sözü edilen Çingene araştırmalarında olduğu gibi, yalnızca konu edindikleri insanları olumsuz etkilemekle kalmıyor, aynı zamanda düpedüz yanlış anlamalara, çarpıtmalara yol açabiliyor. Burada yine felsefenin karasularına giriyoruz.

Herhangi bir araştırmacının bulguları, araştırılan durumu ne dereceye kadar anlatabilir, temsil edebilir, açıklayabilir? Bu yazıda, bilim felsefesinin konu edindiği bu tür soruların ayrıntılarına girmeyeceğimi başta söyledim. Ancak, değinilmesi gereken çok temel noktalar var. Feyerabend'in 1970'lerde tarih konusunda belirtmiş olduğu gibi, hiçbir araştırma yöntemi "gerçek" olayların karmaşıklığını, zenginliğini, çok boyutluluğunu, elbette "olduğu gibi" yansıtamayacaktır.

Genellikle tarih, özellikle düşünce tarihi, en iyi tarihçi ve yöntembilimcinin bile tasarlayabileceğinden her zaman içerik olarak daha zengin, daha değişken, daha çokyanlı ve daha incedir... Tarih 'kazalarla, tahminlerle ve tuhaf olay zincirleriyle' ... doludur; bu bize 'insan değişiminin karmaşıklığını, insan eylem ya da kararlarının en uç, sonuçlarının nasıl önceden kestirilemez bir özelliği olduğunu gösterir.'

Şimdi tutup da sahiden yöntembilimcilerin açıklamalarında kılavuz olarak kullandıkları şu çocuksu, basit görünümlü kuralların sözünü ettiğimiz karşılıklı etkileme ağını' açıkladığına inanıverecek miyiz? (Feyerabend 1989 [1975]: 21).

---

ulaşamamıştır. Buna ek olarak, kimi *ayrıcılık*lı üniversitelerin içlerine kapandığı, erişilirlilik sağlamak için çaba harcamadığı, hatta kimi üniversite ve kurumları *özellikle* dışladığı da söz konusu edilmiştir (Dikmen, Etöz, Özügürlü 1998).

Ülkemizde kimileri, hâlâ, bilim yapmayı belirli kuralları, kalıpları izlemekle bir tutuyor; bilimselliği, nesnellik, nicellik ve ampirisizm sanıyor; araştırmacının eleştirel konumunu, sorgulayıcı rolünü değil, tam tersine, araştırmada görünmez olmasını marifet sayıyor. Sanki bilimin ciddiye alınması için, dar, kısır, yaratıcılıktan uzak, katı kurallara hapsedilmiş “ağırbaşlı” ve “asık suratlı” bir etkinlik olması gerektiğini düşünüyor. Maalesef hâlâ 1950’lerin “batı” yani ABD ve İngiltere bilim geleneklerini kalıplaşmış olarak kullanıyor, nesnelleştirmek ve nicelleştirmek hâlâ bilimin yöntemleri, hâlâ marifet sayılıyor. Üstelik Türkiye’de, belki eleştirel ve sorgulayıcı düşünme konusundaki donanımsızlık yüzünden, pek çok araştırmacı, bizim dışımızda var olan, bağımsızlaştırılmış, muhtemelen Batı’dan geldiği için zaten kutsal olan “araştırma yöntemleri” konusunda düşünülecek bir şey olduğu kanısında da değil: “Yok artık! Amerika’yı yeniden mi keşfedeceğiz?”

Ancak bilim eleştirilerinin nasıl okunduğuna dikkat etmekte yarar var. Feyerabend’in *Yönteme Hayır* başlıklı kitabını Türkçe’ye çeviren Ahmet İnam, çeviri için yazdığı Önsöz’de kitabın ana hatları üzerinde dururken Türkiye’de nasıl (yanlış) okunabileceğine değiniyor. Feyerabend, “bilimsel keşiflerin temel ussalık (rationality) ölçüleriyle, alışılmış yöntembilimsel reçetelerle çatıştığını” ileri sürerken, “bilim ussal yolla ilerlemiyor, ilerleyemezdi de” diyor (Feyerabend 1989: 12). İnam, Feyerabend’in bilime değil, “kör bilimciliğe” karşı durduğunun altını çiziyor. Bir yandan, “bilimi gereksiz yere abartmak, bizi katı görüşlülüğe, bilim bağınazlığına götürebilir” (s. 5) derken, hemen ardından özellikle Türkiye okurlarını hesaba katarak bir uyarıda da bulunuyor:

Bugün kültürümüzde, değişik nedenlerden dolayı, çoksesliliğin sağlanmadığını, özgün çalışmalarla gelişen bir ortamın henüz yeterince oluşmadığını görüyoruz. Eldeki kitap, bu açıdan, Türk aydınının ufkunu genişletmekte önemli olabilir: Üstünkörü, irdelenmemiş, önyargılarla yanlış anlaşılabilir bu kitap: Bilim düşmanlığı savunulmuyor burada: Bilimin sınırları, yeri yurdu, ortaya konuyor, tartışılıyor (İnam 1989: 6).

**Tutarlılık beklentisi.** İki tür -iki ayrı ölçekte- *tutarlılık beklentisi* yüzünden araştırmaların bilimselliğine, özgünlüğüne, yeni bir şeyler söyleyebilme potansiyeline zarar geldiğinden söz etmek istiyorum. Birincisi, bir disiplin içinde ya da kardeş disiplinlerde çalışan araştırmacılar *arasında* olması beklenen tutarlılık: Herkesin aynı çerçevede, aynı formatı, aynı yöntemi, aynı yaklaşımı, aynı dili kullanarak aynı geleneği sürdürmesini beklemek. Feyerabend’in “tutarlılık koşu-

lu” derken kastettiği, Kuhn’un “normal bilim” dediği bu çerçeve, katı “bilimsel” yöntemlere uyma zorunluluğunu beraberinde getiriyor. Bu beklenti, araştırmacıların kendilerine özgü, araştırma konularına uygun farklı yaklaşımlar geliştirmelerine engel oluyor. Dünya bilim tarihinde çeşitli örneklerini gördüğümüz gibi, Türkiye’deki çeşitli uygulamalarda da, *tutarsızlık* cezalandırılıyor. “Bilim” suyunun başını tutanlar, *tutarsız* davranan araştırmacılara o disiplinde hayat hakkı tanımıyorlar, onları sınır dışı etmek için ellerinden geleni yapıyorlar.<sup>29</sup> Kısacası bilim ve iktidar ilişkisi, çeşitli tür iktidarlara göz önünde bulundurarak ciddiye alınması gereken bir konu.

İkincisi ise herhangi bir araştırmacının kendi çalışmasında kullandığı herhangi bir “model” çerçevesinde, belki de ister istemez uyduğu bir “tutarlılık” gereğince, kimi olguları dışarıda bırakması. Daha alt ölçekte, bir tek araştırma düzeyinde gördüğümüz bu tür tutarlılık koşulu, kullanılan derli toplu model bozulması diye, araştırmacıyı, çelişik gözlemler yokmuş gibi davranmaya itiyor.<sup>30</sup>

Aslında bu iki ölçekteki tutarlılık beklentileri birlikte çalışıyor, birbirini besliyor. Kendi içinde tutarlı, çelişik gözlem barındırmayan araştırmalar arka arkaya eklenebiliyor; dolayısıyla toplu olarak, benzer sonuçlar üreten araştırmalar yapılıyor. Çeşitliliğe bakmadan genellemeler yapmak, çoğu zaman stereotipleri yeniden üretmeye yarıyor. Her fırsatta, göçebeliğin Çingenelerin “yaşama biçimi” olarak dillendirilmesi, ya da Roman evliliklerinde grup endogamisinin belirleyici kural olarak genellenmesi, bu tür tutarlı (ama hatalı) saptamalara örnek verilebilir.<sup>31</sup> Feyerabend’in sözleriyle, “bazı olguların saf dışı edilmesi” sonucu, kimi yaklaşımlar “başarılı” oluyor: “Ne olursa olsun bazı düşüncelere yapışma kararı alınmıştır, sonuç da doğal olarak, bu düşüncelerin yaşatılmasıdır” (1989: 47). An-

---

<sup>29</sup> Türkiye’de bu denetimin ve cezalandırmanın kilit noktalarından belki de en önemlisi doçentlik sınavları.

<sup>30</sup> Türkiye’de farklı “köylü kadın” imgeleri çizen çeşitli modellerde karşılaştığımız tutarsızlıkları, modellerin kapsamadığı, dışarıda bıraktığı “anomalî” denilebilecek aykırılıkları konu ettiğim eski bir çalışmanın ana çerçevesi, Çingeneler konusuna da uyarlanabilir (İncirlioğlu 1999).

<sup>31</sup> Kendi araştırmalarımda, Roman olmayan topluluklardan “kız alma”nın, gençlerin birlikte kaçmalarının çok yaygın olduğunu gördüm. Edirne, Lalapaşa’daki görüşmelerimde, kural olarak bile grup endogamisini ciddiye almadıklarını, hatta aynı mahallede oturanların birbirini “kardeş gibi” gördüğünü, evlenmeyi, birbirlerine “başka gözle” bakmayı, enstest gibi değerlendireceklerini söyleyenler oldu.

cak, biraz daha bilimsel kuşkuyla dayalı bir yaklaşım, en azından kolay genellemelerden uzak durmayı gerektirir.

**Ampirizm.** Bir araştırmancının “ampirik” olması -ya da öyle denmesi- ne bilimselliğini kanıtlar, ne de bulgularının güvenilir ve geçerli olduğu anlamına gelir. Özellikle oryantalizm eleştirilerinde sıkça görüldüğü gibi, “orada” olmak ve “yerli” halkın arasına katılmak, “görmek” için yeterli değildir. Ne görüldüğü, hangi gözlerle bakıldığına, kimin baktığına da bağlıdır. Eleştirel olmadıkça ampirisizm, önyargıları (örneğin halk arasındaki çingene hurafelerini) aşmayı garantilemez. Araştırma konusundan uzak (yani mesafeli) durmak, nesnelliği yüceltmek (ama “objektif olmak” lâzım!), bağlam içinde anlamaya, açıklamaya değil de saymaya, nicel değerlere ağırlık vermek, ve bunları bilim adına yapmak bize ne getirir? Ne öğretir? Nasıl yararlı olur? Kime hizmet eder? Araştırma sürecini ve yöntemlerini eleştirel ve sorgulayıcı bir süzgeçten geçirmeden körü körüne bağlanılan böyle bir ampirisizmin tehlikesi bilimi efsaneye yaklaştırmak olabilir. Değil sorgulamayı ve kuşkucu yaklaşımı düstur edinmiş bilim insanlarının, sağduyu sahibi herkesin safsata olarak göreceği bir takım yakıştırmalar ve düşüncesizce, usanç verecek kadar sık tekrarlanan, bir zamanların efsanesi, hurafesi olan “bilgi” parçaları, bu sefer de bilim olarak karşımıza çıkabilir.

Tıpkı feminist yaklaşımlarda olduğu gibi (Harding 1987), Roman çalışmalarıda da, “sığ ampirisizm” iki şekilde aşılabılır. Birincisi, ön yargılarla köreltilmemiş “iyi ampirisizm” sayesinde daha makul (daha iyi desteklenen, daha güvenilir, daha az hatası olan, belgelerle daha iyi teyit edilebilen) araştırmalar yapılabilir. İkincisi ise, ampirik çalışmaları tamamen saf dışı bırakan ve deneyime yönelen araştırmalarla “Çingene bakış açısı” üzerinde durulabilir.

### **Sonuç olarak: Her yer Kenar, Hepimiz Kenardayız**

Sonuca, başka bir alandan yaklaşmak istiyorum. Kent plancılığı ile kent tarihi yazıcılığı arasındaki ilişkiyi irdeleyen İlhan Tekeli (2005), halihazırda kullanılmakta olan iki paradigmaya seçenek olarak, Türkiye’nin “kentleşme deneyimini kavramakta” daha yararlı olacağını düşündüğü “topluma gömülü” bir kent tarihi yazıcılığı öneriyor. İlk iki paradigma, kalıplaşmış yaklaşımlar sunarken, “topluma gömülü” üçüncü paradigma, toplumdaki kurumsal yapıyı ve “toplumun yarattığı spontan çözümleri” hesaba katıyor. Türkiye’nin üç büyük kenti, Ankara, İstanbul

ve İzmir'in gelişmelerini bu paradigma çerçevesinde bir anlatımla, "kendi yerelliklerine gömülü olarak" sunan Tekeli, bu paradigma yerine evrensel bir paradigma kullanmanın neden doğru olmadığını şöyle özetliyor:

Türkiye'nin en büyük üç kentinin seksen yıllık gelişme öyküsü bir modernleşme, demokratikleşme ve kentleşme öyküsüdür. Türkiye, Avrupa örneklerine göre çok elverişsiz kapital birikim koşullarında, onlara göre çok kısa sürede tamamlanan bir kentleşme yaşamıştır. Türkiye'nin kentleşmesi bir insanın yaşamı içine sığmıştır. Bu deneyimi modernist meşruiyet kalıplarına göre değerlendirirsek olumsuz yargılara varırız. Böyle bir yargı kanımca önemli bir haksızlığı içerecektir. Unutmamalıdır ki çok daha elverişli kapital birikim koşullarında, çok daha uzun sürede böyle bir kentleşme deneyimi yaşayan Avrupa'da bu dönüşüm çok daha sancılı bir biçimde yaşanmıştır. Türkiye deneyimini standart kalıplara hapsolmadan yorumlarsak öğrenecek çok şey bulabiliriz (Tekeli 2005: 21).

Bu yazıyı sonuçlandırırken kent plancılığına atlayıp Tekeli'nin "topluma gömülü" yaklaşım önerisinden dem vuruyorum, çünkü bu önerinin Çingene araştırmalarına da uyarlanabileceğine inanıyorum; çünkü, öznelere değıştikçe, merkezdekiler değıştikçe, kenarda kalanlar da değışiyor; çünkü, yalnızca Roman araştırmalarında değil, tüm araştırmalarda Saga Weckman'ın öğütlerine kulak kabartabiliriz. Sonuç olarak, son yıllarda yaygınlaşan sloganı burada da gönül rahatlığıyla atabiliriz: baktığımız yere göre, "her yer kenar, hepimiz kenardayız."

Vurgulamak istediğim bir başka nokta da Çingene araştırmalarında romantik, sevecen, şairane yaklaşımlardan uzak durmak gerektiği. Emir Kusturica'nın, Tony Gatlif'in filmlerinden dem vurarak, Çingenelerin flamenkoya katkısından söz ederek, renkli "Bohem" hayatlarına iltifat ederek onları yüceltmek, her ne kadar ırkçı, düşmanca tavırlarla aşağılamak yanında "ehven" görünse de, bu romantik yaklaşımlar da stereotipleri yeniden üretiyor, Çingeneleri "sahici" insanlar değil de masal kahramanları gibi görmeye, göstermeye yol açıyor. Üstelik en iyi niyetlerle, coşkuyla, hatta *öfori* ile sergilenen bu imgeler belki kimi durumlarda daha zararlı, çünkü böylesine dostane perdelerin arkasındaki nesneleştirmenin farkında olmak daha zor.

Haydar Ergülen'in "Hepimiz Çingeneyiz" başlıklı gazete yazısı bu tür yaklaşımlara pek yerinde bir örnek: kuşkusuz iyi niyetlerle yazılmış, görünüşte gayet "masum," ırkçılık karşıtı, siyasal / ideolojik bir eleştiri de getiren, "Çingene dostu", ama satır aralarında, derinlerinde, Çingeneleri ötekileştiren, imgeleştiren,

hepsini aynı kefeye koyup genelleyen, aynılaştıran, nesneleştiren, “kendimiz”e tanıdığımız çeşitlilik hakkından mahrum bırakan, hatta Çingeneler’e insanda olması beklenecek bir “tutarsızlık hakkı” tanımayan bir bakış.

Çingeneler, Bohemyalılar diye bilinir. Bohemya, kristaller, incelik... Ne var ki bu incelik hem Naziler tarafından yok edildi, hem de Doğu Avrupa’nın ‘komünizm’le ilgisi olmayan ‘bürokratik despotik’ rejimleri tarafından. Oysa dünyanın yaşanabilir bir yer olduğunu Çingeneler hatırlatıyordu bize, şarkıları, dansları, gezgin ruhları, yurtsuzlukları, özgür yürüyüşleri, doğaya yakınlıklarıyla. Onlardan korktuk, ama korkumuzun altında önlenemez bir kıskançlık saklıydı. Kim Çingene olmak istemezdi oysa, sevgilisi, çocuk, çocuğu, hayvanlarıyla konup göçmeyi, dünyayı vatan bilip, hiç kimsenin toprağında gözü olmadan, sınırsızca kendisine açılan bir yeryüzünde özgürce dolaşmayı kim istemezdi?

Bazı ruhları Çingene diye sevdik, bazen işten, evden, aileden Çingeneler gibi alıp başımızı gitmeyi özledik, Emir Kusturica’nın, Tony Gatlif’in filmlerini unuttuk. Belli ki ruhumuzda bir yakınlık bulduk Çingenelerle, ruhlarından bir avuç özgürlük dilendik. İkiyüzlülüğümüz bitti mi, hayır, sonra yine buçuk diye küçümsedik onları. İşte DNA testleriyle hepimizin geçmişimiz ve soyumuzla yüzleşeceğimiz günler geldi, hepimizin ‘Buçuk’ olduğumuzu öğrenmemiz de yakındır. ‘Buçuk’ olalım, soyağacımız Çingenelere kadar uzansın, belki ruhumuz da uyanır, havalanır, düşüncelerimiz de sınır tanımayan bir açıklığa kavuşur, aklımızın duvarları çatlar, ne ‘buçuk’ diye aşağılarız insanları ne de ‘safkan’ olmakla övünürüz. ‘Hepimiz Çingeneyiz’ demenin ‘Hepimiz insanız’ demek olduğunu da anlarız belki böylece (2007: 23).

Romanları/Çingeneleri kendileri açısından değil de, hâlâ “biz” özneyken, örneğin hayatı bize anlamlandırmak üzere *nesne* olarak kurmak, iyi niyetlerle de olsa, sık düşülen bir hata. “Çingene” gibi olmaya öykünmek, özgür, mutlu, hayatı hafife alan, ehl-i keyif, vur patlasın çal oynasın, nerde akşam orda sabah bir tiplere üzerinden hayali modeller yaratmak, *kendimiz* için örnek oluşturmaktır; Romanlara hiçbir yararı yoktur. Bu, dünyada olduğu kadar Türkiye’de de sık karşılaşılan eğilim, örneğin, ne yaşadıkları ayrımcılığı ortadan kaldırmaya yarar, ne daha iyi beslenmelerine, daha iyi eğitim almalarına, daha sağlıklı çevrelerde yaşamalarına fırsat yaratır, ne de kentsel dönüşüm adı altında evlerinden, mahallelerinden sürülmelerine çözüm getirir. Bütün bu sorunlara çözüm getirmediği gibi, sorunların kendilerini de saklayıp Çingeneliği hayali bir imaja indirger.

Dil bilimci, Roman araştırmacısı, kendisi de Roman olan Ian Hancock, bu tür

imgeleştirmelerin tehlikesi üzerinde duruyor. Örneğin, Kusturica'nın ünlü *Çingeneler Zamanı* filmi hakkında yazdığı eleştiride, tıpkı bir başka "Çingene filmi" olan *Raggedy Rawnie*'yi eleştirirken söylediği gibi (1993), gizemlilik stereotipinin kullanılmasını "gerçek pahasına, hatta gerçeğin dıştalanması pahasına, gizemli olanın istismarı" (1997: 52) olarak niteliyor. Seyirci tepkilerine dikkat çeken Hancock (1997), gizemliliğin klişeleştirilmesini, filmi izleyen Romanlarla Roman olmayanların aynı biçimde yorumlamadığına değiniyor, ve "görsellikleri ve güzellikleri bir yana, bu tip filmlerin, eninde sonunda, davamıza bir yarar getirip getirmeyeceklerini sorguluyorum; çünkü halkımız zamanın dışında bambaşka bir zamanda yaşayan, bombalar düşerken çiçek toplayan fantastik karakterler olarak görüldüğü sürece, gerçek sorunlarımız kayıtsızlık içinde gözden kaybolup silikleşecektir" (1993: 23) diyor.

Roman araştırmaları özelinde son iki noktaya dikkat çekerek yazıyı bitiriyorum. Birincisi ciddiyet sorunu. Ian Hancock'un da genel olarak dünyadaki Çingene araştırmalarında takınılan ciddiyetsiz tavır üzerinde durması, bu sorunun ne Özkan'ın çalışması ile ne de Türkiye'de yapılan araştırmalar ile sınırlandırılmayacağını gösteriyor. Hancock'un yakındığı gibi, pek çok akademik alanda kabul edilemeyecek hafiflikteki örnek, "nasıl olsa Çingene araştırması, ne olsa gider" diyerek akademik piyasaya sürülüyor ve eleştirel sorgulamadan muaf tutuluyorsa, herhalde bu konuda birşeyler yapmamız gerekir.

İkincisi ise iktidar konusu. Saga Weckman, yazının girişinde yer verdiğim öğütlerinde, "kursünüzü bırakıp bizim 'düzey'imize inin. Yüksek bir düzlemde bize asla ulaşamazsınız," derken, araştırmacı ile araştırılan arasındaki iktidar ilişkilerini ima ediyor, Çingenelerin, genelleme yapılacak araştırma nesneleri gibi görülmemesi için uyarılarda bulunuyor. Bilim adına kendimizle konumuz arasına mesafe koymaktan, nesneleştirmekten ve iktidar kurmaktan vazgeçer de bilimin amacını bilgi üretmek, öğrenmek, anlamak, diye tanımlarsak; yalnızca Çingene araştırmalarında değil tüm çalışmalarımızda, bilim adına körükörüne yinelenen kurallara, kalıplara bağlanmadan, "yöntem"i kendi dışımızda bağımsızlaştırmadan, cesaretle ve yaratıcı olarak kullanabiliriz.

## KAYNAKLAR

- AAPA Statement on Biological Aspects of Race 1996. American Journal of Physical Anthropology, 101: 569-570.
- Aksu, Mustafa. 2005. Edirne Uluslararası Roman/Çingene Sempozyumu açılış konuşması. <http://www.cingene.org/sem05/tr/mustafaa.pdf>
- Altınöz, İsmail. 2007. Osmanlı Toplumunda Çingeneler. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
- \_\_\_\_\_. 2006. "XVI. Yüzyılda Cingene Sancığı". Yayınlanmamış konferans bildirisi. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu, XV. Türk Tarih Kongresi, 11 - 15 Eylül 2006, Ankara.
- \_\_\_\_\_. 2005. "16.Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Çingeneler." Yayınlanmamış konferans bildirisi. İnsan Hakları Bağlamında Dünyada ve Türkiye'de Romanlar (Çingeneler) Sempozyumu 1-2 Ekim 2005 Ereğli/Zonguldak.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Osmanlı Toplumunda Çingeneler." *Tarih ve Toplum*, 137: 278-285.
- Bernard, Russel. 1988. *Research Methods in Cultural Anthropology*. London; Beverly Hills, California: Sage Publications.
- Bodley, John H. 2000. *Victims of Progress*. Mountain View, Kaliforniya: Mayfield Publishing Company. 3. baskı (ilk baskı 1982).
- Bozkurt, Tülin, 2006. "Poşalar Örneğinde Etnisite ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi." Ss. 283-355. Ç. Ceyhan Suvari, der. *Artakalanlar, Anadolu'dan Etnik Manzaralar*. İstanbul: E Yayınları.
- Carr, Edward Hallett. 2004 [1987]. *Tarih Nedir?* Çeviren Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Carr, Edward Hallett ve Joseph Fontana. 1992. *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*. Çeviren Özer Ozankaya. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ceyhan, Selin. 2003. "A Case Study of Gypsy/Roma Identity Construction in Edirne." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.
- Cihan, Ahmet. 2007. "Diyarbakır'da Karaçi Çingenelerinde Dövme Geleneği. Marmara Üniversitesi, "Türk Kültüründe Beden" Sempozyumu, 04-05 Nisan 2007. [http://www.turk-halkbilimi.com/haber\\_oku.asp?haber=55](http://www.turk-halkbilimi.com/haber_oku.asp?haber=55) (11 Haziran 2007'de indirildi).
- Crossley, Nick. 2005. *Key Concepts in Critical Social Theory*. (Sage Key Concepts Series) London: Sage.
- Çelik, Faika. 2003. *Gypsies (Roma) in the Orbit of Islam: The Ottoman Experience (1450-1600)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Montreal: McGill Üniversitesi.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. London: Sage.
- Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu. 1998. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru*. Sempozyum Bildirileri. İstanbul: Metis.



- Dikmen, Ahmet A., Zeliha Etöz ve Metin Özügürlü. 1998. "Bir Protestonun Hikâyesi." Ss. 324-331. Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru*. Sempozyum Bildirileri. İstanbul: Metis.
- Ehrenreich, Barbara. 2001. *Nickel and Dimed*. New York: Henry Holt and Company.
- Evans, Gillian R. 2007. *Akademisyenler ve Gerçek Dünya*. Ebru Kılıç, Çev. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ergülen, Haydar. 2007. "Hepimiz Çingeneyiz," *Radikal*, 7 Mart, s. 23. (<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=214913&tarih=07/03/2007>)
- Feyerabend, Paul K. 1989 [1975] *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları* (*Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge*). Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Foggo, Hacer Yıldırım. 2005. "Çingene Sempozyumu ve Menekşe'nin Soruları." BİA Haber Merkezi, 08/10/2005. <http://www.bianet.org/2005/10/07/68248.htm>, 6 Eylül 2007'de indirildi.
- Haldane, John ve Crispin Wright (Der.). 1993. *Reality, Representation, and Projection*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Hancock, Ian. 2006. "On Romani Origins and Identity: Questions for Discussion." Ss. 69-90. Adrian Marsh ve Elin Strand, der. *Gypsies and the Problem of the Identities*. Transactions, cilt 17. İstanbul: İsveç Araştırma Enstitüsü. Ayrıca bkz. RADOC sitesi, <http://www.radoc.net/>)
- \_\_\_\_\_. 2003. *We are the Romani People*. Collection Interface. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press ve Centre de recherches tsiganes. 2. baskı (ilk baskı 2002).
- \_\_\_\_\_. 1997. "Dom Za Vesanje—O Vaxt e Rromengo: Time of the Gypsies." Film Eleştirisi. *Journal of Mediterranean Studies*. 7(1): 52-57. (Bkz. <http://www.radoc.net/>)
- \_\_\_\_\_. 1993. "The Raggedy Rawnie." Film Eleştirisi. *Traveller Education* 23: 17-23. (Bkz. <http://www.radoc.net/>)
- Harding, Sandra. 1987. Conclusion: Epistemological Questions. Pp.181-189. Sandra Harding, der. *Feminism and Methodology*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.
- İnam, Ahmet. 1989. "Çevirenin Önsözü." Ss. 5-8. Feyerabend, Paul K. 1989 [1975] *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- İncirlioğlu, Emine Onaran. t.y. (2007). "Küçük Harfle Yazılan 'çingene'." Ss.13-16. Remziye Umunç, der. *"Roman" Olmak*. Edirne: EDROM.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Where exactly is Çinçin Bağları?" Ss.191-204, Adrian Marsh ve Elin Strand, der. *Gypsies and the Problem of the Identities*. Transactions, cilt 17. İstanbul: İsveç Araştırma Enstitüsü.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Şecaat Arzederken Merd': Türkiye Çingenelerinin Örgütlenme Sorunları." Ss. 167-188. Gönül Pultar ve Tahire Erman, der. *Türk(iye) Kültürleri*. İstanbul: Tet-

- \_\_\_\_\_. 2003. "Sosyo-Kültürel Antropoloji, Kültür Araştırmaları ve Türkiye Kültürlerinde Göç." Ss. 63-77. Gönül Pultar, Emine Onaran İncirlioğlu ve Bahattin Akşit, der. *Kültür ve Modernite*. İstanbul: Tetragon and Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Images of Village Women in Turkey: Models and Anomalies." Ss. 199-223. Zehra Arat, der. *Deconstructing Images of "The Turkish Woman"*. New York: St.Martin's Press.
- Kirsch, Stuart. 2002. "Anthropology and Advocacy: A Case Study of the Campaign Against Ok Tedi Mine." *Critique of Anthropology*, 22(2): 175-200.
- Kolukirik Suat. 2003. "Perceptions of Identity Amongst Tarlabası Gypsies, İzmir." Ss.133-140, Adrian Marsh ve Elin Strand, der. *Gypsies and the Problem of the Identities*. Transactions, cilt 17. İstanbul: İsveç Araştırma Enstitüsü.
- \_\_\_\_\_. 2006a. "Balkanlar ve Çokkimlilik: Çingene Kimliğinin Balkanlardaki Görünümü (The Balkans and Multi-Identities: The Facets of Gypsy Identity in the Balkans)". 3rd International Academic Conference, Department of English Language and Literature Beykent Üniversitesi, Mayıs 10-12, İstanbul.
- \_\_\_\_\_. 2006b. "Avrupa Birliği ve Türk(iye) Çingeneleri: Birliğe Bakış ve Beklentiler. Uluslararası Çingene Sempozyumu, Ulaşılabilir Yaşam Derneği, 6-7 Mayıs, İstanbul.
- \_\_\_\_\_. 2006c. "Sosyolojik Perspektiften Türk(iye) Çingeneleri: İzmir Çingeneleri Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 3 (1).
- \_\_\_\_\_. 2006d. "Dil, Kültür ve Kimlik: Tarlabası Çingenelerinde Dilin Sosyal İşlevi" *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 31: 197-210.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Türk Toplumunda Çingene İmgesi ve Önyargısı" *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 8 (2): 52-71.
- Kolukirik, Suat ve Şule Toktaş. 2007. "Turkey's Roma: Political Participation and Organization." *Middle Eastern Studies*, 43(5): 761-777.
- Lakoff, George. 2004. *don't think of an elephant: know your values and frame the debate*. White River Junction, VT: Chelsea Green.
- Lee, Ken. 2000. Orientalis and Gypsylorism." *Social Analysis*, 44 (2): 129-156.
- Levinson, David ve Melvin Ember, eds. 1996, "Human Rights and Advocacy Anthropology." Ss. 602-607. *The Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Cilt 2. New York: Henry Holt and Co.
- Mischek, Udo. 2006. "Mahalle Identity Roman (Gypsy) Identity under Urban Conditions." Ss. 157-162. Adrian Marsh ve Elin Strand, der. *Gypsies and the Problem of the Identities*. Transactions, cilt 17. İstanbul: İsveç Araştırma Enstitüsü.
- Newton, Janice. 1995. "The Oriental Within: Scholars and Gypsies." Yayımlanmamış konferans bildirisi. TASA, Newcastle.
- Özcan, Emine. 2006. "Romanlar Niye Kimliksiz? Niye Aşağılanıyor?" BİA Haber Merkezi. <http://www.bianet.org/2006/02/20/74899.htm>

- Salman, Feray. 2007. *Hep Yenik Başlama Duygusu - Türkiye’de Ayrımcılık Uygulamaları: Mağdurlar ve Uzmanlar Anlatıyor*. STGM Yayınları. ([http://www.stgm.org.tr/docs/1193065440hep\\_yenik\\_baslama\\_duygusu.pdf](http://www.stgm.org.tr/docs/1193065440hep_yenik_baslama_duygusu.pdf))
- Şanlıer, Sinan. 2005. “Çingene Sancağı Ve Köleler Dönemi.” Yayınlanmamış konferans bildirisi. İnsan Hakları Bağlamında Dünyada ve Türkiye’de Romanlar (Çingeneler) Sempozyumu 1-2 Ekim 2005 Ereğli/Zonguldak.
- \_\_\_\_\_. 2006. “Önsöz”. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Çingeneler*. Elena Marushiakova-Vesselin Popov, Çeviren: Bahar Tırnakcı, İstanbul: Homer Kitabevi Yayınları.
- Tekeli, İlhan. 1998. “Toplum Bilimlerin Önünü Açmaya İnsan Modellerini Tartışarak Başlamak”. Ss. 13-33, Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru*. Sempozyum Bildirileri. İstanbul: Metis.
- \_\_\_\_\_. 2005. “Kent Tarihi Yazımı Konusunda Yeni Bir Paradigma Önerisi.” Ss. 2-21, Tansı Şenyapılı (Der.), *‘Cumhuriyet’in ‘Ankara’sı*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Toprak, Zerrin, Ömür N. Timurcanday Özmen ve Gökhan Tenikler (Der.). 2007. *İzmir Bü-yükkent Bütününde Romanlar*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Weckman, Saga. 1998. “Researching Finnish Gypsies: Advice from a Gypsy.” *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*. New York ve Londra: Garland Publishing.

# FEMİNİST BİR DOKTORA TEZİ YAZMAK

Gökçe B. Tüzel

Doktora derecemi alalı 3 yıldan fazla oluyor. 2004 Aralığında Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde tamamladığım tez, Türkiye'de uzman mesleklerde çalışan kadınların deneyimlerine başvurarak, çalışma yaşamında ataerkilliğin analizi üzerine.

Bu yazıda araştırmanın bulgularından ya da tezin teorik tartışmalarından söz etmek istemiyorum. Anlatmak istediğim daha çok teorik ve metodolojik meselelere ilişkin yaşadığım ikilemler, yaptığım tercihler, hissettiğim sorumluluklar ve kendi kendime yaptığım tartışmalar.

Bunları anlatmak istedim çünkü kadının özgürleşmesi problemine yönelmiş bir doktora tezi yazmaya niyetlendiğimde, yönümü bulmama yardımcı olacak örnekler görmek için başvurduğum çalışmalarda, çalışmanın kendisinden çok “serüveni” anlamaya, yani feminist bir çalışma yapmanın nasıl mümkün olabileceğine dair ipuçları bulmaya ihtiyaç duymuştum. Düşündüm ki, ben de yaşadığım bu deneyimi, kendimi ve tezimi kurgulayan süreçte yaptığım tartışmaları anlatabilir, feminizmin benim için ne anlam ifade ettiği, benim ne yapmakta olduğum ve bunu nasıl yapacağım sorularını nasıl tartıştığımı dile getirebilirim. Öncelikle kendimi anlamak için yazdığım bu metin aslında, biraz da bir iç konuşmadır...



Çalışmaya başladığımda ilk karşıma çıkan ve pek sık tekrarlanan, şu ifadeydi: “Feminist araştırma, kadınlar için, kadınlarla ilgili, kadınlarla birlikte gerçekleştirilmesi niyetlenilen bir bilimsel üretim sürecidir” O halde ben bu tür bir araştırma süreci içinde, hem kendi gerçekliğimle uzmanlık alanım arasında güçlü bir bağ kurabilir, hem de paylaştığım ezilme deneyimine karşı çıkabilirdim. Çünkü feminist olması iddiası taşıyan bir çalışma, yalnızca bir bilimsel üretim değil aynı zamanda kendi tekil alanımdan sosyal bilimin genelleştirilen alanlarına gidiş gelişler yoluyla gerçekleştirilen, kurgulanan bir ürün olmalı. Ancak, bu süreci ‘gerçek’ ya da ‘temsil’ haline getirmek, bu sürecin öznelinden sadece biri olan araş-

tırmacının (yani benim) politik, epistemolojik ve metodolojik nitelikleri sorgulama konusundaki titizliği ile yakından ilgili.

Benim için kadın hareketinin ihtiyaç duyduğu bilgiyi oluşturmaya çalışmak, **sorgulayıcı** ve **eleştirel** yaklaşmak anlamına geliyor. Kendi disiplinim içindeki ataerkil yapının sınırlarını aşmaya yönelik feminist mücadele için gerekli **cesaret** ve kadın hareketinin hassasiyetini koruyan ve gözetken bir **donanım** ise üretilen bilgiyi kadının maddi gerçekliği ile birleştirmeye olanak veren köprüünün temel taşlarını oluşturuyor. Ancak bu şekilde feminist hareketin ihtiyaç duyduğu bilginin üretilmesine katkıda bulunabilen ve kadına dair bilginin ataerkil kavramsallaştırmalardan kurtarılması amacına hizmet edebilme gücüne sahip bir ürün ortaya konulabileceğine inanıyorum.

Bunun için de teori ile politik arasındaki ilişki, feminist bilginin niteliği ve araştırmacının gerçekliği meselelerinin, tartışılması gereken 3 temel mesele olduğunu düşünüyorum. Yazımda, bu meselelere ilişkin olarak yaptığım tartışmaları 3 başlık altında özetlemeye çalışacağım.

### ♣♣ *teori-politik*

Feminizm, gerçeğin iktidar süreçleri ile örgütlenmiş temsillerinin yeniden üretilmesine hizmet eden sosyal bilim anlayışına karşı çıkar. Bu şekilde ele aldığımızda feminist bilgi edinme süreci, öncelikle sosyal bilimleri, kendi politik içeriğini ve hatta Christiansan-Ruffman'ın (1998) deyişiyle ırkçılık, heteroseksizm ve sınıf gibi her türlü üstünlük biçimini içeren ve kullanan sömürgeci mirasını görmeye davet eder.

Sosyal bilim; genel anlamda ve tarihsel özü itibarıyla toplumun kutsal ile belirlenen ve yönetilen bir mutlaklık olarak kabulünü reddederek, onu, değişen bir form olarak ele alma ve bu değişimi tanıma ve denetleme gibi bir temel niyetin ürünüdür. O halde toplumsal dünyanın iyileşebileceğine duyulan güçlü inanç (bkz. Wallerstein, 2000: 154) tarafından beslenen ve bu dünyanın ideal biçimini kurma yeteneğine sahip bir “sosyal mühendislik” formunu alan sosyal bilimler (bkz. Adorno 2000: 12) özünde dönüştürücü bir niteliğe sahiptir. Bu yönüyle toplumsal yaşamın bilgisine ulaşmak için temel bir bilgi edinme kaynağı / formülasyonu olabilecek niteliklere sahipken, tekniğin ve araçsalcılığın temel değer haline geldiği bir süreç / sistem içinde bu niteliklerini dönüştürmüştür. Sonuçta sosyal bilimler, görünürde, modernitenin akla ve bilime olan sonsuz inancı ile

beslenen rasyonel yönelimler olarak kurgulanırken, bilme ile yönetme arasındaki ilişki bütünüyle kopmuş ve sosyal bilimlerin egemen pratiklerle olan ilişkisi de, politik niteliği gibi örtülmüş, gizlenmiştir.<sup>1</sup>

Böylece egemenin söylemiyle şekillenen bir modern bilim anlayışı sosyal bilimlerin alanına hâkim olmuş,<sup>2</sup> sosyal bilim dediğimiz şey belirli düzenlilikler içindeki olgular dünyasını anlayabilme kapasitesine sahip bir üst-kimlik olarak algılanmıştır. “Deneyimler”, soyut olarak tanımlanan, kategorize edilen (ve böylece yönetilebilir bir nitelik kazanmış olan) ve sayısal olarak ifade edilebilen olgulara, “siyasi talepler”, düzenliliklere ulaşacak çalkalanmalara, “bilim adamı”, bunları izleyen ve anlamlandıran merkezi otoriteye dönüşmüştür. İçinde bulunduğu kurumsallık ise, bilginin denetlenmesi ve kullanılmasını amaçlayan yapıların iktidar ile bağlantılarını gizleyen bir tarihsel içeriğe sahiptir. Bunu görmezden gelerek erkek, beyaz, heteroseksüel ve orta sınıf bir sosyal bilim, yine de evrensellik iddiası ile ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu kurgu onu bilimsel kılmaktan çok çizginin öbür tarafına, ideolojiye yaklaştırır.<sup>3</sup> Burada Wallerstein’in, sosyal bilimlerin

---

Smith (1987) “yönetilme” kavramını sosyolojinin sosyal olguları kavramlar ve sembollere çevirdiğini, soyut modlar olarak ele aldığını, böylece toplumsal yaşamın yönetilebilir hale getirildiğini anlatmak için kullanmaktadır. Bu tür bir sosyal bilim, iktidar sahiplerinin perspektifi ile dünyaya bakmaktadır. Konular insanlar onu deneyimledikleri için değil, yönetim açısından geçerli oldukları için dikkate değerdir. Benzer biçimde Wallerstein de, özünde eksik ve hatalı olan toplumsal dünyanın herkes için iyileştirilebileceği inancının modernizmin temelini oluşturduğunu ve sosyal bilimlerin de aynı öncüden hareket ettiğini belirtir (2000: 154).

Immanuel Wallerstein (2000) sosyal bilimlerin imtiyazlı tabakaların çıkarlarını koruma konusunda zekice başvurdukları üç araçtan biri olarak nitelendiriyor. Kapitalizmin güçlü bir biçimde geliştiği sıralarda, herhangi bir otoriteye, prestije ya da iktidara sahip olmadıkları halde siyasi taleplerde bulunan “tehlikeli sınıflar” Fransız devrimi ile ortaya çıktı. Bu ad kargaşayı, yıkıcılığı ve aslında değişimin kendisini asgariye indirmek için toplumsal baskıların nasıl idare edileceği sorunu gündeme getirdi. Değişime müdahale üç yolla yapılabilirdi: Mevcut kurumlara dayanarak muhafazakarca, halkın iradesine yönelik bir köklü değişmeyi ideal edinerek radikalce ya da mevcut imtiyazları koruyan ve ilerlemeyi öngören biçimde liberalce. Bu ilişkiden Liberaller galip geldi ve Avrupa’daki tehlikeli sınıflar mücadelesine etkin biçimde son verdi. Wallerstein “Benim söylediğim” diyor, “liberalizm ile sosyal bilimin aynı öncül toplumsal ilişkiler, -tabii ki bilimsel (yani rasyonel) bir biçimde manipüle etme yeteneğine sahip insanın kusursuzluğa ulaşmasının kesin olduğu öncülü- üzerine kurulmuş oldukları” (164).

Bilim ile ideoloji arasındaki ilişki konusunda bkz. Althusser, Louis, 1996; Balibar, Ernest, 1993; Recsh, Robert Paul, 1992; Larrain, Jorge, 1979.

geleceğine yönelik kaygılarını tartışırken ortaya koyduğu, “Belirli bir siyaseti, rasyonalite olarak adlandırmak ve böylece bu siyasetin erdemlerini dolaysız olarak tartışmayı reddederek siyaseti yadsımak işe yarayacak son şeydir... Sosyal bilim... rasyonalitenin ahlaki bir siyaset seçmeyi gerektirdiğini ve entelektüel sınıfın rolünün kolektif olarak yaptığımız tarihsel seçimleri aydınlatmak olduğunu kabul etmelidir” (2000: 171-172) ifadesine kulak vermek gerekir.

Wallerstein’in bu yaklaşımı, kendisi tarafından açıkça ifade edilmemiş, gözden kaçmış ya da görmezden gelinmiş gibi görünse de, feminizm içinde neredeyse tümüyle karşılık bulur. Feminist bilgi edinme süreci, erkek egemen bilimsel bilginin çarpıttığı gerçekliğin (kadın ve erkek deneyimi) temsiline karşı verilen bir mücadele olduğu için, politiktir. Feminizm, politik ve moral bir yapının içinden geçerek, zamanla erkek egemen ideolojinin bilgi edinme süreçlerindeki etkinliğine karşı durmanın bilimsel yollarını geliştirmiştir.<sup>4</sup> Kadınlık durumu ve yaşam *pratiği*, *politik* bir niteliğe sahip olduğundan, teori ile *pratik* arasındaki ilişki feminizmde teori ile *politik* arasında kurulur, dolayısıyla da feminist araştırma politik harekete dahil olur.

Aynı zamanda feminist eleştiri, sosyal bilimlerin iktidarla kurduğu bağlantıyı açık ederek, onu ideoloji alanından bilim alanına geçirecek olan araçları yaratır. Aslında benim için sosyal bilimleri mümkün kılan dinamik de teori ile politik arasındaki ilişkinin bu biçimidir. Çünkü, feminist bilgi üretme süreci, hem kendi gerçekliklerimle uzmanlık alanım arasında güçlü bir bağ kurabilmeye, hem de diğer kadınlarla paylaştığım ezilme deneyimine karşı çıkabilmeye olanak tanıyor. Feminizmin, kadının özgürleşmesine yönelik niyetlerimizde vücut bulan politik niteliği de, bu şekilde sosyal bilimler alanına taşınmış olur.

### ♣ ♣deneyim - kavram - açık kavram

Bir kurtuluş projesi olarak feminizm, kadına kendi yaşamını kontrol etme gücünü geri verme niyetindeyse, feminist bir çalışma içinde olmak, araştırmacıya

---

<sup>4</sup> Farganis (1994) feminist teorinin politik ve moral bir karaktere sahip olan kadın hareketi içinden geliştiğini dolayısı ile bu harekete ve onun politik niyetlerine kaçınılmaz olarak bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Dorothy Smith (1987) de kadın hareketinin bize geleneksel olarak sadece otoritenin ilgilerini içeren ve erkekler tarafından biçimlendirilmiş bir sosyoloji yerine kadınların ilgilerini içeren bir sosyoloji olanağını talep etme hakkımız olduğunu hatırlattığını belirtiyor.

bu niyeti gerçekleştirmeyi sağlayacak bilginin üretilmesi sorumluluğunu da yükler. O halde ben de kendi çalışmamda, her şeyden önce, toplumsal cinsiyetin örgütlenişini ve kadın deneyiminin önemini sistematik olarak görmezden gelen paradigmalara karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirmeliydim. Kadının klasik epistemolojiler için nesne olarak algılanmasını, bilen özne konumundan sistematik olarak uzaklaştırılmasını eleştirmeli ve reddetmeliydim. Bu yolla bilginin nesnesi konumunda dahi kadınların, kendilerine ait olmayan deneyimlerle tanımlanmış ve klasik epistemolojilerin “bilgi - bilen özne - nesne” üçgeninin girdabında görünmez hale getirilmiş<sup>5</sup> olduğunu görebilirdim.

Burada sözünü ettiğim girdap, araştırılan, araştırın ve edinilen bilgi arasındaki ilişkinin hiyerarşik olarak kurulmasından doğar. *Tapınılan bilgi*; onun elçileri, çok şey borçlu olduğumuz *misyoner araştırmacılar*; ve sadece bilinebilme özelliğine sahip olan, genellikle temsili bir bölümü için doğru olanın tümü için de geçerli görüldüğü, haklarında edinilen bilginin bilimsel ya da siyasal amaçlar için kullanıldığı, kendilerini bilme olanağı çoğunlukla bulunmayan *nesne kullar*’dan oluşan üçgen, *günahkar* bir “kategori” olarak sınıfladığı “kadın”ı kendi içine çeker ve yutar<sup>6</sup>.

Buna karşılık feminist teori, Wise ve Stanley’in tanımladıkları gibi,

Feminist sorgulamalarla analitik açıdan güçlendirilen; deneyimlere dayalı ve deneyimler ışığında sürekli gözden geçirilen; düşünömsel ve öz düşünömsel ve herkes için erişilebilir olan, sadece özel kişisel olarak teorisyenlere açık olmayan; sürekli yeniden yorumlanan, didiklenen “metinler”deki gibi eleştiri-üstü ve kutsal görölmeyecek bir teoridir (1995: 70).

Feminist bilim anlayışı, bir toplumsal cinsiyet kategorisi olarak kadının, göz ardı edilmesine karşı çıkıp onu görünür kılar ve kendisini kadının maddi varlığı üzerine inşa eder. Buradan hareketle iktidarın kurucu niteliği olan körlüğüne karşı, yaşadığımız hayatla kişisel deneyimlerimiz arasındaki farklılığı/ayırımı

---

<sup>5</sup> Christiansen-Ruffman (1998) görünmez hale getirilen ve kişiliksizleştirilen özne pozisyonlarını iktidarın kendisini gerçekleştirme koşullarından biri olarak yorumluyor.

Bilimin değerine yönelik dogmatik inançlar ve bilimin ve bilim adamının aldığı kutsal görünümle ilgili olarak bkz. Foucault (1982); Wallerstein, modern dünyada toplumun sekülerleşmesi ile bilgi kaynağı olarak tanrının yerini insanlar alırken, “tanrının kelamına özel bir şekilde ulaşan papazların yerine, doğa yasasını ya da yasalarını özel bir biçimde kavrayan rasyonel insanlara değer vermeye başladık” diyor (2000: 203).



görmemizi sağlayan ‘feminist bakış’ı geliştirir. Feminist bakış, bilginin ötekileştirilen yarısını uyandırır ve erkek egemen olmayana yönelen bir bilgi birikimi adına çağırır. Böylece belirlenmiş kalıplar içine girmeyen ifadeleri ve var olma biçimlerini de anlayabilme yeteneğini kaybetmemiş bir bilim anlayışı kurulabilir<sup>7</sup>

Bu bakış kadınların öz yaşam deneyimlerine çevrilmiştir. Harding, “ister erkek ister kadın olsun günlük yaşamda kadın sömürüsüne etkin bir biçimde karşı çıkmayan bir kişinin cinsiyetçilik ve erkek merkezliği tarafından çarpıtılmış herhangi bir konuda geçerliliği olan bir toplumsal analiz yapamayacağı”nı (1995: 45) ifade ederek, bilginin ezilen ve direnen bir toplumsal bütünlük (sınıf, cinsiyet, ırk) içinden doğabileceğine, egemen sınıfa ve ırka mensup erkeklerin toplumsal deneyimi ile biçimlenen bir perspektiften görünenden daha gerçek bir toplumsal gerçeklik görünümünün, ancak erkek egemenliğine karşı verilen feminist bir mücadele içinde ortaya çıkabileceğine dikkat çekiyor.

Bütün bu uyarılar bana, öncelikle deneyimin ne anlama geldiğini ve bilginin deneyimle kurduğu ilişkinin ne olduğunu tartışmak gerektiğini hatırlatıyor. Toplumsal yaşamı anlamak için başvurduğumuz sosyal bilimin, en nihayetinde, toplumsal öznenin sosyal deneyiminin sistematik bilgiye dönüştürülmesinden başka bir şey olmadığını düşünüyorum. Kavramları ve teorileri oluşturan kavramlar arası ilişkileri ise, deneyimlerden yola çıkarak oluşturulmuş tasarılar olarak görüyorum. Toplumun doğru bilgisine sosyal bilimin araçları ile ulaşmak için deneyimleri kavramsallaştırıyor, kavramlar arasında ilişkiler kurup teorilere ulaşıyor, sonra bu kavramları ve teorileri, öteki deneyimleri anlamak için kullanıyoruz. Giderek kavramları değil, aslında bazı deneyimleri diğerlerini anlamak için kullanıyor, onları öncelikli görmüş, referans kabul etmiş oluyoruz. Oysa bir yerdeki ve zamandaki deneyimin başka bir yerdeki ve zamandaki deneyim ile bütünüyle örtüşmesi beklenemeyeceği gibi, birinden yola çıkarak ulaşılan kavramın ve kurulan kavramsal ilişkinin bir diğerini açıklaması da beklenemez. Üstelik Adorno’nun (2000) belirttiği gibi sosyolojik kavramlar öznenin aktüel deneyimlerinin görünümüne dayalı olarak kurulur. Bize görünenin, öznenin gösterdiğinden fazlası olamayacağını unuttuğumuzda, bir görünüme dayalı bilgiyi diğer toplumsal ilişkileri açıklamak için kullanmaya kalktığımızda, yaşadığımız hayatla onun

---

<sup>7</sup> Wise and Stanley, kadınlar arasında farklılıkların mevcut olduğunu ve benzerlikler kadar ontolojik farklılıklar üzerine de odaklanabilmek için “kadın” türünden kategorilerin yapı-bozuma uğratılması gerektiği görüşündedir (1995: 78).

hakkındaki bilimsel fikirlerimiz arasındaki ilişki kopar. Bilgimizi bilim yapan kavramsal ve teorik bütünü, o kadar çok önemsiyor ve benimsiyoruz ki, sürecin giderek tersine döndüğünü fark etmiyoruz bile. Bilimin bize gerçekleri gösterecek biricik bilgi kaynağı olduğuna yönelik, Foucault'un "bilimsel bilginin değerine ilişkin dogmatik inanç" (1982: 212) dediği güçlü inanç, bizi bilginin üretilmesi sürecindeki deformasyonları görmekten alıkoyuyor.

Araçlar amaca dönüştüğünde, yani yaşamı anlamak için kullandığımız bir araç olan bilimin kendisi bir amaç haline geldiğinde, bilim yaşama, kavramlar da deneyimlere hükmeder ve bizim bilişsel yeteneklerimiz kavramsal ilişkilerin üst belirlemesine tabi kalır. Artık deneyimlerimiz kavramları değil, kavramlar deneyimlerimizi belirler. Artık bizim ne yaşadığımız değil, yaşadıklarımızın ilgili kavramlarla ve kavramsal ilişkiler bütünü ile ne derece açıklanabilir olduğu önem kazanır. Althusser'in belirttiği gibi gerçeklik ile o gerçeklik hakkında ürettiğimiz bilgi arasında bir uçurum oluşur; bilgi ise ilgili olduğu gerçekliğe dışsal olarak üretilmiş ve gerçekliği temsil etmeyen bir şeydir. Bu da bilimi ideolojik olanın müdahalesine açık bırakır (Larrain, 1979: 196-198). Bu durumu bilim kabul ettiğimizde gerçekliğin ne olduğunu tartışmamız değil, gerçekliğin mevcut kavramlar bütününe ne derece uyduğunu, ne şekilde farklılaştığını ve ne oranda benzediğini ortaya çıkarmamız, anlatmamız beklenir. Bu konudaki becerimiz alkışlanır, takdir edilir hatta derecelendirilirken, ne bizi bu sürecin adına bilim demeye zorlayan şeyin ne olduğunu sorgulamamız istenir, ne kavramlarla deneyimler arasındaki yitirilen ilişkiyi yeniden kurmaya çalışmamız onaylanır, ne de bu süreci normalleştiren uluslararası işbölümünün emperyalist niyetleri hakkında fikir yürütmemiz beklenir. Althusserci bir ifade ile; kavram merkezli ve teorik bir ilgi ile biçimlenen bilimsel çalışmanın, özne merkezli ve pratiğe / deneyime yönelik ilgiye öncelikli olduğu bir sosyal bilim anlayışı söz konusudur (Resch, 1992: 165). Ne var ki, yapmaya çalıştığımız şey bilimsel araçlarla gerçeğin doğru bilgisine ulaşma çabası gibi görünmekle birlikte, sonuçta olsa olsa bir tür dogmatizmle beslenen gerçeklik temsillerine ya da ideolojik kabullere ulaşıyoruz.

Deneyimleri kendilerine genellenenlerden farklı olanların sosyal bilimler alanındaki çalışmaları, kavramla deneyim arasında kurulan ilişkinin çarpık, dönüşmüş biçimini ortaya koymuş ve eleştirmiştir. Wallerstein, bu tür bir bilim anlayışının kültürel çalışmalar içinde gözlendiğini, "dünya sistemindeki hâkim tabakaların kendi gerçeklerinin genelleştirilip evrensel insan gerçekleri haline getiren"

(2000: 206) yaklaşımlara yönelik tepkilerin kültürel çalışmalar içinden geldiğini belirtiyor. Şöyle diyor:

Kültürel çalışmalar evrenselciliğe, öncelikle, toplumsal gerçeklik hakkında evrenselcilik adına bulunulan iddiaların aslında evrensel olmadıkları gerekçesiyle saldırıdır. Kültürel çalışmalar dünya sistemindeki hâkim tabakaların, kendi gerçeklerini genelleştirip evrensel insan gerçekleri haline getiren ve böylece insanlığın önemli kesimlerini yalnızca tözel önermelerinde değil, araştırmalarının epistemolojisinde bile unutan görüşlerine karşı bir saldırıydı (2000: 206).

Feminist eleştiri de benzer bir duruş noktasından hareket etmektedir. O da kadının göz ardı edilen deneyimine dayalı bir bilgi üretim süreci içinde iş görmeyi öngörür. Farganis (1994), feminist bakışın kadına sağladığı bu avantajın, Marksist ve Hegelyan anlamda “yanlış bilinç” yerine, bir “doğru bilinç” durumu olduğunu söylüyor. Feminist eleştiriye göre, bize ait olmayan toplumsal cinsiyet deneyimleri ile tanımlanmaya engel olmak, ancak, hegemonik ilişkilerce belirlenen deneyimlerin ötesine geçerek, kadının ataerkil ideolojinin egemenlik görüntüsü tarafından gölgelenen öz yaşam deneyimine ulaşmakla mümkün olabilir. Feminizmin bilimsel niteliğini temellendiren, bilginin deneyimle kurduğu sıkı ilişkiye dayalı eleştirel kuramdır (bkz. Adorno, 2000). Böyle bir duruş noktasından hareket eden araştırmacı için artık ana damar sosyolojinin kavramları ile çalışmak, onları bu güne kadar taşıdıkları anlamlarını ve içeriklerini sorgulamadan kullanmak kabul edilemez.

Peki, hem feminist eleştirinin yardımıyla bu tür bir farkındalık geliştirip, hem de kavramlarla sıkı sıkıya örülü bir alanda nasıl bir doktora tezi yazabilirim? Sosyal bilimlerin genelleyci kavramlarına başvurarak feminist bir tez yazmak mümkün olabilir mi? Bu ve benzeri pek çok soru beni “başka türlü” bir algılayışa, kavramlarla kurulabilecek başka türlü bir ilişkiye götürüyor.

Öncelikle, deneyimimize koymamız beklenen adın ne anlama geldiği, nereden çıktığı ve deneyimimizi açıklayıp açıklamadığını bilmemiz, kavramın gerçekten ne olduğunu anlamamız gerektiğine inanıyorum. Burada kavramların ve kavramsal ilişkilerin topyekün reddine ilişkin bir tavırdan söz etmiyorum.

Çünkü, elimizdeki kavramsal araçları evrensel ve genelleyci oldukları için reddedip, deneyimin farklılığını açıklamaya çalışan bir bilimsel yaklaşım içinde, kadının ezilme deneyiminin ortaklığını gözden kaçırmak mümkün. Her bir deneyimi kendi içinde ele almak adına genel ve evrensel kavramları bütünüyle reddetmek, kadının yaşam koşullarının iyileştirilmesine yönelik politik niyetlerimiz-

le ve eylemliliğimizle uyuşmaz. Öte yandan bu ortaklığın vurgulanması feminist hareketin bölünmesine engel olma olanağı yaratır fakat, evrensel ve genelleyici kavramlar farklı ezilme deneyimlerinin bu hareket içinde marjinalleşmesi gibi bir potansiyel tehlikeyi içinde barındırır. Burada karşımıza çıkan soru şu: Hem her türlü genellemeyi reddedip toplumsal olguların tikelliğini vurgulayan bir anlayış içinde olup hem de kadının yaşamını iyileştirmeye yönelik bütüncül bir politik inanç nasıl buluşturulabilir?

Bu soruya yanıt bulabilmek için esas olarak deneyimlerin çeşitliliğine, farklılığın önemine ve değerine inanan bir anlayış içinde, belirli deneyimlerin diğerlerini öncelediği ve kendilerinden doğan kavramlar aracılığı ile bilişsel süreçlerimizi ve toplumsal yaşamla ilgili algımızı belirlediği bir yaklaşımı eleştirmeli ve dönüştürmek için çalışmalıyız. Bu tür bir eleştirel yaklaşım içinde kavramın, kuramın ve sosyal bilimlerin tâbi olduğu iktidar ilişkilerinin anlaşıldığı ve aşıldığı bir sosyal bilimi mümkün kılacak araçlara ulaşabilmek için kullandığımız kavramların taşıdığı anlamların tek tek ortaya konulması ve didiklenmesi, moda tabiriyle yapı-bozuma uğratılması gerekir. Feminizmin epistemolojik kabulleri ile uyumlu bir sosyal bilim yapma olanağının, ancak bu tür bir dönüşümün ardından doğabileceğine inanıyorum.

Bu düşüncelerle ben kendi çalışmamda iş gördüğüm kavramları, kendi kavramsal sınırlılıkları içinde değil, farklı deneyimleri içerebilme yeteneğine sahip “açık” kavramlar olarak gördüm. Uğraştığım kavramların yaşadığımız dünyayı açıklayabilme kabiliyetine ve hem deneyimin tikelliğine hem de bilginin kullanımına ilişkin bütüncül politik niyetlere hizmet edebilme olanağına sahip olabilmeleri için, tamamlanmamış, sınırları kesin çizgilerle belirlenmemiş, kurulmaya devam eden, değişken yani biçim değiştirebilen, farklı deneyimlere uygun biçimler alabilen dolayısıyla likit, akışkan kavramlar olmaları gerektiğine inanıyorum. Bence kavram, sosyal bilimciyi kalıplar içinde düşünmeye sevk etmemeli, aksine içeriğine müdahale etmeye çağırmalıdır. Deneyimin ana damar sosyal bilim yaklaşımlarıyla değil ancak kalıplar içine sokulan, sınırları belirlenmiş bir araştırma sürecini reddeden<sup>8</sup> bir anlayışla ele alınabileceğini kabul ediyorsak, bu sınırları aşabilmek için kavramlarla iş görebiliriz. Kavramların bu algılanışına, bu biçimine “açık kavramlar” adını verdim.

---

<sup>8</sup> Harding (1995) sınırları belirlenmiş bir yaklaşımın araştırma aşamalarının en ilginç yönlerini görmemize engel olacağını vurguluyor.

Açık kavram, toplumsal süreçlerin kendileri hakkında söylediklerini dinlemeye niyetlenir ve onları belirli cümle kalıpları içinde tanımlamaktan ve bu tanımlamalara göre yeniden üretmekten özenle kaçınmayı olanaklı kılar. Bir “açık kavram” için farklılık, kavramın kendi sınırlılıklarını tespit edebilmek ve üstesinden gelmek için bir olanaktır. İstisna ise, bu olanağı yaratacağından, önceliklidir. Bu yolla, hem bazı deneyimleri diğerlerinden öncelikli sayan ve onları evrensel hale getirip empoze eden katı ve kapalı kavramlardan kurtulmuş, hem de her bir toplumsal olguyu kendi tikelliği içinde ele almanın yaratacağı bölünmüşlük duygusundan kaçınmış oluruz. Açık kavramlar farklı deneyimleri içerirken feminist hareketin kullanacağı kavramsal bütünlüğü oluşturmaya olanak verirler. Bu yolla da teori ile politik arasındaki ilişkinin en temel noktalarından birine dokunabiliriz.

Bir örnek olarak kendi deneyimimden söz edersem sanırım ne demek istediğimi daha açık bir şekilde ifade etmiş olacağım. Tezimde ataerkillik kavramını açık bir kavram olarak nasıl ele aldığımı kısaca anlatmaya çalışayım. Yazdığım tez feminizmin en temel kavramlarından birinin<sup>9</sup>, ataerkilliğin kadınların çalışma yaşamında nasıl iş gördüğünü anlama amacını taşıyordu. Bunun için, çok tartışılmamış bir alan olan profesyonel meslekler alanına ve dönemin etkileri ile diğer profesyonellerden farklı bir süreçte bu alana girmiş olan cumhuriyetin ilk nesil meslek kadınlarının deneyimlerine yöneldim.

Literatüre başvurduğumda beklediğim kavramsal çelişkiler kendisini gösterdi. Ataerkilliğin çalışma yaşamındaki görünümünü anlamak için yapılan Marksist ve sosyalist tanımlamalara başvuracak olursam profesyonellik istisnai bir çalışma biçimi gibi görünüyor, işçi sınıfının deneyimlerinden yola çıkılarak yapılan bu kavramsallaştırmalar<sup>10</sup>, profesyonel meslekler alanında kadınların deneyimlediği

---

<sup>9</sup> Bradley (1989: 51) feminizmin diğer toplumsal, kültürel ve politik kuramlara yönelttiği eleştiride ataerkillik kavramının merkezi bir kavram olduğunu belirtiyor.

<sup>10</sup> Marksizm için ataerkillik kapitalist üretim ilişkilerine içkindir ve bu ilişkilerin değiştirilmesi ataerkillikle düzeni ve buna bağlı kadın erkek eşitsizliğini ortadan kaldıracaktır. Marksist feminizm, kapitalizm ile mücadele vurgusunun yönünü değiştirmiş ve feminist hareketin özünde anti-kapitalist bir hareket olduğunu öne sürmüştür. Marksist feminizm, ev içi erkeği, dolayısı ile kapitalizmin kadın emeğine özel sömürsünü kavramsallaştırma konusunda önemli adımlar atmışsa da ataerkilliğin kavramsallaştırılması konusunda Marksizmin yaklaşımının ötesine geçememiş, sınıf kavramının kadın için çelişkili gerçekliği ve kadının baskı altına alınışının ekonomik indirgemeci yorumu ne-

ataerkilliği açıklayamıyordu. Profesyonel kadınlar ile ilgili literatürde ise erken cumhuriyet döneminde meslekler alanına girmiş olan kadınların deneyimleri açıklayabilme kabiliyetine sahip olmayan bir kavramsal bütünlü karşılaşıyor, bu durumda bana ataerkilliği anlamak için başvurduğum deneyimlerin mevcut kavramsal ilişkilerle arasındaki uyumsuzluğu, “özgün tarihsel ve politik koşullarla çevrili” olmasına bağlayarak açıklamak kalıyordu. Oysa literatürdeki kavramların kurgulandığı her bir deneyim de benim başvurduğum gibi özgün, tarihsel, bölgesel, coğrafi ve politik koşullarla çevriliydi. O halde neden ben kendi çalışmamda ele alınan deneyimlerin özgünlüğünü ifade etmekle yetineyim, neden bu deneyimlerin yol göstericiliğine bir kavramsallaştırma yapmayayım, neden literatürde bu deneyimlerden ortaya çıkan kavramlar değil de diğerleri olsun?

Sonuçta aklıma takılan temel soru, profesyonellerin deneyimlerinden yola çıkarak, farklı sınıf pozisyonlarında ve kapitalist üretim ilişkilerinin farklı basamaklarında yer alan kadınların maruz kaldığı toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliği kavramsallaştırmak için mevcut formülasyonları da içerecek bir ataerkillik

---

deniyle tatmin edici yanıtlar verememiştir (Barrett, 1995; Hartman, 1981; Young 1981). Sosyalist feminizm, kapitalizm ile ataerkillik arasındaki ilişkinin Marksist feminist analiz tarafından ortaya konulduğundan çok daha karmaşık olduğu iddiasıyla ortaya çıkar (Bradley, 1989; 53). Ataerkilliğin hareket prensipleri, içsel dinamikleri, çelişkileri, kapitalizmle eklemlenme stratejileri ve çatışmaları sosyalist feminizmin temel tartışma noktalarıdır (Young 1981; Tong 1998). Sosyalist feminizm içinde iki ayrı yönelim gelişmiştir. İkili-sistem yaklaşımı ataerkillik ile kapitalizmin etkileşim içinde olan iki ayrı sistem olduğunu savunur. Tek-sistem yaklaşımı ise ataerkilliğin kapitalizm olmadığı zaman da var olabileceğini kabul etmekle birlikte, kadının çalışma yaşamında karşılaştığı baskının ataerkil-kapitalizm ya da kapitalist-ataerkillik olarak tanımladıkları bütüncül bir sistem tarafından gerçekleştirildiğini iddia etmektedir. Walby (1986; 1990) bu yaklaşımlara alternatif oluşturacak şekilde ataerkilliği farklı yapılar içinde ve aldığı farklı biçimlerle görmeye olanak verecek bir model ortaya koymuşsa da, kadının çalışma yaşamında karşı karşıya kaldığı baskıyı yine sınıf ve kapitalist üretim ilişkileri çerçevesinde ele almıştır. Bu noktada “direk olarak kapitalizmin tahakkümü, dominasyon altında olmayan bir alanda da bu mevcut formülasyonlar açıklayıcı olabilir mi, yoksa yeni formülasyonlara mı ihtiyaç duyuyoruz?” sorusundan yola çıkarak ve mevcut teorik bilgiyi ve yaklaşımı sorgulamak ve daha farklı yaklaşımların geliştirilmesi konusunda önerilerde bulunabilmek amacı ile ben kendi çalışmamda Kandiyoti’nin (1997: 41) “pek az bilgimiz var” dediği profesyoneller alanı ile ilgileniyorum. Çünkü bu emek kullanım biçiminin özgül nitelikleri, çalışma ilişkilerinde ataerkil pratiklerin kavramsallaştırılma biçimlerini ve aynı zamanda da kapitalizm ile ataerkilliğin ilişkilendirme prensipleri konusundaki bilgilerimizi sorgulama olanağı yaratmaktadır.

kavramı oluşturmanın mümkün ve gerekli olup olmadığıydı. Bu noktada karşıma iki alternatif çıktı. Bunlardan birisi her özgün durumu kendi özgün koşulları için-  
de ele almak ve kendi kavramsal ilişkilerini kurmak; ikincisi mevcut kavramsal  
yapıları açmak, açık kavramlar haline getirmek, yapılaransa yapılaşmalara d-  
nştrmektir. Ben ikinci yolu seçtim. Bu amaçla ilk iş ataerkilliğin açık bir kavram  
haline gelmesine olanak tanıyacak bir tanımlanmaya ihtiyaç duydum.

Ataerkilliğin, Connell'in kavramsallaştırmasından esinlenerek<sup>11</sup> biyolojik fark-  
lılıkları toplumsal, kültürel, ekonomik, ve politik baskı kaynaklarına dönüştüren;  
her türlü toplumsal ve tarihsel yapı ile etkileşim içinde olan ve bu etkileşimin  
uyum ya da çatışma gibi çeşitli tiplerine dayanarak, farklı biçimlerde tezahür  
eden bir soyutlama olduğu, kazandığı maddi niteliğin ise, ilişki içinde olduğu  
maddi yapılarla belirlendiği görüşündeyim. Ataerkilliğin maddiliği ise daha çok  
pratikler içinde belirginleşen bir durum olarak anlaşılabilir<sup>12</sup>. Bu toplumsal yapı-  
ların, kurumların ve ilişki biinlerinin tümüne "pratik" diyecek olursak, ataerkil-  
liğin maddi niteliğinin "pratik" içinde ortaya çıktığı söylenebilir. O halde, ataer-  
killik, farklı pratikler ya da farklı pratiklerin oluşturduğu bütünler içinde, farklı  
formlarda tezahür eden, değişken, tamamlanmamış bir yapılaşma olarak tanımla-  
nabilir. Ataerkilliğin çeşitli tezahürleri pratiğin doğal bir parçası haline gelir ve  
onu dnştrrlr. "Tezahür" ve "pratik" nosyonlarını kullanarak yapılan bu yo-  
rum, ataerkilliğin, din, coğrafi bölge, ırk, etnik köken, sınıf gibi toplumsal farklı-  
lıklara; politik, ekonomik, tarihsel ve sosyal koşullara göre değişen yapısını, tek-  
biçimliliğe düşmeden ve çeşitlilik içinde kaybolmadan kavramsallaştırmaya yöne-  
lik feminist bir çabadır.<sup>13</sup> Bir açık kavram olarak ataerkillik kadının ezilme dene-  
yiminin farklılığını da ortaklığını da içerecek kavramasal bir araçtır.

---

<sup>11</sup> Connell ataerkilliği "biyolojik farklılıkları içine alan, kullanan ve dönüştüren bir top-  
lumsal dinamik" olarak tanımlamakta, sosyal pratikler içinde kurgulanan bir tarihsel  
ilişkiler bütünü olarak görmektedir (1983: 60).

<sup>12</sup> Diğer bir deyişle, formun tezahür edişler içinde gerçekleşmesi düşüncesinden yola çıka-  
rak, pratiğin kendisinin ataerkilliği oluşturan süreçlerden biri olduğunu söylemek  
mümkün. Dolayısı ile bu tanıma göre ataerkilliğin ideolojik yapılanışı aynı zamanda  
maddidir de.

<sup>13</sup> Nitekim ataerkilliğin tanımlanmasını önemli ve aynı zamanda problemli kılan şey, pay-  
laşılan baskı ve ezilme deneyimine işaret edebilecek, aynı zamanda da bu deneyimin  
eşitliliğine ve yaygınlığına bağlı olarak ortaya çıkan varyasyonlarını ayrıştırabilecek  
bir tanım yapmanın glgdr.

## ♣♣ araştırma sürecinin gerçekliği

Bütün bu tartışmalar ve sorgulamalar, deneyime ve kavrama yönelik bu kabullerin araştırma sürecine nasıl yansıtacağı sorusu ile somut bir hal alıyor, ben-se cevaplamam gereken bir sürü soru ile karşı karşıya kalıyordum. Bu düşünceleri ve kabulleri nasıl hayata geçirebilirim? Söz konusu bilginin üretilmesi sürecinde nerede durmam gerekir, bu üretim sürecine katkım, etkim ve müdahalem nedir? Araştırmacı, araştırılan alan ve araştırmanın kendisi nasıl bir ilişki içinde olmalı? Ki bu sorular için aradığım yanıtlar, araştırma sürecindeki herkesi ama en çok da kendimi anlamamı olanaklı kıldı.

Deneyim ile kavram arasındaki ilişkiye dair, biraz önce anlatmaya çalıştığım kabullerden yola çıkarak, benim ihtiyaç duyduğum bilginin temel kaynağının da, başvurduğum deneyimin kendisi, yani söz konusu toplumsal gerçekliği deneyimleyen kişiler olduğu sonucuna ulaştım. Peki ama bu deneyimin bilgisine ulaşmak için ne tür araçlar kullanmalıydım?

Kadın bakışına sahip ve açık kavramlarla çalışan bir araştırmayı gerçekleştirebilmek için, toplumsal yapıları belirli sınırlılıklar içinde ve sabit kategorilerin ön gördüğü biçimde açıklamayı reddeden bir anlayışla ele almak, özcülüğe ve evrenselliğe karşı çıkıp, çok yüzlü, çok merkezli, grift yapıları görmeye hazır olmak gerektiğine inanıyorum.<sup>14</sup> Öte yandan anlamaya çalıştığım toplumsal gerçekliğe dair deneyimleri, literatürün bana öğrettikleri ile belirlenmiş sınırlar içinde değil, kendi bütünlüğü içinde görebilmek gerekir.

O halde, bu araştırmada deneyime ulaşmak için kullanacağım teknikler kaynak kişilerin kendilerini özgürce ifade edebilmelerine olanak tanımalıydı. Zamanın, mekânın, satır sayılarının ya da kalıp cümlelerin sınırları ile karşı karşıya kalmadan deneyimlerini aktarmaları için nasıl bir yöntem kullanmalıydım.

Reinhardz'ın sözlü tarih araştırması için kullandığı "sonu gelmez bir maceraya çıkmak" ifadesini okuyunca bu yöntemi kullanmam gerektiğini anladım (1992: 126). Bu yolla mevcut literatür yardımı ile ya da kendi bilişsel sınırlarım içinde oluşacak araştırma problematiklerinin ötesine geçme olanağını kazandım. Ama asıl önemli olan başka türlü elde edemeyeceğim bilgiye, öz yaşam deneyi-

---

<sup>14</sup> Lazreg (1995) farklılığı bir ayırtılma olarak görmemek gerektiğini, feministlerin, kendilerinin de dahil olmak üzere kadın olmanın çeşitliliği üzerine farklı düşünmeye hazır ve istekli olmalarının şart olduğunu vurguluyor.



minin bilgisine ulaşma şansını elde etmemdi.

Bu macerada, araştırmacı olan ben, kaynak kişiler olan meslek sahibi 18 kadın anlatıcı ve kafamda bu anlatılara yaklaşımımı belirleyen sorular vardı. Bu yolla bir araştırmacı olarak kendi bilgi ve deneyimlerimle sınırlandırılmış ve biçimlendirilmiş soru cümlelerimin yapısı içine sıkışmamış bilgilere ve deneyimlere ulaşma olanağı buldum. Araştırma boyunca da gördüm ki; benim önemli bulduğum ve üzerinde duracağımızı umduğum bazı meseleler kadınlar açısından önemli görülüyor, çok farklı bir bağlamda ele alınıyor ya da hatırlatmalarına rağmen neredeyse hiç tartışılmıyordu. Buna karşılık bana, hiç hatırıma gelmeyen ve literatürde yer almayan pek çok duruma işaret eden deneyimlerini aktarıyorlardı. Ben de bütün bu vurguları ya da kayıtsızlıkları, hem kavramsal hem metodolojik açıdan anlamlı birer analiz aracı olarak kullanmaya çalıştım.

Bu araştırma artık sadece benim araştırmacı olarak önemli gördüğüm şeylerle değil, kaynak kişilerin kendileri için anlamlı gördüğü şeylerle kurgulanıyor, araştırmanın temel problematiği araştırmaya dahil olan bütün öznelere katılımı ile yeniden ve tekrar tekrar şekilleniyordu. Benim araştırmacı olarak birincil rolümse, kavramları olduğu gibi, metodu ve araştırmanın sınırlarını da açmak gibi görünüyordu.

Pratikte yaşad kırımız hakkında kısaca şunları söyleyebilirim: Genel olarak görüşmeleri birlikte şekillendirdik. Kimisi kendiliğinden bana yaşam hikâyesini anlatmaya koyuldu, kimisi de benim onları bazı sorular aracılığı ile yönlendirmemi istedi. Bu gibi durumlarda sadece temel meseleleri belirlemek için kullandığım, çok geniş ve genel ifadeler içeren bir mülakat şablonundan yararlandım. En genel soruları sordum ve bu konuşmanın konuyu nereye getireceğini kesintiye uğratmaksızın dinledim (bkz. Gluck, 1996). Bu soruları anlatıları sınırlamak ya da kendi araştırmacı pozisyonumu tatmin etmek ve meraklarımı gidermek için değil de Anderson'un yaptığı gibi kadınları kendi deneyimlerini aktarmalarını sağlamaya; kendileri için merkezi buldukları deneyimleri ve duyguları kendilerinin seçmesine olanak verecek şekilde kullanmaya özen gösterdim (Anderson v.d., 1990: 101).

Aklımda bana yön veren temel bir kabul vardı ve buna göre kendi kişisel sınırlılıklarımın ve bilimin metodolojik sınırlılıklarının araştırmanın konusu olan gerçeklikleri de sınırlamasına engel olmaya gayret ederek, araştırmanın konusunun, araştırmanın öznesi haline gelip kendi gerçekliği ile kendisini kurgulaması-

na olanak vermek için çabaladım.

Çünkü daha önce de tartıştığım gibi, deneyimleri kavramlar aracılığı ile yorumlamayı ön gören bir bilimsel yaklaşımdan çok, kavramları deneyimler aracılığı ile yorumlayabilen, değiştirebilen, yeniden kurgulayabilen bir yaklaşım içinde olmaya çalışıyordum. Bu yolla açık kavramlarla iş görebilen bir sosyal bilime daha yakın durabilirdim.

Öte yandan bu, deneyimlerine başvurduğu kadınları araştırmanın nesneleri değil gerçek birer parçası, öznelere haline getiriyordu. Bu dönüşümü, araştırmaya ilişkin yaklaşımlarında açıkça görebildim. Burada, çalışmanın gerçekleşmesini mümkün kılan kadınlarla, görüşmeler sırasında yaşadığımız bütünlük duygusundan söz etmeye çalışıyorum. Sanki görüşmelerimiz güçlü bir görev bilinci ve sorumlulukla çevrelenmiş gibiydi. Araştırmanın görüşme yaptığım kadınlar tarafından nasıl benimsendiğini ve bu kadınların ne büyük bir yoğunlaşma ve çaba ile araştırmaya emek verdiklerini büyük bir mutluluk ve saygıyla izledim.

Oysa gördüğüm kadınlar, ilk önce, benim onları dinlemek konusundaki istekliliğimi ve görüşmelerimiz boyunca da anlattıklarından duyduğum tatmini sürekli olarak sorgulamışlardı. İlk kaygı, yaşam anlatılarının yani yaşamlarının, bu güne kadar değersizleştirilen ve ataerkil bir iletişim kültürü içinde sessizleşen, ataerkil bir bilim anlayışı içinde görmezden gelinen ve sadece farklı ve dışarıda bırakılan birkaç basit yaşanmışlık olarak nitelendirilen deneyimlerinin benim için neden anlamlı olduğu konusundaydı.<sup>15</sup> Onlara, deneyimlerinin, kendilerinin ve yakın çevrelerinin hafızasına yerleşmiş olan birkaç küçük anıdan çok daha fazla şey ifade ettiğini, yaşadığımız dünyayı anlamak ve dönüştürmek için bize yol gösterici olacağını anlatmaya çalıştım. İlk anda anlattıklarına şüphe ile yaklaşılsa da görüşmenin ilerleyen saatlerinde belki de ilk defa dile getirdikleri, belki de kendilerinin bile ilk defa anlam atfettikleri pek çok deneyimi ifade etmekten bir haz duyduklarını görebiliyordum. Yaşamlarına ve deneyimlerine yönelttiğim ilgimi ve merakımı mutlulukla karşıladılar. Bu durum, araştırma sürecinin bir bilinç yükseltme ve hatta güçlendirme süreci olduğu, çünkü sistematik olarak göz ardı edilen deneyimler bütünü gün yüzüne çıkarak ona gerekli değeri verdiği yönündeki feminist kabulle açıkça örtüşüyordu. Aklımdan silinmeyen şu cümle

---

<sup>15</sup> Zehra Arat, benzer bir neslin kadınları ile yaptığı görüşmelerde de bu türden durumlarla karşılaştığını belirtmiş (bkz. Z. Arat, 2002).

bana, hayatım boyunca taşıyacağım, onları birer parçası oldukları tarihte görünür kılma sorumluluğunu yükledi: “Fena mı tarihe gömülüyorum.”

Ne var ki, bu çok da kolay altından kalkabileceğim bir sorumluluk değildi. Çünkü hegemonik olan bir ataerkil kültür tarafından çevrelenen deneyimin ötesine geçmek ve ötede olan biteni anlatmak, kendileri için o kadar da kolay değildi. Bu, özellikle meslek sahibi kadınlarda ya da yönetici kadınlarda olduğu gibi ataerkil kültürü kendi alanlarında var olma savaşının bir parçası olarak güçlü bir şekilde içselleştirmiş kadınlarla çalışırken ortaya çıkıyordu. Kendisini var etme biçimi bu kültürün kabullerini içselleştirmekten geçtiği için deneyimlerini ve bunlara verdiği anlamları da yine bu kültür üzerinden ifade edebiliyorlardı. Araştırmacı olarak ben, sadece, ataerkilliğin sarmaladığı ilişkiler içinde bastırılıp kalmış olan gerçeklere ulaşmak için yollar öneriyordum. Giderek bu konular su yüzüne çıktı. Hatta daha önce anlatıp geçtikleri bazı meseleler üzerine dönüp tekrar tartıştıkları ve aslında samimi düşüncelerinin ya da hislerinin farklı olduğunu bana ifade ettikleri anlar oldu. Araştırmada zaman zaman karşılıklı konuşmanın benimle değil kendi kendileri ile gerçekleşen bir konuşma olduğunu, daha önce değindikleri konuları tekrar tekrar tartıştıklarını, farklı açılardan değerlendirdiklerini, hatta önemli gördükleri ya da araştırma için değinmekte fayda gördükleri meseleleri benim yerime analiz ettiklerini ve kendi deneyimlerini anlamlandırıp bazen birden fazla biçim de değerlendirmeye başladıklarını gördüm.<sup>16</sup> Zaman zaman da sese dönüşmeyen, kelimeye dökülmeyen ifadelerin analizini yapma, ses ve vücutta ifade bulan sessiz dili görme zorunluluğu, kendini hissettiriyordu. Çünkü biliyoruz ki, özellikle kadınların hegemonik ilişkiler ile örülmemiş deneyimleri ya da bu örtülerin ardında kalan gerçeklikleri, konuştuğumuz dilde güçlkle ifade bulur.

Bu, karşılıklı bir bilinç yükseltme durumuydu. Deneyimlerini ifade eden kadınlar kendi yaşamlarını farklı bir gözle görmeye başlıyorlar, bense sosyal bilimci bir kadın olarak, araştırmaya bilime ve bilgiye ilişkin genel geçer kabullerin zaaf-larıyla tekrar tekrar yüzleşiyordum. Araştırma sürecini deneyimleyen her kadın, ben de dahil, kendi içinde bulunduğu dünyanın ataerkil kurgularından sıyrılarak

---

<sup>16</sup> Araştırma sürecindeki temel prensip Thompson'un da dediği gibi kadınların kendilerini özgürce ifade etmelerini sağlamaktır (Thompson, 1999: 104). Gluck'un da belirttiği gibi iyi bir görüşme neredeyse sadece monolog biçimde gerçekleşir (1996: 224). Bu monolog benim görüşmelerimde zaman zaman iç diyaloga dönüşüyordu.

kendi deneyimlerini yeniden gözden geçirmeye başlıyordu. Araştırma sürecine kendi özne pozisyonları ile dahil olan herkes (ki bu kişileri araştıran ve araştırılan olarak belirleme doğru olmaz) araştırmayı olduğu kadar kendilerini de gerçekleştirdikleri bir sürece dahil olmaktadır.

İnanıyorum ki, özne ile nesne arasındaki ilişkinin, birinin diğerine üstün olduğu hiyerarşik yapısından sıyrılıp, bir karşılıklı ilişkisine dönüştüğü araştırma süreci, sınırlı ve kontrollü bir özdeşleşmeyi de içerir. Bu feminist araştırmayı canlı, gerçek, yaşayan bir varlık olarak kurgular. O halde hiyerarşik olmayan bir karşılıklı ilişki içinde kurgulanan ve paylaşılan bir süreç olarak feminist araştırma, başlı başına bir bilinç yükseltme<sup>17</sup> olarak algılanabilir. Araştırma sürecinden yükselen bu bilinç, kaynağını kadınlık durumundan ve paylaşılan baskı deneyiminden almakta, böylece feminist araştırma süreci, yaşadığımız hayatın gerçekleri ile politik gereksinimlerin birleştiği bir bilimsel üretime dönüşmektedir.

Öte yandan, her kadının farklı farklı deneyimleri olduğu ve her birinin kendi farklılıklarını içererek araştırmaya dahil olduğu konusunu da, araştırmanın her aşamasında hatırlamak gerekir. Yaşadığımız dünya ve ataerkil toplum yapısını anlamak konusunda bize yol gösterici olan sadece kadın deneyiminin ortaklığı değil fakat farklılığıdır. “Kadın deneyimi” deyişi “kadınların ve erkeklerin deneyimlerinin birbirinden farklı olduğu ve toplumun bu deneyimleri eşit olmayan bir biçimde değerlendirdiği” (Farganis, 1994: 30) vurgusunu yapar. Ancak, her bir deneyimin farklılığını ve tekelliğini bir bütün içinde eritmek gibi bir tehlikeyi de barındırır. Dahası, ataerkilliğin farklı tezahürlerini anlayabilmek, ancak içinde tezahür ettiği farklı pratikleri, yani farklı yaşam deneyimlerini görebilmekle mümkündür. Bu nedenle, feminist bir araştırma için farklılık, kavramsal olarak çeşitliliğe vurgu yapar ve kavramsal açıdan zenginleştirici bir olanaktır. Farklı etnik kökenler, farklı sınıfsal konumlar, farklı inanç sistemleri, farklı kültürel yapıların yarattığı çeşitlilik, feminist bakışa sahip araştırmacı için bir belirsizlik noktası, bir bölünme, parçalanmışlık ya da bir kaos durumu değil, tersine gerçeğe dolaysız bir ilişki kurmaya yaklaşma olanağı verir. Ramazanoğlu’nun belirttiği gibi “kadınların baskı altına alınma durumlarının inanılmayacak kadar karmaşık ve de-

---

<sup>17</sup> Farganis bilinç yükseltme olgusunu şu şekilde tanımlıyor: “Bilinç yükseltme tam olarak kadınların bir araya gelip erkekler tarafından gördükleri baskıyı paylaştıkları ve tartıştıkları kültürel bir eylemdir. Bunun akademik versiyonu ataerkilliğin esrarını bozan bir yazma sürecidir” (1994: 20).

gişken olduğuna dikkat etmek” feminizm için hayati önem taşır (1998: 67). Aynı zamanda bu, hem kavramların anlamsal bütünlüklerini sorgulamamıza hem de onları zenginleştirmemize yardımcı olması açısından, sosyal bilimler için de önem taşır. Diğer bir deyişle kavramları kendi kapalı ve sınırlı yapılarından çıkararak açık kavramlar haline getirmemize olanak verir. Açık kavramlar ise araştırma sürecinde, deneyimin farklılığına dayanan ve çeşitliliği içerebilen bilimsel ifadeler olarak işimizi kolaylaştırır. O halde ben, deneyimin çeşitliliğine yönelik feminist vurguları hatırlayarak, farklı deneyimlerin kendi tikel, öznel niteliklerini önemseyerek, onları araştırmama aynı özenle ve değerle dahil edebilmeliydim.

Görüştüğüm kadınlara kendi kişisel özgünlükleri içinde davranmak, literatürden ve sosyal bilimler geleneğinden miras kalan genellemelere düşmeden, onların farklı gerçekliklerini anlamaya yönelmek konusunda, dikkatli davranmaya çalıştım. Kadınların özne pozisyonlarının, araştırma sürecine katkılarını, farklılığın, farklı deneyimlerin araştırmayı gerçeğin bilgisine yaklaştırmak konusundaki gücünü, bu yolla gördüm. Her görüşme kendi içinde bir bütündü ve diğerinden farklıydı. Çünkü her kadın diğerinden farklıydı ve her bir görüşme farklı iki kişi arasındaki bir ilişki olduğundan, her biri kendi özgün biçimini oluşturuyordu. Bu da araştırmamın ve ulaşmaya çalıştığım bilginin gerçeğe ilişkisini daha güçlü bir biçimde kurmama yardımcı oluyordu.

Ancak, araştırma sürecinin gerçekliğini ve araştırmamın yaşadığımız hayatla kurduğu ilişkinin doğrudanlığını sağlamak için sadece bilgisine başvurduğumuz deneyimlerin öznelliğine vurgu yapmak yetmez. Araştırmaya dahil olan özne konumlarından biri olarak araştırmacının toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, ve kültür gibi özellikleri, geçmişi ve deneyimleri de araştırma sürecine dahildir. Demek istediğim, araştırmacının özne konumunun bilginin bir parçası olduğudur. Feminist araştırmacı yaşayan bir varlıktır ve -Farganis’in (1994) belirttiği gibi- dünyayı, belirli bir özne pozisyonunun kendi hayat deneyimleri ile şekillenen gözleriyle görmesi dışında bir yol olmadığının farkındadır. Harding, taraflı gibi görünen bu tür bir unsuru çözümlemelere katmanın aslında araştırmamın tarafsızlığını arttırdığını ve bu tür bir veriyi halktan gizleyen nesnelliği azalttığını belirtir (1995: 43). Bu anlamda feminist araştırmacı nesnel olmaktan çok dürüsttür, çünkü nesnellik iddiasının yanıltıcı olduğunu bilir ve kendisini bu yanılgıya düşmekten alıkoyarak araştırmaya dahil olan öznel varlığı ile eleştirel bir gözle yüzleşir.

Tabii bu sürece dahil olan özne pozisyonlarından birisi olarak, kendimi, bilen

Özne konumundan çıkartıp öznel niteliklerden arınmış, nesnel bilginin elde edilmesini ve değerlendirilmesini sağlayacak bir otorite olarak değil de, araştırmaya dahil olan bir özne olarak görmeye çalıştım. Benim araştırmaya olan etkimi ve araştırmacının benim üzerimde yarattığı değişimi ve etkileri anlamaya gayret ettim. Çünkü, geleneksel bilim anlayışındaki ideolojik temsillerden biri olan objektif bilginin mümkün ve esas olduğu yanılsamasının da, araştırmacının biyografik varlığının araştırma sürecinde görünür kılınması ile aşılabileceğine inanıyorum.<sup>18</sup> Araştırmacı, bilimin mutlak belirleyiciliğinden ve efendiliğinden kurtulup, ona tapınmaktan vazgeçtiğinde ise, kendisini de misyoner konumundan çıkararak bu kutsal kişinin ardında yatan, kendine ait ihtiraslara, çıkarlara ve niyetlere sahip, somut, tarihsel bir birey olan kendisiyle karşı karşıya kalır. Diyebiliriz ki, feminist araştırma değerden bağımsız olduğu varsayılan ideolojik araştırma biçimlerinin ve bilim anlayışının, stratejik bir bilgi edinme biçimi ile yer değiştirdiği; gerçekliğin bilgisine ulaşma iddiasını sorgulayan; gerçek ile onun bilgisi arasındaki ilişkinin çarpıtmaya uğratılmak yerine, niteliğinin açık edildiği bir yaklaşım içinde gerçekleşebilir. O halde feminist bilgi klasik anlamda gerçek olmaktan çok, dü-rüsttür.

Maria Mies (1995), kendini, özne pozisyonunu ve politik niyetlerini açıkça tanımlayabilen bir *bilinçli taraflılık*; araştırmacı - araştırılan hiyerarşisini aşarak etkileşim ilişkisini algı'layan, anlayan ve kontrol edebilen *sınırlı özdeşleşme*; bu hiyerarşinin yarattığı dikey bakışın yerine benzer konumları sınırlı özdeşleşme ile sağlanan bir yatay ilişki içinde gören *karşılıklılık*; bilinenin değişecek olana gebe oluşunu kurgulayan bir *bilgi / eylem birliği*; araştırmadan araştırılana uzanan ve yine bu süreçte gidip gelen bir *ilişkisellik* olarak *araştırma sürecinin bilinçlenme sürecine dönüşmesi* koşullarında, kolektif deneyimlerle örgütlenen ve kadın hareketinin feminist hedefleriyle uyumlu bir metodolojik yaklaşımın gelişebileceğinin müjdesini veriyor. Doğrusu bu müjde benim için de en önemli itici güç.

---

<sup>18</sup> Smith'e göre objektiflik ve buna bağlı araştırma yöntemlerinin kullanılması özne ile bilgiyi birbirinden ayırmıştır (bkz. Smith, 1987; 88). Wallerstein ise "sosyal bilim bilimcilerinin toplumsal kökleri olduğunu ve bedenlerinden ne kadar kaçabilirlerse zihinlerinden de o kadar kaçabilecekleri için bilimin tarafsız olmadığını olamayacağını fark etmelidir" diyor (2000: 172).

Bütün bu tartışmalardan benim vardığım sonuç şöyle. Kadının ontolojik varlığı, kendisi hakkında, kendisine ait olmayan deneyimler bütünü ile söylenen her şeyin reddi için yeterlidir. Dahası, sosyal bilimlerin tarihsel kurgusu üzerindeki örtüleri kaldırıp, yapı taşlarını birbirinden ayırmaya ve onu yapılanışının doğasındaki ataerkil nitelikleri ortaya çıkarmaya zorlayan bir dinamiktir.

Bu yönüyle feminizm, sosyal bilimlerin “uyumlulaştıran”, “ehlileştiren”, “kategorize eden” ve “tanımlayan” hallerine karşı direnir. Böylece araştırmacının akademik deneyimi ile araştırmaya konu olanın kişisel deneyimi hiyerarşisiz bir ortamda bütünleşirken, ben de akademinin şizofrenik yapısına uymak için böldüğüm kişiliğimi yeniden bir bütün haline getirme olanağını bulurum.<sup>19</sup>

Bütün bu nedenlerle “bu feminist bir tezdır” cümlesinin içeriği ve bu cümleyi hak etmenin araştırmacıya getirdiği sorumluluğu tartışmayı, öncelikli buluyorum. Çünkü inanıyorum ki, kadın problemi, bilim probleminin önüne geçtiğinde, feminist amaçlara hizmet etmek şöyle dursun, istemeden feminizme ve dolayısıyla da kadınlara her şeyden daha fazla zarar verebilir. Oysa feminizm, politik içeriğini epistemolojik ve metodolojik nitelikleri ile birleştiren bir bilimsel üretim biçimi olarak güçlü temeller üzerinde yükselmektedir. Feminizmin epistemolojik ve metodolojik niteliklerini anlamak, sosyal bilimlerin feminist eleştiri tarafından ortaya dökülen sınırlılıklarını aşmak için de bir olanaktır. Ben bu sorgulamalar sonunda kendimi feminizmin, en güçlü taraflarından ve en büyük meşruiyet kaynaklarından biri olan, metodolojik ve epistemolojik niteliklerinin neler olduğunu, kadınların ezilmesine karşı mücadele pratiği içinde bilimin gerçekliğe nasıl da yaklaştığını, bizim bilim diye tanımladığımız şeyin aslında ne olduğunu deşifre edecek kodların nasıl ortaya çıktığını tartışırken buldum. Bu anlamda feminizmin, sadece kadına dair bilginin elde edildiği bir yaklaşım değil dünyayı ve ona

---

<sup>19</sup> Maria Mies'e (1995) göre araştırmacı kadının otoriter öznesi ile araştırılan kadının nesne konumlarının karşılıklılığı cinsel kimliğin bölünmesine ve bir anlamda şizofreniye yol açar. Dorothy Smith (1987) sosyoloji disiplinine erkekler tarafından işgal edilmiş ve erkeklerin kendi krallıkları olarak tahsis ettikleri bir evrensellik atfedildiğini vurgular. “Böyle bir alan, kadın deneyiminin ve bilgisinin kaynağı ile kavramlar ve teoriler arasında bir bağdaşmazlık içermektedir. Kadın ve erkeğe ait bilgi ve deneyimler eşitsiz bir ilişki içinde kadının kendi deneyimine yabancılaşmasına neden olur” (Smith 1987: 86).

dair bilgimizi sorgulamamıza yarayan eleştirel bir tavır olduğuna inanıyorum.

Benim için feminist bir tez yazmak,"bu feminist bir tezdır" cümlesi ile işe başlamak, kendi başına sadece feminist bilgi birikiminin değil feminist hareketin de bir parçası olmak anlamına geliyor ve kadının yaşam koşullarını iyileştirme amacına yönelmiş bir hassasiyet içeriyor. Bu süreçte karşılaştığım hiçbir zorluğu, feminist hareketin karşı karşıya olduğu zorluklardan ayrı tutmuyorum.



- Adorno, Theodor W. (2000), *Introduction to Sociology*, G dd , C. (der.),  ev: Jephcott, E., Polity Press, Oxford.
- Althusser, Louis, (1996), * deoloji ve Devletin  deolojik Aygıtları*,  letişim Y., Ankara.
- Anderson, Kathryn. vd. (1990), "Beginning Where We Are: Feminist Methodology in Oral History", J.M.Neilson, *Feminist Research Methods: Explanatory Readings in the Social Science*, Westview Press, U.K.
- Arat, Zehra. (2002), "Where to Look for the Truth: Memory and Interpretation in Assessing the Impact of Turkish Women Education", *Women's Studies International Forum*, Cilt: 26, No. 1.
- Balibar, Ernest (1999) "The Non-Contemporaneity of Althusser", A. Kaplan, M. Sprinker, (der.), *Althusserian Legacy*, Verso, NY
- Bradley, Harriet. (1989), *Men's Work, Women's Work: A Sociological History Of The Sexual Division Of Labour In Employment*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Christiansan-Ruffman, Linda (1998), *The Global Feminist Enlightenment: Women and Social Knowledge*, International Sociological Association, Madrid.
- Connell, Robert William (1983) "How Should We Theorise Patriarchy?", *Essays on Class, Sex and Culture*, George Allen and Unwin LTD. North Sidney.
- Farganis, Susan (1994) *Situating Feminism: From Thought to Action*, Sage Publications, London.
- Foucault, Michel (1982) "The Subject and Power" Dreyfus H & Rabinov, P., Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Gluck, She-na. (1996), "What's So Special About Women? Women's Oral History", D.Dunaway & W.K.Brown (der.), *Oral History: An Interdisciplinary Antology* 2. Basım, Altamira Press, London.
- Harding, Sandra. (1995) "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var mı?",  ev: Z. Ayman, S.  akır, ve N. Akgökçe (der.) *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Larrain, Jorge.(1979), *The concept of Ideology*, Huntchinson.
- Lazreg, Marnia. (1995) "Feminizm ve Farklılık: Kadın olarak Cezayir'deki Kadınlar  zerine Yazmanın Hassas Sorunları",  ev: A.  lyaso lu, S.  akır, ve N. Akgökçe (der.) *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Mies, Maria. (1995) "Feminist Araştırmalar için Bir Metodolojiye Doğru",  ev: A. Durakbaşa ve A.  lyaso lu, S.  akır, ve N. Akgökçe (der.), *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Ramazano lu, Caroline. (1998) *Feminizm ve Ezilmenin çelişkileri*,  ev: M. Bayatlı, Pencerre Yayınları, İstanbul.

- Reinharz, Shulamit. (1992), *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, New York.
- Recsh, Robert Paul (1992), *Althusser and the Renewal of Marxist Theory*, University of California Press.
- Smith, Dorothy. (1987) "Women's Perspective as A Radical Critique of Sociology", S. Harding (der.). *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, Indiana University Press, Bloomington
- Stanley, Liz. & Sue, Wise (1995) "Feminist Araştırma Sürecinde Metod Metodoloji ve Epistemoloji", Çev: F. Şaşmaz, S. Çakır, ve N. Akgökçe (der.) *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Thompson, Paul. (1999), *Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih*, Türk Tarih Vakfı Yayınları No: 84, İstanbul.
- Wallerstein, I. (2000), *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmibirinci Yüzyıl için Sosyal Bilim*, çev. Çeviri: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.



# DİZİN

- açık kavram, 530, 535, 536, 538, 539, 541, 544  
adına konuşma, 40, 53, 60, 91, 137, 480  
Adorno, Theodor, 7, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 32, 146, 171, 177, 189, 363, 364, 370, 528, 532, 534, 548  
AIDS, 15, 254, 255, 271, 272, 273, 276, 279  
Aile, 65, 312, 315, 323, 324, 325, 336, 341, 466, 467, 483, 497, 503  
Aile tarihi, 444  
Akademisyen, 13, 85, 113, 314, 374, 375, 394, 410, 418, 476  
Akademya, 9, 12, 20, 21, 22, 23, 28, 165, 169, 375, 421, 423  
Akıl hastanesi, 85  
AKP, 472  
Aktivist, 12, 13, 23, 31, 54, 275, 293, 375, 392, 401, 406, 411, 412, 413, 415, 423, 469, 502  
Aktivizm, 378, 412  
Alakasızlık, 336  
Alakom, Rohat, 482  
Alan, 200, 288  
Alan Araştırması, 509, 511, 512  
Aldatılmamışlık, 59  
Aldatılmışlık, 58  
Alevi, 444, 454, 458, 462  
Alımlama çalışmaları, 282, 284, 287  
Alice Harikalar Diyarında, 292  
Althusser, Louis, 40, 53, 57, 58, 59, 61, 151, 153, 156, 159, 529, 533, 548, 549  
Alttaükiler, 144, 161  
Amatör ruh, 353  
Amerikan Yerlileri, 108  
Ampirik çalışma, 175, 509, 519  
Ampirizm, 87, 173, 183, 238, 515, 517, 519  
Anaakım bilim, 376  
Anaerkil, 482  
Anayolcu, 302  
Anderson, Perry, 85, 86, 459, 540  
Androsentrizm, 374  
Anlam, 143, 163  
Anlamlandırma, 28, 33, 37, 48, 65, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 219, 276, 277, 456, 459, 466, 521  
Anlatı, 37, 39, 50, 54, 69, 71, 73, 79, 82, 84, 88, 94, 96, 97, 107, 111, 123, 124, 130, 139, 140, 141, 142, 143, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 220  
anorexia nervosa, 357, 359  
Ansal arınma, 362  
Antik Yunan, 233, 367  
Antre, 75  
Antropolog, 162, 163, 164, 275, 381, 384, 385, 392, 412, 413, 416, 422, 512, 517  
Antropoloji, 12, 190, 282, 286, 287, 381, 513, 514  
Antropolojik, 152, 199, 275, 394, 395, 401  
Antropolojik araştırma, 416  
Antropolojik çalışmalar, 166  
Antropolojik Yöntemler, 502  
Araştıran özne, 89, 93, 488  
Araştırılan, 9, 17, 27, 28, 115, 119, 121, 126, 129, 132, 134, 141, 143, 144, 166, 231, 240, 270, 273, 275, 340, 375, 377, 378, 398, 399, 408, 410,

- 418, 420, 443, 501, 510, 516, 522,  
531, 539, 543, 545
- Araştırılanı nesneleştiren yöntemler,  
118
- Araştırılma, 79, 135, 204, 227, 240,  
380, 447
- Araştırma, 11, 12, 27, 116, 120, 122,  
126, 127, 142, 161, 164, 178, 185,  
214, 269, 284, 291, 296, 339, 393,  
401, 404, 408, 411, 414, 442, 443,  
444, 447, 448, 449, 451, 456, 464,  
466, 468, 475, 478, 493, 497, 500,  
519, 524, 525, 540, 542, 549
- Araştırma etiği, 373
- araştırma fonlarının çok büyük bir kısmı  
Amerikan ve AB vatandaşları için,  
167
- Araştırma konusu, 123, 165, 286, 416,  
443, 444, 445, 446, 447, 451, 506,  
519
- Araştırma nesnesi/nesneleri, 76, 79, 86,  
93, 129, 224, 234, 242, 244, 488,  
522
- Araştırma öznesi / özneleri, 375, 397,  
400, 401, 402, 404, 405, 408, 409,  
416, 421
- Araştırma süreci, 11, 27, 28, 31, 118,  
120, 122, 123, 134, 145, 185, 218,  
275, 374, 375, 398, 399, 400, 405,  
407, 423, 442, 443, 446, 447, 449,  
465, 487, 511, 519, 527, 535, 539,  
541, 542, 543
- Araştırma yapacağı insanlar üzerindeki  
iktidarı., 161
- Araştırma yöntemleri, 12, 177, 227,  
380, 400, 445, 490, 514, 517
- Araştırmacı, 93, 117, 118, 119, 122,  
129, 146, 161, 163, 164, 165, 239,  
242, 270, 277, 286, 374, 398, 403,  
449, 465, 514, 515, 539, 542, 545
- Araştırmacı araştırılan ilişkisi, 270
- Araştırmacının “eşitleri” arasındaki  
sivrilene konumu, 164
- Araştırmacının kendisi, 161
- Araştırmacının sorumluluğu, 126, 135,  
143
- Araştırmacının yaklaşımı, 502
- Araştırmanın nesneleri, 446, 541
- Arat, Zehra F., 476
- Aristoteles, 352, 360, 366, 368
- Arkadaşlık, 398
- Artı değer, 55
- Artı-değer, 64, 82, 83
- Arzu, 18, 53, 56, 57, 58, 68
- Aşkınlık, 119, 254, 326, 363
- At gözlükleri takmış uzmanlıklar, 353
- Ataerkil, 64, 65, 66, 81, 97, 110, 346,  
456, 457, 458, 464, 466, 475, 478,  
479, 483, 486, 487, 488, 492, 527,  
528, 536, 537, 538, 541, 542, 543
- Ataerkil ideoloji, 459, 534
- Ataerkil ilişkiler, 442, 460, 462, 464
- Atatürk Üniversitesi, 166
- Avrupa, 92, 96, 101, 167, 227, 237,  
238, 288, 290, 291, 297, 313, 350,  
354, 357, 358, 501, 503, 505, 506,  
507, 508, 510, 514, 520, 521
- Avrupa-Asya halk dansları, 363
- Avrupa-dışı yaşam kipleri, 363
- Azınlıklar, 22, 161, 333, 490
- Bağımlılık, 346, 347, 385, 422
- Bakhtin, M., 36, 38, 151
- Bakış, 22, 28, 40, 41, 48, 49, 163
- Bakış açısı, 27, 74, 82, 97, 126, 134,  
135, 139, 154, 157, 185, 206, 226,  
230, 232, 244, 285, 317, 327, 331,  
344, 390, 391, 392, 407, 446, 459,  
466, 474, 475, 487, 519
- bakma / bakılma, 162
- Bakmak, 33, 228, 240, 283, 313, 317,  
323, 453

- Barth, Friedrich, 336, 348, 483, 496  
Barthes, Roland, 151, 152, 153, 362  
Batı, 20, 24, 37, 39, 40, 41, 44, 48, 53,  
54, 57, 71, 83, 84, 89, 97, 107, 110,  
145, 154, 164, 167, 169, 233, 235,  
284, 350, 353, 360, 363, 364, 372,  
375, 378, 394, 397, 463, 464  
Batı ideolojisi, 54  
Batı kurumu, 161  
Batı metafiziği, 13, 153  
Batının Öznesi, 86  
Baudelaire, 56  
Bauman, Zygmunt, 135, 147  
Baydar, Oya, 480  
Bayrak, Mehmet, 482, 496  
Beden, 355, 361, 362  
Beden algısı, 359  
Beden kültürü, 355  
Bedencan, 370  
Bedenin dirimgücü, 359  
Bekârlık, 103  
Bengladeş, 169  
Benjamin Disraeli, 161  
Benlik, 68, 81, 419  
Benlik teknolojileri, 361  
Berktaş, F., 51, 477, 496  
Beslenme bozukluğu, 357  
Beslenme rejimi, 330  
Beşikçi, İsmail, 165, 170  
beyaz bale, 365  
Biçimlenmişlik, 136  
Bile isteye unutuş, 92, 93  
Bilgi, 18, 98, 163, 164, 165, 166, 345,  
379, 533  
bilgi araçları, 168  
Bilgi katmanları, 131  
bilgi objeleri, 166  
Bilgi öznesi, 54  
Bilgi üretimi, 28, 31, 49, 242, 244, 300,  
301, 302, 304, 307, 392, 443, 444,  
458  
Bilginin Arkeolojisi, 32, 239, 246  
bilginin iktidar yaratmaması, 166  
Bilginin inşası, 443  
Bilim, 18, 27, 144, 176, 180, 182, 185,  
302, 304, 472, 502, 506, 507, 509,  
510, 515, 517, 518, 522, 533  
Bilim ideolojisi, 302  
bilim iletişimi, 285  
bilim ödülleri, 158  
Bilimlerin kurumsallaşması, 118  
Bilimsel, 33, 143, 167, 176, 241  
bilimsellik, 504  
Bilincin dönüşümü, 61, 64  
Bilinç, 61, 78, 290  
bilinç yükseltme, 378, 408, 411, 541,  
542, 543  
bilinçli tarafılık, 545  
1938 Dersim, 442, 444, 445, 447, 455,  
464  
Bin yayla, 69  
Bir Gün, 480  
Birey, 104, 197, 204, 206, 213, 217,  
266, 268, 338  
Bireysel ve kolektif pratikler, 217  
Bireyselleşme, 282, 288, 291  
Birinci Dünya, 73, 74, 82, 83, 86, 90,  
373, 375, 379, 401, 408, 409, 417,  
418  
Biyografi, 21, 103, 164, 216, 222, 227,  
231, 232, 233, 419, 480, 490, 545  
Biyotıp, 259, 260, 261, 262, 263, 264,  
266, 267, 274, 275  
Boring, Edwin G., 225, 226, 229, 231,  
232, 236, 245, 248  
Bourdieu, Pierre, 32, 147, 159, 170,  
216, 295  
Boyun eğdirilmiş bilgi, 69, 132

Britanya, 54, 69, 71, 74, 95, 97, 101, 102  
Britanyalı, 72, 84, 92, 95, 96, 100, 102, 103, 108, 110, 112  
Bruinessen, Martin van, 470, 471, 481, 483, 496  
bulaşıcı hastalık, 256, 259, 265  
Bürokrasi, 315, 316, 334  
Bütünlük, 40, 180, 182, 216, 227, 231, 240, 306, 324, 325, 350, 475, 492, 494, 532, 541, 544  
Büyük adamlar, 228, 230, 231, 233  
Büyük Adamlar, 230  
  
Can, 17, 30, 53, 78, 80, 83, 87, 106  
Capital, 62, 65  
Cathect, 68, 88  
cemaat / topluluk, 282  
Cezaevleri, 165, 263, 491  
Chaudhury, Ajit K., 77, 78  
Cinsel fark, 80  
Cinsellik, 254, 392, 412, 457, 460, 462  
Cinsiyet, 102, 104, 107, 120, 127, 132, 152, 174, 192, 205, 206, 207, 209, 242, 251, 254, 281, 383, 475  
cinsiyet ayrımcılığı, 338, 479, 493  
cinsiyet eşitsizliği, 478, 483, 484, 487  
Cinsiyetlendirilmiş, 206, 207, 487, 488  
Cinsiyetlendirilmiş özne, 93, 100, 103, 105, 111  
Cismanilik, 361  
Citation Index, 44, 301  
coğrafi süreksizlik, 83  
Cumhuriyet, 12, 447, 470, 471, 477, 497  
  
Çakır, Serpil, 9, 467, 468, 477, 490, 497, 548, 549  
Çalışma, 13, 121, 275, 317, 339, 456, 507, 527

Çevre, 30, 34, 40, 266, 267, 281, 285, 298, 302, 379  
çevre iletişimi, 285  
Çıkar, 18, 53  
çifte standartlılık, 339  
çocuk ve gençlik, 285, 332  
çocukluslu sermaye, 80  
  
Daly, Mary, 95  
Dans sanatı, 352, 353, 365, 368  
Dans sosyolojisi, 349  
dansen makine, 354, 356, 368  
darstellen, 61, 62, 82  
Dasein, 361, 366, 367, 368  
değerden arınmış bilim, 377  
değerden arınmış nesnellik, 377  
değerden arınmışlık, 377  
Değirmenlerle Savaş, 169  
Değişim, 18, 19, 77, 78, 93, 103, 106, 120, 168, 183, 186, 194, 195, 204, 207, 214, 221, 227, 232, 234, 237, 244, 267, 268, 273, 275, 284, 288, 289, 293, 297, 318, 327, 329, 331, 369, 373, 378, 394, 409, 410, 411, 413, 414, 419  
Deleuze, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 66, 67, 73, 76, 77, 82, 85, 91, 94, 113  
Demokrasi, 281, 290, 317  
Deneyim, 284, 285, 308, 309, 315, 327, 328, 333, 351, 366, 369, 370, 377, 378, 386, 390, 406, 423, 442, 444  
Derrida, J., 12, 53, 54, 55, 59, 60, 64, 70, 75, 79, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 95, 109, 113, 114, 153  
Descartes, 66, 360  
Devlet, 61, 314, 329, 354, 473, 507  
Devlet feminizmi, 476  
Devlet Opera ve Balesi, 353  
Devletin kültür aygıtları, 353  
Devrim, 19, 55, 236, 237, 259

Dışarıdakiler, 392  
dışarıklı, 48, 49, 50, 394, 395, 396, 408  
Dışarıklılar, 377, 391, 392, 393, 394  
dışlama pratiği, 135  
dışlananlar, 38, 118, 120  
dışlanma, 64, 90, 273, 282, 423  
dışlanmış, 14, 156, 453  
dıştalanma, 522  
dijital kültür, 285  
dil yasağı, 477  
Dilbilim, 236  
Dilbilimsel, 77, 149, 155  
Dildünyası, 351  
dilsel sermaye, 478  
Dilsiz, 136  
din-siyaset-ekonomi ilişkileri, 162  
Dinsiz araştırmacılar, 162  
direniş bilgileri, 145  
direniş stratejisi, 493  
Disiplinlerarasılık, 281  
Diyalektik, 22, 28, 70, 92, 96, 152, 218,  
237, 369, 378  
Doğallaştırma, 153, 154, 156  
Doğallık, 82, 363  
Doğu, 13, 18, 20, 34, 133, 139, 154,  
161, 169, 246, 357, 362, 363, 364,  
471, 473  
Doğu kadını, 110, 476, 477, 479  
Doktora tezini yurtdışında yapan  
öğrenci, 167  
Douglas, Mary, 151, 155  
doxic, 158  
dul kadın fedası, 53, 95  
dul kadın kurbanlığı, 98, 100, 101  
Durakbaşı, Ayşe, 468, 477, 497, 548  
duruş, 33, 37, 38, 40, 45, 47, 48, 111,  
136, 277, 278, 299, 367, 378, 444,  
445, 465, 514, 534  
Dünya Sağlık Örgütü, 253, 267  
dünyevilik, 78

düşük ve orta gelirli ülkeler, 167  
düşünümsel (reflexive), 158, 163, 164,  
205, 208, 286, 287, 531  
düşünümsellik (self-reflexivity), 24, 29,  
163, 281, 285, 286, 288, 294, 419,  
420, 421  
Eagleton, Terry, 85  
edilgen alımlayıcılar, 352  
edilgenleşme, 352  
edinim/temellük, 415  
Egemen, 83, 122, 199, 200, 202  
Egemen ideoloji, 57, 530  
Egemen ideoloji tezi, 156  
Egemen özne, 53, 54, 55  
Egemen temsiller, 158  
Egemenlik kurma yöntemleri, 168  
Ekonomik bakımdan aktif nüfus, 338  
Ekonomik sermaye, 191  
Eleştirel bilgi üretimi, 443  
Eleştirel bir tarihsel bilinç, 445  
Eleştirel Psikoloji, 15, 235, 238  
Emek, 57, 345  
Emek-gücü, 356  
Empyralist proje, 73, 74, 84  
Empyralizm, 23, 39, 77, 110, 160  
en alttaki etnik gruplar, 162  
Enformasyon ağları, 282  
entelektheia, 360, 361, 367, 368  
Entelektüelin saydamlığı, 67  
Entelektüel, 293, 418  
Entelektüel "sorunu", 161  
Epidemiyoloji, 254, 269, 270  
Episteme, 26, 59, 69, 70, 73, 79, 96  
Epistemik şiddet, 69, 70, 73  
Epistemolojik, 149, 184, 240, 374, 376,  
378, 379, 380, 390, 393, 420, 424,  
494, 504, 528, 531, 535, 546  
Epistemolojik şiddet, 28, 36, 37, 41  
Erkek, 12, 14, 99, 103, 340, 385, 478



- Erkek egemen bilim anlayışı, 445  
Ertürk, Yakın, 477, 479, 493, 497  
Eşcinsellik, 254  
Eşitlik, 421  
eşitlikçi ilişkiler, 399  
eşitsizlik, 139, 207, 209, 253, 254, 385, 401, 403, 474  
Eşitsizlikler, 17, 28, 133, 207, 253, 263, 401, 459  
Etnik, 46, 82, 129, 162, 164, 205, 251, 254, 288, 333, 375, 382, 387, 390, 394, 423, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 478, 487, 490, 492, 500, 538, 543  
Etnisite, 14, 390, 394  
Etnisite çalışmaları, 285  
etnografi, 30, 281, 287, 380, 381, 385, 396, 423  
Etnografik, 17, 157, 209, 287, 288, 289, 382, 396, 397, 400, 405, 412, 508  
Etnosentrizm, 87, 88  
Ev-eksenli çalışan kadınlar, 131, 132, 133, 142, 144  
Ev-eksenli çalışma, 132  
Evli kadın, 341, 384  
Evlilik, 337, 340, 341, 343, 345, 384, 387, 388, 457, 463, 466, 476  
Eylem, 196, 201, 375  
Eylem araştırma, 412  
Eylem-yönelimli araştırma, 375, 408, 409, 410, 412, 414, 415, 416, 423  
Ezenler, 401  
Ezilenler, 126, 138, 139, 142  
Ezilenlerin Pedagojisi, 147, 159  
Ezilenlerin perspektifi, 137  
Ezilenlerin sesi, 135  
Ezilme, 18, 30, 73, 78, 82, 126, 136, 137, 143, 292, 386, 390, 391, 407, 488, 492, 527, 530, 534, 535, 538, 546  
Facebook, 292  
Fail, 39, 62, 63, 66, 99  
Fark, 52, 155  
Farkındalık, 48, 83, 131, 139, 145, 376, 458, 492, 534  
Farklı kadınlık deneyimleri, 466  
Farklı konumlanışlar, 398  
Farklı olmak, 122  
Farklı olmamak, 122  
Farklılık, 36, 75, 195, 289, 470, 474, 487, 536, 543  
Farsi dillerle, 166  
Favela, 162  
Felsefe, 171, 190, 233, 243, 365, 502  
Feminist, 221, 373, 375, 376, 377, 379, 386, 387, 388, 390, 392, 398, 399, 403, 404, 405, 406, 410, 415, 417, 418, 422  
Feminist araştırma, 372, 375, 399, 417, 421, 488, 527, 544  
feminist bakış, 391, 532, 534, 543  
Feminist eleştiri, 445, 466, 487, 534  
Feminist epistemoloji, 379  
Feministler ve Saha Çalışması, 383  
Feminizm, 440, 445, 496, 497, 528, 530, 548  
Feyerabend, Paul, 516, 517, 518, 524  
field, 200  
Filipinler, 169  
Fleisser, Marielouise, 355, 356  
Foucauldien bir açıdan, 166  
Foucault, Michel, 32, 147, 159, 548  
Freire, Paolo, 147  
Freud, 39, 40, 57, 59, 93, 94, 98, 106, 184  
Gadamer, 355, 360, 361, 366, 368, 369, 371  
Galileo, 166  
Gandhi, Mahatma, 103  
Gazetecilik çalışmaları, 285

- Gecekondu, 315  
gecikme, 474  
geri kalmış, 96, 289  
Global medya, 14, 285, 291  
Globalleşme, 282, 288, 289, 292, 293  
Göç Der, 475, 476  
Göç ve medya, 285  
Göçebe özne, 57  
Göçmenler, 161, 251  
Görme / görülme, 162  
Görme biçimi, 119  
Görsel iletişim, 285  
Görünmeyenlerin görünmeyenleri, 475  
görünmez, 41, 88, 165, 212, 221, 410, 469, 471, 473, 474, 476, 486, 490, 517, 531  
görünmez kadın deneyimi, 445, 447  
görünür kılma, 77, 445, 456, 489, 542  
Gösterge, 38, 58, 65, 67, 151, 152, 153, 169, 192, 201, 224, 265, 301, 337, 338, 340, 341, 342, 346, 352, 455, 457, 473, 477, 478, 482  
Gözetleme, 162  
Gözetlenen, 163  
Gözetleyen bir bakış, 162  
Gözlemek, 162  
Gramatoloji, 87, 88  
Gramsci, 46, 73, 74, 156  
Guattari, 56, 57, 58, 66, 85, 91  
Guha, Ranajit, 147, 310  
Güç, 143, 166  
Güç-iktidar, 166  
Güçlendirici yöntemler, 406  
Güçlendirme, 87, 203, 328, 410, 465, 541  
Güçlenme, 208, 407, 409, 410, 413, 414, 415, 445, 465  
Gündelik yaşam, 490  
Güneş-Ayata, Ayşe, 497  
Güney, 34, 169, 387  
güven ilişkisi, 322, 449  
güvenilirlik, 508  
güvenli cinsellik, 254  
Habermas, 127, 128, 141, 147  
Habitüs, 129, 190, 191, 195, 196, 197, 209  
Hakikat, 107, 118  
hakikat hiyerarşileri, 155  
Halk sağlığı, 257, 264, 266, 268, 271  
Hall, Stuart, 159  
Hancock, Ian, 524  
hane reisi, 336  
haphishane, 59, 85  
hasta hakları, 254, 255, 273  
hastalık, 162, 254, 255, 256, 259, 261, 264, 265, 272, 273, 357, 372, 400, 415, 453, 463  
hayat hikâyeleri, 405, 408  
hayırseverlik, 313  
hegemonik entelektüel, 67  
hegemonya, 22, 23, 156  
Heidegger, 13, 107, 359, 366, 367, 368  
hemhal oluş, 27, 178  
hermenütik, 164  
hesap verebilirlik, 123  
Hindistan, 140  
Hinduizm, 72, 97  
Hint eğitim sistemi, 71  
Hint milliyetçiliği, 74  
Hint-Avrupa dil grubu, 166  
Holocaust, 135, 147  
Homo Academicus, 168, 170, 295  
homogami, 341  
homojen, 33, 34, 45, 46, 81, 108, 179, 181, 197, 198, 264, 333, 391, 415, 471, 472, 474, 475, 479  
hooks, bell, 170  
Hoşgör, Ayşe Gündüz, 478, 479, 491, 497

Irk, 401, 499, 508  
ırksallaştırılmış, 156

içeridekiler, 391, 392

içeriden bakış, 488

içerik analizi, 284

içerikliler, 393

içkinlik, 119

içsel tarih anlayışı, 228

İdeoloji, 15, 104, 150, 152, 548

ideoloji eleştirisi, 152, 153, 244

ideoloji teorisi, 57, 78

ideolojik dışlama, 364

ideolojik ikiye bölünme, 94

ihtisaslaşma, 365

ikilem, 372, 400, 420, 423

ikili karşıtlık, 418

ikililik, 361

İktidar, 18, 53, 54, 58, 68, 155, 156,  
165, 166, 167, 275, 374, 379, 420

iktidar hiyerarşileri, 373, 398

iktidar hiyerarşisi, 375, 421

iktidar ilişkileri, 11, 131, 144, 152, 153,  
156, 227, 239, 241, 275, 349, 373,  
399, 474, 491

iktidar mekanizmaları, 83, 84, 161, 164,  
169

İktidarın döngüsellliği, 155

iktidarın kullanımı, 166

iletişim felsefesi, 285

iletişim hukuku, 284

iletişim siyasaları, 284

ilişkisel analiz, 200

İlyasoğlu, Aynur, 9, 11, 29, 212, 498

imagic, 107

imaj, 158, 353

imge, 76, 111, 130, 151, 154, 178, 352,  
382, 480, 482, 502, 520

imgesel, 23, 107, 473

İnam, Ahmet, 524

inceleyen / incelenen, 162

İngiliz, 71, 72, 101, 109, 228, 378, 380,  
392, 393

İnsan emeği, 80

İnsan Tasarımı, 230

inter-sübjektif, 505

irade, 100, 188

istihdam, 132, 338, 339, 340, 343, 478,  
485

istihdam dışı, 338

işbölümü, 19, 28, 80, 81, 192, 390, 457

işçiler, 39, 57, 80, 161, 339, 394

İzleyici araştırmaları, 288

*jauhar*, 100, 105

jeopolitik belirlenim, 54

Kadın, 79, 81, 99, 102, 103, 104, 107,  
113, 115, 221, 293, 315, 340, 390,  
406

Kadın geliri, 336

kadına yönelik şiddet, 273, 484

kadının özgürleşmesi, 527, 530

Kadınlar, 9, 30, 83, 95, 96, 131, 133,  
140, 276, 327, 328, 329, 336, 342,  
377, 383, 412, 413, 442, 445, 450,  
457, 463, 464, 467, 468, 469, 477,  
485, 487, 491, 493, 497, 498, 499,  
548

Kadınlararası Dayanışma, 442, 444, 468

kadınların bağımlılığı, 346

kadınların güçlenmesi, 407, 445

kalcılık, 369

KAMER, 293

Kamuran Bedirhan, 481

Kamusal alan, 282, 492

Kanıtı dayalı tıp, 270

kapitalist üretim modeli, 356

kapitalist üretim tarzı, 241, 298, 300,  
309

kapitalizm, 39, 65, 239, 293, 306, 536, 537  
karşı bakış, 163  
Karşı-hegemonik ideolojik üretim, 59, 111  
karşılıklılık, 18, 291, 399, 404, 405, 406, 543, 545  
Kartezyen, 119  
kast, 95, 103, 384, 393, 415, 509  
katharsis, 362  
katılımcı yurttaşlık, 291  
Katımlı araştırma, 408, 410  
katımlı gözlem, 381, 509  
Kavram, 532, 535  
Kayıp Söz, 480  
Kaynak Kullanımı, 507  
Keloğlan, 292  
kenar, 23, 24  
kenarda, 511, 513, 520  
kenardakiler, 20, 116  
kenardalık, 9, 21, 22, 25, 28  
kenarın kenarı, 475  
kırsal kadını, 476, 479  
Kızılderililer, 108, 161, 513  
Kimlik, 494  
Kimlik siyaseti, 474  
kişilerarası anlamlar, 163  
kişilerarası iletişim, 285  
kitle bireyi, 369  
kitle toplumu, 290, 353, 355  
Kitsch, 364, 370  
klâsik bale, 352, 353, 354, 357, 365, 368  
Klasik pozitivist yaklaşımlar, 164  
Klaus Holzkamp, 238, 249  
Klinik, 85, 262, 263, 265, 270, 329  
Koca, 339, 342  
kolektif istenç, 58  
kolektif kimlik, 469, 489, 490, 494  
Kolektif kimlik, 469

komprador, 80, 81, 90  
Konum, 20, 386  
Konumlandırılmış bilgi, 163, 391  
konumlanış, 93, 379, 385, 391, 396, 419  
konumlu bilgiler, 392  
köken homogamisi, 341  
körleşme, 354  
Köylülerle ancak tercüman aracılığı ile konuşabilen kaymakamlar, 165  
Kracauer, Siegfried, 356  
ktidar araştırma ilişkisi, 374  
Kuhn, Thomas, 169, 170, 235, 236, 237, 238, 246, 247, 249, 518  
Kula, 162  
Kulin, Ayşe, 498  
kullanıcı müşteri, 291, 294  
kuram, 9, 25, 28, 30, 149, 172, 173, 179, 186, 342, 505  
kuram ve kılğı, 31, 502, 513, 514  
Kuramsallaştırma, 379  
Kurban, 101, 476, 481, 485, 492  
kurumun toplumsal prestiji, 164  
Kuş gribi, 256  
kuşa benzetmek, 129, 130, 138, 146  
Kuzey, 34, 37, 112, 169  
Kültür, 116, 120, 125  
kültür döngüsü, 152  
Kültür endüstrisi, 23  
kültür ticareti, 353  
kültür ve dans pazarı ideolojileri, 357  
Kültürel Çalışmalar, 12, 15, 29, 151, 155, 514  
kültürel hegemonya, 363  
kültürel hepçil (cultural omnivore), 208  
kültürel kapital, 161  
kültürel öteki, 164  
Kültürel sermaye, 191  
kültürel/sosyal kapital, 165

küresel, 30, 168, 169, 253, 255, 256,  
257, 268, 297, 332, 420  
küresel düzeydeki bilim iktidarları, 169  
Küresel kapitalizm, 66  
küresel sınıf ayrımları, 168  
Kürt Alikan Aşireti, 165  
Kürt hareketi, 483, 485, 486, 487, 490,  
492, 493, 494  
Kürt kadınları, 30, 469, 476, 477, 478,  
479, 480, 481, 482, 483, 485, 487,  
488, 489, 490, 494, 495  
Kürt sorunu, 471, 473, 474, 475  
Kürtçe, 165, 166, 470, 473, 475, 476,  
477, 478  
Kürtçe yasağı, 477  
Kürtler, 30, 165, 469, 470, 471, 472,  
473, 474, 475, 476, 477, 479, 481,  
482, 483, 484, 492  
Kürtlerin marjinalleştirilmesi, 475, 477,  
479  
Kürtlerin ötekileştirilmesi, 474  
Kürtlerin varlığı, 165  
  
Lacancı, 151  
Liberal tarih yazımı, 228  
libidinal ekonomi, 64  
linguistik, 292  
  
Macherey, Pierre, 78  
maddi imkân, 165, 167  
madun, 146  
Madun bilinci, 79  
Madun çalışmaları, 76, 418  
madun kadın, 90, 106  
Madun özne, 80  
Madun Sınıflar, 46  
Maduniyet, 489  
Madunlar, 27, 61, 161, 118  
mağdur, 41, 45, 48, 117, 118, 122, 123,  
275, 330  
Mağrurları, 161

Mainstream, 302  
Makine, 354, 355, 356, 357, 358, 359,  
360, 370  
Makroloji, 66  
Malzeme, 77, 78, 134, 175, 354, 360,  
366, 502  
Maocu, 55  
Marcel Mauss, 361  
marjinal ve dışlanan gruplar, 333  
marjinal yerliler, 394  
marjinalleştirilmiş halklar, 375  
marjinalleştirme, 422  
Marksistler, 338  
Marksizm, 64, 66, 78, 82, 134, 160, 536  
Marx, 25, 39, 40, 53, 56, 57, 59, 61, 62,  
63, 64, 65, 66, 67, 76, 77, 92, 126,  
156, 159, 191, 192, 194, 286, 295,  
299, 306  
Medya etnografisi, 287, 294  
medya okuryazarlığı, 14, 285  
Medya ve İletişim Çalışmaları, 29, 281,  
294  
mekân, 12, 15, 34, 39, 133, 352, 482  
mekânsallaşan-iktidar, 83  
Meksika Chiapas, 165  
Merkez, 55, 308  
merkezsizleştirilişi, 53  
Mesele, 37, 133, 252, 374  
Meslek, 27, 32, 148, 192, 194, 232,  
311, 312, 318, 322, 324  
meslekdaş görüşü / ağı, 169  
meta, 97, 183, 306  
metalar dolaşımı, 353  
metinlerarasılık, 153  
metinsellik, 86, 105, 151  
metodoloji, 12, 27, 29, 31, 67, 76, 82,  
94, 149, 175, 179, 182, 187, 222,  
224, 227, 238, 243, 284, 289, 291,  
307, 342, 374, 376, 385, 407, 410,  
412, 488, 489, 527, 528, 540, 545,  
546

metodolojik hata, 337  
 meydan savaşları, 168  
 Meyerhold, Vsevolod, 358  
 Mısır, 19, 87, 159, 162, 169  
 Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi, 154, 159  
 mikrobiyoloji, 66  
 militan örgütler, 162  
 mille plateaux, 58  
 mimesis, 351, 363, 365  
 Mit, 153  
 Mitchell, Timothy, 154, 158, 159  
 modelleme, 302, 304, 305  
 modelleştirme, 307  
 modern dans türleri, 365  
 Modern hayırseverlik, 312  
 modern tıp, 251, 260  
 modernist, 107, 149, 199, 202, 289, 520  
 modernite, 19, 135, 267, 528  
 modernizm, 38, 282, 288  
 modernleşme, 80, 110, 288, 289, 292, 470, 471, 472, 473, 477, 479, 485, 486, 520  
 muhalif entelektüel, 67  
 Muhatap, 129, 132, 142  
 Musa Anter, 482  
 mübadele değeri, 65  
 mücadele, 36, 42, 47, 61, 82, 83, 112, 129, 134, 143, 146, 151, 156, 158, 190, 201, 204, 209, 215, 229, 259, 315, 387, 388, 410, 418, 422, 493, 528, 530, 532, 536, 546  
 mücadele bilgisi, 134  
 mükemmel gerçekleşme, 360  
 mükemmellik, 354, 361  
 müracaatçı, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 322, 327, 329, 331, 333  
 müzakere süreci, 444, 456  
 müzik ve dans sanatları, 350, 351  
 Napolyon, 65  
 Nasreddin Hoca, 29, 129, 130  
 Neden-Sonuç ilişkileri, 507  
 neoklasik iktisat, 302, 306  
 neoliberal, 190  
 Nesne, 17, 41, 91  
 nesnel yaklaşımlar, 164  
 nesnelleştirme, 127, 355, 520  
 nesnellendirme, 127, 217  
 nesnellik, 106, 123, 137, 185, 186, 221, 276, 377, 392, 444, 505, 517, 544  
 Nesnellik (objektiflik), 505  
 niceliksel araştırma, 489  
 niceliksel veri, 381  
 Nietzsche, 13, 39, 40, 73, 366, 367  
 nihai hedef, 360  
 Niteliksel araştırmalar, 443  
 Niteliksel saha çalışması, 377  
 niteliksel veri, 274, 381  
 niteliksel yöntemler, 14, 406  
 Nobel, 168  
 normal bilim, 236, 518  
 objektif bilgi, 545  
 olgu, 19, 80, 83, 87, 120, 137, 141, 144, 149, 172, 174, 175, 179, 183, 184, 186, 187, 188, 190, 221, 229, 265, 272, 478, 479, 485  
 18. Brumaire, 61, 62, 63, 73, 76  
 Ortak-Yazarlık, 415  
 Oryantalizm, 52, 154  
 otorite, 62, 107, 161, 163, 268, 312, 404, 416, 470, 545  
 Ödül, 169  
 öfke, 56, 117, 326, 402, 453  
 ön yargılar, 512, 515, 519  
 örgütsel iletişim, 285

Öteki, 34, 54, 56, 57, 68, 69, 70, 72, 73,  
74, 81, 82, 86-89, 120, 164, 321,  
322, 380, 390, 396, 405, 416, 419  
ötekileştirilme, 471  
ötekileştirme, 119, 495  
ötekilik, 383  
öykünme, 44, 351  
öykünüş, 363  
özcülük, 92, 383, 395  
özdeşleşme, 81, 393, 395, 545  
özelleştirme, 289, 331  
özgür kadın, 30, 483, 491  
özgürleşme, 445, 486, 487  
Özne, 20, 40, 41, 51, 54, 58, 59, 61, 68,  
69, 73, 79, 86, 88, 147, 150, 159,  
160  
özne-etkileri, 54  
öznel (sübjektif), 505  
öznelararasılık, 378  
özneler arası, 505  
öznelik, 57, 151, 153, 240, 390, 396,  
443, 444, 445, 446, 455, 459, 466,  
490, 505  
öznelik konumları, 150  
  
paracapitalist, 55  
paralı seks, 254  
parasız araştırma, 167  
perde alegorileri, 85  
periferi, 20, 90  
perspektif, 108, 133, 136, 137, 264,  
299, 302, 312, 313, 314, 325, 333,  
392, 423, 476, 490  
Pierre Bourdieu, 29, 159, 167, 190, 211,  
216, 217  
Politik, 14, 30, 38, 40, 54, 56, 61, 62,  
63, 66, 69, 73, 78, 85, 92, 113, 169,  
190, 199, 231, 232, 234, 243, 253,  
255, 256, 257, 258, 263, 266, 275,  
276, 278, 283, 284, 290, 291, 292,  
294, 322, 408, 469, 471, 472, 473,

474, 480, 481, 482, 483, 484, 485,  
486, 487, 488, 489, 490, 491, 492,  
494, 528, 529, 530, 534, 535, 536,  
537, 538, 543, 545, 546  
politika, 132, 141, 156, 197, 251, 252,  
258, 267, 376, 383, 471, 485  
politikleşme, 382  
Popüler kültür, 479  
popüler medya, 285, 479  
Portekiz, 169  
Postkolonyal, 79, 88, 91, 93, 96, 372,  
396  
Postkolonyal feminist, 396  
postmodern, 37, 47, 207, 208, 277,  
363, 379, 416, 420  
post-temsili, 76  
postyapısal, 151  
potansiyel iktidar ilişkisi, 166  
Pozitif Bir Bilim Olarak Gramatoloji  
Üzerine, 86  
pozitivist, 17, 29, 59, 64, 70, 77, 149,  
164, 175, 178, 183, 269, 270, 271,  
274, 275, 276, 376, 378, 398, 400,  
444, 488, 494, 512  
pozitivist bilim, 183, 376  
pozitivist paradigma, 444  
pozitivizm, 29, 63, 92, 93  
Pratik, 173  
Problem Tarihi, 232  
profesyonel dansçı, 360  
profesyonellik, 312, 353, 536  
psikanalitik, 77, 88, 90, 151, 153, 155  
Psikiyatri, 261  
  
Rabinow, Paul, 436  
radyo çalışmaları, 285  
red felsefeleri, 53  
Refah Devleti, 313  
refleksivite, 163  
Reich, 58, 94  
Ricoeur, Paul, 164

- Saga Weckman, 500, 520, 522
- Sağlığın desteklenmesi, 267
- Sağlık, 257, 266, 269, 271, 273, 275, 277
- Sağlık hakkı, 253
- sağlık iletişimi, 285
- Sahâ çalışması, 372, 373, 374, 376, 380, 381, 382, 433
- saha sırası, 372
- saha sonrası, 373, 380, 398, 424
- Said, Edward, 147, 160, 499
- sanal etnografiler, 287
- sanat sosyolojisi, 12, 13, 350
- Sati, 95, 97, 100, 101, 102, 106, 107, 109, 110, 111
- savunma antropolojisi, 31, 502
- savunmacı sosyal bilim, 514
- savunmacılık, 513
- saydamlık, 67, 88
- Schultz & Lavenda, 163, 164
- Screen Theory, 151
- Sembolik, 202, 204, 205, 208, 209
- sembolik düzen, 157
- sembolik kapital, 168
- sembolik mücadeleler (symbolic struggles), 200, 201, 202
- sembolik sınır, 204
- sembolik şiddet, 155, 158, 276
- semiosis, 93, 96, 112
- semiyotik, 151, 152, 153
- Sermaye, 62, 299
- sezenus, 367
- Shastri, 72, 73
- Sınıf, 208
- Sınıf Analizi, 205
- Sınıf habitüsü (class habitus), 195, 197, 200
- Sınıf içgüdüsü, 59
- Sınıf konumu, 59
- sınıf mensubiyeti, 339
- sınıf mücadelesi, 134, 338
- sınıf pratikleri, 66
- sınıf savaşları, 168
- Sınıf yapısı, 344
- sınıflandırma mücadelelerini (classification struggles), 209
- sınıfsal / etnik / toplumsal cinsiyet durumu, 164
- sınırlı özdeşleşme, 545
- sıradan insanların bilgisi, 132
- sibirelem, 287
- Simgesel Şiddet, 147
- siyahlar, 138
- Smits, Jeroen, 478
- Social Science Citation Index, 169
- Sokak, 19, 117, 120, 121, 122, 315, 317, 332
- sokak çocukları, 14, 322
- sokak toplayıcıları, 11, 333
- sokakta bulunan farklı gruplar, 333
- somut, 20, 59, 60, 70, 86, 113, 122, 133, 165, 175, 178, 182, 239, 276, 278, 345, 358, 362, 470, 539, 545
- somutlaştırma, 129, 172
- somutun fetişsizleştirilmesi, 93
- Son kerte, 58
- sorgulama yokluğu, 355
- sorunlaştırma, 350
- sorunsallaştırma, 422
- Sosyal adalet, 106, 332
- sosyal bilim, 9, 12, 17, 19, 20, 25, 26, 28, 29, 31, 36, 116, 119, 127, 128, 129, 143, 149, 161, 162, 164, 165, 177, 183, 184, 222, 229, 239, 240, 251, 254, 255, 258, 269, 273, 274, 278, 282, 294, 300, 374, 376, 381, 394, 400, 409, 442, 444, 469, 473, 476, 477, 486, 500, 502, 509, 513, 514, 515, 527, 528, 529, 530, 532, 533, 535, 541, 542, 544, 545, 546



- sosyal bilimci, 19, 26, 36, 116, 119,  
143, 164, 254, 255, 273, 278, 377,  
381, 409, 500, 535, 542
- Sosyal çalışma, 311, 312, 313, 314,  
315, 318, 325, 330, 332
- Sosyal çalışmacı, 315, 325, 330, 332
- Sosyal devlet, 325
- Sosyal hizmet, 332
- Sosyal hizmet uzmanı, 311, 312
- sosyal inşa, 469, 489
- sosyal kapital, 167, 168
- sosyal koruma sistemi, 320, 325, 332
- Sosyal politika, 330
- sosyal tıp, 254
- sosyolog, 15, 162, 164, 165, 166, 167,  
178, 226, 312, 381, 382, 388, 407,  
410
- Sosyoloji, 11, 12, 13, 14, 149, 171, 313,  
346, 347, 523, 527
- sosyolojik kanıt, 109
- soy adı, 65, 76
- soybilim, 134
- soyut mekân, 352
- soyut-ideal, 308
- Sömürge, 52, 74
- Sömürge öznesi, 88
- sömürgeci tarihyazımı, 74
- sömürgeci üretim, 72, 74, 80
- sömürgeleştiren, 422
- Sömürgeleştirilmiş halklar, 379
- Sömürü, 18, 22, 23, 65, 73, 398
- Sömürü yüzleşme, 398
- Söylem, 67, 150
- söylemsel oluşum, 151
- söylemsel pratikler, 85, 158
- söz merkezci, 88, 153
- Sözlü tarih, 213, 221, 382, 405, 443,  
459, 490, 491, 494
- Spivak, G. C., 7, 9, 12, 18, 28, 36, 41,  
42, 46, 47, 52, 53, 56, 59, 68, 70,  
99, 108, 126, 136, 138, 148, 154,  
408, 418, 439, 489, 499
- sponsor, 24, 174, 354, 389
- Stones, Rob, 149 160
- strateji, 80, 142, 385
- stratejik bilgi, 546
- Strauss, Levi, 17, 32, 70, 85, 155
- suç ortaklığı, 53, 63, 68
- Sudan, 169, 402, 412
- survey, 175, 178, 186, 193, 381, 510
- suskunluk, 33, 79, 110
- suttee, 95, 101, 102, 108, 110
- sürgün, 23, 442, 444, 450, 455, 459,  
460, 462
- Şark, 18, 147, 154, 499
- Şarkiyatçılık, 18, 23, 32, 52, 110, 140,  
147, 161, 499
- Şikago Okulu, 381
- tabakalaşma analizleri, 337
- tabakalaşma birimi olarak aile, 341
- Tabakalaşma çalışmaları, 343
- Tagore, R., 101
- tahakküm, 22, 36, 43, 57, 65, 66, 82,  
99, 134, 136, 137, 138, 139, 141,  
302
- tahakküm ilişkileri, 28, 131
- tahakküm süreci, 422
- tarafsızlık, 119, 123, 221, 244, 393, 488
- tarih, 488, 490, 491, 503, 505, 506,  
508, 514, 516
- tarihçi, 79, 216, 221, 229, 488, 516
- Tarihsel bilinç, 445
- Tarihsel ilişkiler, 363
- tarihsellik, 235
- tarihyazımı, 29, 74, 75, 79, 94, 223,  
227, 228, 229, 230, 235, 236, 243,  
244
- Taylor, Frederick, 269, 358
- Taylorculuk, 358

- Taylorism, 358
- tek tip yorum, 164
- teknisizm, 366
- teknoloji, 13, 307, 308, 309, 361
- teknolojik beden, 368
- TeleSur, 293
- telos, 360
- temaşa, 352
- Temsil, 35, 44, 60, 114, 150, 153, 154, 417, 419, 474
- temsil analizi, 150, 152
- temsil rejimi, 155, 156
- temsilci epistemoloji, 150
- temsiliyet, 490
- Teori, 15, 25, 60, 93, 238
- teori ve pratik, 149
- territoryal emperyalizm, 80, 83
- Tezahür, 538
- Thompson, Edward, 72, 108
- tıbbi pratikler, 270
- tıbbi sosyoloji, 254
- tıp pratikleri, 357
- topluma gömülü tarih yazıcılığı, 519
- toplumsal cinsiyet, 12, 80, 107, 108, 207, 285, 366, 372, 383, 385, 386, 387, 391, 392, 394, 396, 415, 420, 445, 456, 458, 459, 460, 461, 464, 465, 466, 475, 477, 485, 486, 487, 491, 531, 534, 537, 544
- toplumsal güç ilişkileri, 445
- toplumsal hareketlilik, 194, 342
- toplumsal homojenlik, 337
- toplumsal iletişim, 286, 292, 293, 294
- toplumsal katılım / toplumsal dışlanma, 282
- toplumsal sınıf konumları, 340, 341, 343, 344
- toplumsal sınıf mensubiyeti, 337
- toplumsal tabakalaşma, 30, 336, 337, 338, 339, 343, 345
- toplumsal uzam (social space), 128, 155, 193, 194, 198
- toplumsal üretim ilişkileri, 59
- Toplumsallaşmış sermaye, 73
- tutarlılık, 90, 304, 340, 515, 517, 518
- tutarlılık koşulu, 517, 518
- tutkulu akademisyenlik, 378
- tüketimcilik, 55, 80, 282
- türdeş, 213, 472, 474, 479, 485
- Türk, 49, 51, 52, 130, 147, 148, 165, 219, 257, 292, 322, 385, 467, 471, 473, 478, 482, 498, 503, 505, 517, 523, 524, 525, 549
- Türkçe, 9, 13, 165, 166, 256, 312, 315, 461, 478, 479, 517
- Türkiye, 48, 167, 256, 284, 293, 298, 300, 301, 313, 358, 493, 503, 505, 506, 511, 517, 520
- ucuz emek, 80
- ulus devlet, 55, 470
- ulusal kimlik, 472, 474
- ulus-devlet ittifakları, 66
- uluslararası iletişim, 285
- Uluslararası işbölümü, 55, 81
- Unutma, 453
- Us, 432
- uyum, 29, 197, 242, 308, 331, 398, 463, 538
- uzmanlaşma, 365
- Üçüncü dünya, 389
- Üçüncü Dünya kadınları, 379, 380, 403, 418
- üniversite, 166
- Üniversite hiyerarşisi, 166
- Üretim, 238, 345
- üretim ilişkileri, 37, 41, 59, 338, 346, 457, 537
- Üstyapı, 156

- Valentine, Bettylou, 170  
varoluş koşulu, 156  
Vernant, J. P., 361, 362  
vertreten, 56, 62, 82  
Vertretung, 62, 63, 65, 66  
vicdan, 61, 101
- Weber, Max, 32, 148  
Wigman, Mary, 355
- yabancı, 44, 72, 75, 92, 115, 136, 199,  
215, 217, 301, 343, 349, 350, 380,  
383, 391, 393, 394, 411, 507  
yadsıma, 530  
yakalanmışlık, 137, 146  
yalnızlaştırılma, 454  
Yanlış bilinç, 58  
yapısalcı, 37, 56, 91, 149, 200  
yapısöküm, 79, 86, 87, 89, 110, 111,  
113, 151  
yardıma muhtaç(lık), 315, 320  
yarı-kapitalist, 55  
yaşam anlatısı, 214, 215, 220  
yaşantının tarihselleşmesi, 213  
Yeğen, Mesut, 499  
yeni sömürgecilik, 41  
Yeniden üretim, 193  
yeniden-takdim, 60, 61  
yeni-sömürgeci tarihyazımı, 74  
yer almanın [location] siyaseti, 391  
yerel bir iktidarı, 169  
yerel diller, 71  
yerel eleştiriler, 132  
Yerli, 74, 101, 394, 396  
Yerli antropolog, 396  
Yerli saha çalışmacıları, 394  
yoksul halklar, 375  
yoksullar, 141, 161, 312, 387  
yoksullaşma, 453  
yoksulluğun tespiti, 320  
yoksulluk, 11, 219, 253, 254, 256, 265,  
275, 313, 323, 327, 372  
yoksun, 132, 136, 173, 175, 178, 180,  
183, 185, 191, 192, 216, 237, 257,  
290, 299, 305, 323, 324, 329, 421,  
473, 477, 478, 479, 485, 486, 489,  
491, 494  
yorum, 67, 70, 149, 218, 229, 274, 287,  
318, 380  
yorumsama, 17, 219  
Yöntem, 9, 14, 27, 149, 171, 175, 177,  
179, 184, 187, 302, 502, 514  
Yönteme Hayır, 517, 524  
yurt dışına çıkmayan kişi, 167  
Yuval-Davis, 474, 487, 499  
Yüksel, Metin, 495, 499  
Yüzleşme, 9, 23, 311, 417
- Zaman, 42, 102, 141, 218, 318, 331,  
542  
Zarurettten doğan zevkler (taste for  
necessity), 199, 201  
Zeitgeist, 230, 232, 248  
Zorunlu göç, 11, 460, 462  
Zorunlu Yer Değiştirme, 442, 468

*m ethodos:*

## kuram ve yöntem kenarından

T. A. Süalp; G. C. Spivak; P. Selek; D. Hattatoğlu; G. Ertuğrul; S. Somersan;  
T. W. Adorno; M. Karadağ; A. İlyasoğlu; S. Batur; T. Erbaydar; N. Türkoğlu;  
M. Nedim Süalp; B. Altuntaş; C. Delphy; H.  . Nalbantoğlu; D. L. Wolf;  
 . şahin; H.  ağlayan; E. O. İncirlioğlu; G. B. Tüzel.

*Başka her şey gibi araştırma da, içinde yaşadığımız dünyanın, bu dünyayı niteleyen bölünme ve eşitsizliklerin bir parçasıdır. Araştırma, 'doğru' uygulandığında bizi 'hakikat'in sırrına erdirecek kuralların ve bu kurallar için işlemselleştirilmiş daha genel açıklamaların ('kuram') bir bütünü değildir. Bu genel çerçevenin yokluğunda, farkında bile olunmadan, kuram/yöntem, uygulamalı çalışma/kuramsal çalışma, saf bilim/meslek, araştıran özne/araştırılan nesne gibi ikili karşıtlıkların sarkacında kaybolma riski yüksektir.*

*Dolayısıyla araştırmanın 'yöntem'ini tartışmak, bir yandan toplumsal araştırmanın disiplinlere, disiplinlerin de dünyaya nasıl konumlandırıldığının, öte yandan, disiplinlere ve spesifik araştırmaların hemen her safhasına gömülü ilgi/çıkarların, konum alışların ve konumlandırışların sorgulanmasını gerektirir.*

*Bu sorunsal etrafında oluşturulan bu kitapta, Spivak, Adorno ve Delphy'nin artık klasikleşmiş makalelerinin yanı sıra, bu sorgulamayı, sosyolojiden tıbbı, antropolojiden medya çalışmalarına, psikolojiden iktisada çeşitli disiplinler içerisindeki ana-akım dışı yaklaşımları ve ' ingeneler', 'Kürt kadınlar', 'yoksullar', 'madunlar' gibi 'kenar' gruplarla çalışmayı tartışan özgün yazılar bulunuyor.*

*M ethodos, sadece akademya mensupları ve ilgili disiplinlerin öğrencileri için yöntem konusundaki önemli bir a ığı doldurabilecek bir kaynak kitap değil, toplumsal araştırma üzerine kafa yoran herkes için yararlı bir derleme.*

