

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>

HAZIRLAYANLAR

Rabia Harmanşah, Z. Nilüfer Nahya

Etnografik Hikâyeler

TÜRKİYE'DE ALAN ARAŞTIRMASI
DENEYİMLERİ

KATKILAR

Tayfun Atay

Emel Coşkun

Su Erol

Sanem Kulak Gökçe

Anna Grabolle-Çeliker

Ahmet Kerim Gültekin

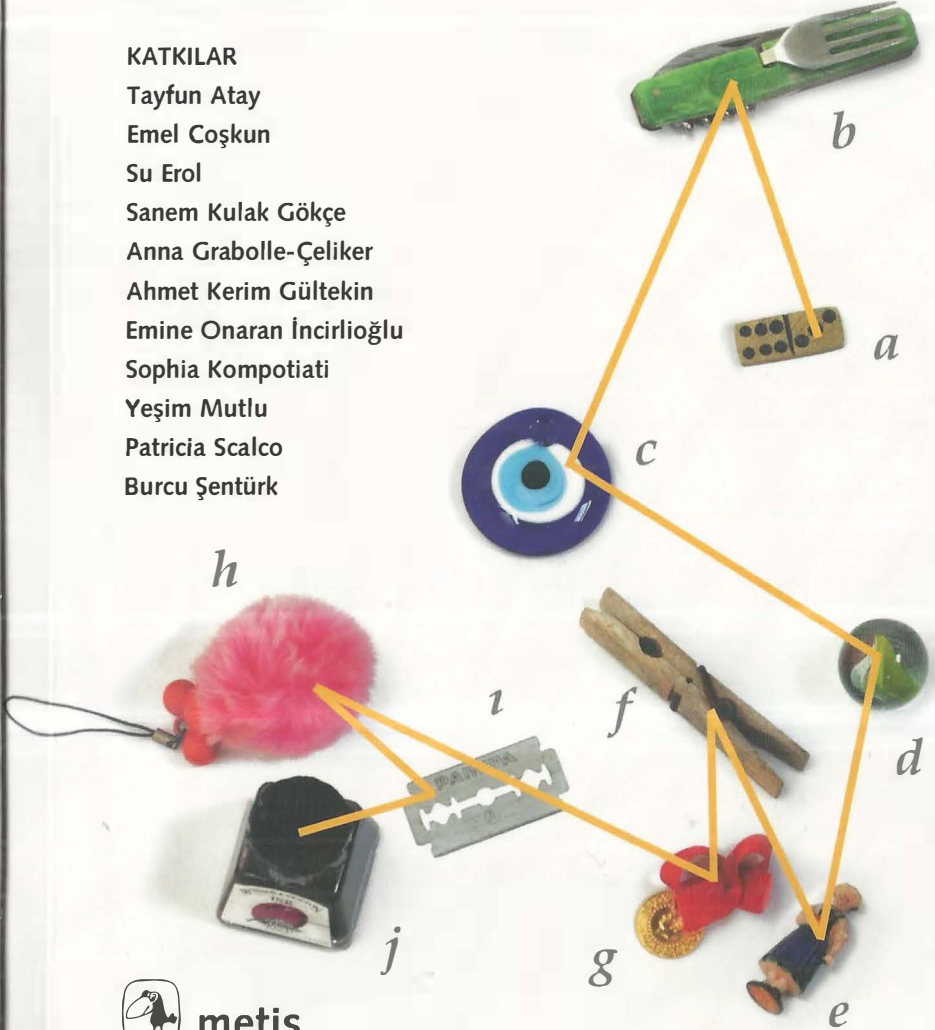
Emine Onaran İncirlioğlu

Sophia Kompotiati

Yeşim Mutlu

Patricia Scalco

Burcu Şentürk



metis

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

Hazırlayanlar

Rabia Harmanşah, Z. Nilüfer Nahya

Etnografik Hikâyeler

Türkiye’de Alan Araştırması

Deneyimleri



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Etnografik Hikâyeler
Türkiye’de Alan Araştırması
Deneyimleri
Hazırlayanlar: Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya

Derleme Eser © Rabia Harmanşah, Z. Nilüfer Nahya, 2016
Makaleler © Yayımlar hakları her yazarın kendisine aittir.
© Metis Yayınları, 2016

İlk Basım: Nisan 2016
İkinci Basım: Şubat 2018

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Dilek Winchester’ın “Çay Çekirdek Çoluk Çocuk” (2005)
adlı çalışmasından esinlenerek yapılmıştır.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-044-1

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu’nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

HAZIRLAYANLAR

Rabia Harmanşah, Z. Nilüfer Nahya

Etnografik Hikâyeler

**TÜRKİYE'DE ALAN ARAŞTIRMASI
DENEYİMLERİ**



metis

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

İçindekiler



Sunu	
<i>Tayfun Atay</i>	9
Giriş	
Kendini ve Ötekini Yazmak: Alan Araştırması ve Deneyim	
<i>Z. Nilüfer Nahya ve Rabia Harmanşah</i>	17
Biz ve Onlar Sarkacında: Bir “Türk” Kadın Araştırmacı Olarak Türkiye’de Zorunlu Kürt Göçü Çalışmanın Şeceresi	
<i>Yeşim Mutlu</i>	35
Alanda Bir “Brezilyalı”: Günümüz İstanbulu’nda Çoklu Kimlik Müzakeresi ile Cinsellik ve Ahlak Üzerine Bir Alan Araştırması	
<i>Patricia Scalco</i>	56
Mahalle Kahvesinde “Abla”, Kabul Günlerinde “Hanım”: Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Gecekondu Kadın Araştırmacı Olmak	
<i>Burcu Şentürk</i>	68
İçeriden Ses Var: Kadın Kapalı Cezaevi Hikâyeleri	
<i>Sanem Kulak Gökçe</i>	86

“Bunların Gerçek Olduğuna İnanmıyor musunuz?”: Araştırma Etiğine Dair “Yukarıdan” Notlar	
<i>Emel Coşkun</i>	103
Çoğunluğun Azınlığında Bir Antropoloğun Yabancılık Deneyimleri	
<i>Ahmet Kerim Gültekin</i>	118
Gelin, Anne, Yabancı ve Araştırmacı: Türkiye’deki Kürt İşgücü Göçü İncelemede Konumsallık	
<i>Anna Grabolle-Çeliker</i>	137
Sıkıntılar, Yüzleşmeler, Tanışmalar: İstanbul Süryani Kadim Cemaati’ni Anlama Süreci	
<i>Su Erol</i>	151
“Komşuda” Etnomüzikolojik Alan Çalışması Yürütmek: Araştırma Yöntemi, Kimlik ve Etnografya Meseleleri	
<i>Sophia Kompotiati</i>	167
Alanda Takım Çalışması: Yorumlama, Müzakere, Uzlaşma	
<i>Emine Onaran İncirlioğlu</i>	182
Katkıda Bulunanlar	199
Kaynakça	203

Sunu

Tayfun Atay



ETNOGRAFi, bir insan topluluğunun “hayat bilgisi”ni yazmaktır. Ve yazmak, yaşamadan olmaz.

Etnografi, bir başka toplum ya da kültürün yaşamına doğrudan, yakından, uzun uzadıya “katılarak” gerçekleştirilen bir tanıma, bilme ve öğrenme girişiminin, sonra masa başına oturulup sabırla ve özenle metinleştirilmesinden ortaya çıkar.

On dokuzuncu yüzyılın öncü antropologlarının, dünyanın dört bir yanından kendilerine ulaştırılan kültürel veriler temelinde “Öteki” halkların (*etnos*’un) bilgisini karşılaştırmalı olarak yazıya dökme çabaları, ne kadar emek ve meşakkat dolu olursa olsun yine de bugünden bakıldığında dudak bükülüp küçümsenen bir pratiktir. Onlar, *armchair anthropologist*, yani “koltuk antropologları” ya da sevgili hocam Prof. Dr. Bozkurt Güvenç’in tabiri son derece çarpıcı bir yaratıcılıkla (çevirmeyip) “Türkçeleştirdiği” ifade ile “masa-başı antropologları” damgasını yediler.

Hiç kuşkusuz bir antropolog masa başına oturmaz değildir. Aksine, masa başına oturup dirsek çürütmeden antropolog olunamaz. Ama ondan önce “saha”ya, araziye, hayata açılmak, kalem ya da mürekkep karası kadar toza-toprağa, çamura da bulaşmak gerekir.

“Olunacak olan” bellidir: Hem masa-başı antropoloğu, hem de “kundurası çamurlu antropolog”! Etnografi, bu iki nitelemeyi de hak ettiğiniz noktada ortaya çıkan eşsiz ve sizi de eşsizleştirecek üründür.

“Öteki” halkların, toplumların, kültürlerin bilgisini toplama yöntemi olarak etnografinin nasıl yapılıp-nasıl yazılacağı hususunda sosyal-kültürel antropologlar arasında tartışma, ihtilaf ve karışıklık, aslında disiplinin tarihi boyunca hiç eksik olmadı. Ama genellikle bu, uzunca bir süre kapalı kapılar ardında ele alınan bir sorun olarak kalmıştır.

Hayat bilgisi ve hayat hikâyesi (tarihi) yazılacak topluluklara nasıl yaklaşılabilecek, onların dünyasına nasıl nüfuz edilecek, bu gerçekleştirildiğinde onlarla yaşanarak kazanılan bilgi, sonrasında nasıl çözümlenip yorumlanacak, tabii bu arada da neler yazılıp neler yazılmayacak, yazılamayacaktır?..

Sözgelimi, kendisine yabancı bir toplum ya da kültürün dünyasına giren antropolog, kişisel düşünce, duygu, endişe, korku, öfke, nefret, sevinç ve sevgilerini de içtenlikle paylaşma açacak mıdır? Açması gerekir mi? Antropolog açısından topluluğa ilişkin analiz kadar “alaka” da mevzu bahis olacak mıdır? “Bilimsel” bir çalışmadan beklenen nesnellik kaygısı ile “nesne”ye (araştırılan topluluğa) bakışı, onu anlayış ve açıklayışı belirleyen “öznellikler”, yani araştırmacının yorum, tahayyül, sezgi, algı, empati, sempati ve diğer yetkinlikleri gözardı, hasıraltı, perde arkası mı edilecektir?..

Soruların cevapları 20. yüzyılın başından bu yana değişti, farklılaştı, çeşitlendi. Yöntemsel tercihler başından beri kuramsal yönelimlerle bağlantılı olduğu için, gerek genelde bilimin ve sosyal bilimlerin, gerekse özelde antropolojinin ne olduğuna ilişkin felsefi, ideolojik ve “politik” tartışmalar doğrultusunda oldu bunlar. Ama bu çok karmaşık ve tartışmalı süreci sade ve basit çerçevede tarif etmek gerekirse bütün meselenin, “etnografi ne kadar ‘deneysel’, ne kadar ‘deneyimsel’ bir etkinlik” sorusu etrafında düğümlendiği söylenebilir.

Başlangıçta geçerli olan, bugün de hâlâ ısrarlı savunucuları bulunan (öte yandan hiç kuşkusuz sorgulayanlar açısından bile tümünden bir kenara bırakılamayacak) pozisyon, etnografinin “deneysel” olduğu noktasında ısrarlıydı. Bu “pozitivist-bilimci” anlayış doğrultusunda antropoloji, etnografik etkinlik sayesinde bize “bilenebilir bir başka dünyanın nesne bilgisi”ni sunan disiplindi. Bunu sağlama yolunda antropolog, “katılarak gözlem” (*participant observation*)

denilen bir araştırma tekniği uygulayarak tanımayı, bilmeyi, anlamayı, daha çarpıcı deyişle “sırtına vakıf olmayı” hedeflediği insan topluluğunun yaşamına en derin ve detaylı şekilde girmek durumundaydı. Araştırmacı-antropolog açısından “katılmak”, insanların eylem, düşünce ve duygularını paylaşmak, onların gözüyle dünyaya bakabilmek ve kendisini onların yerine koyabilmek, yani empati kurabilmek demekti. Ancak öte yandan “gözlemlemek” de bir topluluğun hayatında neler olup bittiğini soğukkanlı ve tarafsız şekilde izlemeyi ve gördüklerini, duyduklarını, öğrendiklerini olduğu gibi, duygu ya da değer-yüksüz olarak kaydetmeyi gerektirmekteydi.

Bu durumda bir antropolog için “katılmak”, kendi olmaktan çıkmak, “gözlemek” ise kendi olarak bakmak demekti. Aynı doğrultuda, katılımda aşırılık toplulukla özdeşleşmeye ve topluluğun “dili” olmaya, gözlem mesafesinde ısrar da yeterince derinleşememe ve yüzeyde kalmaya neden olabilmekteydi.

Fakat erken dönem alan araştırmalarında “katılarak gözlem”in bu ikircikli durumuna, ona dayalı ortaya çıkması kaçınılmaz sorunlara ilişkin çok fazla da paylaşım antropologlardan çıkmadı. Bunlar, araştırma sürecinde yaşanan kişisel-özel sorunlar olarak antropologların çalıştıkları akademik kurumlarda meslektaş dertleşmesi olmaktan öteye gitmedi. “Koridorlarda kalan” konular oldu.

Etnografik metinlerde gördüğümüz ise hayatlarına dahil olarak yaşam biçimlerini incelediği insanlar karşısında antropoloğun hâkim, güçlü ve belirleyici konumda “otoriter” bir ses tonuyla konuşuyor olmasıydı. Bu insan topluluklarının aile-akrabalık sistemlerini, evlilik biçimlerini, yeme-içme, giyim-kuşam âdetlerini, inançlarını, siyasal örgütlenme biçimlerini, kadın-erkek ilişkilerini, hatta cinsel yaşamlarını mutlak bir kesinlik içinde, “nesnel” biçimde aktararak “bilinmesini sağlayan” bir “otorite”ydi antropolog.

İşin “iç yüzü”nün öyle olmadığı, alan araştırması odaklı antropolojinin Britanya’da öncüsü sayılan Bronislaw Malinowski’nin, bu bilim disiplininin tarihinde bir klasik olmuş Trobriand Yerlileri üzerine çalışmasını gerçekleştirirken tuttuğu kişisel, özel, mahrem günlüğü açığa çıktığında üstü örtülemez şekilde netlik kazandı. Malinowski, kitaplarında “tarafsız” ve “nesnel” bir şekilde yaşamlarının farklı boyutlarını anlattığı bu yerlilerden aslında hiç mi hiç hazzet-

miyor, ve onlar hakkında çok kaba şeyler düşünüyor ve bunları yine kaba sözcüklerle ifade ediyordu. “Alan”da onlarla birlikte olmaktan mutlu değildi ve bir an önce oradan ayrılmayı arzuluyordu. Sonuçta kitaplarda yer alan o “nesnel” bilgiler, böylesi “öznel” bir ruh ve zihin hali içerisinde oluşturulup bize sunulmuşlardı.

Bu bir “büyü bozumu”ydü. Ancak bu noktaya gelene kadar hiçbir şey yoktu diye düşünmek, her şeyi bir günlüğün ifşasına bağlamak da doğru olmaz. Antropolojinin sömürgecilikle, oryantalizmle, Batı (ya da Avrupa)-merkezcilikle ilişkili ve “Öteki” olanı asimetrik şekilde meşrulaştırmaya dönük bir pratik olarak yol aldığına dair disiplinin içindeki eleştirel ve sorgulayıcı girişimlerin, bu teorik, ideolojik ve politik bağlamlarda sürdürülmüş tartışmaların, esas bunların yeni yönetsel açılımlara itici güç oluşturduğunu kaydetmek gerekir.

Her halükârda bu “büyü bozumu”ndan sonra, bir etnografik çalışmada antropoloğun ne yazdığı kadar, hatta belki ondan daha çok “ne yaşadığı” üzerinde de bilgi sahibi olmak beklenti haline geldi. Etnografi, bir antropoloğun araştırma yaptığı topluluğa ilişkin “Bu insanlar böyle yaşar,” dediği bir metin olmaktan çıktı, “Bu insanlar ve ben böyle yaşadık,” demeye başladığı bir metin haline geldi.

Bir diğer deyişle de “katılarak gözlem”den “katılımın gözlenmesi”ne (*the observation of participation*) doğru bir yol tuttu bu. Artık antropolog, kendi katılımının niteliksel seyrini de etnografik bilgi üretiminin bir parçası olarak dikkate alıyor, yani topluluğun dünyasındaki halini, hali pürmelalini, kimlerle görüşüp kimlerle görüşemediğini, başarabildiklerini ve başaramadıklarını, hayal kırıklıklarını, şaşkınlıklarını, rahatsızlıklarını da tartışmaya açıyordu. Bundan öte içerisine girdiği bu “yeni dünya”da “insan olma” durumu ve bilgisi açısından deneyimlediklerinden, hissettiklerinden, yaşadığı kültürel, epistemolojik, ontolojik sarsıntılardan da söz ediyordu. Etnografi artık bir “kültür biyografisi” olmaktan öte antropoloğun bir başka topluluk ve yaşam biçimiyle etkileşiminden çıkan bir “kültürel otobiyografi” haline gelmişti.

Ayrıca açıldı ki alan araştırması, etnografi, antropologu da değiştirmekteydi. Hiçbir antropolog, alan araştırmasının sonuna, o araştırmaya başlamadan önceki düşünsel, bilişsel ve duygusal ko-

numunda varnamaktaydı. Etnografik araştırması boyunca bir antropolog, hem kendi dışında kalan yaşam ve dünya hakkında hem de buna paralel olarak, hatta bundan daha önemli olarak kendisi hakkında derin bir kişisel öğrenme deneyimi yaşamaktaydı. Bu, bir yandan “kendine ötekileşme”, diğer yandan da “öteki” olanda kendini bulma girişimiydi. Ve denebilir ki antropolojinin en karakteristik tanımlarından biri olan “ötekinin bilimi” (*the science of other*), antropoloğun gerçekleştirdiği etnografik araştırma sürecindeki “ötekileşme” deneyimiyle, en çok o zaman gerçek anlamını kazanıyordu. Nihayetinde alan araştırmasının antropoloğa önceden olduğundan çok daha fazla insan olma imkânının önünü açtığı söylenebilir.

Bu yaklaşım doğrultusunda antropoloğu özne, onun araştırma yaptığı topluluğu ise nesne sayan, “özne-nesne” ilişkisine dayalı klasik-pozitivist etnografiden, antropolog kadar topluluk üyelerini de araştırma sürecinde etken birer özne konumuna yerleştiren “öz-neler-arası” ilişkiye dayalı “diyalojik” ve (antropolog nezdinde) öz-düşünümsel etnografi pratiğine doğru bir yönelimin ortaya çıktığı söylenebilir.

Bu “yeni” etnografik yönelim, bir toplumun “hayat bilgisi”nin gözlem kadar “düşünüm”le de dolaysız bir bağlantıya dayandığını ileri sürmekteydi. Yapılan işin doğa bilimlerinde şekillendiği gibi “deneysel” değil, özneler-arasılığın (*intersubjectivity*) bir gereği olarak “deneyimsel” olduğu anlayışı öne çıkmaya başladı. Çünkü antropoloğun sunduğu “hayat bilgisi”, “yerliler”in ona sunduğuyla sınırlı, bu sunuş da antropoloğun onlarla kurduğu ilişki, iletişim ve etkileşimle bağımlıydı. Sonuçta ise ortada antropolog ile insanlar arasında inşa edilmiş bir anlama köprüsü ve bu köprü üzerinde imal edilmiş bir bilgi vardı. Etnografi buydu.

Bu noktaya antropolojik pratik ve serüvenin beşiği olan Batı dünyasında 1980’lerde gelindi. Hatta sonrasında bu “yeni dalga”nın eleştirisi ve sorunsallaştırılmasına doğru bir yol alış dahi olmuştur. Ancak hiç kimse bu yöntemsel yeni-yönelimin antropoloğun ve antropolojinin önünde yeni ufuklar açtığını, yepyeni soruların sorulabilmesine imkân oluşturduğunu da reddetmemiştir.

Türkiye, antropolojide ne klasik etnografi, ne de öz-düşünümsel diyalojik etnografi pratiklerini bugüne kadar çeviri-ağırlıklı olmak-

tan öteye geçebilen “yerli” bir dille tartışmaya açma noktasına ne yazık ki gelemedi. Bunu aşma yolunda belki ilk girişim, şimdi elinizde tuttuğunuz bu mütevazı ama o ölçüde de nitelikli çalışma denebilir.

Bu kitabın ortaya çıkmasına öncülük edenler ve onu hazırlayanlar arasında benim öğrencilerim var. Onlar, sosyal antropolojinin yöntemsel serüveninde ideolojik, etik ve epistemolojik temellerde yaşanmış sarsıntı, kırılma ve dönüşümlere ilişkin “Türkçe” bir tartışma denemesine can verdikleri bu kıymetli çalışma için benden bir sunuş yazısı yazmamı istediler. Bu sorunu, yukarıda çerçevelenen bağlamda Türkiye’de ilk gündeme getiren yazıyı yazmış olmam gerekçesine dayandırarak yaptılar bunu...

Onların takdiri karşısında saygıyla eğiliyor, büyük bir onur ve mutlulukla kendilerine teşekkür ediyorum!..

Söz konusu yazım, 1995 yılında “4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi”nde sunulmuş bildirilerin toplandığı *İnsan, Toplum, Bilim* adlı kitapta yer alan “Sosyal Antropoloji’de Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografi’den Diyalojik Etnografi’ye Doğru” (1995) başlıklı makaledir. Yayımlandıktan sonra hayli ilgiyle karşılanmış bir çalışmadır bu. Ancak ilginin ağırlık noktasını “yuha”lar oluşturmıştır!..

Gerek Türkiye’de sosyal bilimlerin işleyişinde pozitivist geleneğin hayli ağır basıyor oluşu, gerekse “postmodern” düşünce çığırının özellikle politik-ideolojik motivasyonlar temelinde, tartışılmak şöyle dursun, ciddiye alınmaya dahi değmez sayılarak reddedilmesi doğrultusunda, ama bunların da ötesinde, konuyu tartışmaya açtığım kendi alan çalışması deneyimime dayalı örnek olayın dini-İslami bir topluluğa ilişkin olmasıyla bağlantılı birtakım “akademik-bürokratik” linç girişimlerinin sonucu olarak yazı o dönemde hak ettiği karşılığı görmedi. “Hak ettiği karşılık”tan kastım, elbette ki onun göklere çıkarılması değil; “akademik”, “teorik”, “metodolojik” çerçevede ele alınıp, değerlendirilip, sorgulanıp eleştirel bir çözümleme süzgecinden geçirilmedi demek istiyorum.

Galiba biraz “erken öten horoz” durumuna düşmüştük o dönemde!.. Ama işte zaman geçti ve neredeyse yirmi yıl sonra, aralarında o dönemde benim “rahle-i tedris”imden geçmiş isimler de bulunan bir ekip, Türkiye antropolojisi açısından biraz geç de olsa bir “köşe

taşı” niteliğindeki bu çalışmayla adeta o dönemde yaşadıklarımı tazmin edici mahiyette olduğunu da düşündüğüm bir hediyeyi bana bahşetmekteler!..

Bu, antropolojinin son otuz yılda yaşadığı yöntemsel-kuramsal sarsıntı, hareketlilik ve dönüşümleri Türkiye’de hem öğrencilerin dikkatine sunma, hem de kamusal-popüler ilgiye açma yolunda uzunca bir gecikmeyi gidermeye dönük derli toplu, değerli ve dinamik bir yapıt... Bana da özellikle bu ülkedeki akademik-antropolojik serüvenim açısından “Ölsem de gam yemem gayrı” dedirten bir çalışma!..

Giriş

Kendini ve Ötekini Yazmak

Alan Araştırması ve Deneyim

Z. Nilüfer Nahya ve Rabia Harmanşah



Alanı Deneyimlemek, Alanı Anlatmak

Antropologlar,¹ alan çalışması sırasında yaşadıkları çeşitli kişisel deneyimleri arkadaş sohbetlerinde sık sık dillendirir, demlendirirler. İşte elinizdeki derleme de böyle bir sohbetin içinden doğdu.² Alan araştırması gözlem, görüşme, anket gibi pek çok unsuru içerse de, öncelikle “orada/alanda olma”yı (*being there*) ve gündelik yaşama katılımı ifade eder. Antropolojik bir dille “araştırmacı” ve “yerli”³ arasındaki öznellik ve ilişkisellik tartışmalarını bir yana koyarsak, alanda birer birey olarak varızdır. Bu nedenle *Etnografik Hikâyeler*, üstü çoğunlukla örtülü kalan kişisel öykülere, yani alan sürecinin taşıdığı zorlukları, belirsizlikleri, çalkantıları, hesaplaşma ve gerilim-

1. Bu kitapta antropoloji ile sosyal ve kültürel antropolojiyi kastediyoruz. Türkiye’de Kıta Avrupası geleneği takip edilerek etnoloji ve sosyal antropoloji terimleri kullanılırken, ABD’deki eğilim kültürel antropoloji olarak adlandırılır. Aralarında yöntemsel ve kuramsal yaklaşım farklılıkları mevcuttur (bkz. Aydın 2003: 530 ve 740; Atay 2000; Lewis 2004).

2. Ahmet Kerim Gültekin, bu sohbetlerin her zaman çekirdek grubundaydı. Bu kitap fikrinin doğmasındaki katkılarından dolayı kendisine müteşekkirimiz. Ayrıca bu makalenin ilk haline yaptıkları yorumlar için Tayfun Atay, İlkay Şahin, Saim Örnek’e ve de Metis Yayınevi’nin değerli editörlerine, özellikle Müge Gürsoy Sökmen’e minnettarız. Bu kitap, Tunalı Hilmi Caddesi’ndeki C’VİZ kafenin bir köşesinde hazırlanırken bize bıkıp usanmadan çay getiren kafe çalışanlarına da teşekkür ederiz.

3. Kitabın editörleri olarak, antropolojik bakış açısından hareketle, deneyimi yazarken çalıştığımız insanları nesnelleştirme tehlikesi içeren “araştırılan” terimi

leri yaşayan bireyler olarak maceralı yolculuklardan dönmüş araştırmacıların deneyimlerine odaklandı.

Türkiye'deki alan araştırması geleneğinde nitel çalışmalar kâğıda dökülürken, "önemsiz detaylar", "terslikler", hatta "başarısızlıklar" olarak tanımlanan deneyimler, araştırma metnine yansıtılmaz. Yöntemsel tartışmalar çerçevesinde kısıtlı ölçüde kendilerine yer bulsalar bile, çoğunlukla kapalı bir üslupla, deyim yerindeyse geçirtilir. Oysa sahada karşılaştıkları ya da dahil oldukları kimi durumlar (kimlik çatışmaları, bürokratik ve ideolojik engeller gibi), araştırmanın ilerleyişini etkilediği gibi, yönünü dahi değiştirebilir. Sıradan görülerek geçirtilen bu kontrol dışı dönüşler ve ilerlemeler, alan çalışmasını sürdüren, hatta geliştiren deneyimlerdir.

Bu nedenle, görüldüğünden çok daha geniş bir bağlamda ele alınabilecek olan alan deneyimi konusuna, *Etnografik Hikâyeler*'de yöntemsel kapsamda bakmayı seçtik. Bu giriş makalesinde de genel anlamda nitel alan çalışmasına, özelde ise etnografiye odaklanmayı, alan deneyimlerine ilişkin görüş ve tartışmaları, kitapta toplanan makalelerin konuları çerçevesinde kısaca değerlendirmeyi hedefledik. *Etnografik Hikâyeler*, insan toplulukları hakkındaki nitel ya da etnografik çalışmalarda araştırmacıların, araştırma süresince biriktirdikleri kişisel deneyimlerini paylaşma, yorumlama ve analiz etmelerinin önemini vurguluyor. Bu kitapta, geleneksel yöntemsel tavrın dışına çıkan ortak bir üslupla, ama aynı zamanda çok öznel ve özgün anlatımları paylaşıyoruz. Kimi zaman "rahatsız edici" bulduğumuz

yerine (bkz. Kincheloe ve McLaren 1994; Jordan ve Yeomans 1995), giriş yazısında "yerli" (*native*) terimini kullanmayı tercih ediyoruz. Antropoloji, çıkış noktasını sözlü kültüre dayalı, nispeten daha az kompleks teknoloji ve sosyal kurumlara sahip, daha yavaş değişim yaşadığı iddia edilmiş toplumların çalışılmasından alır. Bu nedenle, kullandığı terminoloji ile çokça (öz)eleştirisi yapılmış bir sosyal bilim disiplini. Tanımlayıcı ve sınıflandırıcı bir amaçla kullanılan ilkel (*primitive*) terimini tercih eden erken dönem antropologlarının tek çizgisel evrimci yaklaşımları, yüzyıl dönümünde gelişen evrim karşıtı görüşlerle eleştirilir (Boas 1911; Perry 1923; Rivers 1924; Smith 1929). Sonrasında antropoloji, antropologların kendi kategorizasyonları yerine çalıştıkları insan topluluklarını daha çok merkeze alan bir yaklaşım geliştirdi. Hem yazısız toplumların hızlı bir değişim içine girmesi hem de antropologların modern toplumları çalışma eğilimi, bu değişimde ve terminolojinin sorgulanmasında etkili olmuştur. İlkel yerine ilksel, yabanıl, yerli gibi tanımlar ya da halkların kendi tanımları tercih edildi.

durumları, karşılaşmaları, etik sorunları, yaşadığımız duygusal gelişimleri, entelektüel ve insani bir bakış açısıyla ve açık yüreklilikle tartışıyoruz; kimi zaman da cevabı değişken sorular soruyoruz. Fakat bu kitap, sadece kişisel anlatımlara dayanan bir seçkiden de ibaret değil. Buradaki yazılar, alan çalışmasının pratik ve teorik koşullarına ve tartışmalarına işaret eden, birbiriyle diyalog ve bazen de çatışma halinde, hayatın ve araştırmanın kesiştiği ve ayrıştığı noktalar üzerine düşündürerek sosyal bilimlere bakışımızı tazeliyorlar.

Araştırmacı ve Yerli Ayrımı: Alanın Neresindeyiz?

Deneyimin yaşandığı “alan” kavramına antropolojinin önemli bir katkısı olduğu söylenebilir; zira antropolojinin alan araştırmalarında başvurduğu etnografik yöntem, antropolojinin hem tarihçesinde hem de kuramsal gelişiminde belirleyici bir role ve güce sahiptir. Klasik antropolojinin yaklaşımında alan, sosyal ve beşeri bilimlerin geneline benzer şekilde, insanların yaşadığı tek parçalı (*single site*) bir “bütün” sınırlandırmasıyla tanımlanır. Öyle ki Bronislaw Malinowski gibi ada topluluklarını çalışan ya da çevre adalara gidenlerin alanları bile tek parça ve bir bütün olarak okunmuştur (Hannerz 2012: 360).⁴ Oysa bir süredir klasik araştırma coğrafyasının dışına çıkan antropolojide kimi akademisyenler, alan kapsamının “çok sahalı” (*multi site*) olabileceğini öne sürerler. Kısaca, araştırmacının birden fazla sahada dolaşarak gerçekleştirdiği araştırmasında “çok sahalı” alan, mesafeleri ve farklılıkları birleştirmektedir. Ulf Hannerz, kendisinin dahil birçok araştırmadan yararlanarak, tek parçalı alan çalışmalarını çok sahalı olanlarla karşılaştırırken, yöntem ve değerlendirmeler açısından aralarında büyük farklar bulunmadığını vurgular (2012). George E. Marcus ise çok sahalı etnografiyi açıklarken, böylesine bir çalışma biçiminde araştırmacının kendisini “kesişen ve çelişen kişisel bağlılıklar” içinde bulacağına dikkat

4. Bir başka açıdan günümüz dünyasında sayıları giderek artan mülteciler, göçmenler, bir şehirden/ülkeden diğerine dolaşarak çalışanlar veya karma evlilikler nedeniyle iki şehirli/ükelili yaşayanlar da alanın sınırlarını zorlamakta ve araştırmacıları Arjun Appadurai'nin terimiyle “kozmopolit etnografi ya da makroetnografi” (1996: 52) yapmaya zorlamaktadır.

çeker. Bu çatışmaları ise tarafsızlıkla değil, bir anlamda katılımı artırarak aşabileceğini, “farklı sahalarda kimlikleri yeniden müzakere eden bir tür etnograf-aktivist” olarak çözebileceğini belirtir (1995: 113; *çeviri bizim*). Marcus’un tasvir ettiği etnograf-aktivist, örneğin bir sahada Sivil Toplum Kuruluşu (STK) gönüllüsüken diğerinde dil eğitmeni bir diğerinde de danışman olabilir. Böylesine bir alan ve katılım, daha fazla ve hatta farklı deneyim olasılıklarını düşündürür.

Klasik etnografiye yönelik bir başka eleştiri de bu “tek alan”ın, bir ülke ya da ülkedeki halk(lar) olduğu halde antropoloğa, bir bölgenin uzmanı olarak yaklaşılması üzerinedir ve Judith Okely’ye göre bu değerlendirme ve bölgelendirme, kolonyal tarihin bir parçasıdır (1996: 1). Michael Herzfeld bu bölgelendirmeyi Akdeniz örneğiyle yorumlarken, yerel halkın kendi “anlatı metni” (*narrative text*) içindeki etkisine benzer olarak, araştırma metnini yazan etnografin da “sosyal metnin” (*social text*) yapılandırılmasındaki aktif rolüne, yani o halka ilişkin fikirlerin üretilmesindeki etkisine vurgu yapar ve bu bağlamda etnografların stereotipler üretme riski taşıdığına işaret eder (1985: 778). Onun bu uyarısı, bir anlamda alan, yerli(ler) ve araştırmacı arasındaki çoğu zaman belirleyici olabilen ilişkileri görünür hale getirir. Bu kapsamda deneyimi ele alan metinler, bu ilişkinin görünürlüğüne katkı sağlayabilir.

Ancak alan konusunda antropolojideki yaygın anlayış, alanı araştırma yapılan ve bilgi toplanan, buna karşılık “ev”i de bu bilgilerin analiz edildiği ve etnografinin yazıldığı yer olarak farklılaştırır. Alan-ev farklılaştırması, üretilen metin açısından da ayrışır. “Alan”ın metni, alan notları; “ev”in metni ise düşününsel, kuramsal ya da metinlerarası bağlamların belirginleştiği etnografik yayınlardır (Gupta ve Ferguson 1997: 12). Bu durumda deneyimin, her iki noktayı birleştiren bir köprü olabileceği söylenebilir.

Alandaki notlarla beraber, günlüklere ya da hafızalara not edilen deneyimler, artık alanda bulunmayan araştırmacı tarafından “ev”inde değerlendirilir. Araştırmacının, çalışmasını Türkiye gibi “merkezdeki” (Avrupa ve ABD) antropologlar tarafından alan olarak görülen bir ülkede yapması, alan-ev farklılaşmasını istemez başka bir çerçeveye taşımaktadır. Çünkü bir antropolog (hatta sosyal bi-

limci) için Türkiye’de yapılan alan çalışması, “ev”de araştırma yapmak anlamına gelir.⁵ O halde, araştırmacı ve (evdeki) yerli arasındaki ilişkiler nasıl olmalıdır/olmaktadır?

Alan çalışması yapanların, yerlilerle kurdukları ilişkilerde, ne uçurum yaratacak kadar uzak ne de yerlileşecek kadar yakın olmaları beklenir. Yerli ve araştırmacı ayrımının yaratılması, antropolojik bakışın kolonyal geçmişine referansla genellikle olumsuz bir niteliğe sahiptir. Öte yandan, araştırmacının “biraz” “yerlileşmesinin” (*going native*) gerekliliğinden bahsedilmekle birlikte, çalışma üzerindeki olumsuz yansımaları da tartışma konusudur (Hammersley ve Atkinson 2007; Johnson 1975). Fazla yakınlıktan kaynaklanacak önyargı ya da analiz yerine katılıma odaklanma veya yakınlık kurulan grubun bireylerinin bakış açılarıyla özdeşleşme ve diğer gruplarla ancak sınırlı düzeyde ilişkiler geliştirebilme gibi “tehlikeler” örnek olarak verilebilir. Yerlileşme, sosyal bilimcinin uzun zaman birlikte olduğu toplulukla “nesnelliği” ve mesafeyi kaybetme noktasına gelecek derecede yakın ilişki içerisinde olması ve hatta kendisini topluluğun üyesi olarak görmesi tehlikesi olarak tanımlanır. Barbara Tedlock, yerlileşmenin araştırmacı açısından tehlike oluşturduğuna dair inancın nesnellik ve öznellik, bilim insanı ve yerli, kendi ve Öteki arasındaki ilişkinin aşılamaz bir karşıtlık olarak tutarlı inşasına dair inançta yattığını söyler (1991: 71). Bu kesin ayrımlar, artık pek çok araştırmacı tarafından reddedilmekte ve konu üzerindeki geleneksel antropolojik tabunun yıkılmasına dair bir eğilim belirginleşmektedir. Ancak zaten yerlileşmenin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği sorusu önemlidir – çoğu araştırmacı, araştırdıkları topluluklarla yakın ilişkiler kurarken antropolog kim-

5. Maria G. Z. Peirano, Brezilya ile örneklenirerek üzerinde durduğu “antropolojiyi evde yapmak” hakkındaki makalesinde, klasik antropolojinin “eve dönüş”le beraber antropologların kendilerini ve kendi Ötekilerini sorguladıkları bir çalışma biçimine dönüştüğü değerlendirmesini yapar (1998). Benzer şekilde, Türkiye’deki sosyal antropoloji çalışmalarında “yurtdışında araştırma yapma ya da yap(a)mama” konusu henüz detaylıca tartışılmamıştır. Türkiye sosyal antropolojisiinde “alan”, daha çok “Türkiye’nin ötekileştirilenleri”ne odaklanır. Diğer sosyal bilim dalları ise, “alan” bakımından bu farklılaşmanın getirdiği çelişkilerle karşı karşıya değildir; onların kendi “evlerinde” araştırma yapmalarında bir sorun yoktur.

liklerini geride bırak(a)mazlar. Bu konudaki en çarpıcı örnek şüphesiz Kenneth Good'un 1975'te Amazon'da yaşayan Yanomamöler arasında sürdürdüğü alan çalışmasının, bir buçuk yıl olarak planlanmasına rağmen altı yıldan uzun sürmesi ve sonrasında topluluk içerisinde biriyle evlenmesine dair yaşadığı deneyimdir (Good 1991). Bu deneyimi yaşayan Good'un belirttiği gibi, araştırmacının gözlem ve analiz olarak tanımlanan amacının kişisel olanla birleşmesi (1991: 145), görece nadir karşılaşılan bir kökten değişim durumu olsa da hemen bütün araştırmacılar alanda yaşadıkları deneyimlerden etkilenirler.

Şüphesiz etnografik çalışmanın en büyük zorluklarından birisi olan mesafeyi koruma ile yakınlık ve empati kurma arasındaki denge, yazma aşamasında da araştırmacının önüne gelir. Aslında yazım süreci, araştırmacıyla alan arasındaki mesafeyi tanımlayan, araştırmacının durduğu noktayı belirleyen, bu nedenle baş edilmesi oldukça zor bir süreçtir. Edward E. Evans-Pritchard da yazım aşamasının kritik öneminden bahsederken belirleyici mücadelenin, alandan ziyade sonrasındaki çalışmada verildiğini söyler (1973: 3).

Alanda kurulan ilişkileri yansıtan araştırma metninin yazımı, deneyimden tamamen farklı bir aşama olarak nitelendirilebilir; fakat aslında metin, bu ilişkilerin izlerini taşır. Araştırılan toplumsal yaşam kadar araştıran kişi de metnin satırları arasında saklıdır. Dolaşısıyla araştırmanın aktarılma süreci, alan deneyiminden bağımsız değildir. Roger Sanjek, antropolojik bir perspektifle etnografiyi ele alırken, onun etnografik yazılar bağlamında bir *ürün* ve alan araştırması ya da katılarak gözlem (*participant observation*)⁶ açısından da bir *süreç* olduğunu söyler (2002: 295) ve bu anlamda alan-metin bağını ima eder. Böylece alan-metin-araştırmacı arasındaki ilişki ne

6. Türkçe literatürde "katılımcı gözlem" yaygın olarak kullanıldığı halde, *Etnografik Hikâyeler*'de bunun yerine, araştırmanın katılarak yapılmasını daha açık ve net bir şekilde ifade ettiğini düşündüğümüzden "katılarak gözlem" tanımlamasını tercih ediyoruz. Katılarak gözlemlenirken araştırmacı, topluluğun bulunduğu yerde veya mekânda daima bulunmaya çaba gösterir; sosyal etkinliklere olabildiğince katılır ve sürekli gözlem yapma halinin yanı sıra sohbetlerle alan bilgisini elde eder. Katılarak gözlem, "orada/alanda" olmaktır ve dışarıdan bakışın farkındalığıyla "içeride" yaşanan bakış açısını yakalamaya ve anlamaya çalışır (bkz. Spradley 1980: 30-42; Hume ve Mulcock 2004: xi).

tür metin örnekleriyle karşılaşmamıza sebep olur, sorusunu sorabiliriz. Keza sosyal bilimciler arasında, araştırma süreci kadar metnin de –bir ürün olarak– hararetle tartışıldığı bir dönemi yaşıyoruz.

Düşünümsellik, Özdeşünümsellik ve Diyalojik Metinler

Araştırmacıların kendi araştırma deneyimlerini yazıya dökmeleri ve bunları paylaşmaları, etnografik metinlerin bir parçası haline gelmiştir. Antropoloji literatüründe “katılımın gözlemlenmesi” olarak nitelendirilen (Atay 1995: 230-2; Tedlock 1991) bu beklentinin, antropoloji disiplininin bizzat kendisinin geçirdiği kuramsal dönüşümlerle sıkı bağlantısı vardır. Antropolojide özellikle 1970’lerden beri süregelen bu tartışmalar, bugün artık sadece antropologların etnografik çalışmalarındaki ilişkileri tanımlamasını ve yansıtmasını değil; aynı zamanda daha genel anlamda antropoloji disiplininin kendisinin diğer kültürlerle ilgili bilgi üretim süreci ve araştırmacı ile yerli arasındaki “güç” ilişkisi açısından sorgulanmasını da kapsar (Tedlock 1987; Lee ve Ackerman 1994). Artık antropologların Öteki üzerine ve onun yerine konuşma otoritesi tartışılmaktadır (Clifford 1986: 10). Bu aslında temelde, Said’in Şarkiyatçılık (Oryantalizm) eleştirisi (1978) ile başlayan ve Batı’nın geri kalanla (*West and the rest*) eşitsiz güç ilişkilerini sorgulayan yaklaşımın sosyal ve beşeri bilimlerdeki derin politik, kültürel ve teorik dönüşümlere yansımalarından biridir. Daha çoğulcu ve eşitlikçi temsil kaygısı, disiplinsel varlığını Öteki’ni anlamaya dayandıran ve özellikle kolonyal geçmişle yüzleşmek zorunda olan antropolojide ve onun temel yöntemi etnografide etkilerini gösterir.

Etnografi üzerinden kültürel temsil ve öznellik konusundaki tartışmaları alevlendiren James Clifford ve George Marcus’un “Kültürü Yazmak” (*Writing Culture*, 1986), George Marcus ve Michael Fischer’in “Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji” (*Anthropology as Cultural Critique*, 1986), Victor Turner ve Edward Bruner’in “Deneyim Antropolojisi” (*The Anthropology of Experience*, 1986), Clifford Geertz’in “Çalışmalar ve Yaşamlar” (*Works and Lives*, 1988) ve James Clifford’un “Kültürün İkilemi” (*The Predicament of Culture*, 1988) adlı eserleri, bu anlamda bir dönüm noktası oluşturur.

Serpil Altuntek'in de belirttiği gibi, "geleneksel etnografyada 'gözlenen'e (kültüre) odaklanmış bakışlar, 'gözleyen'e (araştırmacıya) çevrilir ve öteki halkların kültürlerini temsil eden etnografların kimliği (ırkı, milliyeti, politik duruşu vb.), incelediği toplumla ilişkiler, yazdığı metinler irdelenip, sorgulanır" (2009: 134).

Düşünümsellik, etnografik çalışmanın bağlamını, nasıl ve hangi koşullar altında yapıp yazıldığını, araştırmayı yönlendiren etmenleri kritik olarak düşünmenin gerekliliğine vurgu yapar. Araştırmacının, çalıştığı dünyanın bir parçası olduğunun bilincinde olmasıdır. Helen Callaway'a göre bu bilinç, düşünümselliğin merkezindedir: "Sıklıkla apolitik olmakla kınansa da düşünümsellik, tersine, alan çalışmasının politik taraflarıyla yüzleşmede ve bilgiyi inşa etmede daha radikal bir özbilince yol açma olarak görülebilir. (...) Düşünümsellik, süregelen bir benlik-analizi ve politik bilinç modu haline gelir" (1992: 33, *çeviri bizim*). Böylece araştırmacı, alanda kendi rolünün ve diğer öznelere ilişkisinin araştırma üzerindeki etkilerini analize tabi tutarak araştırmasının, kullandığı yöntemlerin ve ulaştığı sonuçların bütünlüğü ve güvenilirliğini sağlayabilir. Düşünümsellik tartışmalarında araştırmacının konumsallığından (*positionality*),⁷ etnografik çalışmaları belirleyen daha genel politik ve ekonomik etmenlere kadar sayısız konu varlığını hissettirir.⁸

Alanda araştırmacı ile yerlinin öznel pozisyonlarından doğan güç dinamikleri, bütün insan ilişkilerinde olduğu gibi yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımızda durur. Buradaki güç ilişkisinden kasıt, araştırmacının bilginin üretimi konusunda otorite sahibi olarak görülmesi ve yerlilerin araştırma sürecine ne derece katılım ve müdahale edebildikleri meselesidir. Şüphesiz ki alanda üretilen bu güç ilişkisinin niteliği, araştırmacının ve beraber çalıştığı yerlilerin kim-

7. Araştırmacının alandaki konumu üzerine tartışmalar için bkz: Abu-Lughod 1990; Bolak 1997; El-Solh 1989; Fine 1994; Merton 1972; Simmel 1950; Weiner-Levy 2009 ve Wichroski 1997.

8. Antropolojide düşünümsellik konusunda en kritik metinlerin başında Bob Scholte'nin 1972 tarihli, "Toward a Reflexive and Critical Anthropology" makalesi gelir. Etnografi ve düşünümselliği sosyoloji disiplini bağlamında değerlendiren Michael Burawoy'un "Re-Visits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography" (2003) makalesi de yine başat metinlerdendir.

liklerine (etnik, dini, toplumsal cinsiyet gibi), ideolojik görüşlerine, bakış açılarına, motivasyonlarına, araştırmacının bilimsel disiplini-ne, araştırmanın niteliğine, hedeflerine, yöntemine vb. pek çok et-mene bağlı olarak değişkenlik gösterir.

Nitel araştırmalara postmodern, yapılandırmacı, eleştirel teori gibi pozitivist olmayan yaklaşımlarda, araştırmanın bu iki öznenin/ tarafın ürettiği ortak bilgi olduğu ve aralarındaki ayrımın bulanıkla-şıp azaldığı bir epistemolojik temel varlığını gösterir (Karnieli-Mil-ler 2009: 279). Araştırma sürecini demokratikleştiren ve taraflar arasındaki güç dengesizliklerini gidermeyi amaçlayan bu yaklaşım, özellikle etnografik çalışmalarda hedeflenen, hiyerarşik ve otoriter olmayan bir yakınlık ve samimiyet ilişkisini mümkün kılar. Kurulan ilişkinin dinamikleri ile araştırmanın etik ve yöntemsel dengesi, ge-niş bir literatürün konusudur,⁹ fakat *Etnografik Hikâyeler*'de vurgu-lanan nokta, alanda geliştirilen ilişkilerin araştırma deneyimlerine dair metinlere yansımasıdır. Düşünümsel metinler, araştırma süre-cinde üretilen güç ilişkilerinin dinamiklerini açıkça ortaya koyarak hiyerarşik ilişkilere eleştirel bir bakış açısı sağlar ve bu konuda bir bilinç yaratır. Ancak düşünümsel metinlerin araştırmacının/ yazarın sesini güçlendirme ya da araştırmacıları “günah çıkartma”ya zorla-ma riski de vardır. Buradaki temel kaygı, araştırma sürecinin kritik bir bakış açısıyla temsili ve tartışılmasıdır.¹⁰

9. Örneğin Laine 2000; Miller vd. 2012; Hammersley ve Traianou 2012; Guillemin ve Gillam 2004; Guillemin ve Heggen 2009.

10. Düşünümsel yaklaşımın teorik ve yöntemsel açıdan sosyal ve beşeri bi-limlere katkıları üzerine tartışmalarda, bu yaklaşımın “daha iyi araştırmalar” üre-tip üretmeyeceği ve sınırlılıklarına dair sorular sorulmuştur (örn. Hertz 1997). Düşünümselliğin araştırmacıya, kişisel deneyimlere ve bireylerarası süreçlere “fazla” odaklanmasının, paradoksal şekilde yerlinin sesini gölgede bırakan ve araştırma-cının otoritesini artıran retorik bir araca dönüştüğüne dair kaygı ve eleştiriler mev-cuttur (Finlay 2002; Pillow 2003). Aynı zamanda “köktenci bir görecelik” içere-rek genel kavramsallaştırmaları imkânsızlaştırdığı (Emiroğlu 2003: 247), araştır-manın eksik kalan ve gelişmekte olan doğasını ve alanda var olan eşitsizlikleri gizlediği (Finlay 2002: 226), yazım aşamasında narsist bir kendine odaklanma ha-liyle araştırmacıların inceledikleri sosyal dünyayı yorumlamayı kaçırabildikleri (DeVault 1997: 225) de iddia edilir.

Etnografik Hikâyeler, düşünümselliğin pratiğine yönelik yol gösterici bir ni-telik taşımaktan ziyade, henüz bu yaklaşımın benimsenip tartışılmadığı Türkiye'

Alan çalışmalarına düşünümsel yaklaşımın gelişmeye başladığı 1970'ler öncesinde, etnografin alandaki uzun süreli varlığından dolayı bertaraf edilmesi zor olan araştırma üzerindeki etkisini en aza indirmek (ya da o şekilde yansıtabilmek) kaygısıyla, metinlerde etnografa dair referanslardan titizlikle sakınılmıştır (Davies 2008: 11).¹¹ Klasik antropolojik metinler, antropolog-yerli ilişkisini düşünümsel etnografiden farklı olarak otoriter/hegemonik bir üslupla kurma ve Batılı olmayan toplumlarla ilgili olarak Batı'nın önyargı ve imgelerini yansıtmanın ötesine geçmemekle eleştirilseler de, bu metinler içerisinde de etnografik deneyimleri aktaran günlükler ve mektuplar bulunur. Evans-Pritchard, 1940 yılında Nuerler arasında yaptığı alan çalışması sırasında yaşadığı zorlukları anlattığı kısa bir metin yazmıştır (1973). Yine, dört farklı alanda gerçekleştirdiği çalışmaların analizini yaptığı *Stranger and Friend* ("Yabancı ve Dost", 1967) kitabında Hortense Powdermaker, kendi antropoloji deneyimini detaylı şekilde aktarır. Malinowski'nin Trobriand yerlileriyle ilgili düşüncelerini oldukça kişisel ve sert bir dürüstlikle ifade ettiği günlüğünün (*A Diary in the Strict Sense of the Term*) 1967'de yayımlanmasının ardından antropoloğun deneyimleri üzerine hararetlenen tartışmalar, etnografik yazımın dönüşümüne hız kazandırır.¹²

de zemin oluşturma hedefine sahip olduğu için, bu tartışmaların detayına girmiyor. Düşünümselliğin sınırları, avantaj ve dezavantajları ile uygulanışı konusunda var olan yabancı literatürden faydalanılabilir. Nitekim Finlay, araştırmacıların düşünümselliğin gerekliliğini artık sorgulamadığını ve temel sorunun bunun nasıl yapılacağı meselesi olduğunu belirtir (2002: 212). Yakın zamanlarda düşünümsel yöntem ve perspektif konusunda rehber niteliğindeki yayınlara örnek olarak bkz. Alvesson ve Sköldberg 2000; Davies 2008; Ruby 1982.

11. Hatta Charlotte A. Davies, bulgulara özgün bir nitelik verebilmek için metinlere bir çeşit "alana varış hikâyesi" eklendiğini, ancak ironik şekilde aslında alana varış ânının tam da etkileşimin en yüzeysel ve yanlış yoruma açık olan nokta olduğunu belirtir (2008: 11). Burada vurgulamak istediğimiz kritik nokta şudur ki, düşünümsel metinler, pek çok araştırma metninde bulunan yöntemin açıklanması ya da araştırmacının görüşmecilerle kurduğu ilişkilerin ve bağlantıların yazılması vb. Davies'in bahsettiği "sembolik" bir yüzeysel alana varış hikâyesi olmanın ötesinde bir yazım şeklidir. Benzer şekilde, antropoloğun çalıştığı toplumu analiz etmede kullandığı sınıflandırmalar ve yorumlar, araştırma bulgularına nasıl ulaşıldığının detayları ve emik-etik tartışmaları, bizim bu kitapta odaklandığımız deneyim metinlerinden farklılık arz ederler.

Düşünümsellik ilkesinin ortaya çıkardığı bir etnografik yazım kategorisi olarak özdeşünümsel metinler, ister kurgusal bir teknikle (Gardner 1991; Barley 1983) ister otobiyografik yolla ifade edilmiş olsunlar (Okely ve Callaway 1992), bize en az araştırmanın sonuçları kadar gerekli ve kritik bakış açıları sunar. Bu metinlerde yazarlar, sadece alanda topladıkları bilgileri değil; bu çalışmalarını gerçekleştiren kendilerini de analiz eder, araştırma deneyimlerini açıklar ve tartışır. Bu anlamda araştırmacılar artık araştırma sürecinde pasif birer gözlemci ya da aktarıcı değil, tersine araştırmanın bütün süreçlerini doğrudan etkileyip belirleyen aktif birer katılımcı olarak kabul edilir. Ancak bu özdeşünümsel metinler dolayısıyla araştırmacılar kendi varlık, kimlik, siyasal pozisyon ve ilgi alanlarının gücünün ve etkilerinin daha çok farkında olarak çalışmalarını ve yazım süreçlerini gerçekleştirirler.

Paralel şekilde, diyalojik etnografi olarak tanımlanan, araştırmacı ile yerli arasında araştırma sürecindeki ilişkilere bağlı olarak ortaya çıkan diyaloga ve karşılaşmaya/etkileşime odaklanan yeni bir etnografik yazım tarzı da gündeme gelir. James Clifford, bu etnografik bakış açısında, bir metnin imleminin artık temsil edilen dünya değil, spesifik söylem örnekleri olduğunu söyler. Kültürün ilişkiselliğine dayanan bu perspektifle diyalojik metin, “gerçek” karşılaşmaların bir temsilini sunmanın ötesine geçerek kültürel yorumları birçok karşılıklı bağlama oturtur (1986: 14-15). Yerlinin söylediklerine daha çok yer veren metinlerin gelişmesiyle beraber, geleneksel etnografilerdeki tekseslilik büyük oranda geride kalmıştır.

Bu bağlamda Dennis Tedlock, bu diyalogun araştırmacıların metinlerine yansımaları ele alırken, alandaki insanların, antropologların izin verdiği ölçüde konuştukları ve onlar konuşmaya başladığıdaysa antropologların ortadan kayboldukları çıkarımını yapmıştır (1987: 326). Alternatif bir yazım biçimi olarak sunulan diyalojik etnografi yaklaşımında, etnografik metinlerde yerlinin açıklamalarına/anlatımına (sesine) daha çok yer verilmesi önerilmektedir. Buna karşın Vincent Crapanzano, Tedlock’a yönelik eleştirisinde, onun

antropoloğun pozisyonunu gözden kaçırdığını söyler ve aksine, antropoloğun katılımının ve varlığının araştırmada önemli bir yer edindiğini vurgular (1990: 280). Bu bakış açısı, metin ve alan ilişkisinin yanında, köprü durumundaki araştırmacının konum ve yaklaşımının etkisine de işaret etmektedir.¹³ Başka bir deyişle, alan deneyimleri araştırmacıyı ve etnografiyi bir bütün halinde değerlendirmeye olanak sağlayan yaşanmışlıklardır.

Bu derin tartışmalar, alan çalışmasının farklı yönlerini ele alan geniş bir literatür ortaya çıkarmıştır. Etnografik metinlerin alternatif şekillerde biçimlenmeye başlamasıyla, *diyalojik yaklaşımlar* (Allan 1994; Dwyer 1977 ve 1979; Holquist 1990), *otobiyografik metinler* (Ellis ve Bochner 1996; Ellis 2004; Ely vd. 1997; Hasstrup 1992; Stanley 1992; Sparkes 1996), *feminist etnografiler* (Behar ve Gordon 1995; Clough 1992; Enslin 1994; Stack 1996; Wolf 1996a), *alan çalışmalarına dayanan antropolojik romanlar* (Bowen 1954), *düşünsel metinler* (Anderson 1990; Bestor vd. 2003; Crapanzano 1980; Dumont 1978; Messenger 1989), *alan çalışmasının duygular ve ilişkilerle ilgili yönlerine odaklanan metinler* (Coffey 1999; Hammersley ve Atkinson 2007; Lofland ve Lofland 1995; Kleinman ve Copp 1993), *alan çalışması ve etik* (Seymour-Smith 1986), *etnografi ve temsil* (Atkinson 1990; Coffey vd. 1996; Geertz 1988) konularında çalışmalar ortaya çıkmıştır.

Türkiye’de Alan Çalışması ve Yazımı

Türkiye’deki alan araştırması geleneğinin başlangıcı, 1940’lara götürülebilir. Bu dönemden itibaren nitel ve nicel alan araştırmalarının çoğu kez karma olarak kullanılmasının yanında sadece nitel yöntemlere başvurulmuş çalışmalara da rastlanır. Behice Boran (örn. 1945), Niyazi Berkes (örn. 1942), Nermin Erdentuğ (örn. 1956) ile gelişen alan çalışmaları, İbrahim Yasa (örn. 1955), Mübeccel Kıray

13. Crapanzano’nun makalesinde söz ettiği Kevin Dwyer, kitabında görüşmelerinden birinin otobiyografisini çıkarır ve onunla geçen diyaloglarını aktarır (1982). Bir diğer dikkat çeken isim olarak Steven Webster ise diyalojik etnografi çerçevesinde, etnografinin otoritesini, deneyimini ve hermenotik (yorumsamacı) yaklaşımı tartışır (1982).

(örn. 1964), Sedat Veyis Örnek (örn. 1966), Turhan Yörükan (örn. 1968), Cavit Orhan Tütengil (örn. Oğuz An ile 1968) ve İsmail Beşikçi (örn. 1969) ile devam etmiştir. Katılarak gözlemin uygulandığı etnografik araştırmalar ise daha geç bir dönemi bulur ve sosyal antropoloji çalışmaları dahilinde görülür. Muhtar Kutlu'nun göçebe Şavaklarla 1979-81 yılları arasında kesintiler olsa da toplamda beş ayı bulan alan çalışması (1987), katılarak gözlemin uygulandığı, gerek halkbilimine gerekse de sosyal antropolojiye hitap eden öncü çalışmalardandır. İlerleyen dönemlerde araştırmacıların nitel araştırmaya ya da etnografiye yönelimine karşın, Türkiye'de deneyimin tartışılması ve yazılması pek tercih edilmemiştir (bkz. Atay 1995).

Oysaki deneyim, konunun belirlenmesinden araştırma olanaklarına kadar geniş bir boyutta tartışılabilecek bir zemindir. Konu ve alan seçiminde, kimi araştırmacılar çoğu zaman zaten üyesi oldukları topluluklara ya da bölgelere yönelir. Bunda, bazen araştırmacıların kendi dinsel, dilsel ya da etnik topluluklarını tanı(t)ma istekleri bazen de maddi yetersizlikler etkili olabilmektedir.¹⁴ Araştırmacılar, genellikle sınırlı burs/fon imkânlarını veya kişisel olanaklarını kullanarak çalışmalarını gerçekleştirir. Birçoğu, uzun süreli ve düzenli olarak alanda kalmak yerine, sık ziyaretlerle alana gidip gelerek çalışmalarını tamamlar.¹⁵ Belki de bu nedenlerle, alan çalışması her zaman tercih edilmez.

Alan araştırması, toplumsal ilişkilerin ya da süreçlerin akışını yakından inceleme ve anlama olanaklarını sunar. Sadece gözlem ve görüşme ile araştırmalarını gerçekleştirmeyi tercih edenler bile,

14. Ancak araştırmacıların kendi aidiyetlerini belirtmeden yaptıkları (ve yazdıkları) çalışmalarında, oldukça önemli olan bu bağları ve etkilerini görebilmek mümkün olmadığı gibi, bu bağlantılara odaklanan değerlendirmeler de yaygın değildir. Burada deneyim, kendi kapsamıyla, hem yöntemsel hem de etik açıdan daha kilit bir noktaya oturur.

15. Araştırmacılar, kendi kişisel bağlantıları olmaksızın yurtiçinde ya da yurtdışında bir araştırmaya niyetlendiklerinde, kendi olanakları çerçevesinde dil öğrenmek, burs(lar) bulmak, gittikleri kültüre uyum sağlamak, kamu kuruluşlarından alınması gereken araştırma izinleri, yurtdışı araştırmalarında vize ve araştırma izni gibi bürokratik sıkıntıları ve sorumlulukları da üstlenmek zorunda kalırlar. Bu halde, deneyimi araştırma metinlerine dahil etmek, bir araştırmacının "yaşadıklarını" okumaktan çok daha fazlasını göstermenin ve düşünmenin yolunu açar.

hem olayları ve pratikleri gözlemlemek hem de derinlemesine görüşmeler yapmak için bağlantılar kurarlar. Bu gözlem ve görüşmelerin öncesinde, sırasında ve sonrasında yaşananlar, deneyimi içeren bir tür katılım olarak nitelenebilir. Belki de bu nedenle günümüzde araştırmacılar, daha detaylı bilgi edinebilmek için araştırma süreçlerinde katılımın yoğunlaşmasına özen göstermektedir. Böylece yakın dönemde Türkiye’de katılımın giderek yoğunlaştığı, görüşmelerin ve gözlemlerin ağırlık kazandığı nitel bir yöntemsel çerçeveye, *ekonomi* (örn. Suğur ve Nichols 2012), *medya* (örn. Ergül 2013), *sözlü tarih* (örn. Biryol 2010) gibi birçok sosyal bilim alanında çalışmalar yapılmıştır.¹⁶ Bunların dışında alan araştırmasına yönelik Türkçe literatürdeki diğer çalışmaların bir bölümü de yöntemsel bilgilere ve tekniklere yer verir (örn. Altuntek 2009 ve 2015; Akturan ve Baş 2013; Creswell 2013 ve 2014; Emerson vd. 2008; Glesne 2000; Kümbetoğlu 2005). Diğer çalışmalar ise, *yüksek lisans* (örn. Suvari 2013), *doktora tezlerinin* (örn. Deniz 2012), *STK bünyelerinde yapılmış araştırmaların* (örn. Akgün ve Gündoğar 2013) ve kimi akademisyenlerin alan çalışmalarının kitap (ya da makale) haline getirilmiş halidir.

Fakat Türkçe literatürde, alan araştırmasını bizzat araştırmacılar tarafından değerlendiren detaylı çalışmalara nadiren rastlanır. Nancy Lindisfarne’ın Egridir’deki alan çalışmasında çocuklarının deneyim ve gözlemlerinden nasıl yararlandığını anlattığı “Çocukların Gözüyle: Egridir Alan Çalışmasının Alternatif Anlatımı” makalesi, bu kapsamdaki ilk metinlerden birisidir (2002: 143-56 [1994]). Tayfun Atay ise Şeyh Nazım Kırısı Nakşibendi cemaatinin Londra’daki kolu üzerine yaptığı antropolojik tez çalışmasında, benzer yönelim ve tartışmalara kısaca değinerek kendisi de özdüşünsel bir bölüm kaleme almıştır (1996: 327-72). Ahmet Kerim Gültekin de Tunceli’deki tez çalışmasına dayanan alan araştırmasını aktaran etnolojik kitabının giriş bölümünde –bu kitaptaki makalesinin ilk hali olarak– araştırma sürecini ve deneyimlerini aktarmıştır (2010: 9-

16. Benzeri bir yönelim Türkiye dışındaki çalışmalarda da görülür. Örnek olarak bkz. Shildrick vd. 2012 (ekonomi), Murphy ve Kraldy 2009 (medya); Gluck ve Patai 1991 (sözlü tarih).

26). Hakan Ergül'ün editörlüğünü yaptığı ve temel olarak iletişim ve medya araştırmaları ile etnografik yöntemin kesişme alanına odaklanan *Sahanın Sesleri: İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem* (2013) adlı derleme de, yakın dönemde alan deneyimlerine yer veren bir çalışmadır. Bu çerçevede, Türkiye'de deneyimle ilgili çalışma ve yayınların artmasına ve yöntem meselesini teorik ve eleştirel bir gözle ele alan bir yaklaşımın gelişmesine katkı sağlamak, *Etnografik Hikâyeler*'in hedeflerinden biridir.

Kitap Üzerine

Alan çalışması yapan sosyal bilimcilerin birbirleriyle sık sık paylaştıkları “anıları”nın, araştırma süreçlerini sorguladıkları bir perspektifle kâğıda dökülmesi, birçok konuyu açıkça konuşulur ve tartışılır hale getireceği gibi, sonraki araştırmacılara da yol gösterecektir. Bu kitap, ihmal edilen ve gizli tutulan bu konuyu tartışmaya çalışmıştır.

İngilizce literatürde –özellikle katılarak gözlem üzerinden yapılmış– alan çalışması değerlendirmelerinin bir arada bulunduğu bu kitaba benzer derleme yayınlar çeşitlilik gösterir. Bu deneyim derlemeleri, *farklı coğrafyalarda yapılanlar* (Grills 1998; Hastrup ve Hervik 1994; Hobbs ve May 1993; Hobbs ve Wright 2006; Hume ve Mulcock 2004; Jongmans ve Gutkind 1967; Spindler 1970), *bölgesel çalışmaları ele alanlar* (Altorki ve El-Solh 1988; Heimer ve Thøgersen 2006; Messerschmidt 1981), *tehlikeli bölgelere ya da konulara odaklananlar* (Ferrell ve Hamın 1998; Huggins ve Glebbeek 2009) *kadın araştırmacıları bir araya getirenler* (Golde 1970; Marcus 1993); *feminist teoriyi kullananlar* (Roberts 1981; Wolf 1996b), *etik açıdan konuyu ele alanlar* (Armbruster ve Laerke 2010), *cinsellikle ilgili olanlar* (Kulick ve Willson 2000) gibi farklı konularda oluşturulmuştur.

Araştırmacıların, kendilerini ve araştırmalarını değerlendirdiği yayınlar oldukça kısıtlıdır; genellikle yöntemsel çerçeve içinde kuramların aktarılması, araştırmanın süresi ve yeri, teknikler, örneklem, kadın-erkek sayılarındaki eşitlik gibi temel bilgilerin verilmesi yeterli görülür. Yöntemle ilgili kısımlarda araştırmadaki ilerleyiş

aşamaları, alan bilgisine nasıl ulaşıldığı, bu sırada alınan belirleyici kararlar ve araştırmacının etik sorumluluklarına ilişkin değerlendirmeler metin içinde kendine yeterince yer bul(a)mayabiliyor. Türkiye’de, araştırmacıların kendi kimliklerini, ideolojilerini, yaklaşımlarını, birikimlerini ve alanın onlar üzerindeki etkilerini ele alan hatta araştıran bir geleneğin olmayışı, bu tür metinlerin yazılmasını yüreklendirmiyor.

Bu durumu aşmanın tek yolu, tüm araştırma metnini, yalnızca deneyimin aktarılmasına dönüştürmek değildir. Araştırmaya ilişkin metinlerin başında ya da sonunda, araştırmacının kendi adımlarını değerlendirdiği kısımlar bulunabilir. Yanı sıra, araştırmacılar bir araya gelerek derleme yayınlarda bu tür deneyimlerini paylaşabilirler; hatta farklı uzmanlık alanlarından gelen kişilerin deneyimleri, alan araştırmalarına yöntemsel katkı sağlamakla beraber disiplinlerarasılığı da güçlendirebilir.

Buradan yola çıkarak, biri yüksek lisans ve doktora araştırmasını Türkiye’nin kendine özgü şartlarında,¹⁷ diğeri ise yüksek lisans araştırmasını Türkiye’de, ABD’deki doktora çalışmasını da Kıbrıs’ta tamamlayan¹⁸ iki genç antropolog olarak bizler, bu kitaba farklı gelenekleri, koşulları, bakış açılarını ve kişisel deneyimleri taşımaya özen gösterdik.

Yıllar önce deneyim tartışmasını gündeme getiren Tayfun Atay’ın sunu yazısı, bu kitaba olduğu kadar, sonrasında devam etmesini umduğumuz çalışmalara da cesaret verecek bir giriş niteliğinde. Metinlere genel olarak bakıldığında, üzerine çok söz söylenmiş bir konu olarak “araştırmacının kimliği/kimlikleri” kitabın merkezine yerleşiyor. Bir Kürt ya da Türk, yerli ya da yabancı, Sünni ya da Alevi, kadın ya da erkek olarak araştırma yapmak nasıl deneyimlerdir? Türkiye’de zorunlu göçe maruz bırakılmış Kürt kadınlarla ve gençlerle yürüttüğü araştırmasının hikâyesinde Yeşim Mutlu, hem kendi sosyal çevresinde hem de araştırma alanında karşılaştığı korku, tedirginlik ve şüpheler arasında yaşadığı yalnızlığını paylaşıyor. Benzer şekilde, Ahmet Kerim Gültekin’in Alevilerin çoğunlukta olduğu Tunceli-Dersim’de yaşayan yerli Sünni topluluklar hakkında gerçekleşt-

tirdiği çalışması, içine doğduğu Kürt Alevi kimliğine sahip bir araştırmacı olarak yaşadığı çeşitli yabancılık deneyimlerini aktarıyor.¹⁹

Kitaptaki yazarların çoğunlukla kadın olması nedeniyle makaleler, bir kadın olarak araştırma yapmanın avantaj ve dezavantajlarını yansıtıyor. Araştırmacılar, alanın tüm zorluklarının yanında kadın kimlikleri, Türkiye toplumunun kadına yaklaşımı ve onu konumlandırışıyla da sık sık yüzleşmekte ve kimi zaman da araştırma sırasında ortaya çıkabilecek bu tür sorunların üstesinden gelmek zorunda kalmaktadırlar. Bu kitaptaki tüm kadın yazarların satırlarında denk gelinen bu durum Patricia Scalco'nun heteroseksüel kadın ve erkeklerin ahlak, kendini ifade etme ve toplumsal cinsiyet hatta bekâret ve evlilik öncesi cinsel deneyime atfettikleri erdem ve hassasiyete ilişkin çalışmasında daha net görülebiliyor. Burcu Şentürk de sınıf ve toplumsal cinsiyet dinamiklerinin yarattığı güç/iktidar bağlamında araştırmacı-araştırılan ilişkisini araştırmacının gözünden anlattığı makalesinde kadın ve araştırmacı kimliklerinin birlikteliğinden doğan sorunları ve çözümlerini aktarıyor. Yanı sıra Şentürk, ailesiyle nasıl araştırma yaptığını da makalesinde işliyor.

Konuların çeşitliliğine paralel olarak, araştırmacıların seçtikleri alanların zorlukları da makalelerde dikkat çekiyor. Örneğin Sanem Kulak Gökçe, cezaevi gibi devletin mutlak hâkimiyet kurduğu bir mekânda, hükümlü kadınlarla çalışmanın psikolojik ve pratik zorluklarını paylaşıyor. Emel Coşkun ise, Türkiye'nin insan ticareti ile mücadelede benimsediği politika ve uygulamaları araştırırken yaşadıklarını dile getiriyor. Araştırması sırasında karşısına çıkan sınırlılıklar ve yüksek rütbeli kamu görevlileri ve STK yöneticileri gibi kişilerle görüşmelerinde yaşadıkları, okuru, görüşmelerin atmosferinin, araştırmaların ilerleyişini belirlemedeki gücünü ve araştırmacılar üzerindeki etkilerini yeniden düşünmeye sevk ediyor.

Van-İstanbul Kürt göçünün etkilerini araştıran Anna Grabolle-Çeliker'in araştırmacı, gelin, anne ve yabancı tanımlamaları arasındaki hareket alanını ele alan makalesi, alandaki kişilerin araştırmacıyı belirlemedeki gücünü örneklendiriyor. Paralel olarak, İstanbul

19. Kitaptaki diğer makalede görüşmecilerin kimliklerine dair bilgi verilmemiştir. Tüm yazarlar, gerektiğinde onlardan takma isimlerle bahsettiler.

Süryani Kadim Cemaati üzerine çalışan Su Erol, ilişkilerin, araştırmacı ve araştırma üzerindeki dönüştürücü etkisini tartışıyor. Komşu ülkede çalışma yapmanın kimlik ve güven bağlamında zorluklarına odaklanan Yunan araştırmacı Sophia Kompotiati, aynı zamanda etnomüzikoloji gibi Türkiye’de pek öne çıkmayan bir konuya da katkı sağlıyor.

Son olarak Türkiye üzerine çalışmalarıyla tanınan Paul Stirling’in asistanı Emine Onaran İncirlioğlu, yaklaşık yirmi yıl önce yayımlanan bir yazısından (1994) yola çıkarak oluşturduğu makalesinde, takım çalışmasının üzerinde dururken Stirling ile sekiz ay süren araştırmalarının deneyimini paylaşıyor. Biri Türk diğeri yabancı, iki araştırmacının deneyimlerinde İncirlioğlu, kadın ve yerli kimliğiyle içeriden bir bakış açısı kurarken, Stirling erkek ve yabancı araştırmacı kimliğiyle dışarıdan bakan birisi olarak kendini gösteriyor. İncirlioğlu’nun yazısı, sadece geçmişe dönük bir bakış açısıyla yazarın uzun süreye yayılan deneyimlerini cömertçe paylaşmakla kalmıyor, aynı zamanda genç araştırmacılara yol gösterici ve özgün bir nitelik de taşıyor. Böylece Atay’la başlayan ve İncirlioğlu ile sona eren *Etnografik Hikâyeler*, deneyime geçmişiyile ve bugünüyle bağlantılı olarak bakıyor.

Özetle, bu kitap, araştırma sırasında ve sonrasında oluşan olumlu ya da olumsuz anların ve anıların, katkılarının, başarıların ve hataların peşindedir. Araştırmalar vasıtasıyla ürettiğimiz bilgi, aynı zamanda alanlarla hayatlarımızın iç içe geçişini yansıtıyor. Yazım tarzımız ve üslubumuzla, anlattıklarımız ve dahi anlat(a)madıklarımızla kendimizi ele veriyoruz. Yazdığımız metinler en az alan ve araştırmacının kendisi kadar araştırmacı ve onun perspektifi hakkında da bilgiler veriyor. Dolayısıyla kitaptaki yazılar, hem alanla hem araştırmacıyla hem de bunların farklı algılanmalarıyla ilgili bir seçki özelliği taşıyor. Burada kişisel olarak anlatılanlar, bizlere araştırma yöntemleri, sosyal bilimcilerin yaşadıkları türlü zorluklar, bilginin elde edilmesi, üretimi ve paylaşımı üzerine ortak sözler söylüyor, düşünmeye davet ediyor. Bu anlamda, *Etnografik Hikâyeler*’in ortak sonuç çıkarmaktan ve yeni bulmaktan ziyade, sonuçsuzlama amaçlı öne çıkıyor.

Biz ve Onlar Sarkacında

Bir "Türk" Kadın Araştırmacı Olarak

Türkiye'de Zorunlu Kürt Göçü

Çalışmanın Şeceresi

Yeşim Mutlu



"Sen de Devlet Gibi Yakmayasın..."

Diyarbakır'da, zorunlu göç mağdurlarının yoğun olarak yaşadığı bir mahallede, görüşme yapmak için Çamaşır Evi'ndeyim.¹ Görüşeceğim kişi kırk yedi yaşında bir kadın. Türkçe bilmiyor. Görüşmeyi tercüman eşliğinde yapıyoruz. Yaşadığı sorunların çözümüne dair fikrini sorduğumda şunları söylüyor:

Bizim tek istediğimiz barışın gelmesi, barışın olması. İnsanlarımızın ölmesini istemiyoruz artık, gençlerimizin ölmesini istemiyoruz. Silahların susması... Bu kanın durdurulması... Mecliste olan herkesin çoluk çocuklarını yurtdışına okula göndermeleri ve bizim çocuklarımızın okul okuyamadıkları için açlıkla terbiye edilmesi... Yani bir çözüm... Şiddetten, baskıdan kurtulmak istiyoruz. Anadilimizi istiyoruz, anadilimizde eğitim istiyoruz. Kimliğimizi istiyoruz. Ve kadın haklarını istiyoruz.

Bir sigara yakıyorum. Görüşme yaptığım kadın diyor ki: "Sen de devlet gibi yakmayasın..."

1. Beyaz Kelebekler Çamaşır Evleri, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi tarafından özellikle göç alan mahallelerde kurulan toplum merkezleridir. Bu merkezler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. www.diyarbakir-bld.gov.tr/departmentsdetail.aspx?did=80.

Aslında yukarıdaki anekdot öncelikle şunu anlatıyor: Türkiye’de zorunlu Kürt göçüne dair çalışma yürüten fakat Kürtçe bilmeyen bir araştırmacıyla bilgi paylaşılmaktan çekinilmez ancak bu paylaşım böyle bir araştırmacının devletle ve onun pratikleriyle özdeşleştirilmesine de engel teşkil etmez. Ancak bu özdeşleştirme araştırmacının tüm kimlik ve aidiyetleriyle içine hapsedildiği sabit bir konuma işaret etmez ve daha ziyade değişkenlik gösterir. Eleştirel etnografi alanında özellikle son yirmi yıldır ortaya çıkan dönüşümler ve bu alanda giderek artan nicelik ve nitelikteki çalışma göstermektedir ki araştırmacının cinsiyeti, yaşı, etnik kimliği, sınıfı ve mevcut tüm kimlikleri ve/veya aidiyetleri araştırma sürecini etkilerken araştırma süresince alanda kurulan ilişkilerin değişkenliğinde de önemli rol oynamaktadır. Bu tartışmalar ışığında, bu çalışmanın amacı araştırmacının kendi sosyal çevresinde yalnızlaştığı, ancak yine de bu yalnızlığın dönüştürücü gücünden beslendiği bir durumda, Türk kimliği atfedilmiş, kadın bir araştırmacının Türkiye’de zorunlu göçe maruz bırakılmış Kürt kadın ve gençleriyle yürüttüğü bir araştırmanın hikâyesini, ağırlıklı olarak verili etnik kimlik ve toplumsal cinsiyet üzerinden özdüşünsel bir perspektifle anla(t)ma çabasına girişmektir. Başka bir deyişle, bu çalışma aşına olmadığı bir araştırma alanında, böyle bir araştırmacının, kimliklerinin ve aidiyetlerinin alandaki ilişkilerin değişkenliğine etkisinin, kimliğinin nasıl nitelendiğinin ve bunun ne gibi saiklerden kaynaklandığının izini sürmektedir.

Değerler, Sorgulamalar ve Kısıtlılıklar:

Araştırma Konusu ve Metodoloji

Söz konusu alana dair ilgimin ilk emarelerini, sosyoloji lisans eğitimimin üçüncü yılında aldığım bir derse kadar götürebilirim. Anlaşılması güç olsa da, Türkiye’deki bir sosyoloji bölümünde ancak seçmeli olarak açılan modern Türkiye üzerine bir ders almam ile başlayan bir serüven aslında bu. İlkokul, ortaokul ve lise eğitim hayatım boyunca bana tekrar tekrar öğretilen tarih bilgilerimi temelden sarsan bu ders Türkiye’de Kürt meselesini bir sorgulama alanı olarak karşıma çıkardı. Tüm akademik ilgimin bu alana yönelme-

siyle birlikte yüksek lisans tezim için de Türkiye’de Kürt meselesine dair bir çalışma yapmaya karar verdim. Önce Kürt milliyetçiliği üzerine çalışmayı düşündüm. Bu konuyu bölüm asistanlarından biriyle paylaştığımda aldığım cevap “başına dert mi alacaksın, başka bir konu çalış” oldu. Zaman içerisinde gerek STK’ların yaptığı çalışmalarla, gerekse 2006’da 5233 sayılı Tazminat Yasası’nın çıkmasıyla görünür olan, Türkiye’de ülke içinde yerinden edilme meselesi daha fazla ilgimi çekmeye başladı. Yaptığım literatür araştırması sonucunda zorunlu göç mağdurlarıyla ve özellikle de gençlerle devlet ve yurttaşlık ilişkileri bağlamında bir araştırma yapmaya karar verdim. Kadınların yanı sıra, çalışmamın odağına gençleri almak istememin sebebi ise hem Türkiye’de bu alana dair sosyoloji literatüründe bir boşluk olması hem de zorunlu göç mağduru gençleri anlayanın, Kürt meselesinin seyrine dair fikir vereceğine olan inancımdı. Tez danışmanımın da katkısıyla zorunlu göç mağduru genç ve kadınların toplumsal bütünleşme meselesine dair durumlarını karşılaştırmalı olarak çalışmaya karar verdim (Mutlu 2009).

Türkiye’de daha çok zorunlu göç mağdurları olarak bilinen, ancak uluslararası literatürde gittikçe daha geniş yer bulmaya başlayan haliyle *ülke içinde yerinden olmuş kişiler* kavramı, Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen “Ülke İçinde Yerinden Olma Konusunda Yol Gösterici İlkeler”de şöyle tanımlanıyor:

Zorla ya da zorunda kalarak evlerinden veya sürekli yaşamakta oldukları yerlerden, özellikle silahlı çatışmaların, yaygın şiddet hareketlerinin, insan hakları ihlallerinin veya doğal ya da insan kaynaklı felaketlerin sonucunda veya bunların etkilerinden kaçınmak için, uluslar arası düzeyde kabul görmüş hiçbir devlet sınırını geçmeksizin kaçan ya da bu yerleri terk eden kişiler ya da kişi gruplarıdır. (Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu 1998)

Bu terimin yanı sıra Yol Gösterici İlkeler ve bu ilkelere ilişkin Açıklayıcı Notlar’a bakıldığında, silahlı çatışmalar ve askeri veya güvenlikle ilgili zorunluluklar sebebiyle veya keyfi olarak kişilerin yerlerinin değiştirildiği durumların ise “ülke içinde yerinden edilme” olarak tanımlandığı görülmektedir (TESEV 2008: 20). Bu tanıma göre, Türkiye’de 1980’li yılların sonundan başlayıp 1990’ların sonlarına kadar devam eden deneyim, sayıları en az 1,2 milyon olmak üzere,

çoğunluğu Kürt olan yurttaşların hiçbir destek almaksızın zorla göç ettirildiği veya zorunda kalarak göç ettiği bir yerinden etme pratiğidir. Dünyanın çatışma ve ülke içinde yerinden edilme ile nitelenen bölgelerinin göreceli olarak yüksek doğurganlık oranı ve genç nüfusa sahip olmaları sebebiyle ülke içinde yerinden edilen kişilerin yaklaşık yüzde sekseninin kadınlar ve çocuklardan oluşması,² özellikle kadın ve gençleri kapsayan bir araştırma tasarlamama sebep oldu. Özellikle çocuk ve gençler düşünüldüğünde, yapılan araştırmalar göstermektedir ki,³ çatışma ve savaş dönemlerinde çocuk ve gençler yalnızca travmatik deneyimlerden geçmekle kalmayıp aynı zamanda yerinden edilme sonrası en dezavantajlı grubu oluşturmaktadır. Çünkü ülke içinde yerinden edilen çocuk ve gençler bu travmatik deneyimlere ek olarak, sosyalizasyonun kesintiye uğraması, ekonomik güçlükler, aile üyeleriyle ihtilafa düşme ve yeni yerleşim alanlarına adaptasyonda da sıkıntı yaşamaktadır. Tüm sebeplerden ötürü çocuk ve gençlerin deneyimlerini anlamak önem arz etmektedir.

Bilindiği üzere, bir araştırmada sorunsalın belirlenmesi kadar alan araştırması ve yazım aşamasında kullanılacak yöntemlerin seçilmesi de önemlidir. Bu çalışma özelinde de bu noktalara değinmek gerekiyor. Bu çalışmayla, Türkiye’de 1980’ler sonrasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yaşanan zorunlu göç pratiğini ve bu göç pratiğinin sonuçlarını ülke içinde yerinden edilen kadınların ve gençlerin deneyimleri üzerinden yansıtmayı amaçladım. Bunu yaparken ilk olarak, zorunlu göç pratiğinin Osmanlı döneminden beri süregelen ve Cumhuriyet döneminde de devam eden tarihsel arka planını uygulamalar ve kanunlar çerçevesinde inceledim. İkinci olarak, yüz yüze derinlemesine görüşme tekniğini kullanarak Diyarbakır’da ve İstanbul’da görüşmeler yaptım. Bu görüşmelerle, ülke içinde yerinden edilmiş kadın ve gençlerin göç öncesindeki, göç sürecindeki ve göç sonrasındaki deneyimlerinden yola çıkarak içine girilen ana toplulukla toplumsal bütünleşme düzeylerini karşılaştırmalı olarak inceledim.

2. Bkz. Buscher ve Makinson 2006.

3. Machel 1996; Holtzman ve Nezam 2004; Başak Kültür ve Sanat Vakfı Sessiz Çık (Sorum Etme Sancı Çık) Raporu, 2004; Göç Edenler Sosyal Yardımlaşma ve Kültür Derneği, Göç Araştırma Raporu, 2001.

Bu karşılaştırmayı yaparken, Kürt yurttaşların yoğun olarak yaşadıkları bir metropol olan Diyarbakır'daki yerinden edilmiş kadın ve gençlerle, Kürt yurttaşların, içine girilen ana topluluğa kıyasla yoğun olmadıkları bir metropol olan İstanbul'da yaşayan ülke içinde yerinden edilmiş kadın ve gençler arasında toplumsal bütünleşme ve zorunlu göçün sonuçlarını deneyimlemek açısından anlamlı bir farkın olacağı öngörüsünden yola çıktım. Böylece, topladığım veriler üzerinden, yerinden edilmiş yurttaşların içinde bulundukları ana toplulukla hangi düzeyde bütünleştiklerini tasvir etmeyi ve bütünleşme meselesinde mekânsal farklılığın bir öneminin olup olmadığına dair bilgi üretmeyi hedefledim. Araştırmamın finansal desteğini ise ODTÜ Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü'nden aldım. 2007'nin sonlarına doğru başlayan bu çalışmayı, 1980 sonrası Türkiye'de ülke içinde yerinden edilen ve yerinden etme pratiği sonrası İstanbul ve Diyarbakır'da yaşayan kişilerle derinlemesine görüşme yöntemi kullanarak 2008'de yürüttüm. Örneklemim on beş otuz yaş grubundaki, çoğunluğu zorunlu göç pratiklerine tanıklık etmiş yirmi dokuz genç kadın ve erkeği, ülke içinde yerinden etme pratiğine tanıklık etmiş otuz yaş üzeri sekiz kadını, sivil toplum örgütü temsilcisi iki avukatı ve Demokratik Toplum Partisi'nden bir yöneticiyi kapsıyor.

Türkiye'de ülke içinde yerinden edilen kişileri sosyoloji literatüründe "hassas gruplar" olarak adlandırılan gruba dahil etmek mümkün görünüyor. Biliniyor ki, hassas gruplarla yapılan çalışmalarda araştırmacının göstereceği azami duyarlılık ve aşağıda söz edileceği gibi araştırmacı ile bu gruplar arasındaki güven ilişkisi oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra, özellikle zorunlu göç üzerine yapılacak çalışmalarda etnografik ve/veya diğer niteliksel araştırma yöntemlerine öncelik verilmesi de önerilmektedir (Castels 2003: 30). Ayrıca, niteliksel araştırma yöntemleri, çalışılan grubun deneyimlerine dair kendi perspektifinden etraflı bir kavrayış sunmasına imkân tanınması sebebiyle de (Flick 2007: x), araştırmacıya avantaj sağlamaktadır. Bu tartışmaların ışığında, alan araştırmasını "sosyo-ekonomik durum", "göç öncesi ve süresince yaşam ve de göç sonrasında yaşam", "içine girilen toplulukla ilişkiler ve toplumsal bütünleşme" olmak üzere üç bölümden oluşan yarı-yapılandırılmış derinle-

mesine görüşmelerle yürüttüm.

Alan araştırmasına başlamadan önce, Türkiye’de zorunlu göç üzerine çalışan sivil toplum örgütlerine e-posta yoluyla ulaşarak, alan araştırması süresince bana yardımcı olup olamayacaklarını sordum. Bunun yanı sıra, tez jürimde olan öğretim üyelerinin kişisel bağlantıları üzerinden de konuyla ilgili örgütlere ve örgütlerin temsilcilerine ulaştım. Bu girişimler sonucunda, ilk olarak Haziran 2008’de Diyarbakır’da başladığım alan araştırmasına, temmuz ve eylül aylarında İstanbul’da devam ettim. Yaptığım derinlemesine görüşmeler yarım saat ile üç buçuk saat arasında sürdü. Türkiye’de imza atmanın tedirgin edici olabileceğini düşündüğümünden, özellikle böyle bir grupla çalışırken bilgilendirilmiş onam formu⁴ kullanmayı tercih ettim. Bunun yerine, görüşülen tüm kişilere araştırma ve bu araştırmanın sonucunda ne olacağı hakkında sözlü bilgi vererek rızası olan kişilerle görüşme yaptım. Sayıları az da olsa, on sekiz yaş altındaki gençlerle ailelerinin yanında ya da ailelerinin iznini alarak görüştüm. Tüm görüşmelerde görüşülen kişilerin onayını alarak ses kayıt cihazı kullandım. Bu konuda dikkatimi çeken bir nokta şuydu: Diyarbakır’da yaptığım görüşmelerde ses kayıt cihazı kullanınam bir sorun olmadı. Hatta bazı görüşmeciler “Benim çekinecek bir şeyim yok, istersen kameraya da çekebilirsin,” dediler. İstanbul’da görüşme yaptığım kişilerden hiçbiri ses kayıt cihazının kullanılmasına karşı çıkmasa da bazı görüşmeciler tedirgin oldu. Ve kanımca daha da önemlisi, görüşülen kişilerin daha ziyade zorunlu göçe dair ev yakma, köy boşaltma hikâyelerini ve/veya PKK ya da TSK ile ilişkilerini anlatmaya başladıklarında ses kayıt cihazını kapatmamı istemesiydi. Örneğin İstanbul’dan bir erkek görüşmeci – her ne kadar sonradan espri olduğunu ifade etse de– şunu belirtmeden geçemedi: “Az önce de dedim, senin kim olduğunu bilmiyorum, tanımiyorum. Her şeyimi açık açık söyledim. Başıma bir iş gelirse seni yakanım haa...” Bu nokta tam da sorunsallaştırdığım alan düşü-

4. Bilgilendirilmiş onam formu yalnızca görüşülen kişilerin görüşme yapmaya dair rızasının alınmasını değil, aynı zamanda görüşülen kişiye kendi kültür ve eğitim düzeyine uygun bilgi vermeyi ve araştırmacının verdiği bu bilginin görüşülen kişi tarafından anlaşıldığından emin olmasını amaçlayan bir bilgilendirme formudur.

nüldüğünde, benim için oldukça önemliydi ve mekânsal farkın öneme işaret ediyordu. Şöyle ki, İstanbul'da yaşayan zorunlu göç mağdurları kendilerini Diyarbakır'dakiler kadar güvende hissetmiyor ve aslında kimliklerini saklamak zorunda hissediyorlardı. Bu hissiyat ise hem kendilerini hem de onları dinlemek için gelen kişiyi, kendi "tehlikeli" konumlarından ötürü korumalarını gerektiriyordu. İstanbul'da, Kürt yurttaşların yoğun olmadığı bir mahallede yaşayan bir kadın görüşmecinin çok net ifade ettiği gibi: "Sana bir şey olmasın, bana bir şey olmasın."

Dolayısıyla bu çalışma, literatür taraması, otuz yedi derinlemesine görüşmenin çözümlemesi, alan araştırmasını yürütürken yaptığım kişisel gözlemler ve alandaki resmi olmayan görüşmeler sonucunda ortaya çıktı. Bu anlamda, özellikle derinlemesine görüşmeler bana sadece Türkiye'de yerinden edilen gençlerin ve kadınların deneyimlerine dair derinlikli bilgi sunmakla kalmayıp, Türkiye'de ülke içinde yerinden edilme pratiğinin zihniyet yapısına dair fikir edinmemi de sağladı. Ancak pek çok niteliksel araştırmada olduğu gibi, ben de bu çalışmayla, genellenebilir sonuçlara ulaşmaktan ziyade, zorunlu göç ve zorunlu göçün etkilerini, alan araştırması kapsamında görüşülen kadınların ve daha da ağırlıklı olarak, gözardı edilen gençlerin deneyimleri üzerinden aktarmayı ve yorumlamayı amaçladım.

Araştırmanın kısıtlılıkları düşünüldüğünde; yürüttüğüm çalışmada karşıma çıkan ilk engel bir araştırmacı olarak, çalıştığım alanın anadilini bilmememdi. Her ne kadar alan araştırmasına başlamadan önce Kürtçe öğrenmeye çalıştıysam da, araştırmayı yürütürken ancak gündelik hayata dair birkaç kelime konuşabilecek kadar Kürtçe biliyordum. Gençlerle yaptığım görüşmelerde, gençlerin çok büyük bir çoğunluğunun görüşmeyi yapabilecek kadar Türkçe biliyor olması sebebiyle yaşamadığım sıkıntıyı Kürt kadınlarla görüşmelerde fazlasıyla yaşadım. Bu engeli aşmak için, özellikle otuz yaş ve üzeri kadınlarla yaptığım görüşmelere, tercüme yapabilecek bir kişi de eşlik etti. Ancak bu durum başka bir sorunu beraberinde getirdi. Tercümeyi yapan kişilere, tercümenin kişilerin kendi sözleriyle, olduğu gibi yapılması gerektiğini açıklamak zor oldu ve bu sebeple, deşifreler yapılırken Kürtçe bilen bir arkadaşımın tercüme-

leri kontrol etmesini rica ettim ve görüşmelere buna göre yer verdim.

Yaşadığım bir diğer sıkıntı ise, bazı sivil toplum kuruluşlarının tavırlarına ilişkindi. Daha önce de belirttiğim gibi, özellikle bu gibi hassas konuların çalışılmasında güven ilişkisinin kurulmasının oldukça önemli olduğu biliniyor. Bu noktada da kişisel ilişkilerin kritik rol oynadığını söylemek mümkün görünüyor. İlk olarak Diyarbakır'daki sivil toplum kuruluşlarından birinin yönlendirmesiyle ziyaret ettiğim bir diğer kuruluş bölgedeki insanların bu gibi araştırmalara artık çok alışık olduklarını, bu durumun kişilerde beklenti⁵ oluşturduğunu ve bu beklentileri sonuçsuz kaldığı için, araştırmam için herhangi bir ülke içinde yerinden edilmiş kişiyle bağlantı kuramayacaklarını belirttiler. İstanbul'da ise yine kişisel ilişkiler üzerinden ulaştığım bir kuruluşun temsilcisi, ilk görüşmede memnuniyetle yardımcı olacağını belirtmişken, kuruluşu ziyaret ettiğimde zamanı olmadığını ya da bu yaş grubuna ulaşamayacağını belirtip, istersem "tek tek kapıları çalıp, görüşme yapmak isteyen olup olmadığını" sorabileceğimi söyledi. Son olarak, bilgi edinme hakkından yararlanmak istediğimde kimi sınırlılıklarla karşılaştım. Özellikle de 5233 sayılı Terör ve Terörle Mücadeleden Doğan Zararların Karşılama Hakkında Kanun kapsamında yapılan, kabul edilen ve reddedilen başvuruların sayılarına; korucuların sayısına ve korucuların karıştığı suçlar gibi koruculuk sistemine dair yönelttiğim sorulara bilgi edinme hakkı kapsamında nitelikli cevaplar alamadım.

5. Burada kastedilen, görüşülen kişilerin görüşmenin sonucunda ya da görüşme sayesinde kendi maddi, manevi koşullarında bir iyileşme olacağı umuduna kapılmalarıdır. Ayrıca araştırmacının da bu anlamda kendilerine yardımcı olabilecek" biri olduğu beklentisinin görüşme yapılan kişilerde oluşmasıdır.

Yalnızlaşma, Kimlik ve Toplumsal Cinsiyet

Milyonlarca yerinden edilmiş kişi (...) kabul edilmemiş bir savaşın mültecilerinden başka bir şey değiller. Ve biz buna yüzümüzü çevirerek göz yumuyoruz. Niye? Çünkü bunun çoğunluğun iyiliği adına yapıldığı söyleniyor bize. İlerleme adına, milli çıkar adına yapıldığı söyleniyor. Bu yüzden, memnuniyetle, kayıtsız şartsız, neredeyse minnetle, bize söylenene inanıyoruz. İnanmanın bizim çıkarımıza olduğuna inanıyoruz.

—Arundhati Roy⁶

Bu bölümün amacı alan araştırmasını yürütürken verili kimliklerimin oynadığı rol üzerine odaklanarak, bir Türk kadın araştırmacı olarak Kürt meselesine dair çalışma yaparken deneyimlediğim değişken konumlara ve bunların sebeplerine değinmek. Atfedildiği üzere bir Türk kadın araştırmacı olarak, bu konuyu çalışmaya karar verdiğimde kişisel perspektifim ve akademik ilgim çoktan, “milli” olandan öte insan olmanın önceliğine yönelmişti. Yine de, okudukça ve alana girdikçe kendimi ve politik tavrımı daha da fazla Kürt hareketinden yana konumlandırmaya başladığımı fark ettim. Kendimce Türk etnik kimliğiyle özdeşleştirilen özellikleri taşııyordum ve etnik kimliği kendimi tanımlamakta öncelikli kimlik olarak tercih etmiyordum, bu nedenle Türk olarak tanımlanmaktan daha da fazla rahatsız olur hale geldim.

Seçtiğim konu ve sorunsallaştırdığım alan, içinde bulunduğum akademik çevrede her ne kadar heyecanla karşılsansa da, Kürt meselesinin, Türkiye’de resmi ideolojinin sunduğu çerçeve dışında kalan herhangi bir yönüyle çalışılmasının sebep olduğu tedirginlikle ilgili ilk olarak danışmanım beni uyardı: “Başına gelebileceklerin farkındasın değil mi?” Bu uyarının amacı bir tehdit ya da cesaret kırmadan çok, benim iyiliğimi gözetmekti. Şüphesiz, araştırmaya başlamadan önce aldığım son uyarı da bu olmadı. Seçtiğim konunun kendi akademik çevremde ve bende yarattığı heyecan, konuyu ailem ve arkadaşlarımla paylaştığımda aynı karşılığı bulmadı. Gündelik yaşam

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

pratikleri, beğenileri ve ilgileri düşünüldüğünde kendisini orta sınıf olarak tanımlayan ve siyasi parti tercihini CHP'den yana kullanan bir ailenin, yirmilerinin ortasındaki kızlarının akademik ilgi alanı tercihini Türkiye'nin en "dokunulmasa iyi olur" alanlarından birinden yana kullanması, tahmin edilebileceği gibi çok da kabul edilebilir bir durum olmadı. Sosyal bilimlerle lisansüstü düzeyde uğraşan pek çok kişide tanık oldukları gibi, benim konum için de, önceleri "nasılsa bu konu değişir" diye baktılar. Seçtiğim konuda kararlı olduğumu fark ettiklerinde ise, çeşitli dokundurmalarla konumu değiştirmem için başlayan ikna çabaları sonunda öyle bir noktaya geldi ki, çevremden kimileri benim için endişelenmekten vazgeçip kesin hükümlerini verdiler: "Sen zaten yakında dağa da çıkarsın." Çünkü Kürt meselesine "terör", "bölünme tehdidi" ya da "güvenlik" perspektifiyle bakmayan bir araştırmacı, zaten "onlardan biridir"; yani çoğunluğun iyiliğini hiçe sayarak, tabiri caizse milli olana ihanet ediyordur görüşü hâkimdi. Böylece artık ben de yakın çevrem ve arkadaşlarımla gözünde "onlardan biri"ne dönüşüvermiştim. Kendi yakın çevremden gördüğüm bu gibi tepkiler üslubumun sertleşmesini de beraberinde getirdi ve bu durumun da kişisel ilişkilerime olumsuz yansımaları oldu.

Başlangıçta bana yapılan uyarıları ve tüm önyargılarımı bir kenara bırakabildiğimi düşünsem de zamanla bu düşüncemin çok da gerçekçi olmadığını fark ettim. Özellikle Diyarbakır'daki alan araştırmasına başlamadan önce, daha önce bölgeye gitmiş olan kişilere sorduğum sorular, aslında benim de tedirgin olduğumun bir göstergesiydi: Diyarbakır ne kadar küçük bir yerdi? Böyle bir konuda araştırma yapmak için orada olduğum bilinir, duyulur muydu? Tedirginliğim aldığım başka kararlarda da kendini gösterdi. Örneğin Diyarbakır'a gittiğim ilk günlerde düzenlenen Göç Haftası etkinlikleri kapsamında, Türkiye'de ilk boşaltılan köylerden biri olan ve geri dönüşe hâlâ izin verilmeyen bir köye düzenlenecek geziye davet edildim. Ancak çok istememe rağmen ve çalışmam için oldukça yararlı olabilecek bu geziye, bölgeyi iyi bilmediğim ve etkinlikte nelerle karşılaşacağımı kestiremediğim için, biraz da tedirginlikle gitmekten vazgeçtim. Aslında beni çok daha fazla tedirgin eden şey, verili etnik kimliğimdi. İçeriden/dışarıdan biri olarak kabul edilme

durumuna ya da bu ikisinin değişkenliğine dair literatürün de gösterdiği gibi, etnik kimlik, kabul noktasında önemli bir rol oynamaktadır (De Andrade 2000: 270). Şöyle ki, alan araştırmasına başlamadan önce bir Türk araştırmacı olarak bu konuyu çalışmak istediğimde, gerçekten içeriden biri olarak algılanıp, görüştüğüm kişilerin deneyimlerini benimle paylaşmak isteyeceklerinden emin değildim. Ancak alan araştırmasına başladıktan sonra etnik kimliğimin, aslında beni çok da dezavantajlı bir konuma getirmediğini fark ettim.

Bu noktada, tabii ki bazı yardımcı faktörler vardı ve bu faktörler görüşme yaptığım kişilerle güven ilişkisi kurmamda bana yardımcı oldu. Öncelikle, daha önce de pek çok kere duyduğum gibi, fiziksel görünüşüm, araştırma için ilişkilendiğim kişilerin kendi ifadeleriyle “Kürtlere benzediği” için, ilk aşamada Türk olarak algılanmadım. Birçok görüşmede Kürt olup olmadığım doğrudan soruldu ve kanımca, bu da bir Türk’ün bu çalışmayı yürütmeyeceğine/yürütmek istemeyeceğine, Kürtlerin zorunlu göçüne dair deneyimlerini anlama çabasına girişmeyeceğine dair bir önyargının göstergesiydi. “Bildığım kadarıyla Kürt değilim” cevabımın peşinden gelen ikinci soru ise memleketim oldu. Bu soruya cevaben babamın Erzincanlı, annemin Çanakaleli olduğunu söylediğimde aldığım tepki, en genel ifadesiyle “belli zaten” oldu. Bu da şu demekti: Erzincan’da yaşayan Kürt nüfus olduğu bilindiğine ve Erzincan da Kürdistan sınırları içinde kabul edildiğine göre, ben de aslında dışarıdan değil, hatta tam da içeriden biriydim.

İktidar: Ama Kimin?

Bu noktada, çalışmamın da ana sorunsallarından biri olduğu üzere, mekânın önemine değinmek anlamlı olacaktır. Fiziksel görünümüm itibariyle Kürtlere benzemem, İstanbul’da yürüttüğüm araştırma süresince her ne kadar olumlu bir etki yarattıysa da yeterli olmadı. Bu noktadaki güvenilirliğim, Diyarbakır alan araştırması süresince hemen hemen hiç karşılaşmadığım sorularla ölçüldü. Diyarbakır’da bana yöneltilen sorular genel olarak, Diyarbakır’a dair hâkim algıların sorgulanmasından ibaretti. Yani, Diyarbakır’a gelirken korkup korkmadığım, Diyarbakır’ı nasıl bulduğum vb. gibi. İstanbul’da ise

bu çalışmayı yürütmek için güven oluşturmak kati olarak kurabildiğim bir ilişki olmaktan çıkıp, tekrar tekrar yenilemem gereken bir duruma ve “sürekli bir çaba”ya dönüştü (Kalır 2006: 242). Örneğin, birçok görüşmeci, özellikle de gençler, görüşmenin başında şu gibi sorular sordular: “Neden bu konuyu çalışıyorsun?”, “Bu konuyu çalışmana ailen bir şey demiyor mu?” Bu gibi sorularla başlayan görüşmeler ilerledikçe benim güvenilirliğimin ölçüldüğü sorular da değişti ve etnik kimliğimden çok politik kimliğim merak unsuru oldu: Yurtsever gençlikle ilişkim var mı? Ankara’da yurtsever gençlikten X’i tanıyor muyum? *Özgür Halk* dergisini takip ediyor muyum veya Abdullah Öcalan’ın savunmalarını okudum mu? ... Kuşkusuz, bu sorulara vereceğim cevaplar görüşmenin gidişatını etkileyecekti ve öyle de oldu. Görüşmeyi ve ondan sonraki ilişkileri riske atma ihtimali olsa da, bana yöneltilen sorulara doğru cevap vermeyi tercih ederek yurtsever gençlikle bir ilişkim olmadığını ve söz konusu kaynakları konumla çok ilişkili bulmadığım için okumadığımı belirttim. Yaptığım tercih, alan araştırması için kurduğum bazı ilişkileri kaybetmeme de yol açabilirdi ancak bu olmadı. Sadece, görüştüğüm kişiler tarafından, alaycı olduğunu hissettiğim bir imayla Kürt meselesini anlamak istiyorsam, bunları okumam gerektiği konusunda kibarca uyarıldım. Bu deneyim, sosyal bilimlerde tartışılmakta olan araştırmacı ile görüşmeci arasındaki iktidar ilişkisinin nasıl kurulduğuna dair benim için oldukça öğretici oldu.

Öncelikle Diyarbakır’da, ilk aşamada, her ne kadar üniversiteden gelen bir “araştırmacı”, bir “hoca” ve/veya “bilginin sahibi” olarak algılandım da, Türkiye’de oldukça az dile getirilen ve dile getirildiğinde de cezalandırılan böyle bir konu hakkında hiç tanımadıkları biriyle konuşmak, temelleri sağlam bir güven ilişkisi gerektiriyordu. Bu noktada, görüşme yaptığım Kürtlerle bağlantıları kuran kişilerin oluşturduğu güveni yadsımamakla birlikte, sanıyorum ki asıl mesele mekâna ilişkindi. Yani, ben onlara ait bir mekânda bu araştırmayı yürütüyordum ve bu da onlara kendi mekânlarında olmaktan kaynaklı bir özgüven ve dolayısıyla iktidar alanı sunuyordu. İstanbul’da ise, ellilerinin ortasında bir Kürt annenin “biz burada sadece misafir gibiyiz” (Mutlu 2009: 102) ifadesi mekânsal bir uzaklığa işaret ediyordu. Dolayısıyla, İstanbul’da benimle görüşmeyi ka-

bul eden Kürtler, aslında Diyarbakır'daki yerinden edilmiş kişiler kadar rahat değillerdi ve belki de kimliklerini tehdit altında hissediyorlardı. Bu yüzden de bu ait hissetmedikleri mekândaki iktidar alanlarını politik kimliklerine tutunarak kurabiliyorlardı.

"Türk'tür Ama İyidir"

Kanımca, alan araştırmasını yürütürken araştırmacının ilk aşamada kimlerle ilişkilendiği ve kurumsal ilişkilerin nasıl kurulduğu, araştırmanın ilerleyen aşamalarını da etkileyen önemli bir noktadır. Bu nokta, araştırmacının sorunsallaştırdığı alana dair varsa önyargılarından kurtulmasına veya mevcut önyargıların pekişmesine yol açabileceği gibi, araştırmanın ilerleyen süreçlerini de olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilir. Daha önce de belirttiğim gibi, alan araştırmasına başlamadan önce, daha ziyade sivil toplum örgütleriyle olmak üzere çeşitli kurumsal bağlantılar kurmuş ve alan araştırmamı yürütürken kendilerinin bana yardımcı olacakları bilgisini almıştım. Ancak, alan araştırmasına başladığımda sadece alanla ilgili ilişkilerin değil, alan araştırması haricinde kurulan ilişkilerin de araştırmacıyı fazlasıyla etkileyebileceğini fark ettim. Öncelikle, Diyarbakır'da yapacağım alan araştırması için şehre ulaştığımda beni bir arkadaşımın erkek kuzeni karşıladı. Yalnız başına Diyarbakır'a gelen bir kadın olarak, otogardan alındım, misafirhaneye bırakıldım ve yemeğe götürüldüm. Sohbet ne için Diyarbakır'da olduğuma geldiğinde, kısaca araştırma konumdan ve yapacaklarımdan bahsettim. Sözümü bitirdiğimde aldığım tepki şöyle oldu: "Diyarbakır artık eski Diyarbakır değil. Eskiden burada Diyarbakır'ın yerlileri yaşırdı, şimdi çok göç aldı, bozuldu." Ardından bana "Bu Kürtler niye bu kadar çok çocuk doğuruyorlar biliyor musun?" sorusu yöneltildi. "Hayır," cevabını verdiğimde aldığım yanıt şuydu: "Çünkü dağa adam lazım diye düşünüyorlar ve bu yüzden bu kadar çok çocuk doğuruyorlar."

Hiç bilmediğim ve yalnız olduğum bir coğrafyada, düşünsel anlamda bu kadar uzak olduğum birisiyle araştırmanın devamını getirmem oldukça zor olacaktı ve bu yüzden başka kişisel ilişkiler kurmam gerektiğini düşündüm. Böylece bir arkadaşımın beni yön-

lendirdiği kişilerle iletişime geçtim. Bu yeni çevre, gerek görüşme yapmak istediğim kişilere ulaşmada, soru listemi gözden geçirmede, kente ve kentteki ilişkilere dair gözlemlerimi tartışmaktaki desteği, gerekse de manevi desteğiyle alan araştırmamı kolaylaştırmakla kalmayıp, bir araştırma yürütülürken kişisel ilişkilerin önemini de fark etmemi sağladı. Başlarda, Kürt olmayan biri olarak bu araştırmayı yürütmem onlar için de anlaşılır olmadı. Örneğin, özellikle Diyarbakır'da ilişki kurduğum sosyal çevre benimle birlikteyken Türkçe konuşmaya ve Kürtçe konuşmaların çevirilerini yapmaya özen gösterdi. Ancak araştırma süresince ilişkilendiğim kimi arkadaş çevrelerinde Kürtçe bilmediğimi/anlamadığımı belirtmeme ve hatta Kürt arkadaşlarımla bu durumu etraflarındaki diğer kişilere hatırlatmalarına rağmen Kürtçe konuşuldu. "Yıllardır Türkler olarak bunu bizim de onlara yaptığımız" söylendi. Bu durum başlarda kendimi kötü hissetmeme sebep oldu çünkü Kürtçe bilmediğim için grup içinde kabul edilmediğimi ve dışarıda bırakıldığımı hissettim. Ancak zamanla samimiyetime olan inançları onların beni kabullenmelerini sağladı ve böylece Türk stereotipi çerçevesinin dışında konumlandırıldım. Hatta kimi zaman Türklerin kullandığı "Benim de Kürt arkadaşlarım var" klişesine göndermeyle benim için de esprili bir şekilde "Türk'tür ama iyidir" ifadesi kullanıldı. Böylece, ben de kendi sosyal çevreme anlatamadığım düşüncelerimi ve hissiyatımı paylaşabileceğim bir mecra bulmuş oldum. Anlaşıyor olmak araştırma öncesindeki tedirginliğimi ve önyargılarımı ortadan kaldırmakla kalmayıp kendi sosyal çevrem içerisinde hissettiğim yalnızlaşma duygusunu da hafifletti.

Ancak tüm bunların yanında alan araştırmam süresince kendi yakın çevremın desteği yadsınamaz olsa da, tavırlarının yalnızlaşma hissini daha da artırdığını söylemem mümkün. Şöyle ki, öncelikle ailem, özellikle Diyarbakır'da ve tek başıma olmamdan dolayı oldukça tedirgindi. Her konuştuğumuzda yaşadıkları bu tedirginlikle ve aslında iyi niyetle benimle paylaştıkları "Seni merak ediyoruz" sözü benim daha da çok gerilmeme sebep oldu. Özeld mekânsal olarak Diyarbakır'da olmama ve daha genel olarak çalıştığım konunun "tehlike" sine dair algılara Diyarbakır'ı ve araştırmamı daha da sahiplenmeme ve her ikisini de giderek daha da fazla savunmama

yol açtı. Bunun dışında, her ne kadar alan araştırmasına başlamadan önce zorunlu göçe dair travma hikâyelerini⁷ okumuş olsam ve kendimi bu anlamda alan araştırmasına başlamaya hazır hissetsem de, araştırma süresince bunun böyle olmadığını anladım. Ülke içinde yerinden edilmiş kişilerden dinlediğim travmatik deneyimler, beni de psikolojik olarak etkilemeye başladı ve baş edemediğim noktalarda hissettiklerimi yakın çevremle paylaşmaya başladım. Örneğin, bir gencin çocukken evi yakıldığında ya da bir gerilla annesinin çocuğunun bedenine verilmiş zararı gördüğünde hissettiklerini anlattığında olduğu gibi... Bu deneyimleri yakınlarımla paylaştığımda aldığım “Yalan söylüyorlardır, asker öyle şey yapmaz” tepkisi, beni kendi çevreme yabancılaştırmakla kalmadı, yalnızlaşma hissini daha da derinleştirdi.

Görüşmecilere Ulaşmak: Ama Nasıl?

Alan araştırması yürütülürken kurulan kurumsal ilişkiler düşünüldüğünde, bir araştırmacının araştırması süresince ilişkilendiği kurum/kuruluşlar arasında hassas bir denge tutturması gerekliliğinin altını çizmek önemli görünüyor. Özellikle mülteciler, ülke içinde yerinden edilmiş kişiler gibi saklı gruplar için tek bir kurumsal ilişki üzerinden görüşmecilere ulaşmak araştırmanın temsil edebilirliğini tartışmalı hale getirdiğinden araştırmacının birden fazla ağ kullanması önerilir. Bu çalışmada da politik alanda ülke içinde yerinden edilen kişiler ya da daha genel olarak Kürtlerin hak mücadelesinin içinde yer alan örgütler beni söylemsel olarak oldukça politik bir dil kullanan Kürtlere yönlendirdiler. Bu sebeplerle, bu çalışmada birçok sivil toplum kuruluşuyla iletişime geçtim ve bu da alan araştırmamı yürütürken kurumlarla ve kişilerle kurduğum ilişkilerde hassas bir dengeyi göz etmemi gerektirdi.

Öncelikle Diyarbakır alan araştırmam süresince, gerek bölgeyle özdeşleştirilen misafirperverlikten ötürü gerekse de aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklayacağım gibi kadın olmamdan dolayı alan

7. Bu alandaki çalışmalar için şu kaynaklara bakılabilir: Dinç 1997; Başak Kültür ve Sanat Vakfı Ses-Çık (Sorum Elime Sanıp Çık) Raporu, 2004; Kurban vd. 2008; Aker vd. 2002; Can vd. 1994.

araştırmasına başlamadan önceki beklentilerimin oldukça üzerinde bir ilgi ve yakınlıkla karşılaştım. Bu yüzden, İstanbul'daki kurumsal ilişkilerde Diyarbakır çalışmasından sonra oldukça zorlandım. İstanbul'da, Diyarbakır'da olduğu gibi "genç bir kadına gösterilen misafirperverlikle" karşılaşmadım. Bunun muhtemel iki sebebi vardı. İlk olarak bu kuruluşlar, ülke içinde yerinden edilen kişilerle birebir çalışsalar da, öncelikli çalışma alanları bu değildi. Ayrıca bu kuruluşlar, doğrudan Kürt hareketinin içinden gelmiyorlardı. Bu nedenle, ilk iletişime geçtiğimde çalışmam süresince bana yardım edeceklerini söylemelerine rağmen, daha sonra yukarıda bahsettiğim gerekçelerle araştırmaya destek olamayacaklarını belirttiler ve çalışmayı yürütebilmek için başka iletişim kanalları bulmak zorunda kaldım. Kişisel bir bağlantıyla bana yardımcı olmak isteyen birisi ise şu cevapla geri döndü: "Zaten sıkıntılarımız var, görüşme yapmak istemiyorum."

Bir taraftan jürimdeki akademisyenlerle iletişime geçerken, diğer taraftan bir kurum görevlisinin önerisi üzerine Tarlabası'ndaki sokaklarda dolaşmaya, evlerin kapılarını çalmaya ve sokakta konuşabileceğimi düşündüğüm insanlara derdimi anlatmaya başladım. Tahmin edilebileceği üzere çabalarım sonuçsuz kaldı ve kendimi Demokratik Toplum Partisi'nin (DTP) en yakın binasında buldum. Aslında öncesinde kurulmuş bir bağlantım olmadığı için İstanbul'da partiyle ilişkilenecek ilk aşamada düşündüğüm bir şey değildi. Ancak kuruluşların verdiği tepkiler, alan araştırmasını yürütmekte yaşadığım sıkıntı ve hissettiğim çaresizlik beni buna yöneltti. Beyoğlu'nda, polis karakolunun önünden geçerek, tanıdığım hiç kimsenin olmadığı DTP binasına girmek ve nasıl bir tavırla karşılaşacağımı bilememek beni tedirgin etti. Öncesinde hissiyatımı paylaşmak üzere birkaç telefon görüşmesi yaparak kendimi rahatlatmaya çalıştım. Sonrasında ise DTP'nin kapısında idim. DTP'de kendimi ve araştırmamı anlattığımda aldığım olumlu tepki ve yardım etmek için gösterilen çaba sayesinde tüm tedirginliğim ortadan kalktı. Daha sonra o günü hatırladığımda, ülke içinde yerinden edilen kişilerin neden ağırlıklı olarak sadece partiyle ilişki kurduklarını, kişisel ilişkilerdeki sorunların çözümünü için bile niye partiye başvurdıklarını daha iyi anladım. Çünkü o yalnızlık hissiyle benim de başvurduğum ilk

kapı daha önce hiç doğrudan ilişki kurmadığım ama o durumda bana yardımcı olabileceğini hissettiğim bir siyasal parti olmuştu. Partinin yönlendirmeleriyle devam ettiğim araştırmam ise bana sonuç olarak şunu gösterdi: Bana atfedilen Türk kimliğime rağmen tekrar içeriden biriydim. İstanbul alan araştırmam için öngöremediğim bu koşullar yalnızca baş edemediğim bir yalnızlık hissine kapılmama sebep olmakla kalmamış, yaptığım araştırmayı da sorgular bir konuma gelmeme yol açmıştı. Bu yüzden, İstanbul'daki çalışmamı yanında bırakıp alandan ayrıldım. İki ay sonra tekrar döndüğüm alan çalışmamı, kurduğum kişisel ilişkilerin yardımıyla kartopu tekniğini kullanarak tamamladım.

Bu noktaya dair son bir husus da, araştırmacının hem görüştüğü kişilere hem de ilişkilendiği kurum/kuruluşlara dair sorumluluğuyla ilgili. Örneğin Diyarbakır'daki bir kuruluşun yönlendirdiği kişilerle yaptığım görüşmelerde çektiğim fotoğrafları, alandan ayrıldıktan önce kuruluş temsilcilerine iletmem şaşkınlıkla karşılandı. Sebebini sorduğumda, araştırmacıların genelde bu gibi materyalleri, hatta çalışmanın kendisini bile ulaştırmadıklarını belirttiler. Böylece, Diyarbakır ve İstanbul'da farklı bağlamlarda yaşadığım deneyimler bana, alanda kurulacak kişisel ve kurumsal ilişkilerin ne kadar önemli olduğunu, araştırmacıyı ve araştırmayı zaman zaman olumlu, zaman zaman ise ne kadar olumsuz etkileyebileceğini gösterdi.

Kadınların Sen, Kadın Kal...

Alan araştırmalarında toplumsal cinsiyetin oynadığı rol de uzun zamandır tartışılan konulardan biri olmuştur. Tartışmalar genel olarak iki grupta toplanabilir. Birinci grupta, özellikle erkek egemen yapılarda kadın ve erkek araştırmacılara eşit davranılmadığı ve kadın araştırmacıların dezavantajlı bir konumda oldukları söylenirken, ikincide kadınların zararsız ve tehdit içermez olarak görüldükleri için görüşecekleri kişilere erişimlerinin kolay olduğu iddia edilir (Ergun ve Erdemir 2010: 30). Benim bu araştırmayı bir kadın olarak yürütmem de, alan araştırmamı kolaylaştıran bir diğer faktör oldu. Öncelikle Ankara'dan hiç bilmediği bir şehre araştırma yürütmek

için gelen genç bir kadın olarak aslında “sahiplenildim” ve belki biraz da korunmaya muhtaç olarak algılandım. Bunun cinsiyetçi, ayrımcı bir tutum olarak değerlendirilmesi her ne kadar acımasızca olsa da, bu algıdan ve dolayısıyla ataerkillikten tamamen bağımsız olduğu da söylenemez (Easterday vd. 1977). Özellikle Diyarbakır’da-ki araştırmam süresince sivil toplum örgütleri, parti ve diğer kurum/kuruluşların yönlendirdikleri kişilerle görüşme yapmaya giderken, çoğunlukla arabayla götürüldüm ve görüşme bittiğinde tekrar alındım. Benzer şekilde, herhangi bir ihtiyacım ya da sıkıntım olduğunda bu durumu kendilerine mutlaka iletmem gerektiği konusunda da ikna edildim. Ayrıca, genç bir kadın olarak, özellikle Diyarbakır’da, bölgeyle özdeşleştirilen misafirperverlikten ben de nasibimi aldım. Literatüre bakıldığında, Müslüman toplumlar için geçerli olan bu “misafir” algısının, araştırmacı için iktidar ilişkilerini tersine çeviren ve araştırmacıyı boyun eğmeyi kabul eden bir konuma getirdiği belirtilir (Adams 1999: 341). Ben de, alan araştırmam süresince zaman zaman benzer durumlarla karşılaştım. Örneğin, görüşme yapmak için gittiğim bazı evlerde yemeğe kalmam konusunda ısrar edilmesi karşısında, zamanım olmasa ya da yorgun olsam bile görüşmecilerimi kırmak istemediğim için yemekte onlara katılmam gerekti. Ancak bu boyun eğme durumunun da süreklilik göstermediğini belirtmek önemli görünüyor. Örneğin, Gazi Mahallesi’nde yaptığım bir görüşme sonrası, saat geç olduğu ve kadın olarak beni tek başıma Kadıköy’e göndermek istemedikleri için evlerinde kalmamda ısrar eden görüşmecilerimi, kırma ihtimalini göze alarak, reddetmek durumunda kaldım. Bu sebeple, araştırmacının “misafir” olarak konumlandırılmasını salt boyun eğme ya da iktidar ilişkilerinin tersine çevrildiği bir durum olarak görmektense, değişken şartlar altında üretilen “taktik”lerin daha belirleyici olduğunu (Kalır 2006: 244) ve bu koşulların karşılıklı olarak sürekli müzakere edildiğini söylemek daha anlamlı görünüyor.

Toplumsal cinsiyet rollerine dair bir diğer nokta ise, özellikle Diyarbakır’daki araştırmam süresince genç kadınların “Ailen tek başına buraya gelmene nasıl izin verdi?” ya da “Evli misin?” gibi çeşitli sorularla kadın kimliklerimizi müzakere etmeleri idi. Bir çalışma yürüttüğümü bildikleri için ailemle çok sıkıntı yaşamadığımı an-

cak hâkim algı dolayısıyla biraz tedirgin olduklarını anlattım. Evli olmadığımı söylediğimde ise, zaten evli olsam bu işi yapmamın zor olacağını belirttiler. Sonrasında ise kimi görüşmeciler kendilerinin de aslında okuyup öğretmen, avukat olmak gibi hayallerinin olduğunu, bunu yapamama sebeplerini kendi çevrelerindeki ataerkil baskıyla ve yaşam şartlarıyla ilişkilendirerek anlattılar. Bu noktada aslında toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden onların gerçekleşt(e)meyen hayallerini yerine getirmiş biri olarak algılandım ve kanımca bu da beni bir anda kendilerinden olmayan biri konumuna getirdi.

Kimdir Bu "Araştırmacı"?

Araştırmacının kim olduğu sorusunun cevabı gerek ilişki kurulan kurum/kuruluşlar gerekse de görüşülen kişiler tarafından nasıl nitelendirildiğiyle ilişkili. Öncelikle, Diyarbakır'da, "Batı"dan gelmiş bir araştırmacı olarak algılandım. Aslında bu nokta benim kişisel olarak nasıl algılandığımı da yansıtıyordu. Bir diğer deyişle ülkenin batısından doğusuna bir araştırma için, muhtemelen önyargılarıyla birlikte onları dinlemek üzere gelmiş biri olarak görüldüm. Bu "biri" kelimesi kimi zaman "hoca", kimi zaman ise "gazeteci" veya "araştırmacı"yla eş tutuldu. Özellikle üniversite bağlantısıyla geliyor olmam güven ilişkisinin kurulmasında önemli rol oynadı. Kurum ve kuruluş temsilcileri tarafından yüksek lisans öğrencisi olarak kabul edilen rolüm görüşme yaptığım kişiler için sürekli değişkenlik gösterdi. Hatta bana biçilen rol kimi zaman, içinde bulundukları durum ve/veya yaşadıkları zorluklar için yardımcı olabileceğime dair bir beklentiye yol açmakla kalmayıp benim de kendimi sorumlu hissetmeme sebep oldu. İstanbul'da yaşayan on dokuz yaşındaki genç bir kadına, görüşme sonunda eklemek istediği bir şey olup olmadığını sorduğumda benden beklentisini şöyle dile getirdi: "Benim vala sizden tek istediğim [bu görüşmeleri, kayıtları] üniversiteye, öğretmenlerinize, hocalarınıza verin. Hocalarınız çok iyi dinlesin bunları. Hocalarınız zaten ne yapıyorsa... Kendi halkına söyleyebilirsiniz, biz söylüyoruz bize inanmıyorlar."

Bunun yanı sıra, zaman zaman, özellikle gençlerin söyledikleri ve/veya sordukları da hem benim rolümün nasıl algılandığının hem

de Doğu-Batı ayrımının dile nasıl yansıdığının bir göstergesiydi: “Batı’daki insanlar Diyarbakır hakkında, Kürtler hakkında ne düşünüyorlar?” ya da “Batı’daki insanlar Kürt meselesine nasıl bakıyorlar?” Dolayısıyla, Batı’daki bir üniversiteden gelen ve kendilerine göre daha iyi şartlara sahip biri olarak algılanıp, üstün bir konuma yerleştirildim ve bu bazı görüşmelerde, sorduğum soruların cevaplarına “Siz daha iyi bilirsiniz ama” şeklinde yansıdı. Kimi zaman da Batı’dan gelip kısa süreli burada kalınarak, Kürt gerçekliğinin anlaşılamayacağı konusunda eleştirildim. İstanbul’da ise tüm bu niteliklerin ötesinde, sorgulanan tek bir rolüm vardı: Ne kadar güvenilir “biri”ydim? Cevabı yine görüşmecilerimin kendisi verdi: Kimi zaman tüm zorunlu göç hikâyesi anlatılırken ses kayıt cihazı kapatılacak kadar güvenilirmez, kimi zamansa genç bir erkeğin “dağa çıkmak” için hangi yolları deneyeceğini paylaştığı kadar güvenilir “biri”ydim.

Sonuç Yerine

Bu yazıyı, Türk kimliği atfedilmiş bir kadın araştırmacının ülkenin en yoksullaştırılmış ve marjinalleştirilmiş, yerinden edilmiş Kürt yurttaşlarının deneyimlerini dinlemeye karar vermesiyle birlikte yaşadıklarının özdeşünümsel bir yansıması olarak kaleme almaya çalıştım. Metinde değinmeye çalıştığım üzere, verili kimliklerim ilişkisi kurduğum görüşmeciler ve kurumlar tarafından, yürüttüğüm alan araştırması boyunca sürekli olarak sorgulandı, kurgulandı, tekrar tekrar bana verildi ve hatta benden alındı. Alan araştırması boyunca kimi zaman görüşmecilerimin kafasındaki Türk stereotipinin, önyargıları pekiştiren bir örneği oldum, kimi zamansa “Türk’tür ama iyidir” denerek sahiplenildim. Bir kadın olarak algılanan kimliğim ise çoğunlukla sabitti: Korunup kollanmam gerekirdi çünkü aslında ben onlara “emanet”tim. Kadın kimliğimin sorgulandığı sınırlı alanlar ise hâlâ evlenmemiş olmam ve bu araştırmayı tek başıma yürütüyor olmamdı. Bir de kadınlığının unutulduğu nadir anlar vardı: Görüşme yaptığım genç erkeklerin nasıl işkenceye uğradıklarını, evlerinin nasıl yakıldığını ya da yakınlarının gözleri önünde nasıl öldürüldüklerini anlattıkları anlarda, bir erkek olarak bir kadının

karşısında ağlamayı umursamadıkları anlarda olduğu gibi. Alan araştırması boyunca “misafir rolü” mün gerekliliklerini yerine getiremeyeceğim anlar dışında kontrolün görüşmecilerimde olmasından rahatsızlık duymadım. Araştıran bir özne ve araştırılan bir nesne ilişkisinden özellikle kaçınmaya çalıştım ve alanın bilgisine onların istediği kadarıyla yer verdim çünkü amacım ne “fethetmek” ne de “zapt etmek”ti; sadece anlamaya çalışmak ve bu deneyimleri görünür kılmaktı.

Kendi çevremın çoğunluğu içınse “onlardan biri” olarak kaldım; ta ki görüşmelerimin çözümlemelerini yapan kimi yakınlarım da dinledikleri dehşetengiz hikâyeler karşısında kendilerini “onlara” ve dolayısıyla bana daha yakın hissedene kadar. Örneğin, annemin, bir kızı dağda, bir oğlu askerde olan başka bir annenin yaşadıklarını duyduktan sonra kendini ve dilini, Kürt meselesinin çözümünde barıştan yana konumlandırmaya başlaması gibi. Bu düşünsel değişim, benim için hissettiğim yalnızlaşmayı hafifleten bir umut oldu. Ayrıca bir sosyal bilimci olarak, sırf ben bir çalışma yürütüyorum diye hikâyelerini, deneyimlerini benimle paylaşan ve paylaşırken göz yaşlarına hâkim olamayan insanlarla karşılaştığımda bir araştırmacı olarak rolümü ve sadece yazmanın işlevselliğini sorguladığımda “onları dinlediğim için bana teşekkür etmeleri” suçluluk hissimi hafifleten tek unsur oldu. Hâlâ devam eden bu suçluluk hissi hem gördüğüm kişilere yaşadıkları travmatik deneyimleri tekrar hatırlatmaktan hem de bunun sonucunda paylaşımları için onlara teşekkür etmekten başka yapabilecek bir şeyim olmamasından kaynaklanıyor. C. W. Mills’in dediği gibi “sosyal bilimciler insanların kişisel dertlerini kamusal sorunlara dönüştürmelerine yardımcı olmak için oynayacakları politik bir role sahiptirler” (akt. Taylor 1991: 247). Sanırım o politik rolü oynamayı kendine dert edinen sosyal bilimciler için bazı alan çalışmaları hiçbir zaman tamamlan(a)mıyor.

Alanda Bir "Brezilyalı"

Günümüz İstanbulu'nda Çoklu Kimlik Müzakeresi ile Cinsellik ve Ahlak Üzerine Bir Alan Araştırması

Patricia Scalco



2011 YILI AĞUSTOS ayında güneşli ve sıcak bir öğleden sonra Ataturk Havaalanı'na vardım. Bir yılımı Birleşik Krallık'ta alan araştırmam için hazırlanarak geçirdikten sonra İstanbul bir kez daha, en azından Eylül 2012'ye kadar evim olacaktı. 2010'da Birleşik Krallık'a taşınmadan önce yaklaşık beş yıl boyunca İstanbul'da yaşamıştım, yani bu havaalanına daha önce de birçok defa gelmiştim. Ancak bu kez geliş nedenim farklıydı: Antropolojik alan araştırması yapmak amacıyla İstanbul'a geliyordum ve bu beklenti yolculuğumu eşsiz kılıyordu.

Projem, günümüz İstanbulu'nda cinsel/cinselleştirilmiş bedene atfedilen anlamları öğrenmeyi amaçlayan bir etnografik araştırmaydı. Şu sorulara yanıt arıyordum: Günümüz Türkiye'si'ni tanımlayan kopukluklar ve sürekliliklerin ortasında, cinsel bedenlerin varlığı nasıl güçlendiriliyor veya pamuk ipliğine bağlı hale getiriliyor? Cinsel beden bir dolayımlayıcı olarak, günümüz İstanbulu'nda toplumsal sınırları (toplumsal cinsiyet, din, etnik köken ya da toplumsal sınıf) tanımlayan belli başlı ideolojilere açıkça direnmenin, uyum sağlamanın veya boyun eğmenin bir aracı olarak nasıl ele alınıyor ya da gözardı ediliyor?

Araştırmayı, İstanbul’un iki farklı bölgesinde toplumun farklı kesimlerinden heteroseksüel kadın ve erkeklerle görüşerek yürüttüm. Bu makalede ise, bir kadın ve bir yabancı olarak kendi kimliğimin belirgin bir biçimde şekillendirdiği araştırma konumlarını müzakere süreci üzerinde durarak, bu konular üzerine “alan araştırması” yürüten bir antropolog olarak edindiğim deneyimlere odaklanacağım. Gündelik hayatın içine işlemiş ahlak ilkelerini, kendini açık etmeyi ve toplumsal cinsiyetin şekillendirdiği hiyerarşileri tartışmanın karmaşıklığını gösteren etnografik alıntılar yaparak, özdeşünümselliğin, keza duygulanımın, etnograf için kolayca erişilebilir olmayan meseleleri (bekarete ya da evlilik öncesi cinsel deneyimlere dair ahlak ilkeleri ya da hassasiyetler gibi) keşfetmenin önemli araçları olabileceklerini iddia edeceğim. Quetzil E. Castañeda’nın “görünmez tiyatro” olarak adlandırılan alan araştırması yaklaşımına dayanarak, bu çalışmada “alan araştırmacılarının ve görüşmecilerin karşılaşması etnografyanın anlam ve değerinin birincil mahalidir” (2006: 85) görüşüne başvuruyorum. Gözlemlenebilir bir fenomen olarak –belli bir uzlaşım çerçevesinde– hazır bulunmadığı düşünülen şeylere (cinsellik üzerine araştırmayla ilgili meseleler) yaklaşmaya çabalarken benimsediğim bazı “tahrik stratejileri” (2006: 89) ve böyle çabaların bazı sonuçları üzerine düşünüyorum.

Brezilyalılar dünyanın neresine gitseler, Brezilya’nın yaygın olarak özdeşleştirildiği konular, yani futbol-samba-karnaval hakkında yorumlarla karşılaşılır ve bunların sonuncusu da genellikle dolaylı olarak “cinsellikle” ilişkilendirilir. Bu üçünün yansıttığı “özgürlükçü gelenekler” Brezilya üzerine stereotipik algının merkezinde yer alıyor olsa da, diğer tüm stereotipler gibi bunlar da gerçeği yansıtmaz. Yine de Brezilya’nın dünya turizm pazarına girmek için bu üçünü bir strateji olarak –eskisi kadar değilse bile– hâlâ kullandığını söylemek yanlış olmaz, ki bu da ülkenin ulusal sınırları dışında neden böyle bir imajı olduğunu kısmen açıklar.

Alan araştırmamdan birkaç yıl önce İstanbul’daki üniversitemin kız öğrenci yurdunun müdürüyle ilk karşılaşmam, Brezilya hakkındaki stereotiplerin algıyı nasıl şekillendirdiğini göstermesi açısından oldukça sembolikti. Odamın anahtarını teslim ettikten sonra, bana birkaç tavsiye vermek amacıyla biraz daha kalmamı istedi.

Odada sadece o ve ben vardık, kollarını birbirine kavuşturup o kocaman masasına yasladı, neredeyse anaç bir ses tonuyla ve İngilizce olarak şunları söyledi:

Sen Brezilya'dan geldin, Türkiye'den çok farklı bir yerden... burada bizim kızlarımız çok gençler ve çok da naifler; seninle konuşmak, sana sorular sormak isteyeceklerdir... bilirsin... Türkiye'de aile çok önemlidir ve kızlarımız da çok deneyimli değiller... Bu nedenle özel hayatını kendine saklarsan iyi olur... ne dediğimi anlıyor musun?

O an için, toplumsal kimliğim öncelikle özcülükler aracılığıyla kurulmuş ve ilişkisellik bağlantıları ikinci sıraya düşmüştü. Yurt müdürüyle etkileşimim, benim gerçekteki davranışımın, insanların benim davranışım ile ilgili tahayyüllerinden daha az önemli olabileceğini gösterdi bana. Brezilya'nın, yeni çevremdeki bazı kişiler tarafından, ahlaki olarak uygun görülen bir yaşam ve var olma biçiminin tamamen zıddıyla özdeşleştirildiğine inanmaya başladım. Bu farkındalık, Erving Goffman'ın (1963) "damganın idare edilişi" olarak tanımladığı şeyi andıran stratejileri bilinçli olarak benimsemeye çalışmama, sözgelimi bazı durumlarda uyruğumu "gizlememe" yol açtı. Yurt müdürünün takındığı tavra benzer bir durumla bir daha hiç karşılaşmamış olsam da bu olay, yeni çevrem ile aramdaki etkileşimleri dolayımılması muhtemel –Brezilya ile ilgili stereotiplerin uyandırdığı– endişe ve kaygıları ortaya koyuyordu. Başka bir deyişle, yabancılığım ve buna özgü özellikler, yeni çevremde beni potansiyel olarak rahatsız edici/tehlikeli (Douglas 1984 [1966]) addedilen liminal bir konuma yerleştiriyordu.

Yıllar sonra, evlilik öncesi cinsel ilişkiyle ilgili ahlak ilkelerine dair söylem ve uygulamalara odaklanan bir proje yapmaya karar verdiğimde, bir zamanlar yüksek düzeyde kaygı kaynağı olan özcü nitelikler çok işe yaradı. Yurtta yaşadığım olayda, kendimi müdürün imalarının tam karşısında konumlandırmıştım; ne var ki alan araştırması görüşmelerim esnasında benzer bir tepki vermem, insanların evlilik öncesi cinsel ilişkiyle ilgili ahlak ilkeleri konusundaki düşünce ve tutumlarını öğrenme amacıma ulaşmamı kesinlikle engellerdi. Bu, kendimi rahatsız hissetmeye karşı bir bağışıklığım olduğu ya da her türlü tutum ve yorumu tolere edeceğim, bu konuda hiçbir

sınırlım olmadığı anlamına gelmiyordu; ancak cinsel ilişki ve cinsellik üzerine sorulara odaklanan bir projede çalışıyor olmam, sınırları farklı bir şekilde müzakere etmemi gerektiriyordu. Bu nedenle, bir etnograf olarak, “Brezilya” ile ilgili yorumlara karşı takındığım çekingен tavrı tekrar gözden geçirmem gerekiyordu. Bu bağlamda, alan araştırmam boyunca sürekli “görüşme kaygısı” (Johnson ve Clarke 2003) ile başa çıkmaya çalıştım; insanların sorularına nasıl tepki göstereceği, kendimi ne ölçüde savunmasız hissedeceğim ve hatta katılımcıların araştırma alanım nedeniyle beni nasıl değerlendireceği konularında endişeliydim. Şahsi veya mahrem deneyimlerle ilgili açıklamalar genelde bir karşılıklılık beklentisi yaratınca, işler daha da karıştı; insanların tepki ve eleştirileri benim kendi kaygılarımla birleşerek, cinsellik ve mahremiyet alanına ilişkin gerilimleri şekillendiren bir mihenk taşı işlevi gördü.

Zorluklar Üzerine Düşünmek

İstanbul’da alan çalışması yürütme kararımın birkaç nedeni vardı. Araştırmamdan önce, yıllar içerisinde şehre aşına olmamın yanı sıra, İstanbul’da böyle bir proje yürütme niyetimi paylaştığımda burada yaşayan birçok insanın bu şehrin cinsel ilişki ve cinsellik konularını çalışmak için ideal bir yer *olmadığını* söylemesi de belirleyici oldu. Bu yorumun temelinde, görüştüğüm kişilerin paylaştığı şu düşünce yatıyordu: İstanbul toplumsal cinsiyet eşitliği ve cinsel özgürlük bakımından Türkiye’nin diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında çok daha ilerideydi; bu nedenle, cinsel ilişki ve cinsellik üzerine yapılan bir araştırma, diğer bölgelerde olacağı kadar çok veri sağlamayacaktı. Bu gözlemlerle tekrar tekrar karşılaştıkça, modernlik ve ilerilik kavramları ile cinsellikle ilgili ahlak ilkeleri genelde –olumlu veya olumsuz anlamda– bağlantılı olduğu için, İstanbul’un böyle bir araştırma için muhtemelen en iyi yer olduğunu düşünmeye başladım. Araştırmamı İstanbul’da yapmaya karar verdikten sonra, alan araştırması için bir bölge seçme ihtiyacı ile karşılaştıkça, İstanbul’un olağanüstü çeşitliliği sorununu çözmem gerekti. Projemin temel unsurlarının coğrafi olarak önceden belirlenmiş bir alandan ziyade toplumsal bir alanı tanımladığını göz önüne alarak, kısa bir

araştırmadan sonra çalışmamı Fatih ve Beyoğlu'nda yapmayı seçtim; çünkü bu iki ilçe, birçok şekilde ve birçok nedenle, kendini diğerinin “zıt kutbu” olarak kurmuştu. Yine de bu iki bölgedeki yaşam tarzlarının, bakış açılarının ve deneyimlerin çeşitliliği –keza en beklenmedik noktalardaki benzerlikleri– proje boyunca hiç peşimi bırakmadı.

Bir diğer sıkıntı da, alan araştırmamda keşfe çıktığım şeyin genellikle “namahremlerin gözlerinden sakınılan” (Lee ve Renzetti 1990) “hassas bir konu”, “derin kişisel deneyimler” (Gibson 1996; Lee ve Renzetti 1993; aktaran Johnson ve Clarke 2003) olarak tanımlanmasıydı. Cinsel ilişki ve bununla bağlantılı ahlak ilkeleri “hassas konu”nun tipik bir örneğidir, dolayısıyla görüş ve deneyimlerini paylaşırken karşımdaki insanlarda –ve bende– rahatsızlık yaratabilir.

Görüşmelerimde, insanların utanç ve rahatsızlık hissedebileceği durumları engellemek için, bazı konuların ve yönelteceğim bazı soruların saldırganlık olarak algılanabileceğini vurgulamaya özellikle dikkat ettim. Uygulamada, bu görüşmeleri kayda değer ölçüde rahatlatığına inandığım şeylerden biri de, Türkçeyi bu şehirde yaşadığım yıllarda günlük hayatta insanlarla konuşarak öğrenmiş olmamdır. Bu “sokak Türkçesi” görüşmecilerle Türkçe konuşarak tam bir etkileşim içerisine girebilmemi sağladı; ancak aynı zamanda belli başlı ahlak biçimlerine ve yaşam tarzlarına ayrıcalık tanıyan ya da onları kınayan yerel toplumsal yapıların dışında bir konum almamı sağladı. Dolayısıyla, aksanım ve gramer hatalarım, yerel şehir kültürüne olan aşinalığımla birleşince, hassas mahremiyetlerin etnografik keşfi için yola çıkabileceğim nispeten güvenli bir platform oluşturdu.

Her ne kadar bu özellikler başlangıçta görüşmecilerin deneyim ve görüşlerini güvenle paylaşabilecekleri rahat bir atmosfer oluşturmuş olsa da, böyle etkileşimlerin etnografik bir düşünceye dönüşmesini sağlayacak ilişkinin oluşumu bundan daha fazlasına bağlıydı.

Yurt müdürünün yaptığı gibi, kadın ve erkek görüşmeciler Brezilyalılığı, daha önemlisi de Brezilyalı bir kadın olmayı kaygısız bir tutumla ve belli bir düzeyde serbestlikle bağdaştırdılar. Gelgelelim

bir araştırmacı gözüyle bakınca, Brezilyalılık –rahatsız edici olmaktan ziyade– edimsel bir boyut kazanarak (Castañeda 2006) cinsellikle ilgili ahlak kurallarını kolayca yaklaşılamayan fenomenler olmaktan çıkarıp etnografik açıdan gözlemlenebilir gündelik hayat fenomenleri haline getiriyordu. Başka bir deyişle, kimliğimle ilgili bu özelliklerin bilinçli olarak ifade edilmesi, görüşmelerimde gerginlik, kopukluk ve sürekliliklerin haritalanması sürecinde anahtar bir role sahipti ve bu nedenle de çalışmayı önerdiğim alanlarda konuları ortaya koyarken de yardımcı oldu.

Kimlikleri ve Ahlak İlkelerini Müzakere Ederken

Beyoğlu’nda yaşadığım için, kaldığım yerden Fatih’e gitmek üzere genellikle taksi kullandım ve geri dönerken de genellikle otobüse bindim. Bu gidiş gelişler sayesinde, yabancı olmama rağmen onlarla iletişim kurabildiğimi fark ettiklerinde genelde benimle sohbet etmeye çalışan sürücülerle çok ilginç diyaloglara girme şansım oldu. Bu etkileşimler, insanların mahrem konuları konuşmaya ne kadar hazır olduklarını, ama aynı zamanda da bir kadın ve bir yabancı, nihayetinde bir Brezilyalı olarak ne kadar savunmasız olduğumu görmem açısından çok önemliydi.

Nemli, sıcak bir öğleden sonra Fatih’e giderken, çabucak benim yabancı olduğumu fark eden ve onunla iletişim kurabilmeme şaşırان sürücü bana o klasik soruyu yöneltti: “Nerelisin?” Brezilyalı olduğumu söylediğimde, bir süre sessiz kaldı; sonra da bana bir soru sorup soramayacağını sordu. Flörtöz bir teklifin ya da cinsellikle ilgili bir sorunun geleceğini az çok tahmin ederek sorusunu kabul edince, kırk beş-elli yaşları arasında görünen adam, genç olduğumu tahmin ettiğini söyledi ve ardından da evli olup olmadığını sordu. Ne o kadar genç ne de evli olduğumu söylediğimde ise şöyle karşılık verdi:

Bilirsiniz, Türkiye biraz farklı bir yer, burada biz hepimiz evlenmek zorundayız, yoksa bazı şeyleri yaşayamıyoruz. Demek istediğim... ne demek istediğimi anladınız, değil mi? Beni yanlış anlamayın, ama merak ediyorum da, Brezilya’da da böyle mi?

Soruyu duyduğumda çok şaşırdım ve araştırma konumun yüzümden okunup okunmadığını merak ettim. Sessiz, ciddi ve her zamanki gibi mazbut giyimliydim; o zaman bana neden bunu sormuştu? Evlilik öncesi cinsel ilişkiden bahsettiğini anlamış olmama rağmen tam olarak ne demek istediğini açıklamasını istedim. Türkiye’de cinsel ilişki yaşamak isteyen kişinin bunu sadece evlilik yoluyla yapabildiğini ve bunun da toplumun tüm bireyler, ama özellikle de kadınlar üzerinde kurduğu baskıdan ötürü “çok zor” bir durum olduğunu açıkladı.

Bu fırsatı değerlendirip, merakıyla ilgilenirsem konuşmanın nasıl ilerleyeceğini görmeye karar verdim. Türkiye’de durumun bu olduğunu daha önce duyduğumu, ama Brezilya’da evlilik öncesi cinsel ilişkinin ayıp olmadığını ve kişilerin ne yapacaklarına kendilerinin karar verdiğini söyledim. Söylediklerimi bir süre ölçüp tarttı ve sonra bana Brezilya’da insanların evlenip evlenmediğini sordu. Ona göre, Brezilya’da evlilik öncesi cinsel ilişki “sorun değilse”, o zaman insanların evlenmesi için de bir neden yoktu; özellikle de erkekler için, çünkü bu durumda erkeklerin evlenmek istemeyeceklerine inanıyordu. Yoğun trafikte ilerlemeye çalışırken, şaşkın ifadesini aynada görebiliyordum. Sessizlikler arasında, bir sonraki soruyu tahmin edip, uygun cevaplar hazırlamaya çalışırken, birden şunları söyledi:

Beni yanlış anlamanızı istemem, tamam mı? Ama... lütfen beni yanlış anlamayın... demek istediğim... siz... bunu yaşadınız mı?

Cevabı daha inanılır kılmak ve ondan gelebilecek istenmeyen bir hamleyi engellemek için, ailemin Brezilya’daki ailelerden beklediğimiz kadar özgürlükçü olmadığını ve muhafazakâr bir aileden geldiğim için cinsel ilişkiye de muhafazakâr bir bakış açısıyla yaklaştığımı söyledim. Bunun yeterli bir cevap olacağını düşünmüştüm, ama taksici ısrarla biraz daha anlatmamı istiyordu. Israrı karşısında şaşırarak, bakire olduğumu söyledim. Arabadan inerken, sıradışı bir şekilde, adam elimi sıkıp hoşça kal demek için elini uzattı. Sadece taksi müşterileri ile şoförlerin el sıkışmasını gerektirmeyen genel uygulamayla değil, aynı zamanda kendim hakkında onunla paylaştığım bilgiyle de tutarlı olmak adına, mahcup bir şekilde özür dile-

yerek elimi uzatmayı reddettim. Bunun üzerine, direksiyona vurup yüzünde büyük bir gülümsemeyle şunları söyledi:

Ha! Elimi sıkmayacağını biliyordum! Gerçekten muhafazakâr bir aileden geliyorsun. Çok güzel!

Bu görüşme, araştırmacı ve katılımcıların etnografik karşılaşmanın sınırlarını derinlemesine keşfettiği alan araştırması görüşmelerinin özelliklerinden birini örnekliyor. Ancak hassas konularda çalışırken, bu görüşme modeli bazen katılımcılar için göz korkutucu olabilir; çünkü böyle konular, sınırları zorlama isteği ile katılımcıların kişisel sınırlarını korumaya ve etik standartlara bağlı kalmaya dikkat etme gereği arasında denge kurmayı gerektirir.

İnsanları cinsellik hakkında konuşmaya dahil etme yöntemlerimden biri de, görüşmelerde Haydar Dümen'in köşe yazılarını gündeme getirmektir. Bildiğiniz gibi Haydar Dümen tanınmış bir seksolog, popüler bir gazetede cinsellikle ilgili soruları cevaplama konusunda uzmanlaşmış bir çeşit Güzin Abla. Genellikle Dümen cevaplarında lafını sakınmaz ve insanlar sözde okurların gönderdiği sorulara şüpheli yaklaşır. Görüştüğüm kişilerin bazıları soruların gerçek endişeleri olan gerçek kişiler tarafından sorulduğuna inanırken, büyük çoğunluk ise bunun sadece yayıncının eğlence amaçlı bir oyunu olduğuna inanıyordu. Gazetede sorularla ilgilenen insanları gözlemlediğimde, gülüşüp, "salak" ya da "cahil" gibi yorumlar yaptıklarını duyuyordum. Sorular biraz şüphe uyandırdıkları, biraz şaka muamelesi gördükleri için, sohbeti başlatma, yeni katılımcılarla tanışma ve grup etkileşimini gözleme konusunda verimliydiler. Birçok durumda, bizatihi yazının içeriğinden ziyade insanların bu yazıya nasıl tepki vereceğiyle ilgileniyordum.

Yukarıda anlattığım taksi yolculuğunda, daha baştan itibaren, Beyoğlu-Fatih arasındaki nispeten kısa mesafede uzun ömürlü bir etkileşim geliştirme gibi bir niyetim yoktu; buna karşılık gazete köşesi vasıtasıyla gerçekleşen karşılaşmalar daha kapsamlı ve derin, genellikle arkadaşlığa ve sürekli işbirliğine dönüşen temaslara imkân sağlıyordu.

Bu görüşmelerde teatralite önemliydi: Daha önceden aşına olduğum yerlere, genellikle de kafelere gidip, birkaç çay ve biraz soh-

betten sonra Dümen'in *Posta* gazetesindeki köşesini okumaya başlıyordum. Bazen ne okuduğuma dikkat çekmek için bir kelimenin anlamını soruyordum, bazen de bu sayfayı okurken "yakalanıyordum"; genellikle şakayla karışık neden bu sayfayı okuduğum soruluyordu, ki bu durumda da bir araştırma projesi için konuyla ilgili daha fazla bilgiye ulaşmak istediğimi anlatıyordum. Bu strateji, rahatlıkla yaklaşmadığınız meselelere gözlemlenebilir bir doku kazandırma potansiyeli bakımından çok faydalıydı, ama aynı zamanda hem katılımcıları hem de beni zorlayabiliyordu. Cinsellikle ilgili ahlak ilkelerini öğrenmeye meraklı bir araştırmacı olarak kimliğim ve yabancı bir kadın olmam, bu etkileşimlerin dinamiği açısından büyük bir dikkat gerektiriyordu; özellikle de ortamda birden fazla kişi olduğunda ya da katılımcıların çoğu erkek olduğunda. Dolayısıyla bu stratejinin insanları cinsellikle ilgili ahlak ilkelerine dair aleni tartışmalara dahil etme, yeni katılımcılarla tanışma ve yeni ağlar geliştirme potansiyeli ne kadar yüksek de olsa, köşe yazısının içeriği temelinde gerçekleşen tartışmalardan ya da tartışma koşullarından rahatsız olan birileri çıktığında her zaman bir gerginlik yaşanması ihtimali de vardı.

Bu bölümde değişen kimliklerin, ahlaki hassasiyetler ve sınırların insanı zorladığı bir durumu anlatacağım. Olay, geceleri canlı müzik sunan, gündüzleri ise sakın bir çay evine dönen bir barda geçti. Gün çok hızlı geçmişti ve Dümen'in yazdığı gazeteyi hâlâ almamıştım. Günün bu saatinde, altı civarında gazeteyi bakkallarda bulmak pek mümkün olmuyordu. Bu mekânda bir çay içip o gün gazeteyi alıp almadıklarını öğrenmeye karar verdim. Bu insanlarla da böylece tanıştım, hatta içlerinden ikisiyle bu karşılaşmadan sonra da düzenli olarak görüştüm, araştırmama katkıda bulundular. Gazeteyi neden aradığımı anlattıktan sonra bana kendi kopyalarını verdiler ve daha detaylı bir görüşme yapmak üzere başka bir gün daha erken bir saat için sözleştik. Dümen'in yazılarını getirsem, onlar hakkında da konuşur muyuz diye sordum, kabul ettiler.

İlk buluşmamızdan üç gün sonra, pazartesi öğleden sonra tekrar gittim. Sözleştiğimiz gibi, saat dört civarı oradaydım. Birleştirilmiş iki masanın etrafına oturduk; masada yaşları on sekiz ile otuz dört arasında değişen, bazen üç bazen de dört erkek oluyordu. Sohbeti-

miz onlara projemle ilgili biraz daha detay vermemle ve neden bu konuyla ilgilendiğim ve Brezilya’da cinsellikle ilgili konulara nasıl yaklaşıldığı üzerine birkaç soruyu cevaplamamla başladı. Aralarında en genç olan, herkese çay servisi yapmaktan sorumluydu ve zaman zaman diğerlerinin şakayla karışık, bu sohbe katılmak için fazla genç olduğu yönündeki yorumlarına maruz kalıyordu. Tam onlar gülerken –utangaçlıkla karışık gergin bir gülüş– beklenmedik bir konuk, kırk beş yaşlarında eski bir kadın arkadaşları bara geldi ve onların daveti üzerine sohbe katıldı. Kadın doğum hemşiresiymiş, uzun yıllardır sağlık sektöründe çalışıyormuş. Başta gülümseme ve kıkırdamasıyla sohbe katılma konusunda heyecanlı gibiydi. Ancak birkaç dakikalık bir sohbetten sonra kendisini rahatsız hissetmeye başladığını hissettim, gergin bir şekilde sigarasını içiyor ve ilerideki çıkış kapılarından birine bakıyordu. Sonunda aniden sigarasını söndürüp sert ve beklenmedik bir çıkışla bana şunları söyledi:

Bir kadın olarak bu konular hakkında konuşmaman gerekir... özellikle de erkeklerle! Hiç utanmıyor musun? Biz Türkiye’de bunu yapmayız (cinsellik hakkında konuşmayız), bu doğru değil! Off! Bu kadar yeter.

Erkeklerden biri sessiz kalmam ve cevap vermemem gerektiğini anlatan bir işaret yaptı. Kısa bir sessizlikten sonra ona abarttığını ve konuşmamızda yanlış bir şey olmadığını söylediler. Durumu yatıştırma çabasıyla, bir proje üzerinde çalışan bir öğrenci olduğumu ve İstanbul’da ahlak ve cinsellik hakkında daha fazla şey öğrenmeye çalıştığımı vurguladım. Ayrıca bu görüşme için önceden sözleştiğimizi ve buradaki erkeklerin de son derece saygılı olduğunu belirttim. Müdahalem olumlu sonuç vermiş gibi göründü ve devam etmek için olanak sağladı. Ancak kadının bir kez daha müdahale etmesi uzun sürmedi. Durum hafif bir tartışmaya doğru tırmandı; bu arada erkeklerden ikisi kendi aralarında kadının sergilediği tutumun “Türkiye’deki sorunların” konuşulmasını engelleyen “baskıya” örnek teşkil ettiğini konuşuyorlardı, ancak içlerinden biri yaşananların “geleneksel/klasik Türk ailesinin” tepkisi olduğunu belirterek karşı çıktı. Bu noktada, muhtemelen erkeklerin çatışan bakış açılarını da öğrenince, kadın belki de hangi noktada durduğunu açıklama zorunluluğu hissederek bakire olduğunu ve önünde “bu tür” konuşmaların

yapılmasına izin veremeyeceğini söyledi. Erkekler kadının açıklaması karşısında şaşkınlıklarını gösterince durum daha da kötüleşti. Konuşmanın tam burasında, masadaki erkeklerin yaşı en büyük olanı bana dönüp sanki kadın yanımızda değilmiş gibi şunları söyledi:

Görüyor musun? İşte Türkiye bu! Bu ülkede bekâretin önemli olduğunu biliyorum, ama kırk yaşında bir kadın hâlâ bakire ise ben şahsen bu kadının normal olmadığını düşünürüm. Bunun da sadece ahlakla ilgili olduğunu düşünmüyorum... mutlaka başka sorunları vardır, psikiyatrik sorunları. Altmış yaşına da gelsem böyle bir kadın istemezdim.

Yanımda oturan kadın, bu yorumlardan etkilenmemiş gibiydi: Gururla “Ailemi asla hayal kırıklığına uğratmam,” dedi ve yeni yaktığı sigarasından bir nefes daha alırken konuşmayı yarıda bırakıp çekildi. Yorumu yapan adam sessizliğini korudu. Ortamı sakinleştirmeye ve dolaylı –ama açık– bir şekilde kadının cinsel durumunu eleştiren adama karşı çıkmak gibi riskli bir pozisyon alarak kadının sempatisini kazanmaya çalıştım. Soğuk bir şekilde ve gözle görülür bir sıkıntıyla sohbetin bittiğini ilan etti ve herkes durumu kabullendi.

Sonuç

Antropoloji çalışmalarında, etnografin ve araştırmaya katılan insanların etkileşimlerinde ortak bir zemin bulmaya çalışırken belli başlı farklılıkları müzakere etmelerinin gerekmesi sıradışı bir durum değildir. Bu süreç, kültürel bağlamlara dair içgörüler edinmek açısından anlam ve olanaklara gebedir. Bu yazıda, İstanbul’da cinsel ilişki ve cinsellikle ilgili ahlaki konuları incelerken karşılaştığım durumların bazılarını örneklemeye; katılımcılarımın ya da benim karşılık verdiğimiz –ve nihayetinde aksi takdirde kolay kolay yaklaşılamayacağı bir meseleye yaklaşmaya olanak sağlayan– bir dizi kışkırtmayı bilerek ya da bilmeyerek oluşturan kimi durumları anlatmaya çalıştım. Alan karşılaşmalarım, her ne kadar bazen birçok açıdan zorlu ve çetrefilli olsalar da, günümüzde İstanbul’da cinsellikle ilgili ahlak ilkelerine dair müzakerelerin ilgi çekici yönlerini ortaya koymaları bakımından çok da zenginlerdi.

Kişinin çatışmanın ortaya çıkabileceği belli durumlara verdiği tepkiler ve böyle durumları anlamlandırma stratejileri, oranın yerlisi olsun olmasın herhangi birinin gündelik hayatta farklı –bireysel ve kolektif– ahlaki benlikleri nasıl müzakere edebileceğine dair kavrayışları aktarma bakımından temel önem taşır. Kullandığım stratejiler insanların görüşlerini ortaya koydu ve birçok durumda İstanbul’da “yetişkin bir cinselleştirilmiş, toplumsal cinsiyet temelinde inşa edilmiş beden” olmanın farklı biçimleri arasında gidip gelme deneyimini somut bir şekilde yaşamamı sağladı. Kendi rahatsızlık hissimle nasıl başa çıkacağımı ve görüştüğüm kişilerin kendi mahrem deneyimlerine yaklaşma imkânı sağlayan etkileşimlerde kendi konumumu nasıl yorumlayacağımı kestirmem çoğu kez kendi deneyimlerimi de paylaşma beklentisine işaret ediyordu. Bu görüşmelerin sınırları üzerine müzakereler, etnografik içgörü için verimli bir zemin oluştuyordu. Bu nedenle, farklı şekillerde ve farklı nedenlerle kendi deneyimlerimden bahsetmem istenen durumlarda mevcut bağlama uyum sağlamaya çalışırken, ilişki içerisinde olduğum ahlaki zeminlerin çokluğunun farkına vardım.

Görüştüğüm kişiler, cinsel ahlakın çizdiği sınırları bilfiil reddetme veya benimseme süreci yoluyla, evlilik, aile, toplumsal sınıf, toplumsal cinsiyet rolleri ve çoklu tüketim ilişkilerinin modernliği tanımlama yollarıyla birleştiği karmaşık bir toplumsal manzarayı sürekli sorguluyorlardı. Her ne kadar araştırmama ilham veren sorulara olası cevaplar bulmuş olsam da, büyük bir kent merkezi bağlamında cinsellikle ilgili ahlak ilkeleri üzerine etnografik araştırma yürütmenin zorlukları, hem alan araştırması hem de temsilin metodolojik ve etik sınırları üzerine düşünmek için ufuk açıcı bir deneyim sağladı. Ancak daha da önemlisi, gerek bu meseleler üzerine, gerekse günlük yaşantının içine işlemiş olmakla beraber paradoksal biçimde antropolojik araştırmanın uzlaşımsal biçimleriyle halihazırda kolayca ulaşılamayan sosyo-kültürel olgulara yaklaşmanın alternatif yolları üzerine daha fazla ve sistemli biçimde düşünme, bunları enine boyuna ele alma ihtiyacına işaret etti.

Mahalle Kahvesinde "Abla" Kabul Günlerinde "Hanım"

Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Gecekondu Kadın Araştırmacı Olmak

Burcu Şentürk



ANKARA'DA yaşadığım yıllarda bir kez bile içinden geçmediğim ve sonrasında beni sarıp sarmalayan Ege Mahallesi'ne, İngiltere'de yaptığım doktora tezimin alan araştırması için düştü yolum. Bir sene öncesinde Ankara'da çeşitli mahallelerde kısa görüşmeler ve geziler ile gerçekleştirdiğim pilot çalışma sonrasında tapu sahibi olmak, sağlık riski barındıran bir bölgede oturmak gibi dinamiklerle ve farklılıklarla şekillenen mülkiyet ilişkileri dolayısıyla, bu mahalleyi alan araştırması için belirlemiştim. Şimdi sıra, "gelişime" yeni açılan yerlerde kentsel mülkiyet ilişkilerinin beraberinde getirdikleri toplumsal hareketleri, dayanışmayı, toplumsal çözümleri bizzat bu alanlarda yaşayanların dilinden dinlemekteydi, ama aklımda alan çalışmasına dair öyle çok soru birikmişti ki! Binlerce kilometre öteden alan araştırmasının taslağını çıkartmak, neler yapabileceğimi, sınırlılıklarımın ne olduğunu anlamaya çalışmak çok zordu. Peki, birdenbire bir mahalleye gidip araştırma yapmaya çalışmak ve o araştırmayı İngilizce dillendirmek ne kadar etikti? İngiltere'de doktora yapan bir araştırmacı olarak beni ne kadar kendilerinden görebilirlerdi ki! Araştırmacının illaki içinde sosyalleştiği toplumsal kesim ile mi çalışması gerekirdi? Lise yıllarına kadar kaloriferli bir evde yaşamamış biri olarak, "gecekondu" deneyiminden çok mu uzaktım? İçinde yetişilen sosyal kesimin araştırmacıyı "dışarıdan"

addettiği durumlar da yok muydu? Ya da tam tersi, kendisinin alışık olmadığı bir toplumsal kesimle araştırma yapan araştırmacıların o toplumsal kesim tarafından benimsendiği de görülmedik-duyulmadık değildi. Hem kimliklerde birebir örtüşmenin olması zaten mümkün değildi (Kelly vd. 1994: 35; Mellor 2007: 59-60; Ramazanoğlu ve Holland 2002: 113-5).

Bu makale tüm bu sorular eşliğinde, sınıf ve toplumsal cinsiyet dinamiklerinin yarattığı güç bağlamında araştırmacı-araştırılan ilişkisini araştırmacının gözünden anlatmaya çalışıyor. Söz konusu doktora tezim ve alan çalışmam feminist bir yöntemle dayanmaktadır. Feminist hareketin mücadelesi ile ortaya çıkmış olan bu yöntem, sesleri duyulmayan kadınların deneyimlerini duyulur/görünür kılmak noktasından harekete geçmiştir; ancak kendini kadın mücadelesi ile sınırlandırmamıştır. Feminist yöntem, cinsiyeti sınıfsal, ırksal, etnik baskılar gibi diğer baskı türleri ile ilişkilendirir ve yapılan araştırmalarda tüm bu parametreler içerisinden bakmaya yönelik bir algı yaratabilmeyi hedefler (Maynard 1994: 159). Bu çalışma için feminist yöntemin seçilmesinin birincil sebebi, bu yöntem türünün tahakküm ilişkilerini görünür kılma çabasıdır. Diğer bir sebebi ise, araştırmaya ve araştırmacıya biçtiği konum ile ilgili. Sosyal bilimler içerisinde egemen olan araştırma yaklaşımlarının tersine feminist yöntem araştırmacı ile araştırma alanı ve araştırılanlar arasına mesafe koymak yerine, araştırmacıyı tam da araştırmanın içinde konumlandırmaya çalışır (Oakley 1981). Feminist yöntem içinde araştırmacılar bir bilgi avcısı-toplayıcısı rolünü değil, araştırmanın öz-neleriyle beraber tahakküm ilişkilerine karşı ortak bilgi üretme görevini üstlenirler. Bu yöntem çerçevesinde araştırmanın ve araştırmacının amacı, aynı zamanda bu ilişkilerle mücadele ederken yararlanılabilecek bilgiyi üretmektir. Elbette ki feminist araştırmacı ufak bir dokunuşuyla tahakküm ilişkilerini yerinden oynatamaz, ancak araştırma boyunca araştırmacı ve görüşülenlerin tartışmaları, fikir alışverişleri çift yönlü bir güçlenmeye ve bilinç yükselmesine yol açabilir. Araştırmacının konumu ve araştırmacı-araştırılan arasındaki çift taraflı güç ilişkisi ortak bilgi üretiminin önemli noktalarından biridir. Araştırmacı, araştırması sonucunda akademik bir derece elde ederek ya da bir akademik yükselme kriterini yerine geti-

rerek bir kazanç sağlar, buna karşılık hangi koşullarda, ne zaman ve hangi mekânda buluşacağına dair kararı araştırmadaki görüşülenler verirler. Bu süreçte araştırmacının müdahale yeteneği asgari düzeydedir. Öte yandan soru soran, bilgi toplayan, topladığı bilgi ile alanını terk eden araştırmacıdır. Bu noktadan sonra araştırmanın öznelrinin ne toplanan “bilgi” ne de sonraki süreç üzerinde bir müdahalesi pek mümkün değildir. Tüm bu güç/iktidar ilişkilerinin yanı sıra eğitim, sınıf, etnisite, inanç, cinsiyet farklılıkları gibi diğer dinamikler de araştırmacı ve araştırma özneleri arasındaki güç ilişkilerini belirleyen faktörler arasındadır. Feminist yöntem, en önemli dayanaklarından ortak bilgi üretimini mümkün kılmak için araştırmacı ve görüşülenler arasında mümkün olduğu oranda eşit bir ilişki olmasını önerir.

Pozitivizm bizlere değer yargılarımızdan arınıp araştırmaya öyle başlamamızı söyler, ancak bu ne mümkündür ne de zorunlu. Araştırmacıların seçtikleri konular aslında onların değerlerini, toplumsal durumlar arasında yaptıkları hiyerarşiyi gösterirken (Clough ve Nutbrown 2002; Ramazanoğlu ve Holland 2002) ve en önemlisi bütün araştırmalar halihazırda ideolojikken (Letherby 2003: 5), sosyal bilimler araştırmacısı içinde bulunduğu toplumdan, o toplumun sorunlarından ve güç ilişkilerinden izole ve bağımsız olamaz. Bu imkânsızlık bir yana, toplumun tahakküm ilişkileriyle her gün yeniden şekillendiği, çeşitli iktidar mekanizmaları içinde herkesin istese de istemese de bir yerlerde konumlandığı göz önünde bulundurulursa, sosyal bilimcinin “nesnellik” pozisyonunu alma arzusu beyhude bir çabanın ötesine geçememektedir. Doktora tezim bilimsel bir çalışmaydı; bu çalışmanın güvenilirliğini sağlamak için “nesnel olmak” gibi sonuçsuz bir çabaya girişmektense en iyisi pek çok feminist araştırmacının da üzerinde durduğu gibi araştırmacı pozisyonumu ve değer yargılarımı itiraf etmektir. Bu bilimsel araştırmaların olmazsa olmazı olarak kurgulanan nesnelliğin açık bir şekilde reddidir. Ancak, araştırmacının pozisyonunun açık edilmesi, üretilen bilginin hangi koşullar içinde ortaya konulduğunu daha net bir şekilde gösterdiği için bilginin güvenilirliğini de sağlamaktadır. O halde bana düşen, memur bir ailede büyümüş, modernizmin orta sınıfa “bahşettiği” olanaklarla yükseköğrenim görebilmiş ve akademik bir po-

zisyon edinmiş bekâr bir kadın olduğumu söylemek. Sınıfsal pozisyonumun yanı sıra siyasete dokunma noktalarım olan feminist ve sosyalist ideolojilerle olan yakınlığımın tıpkı diğer sosyal bilimler araştırmacılarında olduğu gibi benim hem çalışma konularımı seçmemde hem de bu konulara bakış açımı ve değer yargılarımı oluşturmamda etkili olmadığını söylemek yanlış olacaktır. Tüm bunlar itiraf edilmese bile Sue Wilkinson ve Celia Kitzinger'in de (1996: 17-18) ifade ettiği gibi bir anlatı, üzerinde durduğu mevzudan çok yazarı hakkında bilgi verir.

Gerçekleştirdiğim bu çalışma, çalışma sorularımı dahi alan araştırmamdan çıkartmam gereken *grounded theory* (temellendirilmiş kuram) çerçevesindeydi. Alan çalışmamı başlarken araştırma sorularım yoktu, sadece değer yargılarım vardı, herkes gibi... Gerek ana akım medyada, siyasi tartışmalarda ve gündelik dilde gerekse birçok akademik araştırmada bahsedildiği gibi gecekondu sakinlerini "oyunu kömüre satan" siyasetin pasif özneleri ve gecekondu bölgelerini kentlerden temizlenmesi gereken "urlar"¹ olarak gören yaklaşımın elitizme denk düştüğünü ve kentsel hareketleri anlamamanın önüne gölge düşürdüğünü düşünüyordum. Bunun yanı sıra, kentsel değerlerin paylaşımında avantajlı grupların çıkarlarının temel olarak gözetildiği ve gecekondulular gibi birçok yoksul kesimin bu paylaşımın en altında kalanlar olduğunu (Harvey 1988: 64) önüme koymuştum. Son olarak, tıpkı hayatın pek çok alanında olduğu gibi göç, gecekondu olmak, kentsel dönüşüm gibi toplumsal durumlarda kadınlarla erkeklerin deneyimlerinin farklılaştığını ve kadınların deneyimlerinin uzun bir zamandır gözardı edildiğini benimsemiştim.

Mahalledeki Yabancı

Tüm değer yargılarım, heyecanım ve tedirginliklerimle geldiğim bu mahallede ilk işim bir ev tutmaktı. Pilot alanım sırasında tanıştığım mahalle muhtarı Salih Bey şimdi kentsel dönüşüm ile yıkılmış olan

1. Dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan Nisan 2006'da gerçekleştirilen TOKİ 1. Konut Kurultayı açılış konuşmasında gecekondu bölgelerinden "şehirleri saran urlar" (*Sabah*, 9 Nisan 2006) olarak bahsetmişti.

bir gecekondunun o sıralarda köyde olan sahibini aradı ve beni “bir kızımız, yeğenimiz” diye tanıtarak 300 lira olan evin kirasını 200 liraya düşürerek anlaştı. Bu kısa telefon konuşmasının hemen ardından kapı komşum olacak ev sahibinin yeğeninden anahtarı alabileceğimi söyledi. Ankara’nın orta sınıf semtlerinde yaşamış biri olarak neredeyse on dakikanın içinde kefilsiz, senetsiz, depozitosuz, emlakçısız bir ev tutup, kirayı ödemededen anahtarı alabilmek, mahalleli arasındaki ilişkiye ve ekonomik ilişkilerin enformelliğine dair pek çok şeyi anlayabilmek için ilk adım olmuştu.

Daha önceki alan çalışmalarında bekâr olmamdan ötürü görüşme yaptığım bazı kişiler bana uygun bir eş bulmaya çalışmış, reddetme-kabul etme ikilemini yaşadığım çeşitli buluşmalar ayarlamışlardı. Bekâr bir kadın olarak araştırmayı sürdürmenin erkek görüşülenlerle olan ilişkilerde çift taraflı bir gerginliğe yol açabildiğini ve daha önemlisi erkekler tarafından ciddiye alınma potansiyelimi düşürebildiğini görmüştüm. Kaldı ki çoğu zaman sadece kadın olmak bile bir araştırmacının erkekler tarafından ciddiye alınmaması için yeterli sebep olabilmekteydi (Hammersley ve Atkinson 2007: 94). Evli olmayan pek çok kadın araştırmacının alan araştırmaları sırasında, evli olmaları ya da en azından evli olduklarını söylemeleri gerektiğini hissetmeleri (Wolf 1996b: 9), bu deneyimlerin bana has olmadığını anlatıyordu. Bu alan araştırmamda evli olduğumu söylemeyi planlamıştım. Ancak evli kadınlardan en genel anlamıyla evi ve çocuklarıyla ilgilenmesi beklendiği için evli kadın araştırmacılar çoğu zaman garipsendiklerini dile getirmişlerdi (Gupta 1979). Daha da önemlisi hayali eşimin yokluğunun mahalleliler arasında yaratacağı şüpheler benim güvenilirliğimi sarsabilir, arzu ettiğim araştırmacı-görüşülen ilişkisini kurmamı engelleyebilir ve benim üzerimde kuvvetli bir baskıya dönüşebilirdi. Örneğin Hatice Ş. Oğuz, evli olmayan bir kadın araştırmacı olarak alan araştırması sırasında benzer kaygılarla kendini evli olarak tanıttırmasının ardından kendisine evliliğinin ayrıntıları ile ilgili birçok soru yöneltildiğinden ve özellikle kendi ailesinin de alan araştırmasını gerçekleştirdiği şehirde yaşamasından ötürü muhtemel tesadüflerin üzerindeki baskıyı artırdığından bahseder (2012: 70). Tüm bu deneyimleri düşünerek kendimi nişanlı olarak tanıtmaya karar verdim. Bu durum beni hem et-

raflıca kurgulanacak bir yalanlar dolambacından kurtarabilir hem de bekâr bir kadın araştırmacı olmanın getireceği muhtemel gerginlikleri önleyebilirdi. Annemin alyansını çalışma boyunca ödünç aldım ve şehir dışında yaşayan erkek arkadaşımın mahalleyi ziyaret ettiği zamanlarda bir nişan yüzüğü takmasını rica ettim. Mahallelilerin, özellikle de kadınların nişanlılık hakkındaki sorularının ardı arkası elbette kesilmedi; ancak bu tür sorulara hem anne-babam hem de ben erkek arkadaşımın gerçek kimliği çerçevesinde yanıtlar verdik; evimize uğrayan mahalleliler duvarda birlikte çektiğimiz resimleri gördü ve erkek arkadaşım kısa ziyaretlerinde yakın komşularımız ile karşılaştı.

Evi tutarken, komşularımla ve mahallelilerle ilk tanışmamda bu-
raya taşınmamın amacını açıklıkla anlatırken “anne ve babamla muhtarlığın karşısındaki beyaz evde” yaşadığımızı söylemeyi ihmal etmedim. Nişanlı olmanın yanı sıra anne-babayla yaşamak iki taraflı bir güvenlik kalkanıydı. Hiç yaşamadığım ve orada yaşayanlarla ilişkilenecek zorunda olduğum bir mahallede yalnız bir kadın olarak yaşamak, Türkiye’deki namus kodları ve kadına karşı şiddetin boyutu hesaba katıldığında alabileceğim bir risk değildi. Güvenlikle ilgili yoğun kaygılar çalışmamda ve mahallelilerle ilişkilerimde aşamayacağım engeller yaratabilirdi, anne ve babamın benimle yaşaması bu kaygıları önemli ölçüde bertaraf edebildi. En az kendi kaygılarımı hafifletmek kadar önemli olan diğer bir mevzu ise, mahallelilerin gözünde birdenbire yaşam alanlarına inmiş araştırmacının tuhaflığını bir nebze olsun azaltmak, bir araştırmacı olarak beni ailesi olan, anne ve babası ile yaşayan “alışılmış” bir kişiye dönüştürmekti.

Alan çalışmam sırasında anne ve babamın zaman içinde mahallelilerle kurdukları ilişkilerin, sordukları soruların, kendi aramızdaki tartışmaların araştırmamı zenginleştirdiğini fark ettim. Taşındığımız gün ikisinin birden “O kadar da kötü değilmiş ev” demesi ve benim mutlulukla “Size söylemiştim” cevabım, ardından anneannemle yapılan telefon konuşmasında evin bir sokak ötesindeki ana-caddeyi “Yukarıda da normal bir cadde var” ifadesiyle anlatmamız içine gömüldüğümüz orta sınıf alışkanlıklarını, gecekondu mahallesine bakışımızı ilk adımda ifşa eder nitelikteydi. Sanki “normal”

olan orta sınıflara ait yaşam alanlarıydı ve şaşırtıcı olan bu alanların dışında kalan bir yerin de yaşanabilir olmasıydı. Bu mahalledeki yaşamımız üçümüz için de orta sınıf alışkanlıklarımızı ve bakış açılarımızı sorguladığımız, çoğu zaman inkâr etsek de tüm ötekileştirme pratiklerinin bizi de özneler olarak kapsadığını gösteren bir iç muhasebe serüvenine dönüştü.

Anne, baba ve yetişkin kızın oluşturduğu bir aile olarak diğer ailelerle görüşmelerin dışında akşam oturmalarına gidip gelebilmek, anne-kız olarak diğer kadınlarla kahvaltılara davet edilebilmek, tek başına yaşasaydım pek mümkün olmayacaktı. Bunun yanı sıra annem evimizin karşısındaki parkta spor yapan, sigara içen kadınları çaya davet etmeyi ihmal etmiyordu. Emekli öğretmen kimliğinden ötürü mahalleli kadınlar anneme “saygı duyduklarını” söylüyorlar ve bu saygının bir göstergesi olarak biraz mesafeli yaklaşabiliyorlardı. Ancak annemin emekli öğretmen kimliğinden çok daha baskın olan feminist karakteri, kadınlarla kurduğu ilişkide hiyerarşiyi en aza indirebilmesini ve ilişkilerinde hızlıca ilerlemesini sağlamak-taydı. Annem her yakınlaştığı kadının öyküsünü dinlerken ister istemez kendi hayatındaki benzerlikleri yakalıyor ve sohbetlerde “Evliliğimizin ilk yıllarında ben de...” gibi ifadelerle kadınların anlatılarını kendi hayatından örneklerle destekliyordu. Alan çalışmam sırasında yakın ilişki kurduğu bir kadının hikâyesinden yola çıkarak kaleme aldığı bir yazısında² “Öykülerimiz, umutlarımız, kaygılarımız benzemekte birbirine tıpa tıp örtüşmese de” diyerek eril tahakkümün kadınlarda yarattığı ortak deneyimlerini anlatmıştı. Annem ile tartışmalarımız bu araştırma boyunca ortak bilgi üretiminin en önemli parçası oldu.

Ya Erkeklerle Araştırmak?

Kocasız olmayan bir kadın araştırmacı olarak babamın alan çalışmasında benimle beraber olmasının en büyük avantajını mahalleli erkeklerle ilişki kurarken yaşadım. Köy okullarında öğretmenlik yapmış, hayat koşulları gereği yüksek bir el becerisine ve sosyalleşme

kabiliyetine sahip babam soba ve yakacak almak, odun kesmek, evin camını onarmak, musluklara hortum bulmak gibi kendine vazife edindiği işler dolayısıyla mahalleli erkeklerle çabucak kaynaşmıştı. Bir süre sonra cadde üzerindeki esnafı alışveriş dışında ziyaret eder olmuş, küçük çarşı pazar işlerini de diğer mahalleli erkeklerle beraber halletmeye başlamıştı. Erkeklerin arasına onun kadar rahat giremeyeceğimden ötürü yeni edindiği arkadaşlarını benimle tanıştırmaya, onlara benden bahsederek tanıştığı kimselerin bana bir nebze olsun aşına olmasına çalışmaktaydı. Beni tanıştırtmasının mümkün olmadığı durumlarda kendi yaptığı sohbetleri, kendi ifadesiyle “Belki bir şey çıkartırsın,” diyerek en ince ayrıntısına kadar anlatmaktaydı. Bire bir görüşme gerçekleştirmek istediğim mahallelilere isterlerse kendi evlerinde, işyerlerinde ya da kendi evimde görüşme yapabileceğimizi söylüyordum. Yaşı bana yakın ve bekâr erkeklerle “Bize de gelebilirsiniz, babamla da sohbet edebilirsiniz,” diyebilmek ya da bizzat babamın tanıştığı kişileri bizim evimize davet edebilmesi, mahalleli erkeklerle kurduğum ilişkileri çok kolaylaştırdı.

Taşındığımız ilk hafta mahalleyi tanımak için dolaşırken yeşil çuhalarla örtülmüş masaların bulunduğu mahallenin güzelleştirme derneğine ve önünde bekleyen “mahalle delikanlılarına” denk geldik. Üçümüz arasından sadece babama hitaben konuşan, bana yüzlerini asla çevirmeyen, bir yandan yoldan gelen geçenleri izleyen, tanıdıklarına laf atan bu mahalleliler, sohbetlerinde sık sık “Mahalle bizden sorulur ne lazım olursa bize gelin, 7/24 açığız,” demektedirler. Yaşından ve emekli öğretmen olmasından ötürü büyük saygı gösterdikleri babamı “Bizde her şey mevcut abi, gel sen,” diyerek davet ettikleri bu mekâna girebilmem babamın birkaç gün bu “güzelleştirme derneğine” gidip, “Bizim kızın çalışması var, gelsin abileri yardımcı olur musunuz?” sorusunun ardından “Her türlü abi, ne demek” cevabını almasıyla mümkün oldu. Babam, birkaç günlük ziyaretlerinin ardından bu güzelleştirme derneğinin kendisinin gündelik gittiği emekli kahvesinden bir hayli farklı olduğunu fark ederek tedirgin olmuştu. Bir yandan benim oraya gitmemi istemiyordu ancak bana yapabileceği en büyük yardımlardan bir tanesinin oraya girebilmemi sağlamak olduğunu kabullenmişti.

Bütün dernek ahalisine, yaşı benden epey küçük olduğu aşikâr

olanlar haricinde “abi” ya da “amca” demeyi tercih ediyordum. Toplumsal yaş ve cinsiyet hiyerarşisinin alt basamaklarında biri olarak benim yaşıma yakın ya da benden yaşça büyük olan erkeklere doğrudan ismiyle hitap etmem söz konusu değildi. Bu hitaplar yerine isimlerin sonuna “bey” eklemeyi de tercih etmedim. Derneğin müdavimleri birbirleriyle konuşurken ya da başka bir mahalleliden bahsederken “hanım-bey” gibi kelimeleri kullanmıyor, akrabalık ifadesi eden “abla, amca, yenge” gibi kavramları tercih ediyorlardı. Gündelik hayatta yüz yüze gördükleri, ailesini tanıdıkları bir araştırmacı tarafından “bey” diye hitap edilmenin güzelleştirme derneğinin kelime hazinesinde eğreti duracağı belliydi. “Abi” ve “amca” kelimelerinin karşısında dernekdeki her yaş grubundan erkek için ben “Burcu Abla”ydım. Yaşı benden büyük erkekler tarafından bile “abla” diye hitap edilmek bir yandan hem eğitilmiş olmamdan hem de mahalleli olmamamdan kaynaklanan bir mesafenin göstergesi, öte yandan “hanım” olmamak tanıdıkları bir “abinin” kızı olmamdan ötürü gelişen bir samimiyetin ipucuydu.

Bu dernekteki görüşmelerime, iki uzun güne yayılan öyküsünü dinleyerek güzelleştirme derneğinin sahibi Osman Abi ile başladım. Güzelleştirme derneğinin diğer müdavimlerini de benimle görüşme yapmak için yüreklendiriyor, “Babası abimiz, yardım edin Burcu Ablaya,” diyor kimi zaman da “Ben diyordum bizim mahalle tarihe geçecek,” diyerek mahallelerinin önemini özellikle kendinden yaşça küçüklere yeniden anlatıyordu. Kahvenin müdavimlerinin hikâyelerinde bazı noktalar atlanıyor, sonra tekrar dönülüyor, saklanan bir nokta ben sormadan görüşülenin yönlendirmesiyle –araştırma ile ilgili olmasa bile– tekrar açılıyordu. Hikâyeler kimi zaman birbiriyle örtüşen çoğu zaman da açıkça çelişen anlatılarla sık sık süsleniyordu.

Güzelleştirme derneği ahalisinin görüşmeler ve sohbetlerimiz sırasındaki tedirginlikler üzerinden ilerleyen açık anlatımları aslında araştırmacı olan bir kadının orada bulunmasıyla ilgiliydi.³ Orada olduğumdan ötürü erkeklerin argo ve küfürlü konuşmadığını anlamak

3. Şehirlerarası bir terminalde, camında “Çay Ocağı” yazsa da erkeklere mahsus bir kahvehane olan mekâna giren bir kadının oradaki erkeklerde yarattığı “rahatsızlık” ve bunun üzerine orayı terk etmesinin istenmesi üzerine bir analiz için bkz. Polat 2008.

zor değildi. Bu tür ifadeleri kullananlar kaş göz hareketiyle uyarılıyordu, hatta bu durum iki görüşülenin dilinden “Abla sen buradasın ya, biz sinkaflı konuşamıyoruz” şeklinde açıkça ifade edilmişti. Ben tuvalete gitmeden önce derneğin az sayıdaki çalışanlarından ya da müdavimlerinden biri tuvaletin temizliğini kontrol ediyor, görüşmelerim akşama kadar sürdüğünde eve kadar eşlik etmek istiyorlardı. Bir süre sonra kadınların önünden bile geçmeyi pek istemedikleri bu mekândaki varlığım yadırganmamaya başladı. Görüşmelerimi gerçekleştirirken yan masada kâğıt oynayan “abiler” bana çay göndermeye başladılar ve bakkaldan alınan malzemelerle yenilen öğle yemeklerine artık ben de dahil ediliyordum. “Tehlikesiz” bir varlıktım orada. İlk başlarda kadın olmanın bu mekânla ilişki kurmamda bir dezavantaj olduğunu düşünsem bile kadın olmanın erkekler dünyasında denk düştüğü “zararsızlık” itibariyle bir araştırmacı olarak avantajlı bir konumda bulunmaktaydım. Mahmut Abinin bir sohbetimiz sırasında bana söylediği “Bak abla sen şimdi erkek olsaydın bu yoldan bile geçemezdin, kimsin nesin sorardık hemen, ama bayan olunca öyle olmuyor tabii” sözleri bu zararsızlığın getirdiği avantajı anlatmaktaydı.

Bu “zararsızlık” özellikle bu mekâna gitmekten imtina eden mahalleli erkekler tarafından benim “saflığım” ve her an “kandırılabilirim” anlamına gelmekte ve babamla yakın ilişki kuran erkekler beni “korumakla” kendilerini yükümlü tutmaktaydılar. Babamla zaman içinde hemşerilik üzerinden yakın ilişki kuran ve hâlâ arkadaşlıklarını sürdüren mahalle bakkalımız Cengiz Abi, dernek ahalesinin hiçbir davetini kabul etmemem, bu dernektekilerin bana karşı kötü niyetleri olabileceği ve benim anlayamayacağım konusunda beni sıklıkla uyarmaktaydı. Kadın olarak “zararsız” görünmemin güzelleştirme derneği dışındaki erkeklerde uyandırdığı diğer bir hissiyat ise bana yalan hikâyeler anlatıldığı ve benim “safça” bu yalan hikâyelere inandığımdı. Zira dernek dışındaki erkekler dernekteki erkeklerin, bir kadın olarak bana “hava atmak” için birçok hikâyeyi farklılaştırarak anlattıklarını düşünmekteydiler. Güzelleştirme derneğinin yanı sıra mahallelilerle tanışma, sohbet etme imkânı bulduğum en önemli yer, Cengiz Abinin mahalle bakkalıydı. Milliyetçi eğilimlerini her zaman dillendiren ve babam ve benimle kurduğu

güven ilişkisini aslında hemşerilik bağını kastederek “makro milliyetçilikten mikro milliyetçiliğe”⁴ şeklinde temellendiren Cengiz Abi bakkal dükkânının önüne iki küçük iskemle yerleştirerek hem görüşmelerimi gerçekleştirebildiğim hem de gün boyu bakkal dükkânına uğrayan mahallelilerle tanışıp gündelik sohbetlere, olaylara tanıklık edebildiğim bir mekân sunmuştu. Gerek bakkal dükkânına uğrayan müşterilere beni “yeğeni” olarak tanıtıyor gerekse de kimi tanıdıklarına telefon açarak yine benden bahsedip görüşme ayarlıyor ve davetli olduğum yere “Cengiz’in yeğeniyim” diyerek gidebileceğimi söylüyordu. Akrabalık belirten bir sıfat ile tanıtılmak Alan Duben’in de belirttiği gibi (1982: 92-93), ricada bulunulan kişi ile rica sahibi arasındaki ilişkiyi resmîyetten çıkartmakta ve bir şey talep eden tarafın konumunu aracıninki ile eşitlemektedir. Cengiz Abinin “yeğeni” olarak tanıştığım insanlarla kısmen rahatsızlık veren resmî ilişki biçimini atlayabiliyor ve mahalleli tarafından genelde sevilen bakkalın “yeğeni” olarak mahallelilik ilişkisine bir adım yaklaşabiliyordum. Ancak Cengiz Abi sadece kendisinin güvenilir olarak gördüğü kişilere beni “yeğeni” olarak tanıştırıyor ve görüşme yapabilmem için bana yardımcı oluyordu. Çalışmam için pek çok emek sarf eden bu kişi ile bu konuda pazarlık yapabilmem mümkün değildi, ancak bu “koruma/korunma” ilişkisi çalışmanın sınırlılıklarını artırmaktaydı.

Bu durum “araştırmacının alanı toplumsal durumun öznelere göre gözünden görmektense, anahtar kişinin kendi değerlendirmelerine fazlasıyla dayanmasına” (Bryman 2001: 198) ve alan çalışmasının anahtar kişinin tercihlerine ve eğilimlerine göre şekillenmesine yol açabilirdi. Bu engelleri aşabilmenin bir yolu mahallelilerle, özellikle erkeklerle tanışma, sohbet edebilme noktalarını çeşitlendirebilme idi. Bu sebepten ötürü, mahalle bakkalı, mahalle güzelleştirme derneği, her cuma kurulan küçük mahalle pazarı, mahalle parkı, muhtarlık, mahalle kütüphanesinde lise öğrencileri için oluşturulan derslik gibi mekânları zamanımı eşit dağıtmaya çalışarak sık sık ziyaret ettim.

4. Cengiz Abi, bu ifadeyle büyük önem atfettiği Türk olma durumunu makro milliyetçilik kavramıyla anlatmakta, Karadenizli olmayı ise Türklüğün bir alt birimi olarak mikro milliyetçilik tanımlamasıyla kodlamaktaydı.

Araştırmacının kadın, görüşülenlerinse erkek olduğu durumlarda araştırmacı ile görüşülenler arasındaki güç ilişkisinin bir kat daha önem kazandığını (Maynard 1994: 16) alan çalışmam sayesinde pratikte öğrenmiş oldum. Bu tür durumlarda feminist yöntem, araştırmacılara uygulanan iktidar biçimlerinin de mutlaka çalışmanın içinde yer almasından (Ramazanoğlu ve Holland 2002: 156) bahsedip, kadın araştırmacılara pozisyonları eşit tutmaya çalışmaktansa erkek öznelerin iktidarlarının kendilerine karşı kullanılmasını azami ölçüde engellemeye çalışmalarını öğütler (Kelly vd. 1994: 38). Ancak bu ilişki biçimi için gerekli olan “ince ayar” ben hiç tutturamadım. Erkeklerle gerçekleştirdiğim derinlemesine mülakatlar ve diğer ilişkilenmeler boyunca iktidar ilişkisinin erkek öznelerin lehine işlediğini fark etmek ne beklenmedikti ne de şaşırtıcı. Eğitimli olmak beni güç ilişkilerinde bir adım öne geçirmekteydi, fakat erkeklik ile kadınlık arasındaki derin hiyerarşiyi kendi mahallelerinde aşabilecek kadar beni güçlendirmiyordu. Birçok erkek mahalleli sohbetlerimiz sırasında öğreten ve akıl veren bir tutum takınmayı tercih ettiler. Yine pek çok erkek “Siz üniversite okumuşsunuz ama biz hayat mektebinden mezunuz” ifadesiyle yüksek eğitimli olmanın hayatı anlama konusunda pek geçer akçe olmamasına vurgu yaparak aramızdaki hiyerarşiyi kendi lehime eritebileceğim tek nokta olan eğitimli olmayı da elimden almaktaydılar. Bu eşitsiz iktidar ilişkisinin en görünür olduğu yerin mahalle güzelleştirme derneği olduğunu sanırım belirtmeye gerek bile yok. Katıksız bir şekilde eril kural- ların tahakkümünde olan ve kadınlara kapalı kapısından babam sayesinde sızabildiğim bu mekânda “zararsızlığımdan” ötürü bana sadece müsamaha gösteriliyordu.

Birden fazla erkeğin aynı anda görüşmeye dahil olduğu durumlarda görüşmeler, erkeklerin çok farklı bir konudaki iddialaşmaları, karşılıklı güç gösterilerine dönüşebiliyordu. Küçük sorularla pek de işe yaramayan müdahalelerde bulunduğumda ise orada aslında saatlerdir görünmez olduğumu fark ediyordum. Bunun yanı sıra, farklı bir mekânda başka bir erkekle görüşme yaptığımı gören diğer bir erkek mahalleli, görüşmeye kendiliğinden dahil olabilmekte ve o esnada görüşülen kişinin kendisine otosansür uygulamasına neden olabilmekteydi. Bu iki durum bir yandan mahalleli erkeklerin kendi

içlerindeki tartışmalarını ve ilişkilerini kendi toplumsal ortamlarında anlamak açısından çalışmayı zenginleştiriyordu, fakat diğer yandan bazı görüşmelerin sağlıklı ilerlemesine yol açmaktaydı.

"Yararlı Hanımın" Keşfi

Güzelleştirme derneğine uğramayan çok sayıda erkeğin yanında buraya girmesi imkânsız olan birçok kadın yaşamaktaydı mahallede. Bu mekândaki varlığımın mahalledeki kadınlarla yakınlık kurmamı engelleyebileceğini düşünmekte haksız sayılmazdım. Mahallelilerle tanışma noktalarımı çeşitlendirmenin yanında dernek ahalisinin bazılarının eşleri ya da anneleriyle tanışmak için evlerine gittim; bazıları da çocuklarına okul ödevlerinde yardımcı olmam için beni evlerine davet etti. Güzelleştirme derneğinde konuştuğum mahallelilerin evlerinde eşleri, anneleri veya ailenin diğer kadın üyeleriyle sosyalleşmek dernekteki varlığımı mahalleli kadınlar için meşrulaştırmaya başladı.

Kadınlara kapalı mekânlarda "zararsız" olarak algılanırken, mahalleli kadınlar bir anda aslında benim "zararsız" olmakla kalmayıp "yararlı" olabileceğimi keşfetmişlerdi. "Yararlı" olabilmemi sağlayan tek şey, kuşkusuz eğitilmiş olmamdı. Sürekli evlere girip çıkabilmem, mahalleli kadınlara göre daha rahat hareket edebilmem de eğitilmiş olmamla ilişkilendirilen ve "yararlı" olmama yardımcı olan unsurlardı. "Yararlı" biri olarak en görünür halde yapabileceğim şey, çocuklarının eğitimlerine oldukça önem veren ancak onları okul dışındaki bir kursa göndermeye imkânı el vermeyen kadınların çocuklarına derslerinde yardımcı olmaktı. Çoğu zaman mahallelilerin evlerinde gerçekleşen bu ders seansları, mahalleli kadınların ikramları eşliğinde uzun soluklu sohbetlerle sonuçlanıyordu. Bu sohbetlerin temel konusu genellikle eşler ve eşlerin aileleriyle yaşanan sıkıntılar, çocukların okullarıyla ilişkileri, çocuklarının daha başarılı olması için neler yapabilecekleriydi. Erkek mekânlarında "abla" iken ev içlerinde yavaş yavaş "hanım" şeklinde hitap edilmeye başladım. "Eğitilmiş hoca hanım" olarak gördükleri beni, bu tür konularda daha bilgili olarak görmekte ve ne yapmaları gerektiği konusunda bana "akıl" danışmaktaydılar. Böyle bir konumdan ötürü her yaştaki ka-

dının dilinde birdenbire “hanım” oluvermiştim. Akrabalığa referans veren hitapların yabancılar için kullanılması –özellikle alt sınıflar arasında– yaygındır ancak kişilerin toplumsal hiyerarşide kendilerinden üstte olduklarını düşündükleri yabancılarla hitaben “hanım, bey” gibi hitap şekillerini kullandıkları düşünüldüğünde (Braun 1988: 22) bu hitap biçimi mahalleli kadınlar ile aramdaki hiyerarşik ilişkinin dışa yansımasıydı. Erkeklerle kurduğum ilişkide orta sınıf ve eğitilmiş olmamdan ötürü güçlenirken, kadın olmamdan ötürü bu ilişki kısmen dengeleniyor, en azından farklılıklar kadınlarla ilişkimde olduğu kadar su üstüne çıkmıyordu. Benden yaşça büyük kadınlara “Ben de sizin bir kızınızım, hanım demenize gerek yok”, yaşıtlarıma da “Arkadaşız biz, ne hanımı!” diyerek bana “hanım” diye hitap etmelerine gerek olmadığını söylüyordum. Kadınlar bu yaklaşımım karşısında gülümsüyor, biraz da olsa zorlanarak sadece isimle hitap etmeye çalışıyor, ancak bir süre sonra pek çoğu yine “hanım” demeye başlıyordu. Bu tür müdahalelerin aramızda başka bir gerilime yol açabileceğini düşünerek hitap tarzlarını kendi tercihlerine bırakmanın belki de daha uygun olacağını düşündüm. Kaldı ki sadece hitap biçimlerinin değişmesi görünürde kadınlarla ilişkimizi “yataymış” gibi kursa da, somut anlamda yatay bir ilişki getirmeyeceği aşikârdı.

Akıl danışmalar ise feminist bir araştırmacı olarak çelişkiler yaşamama sebep oluyordu, çünkü ne çocuk eğitimi konusunda bir eğitimim vardı ne de kadınlarla aramızdaki hiyerarşiyi azaltmaya çalışırken “akıl veren” kadın pozisyonunu kendime uygun görüyordum. Böyle durumlarda genellikle onların iç döküşlerini ilgiyle dinleyerek yardımcı olabileceğim bir şey olup olmadığını anlamaya çalışıyordum. Söz konusu çocuklar ortaokul-lise çağlarında annelerin geçiremediği erkek çocuklar olduğunda ise benden “yararlılığımı” kullanıp bu erkek çocuklarla “hocaları” olarak konuşmam bekleniyordu. Erkek çocuklarının yanı sıra kimi kadınlar kocalarıyla olan ilişkilerinde beni aracı olarak yararlı bulmaktaydılar. Eşleriyle tanıştığım kadınların, akraba olmayan komşuların ziyaretleri kocaları tarafından kısıtlanırken benimle olan görüşmelerinde böyle bir sorun yaşamadıklarını fark ettim. Çocuklarına derslerinde yardımcı olmam için evime gelen kadınlarla akşamın geç saatlerine kadar

uzayan sohbetlerimiz kimi zaman kocalardan gelen telefonlarla kesiliyordu. Böyle durumlarda kadınlar telefonlara benim çıkmamı ve uygun bir bahaneyle kocalarından benim yanımda daha fazla oturma izni istememi rica ediyorlardı. Bu tür anlarda kadın olmanın getirdiği “zararsızlık” ve eğitilmiş olmamın bana bahşettiği “doğruyu bilme” durumu kadınların lehine erkeklerle pazarlık gücümü arttırmaktaydı.

Mahalleli ile kurduğum bu ilişki beni alan araştırması etiği tartışmalarının merkezinde olan müdahale mevzuu (Wax 1987: 4) üzerine korkarak düşünmeye itiyordu, çünkü ne yapacağımı bilemediğim pek çok durumla karşılaşılıyor ve pek çok araştırmacı gibi “Acaba bir yerlerde yanlış mı yapıyorum?” korkusunu hissediyordum. Bir keresinde mahallede en sık görüştüğüm ve gün aşırı evime gelen kadınlardan biri olan Seyran, ergenlik çağındaki oğlu Cenk’in evden kaçtığı gün ilk bana uğramış, oğlu bulunana kadar beraber çözüm üretmek istemişti. Bu süre boyunca kimi zaman annesinin telefonlarına çıkmayan Cenk’i, annesinin ricası üzerine çeşitli telefon mesajlarıyla eve dönmeye ikna etmeye çalışmış ve kimi zaman da “oldukça sinirli olan” baba Muhittin’e Seyran’ın söylemek istediklerini ileten bir mesajcı konumu almıştım. Parçası olmadığım bir ailenin içine bu denli girmek çetrefilli bir işti; yapacağım en küçük bir iletişim hatasıyla ailenin içindeki güç ilişkileri Seyran’ı daha da arada kalan bir pozisyona sürükleyebilirdi. Aslında kalıcı olmadığım bu mahalledeki ilişkilerin dengesine müdahale etmek, bir zarara yol açabilir, alan araştırmasının en temel etik ilkelerinden zarar vermeme (Wax 1987: 7-8) durumunu ihlal edebilirdim. Kendi açımdan ise, araştırmacı olarak hem çalıştığım toplumsal kesimi anlayabilmek için bu kesimin içine girebilmeli, o araştırmanın bir parçası olabilmeli ama aynı zamanda arkadaşlık ile arkadaşça olmayı ayırt ederek gözlemlerimi sürekli sorgulayarak anlayabilmek için alanıma mesafeli durmalıydım (Powdermaker 1967: 115-9; Cotterill 1992: 595-9).

Öte yandan araştırmacıların aynı yerde yaşadıkları insanlarla daha yakın ilişkiler kurması olağandı, kaldı ki sadece araştırmaya dayalı bir ilişki yerine, araştırmacının görüşülen kişilerle elinden gelince normal bir ilişki kurabilmesi ideal olanıydı (Hammersley ve

Atkinson 2007: 89; Fluehr-Lobban 1998: 173). Bununla birlikte, araştırmacıların kendilerinden her isteneni yapmaları etik değildi elbette; ancak kendileri görüştükleri kişilerden pek çok bilgi isterken ve onların arasına girmeye çalışırken, kendilerinin de bir şeyler verebilecek olduklarını göstermelerinin güven ilişkisinin kurulmasında önemli bir yeri vardı (Hammersley ve Atkinson 2007: 274-5). Müdahale ile ilgili tüm etik kaygılarıma rağmen, Seyran'la görüşme yapmanın ötesinde kurduğumuz komşuluk ilişkisini ve güven bağımızı düşünerek benden istediklerini yapmanın en iyi çözüm olduğunu düşündüm. Her şeyden öte, sıkıntılı bir ânında ilk olarak benim kapımı çalan bir kadının yardım isteğini reddetmek mahallelilerle kurduğum güven ilişkisini zedelemesi bir yana, beni belki araştırmama devam edemeyecek şekilde bir vicdan muhasebesine sürükleyecekti.

Kadınlarla Güç İlişkilerini Yeniden Düşünmek

Kadınlarla görüşmelerde eşitsiz iktidar ilişkisinde benim pozisyonum ağır basmakta, örneğin sohbetlerimizde pek çok kadın konuşma şeklini ve aksanlarını değiştirmekteydiler. Bu durumu aşabilmek için çalışma zamanının el verdiği ölçüde kadınları evlerinde birden fazla kez ziyaret ettim ve kendi evime davet ettim. Buluşmalarımız sırasındaki ikramlarının servisine yardımcı olup, daha sık görüştüğüm kadınların gündelik ev işlerine yardımcı olmaya, izledikleri televizyon programlarını beraber izlemeye çalıştım. Kadınlık pratikleri sınıf, ırk, etnisite gibi birçok etkenle değişkenlik gösterirken cinsiyet temelinde kadınlarla ortaklıklar kurmak gerçekten zordur (Ramazanoğlu 1989: 432-7); ancak sık görüştüğüm kadınların zaman içinde bana sadece isimle hitap etmeye başlaması, birlikte zaman geçirmenin kadınlar arasında ortaklıkları görünür kıldığını ve bu şekilde nispeten daha yatay ilişkilenmelerin gerçekleşebileceğini göstermekteydi.

Egemen sosyal bilimler araştırma yöntemleri, araştırmacılardan samimi olmalarını ancak aynı zamanda, görüştüğü kişilerin kendilerine yönelttiği soruları görüşülen kişiyi etkilememek için cevaplamamalarını bekler (Oakley 1981: 36). Bunun araştırmacı ve araş-

tırılan arasındaki hiyerarşik ilişkiyi beslediği ve kolektif bilgi üretiminin önüne geçtiği açıktır. Özel hayatıma dair sık sık yöneltilen “Nişanlın nereli?”, “Annenlerin kendi evi mi kira mı?”, “Ne kadar maaş alıyorsun?”, “Evlenince nerede oturacaksın?” gibi soruları tereddütsüzce yanıtladım. Kaldı ki, bir araştırmacı olarak mahallelilere kentsel dönüşüm üzerine fikirlerinden gelirlerine, hane içi ilişkilerinden aldıkları sosyal yardımlara kadar pek çok şeyi sorarken, bana yöneltilen soruları yanıtsız bırakmam kaçınılmaz olarak aramızda bir güven problemi yaratacaktı. Görüşme yaptığım herkese istedikleri takdirde görüşme dökümünün tümünü ya da bir özetini verebileceğimi söyledim; erkeklerden ziyade kadınların birçoğu görüşmelerin özetini okumak istediklerini söyledi. Bu özetleri götürdüğüm zaman özellikle orta yaşlı kadınlar okumayı yanı sıra kesip göz yaşlarına boğuldular, kendilerini geçmişe götüren cümleden başlayarak hikâyelerini bir kez daha anlattılar ve hem bir hatıra olarak hem de aile bireylerine yeniden okumak için bu dökümleri ve özetleri sakladılar. Sadece sima olarak tanıdığım birkaç kadının sonradan yanıma gelerek “Biz anlatınca yazıyormuşsun, bizle de yap neyse o,” demesi üzerine bu etkinliğin kadınlar arasında en azından bir süre gündem oluşturduğunu ve kendi hikâyelerinin yazılmasının onların kendilerini daha önemli görmesini sağladığını anlamıştım.

Sonuç Yerine

Araştırmam sırasında bir kadın araştırmacı için yerleşik cinsiyet rollerinin ve ataerkil güç ilişkilerinin bir çalışmayı etkileyen en önemli dinamiklerden olduğunu pratikte yeniden fark etmiştim. Önceki deneyimlerimi de göz önüne alarak aslında her alan çalışmasının benzer dinamiklerle şekillendiğini ama yine de araştırmacıların alanın kendi özgünlüklerine göre farklı stratejiler geliştirmesinin mümkün olduğunu bir kez daha göstermişti bu alan çalışmam. Çalışmayı bitirdiğimi sanıp notlarım ve ses kayıtlarımla İngiltere’ye dönüşümün üzerinden iki yıl geçtikten sonra bu yazıyı yazmaya başladım. Bu süre zarfında mahallelilerle telefon ve e-posta üzerinden görüştüm ve 2012 yazının bir ayını ev tutamasam da her gün mahalleye gidip

gelerek geçirdim. Her Türkiye ziyaretimde uğramayı ihmal etmediğim, kentsel dönüşümle viraneye dönen bu yer, artık benim mahallemdi; zira yaşam şartlarım gereği fiziksel olarak mahalleden ayrılırsam da bir araştırmacıdan beklenen duygusal ayrışmayı, geri çekilmeyi başaramadım. Başarmam gerekiyor mu? Ben bilgileri topladım, artık iş yazıya dökmeye kaldı mı demeli? Ne zaman demeli? Bunu dememek gerekiyorsa alan çalışması ne zaman biter? Biter mi? Ama bu doktora tezinin bir teslim tarihi var. Bu sorular tezimi alan araştırmasının ve yazmanın apayrı deneyimler olarak kurgulanmadığı bir çalışmaya dönüştürdü. Feminist bir araştırmacı olarak mahallelilerin sesini elimden geldiğince duyurma yükümlülüğümü ancak yazarak yerine getirebilirdim, fakat bu yazma işini mahalleyi tekrar tekrar ziyaret ederek, notlarımı ve tez bölümlerimi güncelleyerek pekâlâ götürebileceğimi fark ettim. Aslında daha da önemlisi, kimi zaman kısa ziyaretlerde kimi zaman telefon görüşmelerinde kafama takılan noktaları öykülerini yazdığım mahallelilere danışmak, yazma pratiğini daha kolektif bir hale getirmekteydi.

Mahalleli ile hepimizin işine yaraması muhtemel bir bilgi ürettik, ortaklıklar kurduk diye avunurken, mahalleyi son ziyaretimin ardından henüz üç gün geçmiş ve tezimin yeni bölümüne başlarken mahalleye polisler eşliğinde bir yıkım ekibi geldi; birçok ev ve dükân direnişe rağmen yıkıma uğradı. Sınıfsal alışkanlıklarını, araştırma yöntemlerini ve Türkiye'nin sınıfsal dönüşümünü bana her gün sorgulatan bu mahalleye, artık benim mahallem diyorsam da yıkılan benim evim değildi. Yıkımın ardından denizler ötesinden yapılan telefon görüşmelerindeki ağlaşmalar, helalleşmeler, araştırmacının-araştırmanın rolü ve araştırma etiği ile ilgili sorularıma yenilerini de eklemiş oldu.

İçeriden Ses Var

Kadın Kapalı Cezaevi Hikâyeleri

Sanem Kulak Gökçe



KADIN ÇALIŞMALARI konusunda yapılan araştırmaların çoğu, araştırmaya katılan kadınların konumlarını, yaşam koşullarını, kısaca kadınları anlamak üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak kadın konulu araştırmalarda gözardı edilen önemli bir grup kadın daha vardır: araştırmacı kadınlar. Bu noktadan yola çıkarak yazdığım bu makale, 2011-12 yılları arasında Kadın Kapalı Cezaevinde sürdürdüğüm hükümlü kadınlar arası ilişkiler ağını inceleyen doktora çalışmam sırasında bir araştırmacı, bir antropolog, en önemlisi bir kadın olarak yaşadıklarımı anlatmaktadır. İçsel bir yolculuğun anlatıldığı bu makale, araştırmacı olarak beni merkeze koymakta, kadın cezaevinde araştırmam sırasında yaşadıklarımın odaklanmaktadır.

Kadın Suçluluğuna Kısa Bir Bakış

Antropoloji biliminin kuramsal yapısının oluşmaya başladığı dönemlerde çalışılan alan ve toplum, kültür üzerinden kurgulanmıştır. Geçen zaman içinde antropoloğun konumu ve varlığı, araştırmacılar tarafından üzerinde çalışılmaya başlanan bir konu haline gelmiştir. Bu zaman içinde fark edilen bir nokta, erkek egemen yazımın, teorilerin ve yöntemlerin sorgulanmaya başlaması ve feminist antropolojinin hem kadın sesi hem de kadın yazımı ve araştırma yöntemleriyle ortaya çıkmasıdır.

Feminist antropoloji, geleneksel antropoloji teorisinin ve yöntemselliklerinin antropoloji araştırmalarında kadınları görünmez kıldığı ve kadınların sesinin eril eğilimlerle susturulduğu eleştirisiyle yola çıkmış; geleneksel antropolojinin erkek egemen teorilerine ve yöntemlerine alternatifler oluşturmuştur. Kadınların kendi deneyimlerini baskın eril modellerle değil kendi ifadeleriyle anlatmalarını ve kadınların seslerini duyurmalarına katkı sağlayarak güçlendirilmelerini amaçlar. Bu amaç “kadınlarla kadınlar için” sloganıyla özetlenebilir. (Günaydın vd. 2007)

Kadın kapalı cezaevi konusu üzerinde çalışmaya karar verdiğimde ana hedeflerim, hükümlü kadınların seslerini duymak, birbirlerini nasıl anladıkları ve algıladıklarını anlamak ve bu kadınların kadınlar arası ilişkileri nasıl kurguladıklarını incelemektir. Belirttiğim hedeflerimden dolayı, bu çalışmayı ataerkil sistem içinde toplumsal baskıyla kapalı kalmış bir toplumun içinden çıkıp, cezaevi gibi gerçek anlamda fiziksel olarak kapalı kalmış kadınlarla çalışarak hazırlamam gerektiğine inandım. Erkeğin olmadığı fiziksel bir ortamda kadınların kendilerini ve statülerini nasıl konumlandığını ve bu ortamdaki kadınların ilişkilerini nasıl şekillendirdiklerini anlamak, yeniden yarattıkları düzen içinde günlük deneyimlerini gözlemlemek, toplum dışında, ailelerinden ve çevrelerinden uzak kalarak yeniden oluşturdukları sosyal çevrelerini incelemek, araştırmamın ana çerçevesini oluşturuyordu. Çalışmamda ele aldığım iki temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki “kadın suçluluğu” ve bu kavramdan ne anlaşıldığı, ikincisi ise “sosyal ağlar” üzerinden hükümlü kadınlar arası ilişkilerdir.

Kadının sosyal yaşamdaki yeri, kuşkusuz kadın suçluluğu olgusunu belirleyen önemli bir faktör olarak düşünülmektedir. Bu varsayım, Türkiye için de geçerliliğini korumaktadır. Modern Cumhuriyetin kurulması ile birlikte Türkiye’de “kadın hakları” konusunda çok önemli yasal düzenlemeler yapılmasına rağmen Türk kadınlarının, Türkiye’deki siyasal, ekonomik ve yönetsel alanlardaki etkinliği, istenen seviyenin oldukça altında kalmaktadır. Bu durum ile ilgili olarak Aslıhan Öğün, aşağıdaki tespiti yapmıştır:

Çağdaşlaşma süreci, kadının toplumsal yaşama katılmasına ilişkin olarak Türkiye’nin her yanında aynı etkileri oluşturmamıştır. Özellikle kırsal kesimde yerleşmiş geleneksel değer ve tutumlar göz önünde bulundurul-

duğunda kadını suçtan uzaklaştıran etkenlerin belirlenmesi kolaylaşmaktadır. Kentsel bölgelerde ise, kadınlar yoğun bir değişime tanık olmuşlar, geleneksel yaşam biçiminden uzaklaşarak farklı davranış ve tutumlara yönelmişlerdir. Ancak bu bölgede yaşayan kadınların önemli ölçüde geleneksel yapı ile çağdaş yapı çelişkisini yaşadıkları da bir gerçektir. (Öğün 1990: 50)

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında kadın suçluluğunu etkileyen faktörler arasında, toplumsal norm ve değerler, kadınların sosyal yaşamdaki rolleri ve yaşamı algılayış biçimleri, eğitim süreci ve yaşanılan mekân olguları ön plana çıkmaktadır.

Ülkeler ve toplumlar arasında kadın suçluluğu konusundaki farkların nedenselliği üzerine yapılan çalışmalar, sosyo-ekonomik faktörlerin yanında, toplumsal ve hukuksal faktörlerin belirleyiciliği üzerinde de durmaktadır. Öğün'e göre; "Dünyanın hemen hemen tüm ülkelerinde kadın suçlu oranı, erkek suçlu oranından düşüktür. Ancak, sosyo-ekonomik gelişme düzeyi farklı ülkelerde, kadınların işlediği suç türleri ile oranları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu konuda kadının sosyo-kültürel konumu da belirleyici bir unsur olarak görülmektedir" (1990: 4).

Literatürde kadın tutuklu ve hükümlüler için kullanılan "unutulan suçlular" ifadesi, hükümlü kadınların durumlarını ve karşılaştıkları sorunlarını açıklamada oldukça yardımcı bir tanımlamadır. Bu sorunların en başında, kadınlar için inşa edilen cezaevi sayısının,¹ kadın tutuklu ve hükümlü sayısına paralel olarak, yetersiz olması gelmektedir. Kadın cezaevi sayısının Türkiye ve dünya genelinde bu derece yetersiz olması, zaten cezaevine gelerek özgürlüklerinden yoksun kalan kadınların, ailelerinden mekânsal ve fiziksel anlamda daha da fazla koparılarak başka bir şehirdeki cezaevine gönderilmesine ve istemedi de olsa cezalarının biraz daha ağırlaştırılmasına neden olur. Kadın tutuklu veya hükümlülerin yaşadıkları şehre uzak bir cezaevine gitmeleri demek, tutuklu veya hükümlü ailelerinin görüş saatlerine gelememeleri, tutuklu veya hükümlülerin çocuklarını daha az görmeleri ya da hiç görememeleri anlamına geldiği gibi, cezaevine gelişle zayıflamaya başlayan aile ve sosyal çev-

re ilişkilerinin daha da zayıflaması anlamına da gelir (Gürtuna 2009: 16-17). Bu durum karşısında dünya genelinde kadın tutuklu ve hükümlülerin, erkekler için inşa edilen cezaevlerinde kendilerine ayrılan bölümlere yerleştirilmeleri, cezalarının infazı süresince ailelerinden fazla uzağa gitmemeleri bir avantaj olarak görülebilir. Kadın cezaevlerinin erkek cezaevlerine bazı ek düzenlemeler yapılarak oluşturulması, kadına özgü ya da kadına dair inşa edilen bir cezaevinden söz etmenin gerçekten de mümkün olmadığını göstermektedir (Coyle 2002: 131-4).

Donald Clemmer, *The Prison Community* ("Hapishane Cemaa-ti") adlı çalışmasında, cezaevi yaşantısının kabullenilerek içselleştirilmesini anlatmak için *prisonization* (mahkûmlaşma) kavramını kullanmaktadır. Clemmer'a göre kişiler, cezaevine geldikleri andan itibaren içerideki koşulları kabul etmeye, bu koşullara uyum sağlamaya başlamaktadırlar. Ancak bu kabulleniş, kişinin cezaevi dışındaki yaşama daha da tepki duymasına ve kendisini dışarıdaki yaşamdan daha da kopuk ve soyutlanmış hissetmesine neden olmaktadır (akt. Kızmaz 2006: 273). Tülin İçli ve Aslıhan Öğün'ün bir çalışmasında ise cezaevi altkültürlerinin aslında dışarıdaki yaşamın bir örneği olduğu savunulmaktadır. "Taşınma kültürü" olarak ifade edilen kurama göre; cezaevlerindeki hükümlü ve tutuklular dışarıdaki kültürel yapıyı içeri taşımakta ve böylece içeride de küçük bir "dış dünya örneği" oluşturulmaktadır (İçli ve Öğün 1999: 21-22).

Tüm bu söylemler içinde "unutulan suçlular" kavramından yola çıkarak, yoksunluğu en ağır şekilde yaşayan kadın hükümlüler üzerine yapılacak bir araştırmanın feminist antropoloji yaklaşımına bir katkı sağlayacağına inanmaktayım.

Alana Girerken

Araştırmanın konusunu seçebilmek, alana ve sonrasındaki sürece bakıldığında en kolay olan kısımdı. Karşılaştığım ilk zorluk, alana çıkma izinlerim sırasında yaşanmıştır. Türkiye'de diğer tüm kurumlarda olduğu gibi devlete bağlı bir kurumda çalışma yürütmek için ilk yapılması gereken, belli izinlerin alınmasıdır. Devletin herhangi bir kurumu için yeterince zor olan bu prosedür, devletin güçle mut-

lak hâkimiyet kurduğu cezaevi söz konusu olunca daha da zorlaşıyordu.

Süreçle ilgili olarak ilk önce, Adalet Bakanlığı'na bir dilekçe ile başvurmam gerektiğini öğrendim. Araştırmamın nedenlerini ve ne amaçla yapmak istediğimi detaylı bir şekilde belirttiğim yazım, bağlı bulunduğum üniversite aracılığıyla bakanlığın ARGE bölümüne iletildi. Yazışmalarımdan önce, birkaç eski cezaevi savcısıyla görüşme fırsatı yakaladım ve onlardan yapılması gerekenler konusunda bazı bilgiler aldım. Son derece olumlu geçen görüşmelerim sırasında araştırmamı yapmamda bir sorun olmayacağı belirtilmişti. Ancak bakanlıktan aldığım cevap bu yönde olmadı. Benden daha detaylı bir rapor beklediklerine dair bir yazılı cevap mektubu aldım. Araştırmam için ilk olarak, İstanbul'daki Bakırköy Kadın Kapalı Cezaevi'ne başvurmuştum. Ancak gelen cevapta bu cezaevinde çalışmamın mümkün olamayacağı belirtildi. Araştırmamın amacı, konusu, çalışmak istediğim grubun özellikleri, araştırmanın neden önemli olduğu ve araştırmada kullanacağım yöntemleri açıkladığım yaklaşık 50 sayfalık bir raporu bakanlığa tekrar sundum. Bu raporda anlatmakta en zorlandığım bölüm, araştırma yöntemiydi. Daha çok sosyologlar ve anket yöntemine alışık olan bakanlık, antropolojik yaklaşımla alanda bir seneye yakın bir süre geçirmem ve açık uçlu soru listesi tekniği kullanmam konusunda çok daha detaylı bir çalışma istedi. Yaklaşık üç ay süren yazışma ve telefon görüşmeleri sonunda, bana çalışma yapabileceğim iki cezaevi önerildi. Biri Denizli Kadın Yarı Açık Cezaevi, diğeri ise çalışmamı yaptığım cezaevi idi.

Araştırmamın konusu, kadınlar arası ilişkiler ve sürdürülebilirliği olduğu için dışarı çıkma izni bulunan Denizli Cezaevi, araştırma alanım için yeterli değildi. Kadınların dış dünyadan izoleyken kurdukları ilişki bağlarını anlamak için açık cezaevinin yeterli bilgiyi vereceği kanaatinde değildim. Araştırmaya diğer cezaevinde başlayıp bulgularımı topladığım zaman bunun doğru bir karar olduğunu anladım. Bakanlık fotoğraf çekmenin, kayıt cihazı kullanmanın yasak olduğunu belirterek araştırma iznimi verdi. Elimde, uzun cevapları yazmam gereken soru listem ve kalemim dışında bir materyal yoktu.

Antropoloji biliminde bir araştırmaya başlamadan önce ön araştırma yapmak ve görüşülecek kişilerle ilk teması sağlamak, çalışılacak alanın sınırları ve sorularını hazırlamak için çok önemli bir kılavuz oluşturulmasını sağlar. Ancak cezaevine izin alındıktan sonra girebildiğim için, benim ön çalışmamın başlayışı ile ana çalışmamın başlayışı aynı zamanda olmuştu. Dolayısıyla ön araştırma yapma fırsatı yakalayamamıştım. Zaten cezaevi gibi bir alan seçtiğimden, ön çalışma yapmak için fazla seçeneğim yoktu. Açıkça belirtmek gerekirse, hiç bilmediğim bir dünyaya ayak basıyordum. Aklımda yapılmış araştırmaların bilgileri, elimde tahmini sorularla cezaevine ilk adımı attım.

Mekânı Anlamak ve İlk Temas

Cezaevine gideceğim ilk gün için haftalar öncesinden cezaevini arayarak cezaevi müdüründen randevu almıştım. Geriye sadece içeri girmek kalıyordu. Cezaevinin duvarlarını görene kadar oldukça sakinim. Ancak karşımda koskoca duvarları olan demir kapıyı gördüğümde sakinliğimden eser kalmamıştı. İlk güvenlik noktasına geldiğimde heyecandan kimliğim yerine kredi kartımı çıkardım. Küçük bir gülüşme olduğunu hatırlıyorum; ama o sırada ben sanırım buz gibi bir ifadeyle duruyordum. Kendimi doktora araştırması yapmaya hazır bir antropolog olarak görsem de, ilk kapıda o koca egomdan eser kalmamıştı.

Ben oraya kendi isteğimle araştırma yapmaya gelmiş ve hiçbir şekilde suç geçmişi olmayan biri idim, ama hissettiğim sıkıntıyı üstümden atamıyordum. Müdüriyetle görüştüğümde onların da benim gibi gergin olduğunu fark ettim. Çünkü bu cezaevinde böyle bir araştırma ilk kez yapılıyordu. Birkaç günlüğüne anket yapmak için geldiğimi düşünerek koğuşlara yollamak için soru kâğıtlarını istediler. Bakanlığa yaptığım gibi, antropolojik alan araştırmasının nasıl olduğunu ve bir süre orada kalacağımı onlara da aynı şekilde açıkladım. Benim ve cezaevinin güvenliği için, bana yapabileceklerimi ve yapamayacaklarımı detaylı bir şekilde açıklayıp, cezaevi öğretmen ve psikologlarının yanına yolladılar. O sırada içimden psikologun önüne yatıp kısa bir telkin alabileceğim geçmedi değil.

Cezaevi araştırmam için Adalet Bakanlığı'ndan özel izin almış olsam da cezaevi kuralları elbette benim için de geçerliydi. İç çamaşırlarıma kadar arandım; içeri soktuğum kâğıt ve kalemler de kontrol edildi ve cep telefonum içeri sokulmadı. Su, ped gibi tüm günlük ihtiyaçlarımı, diğer mahkûm ve memurlar gibi içerideki kantinden sağladım. Bu nokta, benim için içerideki mahkûmları anlamamda oldukça faydalı oldu. Ancak her seferinde aranmaya asla alışmadım. Devamlı kontrol ediliyor olmak, kabullenmesi zor bir histi.

İlk görüşmemi, araştırmaya başladıktan iki ay sonra gerçekleştirdim. O zamana kadar vaktimi cezaevi koşullarını, kurallarını anlayarak, çay ocağında çalışan ve günün her saati gördüğüm mahkûmlarla kısa kısa sohbetler ederek, hassasiyetlerini, nelere dikkat etmem gerektiğini anlamaya çalışarak geçirdim. Bu süre zarfında, yapmak istediğim araştırmayı ve beni anlatan kısa bir metin, memurlar tarafından koğuşlara duyuruldu. Araştırmaya katılmak isteyen mahkûmlar dilekçeyle müdüriyete başvuruyordu. Böylece elimе ulaşan ilk dilekçenin sahibiyle görüşmek için psikoloğun odasına geçtim. İlk kez bir hükümlüyle yalnız kalma fırsatı yakalamış olacaktım. Heyecanımı yatıştırmak ve profesyonel biri olduğumu göstermek için kendimi sakinleştirmeye, kafamdan geçenleri bastırmaya çalışıyordum. İki ay boyunca hükümlüler hakkında o kadar çok hikâye dinlemiştim ki önyargılı bir tavır takınmaktan gerçekten çok korkuyor, cezaevinde yaşayan bir kadına “dışarıdan bakan, oraya sadece soru sormaya gelmiş bir kadın gibi” davranmamak için ilk kuracağım cümleleri içimden tekrarlıyordum.

Çalıştığım kadın kapalı cezaevi, daha önceleri erkek cezaevi iken 2003 yılında düzenlenerek kadın cezaevine dönüştürülmüştü. Toplamda dört koğuş için hazırlanan altyapı, ne yazık ki ilave edilen altı koğuşla fiziksel zorluklar yaşanmasına sebep oluyordu. Araştırmam boyunca diğer mahkûmlara benzer olarak ben de bu altyapı sorunlarından nasibimi aldım. Su-elektrik kesintileri ve problemlili kanalizasyon, cezaevinin en büyük sorunlarıydı. Alanı yaşayarak araştırma yapmanın belki de en önemli yanı, çalışılan grupla hemen hemen aynı şartlarda yaşayarak onları anlamayı kolaylaştırmasıydı. Elbette ben, cezaevine kendi isteğim ve tercihlerimle gelmiştim. Ancak üstüm aranıp kapılar arkamdan kapandığı zaman inanılmaz

bir şekilde o duygunun kaybolduğunu hissediyordum. Her sabah girdiğim cezaevinden sanki çıkamayacakmışım gibi bir hisse kapılıyor, bazen kendimi görüşmeler arasında bahçede nefes almaya çıkmış olarak buluyordum. Hele bir de o gün dinlemesi zor bir hikâye duymuşsam cezaevi sanki beni boğuyordu. Asla klostrofobi gibi fobilerim olmamıştı; ancak cezaevinde bunu zaman zaman hissettiğim anlar oldu. Cezaevinden akşamüstü çıktığımda ilk yaptığım, yol boyunca telefona sarılmak ve dışarıda “normal hayatlar” süren tanıdıklarımın havadan sudan konuşmak oluyordu. Kendimi böyle rahatlatıyordum. Özellikle ilk aylar hemen hemen her gece cezaeviyle ilgili kâbuslar görüyordum. Kimi zaman bir suçlu olarak içeri giriyor, kimi zaman ayaklanmanın ortasında kalıyor ve içeride kilitli kalıyordum.

İlerleyen aylarda cezaevini kendi dünyamda daha da “normalleştirdim” ve bu tip sıkıntıları azaldı. Görüşmelerime daha iyi odaklanabildim, ama yine de gökyüzüne ve çimlere demir parmaklıklı pencerelerden bakmak kolay değildi. Bir şekilde o demir parmaklıklar, beni dış dünyadan ayırıyordu. Hemen hemen herkesin evinde camlarına takılı olan demirler asla öyle bir his vermez. Tam tersine dış dünyadan sizi korumak için yapılmışlardır ve size güven verirler. Cezaevindeki parmaklıklar dış dünyayı içeridekilerden korumak ve dış dünyaya güven vermek içindir. Sanırım bu yüzden her dışarı baktığımda o kapatılma hissi ağır bir yük olarak içime oturuyordu.

Türkiye’de çocukluğumuzdan itibaren polislerden korkarak büyütüldük. Çoğu zaman anneniz “Bak yemeğini yemezsen seni polis amcalara vereceğim” gibi cümlelerle sizin yüreğinize ilk korkuları yerleştirir. Ve hayatınız boyunca hiçbir suç işlemesiniz bile polisten çekinirsiniz. Çoğu zaman Türkiye gerçeğinde yaşanan politik olayların sonucu olarak, kimi zaman da yaşanan şiddet olayları sonucu toplumca polisten çekinir ve onlardan tedirgin oluruz. Çünkü korkularımızda temsil ettiği şey, şiddetten öte hapse atılma ve kapatılma korkusudur. Cezaevinde de devletin güvenlik memurları, kapıda jandarma, polis olur, ama ne ilginçtir ki (en azından benim için) artık korku hissetmezsiniz, çünkü cezaevi zaten korkularınızın son noktasıdır. Memurdan daha çok zaten mekânın kendisi korkuların

dile gelmiş halidir. İşte benim de cezaevini mekânsal olarak algılama şeklim böyleydi.

İlk görüşmemi cezaevine girdikten yaklaşık bir buçuk ay sonra yaklaşık iki saat sürecek olan Ayşe adlı yirmi sekiz yaşında bir hükümlüyle gerçekleştirdim. Ayşe ilk içeri girdiğinde kafamda hazırladığım tüm cümleler adeta silindi ve “Merhaba” diyebildim. Karşımda ne için geldiğini bilmeyen, benden daha tedirgin duran bir kadın vardı. İşte o zaman, ilk yapmam gerekenin onları sorularıyla bunaltmadan önce kendimi anlatmak olduğunu anladım. Ben bu araştırmayı cezaevindeki kadınları anlamak, onları onların cümleleriyle anlatabilmek için yapmaya karar vermiştim. Şimdi onlara sanki “her biri bana saldırmaya hazırlarmış” gibi davranarak ya da düşünerek yardımcı olamaz, üstelik onları anlama çabamı bu şekilde önyargılarla kör edemezdim. Tüm bunları düşünürken hatta yazarken kendime kızdım; ama sonuçta ben de bu alanda ilk kez araştırma yapan bir insandım ve elbette benim de korkularım, olmamasını istediğim fakat başlarda sahip olduğum önyargılarım vardı. Ayşe sadece beni merak ettiği için görüşmeye gelmişti. Ama onun yerine uzun bir sohbete koyulduk. Suçunu hiç sormadım, çünkü fark ettim ki Ayşe bu iki saat boyunca cezaevini ona unutturacak bir alan istiyordu; ben de hem kendimi sakinleştirmek hem de onu uzaklaştırmak için iki saat boyunca havadan sudan konuştum. Görüşmem bittiğinde Ayşe bir daha beni ne zaman görebileceğini sordu. İlk görüşmem korktuğum gibi geçmemiş, Ayşe beni sorgu hâkimi gibi görmemişti. Ben de aynı şekilde karşımdaki kadının “bir suçlu” olduğunu düşünmeden normal bir sohbet geçirmiştik. Bu görüşme, araştırmamın geleceği için de önemliydi; biliyordum ki benim nasıl biri olduğumu içerideki diğer kadınlara anlatacak olan Ayşe’ydi; bu sayede görüşebileceğim kadınların sayısının artmasını umuyordum. Zaman içinde bu görüşme sayesinde benimle görüşmek isteyen kadınlardan bir sürü dilekçe aldım. Ve her hükümlü kadına araştırmamla ilgili soruları en az iki görüşme sonra sordum.

Alan ve Araştırmacı "Ben"

Antropolojik alan araştırmasının genelde dört mevsimi görecektir şekilde, o bölgede yaşayarak yapılması beklenir (Robben ve Sluke 2012: 372). Elbette benim çalıştığım alan için mevsimlerin pek bir önemi yoktu. İzınlerimin sınırlı olması nedeniyle de orada uzun süre yaşamam mümkün değildi. Ama tam bir sene, bayramlar ve her ayın son haftası gerçekleşen açık görüş günleri dışında sabah 8'den akşam 7'ye kadar her günümü orada geçirdim.

Kavramsal çerçeveyi oluştururken okuduğum yüzlerce makale, kitap ve incelediğim araştırmalar, alanı anlamada ancak teorik olarak yardımcı olmuştu. Alanda olmak ise, bambaşka bir deneyimdi. Konunun sadece kadın olmakla ilgili yanıyla bağlantı kuracağımı düşünürken, hükümlülük halini içselleştirebileceğim hiç aklıma gelmezdi. Bir kadın araştırmacı olarak ben, doktora tezimin konusuna karar verdiğimde kendimi cezaevi ve suçlu psikolojisi alanında bir yere konumlandırabileceğimi, hatta konuyu içselleştirebileceğimi hiç düşünmemiştim.

Cezaevine girdiğim andan itibaren yaşadığım kapatılma psikolojisi ve bir daha çıkamama korkusu, kadınları anlamamda çok yardımcı oldu. İçerideyken hemen hemen tüm dış dünya ile iletişimim kopuyordu. Benim de içeride okuduğum gazetelerin sayfaları eksikti; telefonum yoktu ve dışarıyı aradığım telefon dinleniyordu. İşte o noktada elbette ki tam anlamıyla olmasa da, gözetlenme ve yoksun bırakılma hissini anlıyordum. Biliyordum ki dış dünya gerçeği vardı ve ben onu orada yaşamıyor, demir kapılarla ayrılmış başka bir dünyada farklı gerçeklikler yaşıyordum. Görüşme yaptığım kadınların çoğu eski yaşamlarını kenara bırakmıştı. Bu kadınlar cezaevi gerçeğini, kendi gerçeklerini ve bu dünyayı, yeni dünyaları kabul ediyorlardı. İşte ben de burada yaşadığım için o yeni dünyayı, yeniden yazılan toplumsal kurallarıyla görebiliyordum.

Anlatılan çoğu hikâye ve sonuçları, hiç de uzak olmadığım kadınlık hallerini anlatıyordu. İşte bu noktada "Bu ben de olabilirdim, benim de başıma gelebilirdi" gibi yüzlerce cümle kafamdan geçip duruyordu. Onların hayatlarını dinlerken, kendimi hikâyenin kahr-

manlarından biri olarak buluyordum. Bu tıpkı bir kitabı okuduğunuzda, kahramanın kendiniz olduğunı düşünmek gibiydi. Ama dinlediklerim, hikâyeden öte saf gerçeklerdi ve bu toplumda bir kadın olarak ben de farklı koşullarda yaşamıyordum. İşte tam da bu anlamda her hikâyenin bana da dokunduğu noktalar oluyor, bu yaşamışlıkların içinde kendimi görüyordum. Bu hem cezaevinde mahkûm olma, hem de dışarıda hayatlar sürmüş kadınlardan biri olma durumunu yaşamama sebep oluyordu. Tüm bunları yaşarken profesyonel bir iş yaptığımı, bir araştırmacı olarak kendimi alanda doğru konumlandırmam gerektiğini, görüştüğüm kadınların bazen sadece dinlenmeye ihtiyaç duyan insanlar olduklarını kendime anlatmaya çalışıyordum. Etik kaygılarla, alanı fazla içselleştirmiş olma korkusu ile boğuştum çoğu zaman.

Bu içselleştirme duygusunu en yoğun olarak, Nazlı isimli hüküm özlü² bir kadının yanında yaşadım. Nazlı suçu sabit görülüp karara bağlandıktan sonra temyize başvurmuş bir hükümlüydü. Ancak yasa gereği hükmün bozulma ihtimali olduğu için temyize başvuran tüm hükümlüler gibi o da hüküm özlü sayılıyor ve son mahkemenin kararını büyük bir ümitle bekliyordu. Bir süre sonra mahkemesi neticelendi ve sonucun müdüriyette kendisine bildirilmesi için çağrıldı. Sonuç ağırlaştırılmış müebbetti. Cezaevi psikoloğu, haberi vermek için benim de bulunduğum odaya Nazlı'yı çağırdı. Psikolog, Nazlı ile uzun süredir vakit geçirdiğimiz için benim de bu sonuç açıklanırken ona destek olmak amacıyla orada olmamın daha iyi olacağını düşünmüştü. Psikolog Nazlı'ya hükmünü açıklarken bir anda sanki bana söylüyormuşçasına içimi büyük bir sıkıntının bastığını hatırlıyorum. Sanki ömrümün sonuna kadar cezaevinde kalacak olan bendim; o yoksunluk hissinin tüm bedenimi sardığını, bugün hâlâ o sıkıntıyla hissediyorum. İzlediğim filmlerde olduğu gibi bir anda etrafımdaki sesler duyulmaz oldu; duvarlar her taraftan üstüme gelip beni adeta sıkıştırıyordu. O sırada kendimden başka hiçbir şeyi düşünemez hale gelmişim. Kendimi derin derin nefes

2. Hakkında ilk derece mahkemesinin mahkûmiyet kararı verdiği ve tutukluluk halinin devamını hükmettiği kişinin hukuki durumu (Ansiklopedik Bilgi Kaynakları - Terimler Sözlüğü Arşivi).

alıp sakinleşmeye çalışırken buldum. Sonra tekrar Nazlı'yı fark ettim. Yüzüme bakıyor, ağızından çıkacak birkaç kelimeyi bekliyordu. Bir süre sadece yüzüne baktım; içimden "Kendine gel, Nazlı'nın sana ihtiyacı var; bunlar senin başına gelmedi bile, şu an nasıl kendini düşünürsün" gibi cümleler geçiyordu. Sadece "Çok üzgünüm," diyebildim. Nazlı ağlama krizine girdi ve sakinleşmesi için doktorun yanına götürüldü. Ben de koşarak kendimi tuvalete kapadım ve hiç ağlamadığım kadar uzun süre ağladım. O gün hiç görüşme yapmadan cezaevinden çıktım; belki de kaçtım demek daha doğrudu. Günlerce rüyalar gördüm ve bu sıkıntıyı üstümden atamadım. Hem kendi bencilliğine kızıyor, çaresizlik hissiyle nasıl baş edemediğime içerliyordum, hem de kendime engel olamıyordum. Bir zaman sonra Nazlı'yla tekrar görüşme yapma fırsatı yakaladım. Nazlı'nın cezasını kabullenmiş sakin tavrı beni gerçekten çok etkiledi ve sanırım ancak o zaman tam olarak sakinleşebildim. Benim Nazlı'ya yardım etmem gerekirken o bana yardım etmişti. Sanırım araştırmam sırasında içselleştirmenin sınırlarını aşıp kendimi tamamen karşımdaki kişinin yerine koyduğum ve yaşadığım en zor anlardan biri buydu.

Alandan Notlar

Yaptığım araştırmayı doğru yapabilmem için ilk önce alanımı kendi içinde normalleştirmem ve ötekileştirmeden alanı kavramam gerekiyordu. Cezaevinin, mekânsal algısının ötesinde odalardan, koğuşlardan, demir parmaklıklardan daha fazla bir alan olduğunu anlamam ve içinde yaşayanların mecbur olma hali dışında orada bir hayat kurduklarını, sosyalleştiklerini, oranın bir binadan öte kimileri için artık bir ev olduğunu kabul etmem biraz zaman aldı. Biliyordum ki ancak bunu kavradığım zaman sorularımı, dışarıda yaşayan birinden daha ziyade, içeriden bir gözle hazırlayabilecektim.

Alan araştırmamdaki en zor nokta soru sorabilmektir. Çünkü görüştüğüm kişiler karakol, mahkeme, cezaevi sürecinde yeterince sorgulanmışlardı. Bir araştırmacı olarak benim de birçok kez sorgulanmış bu kitleye sorularım vardı. Ancak benim beklentim, evet-hayır şeklindeki cevaplardan daha fazlasıydı. Araştırmamın amacı, hü-

kümlülerin cezaevindeki yaşamları üzerine kurulu olduğu için suçlarıyla ilgili soruları ya hiç sormadım ya da arka plana attım. Sorduğum sorular daha ziyade burada kurdukları yeni dünya düzenleri ile ilgiliydi. Bu sorulardan bazıları yakın gördükleri kişiler, nasıl arkadaş oldukları, arkadaşlıklarında neye ihtiyaç duydukları ya da anlaşılmadıkları insanlarla neden anlaşamadıkları üzerineydi. Benim için isimlerden ziyade, ilişki kurdukları insanlara verdikleri sıfatlar önemliydi. Çünkü bu sıfatlar sayesinde, onların dünyasını ve değer yargılarını anlayabiliyordum. En çok dikkatimi çeken nokta ise, dışarıda sürdürdükleri hayatın kimi zaman bir yansımasını kimi zaman da tam tersini cezaevinde yaşamaları oldu. Bazı kadınlar, yakınlaştıkları kadınları arkadaştan öte aile bağlarıyla sıfatlandırıyor ve bunun içini dolduruyorlardı. Örneğin “anne” diye seslendikleri kadınlarla adeta anne kız ilişkisi sürdürüyorlardı. Hatta bazı kadınlar, diğerlerini partnerleri veya sevgilileri gibi görüyordu. İlişkilerini aynı yoğunlukta yaşıyor, tıpkı eski hayatlarında olduğu gibi sevinçlerini, üzüntülerini, beklentilerini paylaşıyorlardı. Bazı kadınlar ise dış dünyayı yok sayıyor, geçmişlerini geride bırakarak burada yeni bir yaşam kuruyorlardı.

Benim sorularımı yanıtlamaktan ziyade, onların bir şeyler anlatmaya ihtiyaçları vardı. Hikâyelerini anlatırken, hepsi neden cezaevinde olduklarını ve onları buraya getiren yolculuklarını anlattılar. Bazı görüşmelerimde onlar için araştırmacı değil, sadece dinleyici veya koğuş dışında vakit geçirecek biri oldum. Bu noktaya gelişimde, araştırmamın tabanında yer alan dedikodu kavramı bana çok yardımcı oldu. Benimle görüşmekten memnun kalanlar sayesinde diğer koğuşlara yayılan haber ve dedikodular hakkında bilgi sahibi oldum. Hatice Kocabay’ın “Bir Dedikodu İletim Mekânı Olarak İnternet Sitelerinin Forumları” adlı makalesinde de belirttiği gibi “Dedikodu, bir tanıklık, bir olay, bir haber hakkında yapılan konuşma eylemlerinin ağızdan ağıza kulaktan kulağa yayılarak iletilme mekanizmasıdır (...) konuşma eylemlerini kapsadığı için bir sözlü kültür ürünüdür” (2007: 121). Bu yaklaşımdan yola çıkarak araştırmamın ana alanlarından biri olan dedikodu, bir iletişim aracı olarak benim cezaevinde tanınmamda yardımcı olmuştu.

Benim araştırmam gibi yüz yüze yapılan araştırmalarda, görüş-

me yapılan kişilerin araştırmacıya güven duyması çok önemlidir. Ancak benim gibi daha travmatik ve hassas alanlarda çalışan araştırmacılarda bu güven olgusu daha büyük önem taşımaktaydı. Çünkü çalıştığım gruptaki kadınlar çevrelerine, hayata, şu an içinde bulundukları ortama hatta kendilerine bile güvenlerini kaybetmiş kadınlardı. Benim avukat veya savcılık için çalışan biri olmadığımı belirtmek ve onları buna ikna etmek çok önemliydi. Davaları sonuçlanmış bile olsa, benim mahkeme sürecinde, buradaki yaşamlarında onları tehlikeye atacak bir bilgiyi dışarı sızdırmayacağım, zaten zor olan hayatlarını daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmayacağım konusunda bana güvenmelerini sağlamak çok önemliydi. Çünkü bu kadınların çoğu korkuyla yaşamış ve cezaevinde de bu korkularla var olmaya çalışan kadınlardı. Karşımdaki kadınlardan tek taraflı bir şey beklemenin doğru bir tavır olamayacağı inancıyla önce beni tanımalarına izin verdim. Merak ettiklerini öğrenmeleri için ilk soruları onların sormasını istedim. En çok merak edilen, neden böyle bir araştırma yaptığım ve kocamın nasıl izin verdiğiydi. Ancak bu önbilgilendirme ve tanışma aşamasından sonra benimle bir bağ kurabildiler. Kimileriyle bu, ancak üç-dört görüşmeden sonra mümkün olabildi.

Cezaevinin konumu da benim mahkûmlarla ilişkimde oldukça etkili oldu. Bölge cezaevleri genelde o bölge ve çevresinde suç işlemiş mahkûmların kaldığı cezaevleridir. Farklı nedenlerden dolayı o bölgeye gelen mahkûmlar olsa da genel yapı aynı il ya da çevre illerden gelen mahkûmların aynı cezaevinde kalması yönündedir. Bu durum benim araştırmamda kadın mahkûmlarla yakınlık kurmamı sağladı. Baba tarafımın araştırma yaptığım cezaevinin bulunduğu ilden olması ve benim o bölgeyi iyi bilmem sayesinde çoğu kadın, bu hemşerilik ilişkisini bir güven belirtisi olarak gördü. Birçok kadın beni oranın lehçesiyle “toprağım” olarak tanımladı. Aynı şekilde devlet bağlantılı bir kurumda çalışmıyor olmam, işledikleri suçları sormuyor olmam ve en önemlisi de oraya onları dinlemek için gelmiş olmam, cezaevindeki kadınlarla aramızda bir güven ilişkisi kurulmasına neden oldu. Görüşmelerim sırasında herhangi bir kayıt cihazı kullanamıyor olmam da “belgeleniyor, kanıt toplanıyor” hissinin yok etti.

Aldığım her cevap beni, yaşadığımız hayatlardan çok da uzak olmayan yaşantıların cezaevinde sonlanan hikâyeleri ile karşılaştırdı. Kimileri kendini “kader mahkûmu” olarak tanımladı, kimileri de bir “suçlu” olarak. Bir kadın araştırmacı olarak tüm bu hikâyeleri dinlerken kendimi “Ya sen bu durumda ne yapardın?” ile biten bir iç sorgulamada buldum. Kadınların cezaevindeki hayatlarını anlatışları noktada, “Orada olsaydım ben nasıl yaşardım, neye tutunurdum?” sorusunu çok sordum kendime. İşte bu noktada, araştırmamın amacı bana beklediğim cevapları veriyordu. Kadınların orada kurdukları ilişkiler, birbirlerine attettikleri değerler, statüler ve hayatları algılayış biçimleri bana araştırmam boyunca yol göstermiştir. Araştırmam sırasında fark ettiğim en önemli bulgu ise, cezaevindeki kadınların dışarıdaki toplumda doğup büyüdüğü, hepimizin içinde bulunduğu toplumsal etik, ahlak değerleri hatta toplumsal cinsiyet rollerini, cezaevinde genelde değiştirmeleridir. Bu ortamda aşırı dindar bir hükümlü ile kadın satıcılığından hüküm giymiş bir hükümlü, yakın arkadaş olabiliyordu. Dışarıdaki hayatta asla bir araya gelmeyeceğini belirten bu kadınlar, cezaevinde hayatta kalma mücadelesi içinde bambaşka bir bağ ile birbirlerine bağlanabiliyorlardı. Çünkü cezaevindeki ahlak kuralları, çok farklı donelerden oluşmaktaydı. Oradaki toplumsal yapı, farklı sınırlarla çizilmekte ve belirlenmekteydi. Oradaki kadınların çoğu, sahip oldukları değer yargılarını yeniden şekillendirmekteydi.

Araştırmada yaşadığım etik kaygılardan belki de en önemlisi, antropolojik araştırmalardaki etik kurallara oldukça ters düşen bir sorunu beraberinde getirdi. Araştırmacının, görüştüğü kişilerin gizliliğine saygı göstermek ve korumak gibi önemli bir görevi vardır. Ancak cezaevi kurallarına göre hükümlünün herhangi bir isteğini yönetime, yazılı bir dilekçeyle bildirmesi gerekmekteydi ve buna benim yaptığım araştırmaya katılmak da dahildi. Görüşmek istediğim kişilerin benimle konuşabilmeleri için cezaevi müdürlüğüne adlarının ve imzalarının bulunduğu bir dilekçe ile başvurmaları gerekiyordu. Böylece daha baştan isimleri deşifre oluyordu. Bu ise elbette benim araştırmam sırasında yaşadığım en büyük etik kaygıydı. Araştırmamın bulgularında her ne kadar takma isim kullansam da bu isimlerin biliniyor olması benim için oldukça sıkıntılıydı. Bu

noktada beni tatmin eden kısım, dilekçeyi yazanlarla görüşüp görüşmediğim ya da görüştüysen ne zaman ve ne sıklıkla görüştüğümün bilinmemesi olmuştur.

Son Söz

Konumla ilgili olarak, araştırdığım grubun hassasiyetlerinin çok yüksek olması, bir kadın araştırmacı olarak beni oldukça zorladı. Bir araştırmacı ve antropologdan öte bir kadın olarak araştırmam boyunca ve sonrasında, sadece yazım diliyle aktaramayacağım birçok deneyim kazandığımı, kendimi, çevremi ve inandığım birçok şeyi sorguladığımı fark ettim. Öncelikle hükümlü kadınların çok farklı sosyal ve ekonomik yapılardan gelmeleri beni oldukça şaşırttı. Çünkü cezaevi araştırmalarının çoğu, suç türleri, geçmişi ve tekrarlanması üzerine inceleme yaptığı ve anket sonuçlarına göre değerlendirme yaptığı için bu konuda yeterli bilgi yoktu. Farklı sosyo-ekonomik arka planlara sahip bu kadınların cezaevindeki ortak yaşam mücadelesi beni çok etkiledi. Çünkü fark ettim ki ben de onlardan biriydim; olabiliyordim. Çok farklı dünyaların insanları değil, günün birinde aynı yerde yaşama durumunda kalabilecek kadınlardık.

İçlerinde çocuklarıyla yaşayan ya da çocuklarından uzak anneler vardı; içlerinde henüz çocuk denecek yaşta (on sekiz yaşında) hayatı anlayamadan cezaevine girmiş kızlar vardı; içlerinde iyi eğitim almış, sonunun cezaevinde biteceğini hiç düşünmemiş, bunların televizyondaki kadınların başına geldiğine inanan kadınlar vardı; içlerinde suç işlemenin bir yaşam biçimi olduğuna inanan, cezaevini evleri gibi gören kadınlar vardı; içlerinde bana “Ben olsaydım ne yapardım?” yerine “Ben de olsam aynısını yapardım!” dedirtecek hikâyeleri anlatan kadınlar vardı.

Ben araştırmam boyunca özgürlüğün günlük dilde kullandığımız anlamından öte anlamları olduğunu öğrendim. Cezaevinde özgürlük; kapatılmak, gözetlenmek, rahatça konuşamamak, istediğin kanalı izleyememek, özgürce yazamamak, karanlıkta uyuyamamaktı, zaman zaman kendinle yalnız kalamamaktı. Özgür olmamanın bazen sadece kendi beyninde olduğunu öğrendim, bazen okunan bir hikâyede bazen başkasının hikâyesinde bazen dikiş dikerken bazen

sadece kurulan bir hayalde gizli olduğunu öğrendim. Cezaevinin çaresizliklerin evi olmadığını, bazen başarı hikâyelerinin yeri, güç sahibi olmaya giden bir yol olduğunu öğrendim. Hayatta her ne olursa olsun var olmaktan vazgeçmemek gerektiğini, kendinizle kendiniz için mücadele etmek gerektiğini öğrendim. Araştırmacı olarak kendime söyleyeceklerim olduğunu fark ettim.

Bir araştırmacı olarak, sadece hükümlü kadınların değil, kendi sesimin de duyulur olması gerektiğine inandım. Bu tip alanlarda özellikle kadın araştırmacıların bakış açısıyla sunulacak yeni bulguların, hem kadın araştırmacıların sesini hem de kadın konulu araştırmalardaki kadınların sesini daha duyulur kılacağına inanıyorum.

“Bunların Gerçek Olduğuna İnanmıyor musunuz?”

Araştırma Etiğine Dair “Yukarıdan” Notlar

Emel Coşkun



SOSYAL BİLİMLERDE araştırma etiği tartışmalarında “elit” ya da “seçkin”ler üzerine yapılan çalışmalar özel bir yer tutar.¹ Genellikle “elit söyleşileri” (*elite interviews*) olarak adlandırılan bu araştırma yöntemini George Moyser, “sosyal tabakalaşmada en ‘üsttekileri’ araştırmak için söyleşilerin kullanılması” olarak tanımlar (2006: 85). Moyser’e göre bu “üsttekiler”, spordan akademiye, dinden sanata kadar herhangi bir toplumsal alanda var olsa da araştırmalar genellikle siyasi ve ekonomik seçkinler üzerinde yoğunlaşır (2006: 86). Araştırma yöntemi açısından ise, Laura Nader’in (1972) deyişiyle “yukarıdakileri” araştırmak, dezavantajlı konumları ile “aşağıdaki-leri” araştırmaya göre daha farklı etik sorunlar ve tartışmalar içerir.

“Elit söyleşileri” ile ilgili tartışmaların bir odağını araştırmacının görüşme yaptığı kişilerle kurduğu ilişkinin doğası oluştururken; diğer odağında ise yapılan görüşmelerin geçerliliği ya da güvenilirliği sorunu yer alır. Nitekim, konumlarına göre kimi zaman iktidarın ya da resmi ideolojinin temsilcileri olarak görülen elitlerle (örn. si-

1. Bu makalede “elit” ya da “seçkin” terimi Pierre Bourdieu’ya (1984) referansla sosyal, ekonomik, kültürel ve/veya sembolik sermayeye sahip olan, iktidarla yakın ilişkileri ve kaynakları kontrol yetenekleri çerçevesinde diğerleri üzerinde iktidara sahip olan bireyler anlamında kullanılıyor.

yasi seçkinler) yapılan görüşmelerde elde edilen bilginin güvenilirliği sorgulanır (Berry 2002). “Yukarıdaki”ni araştırmının önemli etik tartışmalarından birisi ise “bilgilendirilmiş rıza” (*informed consent*) konusu etrafında yoğunlaşır.

Asıl olarak hastaları, tıbbi araştırmacıların suistimaline karşı korumak için tasarlanan “bilgilendirilmiş rıza”, kişinin yeterli bilgiye sahip olduktan sonra özgür iradesi ile bir araştırmaya katılmaya rıza göstermesi sürecini ifade eder (Thorne 1980: 284). Pamela Davies (2006) “bilgilendirilmiş rıza”yı sosyal araştırma etiğinin temel prensiplerinden birisi olarak tanımlar. Bu prensibe göre, araştırmacı görüşme yapılan kişileri, araştırmının konusu, amaçları, muhtemel riskleri ve sonuçları konusunda bilgilendirmekle yükümlüdür ki görüşme yapılan kişiler özgür iradeleri ile araştırmaya katılmaya ya da katılmamaya karar verebilsinler.

Thorne “bilgilendirilmiş rıza”nın daha ziyade ekonomik, sosyal ya da siyasi olarak dezavantajlı birey ya da grupların araştırmadan kaynaklanabilecek bir riske karşı korunmasına hizmet etse de güçlü ya da güçsüz ayrımı yapmadığını vurgularken, istenmeden de olsa bir araştırmının “aşağıdakine” verebileceği zarar ile “yukarıdakine” verebileceği zarar arasında fark olduğuna işaret eder (1980: 294-6). Yani seçkinlerin kendi çıkarlarını ve istenmeyen hak ihlallerine karşı kendilerini “aşağıdakiler”e göre daha iyi koruyabilme yetenekleri olduğu varsayılır. Örneğin Nancy Plankey-Videla’nın (2012) Meksika’da bir tekstil fabrikasının yöneticileri ve çalışanları ile yaptığı kurumsal etnografik araştırma bu duruma bir örnektir. Plankey-Videla etik olarak yaşadığı ikilemlere dikkat çekerken “bilgilendirilmiş rıza”nın bir defalık bir onaydan öte süreklilik gösteren bir süreç olduğunu ve araştırma alanında sürekli değişen güç dinamikleri etrafında araştırmacının aktif düşünömsellik (*active reflexivity*)² göstermesi gerektirdiğini ileri sürer. Nitekim Plankey-Videla fabrika işçileri arasında araştırma yapmak için fabrika yöneticilerinden izin almasının beraberinde getirdiği zorluk ve ikilemleri (örn. yönetime hizmet eden bir araştırmacı olarak algılanması ve işçiler arasında ka-

2. Karşılıklı olarak birbirinden etkilenebilir, birbirini yansıtabilir bir ilişki kastediliyor.

bul edilme sürecinde yaşadığı zorluklar) ve bu zorluklara karşı tepkilerini aktif düşünömsellik kavramı etrafında değerdendirir.³ Bu makale de benzer şekilde Türkiye'nin insan ticareti ile mücadelede benimsediğı politika ve uygulamaları araştırırken yaşadığım sınırlılıklar ve etik anlamda ikilemlere odaklanıyor. Her ne kadar yaptığım araştırmanın konusu doğrudan elitler ya da seçkinler olmasa da yüksek rütbeli kamu görevlileri, milletlerarası bir kuruluşun ve sivil toplum kuruluşlarının yöneticileri ile görüşmemi de gerektirdiğı için benzer deneyimleri ve sorunları beraberinde getirdi.

Neden Seks Ticareti?

Öncelikle doktora tezi olarak araştıracağım konuyu belirlerken asıl çıkış noktam, uzun zamandır ilgimi çeken göç alanında, feminist bir bakış açısıyla, göçmen kadınların farklı göç politikalarından kaynaklı yaşadıkları zorlukları görünür kılabilecek bir konu seçmektir. Bu tercihim kısmen kendi kişisel deneyimlerimden kaynaklanıyordu.⁴ Yüksek lisans tezimde Avrupa'daki göçmen kadınların farklı göç politikalarından nasıl etkilendiklerini ve ekonomiye katkılarını araştırmıştım (Coşkun 2005). Bunu bir adım daha ileri götürerek doktora tezimde Türkiye ile İngiltere arasındaki au-pair'lik sistemi ni ve etkilerini araştırmak istedim. Ancak iki ülke arasındaki mevcut anlaşmanın sonlandırılması beni başka bir konu aramaya yöneltti, çünkü bu gelişme planladığım araştırmanın amaçlarından biri olan politika önerilerini suya düşürecekti. Yine göçmen kadınların çevresinde yeni bir konu arayışında iken bambaşka bir alan ilgimi çekti.

İngiltere'de feministler arasında fuhuşla ilgili gönüllü-zorunlu, seks işçisi-fahişe kavramları üzerinden süregiden tartışmalar yeni bir insan ticareti karşıtı düzenlemenin Cinsel Suçlar Yasası'na (*Sexual Offences Act*, 2003) dahil edilmek istenmesiyle 2009 yılı sonlarına doğru alevlenmişti. Seks ticaretini engellemek için yapılan bu

3. Aynı zamanda bkz. Atay 1996.

4. İngiltere'de küçük bir şehre "au-pair" programı ile yani "çocuk bakımından sorumlu anne yardımcısı" olarak adlandırılabilir bir programla gitmişim. Bu durum bana, özellikle ev içi işlerde çalışan göçmen kadınların karşılaştıkları zorluklar hakkında önemli bir deneyim sağlamıştı.

düzenleme, fuhuşa zorlanan kadınlarla bilerek birlikte olan erkekleri cezalandırmayı öngörüyordu.⁵ O dönemde fuhuş konusunda farklı perspektife sahip iki feminist grubun da (*London Feminist Network/LFN* ve *Feminist Fightback/FF*) tartışmalarını takip ediyordum.⁶ LFN bu yasayı olumlu karşılarken FF ise Uluslararası Seks İşçileri Sendikası (*The International Union of Sex Workers*) ile birlikte hareket ederek bu yasanın “seks işçileri” üzerinde baskı yaratacağını ve onların haklarını ihlal ettiğini savunuyordu. Araştırma konumu şekillendirmeye çalıştığım süreçte, 25 Kasım Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü dolayısıyla Londra’da yapılan gece yürüyüşüne katılmıştım. Seks işçilerinin taleplerini ve haklarını görünür kılmak için sembol olarak kullanılan kırmızı şemsiyelerle yürüyüşe katılan FF aktivistleri ile fuhuşa kadına yönelik bir şiddet olarak gören LFN aktivistleri arasında bir gerilim yaşandı. Faaliyetlerini ve tartışmalarını takip ettiğim iki grup arasında yaşanan bu gerilime şahit oluşum aynı zamanda beni göçmen kadınların fuhuştaki varlığına dair daha fazla bilgi edinmeye yönlendirdi. Birbirine karşıt iki feminist kamp (kabaca fuhuşun yasallaşması ve fuhuşun ortadan kaldırılması taraftarları) tarafından yayımlanan raporlar, kiliselerin yürüttüğü kampanyalar,⁷ çoğunluğu göçmen olan seks ticareti mağdurlarının medyaya yansıyan korkunç hikâyeleri, insan ticareti gündeminin boyutlarının sadece fuhuş değil göçmenleri de doğrudan ilgilendiren geniş bir siyasi alana işaret ediyordu. Daha fazla okumaya ve tartışmaya ihtiyaç duyduğum fu-

5. Yasa 2010 yılı Nisan ayında kabul edildi. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Sexual Offences Act 2003* (www.legislation.gov.uk/ukpga/2003/42/section/53A).

6. LFF yaklaşık iki bin üyesi olan Londra merkezli feminist bir ağ örgütlenmesi ve aktivist bir grup. 2004 yılında kurulan LFN özellikle kadına yönelik şiddet ve ticari seks/fuhuş karşıtı kampanyalar ve eylemler ile sesini duyuruyor (bkz. londonfeministnetwork.org.uk). FF ise yine Londra merkezli ve emek perspektifinden hareket eden sosyalist feminist bir örgütlenme. FF, “seks işçileri”nin sendikalaşma hakkını desteklemenin ticari seks endüstrisindeki sömürüyle mücadelede en iyi yol olduğunu savunuyor (bkz. www.feministfightback.org.uk).

7. Araştırmaya karar verdiğim dönemde oturduğum, Londra’nın kuzeyinde yer alan, genellikle Türkiyeli göçmenlerin yaşadığı mahalledeki (*Green Lanes*) bir kilise, kocaman afişlerle “İnsan ticaretini durdurun” yazılı pankartını aylarca ön duvarından kaldırmamıştı.

huş ile göçmen kadınları doğrudan ilgilendiren insan/seks ticareti iki ilgi alanımı birleştiren bir konu öneriyordu.

Nihayetinde, “Seks Ticaretine Karşı Politika ve Uygulama: Türkiye Örneği” başlıklı doktora araştırmam kapsamında uluslararası göç alanında önemli bir gündem olan seks ticaretini Türkiye örneğinden yola çıkarak araştırmaya çalıştım. Birleşmiş Milletler’in insan ticaretinin önlenmesine yönelik protokolünü imzalamış bir ülke olarak Türkiye’nin insan ticareti ile mücadelede oluşturduğu ulusal politikasını ve bu politikanın pratikte fuhuş ve göç rejimlerinden⁸ nasıl etkilendiğini araştırmak istedim. Böylelikle Türkiye’nin göç ve fuhuşa yönelik politika ve uygulamalarının göçmen kadınları nasıl etkilediğini, göçmen kadınların karşılaştıkları sorunların çözümünde işlevsel olabilecek, öneri sunabilecek veri toplamayı amaçladım.

İlk Temas, İlk Hayal Kırıklığı...

Hemen belirtmem gerekir ki insan ticareti ile mücadele alanında çalışan herhangi bir tanıdığım kişi ya da kurum, yani beni bu alana tanıştıracak bir aracı yoktu. Yapılan kısıtlı araştırma da genellikle bu alandaki kurumlarca ya da bu alanda çalışan “içeriden” araştırmacılar tarafından yapılmıştı.⁹ Dolayısıyla tamamen “dışarıdan” bir araştırmacı olarak hiç bilmediğim bir alana girmek üzere yola çıktım. Araştırma için İstanbul’da ilk iletişim kurduğum yer, insan ticareti konusunda yazılan raporlardan adını öğrendiğim bir STK oldu. Bu STK polis tarafından gece baskınlarında bulunan ya da operasyonlarla “kurtarılan” seks ticareti mağduru göçmen kadınlara destek ve sığınak hizmeti veriyordu. Hem İstanbul’da bulunması hem de bir

8. Tezimdeki temel kavramlardan ikisi olan “fuhuş rejimi” Joyce Outshoorn (2004) ile Liz Kelly ve diğerlerinin (2009) çalışmalarına referansla, fuhuş alanında belirli bir coğrafi bölgeyi kastederek fuhuşu etkileyen bir dizi politika ve uygulamayı temel alıyor. Benzer şekilde “göç rejimi” kavramıyla Fiona Williams’a (2010) referansla, belirli bir bağlamda göç politikalarından göçmen ağlarına, tarihi bağlardan göç pratiklerine kadar makro, mezo ve mikro yapıların birbirleriyle etkileşimi kastediliyor.

9. Bkz. Ayata vd. 2009; Demir 2010; Erder ve Kaşka 2003; Özer 2011; Sayın 2010.

sivil toplum oluşumu olarak daha samimi ve kolay erişilebilir olduğunu düşünmem ilk irtibat noktası olarak bu STK'yı tercih etmemde etkili oldu. Nitekim çok fazla beklemeden burada çalışan bir proje sorumlusunu sözleştiğimiz mesai saatinde ziyaret ettim.

İlk görüşmemde, önceden yazılı olarak e-posta aracılığıyla gönderdiğim araştırma hakkındaki bilgileri bu defa sözlü olarak aktardım. Araştırmanın konusunu, sorularını, amacını, görüşmeyi hedeflediğim kişileri, görüşülenlerin tamamen gönüllü olarak araştırmaya katılmasının önemli olduğunu, etik olarak görüşülenin kimliğinin gizliliğini taahhüt ettiğimi, istediği zaman görüşmeyi bırakabileceğini ya da anlattıklarını geri çekebileceğini söyledim. Bunları özet olarak ifade ettiğim bir formu (bilgilendirilmiş rıza formu) kendisine sundum ve o da imzalayarak bana geri verdi. Böylelikle görüşülen kişi araştırma konusunda bilgilenmiş ve özgür iradesi ile görüşmeye katılmaya rıza göstermiş oluyordu. Daha sonra dört-beş defa daha farklı kişilerle görüşmek üzere gideceğim bu yere ilk ziyaretimde, bu STK'nın faaliyetleri, hizmetleri ve işlettikleri sığınak hakkında genel bilgi aldım. Daha önemlisi, resmi olarak “insan ticareti mağduru” olarak tanımlanan ve sığınakta kalan kadınlarla görüşmek için STK yöneticilerinden izin almak istiyordum. Polisle temas kurmalarından itibaren sığınağa getirilinceye kadar yaşadıkları deneyimi kadınların kendi ağızlarından öğrenmek istiyordum. Nitekim araştırmanın yöntemini tasarlarken insan ticareti mağdurlarına sığınak hizmeti veren STK'larda gönüllü çalışarak “katılarak gözlem” yöntemini kullanmayı planlamıştım. Bu sayede hem koruma mekanizmasının işleyişini daha iyi anlayacak, hem de kadın “mağdurların” Türkiye'deki tespit ve koruma mekanizmasına girişlerindeki deneyimlerine odaklanarak yaşadıkları süreci kısmen de olsa bire bir gözlemleyebilecektim. Meseleyi kadınların perspektifinden anlatmanın ne kadar önemli ve onların yararına olduğunu, bu araştırmanın kadınlara travma yaşatacak mağduriyet öykülerine değil, sonrasında koruma mekanizmasında yaşadıklarına odaklanacağımı söyleyerek STK yönetiminden “mağdurlarla” görüşmek ve gönüllü çalışmak için izin istedim. Ancak aldığım yanıt benim için cesaret kırıcı oldu; kadınlarla sohbet etmek bir yana, sığınağa girmeme bile izin verilmiyordu. Öne sürülen sebep ise kısmen güvenlik, kısmen

de kadınlara yeni bir travma yaşatma endişesi idi. Böylelikle sığınak kontrol ve idare eden STK yöneticileri sığınakta kalan ve bazı kurallara tabi olan “mağdur”larla görüşme yapmamı engellemiş oldular. Burada belirtmem gerekir ki o dönemde sığınakta kalan kadınlar, bu STK’ların İçişleri Bakanlığı ile yaptıkları protokol çerçevesinde güvenlik gerekçesi ile kendi başlarına dışarı çıkamıyorlardı, yani bir çeşit “alıkonulma” durumu da söz konusuydu. Özetle, bu STK’nın sorumluluğu ve gözetiminde olan “seks ticareti mağduru” kadınların kendi iradeleri ile araştırmama katılıp katılmamaya karar verme şansları olamadı.

STK’nın yöneticilerine daha fazla ısrar etmenin yeni kurduğum ilişkileri bozacağı endişesiyle talebimde ısrar edemedim. Nitekim bu alanda çalışan kurumların sayısı bir elin parmaklarını geçmiyordu. Telefon ve e-posta üzerinden ilişki kurduğum başka bir şehirdeki STK ise hem maddi imkânsızlıktan sürekli kalabileceğim bir yer değildi hem de sığınaklarını ziyaret için izin alıp alamayacağım belli değildi. Araştırmayı üzerine kurguladığım ana aktörlerle, “mağdur” olarak tanımlanan kadınlarla görüşmemek araştırmanın yapılabilirliği açısından ciddi bir sorun olacaktı. Bu soruna çözüm ararken, bir yandan da uluslararası bir kuruluşun çalışanları ile yaptığım görüşmeleri deşifre ediyordum. Yaptığım görüşmeleri toplu olarak tekrar gözden geçirmek, ilaveten, başta tez danışmanım olmak üzere üniversitedeki bazı akademisyenler ve etik kurul ile görüşmeler bu sorunu farklı bir açıdan görmemi sağladı. Açıkçası bu gözden geçirme süreci kadınlarla sığınakta görüşme ve katılarak gözlem yönteminin, kadınların koruma mekanizmasındaki deneyimlerini sağlıklı bir şekilde yansıtmayacağını görmemi sağladı. Keza polisin genellikle gece kulüplerine baskınlarında “yakaladığı” göçmen kadınlar mağdur edildiklerini ispat etmek için polis tarafından yaratılan ve artık pek de geçerliliği olmayan bir stereotipe girmeye zorlanıyorlardı. Ayrıca yarı-cezaevi tarzı sığınaklarda kalmaları kadınların henüz içinde bulundukları sisteme dair görüşlerini samimi bir şekilde ifade etmelerini engelleyebilirdi.

Tüm bu kaygılar birleşince sığınaklardaki kadınlarla görüşmeden bir araştırma yapma fikrine kendimi hazırlamaya çalıştım. Tez danışmanımın da yönlendirmesiyle, resmi politika ve koruma me-

kanizmasına dair farklı perspektifleri yansıtabilecek görüşülenlerin sayısını artırmaya ve resmi kurumlara ağırlık vermeye karar verdim. Sonuçta araştırmam, insan ticareti “mağdurlarına”¹⁰ hizmet veren üç STK’nın yönetici ve çalışanlarının yanı sıra uluslararası bir kurumun yönetici ve çalışanları, Dışişleri Bakanlığı ve Emniyet Genel Müdürlüğü’nden yüksek rütbeli memurlar, insan ticareti alanında deneyimli polisler ve avukatlar gibi Türkiye’nin seks ticaretine karşı politika ve uygulamalarına, bu mekanizmaların farklı aşamalarında dahil olan aktörlerin gözünden yapılacak bir araştırmaya doğru evrildi. Daha sonra bu görüşülen kişilere bir doktor ve bir psikolog da dahil oldu.¹¹ Böylelikle araştırmanın temel aktörleri “mağdur” kadınlardan bu alanda söz sahibi “seçkin” bir gruba doğru değişmiş oldu. Aktörlerdeki bu değişim aynı zamanda araştırmanın yöntemini de değiştirmemi zorunlu kıldı. Nitekim başlangıçta şiddete uğramış kadınların durumunu gözetken bir yerden kurgulamaya çalıştığım¹² katılarak gözlem yönteminin yerini yarı-yapılandırılmış derinlikli görüşmeler aldı. Bunun en önemli sebebi bu kişilerin konu hakkındaki bilgileri ve deneyimlerinin yanı sıra politika üretici ve uygulayıcı konumlarıydı. Pratik anlamda ise genellikle işyerlerinde ve/veya resmi dairelerde görüşebileceğim bu kişilerden kısıtlı zamanda istediğim bilgileri alabilmek için hazırlıklı gitmem gerekiyordu.

10. İngilizcede insan ticaretine maruz kalanlar için kullanılan *victim* kelimesinin karşılığı olarak Türkçede “mağdur” kelimesi kullanılıyor. Bu terim hem seks ticaretine maruz kalan kadınları pasif ve yardıma muhtaçlık üzerinden tanımladığı ve onları bir şablona uymak zorunda bıraktığı için hem de uluslararası alanda bir “mağduriyet/victimisation” söylemi ile düzensiz göçü engellemeye çalıştığı için eleştiriliyor. Burada mağdur kelimesini turnak içinde kullanma sebebim de bu söylemin insani bir amaçtan ziyade egemen göç politikalarına hizmet etmesine yönelik eleştirilerden kaynaklanıyor. Nitekim araştırmamda ben de “mağdur” söyleminin seks ticareti “mağduru” kadınların refahından ziyade istenmeyen göçü engellemeye hizmet ettiğini iddia ediyorum.

11. Mart 2010 ve Haziran 2011 tarihleri arasında, bir yılı aşkın sürede, toplam yirmi beş kişi ile görüştüm.

12. Özellikle feminist araştırma yöntemi tartışmalarında, şiddet görmüş kadınlar ve diğer dezavantajlı ya da savunmasız gruplarla ilgili araştırma yapılırken araştırmacının araştıran-araştırılan hiyerarşisini yaşatmaması için mümkün olduğunca tedbirli olması, kimi zaman not tutmaması, soru sorarken kendisine sorulan sorulara açık yüreklilikle yanıt vermesi gibi birtakım önlemler almak gerektiği vurgulanır (bkz. Oakley 1981).

İmza Yok, Söz Var

Bu alanda ilk görüşme deneyimim Dışişleri Bakanlığı'nda çalışan üst düzey bir bürokratla oldu. Tesadüfen insan ticareti alanında akademik bir toplantıda dinlediğim bu bürokrata önce e-posta aracılığı ile ulaştım. Konunun doğrudan muhatabı olarak, Türkiye'ye yönelik eleştirilerden dolayı araştırdığım konunun uluslararası alandaki kırılgan ve politik yapısı ve belki de yurtdışında bir üniversitede araştırma yapıyor olmamın bu bürokrattan kolayca randevu almamda etkili olduğunu düşünüyorum.

Ankara'ya ilk yolculuğum öncesinde, zamanımı iyi kullanmak için sorularımı detaylı bir şekilde hazırladım. Bakanlık binasında, rutin güvenlik aramasından sonra odasına gittiğimde görüşülen kişi beni oldukça ilgiyle karşıladı. Kısa bir sohbetin ardından diğer görüşülenlere de verdiğim “bilgilendirilmiş rıza” formunu uzattım. Formu okuduktan sonra buna gerek olmadığını söyledi. Ben de sözlü onayının yeterli olduğunu düşündüm ve ısrar etmedim. Ancak görüşmeyi kayda almak istediğim zaman görüşülen kişi bunun mümkün olmadığını, ayrıca resmi bir izin almam gerektiğini belirtti. Sonradan bir kamu memurunun resmi izin olmadan beyanat veremeyeceğini, bakanlıktan ayrıca izin almak gerektiğini ve bu sürecin çok daha uzun sürebileceğini öğrendim. Görüşme sırasında düşünemesem de, izinli kayıt almak aynı zamanda bu görüşmeyi çok daha resmi bir havaya sokacak ve belki de görüşülen kişi bu yetkinin ağırlığı altında resmi raporlarda beyan edilen bilginin dışına çıkmaya özen gösterecekti. Yani bir anlamda bu görüşmeye de gerek kalmayacaktı.

Her ne kadar “kayıt-dışı” bir şekilde gerçekleşse de görüşmenin içeriği resmi raporların ancak birkaç adım ilerisine geçebildi. Moyser (2006: 85-86) seçkinlerle söyleşilerin çoğu zaman verimsiz geçtiğini ve yazılı kaynakların çok daha iyi bir kaynak sunduğuna işaret ederken bu söyleşilerin “özel belgelere erişim” gibi ikincil bir rolünü vurgular. Bu görüşmede de resmi politikayı yönlendiren bir kurumun temsilcisi olarak görüşülen kişinin samimi bir şekilde görüşlerini ifade etmesi çok mümkün olmadı. Aksine bulunduğu konum-

dan kaynaklı olarak görüşülen kişi çoğu zaman konuşmayı yönlendirdi ya da istediği sorulara yanıt verdi. Kimi zaman da beni, eleştirdiği diğer bakanlıklarda çalışanların aksine, konuyu bilen, sorunun farkında olan, kendine “yakın” bir araştırmacı olarak görüp hiç beklemediğim samimi yanıtlar verdi. Örneğin bürokratlar arasında parayla seks satın almanın yaygınlığı ya da ünlü bir yat baskınında polislerin tüm kadınları “kaçak göçmen fahişe” olarak tanımlamasının arkasında yatan “cahilliği” gibi. Bu görüşmede kısıtlı not almakla yetindim; ancak asıl zorluk görüşmenin sürekli evrak imzalatmak ya da soru sormak için odaya giren memurlar yüzünden kesilmesi oldu. Görüşülen kişi, emrinde çalışan bu memurlardan birisini benim yanımda azarladı. Bu azarlama karşısında bir şey söyleyemedim, hiyerarşinin hissedildiği bu kurumda işlerin normal akışı böyleymiş gibi hissettim. Mesai biterken hazırladığım soruların tümünü soramadan görüşmemiz de bitmişti. Benden izin isteyen görüşmeci aklıma takılan bir soru olursa arayabileceğimi, hatta istediğim zaman ziyaretine gidebileceğimi söyledi. Uzaktan geldiğimi ve işlerinin yoğunluğunu düşününce böyle bir şeyin pek mümkün olmayacağını bilsem de, bir şey söylemeden görüşmeciye teşekkür ettim. Çünkü bu kişi araştırma yaptığım alandaki en yetki ve bilgi sahibi bürokrattı. Özellikle STK’dan talebime ret yanıtı aldıktan sonra bu görüşmeciye karşı daha dikkatli davranmak istedim.

Resmi kurumlardaki yetkililerle görüşmelerim ilk görüşmeye benzer şekilde geçti. Özellikle Emniyet Genel Müdürlüğü’nde (EGM) yaptığım bir görüşme çok daha çarpıcıydı. İlk deneyimimden kaynaklı olarak bu söyleşinin içeriğinden de fazla beklentim yoktu; ancak daha önemlisi İstanbul’daki polisler ile görüşmeler yapmak için EGM’den yazılı izin almayı umuyordum. Çünkü daha önceki denemem başarısız olmuştu. Başka bir deyişle, bu görüşmenin Moyser’in (2006) işaret ettiği ikincil amacı, yani bu kişinin yetkisini kullanarak önemli izin ve belgelere ulaşmak benim için çok daha önemliydi. Devasa EGM binasında güvenlik aramalarından sonra farklı binalardan geçerek güçbela görüşeceğim kişinin odasına ulaştım. Kısa bir sohbetten sonra görüşmeye başladık. O sırada görüştüğüm kişinin rızasını almak için formu uzattım. O da imzalamadı; ancak belgeyi saklamayı tercih etti. Ses kaydı için izin istediğimde

ise itiraz etti; ancak bu sefer hazırlıklıydım ve konunun önemi, zaman kısıtlılığı ve herhangi bir bilgiyi yanlış yazma ihtimaline karşı, görüşmenin gizliliğini taahhüt ederek kayıt almak için görüşülen kişiyi ikna edebildim. Yine, görüşme sırasında bulunduğumuz odanın kapısı sürekli açıktı ve dışarıdaki sesler, konuşmalar duyuluyor, yanımızda alt rütbeli bir polis memuru ayakta bekliyordu. Yine, görüşülen diğer işleri ile meşgul olurken görüşme yapmak zorunda kaldım. Yaklaşık bir buçuk saat oturmama rağmen konuşmalarımız belki sadece yirmi dakika sürdü.

Bu kısıtlı zamanda insan ticareti ile ilgili uygulamadaki tüm süreçleri bu yetkili kişinin ağzından öğrenmeye çalıştım. Ancak görüşülen kişi sorularıma kısa yanıtlarla karşılık verdi. Görüşülenden bazı rakamları yorumlamasını istediğimde “Bunların gerçek olduğuna inanmıyor musunuz?” diye sorarak kendi yayımladıkları rakamları sorgulamamı şüpheyle karşıladı. Bu sorusuna, fakat daha ziyade beni sorgular tarzındaki tepkisine şaşırdım. Halbuki olumlu ya da olumsuz bu rakamları yorumlamasını isteyerek konuyu daha iyi anlamamı sağlayacağını düşünmüştüm. Bu soruyla birlikte görüşülenin bana daha fazla şüpheyle bakmaya başladığını hissettim, çünkü görüşmemiz etraftaki memurlar vs. ile zaten resmi bir havada geçiyordu. Onun gözünde “dışarıdan” bir araştırmacı, belki de faaliyetlerini dışarıdan denetleyen bir “yabancı”ydım. Bu araştırmanın görüşülenlerin (ve tabii devletin) aleyhine dönebilecek bir “tehdit” olarak algılanabileceğini hissettim. Topladığım bilgileri nasıl değerlendireceğimi açıklamama rağmen şüpheli tavırları, verilen bilgileri farklı bir şekilde ya da farklı amaçlarla kullanabileceğim endişesini yansıtıyordu. Her şeyin ötesinde görüşülen kişi kendi ürettikleri bilginin geçerliliğini sorgulamak veya sorgulatmak istemiyordu. Bu kurumlarla hiçbir ast-üst ilişkim olmadığı için bir araştırmacı olarak soru sorma cesareti göstersem de sorularıma samimi karşılıklar alamadım. Seçkinlerle görüşmelere dair yapılan, bilgiyi manipüle etme potansiyelleri, eleştiriye açık olmamaları ya da resmi ideolojinin temsilcileri olmaları (Berry 2002) gibi yöntemsel eleştiriler benim araştırmam için de geçerliydi. Görüşülenin gösterdiği tepkiden sonra bu görüşmenin de bilineni (resmi bilgiyi) deklare etmekten öteye geçmeyeceğini anladım. Bu tavır beni bir anda “her şeyi bırakıp git-

me” isteği ile baş başa bıraksa da araştırmamın geleceği için orada kalmaya mecbur hissettim. Ben de kendimi karşımdaki kişinin yönettiği bir söyleşiye bıraktım. Nihayetinde görüşülen kişi “Bu kadar yeter,” diyerek söyleşinin bittiğini bildirince her ne kadar öfkelensem de aslında bu tavrına çok da üzülmedim. Çünkü artık ilerlemeyen bir söyleşiyi devam ettirmek çok da mantıklı gelmiyordu. Zaten bu görüşmeden asıl beklentim bana birinci elden uygulama hakkında bilgileri verecek olan İstanbul’daki polislerle görüşmek için izin almak ve açıkça kamuyla paylaşılmayan bazı belgelere ulaşmaktı. Nitekim pratikte “mağdur” tanımlama ve koruma süreçlerini uluslararası bir örgüt ve STK çalışanları, ve hatta avukatlar gibi “daha tarafsız” kaynaklardan öğrenebilirdim. Öte yandan aldığım yanıtlar ise konuya olan resmi yaklaşımı gösteriyordu, dolayısıyla aslında sorularıma kısmen yanıt almıştım.

Görüşülen kişilerin yoğun gündemleri, kurumsal hiyerarşideki konumları, talepkâr tutumları, resmi bilgiyi üretme ve üretilen bilgiyi eleştir(e)meme halleri, dolayısıyla eleştiriden uzak tartışmanın fazla ilerleyememesi bu seçkinlerle yaptığım görüşmelerin verimsiz geçmesine sebep olan özellikler olarak gösterilebilir. Öte yandan bu görüşülenlerin asıl katkısı önemli verilere ve belgelere erişmem, diğer kilit aktörlere ulaşmam oldu. Çalışmanın ilk aşamasında yaşadığım hayal kırıklığının ardından bu “seçkinlerle” daha da kötü geçen görüşmelerim ilginç bir şekilde beni bilgiye ulaşmak için daha girişken bir tavır takınmaya yönlendirdi. Örneğin işlerini bahane ederek görüşme talebimi sürekli erteleyen bir STK yöneticisini, – belki de bu araştırmaya katılmakta kendisi açısından pek bir fayda görmüyordu– bir bürokratin ismini kullanarak (onun tavsiyesiyle) görüşmeye ikna ettim. Bürokratlarla görüşmem onların bu alandaki gücünü de fark etmeme sebep oldu; nitekim insan ticareti ile mücadele alanında çalışan devlet memuru ya da sivil hemen herkesi tanıyorlardı. Sadece politika ve uygulamadaki belirleyici rollerinden değil, bu kurumların kaynaklara (fonlara) erişimi anlamında da belirleyici/yönlendirici güçleri vardı. Nihayetinde STK’ların bu alandaki faaliyetleri onların izinlerine bağlıydı. Ben de bu elitlerin gücünden yararlandım ve araştırmayı bitirebilmek için daha girişken bir tavır aldım. Hatta bu tavrım insan tacirlerini savunan bir avukatla da gö-

rüşmemi sağladı. Ama asıl önemlisi İstanbul'daki polislerle, yani bizzat tespit yapan, göçmen ve kadın "mağdurları kurtaran" polislerle görüşmek için izin "koparmıştım". Ankara ziyaretimden sonra bir-iki hafta gibi kısa bir sürede İstanbul'da polislerle görüşmek için izin alabildim. Ancak bana yazılı olarak bildirilen bu izinde ziyaretimin uzman kadro ve "mağdurlar" için ayrılan özel bölümü ziyaret ile sınırlı kalacağı yazılıydı. Yani bu izin aslında kimlerle görüşeceğimi ileterek araştırmanın da sınırlarını çizmek istiyordu.

Polislerle yaptığım görüşmelerin bir farkı Ankara'daki görüşmelere nazaran daha samimi geçmesi oldu. Nitekim "yukarıdan" aldığım izin ile onlar benimle görüşmeye mecbur kalmışlardı. Yani bu sefer "mağdur" kadınların tersine görüşmeye "rıza"larına üstleri karar vermişti, aslında onlar açısından bu bir emirdi. Bu görüşmelerde de hiyerarşiyi hissetmemek pek mümkün değildi. Örneğin bir görüşme sırasında ne zaman polis şefi odaya girse görüştüğüm polisler ayağa kalkarak selam durduğu için görüşmemiz sık sık kesintiye uğradı. Hatta ilkinde görüşülenlerle birlikte ben de polis şefini ayağa kalkarak selamlama gereği duydum. Bunu devam ettirmesem de kimi zaman benim de bu ast-üst ilişkisine uygun davranmamın beklendiğini hissettim. Ancak itiraf etmeliyim ki, tüm bunlara rağmen, çoğu araştırmacıya izin verilmeyen bir alana girmek, açıkçası bana kendimi ayrıcalıklı da hissettirmişti.

Öte yandan sadece "Ankara'dan izin almış olmak" yapacağım görüşmeleri etik açıdan sorunlu kılıyordu. Keza resmi bir kurumun tepesindeki yöneticilerden izin almak bir anlamda görüşeceğim kişileri benimle görüşmeye zorunlu kılıyordu. Elbette bu durum daha önce değindiğim, görüşülenlerin kendi iradeleriyle karar verme, yani bilgilendirilmiş rıza prensibi ile çelişiyordu. Bu noktada benim de sürekli değişen dengeleri gözeterek tavır aldığımı söylemek yanlış olmaz. Nitekim bu kurumlardan başka türlü bilgi alma olanağı yoktu; yani dışarıdan enformel yollarla bu memurlara erişmem mümkün değildi. Böyle bir tavır hem onların işlerini tehlikeye atabilir hem de etik olarak başka sorunlar doğurabilirdi. Ayrıca görüşülen kişilerin kamu kurumlarında çalışıyor olması onların araştırmaya kendi iradeleri ile katılımları açısından önemli bir engel iken bana da tersinden, bir vatandaş olarak kamu kurumlarından bilgi

edinme hakkı veriyordu. Nitekim öğrenmek istediğim bilgi onların özel hayatından ziyade kamu adına yaptıkları faaliyetlerden oluşuyordu, hatta bu görüşmeler devlet kurumlarının şeffaflığı ilkesi düşünüldüğünde onlar için işlerinin bir parçası olarak adlandırılabilir. Aslında öyle de oldu. Aldığım izin kâğıdının etkisi ile birkaç defa farklı sebeplerle onları ziyaret etme fırsatı buldum. Her ne kadar bu durumdan ötürü kendimi rahat hissetmesem de bazı etik kuralları araştırma yaptığım alanın koşulları ve içinde bulunduğum güç dengeleri çerçevesinde değerlendirdim ve bu görüşmeleri yapmayı tercih ettim.

Her şeye rağmen, içlerinde insan ticareti alanında politika yapımının en tepesindeki bir bürokratla yapılan görüşmenin de yer aldığı bu görüşmeler, kısıtlı da olsa birinci elden bilgi edinimi anlamında önemliydi. Karşılaştığım hiyerarşik yapı ve görüşmecilerin kullandığı üstten dil her ne kadar kendimi kötü hissetmeme sebep olsa da bu görüşmeler aynı zamanda Türkiye'nin bu soruna resmi yaklaşımını yansıtmaları açısından, içinde bulunulan ortam ve kurumların işleyişi anlamında önemli bir izlenim edinmemi sağladılar. Özellikle de sonradan Yabancılar Şubesi'ndeki rütbeli polislerle görüşmelerim, örneğin fuhuş yaptığı şüphesi ile gözaltına alınan ve çoğu zaman sınırdışı edilen göçmen kadınların polis karakollarında hangi koşullarda kalabileceğini ya da hangi muameleye uğrayabileceğini, görüşülenlerin anlatımlarının da yardımıyla, kafamda canlandırma yardımı etti. En önemlisi resmi kurumlarda çalışan çoğu "erkek" yetkililerin bir şekilde fuhuşa ve fuhuşa zorlanan göçmen kadınlara dair algısını keşfetmemi sağladı. Her ne kadar "mağdur" olarak tanımlansalar da genellikle "kaçak fahişe" gibi muamele görmeleri, sırf uluslararası arenada prestij kazanmak için gösterilen çabaları fark etmeme ve aslında istediğimden de çok bilgi edinmeme olanak sağladı. Araştırmamın yazım aşamasında göçmen bir kadının "fuhuş" gerekçesi ile sınırdışı edilmesini engelleme çabalarımız ise devlet kurumlarının fuhuşa yaklaşımını daha iyi görmemi sağladı. Fuhuşu engellemeye, fuhuş yapan kadınları cezalandırmaya, göçmenleri de sınırdışı etmeye motive olmuş kolluk güçlerinin aynı anda o göçmen kadınları "mağdur" olarak görebilmesi en hafifinden "naif" bir beklentiydi.

Bu araştırmanın arka plandaki hikâyesi benim açımdan en az araştırmanın sonuçları kadar öğretici oldu. Öncelikle bir araştırmacı olarak “dışarıdan” konumumun bilgiye erişimde çeşitli zorluklara sebep olsa da eleştirel anlamda konuyu anlamama ve yorumlamama yardım ettiğine inanıyorum. Bazen sadece işlerinin ve bürokrasinin bir parçası haline gelen bu soruna dair “kurtarıcı” rolü biçilen, “yardım” ve “destek” mekanizmasının kilit aktörleri hakkında fikir sahibi olmak bu alandaki görüşlerimi kökten değiştirdi. Bir yandan “mağdur” göçmen kadın rakamlarını artırmaya çalışan bir bakanlık diğer yandan onları insani bir şekilde “sınırdışı” edilmeye hazırlayan STK’lar ve uluslararası kuruluş, insan ticaretine dair Türkiye’deki politika ve uygulamayı eleştirel bir şekilde değerlendirmemi sağladı. Özellikle ilk araştırmamın bürokrat ve üst düzey polis memurları gibi zor ve sabır isteyen bir grubu da kapsaması, kimi zaman cesaret kırıcı olsa da benim için önemli bir deneyim oldu. Bu deneyim özellikle araştırma etiği konusundaki görüşlerimi de değiştirdi. Yazılı etik kurallara yüzde yüz bağımlı bir araştırma sürecinden ziyade, etik çerçevesini kimi zaman o araştırmanın doğasının çizebildiği bir sürece şahit oldum. Yaptığım araştırma bana araştırma etiğinin bileşenlerinin tek taraflı bir süreçten ziyade her iki tarafı da (araştırmacı-görüşülen) etkileyen dinamik ve etkileşimli bir süreç olduğunu gösterdi. Nitekim yazılı ya da sözlü olarak rızalarını alamadığım bazı görüşülenler olmasaydı yaptığım çalışma oldukça eksik kalacaktı. En önemlisi ise, bu deneyim bana bir araştırmanın sadece konu hakkında bilgi edinip soruları hazırlamanın ve görüşmeler yapmanın çok ötesinde, bilgiye erişimin karmaşık, değişken güç dengelerini barındıran ve ikilemlerle dolu bir süreç olduğunu öğretti.

Çoğunluğun Azınlığında Bir Antropoloğun Yabancılık Deneyimleri

Ahmet Kerim Gültekin



Sevgili Uğur Yüksel'in Anısına¹

KÜLTÜREL KİMLİKLERİN antropolojik düzlemde incelenmesi, bir dizi toplumsal sürecin de tarihsel, sosyal, siyasal, iktisadi, ideolojik, dinsel vd. boyutları bağlamında değerlendirilmesini gerekli kılar. Çokyönlü araştırmaların yanı sıra derinlikli analizler talep eder. Fakat her halükârda, yoğun çabaların ardından ortaya konan sonuçlar kesinlikten ziyade yoruma açık nitelik taşır. Çünkü kültürel kimlikler nihayetinde insanların toplumsal varoluşlarının değişken yansımalarıdır. Topluluğu ve bireyi sarmalayan doğal ve sosyal evrene uyarlanma pratiğidir. “Biz” ve “Ötekiler” ayrımını anlamlı hale getiren, ilişkisel süreçler toplamıdır ve kültüre dair değişken bir görünüm olarak kimliğin en belirgin özelliği öznel ve dinamik olmasıdır.² Bu yüzden kimliğin bireysel boyutu, sosyal bilimcinin kendi-

1. Uğur Yüksel, alan araştırmalarım sırasında tanıştığım, Alevi kökenli Dersimli bir Hristiyan'dı. Uğur'la Dersimli Alevilerin ve Sünnilerin “Ermeni (Hristiyan)” geçmişlerine ve bugünlerine dair uzun sohbetlerimiz olmuştı. Ne ki 18 Nisan 2007'de, daha sonra kamuoyunda Zirve Yayınevi Katliamı olarak çokça yer edinecek vahşi bir siyasi cinayette (tıpkı bugün Suriye'de ve Irak'ta din uğruna katledilen on binlerce masum gibi) kendisini ve iki arkadaşını kaybettiğimizi öğrenecektim. Uğur'u, arkadaşlarını ve “vicdan” mefhumu üzerine sohbetlerimizi bu vesileyle bir kez daha üzülerek anımsıyorum.

2. Kültür ve kimlik ilişkisi üzerine bilgilendirici bilgiler için bkz. Aydın ve Emiroğlu 2003.

siyle “Öteki” kültürel varoluşlar arasındaki sınırları aşma çabalarının önemli bir sorunsal haline gelebilir. Örneğin araştırmacının kültürel kimliği ile araştırmaya konu olan topluluk aidiyetinin sahip olduğu değerler sistemi arasında beliren empati ya da çatışma duyguları gibi...

Dersim’de³ yaşayan Sünni toplulukları konu ettiğim etnografik çalışmam bu metnin ana eksenidir.⁴ Alevilerin çoğunluğu oluşturduğu bir coğrafyada Dersimli Sünni toplulukların Alevi topluluklarla geliştirdikleri/sürdürdükleri ilişkilerin antropolojik yaklaşımla tartışıldığı araştırmam, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Bölümü Etnoloji Anabilim Dalına sunulmuş bir uzmanlık tezidir.⁵ Araştırma boyunca, Alevi çoğunluk içerisinde yaşayan azınlık bir topluluk olarak Sünnilerin çeşitli coğrafi, dinsel, iktisadi, siyasal-yönetmel ve sosyo-politik boyutlarda sergiledikleri kimi yaşam stratejileri incelenmiştir. Dersim’de ve Elazığ’da on ay süren bir etnografik araştırmanın biriktirdiği kişisel notlar, burada “alandaki antropoloğun” yaşadığı bazı yabancılık deneyimlerini anlatmaktadır.

3. “Dersim” ve “Dersimlilik” hem coğrafi hem etno-kültürel ve sosyo-politik bir kavramdır. Geç Osmanlı döneminde bugünkü Tunceli, Elazığ, Erzincan ve Bingöl illerini kapsayan bir eyalet olan Dersim, Cumhuriyet’in on ikinci yılında şimdiki il sınırlarıyla “Tunceli” olmuştur. Bundan üç yıl sonra da dramatik biçimde Cumhuriyet Türkiye’sine dahil edilecektir. Fakat Osmanlı’dan Cumhuriyet’e isyanlarla ve “ıslah” operasyonlarıyla karakterize olan kimliği ile Alevi Kürt sakinleri açısından etno-kültürel ve sosyo-politik aykırılıklarını belirginleştiren sosyolojisi, onu, neoliberal zamanlarda tarih sahnesine güçlü bir dönüş yapan “kimlikler çağı”nda da hayli popüler kılmıştır. Bu bakımdan Dersim ya da Dersimlilik, Tunceli’de yaşayan Alevi Kürt toplulukları sosyolojik ve mekânsal olarak nitelediği kadar, tarihsel ve kültürel ilişkilerini sürdürdükleri (Erzincan, Muş, Bingöl, Malatya, Maraş ve Sivas gibi geniş bir alanda yayılmış durumdaki) diğer (Alevi Kürt) toplulukları da kapsamaktadır.

4. Sevgili Çiçek İlgiz’e sunduğu yapıcı eleştiriler için çok teşekkür ediyorum.

5. Kasım 2005’te başlayan alan araştırması, Ağustos 2006’da sonlandırılmıştır. Tekrar alana dönüşler olmakla birlikte, Eylül 2006’dan itibaren de tez yazım sürecine girilerek, Haziran 2007’de “Tunceli’de Sünni Olmak – Ulusal ve Yerel Kimlik Öğelerinin Tunceli-Pertek’te Etnolojik Tetkiki” başlığı altında savunulmuş ve kabul edilmiştir. Yine aynı isimle, içeriğinde çok az değişiklik yapılarak Ocak 2010’da Berfin Yayınları tarafından kitaplaştırılmıştır, bkz. Gültekin 2010.

Antropologlar, araştırma konusu olarak genellikle kendilerine etno-kültürel aidiyetler, dünya görüşü, yaşam tarzı ve sosyo-politik tutumları itibarıyla “yabancı” konular seçme eğilimindedirler. Nitekim 19. yüzyıldan günümüze uzanan antropolojik teamüllere baktığımızda, antropoloğun deniz-aşırı diyarlarda, balta girmemiş ormanlarda ya da izole bölgelerde yaşayan topluluklar arasında kendisine bütünüyle yabancı bir kültürel gerçeklikte çalışması gerektiği kabul görmüştür. Hakkında çok az bilgiye sahip olduğu bir kültürde uzun süreli katılım ve yoğun çabayla insanların gündelik hayat akışına girmeye çalışmak ve sıradan görünen ilişkilerin ardındaki kültürel birikimi analiz etmek, antropolojik faaliyetin esas karakteri kabul edilmektedir. Hatta 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “eve dönen antropoloji” de “ulusal bütünlükler” içerisindeki Ötekileri özellikle konu edinmiştir. Bir anlamda “içerideki yabancıların keşfi” söz konusudur. Türkiye’deki antropolojik (ya da etnografiye dayalı) araştırmaların 2000’ler sonrasında, konjonktürel bir itkiyle yeniden canlanması böyle okunabilir.

Antropolojinin alameti farikası, uzun süreli katılarak gözleme dayalı bilginin inşası, sosyal bilimcinin öznel dünyasında yarattığı çarpıcı kültürel deneyimlerle “makbul” sayılmaya halen devam ediyor. Bu da antropologları kendi memleketlerinde yaşadıkları ilgi çekici öykülerin kahramanları haline getiriyor. Benim de deneyimlediğim yabancılık süreçleri, böylesi bir olaya dayanmaktadır.

Alana Giriş

2005 yılının sonbaharında, danışman hocam Tayfun Atay’la çalışacağım yüksek lisans tezi üzerine değerlendirmeler ve hazırlıklar yaparken, açıkçası kendimi düşündüğümünden daha güvenli ve rahat hissediyordum. Zira lisans tezimi de yine Dersim’de gerçekleştirdiğim başka bir alan araştırmasıyla tamamlamıştım. Bu çalışmadaki konum Nazımiye ve Pertek ilçelerindeki Alevi toplulukların kutsal mekân ritüelleriydi.⁶ Yüksek lisans tezimdeki amacım da yine kutsal mekân kültlerine yoğunlaşmaktı. Ancak bu defa etnolojik⁷ bir

perspektifle Alevi ve Sünni topluluklardaki kutsal mekân inanışlarının karşılaştırmasını yapmak niyetindeydim. Konuya dair en azından önümü görmeye yetecek kadar bir literatür birikimim, benzer çalışmalardan derlenmiş kaynaklarım ve toplamda iki aya yaklaşan alan deneyimim vardı. Lisans tezim için çalışmalarımın elde ettiğim birikim ve tecrübe, yapmayı planladığım alan araştırması üzerindeki inisiyatifimi artırıyor. Ne ki ön hazırlıklar ve tartışmalar sırasında o vakte kadar farkında olmadığım ancak danışmanımın dikkatini çeken bir ayrıntı her şeyi tümünden değiştirecekti.

Günümüzde “Dersim”, toplumsal algıda yaygınlıkla “Alevilik” ve “Kürtlük” kimlikleriyle özdeş tutulan bir kültür bölgesidir. Sosyo-politik boyutuyla toplumda popüler bir yer de kazanmıştır.⁸ Fakat benim için bu dokuya hem etno-kültürel hem de sosyo-politik olarak zıt konumda beliren “Sünnilik” ve onun Dersim’deki yaygın eşanlamlı kültürel kodu olan “Türklük”, Dersim’de daha önce de fark ettiğim ancak üzerinde durmadığım bir ayrıntıydı. Danışmanımla sohbet ederken Dersim’de katıldığım bir düğünden bahsetmem ertesinde dikkatim, “Tunceli’de Sünni Olmak” başlığı altında inceleyeceğim kimlik paradokslarına yönelmiş oldu.

Burada konuya yoğunlaşmama önyak olan olaya kısaca değinmek isterim: Yörede gelenek olduğu üzere bir düğün sonrasında gittiğimiz erkek tarafı evindeki yemekte dikkatimi çeken ve ardından diğer misafirler gibi üzerinde durmadığım farklılığı gayet iyi hatırlıyorum. Dersim’deki hemen tüm Alevilerin (özellikle de kırsal yerleşimdekilerin) evlerini, Alevi teolojisiyle ilgili figürlerin bulunduğu çeşitli resimler, kilimler, halılar, biblolar süsler. Çoğunlukla Hz. Ali’ye, Hz. Hüseyin’e, On İki İmam’a ve Kerbela’nın tasvirine dair resimlere de aile fertlerinin fotoğrafları ilâştirilir. Yanı sıra, yakın ta-

7. Antropolojik bilimsel etkinliğin adlandırılması hususunda, Türkiye’deki akademi camiasında halihazırda belirli bir ortak kabul bulunduğu söylenemez. Tartışmalar hakkında fikir verici makaleler için bkz. Atay 2000 ile Erdentuğ ve Magneralla 2000.

8. Dersim üzerine ekonomik, sosyal, kültürel, siyasal boyutlarda güncel tartışmaları içeren derleme çalışmalar için bkz. Aslan 2010; Tuna ve Orhan 2013. Ayrıca kendisinden sonra yapılan tarihsel ve kültürel çalışmalara yöntem ve içerik bakımından son derece önemli katkılarda bulunan önemli bir kaynak için mutlaka bkz. Gezik 2004.

rihsel-siyasal geçmişteki (tıpkı Kerbela ve diğer tarihsel “kıyım”lardaki figürler gibi) “kanlı sonlarıyla” ya da “gururlu mağduriyetleriyle” Dersimli Alevilerce sosyo-dinsel ve sosyo-politik sembollere dönüştürülmüş siyasal muhalif figürlerin (İbrahim Kaypakkaya, Mahir Çayan, Deniz Gezmiş ve arkadaşları, Yılmaz Güney, Ahmet Kaya) fotoğrafları da bu duvarlarda yer edinmiştir. Yine birçok evde Hz. İsa’ya ya da Meryem Ana’ya dair resimler görmek de mümkündür.⁹ Sonuçta hepsi “Dersim Aleviliği”nin¹⁰ bağrına topladığı tarihsel-kutsal semboller evreninin parçalarıdır. Bu nedenle gittiğimiz evde, Dersimli olarak “kanıksadığım” kültürel kodlarla hiçbir şekilde ilişkili olmayan “Kâbe” ve “Cami” resimleriyle karşılaşmak epeyce şaşırtıcıydı. Çünkü Alevi-Kürt etno-kültürel aidiyetlerin içerisinde doğmuş birisi olarak Türkiye’nin (Dersim dışında) herhangi bir yerinde yaşayarak öğrendiğim durum, Sünnilik ve Türklük karşısında (demografik, sosyo-politik ve tarihsel açıdan) hep azınlıkta olduğumuzdu. Dersim’de yaşayagelen Ötekilerimizden de bihaberdim; zira daha önce hiç karşılaşmamıştım. O güne kadar “bize ait” olduğunu kanıksadığımız mekânda çoğunluğun sembolleriyle karşılaşmak, ilerleyen aylarda beni sonunu öngöremediğim araştırma sürükleyen ilginç bir tecrübeydi.

9. 18. yüzyıldan itibaren gezginler, misyonerler, yerel tarihçiler, (Osmanlı ve Cumhuriyet) devlet raportörleri ve yabancı diplomatlar tarafından Dersim’le ilgili olarak hazırlanmış birçok yazılı eser günümüzde yeniden değerlendirilmektedir. Dersim etnik kimliği hakkında ortaya çıkan tartışmalarda ele alınan bu belgelerde, bugün yeni bir kimlik hareketi olarak ortaya çıkan Dersimli Ermeniler, “Hristiyan nüfus” olarak geçmektedir. 19. yüzyıl sonlarında (Türk/Sünni ve Kürt /Alevilerle birlikte) 140 bin civarındaki Dersim nüfusunun yaklaşık 23 bini Ermeni olarak değerlendirilmektedir (Bardizaktsi vd. 2010). 1915 ve 1938 katliamlarından artakalan, Alevileşmiş Hristiyan nüfusun sosyo-kültürel değerler sistemine eklediği semboller olarak Hristiyan teolojisini yansıtan resimler, Dersim etnik kimliğinin bir parçasıdır. Dersim Ermenileri üzerinde gittikçe ilgi toplayan bir konudur. Konu hakkında bilgilenmek için bkz. Aslan 2010.

10. Dersimli Alevi Kürtlerin inanç sistemi üzerine artan bir ilgi söz konusudur. Farklı görüşlerin yer aldığı tartışmada, Aleviliğin barındırdığı İslam öncesi inanç sistemlerinin özellikle Dersim’de belirleyiciliğini ve özgünlüğünü öne çıkaran yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Şu kaynaklar incelenebilir: Munzuroğlu 2013; Gezik ve Özcan 2013; Deniz 2012; Gezik ve Çakmak 2010; Kaya 2010; Danık 2006; Aksoy 2012, 2009, 2006 ve van Bruinessen 2004.

Deneyimlediğim olay sadece Dersim’de Sünni toplulukların da var olduğunu öğrenmem değildi. Alan araştırmasının da ortaya koyduğu gibi yerli Sünniler, bölgedeki tarihsel idari ve iktisadi merkezler olan (Dersim’in güneybatısından güneydoğusuna sıralanan) Çemişgezek, Pertek ve Mazgirt ilçeleri ile buradaki köy ve köy altı yerleşimlerde yüzlerce yıldır yaşamaktaydılar.¹¹ Bu coğrafyanın kuzeyinde ise (Kurmanci ve ağırlıklı Kırmancki¹² konuşan) Alevi Kürt topluluklar (Ovacık, Pülümür, Hozat, Nazımiye ve Merkez ilçede) kesin bir hâkimiyet kurmuşlardır. Bugünkü Tunceli ilinin güney sınırını çizen Keban Baraj Gölü kıyıları, yerli Sünnilerin yerleştiği hattı işaret etmektedir. Bu koridorun kuzeyindeki Dersimliler için Sünnilik, mekânsal ve kültürel olarak dışarıya ait bir dinsel-politik kategoridir. “Sünnilik”, Dersim’e dışarıdan gelen (asker, polis ve diğer kamu kuruluşunda çalışan) devlet memurlarının yanı sıra Tunceli Üniversitesi’nin son yedi yılda şehre taşıdığı yaklaşık (2015 itibarıyla) sekiz bine yakın öğrenci ve personelle ilişkilendirilen bir dinsel kimliktir.¹³ Nitekim alan çalışması süresince birçok görüşme, Dersim’de “yerli” Sünni toplulukların da yaşadığı bilgisini şaşkınlıkla karşılamıştır. Çünkü sosyo-politik boyutuyla Dersim, Sünni ve Alevi kimliklerin birlikte yaşadığı bir yer olarak algılanmaz. Benim de durumu yeniden fark etmem, böylesi bir kültürel arka plana tekabül ediyordu.

11. Bu ilçeler haricinde Dersim’in idari tarihçesinde “il merkezi” olarak da yer alan ve Sünni toplulukları da barındıran Hozat’ı ifade etmek gerekecektir. Ancak günümüzde Hozat, Dersim’in hâkim etno-kültürel dokusunun önemli bir bileşenidir. Dersim’deki Sünni topluluklarla ilgili kısa değerlendirmeler için bkz. Deniz 2012: 47 ve 97; Fırat 2010: 139-53.

12. Kurmanci ve Kırmanckiye Kürtçenin farklı lehçeleri olarak ele alan yaklaşımlar ile iki farklı dil (Kürtçe ve Zazaca) olarak tanımlayan görüşler arasındaki tartışma devam etmektedir. Bu tartışmaların bir yönünü 1990’lı yıllarda Kürt ulusalcılığından ayrılan, Kırmancki ve lehçelerini Zazaca olarak tanımlayan politik akımın gayretleri oluştururken, diğer bir yönünü de çoğunlukla yabancı dil bilimcilerinin öne sürdükleri iddialar oluşturmaktadır. Konuya dair, yerli-yabancı zengin kaynakçalarla argümanlarını destekleyen görüşler için bkz. van Bruinessen 1992 ve 2004; Gezik 2004 ve Bulut 2002.

13. Tunceli Üniversitesi vesilesiyle şehir merkezinde yaşanan Sünni nüfus artışı hakkında yakın zamanda hazırlanan bir çalışma için bkz. Gültekin ve Yeşiltepe 2015.

Dolayısıyla tezdeki sorunsalım, “Alevilik”, “Kürtlük”, “Türk-
lük”, “Zazalık” ve “Sünnilik” gibi popüler ve çetrefilli kavramların
Dersim’deki görünümüne odaklanarak ilgi alanını değiştirmiş ol-
du. Araştırmam dinsel inanç ve pratiklerden uzaklaşarak, kültür ve
kimlik tartışmalarına yöneldi. Bu konuda halihazırda süregiden de-
rinlikli ve çokyönlü tartışmalar mevcuttu. Türklük ve Sünnilik, ulu-
sal sosyo-politik kimliğin resmi bileşenleriydi. Tarihsel ve güncel
süreçlerde kazandıkları kapsam ve işlerlik biçimlerinin sınırlarının
belirlenmesi gerekliydi. Alevilik ve Kürtlük kimlikleri için de ben-
zer problemler daha karmaşık görünümler veriyordu. Türkiye’de
özellikle 1990’ların ardından kamusal alanda yeni etno-siyasal di-
namiklerle görünürlük kazanmış kimliklerdi bunlar ve homojen ta-
nımlamalardan bahsetmek hayli zordu. Bu kimlikler Dersim’de ço-
ğunluğu oluşturuyordu. Öne çıkan ilk konu, Türklüğün ve Sünnili-
ğin Dersim’de paradoksal biçimde büründüğü “azınlık” ya da “öte-
kilik” halinin tanımlanması ve tartışılması oldu. Bu bağlamda ikinci
önemli tartışma ise Dersim’e özgü olarak şekillenen Alevilik ve
Kürtlük kimlikleriydi. Yanı sıra Kürt kimliğiyle ilgili tartışmalar
bağlamında beliren Zaza kimliği de göz önüne alınmalıydı.¹⁴ Özetle,
“çoğunluk içerisindeki azınlık bir toplulukta, çoğunluğa ait bir azın-
lık olarak” Sünni toplulukların, Alevi komşularıyla tarihsel ve gün-
cel süreçlerde kurdukları ilişkilenme biçimleri, varlık stratejileri ve
bunlarla ilgili onlarca alt başlıkta tanımlamaya çalıştığımız sorular
silsilesi, araştırmanın diğer tartışma noktaları olarak öne çıkıyordu.

Konu oldukça geniş kapsamlı ve zordu. Sadeleşmesi, belirli so-
rularla formüle edilmesi ve araştırmayı sağlıklı şekilde ilerletebile-

14. Zaza kimliği ya da Zazacılık hakkındaki tartışmalar ve yazınsal ürünler
1980 sonrasında canlanma yaşamış ve özellikle Kürt ulusal hareketinin yükseli-
şiyle birlikte önemli bir boyut kazanmıştır. Kendisini Kürt ulusal varlığından ayı-
ran ve bunu ekseriyetle dil aracılığıyla inşa eden Zazacılığın 1990’lı yıllarda Batı
Avrupa’da daha da görünür olduğu söylenebilir. Bu canlanma içerisinde Dersimli
aktörler de vardır. Ancak Zaza kimliğinin bir araya getirmeye çalıştığı nüfus iki
önemli dinsel grupta birbirinden ayrılmaktadır: Aleviler ve Şafiiler. Kimliğin tür-
deşliğini dil aidiyetiyle sağlamaya çalışan akımın en önemli sorunsalı olarak be-
liren bu kültürel farklılığın neden olduğu ihtilafli tartışmalar günümüzde de sür-
mektedir. Konu hakkında genel bilgi edinmek için bkz. Gültekin 2010 ve Aslan
2010.

cek asgari çerçeveye yerleştirilmesi gerekiyordu. Bu tartışmaları takip eden ekim ayı içerisinde boş yere kütüphanelerde dolanıp duracaktım. Ne daha önce bu konuya dair araştırma yapılmıştı ne de “azınlık içerisindeki azınlık” olarak formüle ettiğimiz özgül duruma dair eserler vardı. Çoğunlukla Alevi ve Sünni toplulukların birbirlerinden ayrı yaşadıkları ve Alevilerin azınlıkta olduğu yerleşimlerdeki ekonomik, sosyal ve siyasal süreçlere ilgi yönelten bazı çalışmalar vardı. Olabildiğince konuya dolaylı yoldan temas eden her yazılı belgeyi tarayarak derlemeye çalıştım. Örneğin az da olsa Dersim ve civar illerdeki halk inançları hakkında, çoğunlukla ilahiyat fakülteleri bünyesinde hazırlanan çalışmaları inceledim. En büyük umudum halk inançları gibi az çok bilgi sahibi olduğum bir noktadan konuya giriş yapabilmektir. Neticede, kendi konumla doğrudan alakalı olarak sadece sorulardan ve çalışma başlıklarından oluşan büyük bir belirsizlik içerisindeydim. Nihayetinde literatür tarama aşamasını eli boş tamamlamış olarak Ankara’nın gri bir kasım gününde, gerçek anlamda gelişmelerini ve sonucunu hiçbir şekilde kestiremediğim alan çalışmama doğru, sırt çantam ve alan günlüğümle yola çıktım.

Çoğunluğun Azınlık Hallerini Tanımlama Sorunları

Araştırmamın konusu itibarıyla Türkiye’de bir ilk olma özelliği taşıdığını vurgulamak isterim. Türklük ve Sünniliğin ötekileştirdiği en önemli iki sosyo-politik ve etno-kültürel kimliğin (Kürtlük ve Alevilik) paradoksal biçimde çoğunluk olduğu ve bu kez ulusal düzlemdeki hâkim kimliklerin (Türklüğün-Sünniliğin) azınlık durumunda kaldığı bir mekânı ve sosyolojik durumu irdelemeye çalıştım.

Konuyu tartışabilmek maksadıyla uygun gelebilecek “azınlık içinde azınlık” tanımlamasının yabancı literatürdeki karşılığı olarak kabul edebileceğimiz “*minority in minority*” ya da “*minority within a minority*” gibi anlam setleri bağlamında bazı çalışmalar bulmak mümkündü. Bu bağlamda, Batılı yazında öne çıkan kavram setlerinden, “Ötekinin Ötekisi” olarak ele alınan kimi azınlık topluluklarla ya da sosyal gruplarla ilgili yazılmış makaleler bulunabiliyordu. Fakat genellikle hâkim (etno-kültürel ya da sosyo-kültürel) kim-

lik grubu içerisinde azınlıkta kalan farklı kimliklerin çıkışmasını ve yeni tahakküm ilişkileri üretmesini işaret ediyorlardı. Örneğin, ABD’de hem siyah (Afrikalı Amerikalı) hem kadın hem ateist olmak ya da siyahlar içerisinde Güney Koreli olmak gibi... Ya da örneğin Türkiye’de hem Kürt hem yurtsever hem eşcinsel olmak gibi... Bu bakımdan, “Tunceli’de Sünni Olmak”, en başından itibaren kendisini alan araştırması içerisinde yaratan bir çalışma oldu. Bütünüyle alan araştırması gözlem ve görüşme notlarına yaslanarak şekillendi.

Araştırmayı (ve metnin yazımını) tarihsel-etnografik bir perspektifle ve karşılaştırmalar temelinde ele almak, söz konusu kimlik hallerinin iç içe geçmiş ilişkisel boyutları gereği benimsediğim bir teorik tutumdur. Ancak tartışma zemininin üzerine kurulacağı aidiyetlere dair tanımlamalar ve ana omurgayı oluşturacak kavramlar adeta boşlukta yüzyordu. Sadece Dersim gibi yerel bağlamda değil, daha geniş ölçekte ele alındığında dahi Aleviliğin, Kürtlüğün, Zazalığın, Sünniliğin ve Türklüğün nerede başlayıp nerede bittiği ya da ne şekilde iç içe geçtikleri, sonu bulunmaz tartışmalara yol açıyordu. Bu sebeple “azınlık içerisinde azınlık” kavramsallaştırması, başlangıç için beş kimlik grubunda (Alevilik, Kürtlük, Zazalık, Sünnilik, Türklük) odakladığımız soruların, yani çalışmanın omurgasını oluşturmaktaydı. Buradan hareketle Sünni toplulukları bulmak, yoğunlaşmak ve çevreleriyle olan ilişkileri üzerine eğilmek, araştırmanın ilerlemesinin temel koşulu gibi görünüyordu. Fakat daha en baştan, ayakları havada kalan bir yan vardı: “azınlık” kavramının alanın sosyolojik gerçekliğiyle olan ilişkisi!

1990’lara kadar “azınlık” dendiğinde, toplumsal sosyo-politik algıda, Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte Türkiye sınırları içerisinde kalan Ermeniler, Rumlar gibi kendi ulusal devletlerine sahip olan topluluklar akla gelmekteydi. Ancak neoliberalizmin küresel ölçekte olgunlaştırdığı yeni etno-politik süreçlerle birlikte, dünyada olduğu gibi Türkiye’de de “resmi azınlıkların” dışındaki kimliklerin de kamusal alanda hak talep ettikleri görüldü. Türkiye’de Alevilik ve Kürtlük kimlikleri bağlamında 2000’lere doğru ivmelenen siyasal mücadelelerde kanlı süreçler ve kutuplaşmalar belirginleştikçe, bu kimlikler için de siyasal-bölgesel özerklik ya da etno-dinsel topluluk olarak tanınma tartışmaları bağlamında “azınlık” statüsü ve

hakları talep eden politik vurgular daha da belirginleşti. Bu süreçte Alevilik ve Kürtlük kimliklerinin devlet nezdindeki yok hükümlerinden sıyrılarak toplumsal-siyasal planda daha güçlü kabuller kazanmalarıyla birlikte, azınlık tartışmalarının da genel olarak, yeni anayasal düzenlemelerde söz hakkı talep eden boyutlara evrildiğini söyleyebiliriz. Son yirmi yılın çalkantıları içerisinde ise devletin, Alevilik için olmasa bile Kürtlük kimliği açısından kısmi kabuller içerisinde olduğuna tanıklık ediyoruz...

Fakat ne geçmişte ne de günümüzde “azınlık” kavramının siyasal içeriğinden bağımsız bir kullanımının olamayacağı açık. Dolayısıyla araştırmamın özgün konusunu kavramsallaştırma zorunluluğu, kavramları alan araştırmasında olgunlaştırma seçeneğini ısrarla dayatıyordu. Azınlık kavramını, tüm tartışmalı ve güncel siyasal gelişmelerle duyarlı yönüne karşın, olabildiğince sade ve basit anlamıyla, toplum genelinde gerek nüfus gerekse ekonomik, sosyal ve siyasal etkinlik bakımından “çoğunluk içerisinde azınlıkta olan” anlamında ele alarak işe başladım. Ancak hiçbir zaman görüşmecilerimle olan iletişimimde azınlık sözcüğünü kullanmadım. Zira kavramın genel kabul gören siyasal mahiyeti, Dersimli Aleviler ya da Sünniler için alanda geçerli değildi. Örneğin Aleviler, Sünni köyler ya da mezralar ile Alevi-Sünni karışık yerleşimler söz konusu olduğunda, onları belirgin biçimde “kendi mekânları” dahilindeki topluluklar olarak algılıyorlardı. Sünniler, “onların arasında kalmışlardı.” Yani hâkimiyet Alevilerdeydi ve bu iktidarın kaynağı Dersim’de yaşıyor olmalarıydı. Bu Aleviler için Türkiye genelinde azınlık (ve mağdur) bir kimliğin mensubu olma hissiyatı, Dersim için çok da geçerli değildi. Dersim, “sefer olunan ancak zafer bulunamayan yer”di. Öte yandan, Elazığ il merkezine yarım saat mesafedeki Pertek’te ya da Çemişgezek’te nüfusun neredeyse yarıdan fazlasını oluşturan Sünnilerin, Elazığ merkeziyle kurdukları kuvvetli iktisadi, sosyal ve siyasal bağlar sebebiyle kendilerini Aleviler arasında “azınlıkta olma halinden” muaf tuttukları görülüyordu. Dolayısıyla Dersimli Sünniler için öne sürdüğüm “azınlık içinde azınlık” tanımlaması, kavramın siyasal bağlamından olduğu kadar bizzatihi kullandığım içerik itibarıyla da görüşmeciler açısından anlaşılır olmaktan uzaktı. Fakat en azından, benim zihnimde, yerel demogra-

fik dengelerle ortaya çıkan iktisadi ve sosyo-kültürel ilişkileri ilk etapta tanımlar nitelikteydi diyebilirim.

Başarısız Girişimler, Yabancılıklar, Yalnızlıklar, Yetmezlikler...

Kasım 2005'te Elazığ'da otobüsten indiğimde, bütünüyle yabancı olduğu bir araştırma konusuyla baş başaydım. Yaşam tarzım, etno-kültürel aidiyetlerim itibariyle Türk milliyetçiliğinin ve (Sünni) İslami söylemlerin etkin olduğu kimlik gruplarının sembollerinden, siyasal tutumlarından oldukça uzaktım. Elimdeyse bazı tartışmalar, fikirler, olasılıklar ile Dersimli Sünni olarak bildiğim tek kişi olan (düşün öncesi tanıştığım) damat ve ailesi dışında bir şey yoktu.

Alan araştırmasının ilk aylarındaki hissiyatım, Sünni topluluklara ve milliyetçi-İslamcı çevrelere olan yabancılığımın boyutlarına dairdi. Bu hissiyat, antropoloji tarihi kitaplarında okuduğumuz, Batılı etnografların denizaşırı ülkelerdeki çalışmalarında karşılaştıkları farklılıkları ve yaşadıkları yabancılik deneyimlerini çağrıştıracak kadar büyüktü. İlginçtir ki o dönemde kendime deneyimlerimi paylaşılabileceğim, Türkiye'de alan araştırması yapan iki Amerikalı arkadaş edinmiştim: Kelda Jamison ve Kabir Tambar. Kabir, Çorum'daki Caferi topluluklar hakkında alan araştırması yaparken; Kelda da Diyarbakır'da Kürt kadınların Türkçeyi öğrenme pratikleri üzerine çalışıyordu.¹⁵ 2005 ve 2007 yılları içerisinde gerek Ankara'da gerekse Dersim, Elazığ ve Diyarbakır'da çok kez karşılıklı misafir olduğumuz, alan deneyimlerimizi paylaştığımız bu çiftin Türkiye'deki (Çorum ve Diyarbakır) yabancılik deneyimleri ile Sünni topluluklarla ilişkilene zorluklarım arasında kuvvetli benzerlikler vardı. Çoğu kez bu ilginç ortaklıklara bakarak, alan günlüğüme notlar düşüğümü şimdi bir kez daha okuyorum.

İlk görüşmecilerim olan Aleviler üzerinden ulaşmaya çalıştığım Sünnilerle irtibat kurmak ve onların gündelik hayat akışına katılabilmek başlı başına bir sorun niteliğindeydi. Zira 1948 ile 1969 yılları arasındaki kısa tarihsel aralık haricinde, 19. yüzyıldan beridir (ve hatta çok daha eski tarihsel dönemlerden itibaren) dağlarında is-

15. Kabir, araştırmasını daha sonra kitaplaştırdı. bkz. Tambar 2014.

yanların, çatışmaların, operasyonların ve kanun dışı silahlı otorite-lerin eksik olmadığı bir yerdirdi Dersim. Türklük, Kürtlük, Zazalık, Sağıcılık, Solculuk, Devrimcilik, Komünistlik, Kızılbaşlık, Teröristlik, Faşistlik, Yobazlık gibi tüm etno-kültürel ve modern siyasal, kültürel kavramlar, bilhassa 1970'lerden itibaren Alevilik ve Sünnilik gibi iki temel dinsel kimlik bağlamında burada şekilleniyordu. Toplumdaki tüm sosyal ilişkileri kesin olarak kategorize eden bir ayrımdı bu. Sınırlar öylesine sert toplumsal ve siyasal travmalara, çatışmalara yaslanıyordu ki her iki gruptaki görüşmecilerde de en uç tavırlarla birçok kez yüzleşmek zorunda kaldım. Örneğin bir keresinde, Alevi akranlarımla sohbet esnasında, "Dersimli Sünni arkadaşınız var mı?" diye sorduğumda, gayet doğal bir tepkiyle "Niye, dövecek misin?" karşılığını veren genç kadını hatırlıyorum. Öte yanda Sünni bir grupta sohbet ederken yeni dahil olan birisinin "kim ve nereli" olduğumu sorması akabinde yanımdan derhal ayrılmasını alan günlüğüme uzunca not ettiğimi görüyorum. Bu örnekler, araştırma boyunca, kimi zaman etkisini azaltarak fakat hiç ortadan kalkmayarak devam etti. Dolayısıyla bir Dersimli olarak, Dersim'de yaşayan Sünnilerle sonu bu kimlik kategorilerine çıkan sohbetlerde bulunmak, ilk aylar boyunca genellikle başarısız girişimler ya da devamı gelmeyen çabalar olarak kaldı. Fakat yine de bu aylarda, Sünni toplulukların Çemişgezek, Pertek ve Mazgirt hattı boyunca son derece büyük bir alana yayılmış olduklarını gördüm. Onların yerleşim alanlarını genel hatlarıyla haritalandırdım ve karşılıklı kimlik kodlarının hangi dinamiklerle inşa edildiğini ana hatlarıyla çıkardım. Özellikle Pertek'e gidip gelerek görüşmeler yapmaya çalıştım. Bulabildiğim bazı ilişkiler ve referanslar sayesinde, araştırmanın ilerleyebilmesi için çok önemli bir eşiği atlamayı başardım. Fakat hâlâ yolun çok başındaydım. Gerçekleştirdiğim sohbetler esnasında üçüncü aracı kişilerin varlığı, doğrudan iletişim kurmamı engelliyordu. Görüşmecilerimle, onların gündelik yaşam döngüsündeki mekânları ya da ilişkileri uzun süre paylaşamıyordum. Özellikle de sohbet konularının doğrudan siyasal tutumlara gönderme yapması ve etno-kültürel aidiyetlerimin Dersim'de yaşayan Sünni topluluklarla paylaştığım ayrışma sınırlarını belirgin olarak öne çıkarması ciddi engellerimdi. Bu gibi nedenlerden ötürü çoğu defa bir

kez görüştüğüm kişilerin ikinci ziyaretimde belirgin bir rahatsızlık hali içerisinde olduklarını hissediyordum.

Bana göre alanda sağlıklı ilişkiler kurmamı engelleyen bir diğer önemli etmen de çalışmayı yaptığım dönemde “işsiz” ve “öğrenci” olmamdı diyebilirim. Çünkü açık biçimde itibar görme derecemi etkiliyordu. Zaten “antropolojinin ne olduğu” ve yapılan işin “neye yarayacağı” hususu görüşmeciler için “belirsiz/anlaşılmaz”dı. Üstüne, kültürel aidiyetlerinden gündelik yaşam tarzlarına dek zaten “yabancı”sı olduğum görüşmecilerim için “yaşı” (genç) ve “iş durumu” (öğrenci) itibariyle de dikkate almadıkları bir tiptim. Neticede, çok az ilişki yakalayabildiğim bir süreç oldu. Alevi ve Sünni topluluklar arasındaki sınırlar, dışarıdan görüldüğünden daha derindi. “Dersimli bir Alevi” olarak ben, kahvehanede, işyerinde ya da evde istikrarlı biçimde bulunabilme olanaklarımı belirli bir sürenin sonunda kaybediyordum. Çünkü topluluğun geneli için genç bir öğrenci olarak “toy” olduğum kadar, “sıkıntılı konulara” dair sohbetler de açarak yakalayabildiğim sınırlı pozisyonları da zorlamış oluyordum. Genel bir güvensizlik ve ciddiye almama tavrı hissediyordum. İlk birkaç ayın ardından derlediğim bilgilerle yeniden Ankara’ya döndüm. Hocamla birlikte uzun bir değerlendirmenin ardından alan çalışmasını Pertek ilçesine odaklamaya karar verdik.

Alan araştırmasının ikinci dönemindeki dört ayda yüzleştiğim zorluklar daha da büyüdü, fakat mücadelemi sürdürdüm. Tüm araştırma boyunca beni zorlayan en büyük problem, yaşadığım maddi sıkıntılardı. Sadece bölüm hocalarımıza, öğrencilere verilmek üzere iletilen yardımlardan birkaç kez faydalandım – ki bunlar da oldukça mütevazı katkılardı. Asıl olarak ailemin sınırlı bütçesine yaslanarak çalışmak durumunda kaldım ve bu da araştırmanın gelişimini, süresini ve sınırlarını doğrudan belirledi. Örneğin Pertek’e yerleşemedim ve ilçeye en yakın yer olan Elazığ il merkezinde söz konusu dönem boyunca ya akrabalarda ya da arkadaşlarda düzensiz aralıklarla kaldım. Kendime ait bir odamın olmaması, eve giriş çıkışların düzensizliği, sağlıklı çalışma ortamının bulunmayışı ciddi olumsuzluklardı. Sürekli olarak Pertek’e gidiş geliş yapmak, dışarıda geçirilen zamanda yeme içme ihtiyaçlarını karşılamak ya da görüştüğüm kişilerin bulundukları mekânlarda vakit geçirmek gibi araştırmanın

en gerekli giderlerini çoğunlukla maddi engellerime göre ayarlamak durumunda kaldım. Örneğin ulaşabildiğim yeni görüşmecilerin sayısal çoğunluğuna ve elde edebileceğim verilerin olası değerine göre, biriktirdiğim parayla Pertek ilçe merkezindeki öğretmenevinde on güne yakın süreyle (kaloriferlerin çalışmadığı binada tek başıma) kalıyordum. Her zaman gitme olanağım olmadığından, ilişkileri biriktirip topluca değerlendirmeyi tercih ediyordum. Böylelikle yavaş yavaş olgunlaştırmaya başladığım ucu açık görüşme cetvelimle birlikte edindiğim referanslarla yeni görüşmeciler buluyordum. Fakat kısa süre sonra Pertek'te daha fazla kalabilmek için yeterli maddi olanağım bulunmadığından, Pertekli Sünnilerin yakın akrabalarının yoğunlukla yaşadıkları Elazığ il merkezinde çalışmaya devam ettim. Bu durum beklenmedik sonuçlara yol açtı. Dersim'den göç etmek zorunda kalan Sünni ailelere ulaştım. 1990'larla beraber Sünni olmak Türklükle ve Alevi olmak da Kürtlük-Komünistlik'le yeniden bağdaştırılmıştı. Devlet politikası sonucunda Alevi topluluklarla çatıştırılan bazı Sünni haneler, çoğunluk karşısında başarı elde edilemediğinden hem 70'lerde hem 90'larda Elazığ'a göç etmek zorunda kalmışlardı. Hatta devlet birçok aileye toprak tahsis etmişti. Tezin önemli bir bölümünü, bu kesim içerisindeki görüşmelerim şekillendirdi. Görüşmecilerimden kazandığım referanslar, ilerleyen aylarda beni Pertek'e ve Dersim'in diğer yerlerindeki Sünnilere daha güçlü bir şekilde yeniden ulaştıracaktı.

Uzunca bir dönem, görüştüğüm kişilerle aşmaya çalıştığım diğer sorun da etno-kültürel aidiyetlerimin ve siyasal fikirlerimin, topluluğun büyük çoğunluğuyla neredeyse taban tabana zıtlık ifade etmesiydi. Örneğin her görüşmede, araştırmanın konusunu aktarmamın akabinde, "nerelisin" kimliklendirme sorusuyla söze başlanıyordu. "Dersimliyim" ya da "Tunceliliyim" demek arasında hemen hiçbir fark yoktu. Doğrudan karşıt siyasal, sosyal ve kültürel evrene aidiyeti tanımlıyordu. Peşi sıra devam eden konuşmalar, sohbetler ise gündemdeki çatışmalara, Alevilik-Sünnilik meselelerine, Aleviliğin ne olup olmadığına, onu İslam içinde mi dışında mı gördüğüm, bunlarla ilgili popüler siyasal tartışmalara doğru yön değiştiriyordu. Yalnızca bir defa, çok tıkanıp ve bunaldığım bir anda, "nerelisin?" sorusuna "Ankaralıyım" cevabı verdim. Ancak ertesi

gün derhal bu tutumdan vazgeçtim. Zira Ankaralıyım demek, “yöreden değilim” anlamındaydı. Bu da tam olarak Alevi ve Kürt kabul edilen araştırmacının, “yöredeki kimlik ilişkileri” içerisinde karşılaştığı tavır ve tutumlar bağlamında yaşadığı tüm özgün deneyimlerin dışına çıkması demekti. Yani çalışmayı bırakmakla eşanlamlıydı. Ayrıca böylesi bir tutum benim için etik bir sorundu. Dolayısıyla bunu, küçük bir bunalım olarak gördüm ve zaten o gün haricinde tekrar etmedim.

Öte yandan lisans, yüksek lisans ve doktora öğrenimi boyunca absürd gerekçelerle soruşturmaları ve cezaları eksik olmayan; yaka paça sürüklenerek, gaz bombalarına boğularak ve canı çıkarılırcasına dövülerek gözaltına alınan; mahkemelerde yargılanan ve cezalar alan, tutuklanan binlerce üniversite öğrencisinden yalnızca birisi olarak, siyasal fikirlerim sorulduğunda her zaman açık yanıtlar verdim. “Bilimsel Sosyalist” olduğumu söyledim ve ne anlama geldiğini anlattım. Bu tartışmaları yaptıklarımın çoğu artık kentli yaşam içerisinde büyümüş ya da bu hayata alışmış, entelektüel birikimi olan kişilerdi. Fakat bütün gayretim Dersim’de yaşayan Sünni toplulukların gündelik yaşam pratiklerine müdahil olabilmek ve kültürel kimliklerle ilişkili siyasal söylemin burada nasıl geliştiğine, hangi evrelerden geçtiğine, bugünde hangi dinamiklerle nasıl yeniden üretildiğine vakıf olabilmek oldu. Son derece saygılı ve halen sürdürdüğümüz arkadaşlıklar kurabildim. Şunları da ifade etmeliyim ki Dersim ve Elazığ’ın karmaşık kültürel dünyası içerisinde, artı değer teorisini ve ihtiyaca göre üretim politikasını Kur’an ayetleriyle açıklayan “devrimci Müslümanlar”la da tanıştım. Cemaat evlerinde sohbetlere katıldım. Yerli Alevi ve Sünni kökenli müritleri olan Hıristiyan cemaatlerden görüşmecilerle de vakit geçirdim. Alevilerin ve Sünnilerin ayrı ayrı işlettiği ve “kadın garsonların” çalıştığı içkili mekânlarda çalışanlarla ve bu mekânların müdavimleriyle demlendim. Özcesi, Sünni ve Alevi bireylerin, alanda gözlemleyebildiğim ve konuyla ilgisi olduğunu düşündüğüm hemen her tutum ve davranışını yaşamaya, anlamaya gayret ettim.

İlişkiyi sürdürebildiğim kişilerle bazı önemli uyum sorunları yaşadığım da oldu. Dersim’de ve özellikle Pertek’te yaşayan Sünni toplulukların önemli bir kesimi, birkaç kuşak öncesine değin çoğunluk-

la Kurınancki konuşan Hanefi Kürt topluluklar olmalarına rağmen; 1970'lerden itibaren bölgede yaşanan siyasal gelişmelerin neticesinde aktif bir şekilde Türk-İslam söylemini benimsemiş ve milliyetçi partilerde örgütlenmişlerdi. Gündelik yaşamlarında bu siyasal algılarının karşılığı olan birçok sembolik tavır, tutum ve hareket hâkimdi. Gerek sahip olduğum etno-kültürel aidiyetlere gerekse siyasal dünya görüşüne dair bilinen en kaba, en klişe önyargılar ve kimi zaman açıktan ifade edilen kışkırtıcı söylemler, gerildiğim hususlardı. Örneğin, bu araştırmada hayatımda ilk kez, yeni tanıştığım birisi benimle kafa tokuşturarak selamlaşmak istedi. Gayri ihtiyari olarak, kendisini tanıştırdığımız topluluk içerisinde belirgin şekilde tokalaşmak için uzattığım elimle itekledim ve haliyle çok ciddi soğukluk oldu. Bu olaydan sonra sadece tokalaşmakla yetinmeye çalıştım veyahut kafa uzatanlara ısrarla yanaklarımı yaklaştırdım. Kısa süre sonra, sürekli görüştüğüm kişiler tutumlarından vazgeçtiler.

Elazığ'da ve Pertek'te, Alevi topluluklar içerisinde asimile olmuş veyahut siyasal tutumları sebebiyle Alevi topluluklarla kaynaşmış Sünnilerle vakit geçirdim. Bu grup, yereldeki Sünnilik kimliğinin siyasallaşma süreçleri ve Alevilerle çatışma içeren boyutlarına dair oldukça özgün veriler sundular. Yanı sıra benzer siyasal görüşlere sahip olduğum Sünniler de vardı. Diyebilirim ki kendimi daha rahat hissettiğim ortamları ve görüşme imkânını böylelikle yakalayabildim. Buradan edindiğim olumlu referanslar, daha geniş ilişki ağlarına ve özgün verilere ulaşmamı sağladı. Ancak çalışma boyunca asıl kaygım ve niyetim, etkin bir Türk milliyetçi ya da muhafazakâr (Sünni) İslami söylemlere, pratiklere sahip olan tarikat çevrelerine ulaşmaya çalışmak oldu. Bu tutumum, hem Aleviler hem de Alevilerle kaynaşmış Sünni görüşmeciler tarafından genellikle "gereksiz", hatta "şaşırtıcı" bulunuyordu.

Zaman içerisinde üzerine çalışma yaptığım topluluğu tanımaya, anlamaya yönelik başarılı başarısız ısrarlı girişimlerim neticesinde görüştüğüm tüm insanları aklımda kategorize edebileceğim bir soyutlama çerçevesi oluşturmaya başladım. Buna uygun olarak da sürekli değiştirdiğim ucu açık görüşme cetvelimi kategorize ediyordum. Böylelikle her görüşmede, görüşmecimin, zihnimde oluşturduğum şemaya göre durduğu pozisyona karar vererek çalışmamı

ilerlettim. Diyebilirim ki araştırmanın ilerlediğini hissettiğim ilk an buydu ve sanırım altıncı ayın sonundaydım.

Türk milliyetçi söylemine ve siyasal tutumlarına, buna uygun gündelik yaşam pratiklerine belirli sınırlar içerisinde uyum sağlamaya çalışmak, kendimle çoğu kez çatıştığım ve aylar süren bir tecrübe oldu. Fakat “bilgiyi edinmek adına” beni var eden düşünceleme ve değer yargılarıma ters düştüğünü düşündüğüm tutum içerisinde olmadım. Örneğin, inanmadığım halde, görüştüğüm kişilerle birlikte Cuma namazlarına gitmedim. Fakat neticede hem Elazığ’daki hem Pertek’teki topluluk üyeleriyle rahatlıkla vakit geçirebiliyor, dini konular üzerine konuşabiliyor, bağlı oldukları tarikat evlerine gidip onlarla birlikte sohbetlere ve bazı dinsel ritüellere izleyen olarak katılabiliyordum. Elbette ki bu durum, görüştüğüm kişilerin bana dair kanaatlerinin sonucunda gerçekleşti. Bu da beni hem sevindirdi hem kendi değerler, anlamlar dünyalarına kabul etmeye layık görmeleri açısından gönendirdi.

Bu dönem, bir ara hem maddi sıkıntılar hem çalışmanın hâlâ daha yeterli mesafeyi katedememiş olması gibi nedenlerden ötürü moral bozukluğu yaşadım. Bu can sıkıcı sürede, bir ay kadar hiçbir şeyle ilgilenmedim. Alandan bilinçli olarak uzaklaşmayı tercih ettim. Ankara’da ve Diyarbakır’da vakit geçirerek kafamı toparlamaya çalıştım. Araştırma konusundan sıyrılarak bol bol roman okudum. Alan araştırması süresince ayrı kaldığım demli dost meclislerine karıştım.¹⁶

16. Bu konuda ilginç olan, bölümümün Etnoloji Anabilim Dalı’ndaki tek yüksek lisans öğrencisi olarak yaşadığım yalnızlığı ve ihtiyaç duyduğum “alan deneyimleri sohbetlerini” çoğunlukla Amerikalı arkadaşlarımla gidermemdi diyebilirim. Bu da edindiğim özgün bir başka deneyimdi. Türkiye’de, uzun süreli alan araştırması çalışmalarında bulunan etnografların, gerek alan araştırması süresince gerekse araştırma sonrasındaki yazım sürecinde alan deneyimlerini, buradaki sorun ve sıkıntılarını paylaşabilecekleri aktif platformların bulunmaması kanımca dikkat çekicidir. Kuşkusuz bu konuda lisans ve lisansüstü dersler, seminerler olmaktadır. Fakat anlatmak istediğim, alan çalışması süresince de gerçekleştirilebilecek kısa görüşmelerle deneyimlerin paylaşılmasıdır. Bu kitabın ülkemizdeki ilk alan deneyimleri kitabı olması dahi konu hakkında özellikle genç etnografların ne denli büyük ihtiyaç içerisinde olduklarını göstermektedir diye düşünüyorum.

Mayıs ayı başlarından ağustos sonuna kadar olan üçüncü ve son dönemde alan araştırmam yeni mecralara evrildi. Çalışmanın eksiklerinin tamamlanması, tezin zihnimde netleşmesi, bölümlerinin ve tartışmalarının olgunlaşması açısından belirleyici oldu. Geride bıraktığım yaklaşık yedi aylık deneyimlerimin ışığında gerek Pertek ve köylerinde gerekse Elazığ ve Dersim il merkezinde daha rahat görüşmeler gerçekleştirmeye; uzun sürelerde Sünni toplulukların sosyal pratiklerine katılmaya; görüştüğüm kişilerle fazla vakit geçirmeye başladım. Böylelikle araştırmanın son aylarında taşarcasına doldurduğum alan günlüklerimle birlikte Ankara'ya geri döndüm.

Geriye Kalanlar

Kuşkusuz her uzun süreli alan araştırması, etnograf üzerinde izler, etkiler bırakır. Onun, yaşam boyu süren sosyalleşmesinin bir parçası olur. Tutumları, davranışları ve bunlara yön veren düşünceleri şu veya bu oranda değişir.

Bir yüksek lisans öğrencisi olarak, lisans dönemini Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin meşhur "Orta Bahçe"sindeki nümayişlerde tamamlayan bende de "karşı taraf içerisindeki" bu ilk uzun süreli alan araştırması deneyimim sonrasında Türk milliyetçi söylemine sahip İslami çevreleri yakından tanıma, anlama ve bu vesileyle daha fazla okuma, araştırma eğilimi gelişti. Sonuçta kimi sembollere ve davranışlara dair iğreti olma hali ve yabancılığım, yerini belirgin bir olağanlaşmaya bıraktı.

"Tunceli'de Sünni Olmak", ilk uzun süreli alan araştırması deneyimimdi. Hem etno-kültürel aidiyetlerim hem de siyasal görüşlerim itibariyle, bütünüyle farklı bir topluluğa, sosyolojik gerçekliğe temas etmek, içerisinde bulunmak, gözlemlemek, anlamlandırmak, bu kültürel dünyanın anlam kodlarıyla olayları okumayı başarmaya çalışmak, sanıyorum ki gerçek anlamda antropolojik bir çabaydı. Başlangıçta yaşadığım zorlanmalar ve yetersizlikler hem alan araştırmasına ilişkin deneyimsizliğimden hem "yabancı" olduğum bir hayata girmeye çalışmamdan kaynaklanıyordu. Öte yandan gerek Alevi topluluklar içerisinde gerekse benzer siyasal görüşleri paylaştığım görüşmecilerimle daha yumuşak sorunlar da yaşadım. Fakat

sonuç olarak, “yabancı” olduğum bir topluluk içerisinde yaşamaya çalışmak, kabul görmek ve bu ilişkilerden öğrenmek kazandığım en büyük tecrübelerdi. Nitekim doktora tezimi hazırladığım alan araştırmasında aralarında yaşadığım Şafii Kürt topluluklarla olan ilişkilerimde, dini-sosyal hayata dair yüksek lisans araştırmam boyunca öğrendiklerim, en büyük avantajlarım oldular. Ayrıca bazı küçük alan araştırması gerektiren işlerde de bu tecrübeden fazlasıyla faydalandım.

“Azınlık içerisinde [toplum genelinde çoğunluk olduğu halde] azınlıkta kalan” bir topluluğun mevcut benlik bilinçlerini, hangi tarihsel süreklilik içerisinde nasıl yeniden üreterek ayakta kaldığını tartışmak zordu. Konuşulan dile, inanç biçimlerine ve siyasal benlik tutumlarına göre Dersim’de son derece özgün değişiklikler gösteren Alevilik, Kürtlük, Zazalık, Türklük ve Sünnilik gibi bir yandan kökleri etno-kültürel tarihsel derinliğe yaslanan bir diğer yandan modern kimlik tutumlarını içeren kültürel kimlikleri bütün içerisinde toparlamaya çalışmak hayli yorucu oldu. Her birinin diğeriyle olan ilişkisi içerisinde kazandığı anlamları, tarihsel ve sosyal bağıntıları içerisinde açıklayabilmek yaklaşık 450 sayfalık çabayı gerektirdi. Fakat çok açıktır ki bu çalışma, üzerinde çokça tartışmanın sürdüğü söz konusu bağlamlardaki konu başlıklarına dair ancak giriş metni olabildi.

Bu konu, içerdiği birçok paradoks ve özgün sosyolojik, antropolojik veriler bakımından çokyönlü ve derinlikli alan araştırmalarını talep etmeye devam etmektedir diye düşünüyorum. Doğrudan topluluklar içerisine yerleşerek, dört mevsimlik bir toplumsal yaşam akışını deneyimleyerek gerçekleştirilecek yeni nitel alan araştırmalarının, Türkiye’de bu konudaki deneyim ve tecrübelere çok şey katabacağına ve toplumsal sorunlarımızın çözümünde, son derece özgün bilimsel katkılar sunabileceğine umutla inanmaya devam ediyorum.

Gelin, Anne, Yabancı ve Araştırmacı

Türkiye'deki Kürt İşgücü Göçü İncelemesinde Konumsallık

Anna Grabolle-Çeliker



KONUMSALLIK ile ilgili yeni ufuklar açan bir makalede, antropolog Kirin Narayan her araştırmacının konum meselesi ile mücadele etmek zorunda olduğunu öne sürer: “Her antropologu, iç içe geçmiş topluluklar ve iktidar ilişkileri alanının ortasında, bunlara göre değişen tanımla(n)malar (*shifting identifications*) çerçevesinde değerlendirebiliriz” (1993: 671). Artık gayet iyi bilindiği gibi, farklı kişilik özelliklerine sahip farklı antropologlar birbirinden çok farklı alan deneyimlerine sahip olabilir ve karşılaşmalar yaşayabilir. İşte bu nedenle antropologların “alan çalışması” diye adlandırdıkları şey, kişinin diğer bireylerle, gruplarla ve fikirlerle ilişki içinde olduğu daimi bir müzakeredir.

Bu yazıda, Almanya, Tübingen Eberhard-Karls Üniversitesi'nde 2010 yılında tamamladığım sosyal antropoloji doktorası için Türkiye'de gerçekleştirdiğim alan çalışması süresince karşılaştığım bazı araştırma sorunları ve bireysel zorlukları ele aldım. Göçün sosyal çevrelere, toplumsal cinsiyet ilişkilerine ve etnik kimliklere etkilerine odaklanarak, Van'daki taşralı Kürtlerin hem bu şehrin merkezine hem de İstanbul'a göçlerini çalıştım (Grabolle-Çeliker 2013). Alan çalışmam boyunca bir araştırmacı, gelin, anne ve yabancı olarak rollerim arasında gidip gelirken, sık sık Narayan'ın “değişen ta-

nımla(n)malar” (1993) kavramını hatırladım.¹ Kimi zaman, başkaları tarafından belirli şekillerde tanımlanmam bana böyle bir değişmeyi dayatıyordu, dolayısıyla can sıkıcı olabiliyordu. Başka zamanlarda ise isteğe bağlıydı, bana nasıl algılanmak istediğim konusunda esneklik ve başkalarının hayatlarına dair derin bir içgörü sağlıyordu.

Bir “Gelin”...

Etnografyada en temel öge, araştırmacının çalışmak istediği toplulukta “kabul görmesidir” (örn. Briggs 1970; Magnarella 1974; Abu-Lughod 1986). Böyle bir yakınlığın insani karşılaşmaların müteakip tanımına ve analizine sahicilik kattığı düşünülür. Benim durumumda “kabul görme”, böyle bir araştırma yapmaya niyetlenmeden önce gerçekleşti. İlk kez bir Vanlı ile İstanbul’da yabancı dil okutmanı olarak çalıştığım sırada tanıştım ve bu genç Kürdün kız arkadaşı oldum. 1998’den itibaren her yıl onunla Van’a gittim, aramızdaki ilişkinin yanı sıra ailesi ve tanıdıklarıyla yakınlığım da derinleşti. “Evlat” veya “abla” olarak ve en sonunda da “bûka me”² olarak kabul gördüm. “Gundê me”ye³ ve Van şehrine sürekli yaptığım geziler ve İstanbul’daki Kürt tanıdıklar vasıtasıyla, pek çok genç erkeğin kendi köylerinden uzakta mevsimlik işçi olarak Türkiye’nin dört bir yanındaki şantiyelerde, özellikle ülkenin batısında ve güneyinde yer alan turistik bölgelerde ve metropollerde çalıştığının zamanla farkına vardım. Bu mevsimsel göç giderek bütün ailelerin köyden uzaklaşıp ya Van merkeze ya da daha uzağa göçüne dönüştü. Gundê me boşalıyor ve akrabalar dört bir yana dağılıyordu. Bu nedenle, insanların hangi yollarla birbirleriyle iletişime geçtikleri ve konumlarötesi (*translocational*) ağlara ne ölçüde dahil olmayı seçtikleriyle ilgilenmeye başladım. Ayrıca, göçen ve göçmeyen Kürtler arasında, göçün ve bu ağların toplumsal cinsiyet ilişkileri, dini uygulamalar ve Kürt etnik kimliğiyle ilgili fikirler üzerinde ne gibi etkileri oldu-

1. Bu makalede Brubaker ve Cooper’ı (2000) takip ederek, “tanımla(n)ma” terimini “kimlik”e tercih ediyorum; “tanımla(n)ma” terimi bireyin kendini konumlandırmasının değişkenliğini ve süreçsel tabiatını daha iyi ifade ederken, “kimlik” terimi verili olan bir etiketi ortaya koyuyor.

2. Kürtçe “bizim gelin”, “gelinimiz”.

3. Kürtçe “bizim köy”.

ğunu merak ediyordum. İstanbul'daki Kürt bir Vanlı'nın önce arkadaş, sonra da eşi olarak ben de tabii ki bu ağların bir parçasıydım.

2004'te ilk kız çocuğumun doğumundan sonraki doğum iznim, bana bu ilgimi akademik bir projeye dönüştürmek için zaman ve imkân sundu. Sosyal antropolojide doktora yapma kararım, bazı izlenimlerimi yazıya dökme ve yaptığım sayısız sohbeti analitik olarak yansıtmaya isteğiyle alevlendi. Yani araştırmam “sondan başa doğru” gelişti. Vanlıların hayatlarını “çalışmaya” karar verdiğimde, zaten çoktan birçoğuyla sıkı ilişkiler kurmuştum. Kimi zaman bu “sondan başa doğru” gelme, beni projem konusunda endişelendirdi. Katılarak gözlemin, “hem dışarıda hem de içeride” olma şeklindeki tanımı, üniversite zamanından beri aklımdaydı: Acaba ben ister istemez fazlasıyla içeride miydim? Yerleşmiş insanların fark edilmeyecek gibi olmayan hatalarını ve “evde antropoloji yapma”nın, yani yeteri kadar “Öteki” olarak algılanmayan insanlar üzerinde çalışmanın nasıl küçümsendiğini hatırladım. Görüldüğü kadarıyla bilgi belirli yollarla, bir araştırma planıyla, belki biraz araştırma fonu ve tabii ki sıkı “antropolojik yöntemler” ile edinilmeliydi. Öyleyse akrabalarımın görüşmelerim sayesinde Vanlılar hakkında “bildiğim” ne varsa, geçersiz mi sayılmalıydı?

Bir yanım bunun böyle olmadığını biliyordu. Sonunda “resmi araştırmamı” 2005 ile 2008 yılları arasında gerçekleştirirken şundan emin oldum ki insanlarla görüşmelerimde ne öğreniyorsam yıllar içinde öğrendiklerim sayesindeydi. Bunun yeterince “bilimsel” sayılmayacağından korkarak, “yarı-yapılandırılmış görüşmelerimi”, bir “köy nüfus sayımı”nı, “köy ve soy içevliliği/dışevliliği”ni yazma ihtiyacı hissettim. Şüphesiz ki bu somut veriler, gelin olma statüm nedeniyle zedelenen güvenilirliği projeme geri verebilirdi. Ayrıca eşimin İstanbul ve Van'daki o geniş akraba-tanidik çevresinin de ötesine geçip İstanbul'un Tepelik mevkiindeki Vanlılarla tanıştım. Bir yaz, orada okul çağındaki çocuklara İngilizce öğreterek haneleri ziyaret ettim; daha “nesnel” olma arayışıyla Kürt ev kadınlarıyla vakit geçirdim ve görüşmeler yaptım. Ne ironiktir ki orada bile akrabalarımın akrabalarını bulmak olasıydı!

Akademik güvenilirlik söz konusu olduğunda, “gelin” olmak benim için tek sorun da değildi. Bir kadın aile üyesi olarak konumum,

Kürtlerin toplumsal cinsiyet ayrımları taşıyan sosyal hayatını ve genç “gelinler”den beklentilerini idare etmek zorunda olduğum anlamına geliyordu. Taşra kökenli Kürtler arasında toplumsal cinsiyet ayrımı kadar, toplumsal cinsiyet rolleri üzerine farklı söylemler de yaygındı; bu nedenle benim durumum, hareketlerinde daha fazla özgürlük tanınan eğitilmiş genç Kürt kadınlarınkinden farklı değildi. Böylelikle kadınlı-erkekli meclislerde rahatça konuşabiliyor, sorular sorabiliyor, aile üyelerine ve tanıdıklara takılabiliyor, onlarla şakalaşabiliyor ve kadınlarla da erkeklerle de oturup yemek yiyebiliyordum. Zaman zaman sadece erkeklerin olduğu meclislerde ve etkinliklerde de yer alabiliyordum, çünkü eğitilmiş kadınlar söz konusu olduğunda toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ile kendini göstermeme ve sessiz kalmaya dair beklentiler daha azdı.

Fakat Lila Abu-Lughod’un Mısır’daki alan araştırmasında da fark ettiği gibi (1986), kamusal alanda toplumsal cinsiyet sınırlarını aşma ayrıcalığından vazgeçmek, zamanla kadınlarla daha yakın ilişkiler kurmamı ve onların hayatlarını daha derinden anlamamı sağladı. Bu sebeple 2007’deki genel seçim kampanyası süresince tümü erkek akrabalarından ve köylülerden oluşan grup başka köylere seçim gezisine giderken, onlara eşlik etme konusunda ısrarcı olmadım. Sadece Vanlı erkek memleketlilerin gittiği İstanbul Tepelik’teki dernek toplantılarına da katılmadım. Bu etkinliklere katılmak için ısrar edebildim, ama çok “zorlama” olurdu bu. Onun yerine, sonraki sohbetlerde başkalarından bu etkinlikler hakkında duyum almakla yetindim.

Geniş aile etkinliklerinde (bazen her iki cinsiyetten 50’den fazla yetişkin bulunurdu), şayet çok resmi değilse, mutlaka kadınlı-erkekli yemek, sohbet, diyalog ve tartışmalar olurdu. Van’daki ve köydeki gündelik hayatta, temizlik ve yemek yaparlarken, pikniklerde ve çay vakitlerinde kadınlara eşlik ettim; ama zaman zaman yakın erkek akrabalarla da bahçede oturdum ve sohbet ettim. Hamilelik ve annelik süreci, beraber çok vakit geçirdiğim daha genç bekâr kadınlardan ziyade, orta yaşlı kadınlarla sosyalleşmeye başladığım bir dönemdi. Diğer annelerle ve onların çocuklarıyla olmak çok “doğaldı”. Çocuklar birbirleriyle oyun arkadaşı oldular. Biz ise çocuk yetiştirmeye ilgili fikir alışverişinde bulunabiliyorduk ve aramızda güçlü bir

deneyim paylaşma duygusu vardı. Bu ortaklık, aileye sonradan bir yabancı gibi giren gelin olarak “ben” ve “onlar” arasında kalan her engeli bulanık hale getirdi.

Van’daki akrabalar arasında, “gelin” olmaktan “araştırmacı” olmaya sert bir geçiş yaşamadım; geniş akraba çevresiyle iletişim kurmaktan her zaman hoşlandım ve önce Türkçe, ardından biraz Kürtçe öğrenmeye heves ettim. Her zaman sorular sordum ya da hayat görüşleriyle ilgili insanlarla sohbet ettim. Araştırmamın sonucuna baktığım zaman şunu görüyorum ki hayat hikâyeleri, olaylar, hem “öncesinde” hem de “sonrasında” topladığım bilgiler bir bütünlük oluşturuyor. Doktora yapmaya karar verince, etik nedenlerden ötürü bunu akrabalarımın söyledi. Çoğu kişiye bu durum, bir önceki ilgi alanımın makul bir devamı olarak görüldü; böylelikle “kitap yazar gelin” oldum.

Bir “Gelin” ile Bir “Anne” Her Zaman Anlaşmaz

Bir “gelin” ve “araştırmacı” olarak, Van’da belirli fiziksel kısıtlamalara isteyerek itaat ettim. Tavizlerden biri kapalı giyinmekti; başımı (mezarlık ve cami ziyareti yapmadığımız sürece) örtmesem de, yazın bile köyde uzun kollu kıyafetler ve çorap giydim. İstanbul Tepelik’te de kıyafetlerimin basit ve gösterişsiz olmasına dikkat ettim. Ayrıca köyde ve Van’da kendi başıma bahçenin dışına çıkmaya yeltenmedim, diğer kadınlarla yürüdüm; onların diğer insanlarla göz temasından kaçınma ve evlerinin ya da bahçelerinin dışındayken alçak sesle konuşma davranışlarını taklit ettim. Bu ihtiyatlı davranış araştırmamı etkiledi, çünkü bazı insanlarla olan iletişimimi kısıtladı.

Gundê me’deki bazı evleri rahatça ziyaret ederken ve çok sayıda insanla kişisel iletişim kurarken bile, sınırlamalar vardı. Fakat benim köy hanehalkını sayımım, ev ev gezerek değil –akrabalarımın (ve diğer köylülerin) bir “gelin” için asla kabul edilebilir görmeyeceği bir şeydi bu– düğünleri, köylerinin kökenini, hanelerdeki yetişkinlerin sayısını vb. hatırlayan akrabalarımın ve komşuların bilgisine güvenerek gerçekleştirdi. Yamacın tepesinden itibaren yüzden fazla hanenin haritasını çizdim ve bunları hane hane farklı soylara ayırmak için yardım istedim. Bunu “araştırmacı” yanıımı vurgula-

arak halletseydim, pek çok insanla aramı açmış olurdum ve projeme bu kısıtlamalardan daha fazla zarar verirdim. Bazen kendime alakasız bir yabancının, kadın veya erkeğin köyü “araştırmacı” rolüyle ziyaret etmesi daha mı kolay olurdu diye sordum. Onlar yerel davranış kurallarını daha kolay gözardı edebilirlerdi (neticede Türkiye devletinin doktor, hemşire, öğretmen gibi köye çalışmaya gelen temsilcilerinin haneleri gezerken, yaşlılarla zıt düşerken ya da etrafta rahatça dolaşırken yaptıkları gibi). Özellikle genç ve orta yaşlı kadınların gözlerden uzak tuttuklarına dair değerli içgörüler kazandığım düşüncesiyle kendimi teselli ettim.

Peki ya diğer, daha az somut kısıtlamalar? Paul Rabinow, antropologların görüştükları kişilerle iyi ilişkiler kurmak adına kendilerini gizleme ihtiyacı duymalarını eleştirel olarak ele alır:

... antropolog önemsiz biri olmak zorundadır. ... Hocalarımın savunduğu konum buydu: Kişi ne tür rahatsızlık ve sıkıntı ortaya çıkarsa çıksın sadece katlanırdı. Kendi etik kurallarını, tutumunu ve dünya görüşünü tamamen ikinci plana atmak zorundaydı. (1977: 46)

Van’dakinden farklı olarak, İstanbul Tepelik’te ziyaretçi olarak gittiğim yerlerde, bu benim için belli bir noktaya kadar geçerliydi. Oradaki araştırmam boyunca, daha ziyade bir gözlemci ve dinleyiciydim. Liseye gitmek isteyen, fakat annesinin “Benim zamanımda okula giden kızlar ‘fahişe’ diye damgalanırdı” fikrini öne sürmesiyle okula gitmesine karşı çıkılan bir kızın ebeveynleri ile tanışınca, dramatik bir şekilde aklım başıma geldi. Kız için ses çıkarmama rağmen, bu ses oldukça yetersiz kaldı; müdahale etme hakkım veya imkânım olduğunu düşünmedim.

Buna karşılık Van asla bir gün geride bırakabileceğim bir “alan” olmadı. Narayan “kültürel olarak girift bir kimliğin iç içe geçmiş unsurları”ndan bahseder ve “karma bir geçmişe” sahip insanlar için “yarımlar” (*halfies*) terimini önerir (1993: 673). Türkiye’ye yirmi üç yaşında geldiğim, son on beş yıldır da burada yaşadığım için, kısmen bu ülkede toplumsallaştığımı hissediyorum. Kendi tanımla(n)-malarımın iç içe geçmiş unsurlarını birbirlerinden tamamen ayırmak benim için imkânsız; fakat bir parçam, belki “yarım”, belki de daha azı ya da fazlası ayrılmaz bir biçimde Türkiye’ye ve Van’a ait.

Bu aidiyet duygusu tabii ki benim de süren sohbetlerde ve tartışmalarda “muhatap alınan bir kişi” olduğum anlamına geliyordu. Vanlılarla ilişkiler yakınlaştıkça, şehirlerarası yolculuk ucuzladıkça ve daha çok insan göç ettikçe, Vanlılarla bağlantılarım hiç olmadığı kadar hayatımın merkezinde yer aldı. Sayısız düğünde, sünnet düğününde ve cenaze töreninde bulundum; gençleri ve yaşlıları kısa ya da uzun süreli ağırladım; pek çok kere maddi ve manevi destek hem verdim hem de aldım. Bu yakınlık, bu çevrelerde iki kız çocuğu yetiştiriyor olmam gerçeğiyle de birleşince, daha ziyade bizzat yorum yapma, kimi uygulama ve söylemleri daha açık bir biçimde eleştirirken kimilerini de destekleme hakkı ve ihtiyacı hissettiğimi gösterdi.

Böylece statükoyu, özellikle de toplumsal cinsiyet paradigmalarını az çok sorgulamayı kapsayan bir tür “domestik aktivizm”e kalkıştım. Gelinlerin büyüklerin, özellikle de erkek büyüklerin olduğu ortamda yememesi, konuşmaması ve duygularını göstermemesi “geleneği” ile ilgili rahatsızlığımı dile getirdim. Eğer evde her zaman annelerinden ve kız kardeşlerinden hizmet beklerlerse, yeni nesil kadınlar arasında onlarla evlenmeye istekli kimseyi bulamayacakları konusunda erkek çocuklarını ve gençleri şakayla karışık uyardım. Hem gençlere hem de yetişkinlere, erkek ve kız çocuklarının eğitime devamı konusundaki hevesimi dile getirdim; çünkü eğitim onlara daha güvenli iş, toplumsal katmanlarda yukarı doğru hareketlilik ve hayata dair daha çok seçenek imkânı sunuyordu.⁴ Yarı sıra, kitap okumayı seven çocukları destekledim ve ufuklarını genişletmek için onları çeşitli kitaplar okumaları konusunda cesaretlendirdim. Ancak kendimi bazı değişimlerin lehine konumlandırırken, tek başıma ve –hiçbir şekilde– itici güç değildim. Daha ziyade diğer insanların söylediklerine göre tepki verir ve eğer o ortamda karşı görüşteki tek insansam susmayı tercih ederdim.

Anne olmak, beni çocukları yetiştirme yollarını inceleyip kıyas-

4. Türk eğitim sisteminin asimilasyon gündeminin ve sonuçlarının tabii ki farındayım. Ne var ki eğitim, genç erkeklerin genelde güvensiz ve güvencesiz ağır inşaat işlerinde çalışmaktan kaçınmalarını sağlıyor. Genç kadınlar için eğitim, daha geç yaşta evlenme, kendi eşini kendi seçme ve hem aileden hem de müstakbel eşten ekonomik olarak bağımsızlık anlamına geliyor.

lamaya ve bu yolları diğerleriyle açık açık tartışmaya itti. Bu tartışmalar Vanlı aileler arasındaki dünya görüşlerinin çeşitliliğini, çocuk yetiştirme bakımından değişiklik ve süreklilikleri fark etmemi sağladı. Alan araştırmam süresince, bu tarz sohbetler insanların dine, Kürt diline ve toplumsal cinsiyet rollerine karşı tutumları konusundaki anlayışımı derinleştirmeleri bakımından çok kıymetli oldular: İnsanlar ne gibi pratiklere tutunuyor, neyi değiştirmek ya da terk etmek istiyorlardı? Kuşaklar ya da farklı aileler arasında ne ölçüde anlaşma(zlık) vardı?

"Kaleme Almaya" Çalışan "Araştırmacı"

Gözlemlerimi ve fikirlerimi Vanlı görüşmecilerimle tartışmak hiç zor olmadı. Görüşmecilerim kendileriyle ilgili açık yorumlar yaptılar, çünkü özellikle bir nesil içinde pek çok şey değişmişti. İnsanlar hayatlarındaki yapısal kısıtlamalara, ama aynı zamanda "var olma yollarının"⁵ çeşitliliğine dikkatimi çektiler. Örneğin geniş bir ailede, erken evlenmiş ve bir sürü çocuğu olan bir kadının, üniversiteye hazırlanan ya da giden kız kardeşleri olabiliyordu. Aile üyelerinin bir kısmı köyde kalırken, diğerleri şehre taşınyorlardı. Çalışmaya geldikleri Van'da veya İstanbul'da gördüğüm mevsimlik göçmen genç erkekler, babalarına bağımlılıklarının çeşitli boyutlarını ve evlendikten sonra nerede yaşamak istedikleriyle ilgili değişik planlarını tartışıyorlardı. Kimi göçmenlerin kendi durumları iyiyken, bazı akrabaları ekonomik sorunla karşılaşyordu.

Buna karşılık, sürekli bir değişim olduğu için bu konuşmaları ve fikirleri yazıya dökmek zor oldu. Benim için "alan çalışması" ve "yazıya dökmek" ayrılabilir süreçler değillerdi; sonuç olarak asla "alandan ayrılmamıştım". Vanlılarla sohbetlerim devam ederken yazıyordum ve yeniden yazıyordum. Ne zaman genel açıklamalar yapmak istesem, günlük yaşamımdaki birçok Vanlı'nın mevcudiyeti karmaşıklık yaratıyordu. Sevdiğim, değer verdiğim ve on yılı aşkın süredir tanıdığım bir kişinin bireysel hayatının zorluklarını hakkınca iletebiliyor muydum? Başta, bu muğlaklık ve değişkenlikten bah-

setmeyi ve bu konuda herhangi bir şeyi yazmayı, teorik olarak çok çetrefilli buldum. Fakat edindiğim kuramsal araçlar, çeşitliliği ve değişimi yazdıklarına yansıtmama imkân verdi.⁶ Uzun yıllardır Vanlı *bûk* olmanın etnografime farklı bir derinlik kattığını hissettim. “Alandan ayrılmamış olmanın” en büyük avantajı, baştan sona yazdığım şeyleri görüştüğüm kişilerle tekrar teyit edebilmektir.

Etnik Sınırlar

Türkiye’de etnik bir azınlığın üyelerinin hayatlarını çalıştığımı düşünürsek, etnik tanımla(n)maların, Türklerin ve Kürtlerin beni algılayışına etki eden temel faktörlerden biri olması şaşırtıcı değildi. Örneğin bazı Türkler beni Türkiye’nin iç işlerine burnunu sokan “dışarıdan biri”, en iyi ihtimalle “işgüzar”, en kötüsü de “casus” olarak tanımladı. Bir “yabancı”⁷ “Kürt meselesi” ile alakalı bir şey çalışıyor olması, bazılarına göre çok şüpheli bir durumdu. 2007’de İstanbul’da bir üniversitede yaptığım konuşmada edindiğim bir deneyim, Kürtlerin hayatlarından bahsetmenin gergin ortamlar oluşturduğunu örnekliyor. Araştırmamla ilgili konuşmadan sonra, bir antropoloji (!) öğrencisi beni incelediğim köyün Kürtçe ismini kullandığım için azarladı. “Bu köy Türkiye’de olduğu için, Türkçe bir ismi olmalı!” diye itirazda bulundu. İlerleyen konuşmada, bazı öğrenciler Kürtçenin bir dil olarak varlığına ikna olmadılar.⁸

Araştırmamı yaptığım sırada, Kürtlerle sadece ilgilenmek bile sık sık PKK şiddetine destek verme olarak yorumlanıyordu. Alman

6. Roger Sanjek, alan araştırması öncesinde kullanılan “önemli teoriler”den ve alan araştırması boyunca ortaya çıkan “teorilerin önemi”nden bahseder (2002: 299). Teorik çerçeveler ve gözlemlenen davranış arasındaki bu diyalojik etkileşimde, “gerçek” tartışılır ve sonunda yazılır. Tek bir teorinin, özellikle de her alan çalışması durumuna uyabilecek bir “büyük teori”nin olmadığını fark etmek benim için aydınlatıcı bir deneyimdi. Pierre Bourdieu’nün teoriyi yüceden ziyade pratik olan “bir dizi düşünme aracı” (Wacquant 1989: 50) olarak tanımlaması beni cesaretlendirdi.

7. 2001’deki evliliğim ile Türk vatandaşlığını elde ettiğimi, bu ülkede yıllarca yaşadığımı ve vergimi de ödüyor olduğumu vurgulamak anlamsız olacaktı.

8. İki sene sonra, 2009’da hükümet yetkilileri köylerin yeniden Türkleştirilmeden önceki isimlerini almanlarının mümkün olabileceğini açıkladı; ortamdaki değişimin bir belirtisiydi bu.

geçmişim bu izlenimi daha da alevlendirdi, çünkü ülkem kültürel ve politik Kürt eylemlerini yasaklamayı reddetme ile ilişkilendiriliyordu. Üstelik PKK'ya katılan Alman kadın sempaticiler örnekleri de mevcuttu. Çoğu kez, araştırmamdaki “gerçek neden” konusunda Türkler arasında derin bir şüphe olduğunu hissettim.

Evlilikle Türkiye vatandaşlığı aldığım ve Türkiye’de yaşadığım için, araştırma izni almak zorunda kalmadan Van’a seyahat edebildim. Araştırma süreci boyunca, Van’daki resmi devlet kurumlarıyla ve hatta sivil toplum örgütleriyle iletişime geçmekten kaçındım; çünkü İstanbul’da karşılaştığım şüpheli tepkilerin tekrarından korktum. Doğu’daki birçok ilde olağanüstü hal ilan edilmişken ve hatta OHAL kaldırıldıktan sonra bile, Doğu’ya giderken veya Van’da askerlerin yol kesmeleriyle karşılaştım ve yanımdakilerin eşi, annesi ya da akrabası olarak, diğer araştırmacıların ya da gazetecilerin yapmak zorunda kaldığı gibi orada bulunma gerekçemi savunmak zorunda kalmadım. Mesela Nerina Weiss, Türkiye’nin doğusunda araştırma izni konusunda polis ve orduyla görüşmelerinde yaşadığı zorluklardan (2010a: 62) ve sınırdışı edilmekten kaçınmak için ne kadar dikkatli adımlar atmak zorunda kaldığından bahseder (2010b: 23). Araştırma konum itibarıyla, alan araştırması aşamasında bana yardımcı olacak akademik bağlantılar kurmam zor olacaktı. Kürtlerle alakalı konularda çalışmaya başlayan Türkiye’deki araştırmacılar ve kurumlar, özellikle de 2004’te ateşkes son bulduktan ve bölgede şiddet tekrar arttıktan sonra (Balta-Paker 2005), yasal problemlerden ya da halkın tepkisinden kaçınmak için göze batmamaya çalışıyorlardı (ayrıca bkz. Gambetti 2006).

Öte yandan, “Kürt meselesi” ile ilgili konumlardaki kutuplaşma, parti üyeliği ya da kültür merkezlerinde çalışmak gibi Kürt yanlısı eylemlerde bulunmuş kişilerle iletişime geçmekte tereddüt etmem anlamına da geliyordu. Bir “hareket” ile ilişkilendirilmemeye ve bilhassa kendi gündemim olarak görmediğim bir gündem için araçsallaştırılmamaya dikkat ettim.⁹ Doğrusunu söylemek gerekirse, “yabancı” arka planım “Kürt” sözcüğünün açık açık kullanıldığını işitmek istemeyen insanların hıncını şiddetlendirirken, Alman/AB kö-

kenlerim, daha az tanıdığım Kürtleri onların mağduriyetlerini “tüm dünyaya duyurmam” konusunda umutlandırıyordu. Bu ise, kabul lenmeye razı olmadığım genellemeci bir bakış açıydı.¹⁰

Van’da ve başka yerlerdeki Kürt Vanlılar arasında, Alman geçmişim genelde avantaj sağladı; çünkü görüştüğüm insanların çoğu, yabancılara daha çok sempati duyuyordu. Van diğer Güneydoğu illerinden daha fazla Türk nüfusuna sahip; köylerin çoğu Kürt iken, kent etnik olarak daha karışık. Bölgedeki birçok Kürt köylü için Türkler, taşralı Kürtlerle çok işi olmayan ve onlara tepeden bakan kentli elitlerden oluşan Vanlılardı. Yanı sıra, daha geniş ve yerel olmayan bir bakış açısıyla onlara göre Türkler, Kürtler hakkında karalayıcı ve susturucu söylemlerde payı olan kişilerdi (krş. Yeğen 1999). Etnik arka planım, bu tarz söylemlerle ilişkilendirilmekten kurtulmam ve Kürt Vanlılarla oldukça kolay samimiyet kurabilmem anlamına geliyordu.

Buna karşılık, Vanlı Kürt köylülere yakınlığım ve hayatlarına aşinalığım, Vanlı Türklerle iletişime geçmemin daha zor olacağı anlamına geliyordu. Toplumsal sınıf açısından Van’daki yerleşik Türk kentlilerle taşralı Kürtler arasında farklılıklar vardı. Ayrıca politik duruş ve dilin kullanımı açısından da farklılıklar bulunuyordu. Bir mahallede ya da bayramda yeni Kürtlerle tanışmak her zaman kolaydı, ama Türklerin çoğunlukla ayrı bir sosyal çevreleri vardı. İstanbul’da hem Türk hem de Kürt Vanlılar arasında yaptığım bir ankette, Kürt diliyle ve neredeyse sadece Türkiye’deki Kürtlerle ilişkilendirilen aşiretlerle ilgili sorular vardı. Bu sorular, İstanbul’da görüştüğüm bazı Türkleri benden uzaklaştırdı; çünkü kendini kentli diye tanımlayan “modern” Vanlılar, marjinal ve çağdışı olarak nitelendirdikleri geleneklere ve dile dahil olmakla lekelenebilirlerdi. Sonunda, araştırmamı köylü Kürt göçmenler ve Vanlı köylüler ile sınırlandırdım.

10. Görüştüğüm birçok Kürt, etnik geçmişimi Kürtler için daha fazla hakları destekleyeceği sanılan Avrupa Birliği’yle, onun kurumlarıyla (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Avrupa Parlamentosu gibi) ve anlaşmalarla (azınlıklar için dil ve kültürel haklar) ilişkilendirdi.

Dilsel Sorunlar

1998’de Van’a ilk ziyaretimde sadece birkaç aydır Türkiye’deydim ve Kürtçe bir yana, basit Türkçe konuşmaları anlamak için hâlâ çaba sarf ediyordum. Yıllar geçtikçe, Türkçemi iyice ilerlettim. Ancak hem Türkiye devletinin baskıcı dil politikaları hem de kişisel şartlar sebebiyle Kürtçe öğrenmenin daha fazla zorlukları vardı.

Kürtçe okullarda öğretilmediği ve hem kamusal hem de özel alanlarda karalandığı için, birçok Kürt kendi anadiliyle muğlak bir ilişkiye sahiptir. Bir zamanlar hemen hemen tek dilli olan Gundê me’de bile, zaman geçtikçe genç nesiller gitgide daha fazla Türkçe konuşmaya başlamış. Tüm Türkiye’deki ailelerde, aile içindeki iletişim dili olarak Kürtçe kayboluyor; görüştüğüm Vanlılar da buna dahildi. Bu durum Kürtçeyle, özellikle de köyün dışında, daha kısıtlı bir biçimde karşılaşmam anlamına geliyordu. Bir diğer zorluk da dilin standartlaştırılmasındaki yetersizlikti. Dilbilgisi kitaplarından ve sözlüklerden kendi kendime Kürtçe çalıştığım dönemde,¹¹ Gundê me’den insanlar öğrendiğim ve onlarla pratiğini yapmaya çalıştığım ifadeler için çoğu zaman “Ama biz öyle demiyoruz,” diyorlardı. Açıkçası bu bölgesel farklılıkla başa çıkmaya çalışan tek kişi ben değildim. Van’a göç arttığından ve değişik bölgelerden insanlar kız alıp verdiğinden, akrabalarım Kürtçeleri oldukça farklı olduğundan birbirlerini anlamak için bazen konuşmanın ortasında Türkçeye dönmek zorunda kaldıklarını ifade ederlerdi.

Kürtçem şu an, genelde konuşmanın konusunu anlayabileceğim ve ortak ifadeleri kavrayarak kişilerin konuya dair genel yaklaşımını çıkarabileceğim bir seviyeye ulaştı. Açıkçası, Kürtçeye “dili dönmeyen”,¹² fakat bu dile dair edilgen bir bilgiye sahip birçok Kürt yetişkinle ve çocukla aynı durumdayım. Bu nedenle, Kürtçeyi akıcı biçimde öğrenme beceriksizliğim kesinlikle içler acısı olsa da, yaş-

11. Kürtçeyi ilk öğrenmeye başladığımda, hiç resmi kurs yoktu. Şimdi bazı üniversiteler ve özel kuruluşlar Kürtçe kursları veriyorlar.

12. Yaşça büyük Kürtler sık sık genç neslin Kürtçe konuşmadaki beceriksizliği üzerine “*zimani wan nazivire*”, yani “dilleri dönmüyor” diyerek yorum yaparlardı.

ça büyük Kürtlerin çoğu kendi sülalelerinden bir gençle konuşurken tercümana başvurmaya alışkındı. Tüm yaş gruplarıyla öğrendiğim Kürtçe ifadeleri kullanmaya çabaladım; bu çabalarım olumlu karşılandı ve inanıyorum ki ilişkilerimi çok daha hızlı samimileştirdi.

Kürtler arasında bile Türkçenin hemen her yerde mevcut olması, dille ilgili sorun yaşamaksızın üç araştırma bölgesinde de birçok görüşme yapabileceğim ve karşılıklı etkileşimleri gözlemleyebileceğim anlamına geliyordu. Bununla birlikte, Kürtçemin akıcı olmaması, genelde genç ve orta yaş kuşağın üyelerini ya da daha yaşlı kişilerden Türkçe konuşabilenleri görüşmek için tercih etmem demektir. Daha yaşlı insanların olduğu büyük toplantılarda, konuşmalar Kürtçe yapıldığında belirli nüansları kaçırdığımı zannediyorum. Bunların bir kısmını toplantıdan sonra sorduğum Türkçe sorularla telafi edebildim. Önceki konuşmaların durmaksızın tekrar edildiği ve hem Türkçe hem Kürtçe yorumlandığı, kadınlar arasındaki ve kadınlı-erkekli aile toplantılarındaki dedikoduların da çok faydasını gördüm.

Sonuç

Antropoloğun hazırladığı araştırma planı ne kadar detaylı olursa olsun ya da kafasında ne kadar soru hazırlamış olursa olsun, alan çalışması bir müzakere sürecidir. Görüşülen kişilerle yapılan sohbetler ve teorilerle etkileşimler, alan çalışmasının nasıl etkili biçimde yürütülebileceğinin ve hangi mevzulara odaklanılabileceğinin yeniden değerlendirilmesine yol açabilir.

Bu, benim durumum için de farklı değildi. Kişiliğimin yukarıda bahsettiğim her bir boyutu alan çalışması süresince araştırma alanlarımı –bazen farkında bile olmadan, bazen pragmatik bir biçimde– yeniden gözden geçirmeme neden oldu. “Kürt meselesinin” hassaslığı, beni devlet temsilcileriyle, diğer akademisyenlerle veya Kürt yanlısı eylemcilerle görüşmekten kaçınmaya sevk etti. Yaygın toplumsal cinsiyet ayrımı, köylü Kürt kadınlarının hayatının daha ziyade evin içiyle sınırlı olması, ayrıca benim anneliğim, alan çalışmamın genelde kadınlar arasında ve çoğunlukla evde gerçekleştirilmesine neden oldu. Kürtçeyi yeterince akıcı bir biçimde öğreneme-

miş olmam, odağımı büyük ölçüde orta yaşlılar ve genç kuşak ile sınırlandırdı; öte yandan, küçümsenen azınlık dilini konuşanların sorunlarına empatiyle yaklaşmamı sağladı.

Alan araştırmamı etkileyen diğer iki faktör de, araştırmanın birden fazla yerde gerçekleştirilmiş olması ve benim bu sürece uzun süreli olarak dahil olmamdı. İnanıyorum ki bu iki faktör etnografi-me büyük avantaj sağladı ve derinlik kattı. Vanlılarla köyde, Van kentinde ve İstanbul'da görüştüğüm için, bu durum sürekli olarak bana, insanların kendilerini bir topluluğun parçası olarak görseler dahi çok farklı hayatlar yaşayabileceklerini ve her bireyin eşsiz olduğunu hatırlattı. Son olarak, bazı insanları uzun bir süre izledikten sonra, tüm bireylerin hayatları boyunca değişim yaşadıkları gerçeğini gözardı edemedim.

Çeviren: Gökçe Özge Karalar

Sıkıntılar, Yüzleşmeler, Tanışmalar

İstanbul Süryani Kadim Cemaati'ni

Anlama Süreci

Su Erol



SÜRYANİLER bugün Türkiye’de yaşayan gayrimüslim halklardan belki de en az görünür olanı. Bundan yüzyıllar önce Mezopotamya topraklarında yaşayan ve Hristiyanlığı kitlesel olarak benimseyen ilk kavim olma özelliği taşıyan bu etno-dinsel grup, Türkiye’de uzun yıllar akademik ilginin uzağında kalmış; antropoloji, sosyoloji, siyaset bilimi gibi disiplinlerin merceğine ancak son on yıl içerisinde girebilmiştir. Halbuki Süryanilerin gerek anayurtları olan Tûr Abdîn¹ bölgesinde, gerekse de İstanbul gibi büyük bir metropolde sürdürdükleri yaşam pratikleri söz konusu olduğunda farklı sorunsallar dahilinde keşfedilecek pek çok unsur olduğu açıktır.

Kendi adıma bu unsurlardan bir kısmını açığa çıkarmayı hedeflediğim tez çalışmam kapsamında İstanbul Süryani Kadim Cemaati kimliğinin kent ortamı ve bağlamında nasıl ve ne koşullarda inşa edildiğini analiz etmeyi denedim. Özellikle İstanbul Süryanileri üzerine çalışmayı seçmemin ana nedeni, bu grup üzerine daha önce yapılan araştırmaların daha çok Mardin ve çevresine odaklanmış olması (Özmen 2006; Öztemiz 2007) ve grubun İstanbul gibi büyük

1. Mardin Eşiği de denilen bu bölge (Aydın vd. 2000: 1), bugün Mardin il sınırının büyük kesimi ile Şırnak ve Batman il sınırlarının bir kısmını içine alır.

bir kent ölçeğinde sürdürdüğü varoluşun bugüne dek herhangi bir şekilde sorunsallaştırılmamış olmasıydı. Kişisel olarak beni Süryani toplumunu çalışmaya iten ilk neden ise, Mardin şehrinin kendine özgü çok etnili/dinli yapısı içerisinde kültürlerin bir arada yaşama pratiklerini ele aldığım yüksek lisans tezim sırasında Mardin'deki Süryani toplumu ile karşılaşmam oldu (Erol 2008).

Mardin'de görüştüğüm Süryanilerden İstanbul'da 15.000 kadar Süryani yaşadığını ve bu nüfusun özellikle 1950'lerden itibaren başlayan göç dalgaları boyunca Mardin, Midyat ve çevre illerden İstanbul'a geldiğini öğrendim. Oldukça ironik bir biçimde o dönemde yaklaşık beş yıldır İstanbul'da yaşamama rağmen bu grubun İstanbul'daki varlığından haberdar dahi değildim. İstanbul'a döndüğümde Mardin'den, Midyat'tan, Adıyaman'dan, Urfa'dan ve benzeri illerden Türkiye'nin bu en kozmopolit şehrine gelip yerleşen bir Hristiyan grubunun kentsel deneyimlerinin neler olabileceği üzerine düşünmeye başladım: Bu şehirde ayakta kalmak ve kimliklerini korumak için başvurdukları stratejiler nelerdi? Kimlik tanımlarında hangi unsurlar ön plana çıkıyordu? Diğer gayrimüslim gruplarla ve Müslümanlarla ilişkileri nasıldı? Birbirlerine ulaşabilmek için devreye soktukları toplumsal ağlar nelerdi? Ulusal kimlikleri ve etno-dinsel kimlikleri arasındaki ilişki, politik tercihleri neydi? Bu ve benzeri konulara odaklanacak yeni ve daha kapsamlı bir doktora tezi,² grubun büyük kent ölçeğinde deneyimlediği, çoklu veçheleri olan kimlik inşa sürecinin genel bir resmini ortaya koyabilirdi.

Sahaya başladığımda zihnimde bu tür soruların yanında belki benim de henüz formüle etmediğim başka potansiyel sorular bulunuyordu. Görüşmeler ve gözlemlerim ilerledikçe bu potansiyel sorular da ortaya çıkmaya, aldığım yanıtlar yerlerini yeni sorulara bırakmaya başladı. Bu makalede alan çalışmamın ayrıntılarını ve karşılaştığım sıkıntı ya da sorgulamaları üç ana başlık altında değerlendirmeyi seçtim. Birinci başlık cemaate ilk giriş hikâyemi ve bu sırada karşılaştığım genel sorunları, ikinci başlık azınlıklar üzerine üretil-

2. Bu doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Antropoloji ve EHESS (Paris) Tarih ve Medeniyetler Bölümleri bünyesinde, tarafımdan hazırlanmakta olup "İstanbul Süryanilerinde Etno-Dinsel Kimliğin İnşası: Kimlik Stratejileri ve Devletin Rolü" geçici başlığını taşımaktadır.

miş zihniyetin içerisinde bir araştırmacı olarak nasıl konumlandığı-mı, üçüncü başlık ise çalışmam boyunca yaşadığım karşılaşmaların kişisel olarak beni hangi noktalarda değiştirdiğini ve bana belirli konularda almam gereken sorumlulukları nasıl hatırlattığını ele almayı denemiştir.

Resmi Söylem İçine Düşmek ve Örtük Denetim

Araştırmanın başında teknik açıdan karşılaştığım ve daha sonraki aşamalarda manevi anlamda da beni takip eden en önemli sorun, İstanbul Süryani cemaati içerisinde kabulümün ilk aşamada İstanbul Süryani Ortodoks Metropolitliği bünyesinde yer alan Süryani Kadim Vakfı üyeleri aracılığıyla gerçekleşmesiydi. İlk aşamada bu kuruluşla irtibata geçme nedenim, İstanbul'daki cemaati³ resmi açıdan temsil eden tek kuruluş olması ve görüşmecilerime ulaşma konusunda bana bağlantılar, adresler sağlayabilme olanağıydı. Araştırmanın başında kişisel tanışıklıklarımı kullanarak temas kurduğum, cemaat içerisinde oldukça saygın bir yeri olan vakıf üyesi ile yaptığım görüşmede kendisinin bu konuda bana verdiği salıklar ve yönlendirmeler çerçevesinde araştırma alanımın ilk sınırları belirlenmiş oldu. Ona göre çalışma boyunca herhangi bir idari ve teknik sorunla karşılaşmamak için öncelikle kendimi bu kurula ve toplumun ruhani lideri olan Metropolit Hazretlerine tanıtmam, onlara cemaat üzerine bir araştırma yapma isteğimi açıkça ve yüz yüze belirtmem gerekiyordu. Aslında aramızda net bir şekilde ifade edilmiş olmasa da bu gerekliliğin bir çeşit "izin" niteliği taşıdığı aşikârdı. Zira Vakıf Kurulu üyeleri resmen temsilciliğini üstlenmiş oldukları İstanbul Süryanileri hakkında yazılacak her türlü çalışmadan haberdar olmak arzusundaydı. Benim yazacağım herhangi bir "yanlış" bilgi, cemaatin saygınlığına ve devlet nezdindeki güvenilir imajına gölge düşürebil-

3. "Cemaat" kavramını kullanırken kendi dil tercihim yansıtmadığımı burada belirtmek isterim. Konuştuğum Süryaniler kendi gruplarından ve örgütlenmelerinden bahsederken bu terimi kullanırlar. Dolayısıyla bu "emik" bir tanımlamadır. Buna rağmen, grubun içerisindeki kimi din adamları ve yazarlar "cemaat" kelimesi yerine "toplum" kelimesini kullanmayı yeğ tutarlar. Dolayısıyla iki kullanım da yaygındır.

lirdi. İlerde de değineceğim gibi İstanbul Metropolitliği'nin tarihsel ve siyasal açıdan devlet organları ile iyi ilişkiler geliştirme geleneğini bir refleks olarak edinmiş olması bu sakınlı tutumun temel nedeniydi.

Yukarıda söz ettiğim Vakıf Kurulu üyesi ile görüşmemden hemen sonra Kilise'de verilen rutin bir akşam yemeğine katılarak diğer üyelere ve İstanbul/Ankara Metropolit'i'ne tanıştırılmış oldum. Bu noktada vakfın genel niteliğini ve işlevini açıklayacak birkaç not eklemem yararlı olabilir. Tam adı Beyoğlu Süryani Kadim Meryemana Kilisesi Vakfı olan vakıf, 1959 yılına kadar resmi olmayan ve beş-altı kişiyi geçmeyen kurullar tarafından idare edilmekteydi. Göçün, İstanbul'a doğru hız kazanmasıyla artan nüfusun idaresi güçleşmiş, örf ve âdetlerin uygulanmasında zorluklar yaşanır olmuş; bunlara Kilise vakfının idaresi de eklenince resmi yetkeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak üzere 1959 yılında Vakıflar İdaresi'ne müracaat edilerek, on iki kişiden oluşan Beyoğlu Süryani Kadim Meryemana Kilisesi Vakfı Yönetim Kurulu, ilgili yasal düzenlemelerle tüzel kişiliğe kavuşturulmuştur. Vakıf, diğer azınlık⁴ vakıfları gibi Türkiye Cumhuriyeti devleti ile resmi ilişkilerin yürütücülüğünü yapan bir organdır.

Genellikle toplumun ileri gelen, ekonomik sermayesi, temsiliyet gücü olan ailelerinden oluşan ve devletle kurulan bürokratik ilişkileri yürütecek sosyal donanıma sahip kurul üyeleri ile gerçekleştirdiğim ilk görüşmeler, öncelikle vakıf temsiliyeti söz konusu olduğu için resmi bir ton içerisinde gerçekleşiyordu. Bana aktarılan ifadeler

4. Süryanilerin "azınlık" statüsü halen tartışılan ve muğlak bir durumdur. Bindiği gibi Lozan Anlaşması gereği resmi olarak azınlık kabul edilen üç dini grup Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler'dir. Oysa, bugün azınlık statüsü talep eden Süryanilere göre, Lozan'ın hiçbir maddesinde azınlıklar yalnızca Rum, Ermeni ve Yahudiler'den ibaret değildir. Bu üç cemaatin adı, anlaşmanın hiçbir maddesinde geçmemektedir; tek kullanılan terim "gayrimüslim"dir. Dolayısıyla onlara göre bu anlaşma Süryanileri de kapsamalıdır. Azınlık haklarından Süryanilerin niye yararlandırılmadığı sorusuna, resmi makamlar, cemaatin Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte bu haklardan feragat etmiş oldukları yanıtını vermektedir. Fakat bu yargı da göreceli ve tartışmalıdır. Konunun hukuksal bir netliğe kavuşması şarttır, çünkü teoride azınlık sayılmayan Süryaniler, devlet tarafından pratik uygulamalarda ayrımcılığa uğramakta ve hukuksal/kültürel haklarını kullanamamaktadır.

daha çok Süryanilere dair kurulmuş, yapılandırılmış bir söylemin parçasıydı ve bu nedenle çoğunlukla cemaatin tümünün yargılarını içermiyordu. Söz ettiğim söylemin içinde, öncelikle devlet ile her zaman iyi ilişkiler kurmuş ve kurmayı hedefleyen, azınlık haklarından feragat etmiş, sadık, çalışkan, “zararsız”, dindar, politika yapmayan, “işinde gücünde”⁵ bir halk oldukları unsurları yer alıyordu. Politik olarak dikkat çekmek istemeyen, sadece din eksenli bir yaşamla var olagelmiş ve dinsel gereksinimleri karşılandıkça ticari faaliyetlerini yürütme arzusunda olan “sade” bir halktı söz konusu olan. Görüşmelerimin sayısını çoğaltmak istediğimde bana verilen isimler yine bu söylemi üreten ve taşıyıcılığını yapan kimseler oluyordu. Dolayısıyla çalışmam benim kontrolüm dışında gelişen nedenlerden dolayı bir bakıma örtük bir denetim içerisinde ilerliyordu.

Elimdeki verilerin ve görüşme içeriklerinin giderek birbirini tekrarlamaya başladığını anladığımda sözleri açığa çıkmayan ve bu söylemin dışında yer alan Süryanilerin de olması gerektiği sonucuna vardım. Sonuçta elimde yukarıdaki bileşenlerden oluşan tek boyutlu, büyük ölçüde resmi temsilcilerin kurduğu bir kimlik tanıımı üzerinden yürüyen bir anlayışın verileri birikiyordu. Bu nedenle örneklem grubumu genişletmek ve topluluğun kilise dışında örgütlenmiş sivil bir kanadı olup olmadığını keşfetmek amacıyla Süryaniler üzerine çıkan bağımsız yayın organlarını; ilgili dergi, gazete ve internet sitelerini incelemeye başladım. Amacım; kilise kanadının bana sunmuş olduğu geleneksel çizginin dışında söz üreten bir kesime rastlamak ve duyduklarına alternatif görüşlere ulaşabilmektir. Bulduğum dergi ve internet sitelerini yöneten ve bu ortamlarda yazan kişilerle görüştüğümde daha önce saptadığım bir olgu somuta bürünmüş oldu. İstanbul Süryani toplumu içerisinde benim kabaca “gelecekçiler” ve “siviller” şeklinde tanımlamayı tercih ettiğim bir kamplaşma söz konusuydu. Kilise kanadını ve çevresindeki vakıf yöneticilerini içeren grup, daha devletçi ve politikadan arındırılmış bir görüşü savunurken; belirli dernekler ve sivil inisiyatif merkezleri çevresinde bir araya gelmiş ikinci bir grup, devletin ayrımcı politikaları

5. Bu sözcükler görüştüğüm birçok kişinin kendi kimliklerini tanımlarken kullandığı ortak nitelemelerdir.

ile mücadeleye giren, kültürel ve siyasi haklarını edinmeye çalışan daha seküler ve mücadelecı bir anlayışı benimsemişti.

Bu grup, diasporadaki sivil faaliyetlerin ve demokratikleşme deneyimlerinin Türkiye'deki halk için de geçerli olması gerektiğine inanıyordu. Diasporada yaşayan yakınlarının da desteği ve bilgilendirmesi ile yurttaşlık ve azınlık haklarını içeren anadil öğretimi, etnik ve dinsel tanınma, siyasi temsil, devlet kademelerinde yer alabilme, kültürel sivil demeklerini ayrımcılığa uğramadan açabilme gibi demokratik hakları ivedilikle talep etme arayışı içindeydiler. Ayrıca yine bu grubun üyeleri Süryaniliğin dinsel içeriğinin yanında etnik bir içeriğinin de olduğunu düşünüyorlar; Keldaniler, Süryani Katolikler, Süryani Protestanlar, Maruniler, Melkitler gibi tarih içerisinde ortaya çıkan mezhep ayrışmalarının aslında tümel bir etnik kimlik olan Süryaniliği böldüğüne inanıyorlar, dolayısıyla Süryani Kadim, Katolik ve Keldani gibi adlandırmalara da şüpheyle bakıyorlardı. Onlar için Süryanilik tüm bu mezhepleri içine alan daha genel bir etnik bilinci temsil ediyordu ve etmeliydi. Yukarıda bahsettiğim gazete ve dergilerdeki yazılar bu anlayışla kaleme alınıyor, kendi içlerinde yaptıkları tartışmalar da bu minvalde sürdürülüyordu. Kısaca belirtmek gerekirse bu grup, Kilise ve çevresindeki gruba oranla daha etkin bir kimlik siyaseti benimsemiş durumdaydı ve bu yönden temsil ettikleri anlayış, haklarını talep etmekte kararlı bir çeşit aktivizm içeriyordu.

Araştırmacı olarak bu noktada sıkıntı, her iki gruba da iyi ilişkiler kuran biri olarak aradaki "sessiz gerilime" rağmen, güvenlerini istismar etmemek amacıyla temsil edilen değer ve prensipleri eşit ve tarafsız bir şekilde aktarma görevini üstlenme zorluğu oldu. Kendi içinde sosyolojik bir veri olan bu ayrışma üzerine bir yargıda bulunmak için tarafların söylemleri arasındaki orta noktayı, iki grubu da incitmeden dikkatlice saptamam ve ortaya koymam gerekiyordu. Bu işlemi cemaat temsilcilerinin bana aktardığı kimlik tanımlarını bir tür "kurulmuş söylem" olarak kabul edip yönetici çemberin dışında kalan Süryanilerin sözlerini bu söylemin alternatifi olan hayat hikâyelerine dayalı, gündelik hissediş ve pratiklerin şekillendirdiği, ilk örnekteki gibi durağan bir tanımdan öte yaşayan bir "hal" olarak değerlendirerek gerçekleştirmeye çalıştım. Aşağıdaki bölümlerde

cemaatin “sıradan üyeleri” olarak tanımlayabileceğim, kilise otoritesinin ve söyleminin dışında kalan kişilerin gündelik hayat deneyimlerini içeren örnekler vereceğim.

Azınlıklar Üzerine Üretilmiş Zihniyetin İçinde Konum Almak

Yukarıda belirttiğim gibi araştırma boyunca bir yandan cemaat bünyesindeki mevcut kampaşma içinde diplomatik bir konum edinmeye çabalarken öte yandan kişisel etik alanına karşılık gelen bir diğer meseleyi sorguluyordum. Bu mesele, Türkiye’de gayrimüslimler üzerine tarih boyunca üretilmiş ve kurulmuş zihniyetin/geleneğin içinde bir araştırmacı olarak konum alma haliydi. Bahsettiğim zihniyet, Arus Yumul’un belirttiği gibi (2005: 91) siyasi ve toplumsal seçkinlerin azınlıklar üzerine üretmiş olduğu negatif söyleme eklemlenmiş; azınlıklar konusunda tarih içerisinde yaratılan söylemlerin, onları “vatanın bütünlüğünü tehlikeye sokacak unsurlar”, “dış mihraklarla” bağlantısı olan “iç düşmanlar” olarak tanımlaması ve gayrimüslimlerin kolektif bellekte “Türklükten” dışlanması gereken bir grup olarak algılaması kabulü üzerinden üretilmişti. Söz konusu algılamaların temelinde ise 1923 Lozan Anlaşması ile “Türklüğün” resmi planda kurulması ve İslam’a aitliğin tek referans olarak kabul edildiği bir Türklük tanımı üretilmesi bulunuyordu. Belirlenmiş tanıma göre, Hamit Bozarslan’ın belirttiği gibi:

Türk olmayan Müslümanlar, Müslüman oldukları için Türklüğü terk edememişler ya da tam tersine üyeleri Türkiye Cumhuriyeti’nin vatandaşları olarak kabul edilseler de Hristiyan ve Yahudi cemaatler Müslüman olmadıkları için Türk Devleti’nin bir parçası olarak görülmemişlerdir. Aynı tanım içerisinde Müslüman olan hiçbir grup azınlık olarak kabul edilmemiş, sayıları 12 milyon ile 15 milyon arasında değişen Kürtler, 1 milyona yakın bir nüfusa sahip olan Araplar ya da içlerinde hem Kürtleri hem de Arapları barındıran 12 ve 15 milyon arası nüfusları ile önemli bir dinsel grup olan Aleviler, Müslüman oldukları için Türk ya da tam tersine Türk oldukları için kayıtsız şartsız Müslüman olarak görülüşlerdir. (2005: 105)

Bilindiği gibi “düşünümsel etnografya” kavramını ortaya atan antropologların (Marcus ve Fischer 1986; Clifford ve Marcus 1986)

ortak yanı, yaptıkları alan araştırmalarını “içebakış” yöntemi dola-yımıyla ele almalarıdır (Altuntek 2009: 134-5). Düşünümsel yakla-şıma göre, etnografik bir anlatı olarak kurgulanan metne ve bu met-nin oluşturulma sürecine yazarların önyargı ve kabullerinin, hatta toplumsal kimliklerinin (toplumsal cinsiyet ve etnisite) etkileri ka-çınılmaz olarak yansıyacaktır. Böylesi bir etki ise verili olarak kabul edilebileceği için araştırmacının yapması gereken, sözü geçen “içe-bakış” yöntemi aracılığıyla bu sefer geleneksel etnografyanın yap-tığı gibi ilgisini gözlenene değil gözleyene yani araştırmayı kaleme alan/metni yazan kişi olan kendisine yöneltmektir.

Bu bağlamda düşünümsel etnografya tartışmalarından edindi-ğim, araştırmacının izlemesi gereken bilimsel sorumluluk ilkesi ge-reğince görüşmelerim boyunca kendimi de inceleme altına almaya başlamaya ve “nesneleştirmeye” çalıştım. Bir araştırmacı olarak gayrimüslim ve Türk olmayan bir grup olan Süryanilerin arasına girdiğimde Bozarslan’ın ifade ettiği egemen sosyo-kültürel yapının başat unsurları olan “Müslüman/Sünni/Türk” etiketini inşa edilmiş resmi söylem ve zihniyet tanımı içerisinde tam olarak taşıyordum. Bu hal, beni verili bir “tamlık” ile donatırken yasal planda inşa edil-miş “egemen” tanımlamalar dahilinde anılmadıkları için “eksik” his-seden/kalan görüşmecilerim ile benim aramda bir asimetri teşkil ediyordu. Burada kullandığım “eksiklik” / “tamlık” ifadelerinin araştırmacının kendini araştırdığı grup karşısında üstün hissettiği anlamında okunmaması gerektiğinin altını özenle çizmek isterim. Bu noktada tartışmayı önerdiğim, bireyin iradesi dışında bir meka-nizma aracılığı ile onu verili kategoriler eşliğinde “kimliklendirme” erkini elinde tutan devlet söyleminin taşıdığı ve bana/araştırmacıya atfettiği “söylemsel bir tamlık” durumudur. Öyle ki bu “tamlığı” ne kadar reddetsem de içindeyimdir ve bu “tamlık” bana devlet ve ku-rumlar aracılığıyla giydirilmiştir. Süryanilere dair nesnel bir etno-grafik metin üretmeye çabalarken bir araştırmacı olarak amacım tam da bu tamlıktan sıyrılmak olmalıdır.

Bunun ötesinde “eksik” ibaresini kullanmamın ana nedeni, ken-di hislerinden ve deneyimlerinden bahseden görüşmecilerimden bi-rinin Türkiye’de gayrimüslim olarak yaşamının zorluğunu anlatır-ken bu ifadeyi seçmiş olmasıdır:

Birçok yapılması gereken şey var, askerlikle ilgili, hiyerarşi ile ilgili, yani var yapılması gereken işler var... askerlikle ilgili, okullarla ilgili ve benim oğlum savaş pilotu olmak istedi olamadı ya... mutluluk bu değildir... güzel bir ev, kadın, iş vs.'ye sahip olmak değildir... ben bu ülkede üçüncü dördüncü sınıf vatandaş olmak, *eksik hissetmek* istemiyorum, üvey evlat olmak istemiyorum, yetkililerin bana saygı ve saygı vermesini istiyorum. (Erkek, 56 yaşında)

Bu eksiklik hali sadece yukarıdaki anlatıda değil; anadillerini konuşamama, yurttaşlık haklarını kullanamama konularında ya da en basitinden gündelik ilişkilerde yaşanan tacizleri anlatırken hissettikleri duygusal kayıplık anlatılarında da başat bir görünürlük kazanıyordu. Ekonomik ve sosyal hayatlarında belirli bir refah düzeyinde yaşayan Süryaniler söz konusu olduğunda dahi toplumsal bellek konusunda onarılması güç sembolik “yaralar” olduğu açıldı:

Ayrımcılık çocuk yaşta çok başımıza geldi. Mesela bir Kıbrıs hadisesi vardı 60'lı yıllarda başlayan. Kıbrıs'ta böyle bir şey yaşanmış, biz Rum değiliz ama Hristiyanız diye stres içine giriyorduk. Mardin'de çok zaman babalarımız dükkân açmıyor, evde oturuyordu bu dönemlerde. Kiliseleri taşıyorlardı, kiliselerden çıkanların üzerine damlardan sular dökerlerdi. Böyle bir noktada biz çekinmeye başlıyorduk aman caddeye çıkmayalım bizi tanıyanlar çıkmasın... biri bizi taşılayacak, biri bizi dövecek, biri bize bir şey yapacak korkusu... bu korkudan kurtulmak zor. (Erkek, 57 yaşında)

Yukarıda bahsettiğim ve buraya not düşmediğim bazı diğer görüşmeler sırasında konuştuğum kişiler, öznel deneyimlerinden bahsederken (doğrusu benim de pek beklemediğim biçimde) kendilerini benim sosyal konumum ile karşılaştırmalara giderek anlatmayı seçtiler. Çoğu zaman konuşmaya başlamadan önce dinimin ve memleketimin ne olduğuna, Sünni ya da Alevi olup olmadığımı dair meraklı sorular soruldu. Verdiğim her cevap sonrasında ortak bir mağduriyet unsuru aranmak isteniyordu sanki. Örneğin politik eğilimleri güçlü bir grup üyesi ile yaptığım kişisel bir görüşme esnasında benim yeterince acı çekmemiş, yara almamış ve gerçek anlamıyla korku ile büyümemiş bir sosyo-kültürel gruba dahil olduğum eleştirisi dahi yapıldı. Her görüşme sırasında olmasa da özellikle aktivist geleneğe bağlı erkekler ile yaptığım sohbetlerde doğuştan birtakım

avantajlara sahip olduğum iddiası sıklıkla ortaya atılıyor ve böylelikle öznel hikâyemin detayları ne olursa olsun dahil edildiğim yasal kategorilerden ötürü görüşmecilerimden bir adım ötede konumlanıyordum. Yukarıda soyut olarak söz ettiğim “tamlik” ve “eksiklik” hallerinin vücuda büründüğü ve gündelik hayat ilişkileri içerisinde kristalize olduğu “asimetrik” anların tam da bu anlar olduğunu söyleyebilirim.

Öte yandan aynı durum benimle tanışmayı zor kabul eden ve az önce bahsettiğim aktivist grubun dinamik tavrının aksine kent ortamında halen fazla göze batmadan, görünmezlik arzusu içerisinde yaşamayı tercih eden ikinci tür görüşmeci grubu ile yaptığım sohbetlerde de ortaya çıkıyordu. Bu kişilerle bir araya geldiğimde ve karşılıklı oturduğumda da öncelikle Müslüman’dım; Türk’tüm; göreceli olarak hijyenik ve güvenli bir ortam olan büyük kent ortamında yetişip büyümüş bir kadındım. Daha önceki görüşmelerde yaşadığım gibi sıraladığım bu kategorik farkların sohbetimizin hemen başında onları tedirgin ettiğini hissetmek benim açımdan zor değildi. Bu gerginliğin sıcak insani temas sonucunda dağılmaya başladığını düşündüğüm anlar olsa da konu tehcir dönemi⁶ sıkıntıları, çocukluk döneminde yaşanan ayrımcılığa maruz kalma gibi dramatik hatıraların aktarılmasına geldiği zaman görüşmecilerimin

6. Tehcir dönemi ile kastedilen 1915-17 arasında yaşanan Ermeni tehcidir. Alternatif tarih kapsamında değerlendirilen sözlü tarih çalışmalarından ya da yine egemen söylemi kıran kimi kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Ermeni Tehciri sırasında pek çok Süryani Hristiyan da öldürülmüştür. Bu olaylardan doğrudan Süryanilerle ilgili ve toplumsal belleklerinde izler bırakmış olan kıyım Aramice “kılıçtan geçirme” anlamına gelen *Seyfo*’dur. Aşağıda daha detaylı değineceğim Seyfo Olayları sırasında kimi kadın ve çocukların köylüler tarafından kaçırıldığı ve ileri gelen Müslüman ailelere satıldığı bilinmektedir. Bu dönemde Ermenilere ve Süryani Hristiyanlara ait birçok kilise ve konuta ya devlet tarafından el konulmuş ve askeri hizmet mahaline, hastaneye, hapishaneye ya da okula dönüştürülmüş ya da Balkan Savaşı sırasında anayurtlarından sürülerek buraya gelmiş Müslüman göçmenlere dağıtılmıştır. Bu mülklerin bölgenin ileri gelen ailelerine satılması da ayrı bir uygulamadır. Uygulamalar devletin “Emval-i Metruke” adıyla çıkartmış olduğu kanun içerisinde yasal hale getirilmiştir. Söz konusu kanun, mülklerin Ermeni ve Süryani sahiplerinin belirli bir süre bu bölgeye dönüş yapmadığı durumda devletin eline geçebileceğini öngörmektedir. Bu konuda güncel bir çalışma için bkz. Akçam ve Kurt 2012. Konuyu Süryaniler açısından ele alan bir makale için bkz. Çetinoğlu 2012.

ağzından birdenbire dökülen “Siz Türkler ya da siz Müslümanlar bunu anlayamazsınız!” ifadesi beni yeniden uyarıp aramızdaki sınırların aşılabilir bir niteliği olabileceği ihtimalinin umutsuz doğasına geri götürüyordu.

Bu deneyimin duygusal yükü bir yana, karşılaşmalar sırasında üzerinde kafa yormama neden olan bir diğer nokta, yukarıda betimlediğim çok değişkenli kültürel denklem içerisinde konum almaya çalışan bir antropolog olarak toplumsal kimliğimin “neliğini” sorgulamaya başlamam oldu. Zira zaman içerisinde görüşmelerimin çoğalması ile birlikte bana kendiliğimin bir kısmını yansıtan karşımdaki “Öteki” aracılığıyla⁷ “Türklük” ve “Müslümanlık” ile şahsi mücadelemi vermeye giriştiğimi fark ediyordum. Yukarıda sunduğum görüşme örneklerinde olduğu gibi bugüne kadar gündelik pratiklerim ve sosyal düşünce/algı şemalarım gereği ne etnik kimliği ile övünç duyan bir Türk ne de gerçek anlamıyla dindar bir Müslüman olan ben, bahsettiğim karşılaşmalar esnasında ısrarla her ikisi olarak algılanmanın şaşkınlığını yaşıyordum. Diğer taraftan yaşadığım bu “umutsuzluğa göz kırpan” deneyim beni araştırmanın geneli boyunca sorguladığım felsefi bir soruya da götürüyordu: Bana kendini anlatmayı denemesine rağmen benim yine de onu anlayamayacağımı düşünen başkasını “tam” olarak anlamam ve anlatmam için ne gerekiyordu? “Kimlik-siz” mi olmalıydım, tam tersine “çok-kimlikli” mi ya da yalnızca Hristiyan mı? Kültürel/dinsel açıdan kategorik farklılıklar taşıyan iki grubun karşılıklı anlama ve anlaşma deneyimi tam olarak ve eşit bir şekilde nerede başlıyordu?⁸

Düşünümsellik kavramını yine bu noktada yardıma çağırdım. Düşünümsellik ötekini kavrayarak kendini kavrama yöntemi ve bu nedenle değerlere, anlamlara dair özneler arası ilişkiyi, konuşmayı, anlamayı talep ediyordu. Bu yaklaşım dahilinde antropolog,

7. Bilindiği gibi kendilik (*self*) kendini daima Öteki (*other*) üzerinden kurar. Bu iki “oluş” arasında bir dolayım-lama ilişkisi bulunur. Öznenin belirmesi, ancak bu dolayım-lama ilişkisiyle olanaklıdır. Örneğin, Hegel’in öznesi, kendini bilebilmek için durmaksızın kendisi dışına yönelen bir öznedir. Bu özne, kendisi dışına çıkan ve her geri dönüşünde bir önceki kendini bulamayan öznedir.

8. Bu durumu Levinas ve Ötekini anlamanın imkânsızlığı üzerinden ele alan zihin açıcı bir kitap bölümü için bkz. Kaya 2011: 51-69.

konusu olan kültürle ve kültür aktörleriyle bir “diyalog” kurmalı, diyalojik yöntem ise antropolojik metin içerisinde “yazarı” ve “yazılanı”ı eşitlemeyi amaçlamalıydı (Altuntek 2009: 136).

Yukarıdaki saptamadan da hareketle teknik olarak seçtiğim yöntem, görüştüğüm insanlarla kurduğum ilişkide öncelikle onları bir kaynak kişi, hayatıma belirli dönemlerde girip çıkan kimseler olarak değil; arkadaşlıklar kurabileceğim, hayatı paylaşabileceğim öznel olarak görmek oldu. Yaşadığımız şehir İstanbul olunca ortaklaşa görüşülebilecek mekânlar çoğalıyor, güven ve samimiyet tesisi uzun süreli tanışıklıklar yardımıyla sağlanabiliyordu. Bu açıdan cemaat içerisinde çalışmamla özellikle ilgilenen iki-üç kişiyle kısa süreli aralıklarla görüşmeye başladım, gerektiğinde yazdıklarımı paylaştım, yorumlarını dinledim ve fikir teatisinde bulundum. Onların yorum ve değerlendirmeleri benim “yüzeysel” ve “dışarıdan” olabilecek kimi saptamalarımı elemek ve yeniden organize etmek yönünden oldukça yararlı oldu. Tanışmış olduğum bu çok özel insanlar, yaptığım işe somut olarak katkıda bulunmak suretiyle çalışmamın kolektif bir nitelik kazanmasına aracılık ettiler; kendilerini bu “anlatma sürecinin” bir parçası olarak hissettiler.

Bunun ötesinde tahmin edilebileceği üzere özellikle ilişkilerin çoğunlukla geçici ve hızlı bir şekilde kurulduğu/tüketildiği büyük kentlerde gerçekleştirilen antropolojik çalışmalarda görüşmelerin kısa süreli buluşmalardan ibaret olması, diyalog kurduğum kişilerin doğal tepki ve davranışlarını gözlemleyebilme olanağını da ortadan kaldırıyordu. Örneğin kendisiyle görüşme yaptığım genç bir Süryani kadın, beni görüşmemizden bir hafta sonra evine akşam yemeğine davet etmiş ve ben bu yemek sırasında Süryani ailesindeki kadın-erkek ilişkilerinin kodları üzerine yaptığımız iki saatlik sohbetten çok daha fazlasını keşfetme olanağı yakalamıştım. Neticede ev ortamında mütevazı bir masa etrafında toplandığımızda ne ben sürekli sorular soran meraklı bir araştırmacıydım ne de o beni bilgilendirme sorumluluğu taşıyan bir cemaat üyesiydi. Bu görüşmeden sonra konuştuğum insanları genellikle ve (mümkünse) evlerinde ziyaret ettim. Ziyaretleri uzun dönemlere yaymaya çalıştım. Çalışmamın samimiyeti ve güvenilirliği açısından anlama ve anlaşma pratiğinin sadece tez sürecimi içeren dönem içerisinde değil, uzun vade-

de kurulan arkadaşlıklar aracılığıyla da hayata geçmesi gerektiğine inanmaya başlamıştım. Şimdi dönüp baktığımda bu hissin saha defterime yansımalarının şu şekilde olduğunu görüyorum:

Daha önce hiç karşılaşmadığın biriyle iç dünyanı ne derece paylaşabilirsin? Görüşmelerim öncesinde kendime sorduğum soru genellikle bu oluyor. Kendimi görüşme yaptığım kişilerin yerine koyduğumda “herhalde ilk aşamada mesafeli olurum, gerektiğinde küçük yalanlar söylerim, hislerimi abartırım, eklemeler çıkarmalar yaparım... ne de olsa bu insan beni bir daha görmeyecek derim...” diye düşünüyorum. O nedenle sohbetlerde kendimden de bahsetmeye karar verdim, kendi çevremden, hayatımdan, alışkanlıklarımdan... daha çok açık ve samimi bir arkadaşlık sohbeti gibi... Sanırım en son istediğim şey bu tez dahilinde kurduğum ilişkilerin bilimsel açıdan faydacı, insani açıdan da yüzeysel bir düzlemde kalması.

Aynı bağlamda Kaya’nın Levinas’ın etik felsefesine dayanarak sosyal bilimlerde araştırmacı ve araştırdığı özneler arasındaki ideal ilişkinin ne olması gerektiği konusunda kaleme aldığı şu ifadeleri okuyunca bu yöndeki sezgilerim de bir bakıma onaylanmış oldu:

Bu nedenle “ötekinin” ontolojik olarak ne olduğunu bilmek mümkün değildir. Bu geleneksel kurgu yerine “öteki” ile eşit ilişkiler geliştirilmelidir. Sözgelimi, sosyal bilimlerde sıkça tekrarlandığı gibi ötekini “bizim anlayışımızı bekleyen”, “bizim şefkatimize ihtiyacı olan”, “bize bilgi veren” (*informant*), “bize yanıtlar aramak zorunda olan” (*respondent*), “sürekli çoğunluğun karşısında bir korku ve tedirginlik yaşayan” ve “bizim nesnemiz olan” (*thingified*) şeklinde değil, bir diyalog içinde kendimizin eşiti (*interlocutor*) olarak algılamalıyız. (Kaya 2011: 56)

Araştırmacının Sorumluluklarını Hatırlaması ve Dönüşümü

Görüşme yaptığım insanlarla büyük ölçüde empati kurmaya çalıştığım bu karşılaşma ve tanışmalarım sırasında ben de bilgileniyor, dönüşüyor, mensubu olduğum ülkenin uyguladığı geçmiş politikaları sorgulamayı sürdürüyordum. Bahsettiğim dönüşme ve bilgilenme sürecinde beni en fazla etkileyen unsurlardan birinin Süryanilerin 1915 yıllarında gerçekleşen “Seyfo” adı verilen trajik olaylar sırasında yaşadıklarının anlatımı ya da ayrımcılık politikalarının somutlaştığı anekdotlar olduğunu söyleyebilirim. Seyfo üzerine konuşan

ve bana anılarını aktaran (ikincil ağızlar da olsa) kişiler oldukça az olmasına rağmen, anlatılan hikâyelerin barındırdığı acıların derecesi, aynı zamanda dönemin İttihatçı kadrosunun Doğu vilayetlerinde uygulamış olduğu şiddetin derecesi ile de yüzleşmeme neden oluyordu. Aşağıdaki anlatı, Süryanilerin Seyfo üzerine duydukları ve bu olayı nasıl hatırladıklarına dair sembolik bir örnek oluşturmaları açısından önemliken benim için bu algının dramatik/vicdani yükünü içselleştirebilmek açısından da oldukça önemliydi:

Seyfo'yu kabul etmemek mümkün değil, onca insan vardı, bu insanlar yok edildi, katliama uğradı ve her aileden kurtulan birileri mutlaka anlatıyor bunu, kulaktan kulağa canlı tanıkları var, inkâr etmeleri mümkün değil, yaşanmış bir olayı yok saymak mümkün değil diye düşünüyorum. Bu konuda mesela Mezo-Der'de bir toplantı oldu, yaşlı insanlar anılarını paylaştılar, gençler babalarının yaşadıkları ilgili hatıralar anlattılar. Ben anneannemin nasıl kurtulduğunu anlattım. (...) Anlatıya döneyim, ağanın karısı anlatıyor, diyor ki "Ben çıktım balkona hepsini meydanda toplamışlardı," diyor, "o kadar güzellerdi ki o genç kızlar," diyor, "o yaşlı kadınlar, o çocuklar... geri gelen olmadı," diyor. "Gittim... kuzuları otlatmaya, hepsini yere sermişlerdi, kimisinin gözleri hâlâ açıktı diyor, kimisi hâlâ gülüyordu... ben ayakla- rımla cesetlere basmamak için üzerlerinden atlayarak küpe arıyordum kendime, boyunlarında boncuk arıyordum kendime, bazılarının gözlerini ben kapattım, hâlâ gülümsediklerini görüyordum." Bunu altı yaşındayken yaşıyor. Bana biri desin ki Adıyaman'da Süryaniler, Kürtleri ya da Türkleri katlettiler. Bana bir tane örnek gösterversinler Adıyaman'da, o zaman kabul edeceğim. (Erkek, 45 yaşında)

Yukarıdaki anlatı ve dinlediğim diğer benzer anlatılar, bir yandan acıların paylaşımının bir halkın psikolojik sağaltımı için ne denli elzem olduğunu vurgularken diğer yandan bir araştırmacı olarak benim bu hikâyeleri "yazılmamış tarihe" aktarma konusundaki şahsi sorumluluğumu hatırlamama vesile oluyordu. Nitekim bugün toplumsal hafıza üzerine çalışan birçok sosyal bilimcinin ifade ettiği gibi halklar arası iletişimin ve anlaşmanın gereği bu türden karşılaşmaların olabildiğince çoğalması ve dillendirilmesi idi.⁹ Söz konusu

9. Bu yönde yapılmış çok değerli sözlü tarih çalışmalarından sadece birkaçı için bkz. Altınay ve Çetin 2009; Balancar 2011; İlyasoğlu ve Kayacan 2006; Neyzi 2007 ve 2011.

düzlemde bakıldığında aralarında çatışma/gerginlik yaşanmış halklar arasındaki diyalogu hikâye aktarımı üzerinden tesis etme mesuliyeti de öncelikle onlarla yüz yüze temas kurma şansına sahip olan araştırmacılara düşüyordu. Fakat bu tip karşılaşmaların tesisi konusunda her iki tarafın da harcadığı efor düşünüldüğünde geç kalınmışlıkların sayısının çok olduğu ne yazık ki açıktı. Bu durum genç bir araştırmacı olan beni ortak bir gelecek inşasının olabilirliği açısından da endişelendiriyordu. Belki de araştırmacılar anlamaya çalıştıkları gruplar ile daha fazla mekânda ve platformda bir araya gelmeli, birbirlerini daha çok dinlemeli, birbirlerinin alanlarına daha sık, çekinmeden ve özgürce girmeliydi.

Tanıma ve anlamaya çalışma sürecimin bir diğer ayağı, Süryani kimliğinin ana eksenini oluşturan Hristiyanlıkla ilgili algılamaların ve bilgilerimin artması sonucu şu âna dek yalnızca şematik olarak fikir sahibi olduğum bir din üzerine daha derin bir şekilde düşünme olanağı bulmamdı. Grup üyelerinin özellikle muhafazakâr kesimi, Hristiyanlığın prensiplerini büyük ölçüde yerine getirip onu kadim bir anlayışla yaşamaya çalışan, toplumsal ilişkilerinde İsa Mesih'in mesajları doğrultusunda davranan, sohbetlerimizde Hristiyanlığın erdemlerinden ve dinsel zenginliğinden bahseden kimselerdi. Özel olarak dinsel ritüeller üzerine sohbet ettiğim ruhanilerin bana namaz (dua), oruç, kutsanma (hac) gibi ibadet esasları üzerine İslamiyet ile karşılaştırmalı olarak verdikleri bilgiler, iki din arasındaki kültürel geçişlerin derecesi hakkında fikir edinmemi sağladı. Bu görüşmelerin ve katıldığım toplantıların beni spirüel açıdan etkilediğini, yaşam algımı Hristiyanlık üzerinden tekrar tanımladığımı, manevi açıdan bir dönüşüme uğradığımı söylemem mümkün görünmese de entelektüel açıdan yeni bir farkındalık yaşadığımı açıklı.¹⁰

Sonuç olarak kaba bir hesaplama ile iki yıl süren alan çalışmamın sonlarına geldiğim şu aylarda bir araştırmacı olarak alandan öğrendiğim iki anlamlı ders vardı. Birincisi, aktarmaya çalıştığım gibi

10. Burada çalışmamın bir din antropolojisi çalışması olmadığını, dolayısıyla grubun ritüelleri ve inanç esasları üzerine özel bir dikkatle eğilmeyi seçmediğimi belirtmek isterim. Çalışmamın daha çok Süryanilerin Türkiye'de "azınlık olma" halinin yarattığı antropolojik sonuçlar ile ilgili olması nedeniyle grubun dinsel kimliğinin analizi tez boyunca (ve bu makalede) ikincil bir konum arz etmiştir.

çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede Hıristiyan bir kimlikle yaşayan bu grup ile sağlam ve etkin bir diyalog kurmak için öncelikle vicdani açıdan “azınlık” olarak hissetmek, yani bana “tamlık” atfedilen egemen tarih anlatılarının ve devlet söyleminin dışına çıkıp yaşanmış insan hikâyelerine odaklanan, gündelik ilişkileri merkeze alan, yaşanan acılara duyarlı, şahsi ve kolektif yüzleşmeleri önemseyen ve elbette büyük söylemlerden kaçınan alternatif bir bilimsel tavır geliştirmek gerekliliğiydi. İkincisi ise, yine bu bağlamı takiben bana aktarılan o ya da bu nedenle su yüzüne çıkmamış hikâye ve hissedişleri yazılmamış tarihe aktarma sorumluluğunu bir araştırmacı olarak hatırlamak oldu. Şüphesiz antropolojinin kültürler arası iletişimin sağlıklı bir şekilde yeniden tesisinde rolü tam da bu sorumluluğu almaktan ve bu karşılaşmaların sayısını çoğaltmaktan geçiyordu.

"Komşuda" Etnomüzikolojik Alan Çalışması Yürütmek

**Araştırma Yöntemi, Kimlik ve
Etnografya Meseleleri**

Sophia Kompotiati



ALAN ARAŞTIRMASI ve araştırma deneyimi, günümüz etnomüzikolojisinde temel kaygılardandır; ayrıca etnografik yazım meselesiyle bağlantılıdır. Bu makalede, birkaç yıl önce İstanbul'da gerçekleştirdiğim doktora tezimin bir parçası olan araştırmamdan bahsedeceğim (Kompotiati 2011). Türkiye'de bir alan araştırması yürütmeyi tercih etmemin nedenlerine, Yunan bir araştırmacı olarak karşılaştığım belirli sorunlara ve "komşu bir ülkede" çalışma yapmaktan doğan kimlik ve güven sıkıntılarına odaklanacağım. Ayrıca, müziksel değerlendirmeleri etnografik yorumlara dönüştürmeye ve alandaki eylemi kâğıda dökmeye (Barz 1997a: 49) çalışırken, yazma sürecinde ortaya çıkan problemlere de değineceğim.

İlk Duygu ve Düşünceler

Doktora tezimin alan araştırmasını yapmak için on yıldan fazla bir süre önce İstanbul'a taşındım. Yerel ve küresel unsurları birleştiren, yurtiçi ve yurtdışında gitgide popülerleşen "yeni geleneksel müzik" adını verdiğim müzik türünü araştırmak için 2004 Eylülü'nde, uzun bir otobüs yolculuğunun ardından yalnız başıma İstanbul'a geldim.

Taksim yakınlarında, Tarlabası'nın anacaddesinde otobüsten indiğim zamanki şaşkınlığımı hâlâ hatırlarım. Bir polis bana, "Lütfen valizinize dikkat edin" tavsiyesinde bulundu; ama fazla önem vermedim. İstanbul'a Türkçe bilmeden, valizlerim kitaplarla dolu, birçok pratik meseleyi (nerede, nasıl ve ne kadar süre kalacağımı) düşünmeden karmaşık duygular, gerginlik ve heyecanla gelmiştim. Fakat yine de iyimserdim.

Alan araştırmasını yürütmek için Türkiye ve İstanbul'u seçme kararı, kişisel bağlarımın alakalı değildi. Ailem de ben de İstanbul'da daha önce ikamet etmemiştik. Türkiye'ye ilk kez Eylül 2000'de Atina Üniversitesi Müzik Çalışmaları bölümünde öğrenciyken turist olarak gelmiştim. Atina'ya dönüşümle birlikte, o zaman için belli bir amaç gütmenden Türk dili üzerine yoğun derslere başladım. Birkaç ay sonra, aileme ve arkadaşlarıma doktora tezim için araştırma yapmak amacıyla Türkiye'ye gidebileceğimi ve bir süre orada kalabileceğimi söyledim. Herkes, özellikle de annemle babam, çok şaşırılmıştı: "Neden Türkiye? Orada ilgi çekici olan ne? Neden (aslında onlara göre daha güvenli olan) bir Avrupa ülkesi değil?" Tepkileri, ön hazırlık aşamasında geldiğim 2001 yazında Türklerin beni karşıladıkları şaşkınlıkla aynıydı. Türkiye, modern tarihinin en kötü ekonomik krizinden yeni çıkmıştı ve ülkenin geleceği hâlâ net değildi: "Neden Türkiye'yi seçtin? Ne kadar çok problemle uğraşman gerekeceğini göremiyor musun?"

Seçimim için gerekçe göstermek benim için hiç zor olmadı. Bir kere, İstanbul beni oldukça cezbetmişti. İlk fırsatta oraya geri dönmek istemişim. Orada bir arada olan heterojen, çatışan ve karmaşık kültürel kimlikler beni çekiyordu (Keyder 2002: 25-26). Bazen bana kendimi "evimde" hissettiren aşırı bir benzerlik duygusuna, bazen de vahşi, sert ve tutarsız bir mekânın merkezinde olduğum hissine kapılıyordum. Üstelik Türkiye'deki çeşitli müzik gelenekleri de oldukça ilgimi çekmişti. Klasik Türk müziği, halk müziği, arabesk ve caz türlerinde büyük bir CD koleksiyonum vardı; bundan yıllar önce de ney çalmayı öğrenmeye başlamıştım. Ayrıca 90'lar sonrası müzik gelişmelerini ve son akımları da takip ediyordum.

Bu da İstanbul'a taşınma sebebimdi: 90'lı yıllardan itibaren artan sayıdaki Türk müzisyen ve müzik yapımcısı, Doğu'dan ve Batı'

dan, yerelden ve küreselden öğeleri bir araya getiren yeni bir estetik bağlam içerisinde Anadolu’nun çeşitli müzik geleneklerini keşfediyorlardı. Bu keşif sürecinde, yeni bir işitsel alan (*soundscape*), yeni bir müzik türü oluşturunyorlardı – ki bu tür, “etnik müzik”, “çağdaş/yeni geleneksel müzik” ve hatta “dünya müziği” gibi farklı isimlerde popülerlik kazanıyordu. Ben özellikle “dünya müziği” çağında, Doğu’nun müzik geleneklerinin canlanması meselesiyle ilgileniyordum ve ayrıca yerel ve küresel unsurları birleştiren yeni kent müziği geleneğinin “dünya müziği” olgusuyla bağlantısını araştırmak istiyordum (Sant Cassia 2000: 294; Aytar ve Keskin 2003: 150-1; Kraidy 1999: 471; Taylor 1997: 17; Bohlman 2002: 87 ve 115). Dahası, bu akımadahil olan müzik endüstrisi, şirketler, müzisyenler, yapımcılar ve tabii ki dinleyicilerin ürettiği çeşitli konseptlerin, görüşlerin ve zıtlıkların yorumlarını bulmak istedim. Son olarak, İstanbul’un bir ilham kaynağı olarak bu yeni kentsel müzikle bağlantısını izlemek ilgimi çekti.¹

Çağdaş müzik üslupları ile geleneksel müzik arasındaki bu evlilik, şüphesiz ki benim Türkiye’de kalışımdan önce de sonra da gerçekleşmekteydi. Ancak o noktada bu durum, ülke için yeni bir müzikal ve kültürel olguydu. Bu olguyu eşsiz yapan, keşfedilen müzik geleneklerinin yıllarca marjinalleştirilmiş ya da unutulmuş olmasıydı. Daha önemlisi, bu müzik gelenekleri büyük çapta ülkedeki “etnik Ötekiler”le bağlantılıydı.² Bu nedenle, bu yeni müzik trendi bir

1. Araştırmamda sistematik bir çalışmayla ele aldıklarım şunlardı: a) İstanbul’un göbeği Beyoğlu’nda yeni müzik trendlerini destekleyen oldukça popüler canlı müzik kulübü Babylon. Burası, kozmopolit ve çokkültürlü geçmişin izleriyle dolu bir bölgeydi. b) En büyük müzik şirketlerinden ikisi: Kalan Müzik ve Doublemoon Records. Her ikisi de bu yeni müzik trendini destekliyordu ve 90’larda kurulmuşlardı. c) Altı müzisyen: Batı müziği ve caz harmonisiyle Elazığ’ın geleneksel parçalarını birleştirerek çığır açan besteci ve perdesiz gitarın mucidi Erkan Oğur, Boğaziçi Üniversitesi mezunlarından oluşan Kardeş Türküler grubu, Kürt asıllı Aynur Doğan, ünlü klarnetçi Hüsnü Şenlendirici, perküsyon ustası Burhan Öçal ve “elektronik müziğin dervishi” Mercan Dede.

2. Türk devletinin kuruluş aşamasında, zamanın Kemalist devrimcileri, kültürel olarak birleşmiş uyumlu bir ulus-devletin temelini oluşturan yeni bir Türk ulusal kimliği (bunun bir parçası da Türk müziği) oluşturmak istediler. Osmanlı geçmişini reddetme ve Batı kültürünü kabul etmeye dayalı bir dizi reformla, Anadolu’nun müziği olan Türk Halk Müziği öne sürüldü. Bu, tekboyutlu bir dü-

trendden çok daha fazlasıydı: Milliyetçilik, politika ve kimlik meseleleriyle, yani Türklerin deyimiyle “hassas konular”la uğraşan, ideolojik bir bakış açısıydı. Bu yeni kentsel müzik, ulusal kimliğin yapımı ve yıkımında önemli bir rol oynuyordu. Hepsinden önemlisi, gelenek ile modernlik arasındaki ilişkinin, ve ayrıca iki diğer önemli olgunun, milliyetçilik ile küreselleşme arasındaki ilişkinin araştırılmasında çıkış noktasıydı. Dahası, hem yerel hem evrensel bazda popülerlik ve kabul kazanıyor olması sayesinde Türkiye’nin –ve Türk toplumunun– Avrupa ve Asya, Doğu ve Batı’yla ilişkilerinin müzakeresinde yeni alanlar oluşturmıştı. Hepsinden öte, Türkiye’nin kendi içindeki ilişkilerin müzakeresi için alan yaratmıştı (Keyder 1997: 46-47).

Üstelik alan araştırmasını ülkemin dışında yürütmek benim için çok önemliydi. O zamana kadar, etnomüzikolojik alan araştırmalarını daha küçük yerlerde, Yunanistan’daki köylerde ve kent merkezlerinde yürütmüştüm. Yurtdışında alan araştırmasını ilk kez –bölümde de ilk öğrenci olarak– yapacaktım. Son olarak, alan araştırması için Türkiye seçimi birçok sebepten dolayı önem arz etmekteydi. Bu ülkeye dair kültürel, sosyal ve politik sezgiler geliştirmek, hem yerel hem de evrensel düzeyde önemliydi; özellikle de Türkiye ile ilgili çalışmaların, katı politik ya da tarihsel meselelerin yanı sıra sayısız stereotiple de sınırlı olduğu Yunanistan açısından.

Türkiye’de Alanın Zorlukları

Kalıcı olarak yerleşmeden önce İstanbul’a birkaç kez seyahat etmiştim. Alan araştırması iki uzun döneme ayrılıyordu: Birincisi, İstanbul’a kısa seyahatler yaptığım ön hazırlık aşaması (2000-04) ve ikincisi, İstanbul’daki uzun süreli konaklama dönemimdi (2004-06). İlk ziyaretlerimde, İstanbul’un farklı bölgelerinde kaldım ve gündelik

zenlemeydi; dilsel (Türkçe konuşmayan) ve dinsel (Müslüman olmayan) “Öteki”leri olduğu kadar karmaşık sosyo-kültürel yapıyı da reddetmeye dayalıydı (Stokes 1992: 20, Tekelioğlu 1996: 194-5, Balkılıç 2009: 101). İmparatorluk geçmişi, çokkültürlü temellerinin reddine dayanan bu ulus inşası ve halka ideolojik bakış, daha sonraki nesillerde ve post-Kemalist söylemde yakın zamanlara kadar baskın oldu.

şehir hayatını erkenden anlamama ve paylaşmama imkân sağlayan arkadaşlar ve aileler tarafından ağırlandım. On beş günden üç aya kadar süren bu ziyaretlerde, müzisyenlerle ve müzik yapımcılarıyla tanışma, iletişim ağlarını anlama, arkadaşlar edinme, İstanbul’un kentsel mekânına alışma fırsatım oldu.

İstanbul’da nasıl hareket etmem gerektiğini öğrenmenin, mesela hangi denizin hangi bölgeyi ayırdığını anlamanın, bana ne kadar zor geldiğini hâlâ hatırlarım. İstanbul’da bir yerlerde kaybolmamak için yaşadığım stresi de (ki bu birkaç kez gerçekleşti) hâlâ hatırlarım. İstiklal Caddesi’ndeki her yürüyüşümde, yeni yerler keşfettiğimde, Babylon’daki her konserde ya da Unkapanı’ndaki Kalan şirketinin küçük ofisine her uğradığımda karşılaştığım bir müzisyenle ettiğim sohbet sırasındaki heyecanımı hatırlarım.

Şehre yaptığım sayısız kısa ziyarete karşın, sadece kısa araştırmalarla bırakın başka bir ülkeyi, tanıdık olmayan bir sosyal çevreyi bile araştırmanın imkânsız olduğunun kısa sürede farkına vardım. Şüphe yok ki, sosyo-tarihsel boyutlarla bağlantılı kültürel bir olgunun anlaşılması, tanımlanması ve yorumlanması, alanda uzun süre kalmayı gerektiriyordu (Cooley 1997: 4; Kisliuk 1997: 23). 2004’te İstanbul’da uzun süre kalmak için gerekli olanağı, Yıldız Teknik Üniversitesi, Etnomüzikoloji Bölümü’nde araştırma yapmak üzere Yunanistan Eğitim Bakanlığı’nın ülkelerarası burs programı sağladı.

Türkiye’deki ilk günlerim bürokratik problemlerle başladı. Üniversite’nin Sanat ve Tasarım Fakültesi’ne kabul edilen ilk Yunan ve ilk yabancı öğrenciydim; bu nedenle kaydımda problem olmuştu. Başlangıçta, bursumu ve ikamet iznimi alamadım. Neyse ki iki problem de bir süre sonra çözüldü. Üstelik kendimi derslerin Türkçe verildiği bir devlet üniversitesinde bulmuştum ve ilk günlerde fırın ya da restoran gibi temel günlük konuşmaların yapıldığı yerlerde bile iletişim kuramıyordum. Diğer öğrencilerin ve üniversitedeki profesörlerin desteklerine, çeviri için istekli olmalarına rağmen kısa sürede kendime güvenim umutsuzluğa dönüştü: Çapa, Fatih’te önümdeki uzun kuyrukta izin kâğıtlarını beklediğim Yabancılar Şubesi’ndeki ilk sabahımı da, içinde ne yazdığını bilmediğim kira kontratını imzalarırken yaşadığım gerginliği de asla unutmayacağım.

Muhakkak ki dil problemi önemli bir konuydu. Türkçe, hem gra-

mer yapısı hem de sözdizimi bakımından Hint-Avrupa dillerinden oldukça farklıydı ve öğrenmek oldukça zaman alan ve zor bir işti. Kalıcı olarak gelişimden uzun süre önce Türkçe dersleri almış olsam da, sadece basit konularda iletişim kurabiliyordum ya da kendi iletişim yolum olarak İngilizceyi ya da farazi bir dili kullanıyordum. İstanbul'daki ilk aylarımda aldığım yoğun dersler ve dili günlük kullanımı sayesinde Türkçemi mükemmelleştirene kadar çantamda daima sözlük taşıdım; bu arada trajikomik olayların ardı arkası kesilmiyordu. Telefonda konuşmak uzun süre uzak durduğum bir şeyken bazen bana söylenenleri tamamen yanlış anlıyordum. Arkadaşlarım dili öğrenmedeki hızlı ilerleyişime hayran olurken, görüştüğüm kişileri konuşabildiğimden çok daha fazlasını anlayabildiğim konusunda ikna edemeyişim beni utandırıyordu.

Bu durumu vurgulayan bir olaydan bahsetmek istiyorum. İstanbul'daki ilk zamanlarımda tanınmış bir müzisyenle görüşmeyi denemiştim. Çok meşgul olmasına ve geçmişte birçok röportaj vermiş olmasına rağmen benimle görüşmeyi reddetmedi. Yine de Türkçemin yeterince iyi olmayışından duyduğu rahatsızlığı belli etti. Bir miktar mizah, cilveleşme ve ironiden sonra kimlik, milliyetçilik ve müzik gibi zor ve karmaşık –ve aslında siyasal anlamla yüklü– bir konuda, Türk bile olmayan bir kadınla tartışmak istemediğini belirtti. Söylediğine göre, “Ben anlamazdım”. Daha fazla açıklama istemeden, sinirli ve üzgün bir biçimde ayrıldım; az daha böylesi önemli bir görüşmecinin yüzüne kapıyı çarpacaktım. Şunu belirtmeliyim ki, araştırma yıllarım boyunca görüştüğüm kişiler bana karşı hep kibar ve yardımcı davranmakla birlikte, beni ülkenin etnik ve dini azınlıklarını ilgilendiren konulara girmemem konusunda sık sık uyardılar. Örneğin Türkiye'ye yaptığım ilk ziyaretlerden birinde, bu yeni müzik akımını araştırmayı düşündüğümü ifade ettiğim zaman en önemli görüşmecilerimden biri, “Araştır, soruştur, gel istediğin zaman benimle görüş ama hiçbir şey yazma” tavsiyesinde bulundu ve ekledi: “Ne yaparsan yap ama hiçbir yerde yazma ve azınlıklardan bahsetme.”

Şüphesiz ki birçok açıdan zor bir konu üzerinde çalışıyordum. Kürt, Ermeni, Laz, Yunan ya da Alevi gibi önceleri ötekileştirilen ya da yasaklanan, şimdilerde farklı –daha modern ya da Batılılaştı-

rılmış, zaman zaman elektronikleştirilmiş veya cazlaştırılmış— bir biçimde yeniden ön plana çıkan müzik geleneklerinin canlanmasını araştırmak istiyordum. Bu müzik türleri, dünyanın en popüler müzik festivallerinde sahneye konuluyordu. Aynı zamanda bu türler, hem Türk hem de uluslararası diskografinin önemli bir kısmını oluştuyordu. Ve bunu ilk başta fark etmememe rağmen, pratikte gördüm ki, tüm olguyu anlamak için modern ve eski tarih, antropoloji, siyaset, sosyoloji ve ülke müziği gibi alanlarda geniş bir literatür okumak durumundaydım. Diğer yandan, yakın zamanlara kadar akademik araştırma konusu yapılmamış ya da yapılmasına izin verilmemiş kimlik, ötekilik ve milliyetçilik gibi zor konuları tartışmak zorundaydım (Kadıoğlu 1996: 177).

Son olarak, Türkiye’deki ziyaretim boyunca yüzleşmek zorunda olduğum belki de en büyük sorun, toplumsal cinsiyetimdi. Kadın kimliğim. Ülkemle coğrafi ve kültürel olarak birçok benzerlik taşıyan bir ülkeye gidiyordum. Fakat bir yabancıydım, gayrimüslimdim; Avrupalıydım; öğrencilik veya evlilik haricinde baba evinden ayrı yaşayan kadın sayısının pek az olduğu bir ülkede kadındım. Bunun yanında, erkek varlığının baskın olduğu, pek çok Türk kadınının erişiminin olmadığı ya da orada bulunmalarının yanlış ya da ayıp olarak algılandığı yerlerde bulunmak zorundaydım. Müzisyenlerle öğle yemeklerinde, stüdyolarda, konserlerde buluşuyordum; geceleri İstanbul’un bilmediğim yerlerine, kendi ülkemde bile yalnız başıma gitmeye cesaret edemeyeceğim yerlere refakatçim olmadan gidiyordum.

Buna rağmen, işler bir süre sonra yoluna girdi. Çalıştığım üniversitenin yakınında ev bulduğum için çok şanslıydım; kısa bir süre sonra kendimi geçindirecek bazı işler de buldum. Kısa zamanda bana göre şans eseri olan, beklenmedik bir şekilde kendimi birçok görevde buldum: Bir devlet üniversitesinde öğrenciydim; Türkçe öğreniyor, Yunanca öğretiyordum; Yunan gazetelerine makalelerimle katkıda bulunuyor ve dergilerinde muhabir olarak çalışıyordum. Aynı zamanda, son yılların en popüler şarkıcılarından biriyle çalışırken, düzenli bir şekilde provalara ve klasik Osmanlı müziği konserlerine katılıyordum. Bir parçası olduğum bütün bu paralel gerçekler, araştırma konumu kavrayış ve onunla ilişkileniş tarzımı be-

lirleyecek olan benzersiz imkânlar sağladı bana. Ayrıca, esnek bir araştırma stratejisiyle (ne de olsa alan araştırması, bir yandan hedef odaklı eylem ve seçimlerin, metodoloji ve tecrübenin, ama aynı zamanda şans ve tesadüflerin ortak sonucudur), farklı çevrelerde yürüttüğüm tartışmalar ve üstlendiğim çeşitli heterojen rollerle, araştırmakta olduğum müziğe ilişkin “kültürel anlamlar” (Marcus 1998: 79) arasındaki çoklu bağlantıları anlamaya çalıştım.

İstanbul’da Müziğin Etnografisi

Alan araştırması boyunca, hem Türkiye hem de Yunanistan’daki arkadaşlarım tarafından takdir edilen popüler müzisyenlerle ve farklı şirketlerden önemli yapımcılarla söyleşiler yaptım. Bir kişi beni bir başkasına yönlendiriyordu; alan araştırması hızla büyüyordu ve kişiler arasındaki iletişim ağı birçok kez ben hiçbir şey yapmadan önüme açılıyordu. Her şeyden önemlisi, hepsi sorularımı cevaplamada istekliydi. Daha önce Yunan sanatçılarla çalışmış müzisyenler, Yunan olmamdan memnun olmuşlardı ve ülkemde Yunan sanatçılarla çalışmalarından olumlu izlenimler aldıklarını vurgulamışlardı. Bazılarının başta söyleşi ya da röportaj yapacak kadar zamanımız olmadığını söylemelerine rağmen bütün görüşmeler en az birkaç saat sürmüştü. Bazı müzisyenler ve yapımcılar, görüşmenin sonunda, özellikle bilgili olmamdan ve kalıp sorular soran bir muhabir gibi davranmamamdan dolayı, görüşmelerden keyif aldıklarını belirttiler. Dahası sadece etnomüzikolog değil, aynı zamanda müzisyen olmama saygı duyuyor görünüyordlardı. Bazı görüşmecilerim, bu iki farklı kimliği bir araya getirmemden dolayı, diğer araştırmacıların anlayamayacağı noktaları anlayabileceğimi düşündüklerini söylediler.

Alanda geçirdiğim süre boyunca, günlük gözlem ve röportajlar aracılığı ile ortaya çıkan fikirleri, izlenimleri ve düşünceleri kaydettim. Etnografik notlarıma paralel olarak, günlük olmasa da düzenli bir günce tuttum. Bu günce, düşüncelerim ve hislerimin anlık dışavurumunu saklıyordu. Sonrasında, çalışmam için eşsiz ve belirleyici bir materyal olacaktı. Günlüğüm, artık orada olmadıgımda bana orayı hatırlatıyordu. Hafızamı tazeliyor ve bütün ilk izlenimleri geri ge-

tiriyordu. Ayrıca, gittiğim konserlerde kameramı kullanmıştım. Bu sayede, önemli bir görsel materyal koleksiyonum oluştu. Konserleri kaydetmeye beni yönelten şey, bu anları iş arkadaşlarımla paylaşma isteği ve kısa bir belgesel hazırlama fikriydi. Gerekçemi duyduktan sonra, hem Babylon hem de gittiğim diğer müzik kulüpleri konserlerden parçalar kaydetmeme izin verdiler. Müzisyenlerin yanı sıra birçok müzik şirketi de yeri geldikçe bana seve seve profesyonel kalitede görsel materyal sağladılar.

Alanın tam bir resmini elde edebilmek, nerede olduğumu ve üzerinde çalıştığım müziği kapsamlı bir sosyo-kültürel olgu olarak anlayabilmek için Karadeniz’den Ege kıyılarına, Orta Anadolu’ya, Akdeniz’e ve Güneydoğu Anadolu’ya gittim. Plakçılık endüstrisinin ya da müzikoloji çevrelerinin bu yeni tür müziği nasıl algıladığı, tek merak ettiğim şey değildi. Daha ziyade, çalışmanın çevremdekiler tarafından nasıl algılandığını öğrenmeye hevesliydim. Müzisyenler, taksi şoförleri, dükkân sahipleri, heterojen çevrelerden her yaştan kadın ve erkeklerin yanı sıra çalışma konumla daha az ilişkili ya da bağlantısız kişilerle de konuştum. Neticede, görüşmecilerimin sosyal ve müzikal gerçekliği nasıl inşa ettiklerini ve nasıl yorumladıklarını bu “açık” tartışmalar üzerinden, anket kullanmadan tartışarak anlamaya çalıştım.

Fakat zaman zaman açıklama yapmak zorunda kalıyordum. Yöntem bakımından, kültürel bir pratik olarak müzik, izole edilmiş ya da özerk bir üretim değildi. Aksine müzik, kültürün bir ifade biçimi olmanın yanı sıra, aynı zamanda kültürün kendisi de olduğundan, –hem gerçek hem de imgesel şekilde– sembolik olarak egemen kültüre bağlı, karmaşık bir yapıydı. Diğer bir deyişle, müziği kültürün içinde, bir sosyal bağ, bir kültürel üretim olarak, yani bir kültür olarak çalışmak (Merriam 1964: 6 ve 246) ilgimi çekiyordu. Bu sebeple temel amacım müziği, basit izole edilmiş ve bağımsız bir müzik ya da ses olgusu olarak değil, bir hayat tarzı olarak anlamaktı. Diğer araştırmacılardan farklı olarak, araştırmam için tarihi arşivlere gerek yoktu; Klasik Türk Müziğinin Doğu müzik geleneğinden gelen bir enstrümanı öğrenmiyordum. Melodilerin transkripsiyonuyla da ilgilenmiyordum ya da Anadolu’nun uzak bir köyünün geleneksel şarkılarını aramıyordum. Béla Bartók gibi Anadolu’da köy

köy dolaşıp Türkiye'nin halk müziği ile Yunanistan'ınki arasında bağlantı kurmak, böylece evrensel bir karşılaştırma planı hazırlamak niyetinde değildim (Rice 1997: 103). Uzak geçmişle değil, şimdiyle ilgileniyordum; kültürel pratik olarak şehir müziğinin doğasını ve özellikle de İstanbul gibi küresel bir şehirde (Keyder 2002: 25-26) geleneksel müziğin yeniden inşasını araştırmaya çalışıyordum.

Bütün bunlara rağmen, Avrupalı komşu bir ülkeden gelen, dillerini ve kültürlerini araştıran Yunanistanlı, eğitilmiş bir kadın olmam görüşmecilerimin çoğu açısından, dostluk ve iyi niyet için yeterli bir kanıt oldu. Kabul etmeliyim ki, Türk insanı yabancılara, özellikle de Yunanlara çok saygılı davranıyor. Bu nedenle, Yunanistan'dan, Ege'nin karşısındaki "ebedi düşman"dan gelmeme karşın, diğer yabancılara göre genelde "daha iyi" muamele gördüm. İki ülke arasındaki tarihi çatışma ve düşmanlığa yapılan dokundurmalar, çoğunlukla şaka olarak kaldı. Aynı zamanda, Türkler ve Yunanlar arasında mutfak kültürü, müzik ve sosyal davranışlarındaki benzerliğin yanı sıra birçok ortak kelime, ifade ve atasözü olduğunu vurgulayarak diğer Batılılara, Avrupalılara ve Asyalılara kıyasla bana özel davranıyorlardı.

Yine de şunu belirtmek isterim, bazı daha kozmopolitan ve çok gezmiş müzisyenler, geldiğim yeri çekici buluyorlardı; ama bu yüzden bana daha özel davranmadılar. Onlara göre Yunanistan Avrupa ülküsünden uzaktı. Daha ziyade, dünyanın ve Avrupa'nın taşrasıydı. Yanı sıra, bu konuları onlarla tartışan tek Avrupalı kesinlikle ben değildim; konuştuğum çoğu müzisyen, tüm dünyadan araştırmacılara ve muhabirlere röportaj veren ve uluslararası müzik festivallerinde sahne alan müzisyenlerdi.

Son olarak, komşu ülkedeki "Öteki" algısının sıkça yapılan bir tartışma konusu olduğunu eklemek isterim: Türkiye'deki Yunanlar ya da Yunanistan'daki Türkler. Her iki ülkede hayat tarzını biçimlendiren benzerliklerin aksine, Türklerin dış dünya, özellikle de Yunanistan tarafından algılanış şeklinin, korku ve karşı koyma hisleriyle, bilgi eksikliği kadar stereotipik algılarla da biçimlendiği gerçektir. Bu nedenle, Türkiye'yi ve insanlarını anlamam biraz zaman aldı. Fakat Yunan arkadaşlarımı, hatta ailemi, bugünkü Türkiye'nin "barbar" ve "korkulacak" bir ülke ve Avrupa'nın kıyısında istenme-

yen bir komşu olmadığına, Türklerin fes takmadığına, tüm kadınların İslam inancı çerçevesinde kara çarşafa bürünmediğine, araştırmam için Türkiye’yi seçmekte makul sebeplerim olduğuna ikna etmek, Türkiye’deki arkadaşlarımı, Büyük Yunan Ülküsü’nün (*Megali Idea*) uzak geçmişe ait olduğuna ikna etmekten daha uzun sürdü. Her şeyden önemlisi, “Öteki”ye ilişkin bütün araştırmalar kolektif benliğin anlaşılmasına bir katkıydı ve bu örnekteki “Öteki”, Yunanistan için büyük etkiye, öneme ve anlama sahipti.

Alandayken bilgiyi işlemeye başladım. Kaydettiğim görüşmeler, ana temalar buradan çıkacağı için dinledim ve kayıtları deşifre ettim. Elde ettiğim materyali, bu süreç içinde ortaya çıkan anahtar temalar olarak indeksledim ve değerlendirdim. Çok zaman almasına rağmen, bu asıl ve önemli olan işti. Aynı zamanda tereddütle de olsa yazmaya başladım. Bir akademisyen ve müzikolog olarak, izlenimlerimi, duygularımı ve deneyimlerimi yalnız ve uzakta yazmaktansa hâlâ alandayken metne dökmeye karar verdim. Bu, araştırmamda kaçmanın imkânsız olduğu bir aşamaydı (Rice 1997: 101-2; Geertz 1988: 5-6; Clifford ve Marcus 1986: 265).

Dahası, araştırmamın bir parçası olduğu kadar, takip ettiği analitik süreç olarak da “ylerinde” yazma işlemi, düşüncelerimi netleştirebilmemi ve düzene sokabilmemi sağlamanın yanı sıra benim olası hatalarımı ve ihmallerimi gösterecekti. Yine de itiraf etmeliyim ki, yazmanın özellikle zor bir süreç olduğu ortaya çıktı. Alanda gözlemlenenleri ve tecrübe edilenleri kelimelere dökmek hiç kolay değildi ve bütün notlar ve zengin materyaller düzenli olarak toplanmış olmasına rağmen, tam bir etnografi oluşturmaktan uzaktı. Aynı zamanda, metnin son halinde alan notları ve görüşme alıntılarının özümсенmesi kolay iş değildi. Bir noktadan itibaren, etnografik bilgi, alan araştırması boyunca edinilen deneysel bilgi ile sınırlı değildir. Aksine, etnografik bilgi, etnografik faaliyetin bir etnografik gerçeklik olarak şekillenmesinde bir araya gelen birçok örneğin birikiminden oluşur (Barz ve Cooley 1997). Başka bir deyişle, farklı hikâyelerden oluşan bir küme –araştırılmış olan tüm sorunlar, kişisel deneyim ve akademik kesimin dikkat gerektiren tüm hikâyeleri– kabul edilmeli ve kâğıda dökülmeliydi. Tüm bunlar, yazım süreci, gerek deneyimi gerekse de bu deneyime ilişkin yorumu etkileyen tek

bir metnin bünyesinde bulunmalıydı (Barz, 1997a: 45).³

İstanbul'da iki yıllık ikametimin, kendimi oraya alıştırmamın ve birçok müzisyenle dostça ilişkiler kurmanın ardından, görüşmeleri kaydetmeyi bıraktım. Artık kendimi araştırmacı olarak tanıtmıyordum. Bunun yanında, İstanbul'da aynı anda hem çalışıyor hem de yaşıyordum. Bu yüzden sadece ihtiyacım olduğunda not almak için defterimi kullandım. Alandaki araştırmam ve varlığım başka bir boyuta ulaştı. Görüşmecilerim artık beni yabancı olarak görmüyorlardı. "Sen Yunan değilsin, sen bizim Sophia'mızsın" ya da "Sen Yunan değilsin, Türk'sün, bizden birisin" dediklerini hatırlıyorum. Aynı zamanda artık eskiden sahip olduğum gözlemci bakışa sahip degildim ve bunun araştırmam için iyi olmadığını hissettim.

Bu süre boyunca, İstanbul'daki rolümü ve varlığımı sorgulamaya başlamıştım. Kendimi bir başka konuda da sorguluyordum: Araştırma hangi noktada sona erecekti? Artık burada yaşadığım ve çalıştığımı göre, bakışım ne kadar araştırmacı ve gözlemciydi? Bu gerçeğin bir sonucu da konuşmalarımızda görüşmecilerin artık bana karşı oldukça açık olmalarıydı. Onların günlük yaşamlarını, üzüntülerini ve düşüncelerini paylaşıyordum. Hayatlarının neredeyse tamamının bir parçasıydım. Aynı zamanda, bu ilişkiler ve arkadaşlıklar her iki taraf için de o kadar güçlü ve önemli olmuştu ki; kişilere, bilgilere, kaynaklara ulaşma problemi tamamen çözülmüştü. Araştırmacı-görüşmeci ilişkisinin katı çerçevesi artık devam etmiyordu. 2006'nın sonuna doğru Yunanistan'a kesin olarak dönüş yaptım. Dört yıl kadar sonra tezin yazım aşamasını bitirene kadar, İstanbul'a birkaç kez gittim. Arkadaşlarım ve görüşmecilerimle ilişkilerimi düzenli bir şekilde elektronik posta ile sürdürürken, Türkiye hakkındaki güncel haberleri de internet aracılığıyla takip ettim. Türkiye'deki resmi ziyaretim 2006'da sona ermesine rağmen, yakın zamana kadar tüm veriyi gözlemlemeye devam ettim.

3. Gregory F. Barz, yazılı metnin tecrübe üzerindeki önemli etkisine işaret eder. Alan araştırması süresince bir araya getirdiği uygulamalarına ilişkin notlarına dayanan özeleştirisinde, deneyim hakkında yazma sürecinin, aslında deneyimin kendisini etkilediğini tespit eder. Bu nedenle, "yerinde yazmak" sadece deneyim ile yorumlama arasında durmaz, aynı zamanda deneyim ile yorum arasında bağlantı da kurar (1997a).

Son Söz: Türkiye'de Bir Yunan ya da "Evde" Bir Yabancı

Yıllar sonra bile, tek düşüncemin gözlem, araştırma ve yazma olduğu alan araştırması yıllarına özlem doluyum. İlk, zor zamanlar büyük ölçüde unutulmasına rağmen, şunu söylemeliyim ki Türkiye'de kalışım kolay bir iş olmadı. Genç ve inatçı, fakat merak dolu ve biraz da kibirli bir araştırmacı olarak yılmak bilmiyordum. Kapalı kapılar, beni hedefime ulaşana kadar ısrar etmeye yöneltten bir meydan okumaydı benim için. Türkiye'deki araştırmam, üstesinden gelinecek zorluklar, alınacak riskler ve aynı zamanda bol miktarda şevkle başladı.

Bitirirken söylemeliyim ki, Türkiye'ye yaptığım ilk ziyaretlerimden itibaren Türk halkını anlamak, onların bir parçası olmak ve kişilerle kurduğum gayri resmi iletişimi karşılıklı güvene dayalı olarak yürütmek istedim. Türkiye'de bir yabancı olmama rağmen –dilin kusursuza yakın konuştuğumda bile, giyimim, saç ve ten rengimle ayırt edilebiliyordum– kendimi yine de "evde" alan araştırması yapar gibi hissediyordum. Diğer bir deyişle, kendimi geldiğim yere çok benzer bir yerde bulmuştum. Geniş anlamda, benimle aynı çerçeveyi paylaşan insanlarla konuştum. Geldiğim yerdeki özellikleri paylaşan bir toplulukta yaşadım. İki dilin paylaştığı binlerce kelime ve ifade, Yunanlarla Türklerin, değerlerin ve işaretlerin paylaşıldığı ortak bir coğrafyaya ait olduklarını hatırlatmak için yeterliydi.

Neredeyse tüm öğretmenlerin, arkadaşların, öğrencilerin ve görüşme yaptığım kişilerin bana gösterdikleri güvene ve sıcak karşılamaya şaşırdığımı söylemeliyim. Hepsi özellikle konuksever, kibar, açık ve destekleyiciydiler ve ilk yazdıklarımı okumakla ilgilenmenin yanı sıra, kitap olarak bastırmamı önerdikleri doktora tezimle de alakadardılar. Türkiye'deki arkadaşlarımla çoğu, araştırmamın ve çalışmamın asıl niteliğini, arkasındaki sebepleri ve bakış açımı anlamak için hevesliydi. Benim ilgilendiğim soruları tartışmaya da istekli görünüyorlardı ve bu, belli ki onların da akıllarındaydı. Doktora tezimin konusu genellikle tartışmalarımızın bir parçasıydı. Bazı arkadaşlarımla ve müzisyenler bana yıllar sonra, özellikle cesur

görüldüğüm ve Türklerle ortak sosyal kodlara sahip bir Yunan olarak “onları adil bir şekilde yansıtan iyi bir araştırma” yazabileceğimi düşündükleri için güvenlerini kazanmış olduğumu söylediler. Türkiye ve Yunanistan’ın birçok açıdan farklı olması ve üstesinden gelmeleri gereken farklı problemleri olmasına rağmen, ortak bir dünya algımız olduğu ve aynı ya da benzer problemleri, amaçları, meseleleri paylaştığımıza dair bir duygu vardı. Bu da onları, hassas konuları dışarıdan biri gibi değil, onlar gibi anlayacağıma inandırıyordu.

Şüphesiz ki Türk kültürünü ve insanların davranışlarını anlamam biraz zamanımı aldı; hatta bazı komik olayları unutamıyorum: İftardan hemen önce yemeye başladığımda restorandaki insanların garip bakışları veya Ramazan’da davulcu yüzünden korkudan dehşete kapılmış bir şekilde uyanmam gibi... Buna karşılık, Türkçemi yeterince iyileştirene kadar dilsel çeviriyi gerekli görsem de, kültürel çeviriye çok az ihtiyaç duydum. Davranış kodlarına aşina olduğumu fark ettim ve görüşmecilerimin sınırlarına her zaman saygı göstermeye çalıştım. Görüşmelerimde ve sorularımda neyin uygun olup neyin olmadığına gayet farkındaydım. Yine de bu kültürel benzerlik ve kimliğimin bazı özellikleri (genç, kadın, yabancı, Yunan), Türk kimliğinin bazı yönlerini vurgulayıp araştırırken bazı yönlerini görmezden gelip yumuşatmama katkı sağladı. Yukarıda sıraladığım özellikler, bazı durumlarda avantajım olurken diğer durumlarda olmadı. Böylece, araştırma konumu ve ülkenin tamamını sosyal, tarihsel ve kültürel düzeyde mümkün olduğunca derinlemesine anlamak için uğraşsam da, kabul etmeliyim ki, Türkiye benim için hâlâ bilinmezliklerle dolu.

Her yönden, Türkiye’deki alan araştırması, öncelikle ötekiliğe bir ilk adımdı benim için. İkinci olarak, önemli bir düşünümsellik pratiğiydi. İstanbul benim için, etnomüzikolojik ve antropolojik teorinin mutlak onaylanması anlamına gelen (Barz 1997b: 206), gerçek bir geçiş töreniydi; yani hayatımın bilindik dünyasından bilinmeyen başka bir dünyaya doğru ritüel bir geçiş.

Uzun yıllar sonra ve bunu hiç ummazken, “evden” uzaklaştığımdan beri, “mutlak Öteki”yi tanımlayarak ve analiz ederek Yunan toplumunu ve kendi kimliğimi daha iyi anlayabildiğimi, bilinmez olana –ki bilinmez olan komşunun kültürüydü– yaklaşmayı bir öl-

çüde başarabildiğimi fark ettiğimi söylemeliyim. Birçok diğer araştırmacı gibi ben de, bütün bu alan araştırması ve “komşularla” temasım sayesinde, Herkül Millas’ın belirttiği gibi fark ettim ki “(sözümona) tikelliğimizin olumlu bir referans noktası olarak algılandığı etnik devletler ve kimlikler çağında, ötekinin (sözde olumsuz) heterojenliği, bizim kimlik duygumuzu pekiştirme işlevi görürken, aslında ötekiyle pek çok ortak yan paylaşıyoruz” (2008, arka kapak). Hepsinden önemlisi, etnik stereotiplerin göreceli olduğunu anladım. Belki de çok göreceli.

Çeviren: Kerem Karalar

Alanda Takım Çalışması

Yorumlama, Müzakere, Uzlaşma

Emine Onaran İncirlioğlu



GÜNDELİK HAYATTA, hatta bilim çevrelerinde hâlâ yeterince yaygınlaşmamış olabilir ama “gerçekliğin mutlak bir olgu değil, üzerinde pazarlık yapılan bir tanım olduğu; gerçeklik denince, yansız olarak ve varoluşsal bir biçimde tanımlanan bir dizi fiziksel yapıdan oluşan bir dünyanın değil, insanın içinde yaşadığı ve deneyimlediği bir dünyanın kastedildiği” (Rosen 1984: 42) toplum ve insan bilimleri literatüründe uzun zamandır kabul görüyor. Kuzey Fas’ın Sefrou kasabasında araştırma yapan Lawrence Rosen’in savunduğu gibi, insan ilişkilerini karşılayan pek çok terim açık-uçlu ve çeşitli –hatta zaman zaman çelişkili– biçimlerde yönlendirmeye açıktır. Bu kavramlar insanlar arası müzakereler sırasında anlam kazanır. Dolayısıyla toplumsal yaşam; pazarlık, çekişme, uzlaşma sonucu anlam kazanan kavramlar aracılığıyla oluşturulur.

Neredeyse yirmi yıl önce yayımlanan bir yazıma (İncirlioğlu 1994) dayandırdığım bu makalede takım araştırması üzerinde duruyor; 1986 yılının Ocak ayında Paul Stirling ile başladığımız ve sekiz ay sürdürdüğümüz, sonra da zaman zaman alana giderek 1998 yılında Stirling’in ölümüne kadar birlikte yürüttüğümüz etnografik alan araştırmasını, iki araştırmacı arasındaki uzlaşma olarak anlatıyorum. Bu vesileyle, Türkiye antropolojisinde bir klasik sayılan kitabı *Turkish Village* (Türk Köyü, 1965) ile Türkiye’deki ilk etnografik çalışmaya imzasını atan Stirling’i, ölümünün on sekizinci yılına denk gelen 2016 yılında anmak istiyorum.

“Nesnel gerçeklik” diye bir şey olduğuna inanıyorsak, araştırmadan amacımız bu gerçekliği bulmak (değilse de ona olabildiğince yaklaşmak) ise, gerçekliğin “pazarlığa tabi” olduğunu kabul etmek pek kolay olmayabilir. Ancak etnografik gerçekliğe ulaşmak için müzakere zorunlu bir süreç; araştırmanın ürünü olan etnografik betimleme de, kaçınılmaz olarak, sıkı bir pazarlığın sonucu. Özellikle takım araştırmasında. Kayseri’nin, Talas’a bağlı Sakaltutan ile Bün-yan’a bağlı Elbaşı köylerinde Paul Stirling ile alan araştırması yaparken, aynı evin aynı odasında oturup aynı kimselerle aynı konular etrafında saatlerce konuşurduk. Bazen Talas’taki dairemize –“karrargâhımız” a– gidip konuşmaların üstünden geçerken, anlattığımız hikâyeler tamamen farklı oluyordu. Çoğu zaman aynı olayın farklı yönlerine dikkat etmiş olurduk; aramızda konuşurken birleştirdiğimiz parçalarla, bir yapboz gibi, resmin bütününe ortaya çıkartırdık. Ama bazen parçalar birbirine uymazdı. Hikâyelerimiz uzlaşmadığı, yapbozun parçaları bir araya gelmediği, bir bütün oluşturmadığı zamanlarda, kendi açımızdan gerçekliğin ne olduğu hakkında müzakereye, hatta kavgaya başladık.

Alan araştırması takım halinde değil de “tek tüfek” bile yürütülse, müzakere kaçınılmazdır. Ancak müzakere süreci, yalnız başına çalışan araştırmacının iç-hesaplaşması biçimindeyken, takım çalışmasında diyalog halini alır. Anında geribildirim alırız. Müzakere, karmaşık bağlantıları anlamanız ve betimlemeniz için daha fazla seçenek sunar. “Laf lafı açar”, tartışma doğurganlaşır; dolayısıyla, iki kişilik bir takım çalışması, iki ayrı kişinin bağımsız gözlemlerinin toplamından daha üretkendir. Elbette bu araştırmacılar arasında iyi –uyumlu, dengeli, saygı, sevgi ve güvene dayalı– bir ilişki olmasına bağlıdır. Paul Stirling, kendi kırılğanlıklarını ve güvensizliklerini şeffaflıkla dile getirebilecek kadar güvenli bir insandı. Çevresindeki insanlarla arasına mesafe koymaz, otoritesinin arkasına sığınmaz, kendini erişilmez kılmaz, kendisine olmadığı birisi süsü vermezdi. Antropoloji çalışmalarına başlamadan önce Klasik Yunan ve Latin edebiyatı ile Felsefe eğitimi almış olması, nedense bana bu bitmek tükenmek bilmeyen sorgulamasının, kendi dahil her şeyi didiklemesinin nedeni gibi gelirdi. Aslında benim “patronum” olduğu için, ilişkimizin doğası gereği hiyerarşik bir konumda olmamıza karşın,

bana her zaman meslektaş, eşiti gibi davranmıştı. Konuşmalarında, yazılarında, benden söz ederken “asistanım” demez, “araştırma ortağım” der, müzakerelerimiz sırasında da hep açık, esnek ve eşitlikçi davranırdı. Pazarlık yapmak, pazarlığa niyetli iki kişi ister. Karşınızdaki muktedir kişi sizi –sadece bir öğrenci, yabancı, kadın ya da kim bilir ne olduğunuz için– ciddiye almazsa, müzakere yapılamaz. Biz, Paul’ün açıklığı, dingin ve güvenli özeleştirici becerisi, bilimsel kuşkuculuğu ve eşitlikçi tutumu sayesinde müzakere yapabildik.

Araştırmacının Arka Planı: Kırsal İç Anadolu’da

Kırk Yıllık Dönüşüm

Paul Stirling, doktora tezini dayandırdığı etnografik alan araştırmasını 1949-51 yılları arasında Sakaltutan ve Elbaşı köylerinde yapmış, daha sonra kitaplaştırdığı çalışmayı da *Türk Köyü* başlığı ile 1965’te yayımlamıştı. 1971’de bu köylerdeki değişimi gözlemlemek üzere Kayseri’ye geldiğinde ancak iki haftalık araştırma izni verildiği için, ne yazık ki etnografik araştırma için gerekli uzunlukta bir süreyi köylerde geçirememiş; ancak, mihmandarının da yardımıyla, Sakaltutan’daki tüm hanelere, Elbaşı’ndaki hanelerin de üçte birine ilişkin hızlı bir nüfus sayımı yapabilmışti. Ayrıca, bu iki köyden çeşitli kentlere göçen aileleri de ziyaret etmiş; gerek köylerde yaşamayı sürdüren, gerekse kentlere göçen köylüler arasında, hane halkı kompozisyonu, hane halkının iş alanları, gelir kaynakları, haneler içinde ve arasında akrabalık ilişkileri ve doğum, ölüm ile göç gibi temel demografik bilgilerden oluşan veriler toplamışti. Stirling 1981-82 yıllarında Sakaltutan’da, Adana’da ve Almanya’nın Pforzheim kentinde çekilen, *Sakaltutan: A Time of Change* (Sakaltutan: Değişim Zamanı) başlıklı bir de BBC belgeseli üretmişti. 1983 yılında, bu iki Kayseri köyünde ve çeşitli kentlerdeki uzantılarında yürütülmek üzere, uzunlamasına veri toplayabileceği geniş kapsamlı bir araştırma projesi önerisi hazırladı. Birlikte 1986 yılında çalışmaya başlayacağımız bu projenin tasarımında üç temel amaç belirlemişti: tarım toplumlarının dönüşümü konusundaki kuramsal tartışmalara katkıda bulunmak, sanayileşme süreci hakkındaki çeşitli

kuramsal önermeleri teste tabi tutmak, gelecek nesillerin araştırmacılarına bir dizi tarihi veri bırakmak.¹

Stirling'in doktora tezini (1951) izleyen bu uzunlamasına araştırmadan çıkan çeşitli bulgular, çeşitli yayınlara konu oldu (Stirling 1957, 1960, 1964, 1965, 1974, 1984, 1994; İncirlioğlu 1991, 1993, 1994, 1998, 2010; Stirling ve İncirlioğlu 1996). Bu yazının amacı araştırmamızın bulgularına odaklanmak değil. Vurgulamak istediğim, bu bulguların, neyi nasıl, hangi koşullarda ürettiğimizden, araştırmamızın yönteminden, sürecinden ve genel olarak deneyimlerimizden soyutlanamayacağı.

Dengelenen Önyargılar ve Pazarlık Gücü

Amerikan antropolojisi eğitimi almış, doktora araştırması aşamasında, yirmi sekiz yaşında Türkiyeli bir kadınla, İngiliz antropolojisi okumuş, yıllar önce Edward E. Evans-Pritchard'ın rahle-i tedrisinden geçmiş, emekliliğini almış, altmış beş yaşında bir İngiliz erkeğinin ortak çalışması nasıl olacaktı? 1985 güzünde Ankara'da ilk kez yüz yüze geldiğim Paul Stirling'in alan araştırmasına katılma teklifini kabul ederken neyle karşılaşacağımı bilmiyordum ama ideolojik ve kuramsal yönelimlerimizin farklı olacağını sezinliyor, söze dökülmemiş önyargılarımız olacağını kestirebiliyordum. İki sinde de haklıymışım.

İtiraf etmem biraz zaman aldı ama araştırmamızın bir noktasında, "cahil köylüler" hakkında besbelli ki sınıfsal bir önyargım olduğunun farkına vardım. Okulda aldığım çeşitli yöntem ve etik derslerindeki uyarmalara karşın, kuşkusuz Ankara'da doğmuş-büyümüş olmamın, okumuş-yazmış, aydın, Kemalist, burjuva denebilecek bir aileden gelmiş olmamın da etkileriyle, yaşamışlığın verdiği köylü bilgeliğini takdir edecek donanımda değildim. Belki daha da güçlü-

1. bkz. www.esds.ac.uk/findingData/snDescription.asp?sn=5451#access. Hem Paul Stirling'in çeşitli makale ve yazılarına hem alan araştırması notlarına hem de ileride üzerinde çalışmak isteyecek araştırmacılara belge bırakmak ve veri sunmak amacıyla oluşturulan veritabanına lucy.ukc.ac.uk/tvillage/ ya da lucy.kent.ac.uk/csac/lucy/stirling.html (her iki linkin de son erişim tarihi 18 Kasım 2013) adreslerinden ulaşılabilir.

sü, milliyetçi sağa duyduğum siyasal ideolojik önyargıydı. Gerek aile çevremden, gerekse 1970'lerde mimarlık eğitimi aldığım Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin siyasal ikliminden kaynaklanan sorgusuz sualsiz bir teslimiyetle, sağcı milliyetçi görüşü benimsemiş olan kimi köylülere değil ısınmakta, onlara kişi olarak empati duymakta bile zorlanıyordum. İyi ki araştırma sınıf ve siyasal ideoloji konularına odaklanmıyordu. Araştırmanın kaderini belirleyebilecek denli güçlü olan bu iki önyargı da benim *içeriden* bakmamla ilgiliydi. Paul Stirling, ait olmadığı, içinde konumlanmadığı bir toplumda benimki gibi bir ikilem yaşamıyordu. Ama onun da, birlikte çalıştığımız sürece sık sık dile getirdiğim, "erkek önyargısı" vardı. Aslında, beni işe almasının iki temel nedeninden biri anadilimin Türkçe olmasıysa, diğeri de kadın olmamdı. Kadınlara ve kadın bakışına erişmenin araştırma sonuçları açısından ne denli önemli olduğunun da, bu işi tek başına başaramayacağının da farkındaydı. Ancak, kadınlar ve kadın-erkek ilişkileri hakkındaki önyargıları sık sık su yüzüne çıkıyordu. Birlikte çalışmamız, bu önyargıların dengelenmesi açısından çok yararlı oldu.

Araştırma boyunca süregiden müzakereler sırasında benim pazarlık gücüm, dil hâkimiyetimden, kadınların yaklaşımlarına erişebilmemden ve "kültürel duyarlılık" dediğim söze dökülemeyen farkındalıktan kaynaklanıyordu. Paul Stirling'in elini kuvvetlendiren özellikleri ise, köylerin tarihini 1950 öncesinden, ayrıntılarıyla, çok yakından bilmesi, benim rahat giremediğim erkek mekânlarında bulunabilmesi ve kültürlerarası karşılaştırma yapabileceği engin antropoloji bilgisiydi.

Aynı anadili paylaşmak, elbette, "yerli" antropologlara, dışarıdan bakan yabancılarda olmayan bir güç verir. İnce kinayeleri, mecazi kullanımları, şakaları, ima yollu dokundurmaları, iğnelemeleri, laf sokuşturmaları, gizli hakaret ya da övgüleri, hatta aleni yalanları okuyabilmesi, insanın anadilinde çok daha kolaydır. Eğer Clifford Geertz'in dediği gibi, bir kültürü bilmek, "bir atasözünü kavramak, bir kuruntuyu yakalamak, ya da bir şakayı fark etmek" (1974: 45, *çeviri benim*) ise, benim kültürel bilgim, herhalde Türkçeyi yabancı dil olarak konuşan herhangi birinin bilgisinden çok daha güvenilir olacaktır. Benim durumumda bile, Kayseri köylerinde konuşulan

benimkinden farklı lehçeler, hatta kişisel dil kullanımlarımızdaki farklar nedeniyle çeşitli yanlış anlamalar yaşadık. Gerçi dilbilimsel çözümleme gibi bir amacım yoktu ama Sakaltutan ve Elbaşı'dan, hayatımda ilk kez duyduğum iki yüzü aşkın deyim ve terim topladım.

Paul Stirling Türkçe biliyordu. Önce Oxford'da öğrenciyken, sonra da Ankara Üniversitesi'nde Türkçe dersleri almış, 1940'larda başladığı alan araştırmalarında hiç çevirinin kullanması gerekmemişti. Üstelik, "dil kaydırma" konusunda –standart Türkçe ile köy lehçesi arasında geçiş yapmakta– ve dil oyunlarında çok iyiydi. Yine de Türkçe konuşurken rahatsızdı, çünkü Türkçede, İngilizcedeki dil hâkimiyeti yoktu. Pek çok kez bana "Konuşmaların yüzde yüzünü anlamıyorum," demişti. Şakayla, bu yüzdeleri nasıl ölçtüğünü sorup, benim de her şeyi her zaman anlamadığımı söyledim, ama dil konusunda özgüvenim elbette Paul'ünkinden çok daha yüksekti. Örneğin, bir köy odasında saatlerce oturup bir yandan ev halkıyla birlikte televizyon ya da video izleyip, bir yandan tepkilerini gözlemlerken bir yandan da sorular sorarak "izleyici etnografyası" yapabiliirdim. Bir mutasavvıf köy feylezofuyla uzun uzadıya karmaşık, mistik tartışmalara girişebilirdim. Bunlar Paul'e zor geliyordu. Gecenin ilerleyen saatlerinde konuşmalardan kopuyor, uykusu geliyor, kafası düşüyordu. Benim de izleyemediğim pek çok konuşma oluyordu, ama bir olayı farklı anladıysak, kararlılıkla, "Yooo, öyle demediler!" diyebiliyordum; Paul de hak veriyordu.

Elimin kuvvetli olduğu diğer alan, antropolojik bilgi üretiminde erkek önyargısı ile ilgiliydi. Doktora araştırmamda "toplumsal cinsiyete duyarlı" bir etnografya çalışması yapmak istiyordum. Daha baştan anlaşılmamıza göre ben daha çok kadınlarla, özellikle de kocası iş göçü nedeniyle Arabistan'da bulunan, köyde çocuklarıyla yalnız yaşayan kadınlarla zaman geçirecektim. Stirling'in hakkını teslim etmem gerekir: Hem genel olarak feminizmin antropolojiyi dönüştürücü etkisinin farkındaydı hem de özel olarak bizim araştırmamızda toplumsal cinsiyete duyarlı bir araştırmanın gerekliliğine inanıyordu. Yine de önyargılarını farklı düzeylerde görebiliyordum. Bir kere, araştırma tasarımı babasoylu bir önyargı ile yapılmıştı: Paul, 1949-51'deki hanelerin yalnızca babasoylu zürriyetini izleme-

yi planlamıştı; yani, başka köylere gelin giden kızların çocukları hakkında –rastlantılar dışında– hiçbir bilgimiz olamadı. Paul, ayrıca kuramsal ve yöntemsel olarak, elinde olmadan, babasoylu bir filtre uyguluyordu. Örneğin, Sakaltutan’da, anlaşılmayı, açıklanmayı bekleyen bir kan davası olayında, sırf babasoylu intikam modeline uymadığı için, görüşmecilerin, kaynak kişilerin söylediklerini dik-kate almamıştı. Çoğunlukla erkek görüşmecileri daha çok ciddiye alıyor, gönüllü bilgi veren kadınları dinlemediği oluyordu. Alan araştırması notlarımda bu tür pek çok giriş var.

Kadınların yaşamını araştırmak için kadın olmak işe yarayabilir ama kesinlikle yeterli değil. Benim o yıllarda “yaşam döngüsü”nde içinde bulunduğum evre, güvenilirliğimi, inanılrlığımı kısıtlıyordu. 1986’da daha kızım doğmamıştı. Köyde, kadın erkek pek çok kimse beş yıldır evli olduğum halde neden çocuğum olmadığını sorguluyordu. Bu “eksik”liğin, araştırmanın gidişini etkileyebileceğini hiç öngöremezdim. Ancak, zaman zaman beni çeşitli konuşmaların dışında bırakıyorlar, özellikle gebelik, doğurganlık, emzirme gibi konular tartışılırken, “Sen daha doğurmadın, anlamazsın,” diyerek sorularımı kestirip atıyorlardı. O zamanlar hamile olan bir çocukluk arkadaşımın Sakaltutanlı “bacım” Anış karşılaştığı zaman giriştikleri uzun konuşma, Anış’ın verdiği öğüt ve bilgiler, aralarındaki fikir alışverişi, benim içinde bulunduğum hiçbir ortamda yaşanmamıştı. Bir keresinde, yine Anış’e yaptığım bir yorumun uygunluğunu, geçerliliğini sorduğumda, “Seni eğitmemi mi istiyon, bacım? Ne zaman döllerini arkana döken, o zaman ehilleşen!” demişti. Ancak 1989, 1992 ve 1993 yıllarında kocamla ve küçük kızımın köylere gittiğimde, sonra da bugüne kadar süren ilişkilerimiz boyunca, çocuk yetiştirmek konusunda bakışımı çok değiştiren, farklı konularda bilgilenmemi sağlayan tartışmalara kabul edildim. 1986’da ne kaçırdığımı bilemezdim. Oysa o zamanlar dört çocuk yetiştirmiş olan Paul’ün, özellikle çok yakın ilişkide olduğu birkaç aile ile birlikteyken, benim kadın olarak dahil olamadığım konularda uzun uzadıya konuşabilmesi kabul görüyordu.

Ancak, Stirling’in en kuvvetli pazarlık gücü köy tarihi, ailelerin geçmişi hakkındaki ayrıntılı ve derin bilgisiydi. “Otuz beş (sonradan, proje uzadıkça kırk beş) yıllık dönüşüm” konulu bu uzunlama-

sına araştırma başladığında ben daha doğmamışım. Sürekliliği yaşamakta olan Paul'dü. "Dönüşüm" üzerine olan bir araştırmada, köyün geçmişine ilişkin bilgi edinmek, görüşmecî hatalarının da etkisiyle, zor işti. Tıpkı insanların yaptıklarıyla söylediklerinin her zaman aynı şey olmaması gibi, geçmişte yaşandığını söyledikleri olaylarla "hakikaten" yaşananlar arasında da uyumsuzluklar olabiliyordu.

İnsanlar unuttur; bellek güvenilir bir kaynak değildir. Eğer –çoğu zaman olduğu gibi– yaşanan olaylar kaydedilmiyorsa, üzerinden uzun bir süre geçtikten sonra mutlak ya da göreceli "tarihleme" olanaksızlaşabilir. Köylüler çoğunlukla, ne zaman evlendiklerini, kaç düşük yaptıklarını, çocuklarının ne zaman doğduğunu anımsayamıyorlardı. "Soğan keserinde doğdu" ya da "harmandan hemen sonra öldü" gibi ipuçları verebiliyorlardı, ama biz bu döngüsel zaman çerçevesiyle değil, kronolojiyle ilgileniyorduk. Görüşmeciler, yaşanan olaylarda kimlerin yer aldığı konusunda bile yanılıbiliyorlardı. 1986 ile 1993 arasında geçen yedi yılda bile benim gözlemleyebildiğim, kaydedebildiğim tutarsızlıklar olmuştu. Örneğin karasabanla tarım yapan son köylünün, oğlu traktör aldıktan sonra öküzünü sattığı gününü 1986'da kaydetmiştim. Oysa 1992'deki konuşmalarımız sırasında, başka birinin en son karasaban kullanan köylü olduğunda ısrar edenler vardı. Yalan söylemiyorlardı; belleklerinin oyununa gelmiş, köyün en yoksul iki kişisini karıştırmışlardı. Gerçeğin benim versiyonumu kabul ettirebilmek için eski notlarımı göstermem gerekti; hatırladılar. Bir başka olayda, 1993'te ziyaret ettiğim genç bir çift oğullarının altı yaşında –kızımın yaşıtı– olduğunu inatla söylerken ve çocuğun nüfus cüzdanını "kanıt" olarak gösterirken, çocuğun "aslında" yedi yaşında olduğunu kanıtlamak için az dil dökmedim. Sonradan hatırladılar: Köyde sık rastlandığı üzere, nüfusa bir yıl geç yazdırmışlardı. Elbette bu düzeyde hatalar araştırma bulgularında büyük değişiklikler yapacak değil. Ancak, bu tür ısrarlar, insanların yanlışlarına –hele hele bu yanlışlar belgelenmişse– ne derece inabileceğlerinin güzel bir göstergesi.

Unutmak ve yanlış olmak dışında, bu araştırma sırasında, insanların, sormayı akıl edemeyeceğim işler yapabildiğini de gördüm. Örneğin, her iki köyde de soyadını değiştiren aileler vardı. Hatta Elba-

şı'da bir adam –belki hayatında çok az şeyi değiştirebilmeye gücü yettiği için– soyadını üç kez değiştirmişti. Öyle ki, 1986'da soyadına bakarak ailelerin aynı soydan geldiğini anlayamıyordum.

Elbette görüşmeciler bile isteye araştırmacıyı yanıltmak isteyebilir, yalan söyleyebilir. Söylediler de. Özellikle cezaevinde bulunmak ve tecavüz gibi “yüz kızartıcı” olayları anlatılanının dışında tutanlar oldu. Evi terk ettiği için küsülen bir aile üyesini silmek, göç anlatılarından çıkartmak, böylece araştırma sonuçlarını etkilemek karşılaştığımız olaylardandı.

Köy tarihini –geçmişte “gerçekten” neler olduğunu– bilmeyen benim gibi birini yanıltacak bir başka tür olay da efsane kurgulanması. İnsanlar, öyle inanıyorum ki masumane, efsaneler yapabiliyorlar. Tarih yapmakla efsane yapmak arasındaki fark da çok belirgin bir biçimde ayrıştırılamıyor. Gerçi tarihin genellikle “güvenilir” ve “doğru” olduğu düşünülürken, efsane denince akla “kurmaca” gelir ama biliyoruz ki bir grubun tarihi bir başkasının efsanesi olabiliyor. Efsanelerini yaparken köylüler, farklı zamanlarda yer almış olayları, farklı olaylara karışmış kişileri, pek çok ayrıntılı betimlemelerle öylesine bir araya getirebiliyordu ki, bana “tarih” gibi geliyordu. Hem kendim böylesi efsane kurma süreçlerine tanık oldum hem de “doğru” olmadığını kesinlikle bildiğim anlatılar dinledim. Kendi gözlemlerimden ya da daha güvenilir kaynaklardan bunların pozitivist anlamda “geçerli” olmadığını, yalnızca kurmaca efsaneler olduklarını biliyor, nedenlerini ve nasıllarını anlayabiliyor, açıklayabiliyordum. Ancak, edindiğim diğer bilgilerin geçerliliği meselesi beni kaygılandırıyordu. Öyle ya, elimdeki bir kısım bilginin “yanlış” olduğuna dair kanıtım varsa, kontrol edemediğim diğer bilgilerin güvenilirliğinden nasıl emin olabilirdim?

Paul Stirling, görüşmecilerimizden çoğunun çocukluğunu, 1986'da çoğu ölmüş olan babalarını, dedelerini (hatta bazen annelerini, ninelerini bile!) biliyordu. Soyağaçlarını kaydetmişti, soylar arasındaki –görüşmecilerin kendilerinin bile bilmediği– bağlantıları belgelemişti. Paul'un aile tarihlerine dair ayrıntılı bilgisi olmasaydı, elimdeki soyağacı şemalarıyla bile o izleri sürmem olanaksızdı. Dolayısıyla, araştırmamız sırasında, geçmişte “gerçekten” ne olduğu ve son otuz beş yılda ne değiştiği hakkındaki tarihi yeniden inşa

ederken son sözü hiç kuşkusuz Paul Stirling söylerdi. Onun veri kayıtlarının pozitivist anlamda doğruluğunu iddia edebilmemizin elbette yolu yok: Paul'ün veritabanında hata olamaz mıydı? Ama daha "güvenilir" bir seçeneğim yoktu.

İçeriden Olmak, Dışarıdan Olmak: "Bizden Biri" ile "Gâvur"

Sakaltutan'da da, Elbaşı'da da, benliğin uzantısı olan bir "biz" ile karşısında varolduğu bir "Öteki" kategorizasyonu vardı. Bu kategorilerin içeriği, yani kimin "biz", kimin "Öteki" olduğu bağlama göre değişebiliyordu ama bu iki kategori hep vardı. Kimlik –etnik, ulusal, dini, bölgesel, cinsel düzeylerde– günlük dilde sık sık belirtiliyordu. 1986'da, Sakaltutan'ın Siirtli genç imamından söz ederken "Kürt", Van'ın bir Kürt köyünden gelmiş olan iki gelinden söz ederken "Kürt gelin" deniyordu. Başka köylerden gelin gelen kadınlara "Zerezekli", "Alayınlı", "Süksünlü" gibi adlar takılıyordu. Birkaç kadının takma adı Gâvur ve uşak sözcüklerinden oluşan "Gâvurşa"ydı; "gâvurdan dönme" olduklarını belirtiyordu. Türk milliyetçiliği de günlük dile her zaman yansıyor.

Türk vatandaşı olmayan araştırmacıların Türkiye'de yürütecekleri araştırmalar için, şimdi olduğu gibi, o zaman da izin gerekiyordu. Paul Stirling'in izninin gecikmesi, büyük bir olasılıkla, Kayseri bölgesinin tarihindeki karmaşık etnik yapıdan kaynaklanıyordu. Gerçi bizim araştırma konumuzla da, Paul'ün meraklarıyla da ilgisi yoktu ama öyle sanıyorum ki, özellikle "Ermeni Meselesi"nin kurcalanmasından endişeleniyorlardı.² Bu gecikmenin belki de en büyük zararı köylüler arasında kuşku yaratmasıydı. Paul'ün izni verilmeden önce, jandarmalar ve birtakım genç sivil polisler Sakaltutan'a gidip, muhtara ve Paul'ü 1949'dan beri bilen birkaç köylüye ne tür araştırmalar yaptığını sormuş. Bu sıradışı olaylar elbette köyde de-

2. Meğer bu endişelerinde de haklıymışlar. Köy odalarındaki sohbetlerimiz sırasında, bizim sormamız gerekmeden, "mesele" kendiliğinden açılabilirdi. Kayseri'deki pek çok Ermenice köy adının sonradan Türkçeleştirildiğini o zaman öğrendim.

dikodulara ve efsane kurgulamalara yol açmış. Sakaltutan'daki ilk günümüzde, muhtarın odasında, yaşlıca bir kadın Paul'e "Hoş geldin," dedikten sonra merakla sordu: "Gözaltındaymıydın?" Ortam gerildi. Odadaki genç erkeklerin paylayan bakışları altında cümlesini yarıda kesti. Konu kapandı. 1986'daki araştırmamızın son gününe kadar, köylülerle ilişkilerimizin ahengine ve Paul'ün neredeyse yaşamı boyunca sürdürdüğü bağlantılara karşın, Paul'ün "casus" olup olmadığını konu edenler vardı.

Muhtar, köyde yaşanabilecek herhangi bir aksilik karşısında jandarmalara hesap vermesi gerekeceği için, özellikle tedirgindi. İlk günden itibaren, birlikte Kayseri'ye gitmemizi, Vali yardımcılarının birini ziyaret etmemizi, ısrarla istedi. Paul'ün araştırma izninin olduğunu kendi kulaklarıyla duymadan içi rahat etmeyecekti. Ayrıca, benim sürekli Paul ile aynı mekânda bulunmamı, kendi başıma köyde dolaşıp soru sormamamı, yoksa hakkımda şikâyetle bulunaçağımı söylüyordu. Eşzamanlı olarak ayrı ayrı görüşmeler yaparsak denetlenmemiz zor olacaktı. Zaten kadınlar "cahil" oldukları için bana "yanlış" bilgi verebilirlerdi; böylece "hassas" birtakım konular Paul'ün kulağına gitmiş olurdu. Muhtar, bütün iyi niyetine karşın, son güne kadar Paul Stirling'le ilişkilerde diken üstündeydi. Paul, sağlık ocağının onarımı için 20.000 TL (1986'da otuz dolar kadar) bağışta bulunmak istediğinde telaşa kapıldı. Paul'ün adına makbuz keserse yasadışı bir iş yapacağından, başına bir bela geleceğinden çekindiği için, makbuza benim adımlı yazmakta ısrar etti.

Bütün yabancı araştırmacıların bir "mihmandar" eşliğinde alan araştırması yapmasını gerektiren mevzuat³ nedeniyle Paul'e önce Erciyes Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde öğretim üyesi olan bir hekim,

3. 1988'de Bakanlar Kurulu kararı ile değiştirilmiş olmakla birlikte, bu mevzuat uyarınca "Türkiye'de İlmi Araştırma, İnceleme Yapmak ve Film Çekmek İsteyen Yabancılar" hâlâ "mihmandar" eşliğinde çalışmak zorundadır: "Türkiye'de; karada havada, denizde, deniz altında, akarsu ve göllerde, arkeolojik, tarihi, jeolojik, sosyolojik ve tabiata ait konularda yapılmak istenen inceleme, ilmi araştırma ve arkeolojik kazıları, bu konularda ses bandı, video ve film çekimlerini kapsar. Bu tür faaliyetler için önceden izin alınması gerekir ve kendisine izin verilenlere, ayrıca bir mihmandar tahsis olunur" (teftis.kulturturizm.gov.tr/TR,14316/turkiyede-ilmi-arastirma-inceleme-yapmak-ve-film-cekmeckhtml, erişim tarihi: 27.06.2012).

daha sonra onun ayrılması üzerine de İlahiyat Fakültesi'nde çalışan bir araştırma görevlisi tahsis edilmişti. Hekim mihmandarımız işlerinin aksamaması nedeniyle bu görevden hoşnut kalmadı; birlikte çalıştığımız kısa dönem boyunca o da biz de hayal kırıklığına uğradık. Yalnız köylüler memnundu. Ulaşım sıkıntısı ve ekonomik güçlükler nedeniyle çok ağır olmayan rahatsızlıkların tedavisi ihmal edildiği için, bu hekimin ayaklarına kadar gelmesi köyde coşkuyla karşılanmıştı. Gittiğimiz her yerde, hane halkına ek olarak konu komşu da muayene olmak için sıraya giriyordu. Bu hekimin varlığının en olumlu yanı, o aramızda bulunmasaydı belki açılmayacak konuların hiç hesapta yokken gündeme gelmesi oldu. Örneğin, 1986'da Elbaşı'da altı yıldır açık olan sağlık ocağının yeni atanan genç hekimine verdiği işletmecilik öğütleri bize ilginç veriler sağladı. Onun sayesinde bölgede guatr hastalığının yaygın olduğunu öğrendik. Köylülerin hazır doktor bulmuşken kaçınılmaz olarak sağlık şikâyetlerini anlatmaları, bize beslenmeden kimliğe kadar pek çok konuda bağlamsal bilgi sağladı. Ancak, bu dönem pek çok sorun da yaşadık. Mihmandarımızın "araştırma" anlayışı bizimkinden çok farklıydı. Önce, araştırmanın çerçevesini değerlendirmek için bize anketlerimizi incelemek istediğini söyledi. Paul Stirling'in eski çalışmaları ile antropolojik ve etnografik araştırmaların özelliklerini anlattım ama ne antropolojinin "bütünsel"liği ne de "katılarak gözlem" yönteminin değeri konusunda mihmandarımızı ikna edemedim. Kendisi de tıp alanında araştırmalar yürüten bir akademisyen olduğu için bizim araştırmamızı değerlendirme hakkını kendinde bulabiliyordu. Bir çalışmasında, Orta Anadolu'daki kırsal bölgelerde yaşanan sağlık sorunlarını ve orada çalışan hekimlerin deneyimlerini incelemek için sağlık ocaklarına anket göndermişti. Bir başka araştırmasında, yine sağlık ocaklarına anket göndererek, sağlık ve çevre ilişkisinin iyileştirilmesinde sağlık ocaklarının rolüne bakmıştı. Bu ilgisi nedeniyle, her gittiğimiz yerde tıp ve çevre konularını açıyor, durumdan vazife çıkartarak kendinde köylüyü eğitime hakkını görüyordu. Bazen o denli sahnede oluyordu ki biz araştırmamızı yürütemez hale geliyorduk. Dahası, mihmandarlık görevini öyle bir canla başla yapıyordu ki, kapalı kapılar ardında jandarmalara ve muhtara kendi yorumuna göre "rapor" veriyordu.

Şimdi bir ilahiyat profesörü olan ikinci mihmandarımız işe başladığı zaman bütün bu gerginlikler ortadan kalktı, ikimiz de derin bir nefes aldık. Etnografik araştırmanın ve katılarak gözlemin değerini hemen kavrayan, üstelik Paul Stirling'e büyük bir saygı besleyen bu araştırma görevlisi, kendisini, olası bir casusu yakalamakla görevli bir devlet memuru değil de, yetkin bir hocadan ne öğrenirse kâr bilen bir öğrenci olarak tanımladığı için, araştırmaya engel olmadığı gibi, gönüllü bir asistan olarak katkıda bile bulundu. Elbaşı' da araştırma yaptığımız dönemde, karısı ve o zamanlar dört yaşında olan oğluyla birlikte köye geldi. Düzenlerinden büyük bir fedakârlık yaptılar ve bir ay boyunca Elbaşı'da genişçe bir bahçe içinde iki binadan oluşan büyücek bir köy evinde hep beraber oturduk. Köyde yaşadığımız olaylara bakışı –kişisel, kültürel ve akademik birikimi sayesinde– araştırma için değerli bir destek sağladı.

Paul'ün “araştırmacı”, hatta sadece yabancı olmasının köylülerde yarattığı merak üzerine resmi araştırma izni soruşturmaları sırasında uyandırılan kuşku ve korku da eklenince, az zaman kaybetmedik, az enerji harcamadık, az endişe yaşamadık. Sık sık köyde edindiğim arkadaşların sorularına onları doyurucu cevaplar vermek durumunda kalıyordum. Ya Paul gerçekten casussa? Ya bütün bu soruların arkasından bir çapanoğlu çıkarsa? Ya hakkımızda bir kötülük düşünüyorsa? Ve bu sorgulamalar, sonunda gelip “biz” ile “Öteki” ayırımına dayanıyordu: “Bak, sen de ben de Türküz, değil mi? Ama o gâvur. Ne olduğunu bilemeyiz!” Paul'ün köye ve pek çok köylüye yaptığı yardımları, kurtardığı hayatları, onların da gayet iyi bildiği olayları, eski hikâyeleri tekrar tekrar anlatıyordum. Ama ne dersem diyeyim, bir kere konu edilmiş olan bu kuşkuyu tamamen silemiyordum. Bir zaman, bir yerden hortlayabiliyordu. Paul'ün ulusal kökeni, görüşmecilere çeşitli nedenlerle konu olmuştu. Yaşlı bir Sakaltutanlı köylü, Birinci Dünya ve Kurtuluş savaşları sırasında “düşman” olan İngilizlere karşı özellikle milliyetçi bir tepki gösteriyor, “seferberlik”te akrabalarının ve soydaşlarının ölümünden kişisel olarak Paul'ü sorumlu tutuyordu. 1986 Nisanı'nda Sakaltutanlı bir göçmen aileyi Adana'daki evlerinde ziyaret ederken, evin başarılı bir müteahhit olan erkek aile reisi, bana bir zamanlar Kayseri'de çok Ermeni yaşadığını, Paul de Ermeni olduğu için köylülerin haklı ola-

rak ondan kuşkulandığını söyledi. Köylerini terk eden Ermenilerin, evlerinin altına ya da mezarlığa sakladıkları altınları almak için günün birinde geri geleceklerinden sık sık söz ediliyordu. Karı-koca Paul'ü çocukluklarından beri tanıyor, Ermeni değil İngiliz olduğunu gayet iyi biliyorlardı. Bunu hatırlatmama karşın, adam, "Ermeni, İngiliz hepsi bir," diyebiliyordu. Kim olursa olsun Paul "Öteki"ydi ve bu Öteki etrafında kurgulanan efsaneler dudak uçuklatacak yaratıcılıktaydı. Belki kısmen kafaları "köylü kurnazlığı" denen uyanıklığa işlediği için, ama bence daha da önemlisi, soruşturma sırasında tohumları atılan ve ilk mihmandarımızın uyarılarıyla derinleşen kuşku nedeniyle, kimi görüşmecilerin "hassas" olduğunu düşündükleri kimi bilgileri kendilerine sakladıklarına tanık oldum.

Paul'ün "Öteki"liği her zaman kuşku ve korku uyandırmıyor, hatta zaman zaman, yine yaratıcılık gerektiren efsanelerle, Paul kahraman ilan edilebiliyordu. Kırk yıllık arkadaşı, aşağı yukarı aynı yaşlardaki Ali Osman Emmi, bana bir keresinde üzüntüyle, köylülerin aptallıklarından dedikodulara inandıklarını, Paul'ün kıymetini bilemediklerini söylemişti. Avrupa'da işçi olarak bulunmuş olan, Avrupalıların "insani" yönlerini takdir eden kimi görüşmeciler için Paul'ün yabancı olması sorun değil, tersine olumlu bir nitelikti. Bir keresinde kara kışta, Paul'ün arabasıyla, bir cenaze için, yağmur çamur demeden, saatler süren bir yolculuk yaparak Sakaltutan'a gelin gelen bir kadının köyüne gitmiştik. O gece sabaha kadar cenaze evinde, Paul erkeklerle otururken, ben kadınların ağıt yakmasına katıldım. O zaman, *aslında* Paul'ün Müslüman olduğunu, gerçi bu durumu kendisinin bilmediğini, ama ancak bir Müslümanın bu kadar büyük bir iyilik yapabileceğini söylemişlerdi; ben de şaşkınlık içinde dinlemiştim. Beni daha da çok şaşırtan, Paul'ün 1950'de Elbaşı köyünde bulunduktan sonra oğluna "Elbaşı" adını vermek, Sakaltutan'da da birkaç çocuğu evlat edinmek, İngiltere'ye götürmek istediğine dair hikâyelerdi. Öyle büyük bir ciddiyetle anlatıyorlardı ki, Paul bunların tamamen uydurma olduğunu söylemese, olur a, insan inanabilirdi. Burada anlatmak istediğim, bu efsanelerin kurgulanmasının nedeni, köylülerin Paul'ü "Öteki" olmaktan çıkartıp "biz" kategorisine alma hevesidir.

Gerek bürokratik süreç, gerekse görüşmecilerin tepkileri, bizim-

ki yanı sıra diğer etnografik araştırmaların da anlam(lılığ)ını sorgulamama yol açtı. Pek çok köylü, açık açık, araştırmamızın ne işe yarayacağını anlamadıklarını söylemişlerdi. Çoğu, kırsal Orta Anadolu'da otuz beş yıllık toplumsal değişimin incelenmesini gereksiz görüyor, zaman ve para kaybı olduğunu düşünüyordu. Paul neden ailesinden, evinden, yurdundan ayrı olmak istesindi? Ben neden kocamdan uzaktaydım? Bu "bela"ya doktora tezim için katlanmam gerektiğini anlıyorlardı ama araştırmamızın kendisi –her neyse– bu kadar sıkıntıya değmezdi.

Köyde araştırmayı ciddiye almamakla birlikte en azından bizi kabul etmişlerdi. Sakaltutan'dan çeşitli şehirlere göçenler arasında onu bile yapmayanlar vardı. Adana'da Paul'e milliyetçi tepkiler gösteren Sakaltutanlı müteahhit, yeteri kadar "sistematik" olmadığı gerekçesiyle araştırmayı da eleştirmişti. Tıpkı kendisinin "standart" pencere ve kapı detay tasarımları kullanması gibi, bizim de standart anketler kullanmamız ve amacımızı netleştirmemiz gerekiyordu. Böyle eleştirilere karşı kendimizi savunuyorduk savunmasına ama zaman zaman biz de, özellikle, içinde araştırmamızın yer almadığı bir "etnografik gerçeklik" yaratmak konusunda, rahatsızlık duyuyorduk. Burada benim "içeriden" bakmam önemli bir rol oynadı sanıyorum, çünkü köy kültürüne daha "duyarlı" olduğumu düşünüyordum. Paul'ün "oyunu kurallarına göre oynamadığı", benim de köylülerle Paul arasında kaldığım pek çok durum hatırlıyorum. "Kültürel ısrar" anlamadığı bir konuydu. Yarım ağızla yapılan davetleri hemen kabul ettiği, kendisinin de yeterince ısrar etmediği durumlarda, onunla birlikte olduğum için –şimdi yazarken tuhaf geliyor ama– utanıyordum. Paul'ün "uygunsuz" olduğunu düşündüğüm, beni hem utandıran hem sinirlendiren başka davranışları da vardı. Örneğin, bir keresinde, genç bir adamın taziyesine gittiğimizde, yine taziye için bir başka köyden gelmiş olan bir aile yakınına sorular sormaya, cebinden çıkarttığı deftere notlar almaya başlamıştı. Kalabalık odada ailesi, akrabaları, komşuları ağlarken, iç çekerken, sessiz sessiz otururken, ya da ölüyle ilgili anılarını anlatırken, Paul'ün bu durumu "veri toplamak" için "fırsat" olarak kullanması canımı sıkıyordu. "Kültürel duyarlılık" için ne kadar ısrar gereklidir? Bir cenaze evinde ne yapmak, nasıl durmak gerekir? Bunlar bağlamına göre de-ği-

şen, genellenemeyen, formülleştirilemeyen durumlardı. İnsan doğru veya yanlış olduğunu hissediyordu ama anlatamıyordu. Bende olduğuna inandığım “duyarlılık” toplumsal cinsiyetimden mi, alan araştırmasındaki acemiliğimden mi, kişiliğimden mi, ulusal/ kültürel kökenimden mi, yoksa bütün bunların karışımından mı kaynaklanıyordu? Başka bir toplumda araştırma yapıyor olsaydım daha mı “objektif” olurum? Acaba köylüler beni gerçekten “kültürel olarak duyarlı” görüyorlar mıydı, yoksa bu benim “hüsnükuruntum” muydu? Belki Paul’e olan bütün saygıma karşın içten içe “yaş ayrımcılığı” yapıyordum. Ne olursa olsun, bu gibi durumlarda, kendimde Paul’ün “kültürel duyarsızlığı”nı eleştirme hakkını buluyordum. Benim eleştirilerimi dinleyecek, kabul edecek, hatta bazen davranışlarını değiştirecek kadar açık yürekliydi.

Sonuç Olarak

Bu deneyimlerden nasıl bir sonuç mu çıkar? Birincisi, araştırma ciddi iştir. Araştırmamızın bulgularına, titiz bir çalışma sonucu, hangi pazarlık ve müzakere süreçlerinden geçerek ulaştığımızı bildiğim için, hızla yürütülmüş, araştırma süreci şeffaf olmayan, tarihinden ve bağlamından kopuk, anketler ya da görüşmeler sonucu eleştirel bir filtreden geçirilmeden üretilmiş bulguları, artık hep askıya alınmış bir inançla, biraz dudak bükerek karşılıyorum. Kendi araştırmamızda, ince eleyip sık dokuyarak ulaştığımız sonuçları bile tartışmaya açtığımız için, önyargıların etkisinde olduğunu düşündüğüm sorgulanmamış genellemeler güvenilir gelmiyor.

İkincisi, takım araştırması her yiğidin harcı değildir. Kısaca toparlarsam, takım araştırması, (1) ne yaptığını gayet iyi bilen ve bir eş-araştırmacı tarafından dikkatinin dağıtılmasını istemeyenler; (2) ne yaptığını bilmeyen ve bu duruma başkasının tanık olmasını istemeyenler; (3) olayları doyurucu bir biçimde anlamakla değil de araştırma aracılığıyla isim yapmakla daha çok ilgilenenler, bu arada otoritelerinin sarsılmasını istemeyenler; (4) karşılıklı, dengeli eşitlikçi ilişkilerde zorlananlar ve (5) iyi bir “iş çıkartmak” yerine “iş bitirmek” isteyenler için hiç de uygun bir araştırma yordamı değildir.

Bir de araştırmanın sonrası, çok sonrası var. Sakaltutan ile bağlarımı hiç kopartmadım. Hayatın zorlayıcı temposu içinde çok sık olamasa da, zaman zaman ben köye gidiyorum, zaman zaman beni ziyarete gelenler oluyor; ama daha çok telefon konuşmalarıyla bağlantımızı koruyoruz. Anış görüşmecim değil artık; bacım.

Katkıda Bulunanlar



TAYFUN ATAY, lisans (1983) ve yüksek lisansını (1986) Ankara Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde tamamladı. Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda (SOAS) sosyal antropoloji üzerine ikinci yüksek lisansını ve doktora çalışmasını yaptı (1994). Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde (1985-2001) ve Ankara Üniversitesi Halkbilimi Bölümü Etnoloji Ana Bilim dalında (2001-12) görev yaptı. ODTÜ Sosyoloji Bölümü bünyesindeki Sosyal Antropoloji yüksek lisans programında ders veren (2007-14) Atay, halen Okan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü başkanlığını yürütmekte ve *Cumhuriyet* gazetesinde köşe yazarlığı yapmaktadır.

EMEL COŞKUN, doktorasını 2013 yılında Kent Üniversitesi Göç Çalışmaları alanında aldı. İlgi duyduğu alanlar arasında özellikle göçmen kadınların deneyimleri ve stratejileri; toplumsal cinsiyetleştirilmiş göç akımları; kâğıtsız göçmenler; göçmenlere yönelik ırkçılık; ulusal göç ve fuhuş politikaları yer alıyor. Ayrıca sosyal bilimlerde araştırma etiği ve feminist araştırma yöntemleri ile ilgileniyor. Halen Düzce Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

SU EROL, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nden mezun oldu. Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Medya ve Kültürel Çalışmalar alanında yüksek lisans yaptı. Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde 2015 yılında doktorasını tamamladı. Halen Paris/EHESS Tarih ve Medeniyetler Bölümü'nde doktora tezi çalışmalarını sürdürüyor.

SANEM KULAK GÖKÇE, Yeditepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü'nde doktorasına devam ediyor. Diyarbakır'da bir köyde Kürt kadınlar arası ilişkileri araştırdığı çalışmasıyla antropoloji alanında yüksek lisans tezini tamamladı. Halen bir senelik alan araştırmasına dayanan doktora tezi üzerinde çalışmaktadır. Kadın çalışmaları, feminist hukuk, feminist antropoloji, hukuk antropolojisi ve kadınlar arası ilişkiler ağı konuları hakkındaki araştırmalarına devam etmektedir.

ANNA GRABOLLE-ÇELİKER, Alman-İngiliz sosyal antropolog. Almanya, Tübingen Üniversitesi'nden doktor unvanını aldı. 1997'den bu yana Türkiye'de yaşamaktadır. Burada, dil öğretmenliği ve çevirmenliğin yanı sıra dersler de vermiştir. Araştırmaları, Kürt kırsal-kent göçü, toplumsal cinsiyet ve etnik kimlik konularına odaklanmaktadır.

AHMET KERİM GÜLTEKİN, halihazırda Tunceli Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. İlgili alanları din antropolojisi, kutsal mekân kültürleri, halk söylenceleri ve inanışları, kültür ve kimlik çalışmaları, toplumsal örgütlenme modelleri ve kolektif hafıza - sözlü tarih çalışmalarıdır. Gültekin'in ayrıca *Tunceli'de Sünni Olmak* (Berfin, 2010) ve *Tunceli'de Kutsal Mekân Kültü* (Kalan, 2004) başlıklarıyla kitaplaştırılmış iki çalışması bulunmaktadır.

RABİA HARMANŞAH, Hacettepe Üniversitesi, Kamu Yönetimi lisans ve ODTÜ Ortadoğu Çalışmaları yüksek lisans eğitiminin ardından Pittsburgh Üniversitesi'nde Kültürel Antropoloji doktorasını tamamladı. Doktora tez çalışmasını Kıbrıs'ta Rum ve Türk toplumlarının kolektif hafızası ve paylaşılan dini ve kültürel mekânlar üzerine gerçekleştiren Harmanşah, ayrıca Türkiye'de Bektaşiler ve Mevleviler üzerine de alan çalışmaları yaptı.

EMİNE ONARAN İNCİRLİOĞLU, ODTÜ'de Mimarlık, Florida Üniversitesi'nde Antropoloji okudu. ABD, İngiltere ve Türkiye'de çeşitli üniversitelerde ders verdi. Kültür Araştırmaları Derneği kurucu üyeleri arasında olan İncirlioğlu'nun ilgi alanları arasında etnografya, kültür araştırmaları, Roman/Çingene araştırmaları, toplumsal cinsiyet çalışmaları, sosyo-kültürel değişim, mekân-kültür-kimlik ilişkileri sayılabilir. Bilkent Üniversitesi Kentsel Tasarım ve Peyzaj Mimarisi Bölümü'nde on iki yıl, Maltepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde üç yıl çalıştı. Halen, 2015 başında Erivan'da dört ay boyunca yaptığı araştırmayı kitaplaştırma çalışmaları sürüyor.

SOPHIA KOMPOTIATI, Yunan etnomüzikolog. Atina Üniversitesi, Müzik Çalışmaları Bölümü'nden mezun oldu. Birkaç yıl İstanbul'da yaşadı ve Yıldız Teknik Üniversitesi, Müzik ve Sahne Sanatları Bölümü'nden aldığı burs ile çalışmalarına (2004-2005) devam etti. Epirus Teknik Üniversitesi Halk Müziği Bölümü'nde dersler verdi (2006-2008). Dersler ve seminerler vermeye devam eden yazar, aynı zamanda Yunan Ulusal Operası'nda müzikolog olarak görev yapmaktadır.

YEŞİM MUTLU, ODTÜ Sosyoloji lisans programını 2006'da ve yüksek lisans programını 2009'da tamamladı. Ulusal ve uluslararası kurum/kuruluşların; çocuk adalet sistemi, suça sürüklenen çocuklar, kız çocuklarının okullaşması,

kadının güçlenmesi, kadına yönelik şiddet, zihinsel ve psiko-sosyal engelleri olan bireylere yönelik araştırma ve çalışmalarında çeşitli pozisyonlarda yer aldı. Halen ODTÜ Sosyoloji doktora programına ve Gündem Çocuk Derneği'nde çocuk hakları alanındaki çalışmalarına devam etmektedir.

ZELİHA NİLÜFER NAHYA, Ankara Üniversitesi, Halkbilimi Bölümü'ndeki lisans eğitiminin ardından aynı üniversitenin Etnoloji Ana Bilim dalında yüksek lisans (2004) eğitimini tamamladı. 2010 yılında aynı Ana Bilim dalında doktor unvanı aldı. Bir süre İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde (2012-13) görev yaptı. Kayseri Erciyes Üniversitesi, Türk Halkbilimi Bölümü'nde ve Kültürel Çalışmalar yüksek lisans programı bünyesinde çalışmalarını sürdürmektedir.

PATRICIA SCALCO, Brezilya'daki Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul'deki Hukuk eğitiminin ardından, 2008 yılında Yeditepe Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Şu an halen, 2015 yılında Sosyal Antropoloji doktorasını aldığı Manchester Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

BURCU ŞENTÜRK, 2014 yılında York Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde doktorasını tamamladı. *İki Tarafta Evlat Acısı* (İletişim, 2012) ve *Bu Çamuru Beraber Çiğnedik* (İletişim, 2015) isimli kitapları basılmıştır. Ege Üniversitesi İşletme Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Kaynakça



- Abu-Lughod, Lila (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.
- (1990) “Can There be a Feminist Anthropology?” *Women and Performance*, 5(1): 7-27.
- Adams, Laura L. (1999) “The Mascot Researcher: Identity, Power and Knowledge in Fieldwork”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 28(4): 331-63.
- Akçam, Taner ve Ümit Kurt (2012) *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*, İstanbul: İletişim.
- Aker, Tamer, Bilgin Ayata, Melih Özeren, Behice Buran, Ayşenur Bay (2002) “Zorunlu İç Göç: Ruhsal ve Toplumsal Sonuçları”, *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 3(2): 97-103.
- Akgün, Mensur ve Sabiha Şenyücel Gündoğar (2013) *Ortadoğu’da Türkiye Algısı 2013 - TESEV Dış Politika Programı*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Aksoy, Gürdal (2006) *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi: Raa Haq’da Dinsel Figürler*, İstanbul: Komal.
- (2009) *Anadolu Aleviliğinden Dersim’e: Alevi Tarihine Coğrafi Bir Giriş*, Ankara: Dipnot.
- (2012) *Dersim: Alevilik, Ermenilik, Kürtlük*, Ankara: Dipnot.
- Akturan, Ulun ve Türker Baş (2013) *Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin.
- Allan, Stuart (1994) “‘When Discourse is Torn from Reality’: Bakhtin and the Principle of Chronotopocity”, *Time and Society*, 3(2): 193-218.
- Altınay, Ayşe Gül ve Fethiye Çetin (2009) *Torunlar*, İstanbul: Metis.
- Altorki, Soraya ve Camillia Fawzi El-Solh (haz., 1988) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, New York: Syracuse University Press.
- Altuntek, Serpil (2009) “Yerli”nin Bakışı, *Etnografya: Kuram ve Yöntem*, Ankara: Ütopya.
- (haz., 2015) *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, Ankara: Ütopya.
- Alvesson, Mats ve Kaj Sköldberg (2000) *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*, Londra: Sage Publications.

- Anderson, Barbara (1990) *First Fieldwork: The Misadventures of an Anthropologist*, Illinois: Waveland Press.
- Ansiklopedik Bilgi Kaynakları - Terimler Sözlüğü Arşivi*, www.bilgifeneri.com/Hukmen-Tutuklu-Hukum-Ozlu-Nedir.html (Erişim tarihi: 12 Mart 2015).
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Londra: University of Minnesota Press.
- Armbruster, Heidi ve Anna Laerke (haz., 2008) *Taking Sides: Ethics, Politics, and Fieldwork in Anthropology*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Aslan, Şükrü (haz., 2010) *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, İstanbul: İletişim.
- Atay, Tayfun (1995) “Sosyal Antropoloji’de Yöntem ve Etik Sorunu: ‘Klasik Etnografi’den Diyalojik Etnografi’ye Doğru”, *İnsan, Toplum, Bilim - 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri* içinde, Kuvvet Lordoğlu (haz.), İstanbul: Kavram, s. 221-40.
- (1996) *Batı’da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nâzım Kıbrısı Örneği*, İstanbul: İletişim.
- (2000) “Kavramlar Kargaşası - Bilimdalları Çatışması: Dünyada ve Türkiye’de ‘Sosyal İçerikli’ Antropolojiyi Adlandırma Sorunu”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, (22): 135-63.
- Atkinson, Paul (1990) *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*, Londra: Routledge.
- Ayata, Ayşe ve Ayça Ergun Özbolat, Umut Beşpınar (2009) *Türkiye’nin İnsan Ticareti ile Mücadele Çabalarının ve Tüm İnsan Ticareti Mağdurlarının Adalet Erişimlerinin Desteklenmesi Projesi: İnsan Ticareti ile Mücadele Ulusal Görev Gücünün İdari Yapısının Değerlendirilmesi*, Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, Uluslararası Göç Örgütü.
- Aydın, Suavi (2003) “Kültürel Antropoloji” ve “Sosyal Antropoloji” Madde-leri, *Antropoloji Sözlüğü*, Suavi Aydın ve Kudret Emiroğlu (haz.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Aydın, Suavi, Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Süha Ünsal (2000) *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Aytar, Volkan ve Azer Keskin (2003) “Constructions of Spaces of Music in Istanbul: Scuffling and Intermingling Sounds in a Fragmented Metropolis”, *Géocarrefour*, 78(2): 147-57.
- Balancar, M. Ferda (haz., 2011) *Sessizliğin Sesi: Türkiyeli Ermeniler Konuşuyor*, İstanbul: Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Balandier, Georges (1957) *L’Afrique ambiguë*, Paris: Boln.
- Balkılıç, Özgür (2009) *Cumhuriyet, Halk ve Müzik: Türkiye’de Müzik Reformu 1922-1952*, Ankara: Tan Kitabevi.
- Balta-Paker, Evren (2005) “The Ceasefire this Time”, *Middle East Research and Information Project (MERIP)*, 31 Ağustos, www.merip.org/author/evren-balta-paker.

- Bardizaktsi, Vahan, Boğos Natanyan ve Karekin Sirvantsdyants (2010) *Palu-Harput 1878* (2. Cilt), haz. Arsen Yarman, çev. Sirvart Malhasyan, İstanbul: Derlem.
- Barley, Nigel (1983) *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut*, Harmondsworth: Penguin.
- Barz, Gregory F. (1997a) "Confronting the Field(Note): In and Out of the Field Music, Voices, Texts, and Experiences in Dialogue", G. F. Barz ve T. J. Cooley (haz., 1997) içinde, s. 45-62.
- (1997b) "Chasing Shadows in the Field. An Epilogue", G. F. Barz ve T. J. Cooley (haz., 1997) içinde, s. 205-9.
- Barz, Gregory F. ve Timothy. J. Cooley (haz., 1997) *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*, Oxford: Oxford University Press.
- Başak Kültür ve Sanat Vakfı Ses-Çık (Sorun Etme Sahip Çık) Raporu (2004) www.basaksanatvakfi.org.tr/ProjelerDetay/24 (Erişim tarihi: 26.05.2015).
- Behar, Ruth ve Deborah A. Gordon (haz., 1995) *Women Writing Culture*, Berkeley: University of California Press.
- Berkes, Niyazi (1942) *Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: DTCF Yayını.
- Berry, Jeffrey M. (2002) "Validity and Reliability Issues in Elite Interviewing", *Political Science and Politics*, 35(4): 679-82.
- Bestor, Theodore C. ve Patricia G. Steinhoff, Victoria Lyon Bestor (haz., 2003) *Doing Fieldwork in Japan*, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Beşikçi, İsmail (1969) *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alikan Aşireti*, Ankara: Doğan.
- Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu (1998) Report of the Representative of the Secretary-General on Internally Displaced Persons: Guiding Principles on Internal Displacement, E/CN.4/1998/53/Add.2 (Erişim tarihi: 11 Şubat 2015).
- Biryol, Uğur (2010) *Gurbet Pastası: Hemşinliler, Göç ve Pastacılık*, İstanbul: İletişim.
- Boas, Franz (1911) *The Mind of Primitive Man*, New York: The Macmillan Company.
- Bohlman, Philip V. (2002) *World Music. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Bolak, H. C. (1997) "Studying One's Own in the Middle East: Negotiating Gender and Self-Other Dynamics in the Field", R. Hertz (haz., 1997) içinde, s. 95-118.
- Boran, Behice (1945) *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, İng. çev. Richard Nice, Cambridge: Harvard University Press; Türk-

çesi: *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat ve Günce Berkkurt, Ankara: Heretik, 2015.

Bowen, Elenore Smith (1954) *Return to Laughter: An Anthropological Novel*, Garden City, New York: Natural History Press.

Bozarslan, Hamit (2005) "Les Minorités en Turquie", *Pouvoirs* (115): 101-12.

— (tarihsiz) "Research Guide: Kurdish Studies", *Middle East Review of International Affairs*, meria.idc.ac.il/research-g/kurds.html.

Braun, Friederike (1988) *Terms of Address: Problems of Patterns and Usage in Various Languages and Cultures*, New York: Mouton de Gruyter.

Briggs, Jean L. (1970) *Never in Anger: A Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Rogers ve Frederick Cooper (2000) "Beyond Identity", *Theory and Society*, 29: 1-47.

Bryman, Alan (2001) *Social Research Methods*, New York: Oxford University Press.

Bulut, Faik (2002) *Kürt Dilinin Tarihçesi*, İstanbul: Berfin.

Burawoy, Michael (2003) "Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography", *American Sociological Review*, 68: 645-79.

Buscher, Dale ve Carolyn Makinson (2006) "Protection of IDP Women, Children and Youth", *Forced Migration Review*, 15-16 (Special Issue Putting Internally displaced persons on the map: achievements and challenges), www.fmreview.org/FMRpdfs/BrookingsSpecial/full.pdf (Erişim tarihi: 10.09.2013).

Callaway, Helen (1992) "Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts", Judith Okely ve Helen Callaway (haz., 1992) içinde, s. 29-48.

Can, Metin, Hasan Kaya, Kemal Kılıç, Cemal Akara, Mehmet Sincar ve Şevket Epözdemir (1994) *Yakılan Köylerden Bir Kesit*, Ankara: İnsan Hakları Derneği Yayınları.

Castañeda, Quetzil E. (2006) "The Invisible Theatre of Ethnography: Performative Principles of Fieldwork", *Anthropological Quarterly*, 79 (1): 75-104.

Castels, Stephen (2003) "Towards a Sociology of Forced Migration and Social Transformation", *Sociology*, 37(1): 13-34.

Clifford, James (1986) "Introduction: Partial Truths", J. Clifford ve G. E. Marcus (haz., 1986) içinde, s. 1-26.

— (1988) *The Predicament of Culture*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Clifford, James ve George E. Marcus (haz., 1986) *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.

Clough, Patricia Ticineto (1992) *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism*, Newbury Park, CA: Sage Publications.

- Clough, Peter ve Cathy Nutbrown (2002) *A Student's Guide to Methodology: Justifying Enquiry*, Londra: Sage Publications.
- Coffey, Amanda (1999) *The Ethnographic Self: Fieldwork and Representation of Identity*, Londra: Sage Publications.
- Coffey, Amanda, Beverly Holbrook ve Paul Atkinson (1996) "Qualitative Data Analysis: Technologies and Representations", *Sociological Research On-Line*, 1, www.socreonline.org.uk/socreonline/1/1/4.html.
- Cooley, Timothy J. (1997) "Casting Shadows in the Field. An Introduction", Gregory F Barz ve Timothy J. Cooley (haz., 1997) içinde, s. 3-19.
- Coşkun, Emel (2005) "Uluslararası Göç Teorilerinde Kadınlar, Batı Avrupa Ülkelerine Göç, Göçmen Politikaları ve Kadın Göçmenlerin Ekonomiye Katkısı", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Cotterill, Pamela (1992) "Interviewing Women: Issues of Friendship, Vulnerability, and Power", *Women's Studies International Forum*, 15(5/6): 593-606.
- Coyle, Andrew (2002) "Cezaevi Yönetimine İnsan Haklarını Göz Önüne Alan Bir Yaklaşım", Uluslararası Cezaevi Araştırmaları Merkezi, www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/turkish3.pdf (Erişim tarihi: 10.03.2013).
- Crapanzano, Vincent (1980) *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1990) "On Dialogue", *The Interpretation of Dialogue* içinde, Tulio Maranhao (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 269-291.
- Creswell, John W. (2013) *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, İstanbul: Eğiten Kitap.
- (2014) *Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çetinoğlu, Sait (2012) "İttihat ve Terakki Komitesi'nin Etnik Temizlik Politikası ve Cumhuriyet Dönemi Sonrası Mardin'de Mülkiyet Değişimi", Çok Kültürlü Yaşamda Süryaniler Konferansı Bildirisi: 23.03.2012, www.suryaniler.com/makale-havuzu.asp?id=851 (Erişim tarihi: 26.06.2012).
- Danık, Ertuğrul (2006) *Öteki Tanrılar-Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Davies, Charlotte Aull (2008) *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, Londra ve New York: Routledge.
- Davies, Pamela (2006) "Informed Consent", *The SAGE Dictionary of Social Research Methods* içinde, V. Jupp (haz.), Londra: Sage Publications, s.149.
- De Andrade, Leila L. (2000) "Negotiating from the Inside Constructing Racial and Ethnic Identity in Qualitative Research", *Journal of Contemporary Ethnography*, 29(3): 268-90.
- Demir, Oğuzhan Ömer (2010) "Methods of Sex Trafficking: Findings of a Case Study in Turkey", *Global Crime*, 11(3): 314-35.

- Demirbaş, Timur (2005) "Hürriyeti Bağlayıcı Cezaların ve Cezaevlerinin Evrimi", *Hapishane Kitabı* içinde, Emine Gürsoy Naskali ve Hilal Oytun Altun (haz.), İstanbul: Kitabevi, s. 3-44.
- Deniz, Dilşa (2012) *Yol / Rê: Dersim İnanç Sembolizmi, Antropolojik Bir Yaklaşım*, İstanbul: İletişim.
- DeVault, Majorie L. (1997) "Personal Writing in Social Science: Issues of Production and Interpretation", R. Hertz (haz., 1997) içinde, s. 216-28.
- Dinç, Namık Kemal (haz., 1997) *Göç Hikâyeleri*, www.gocder.com/sites/default/files/proje-photo/goc-hikayeleri-tr.pdf (Erişim tarihi: 26.05.2015).
- Douglas, Mary (1984 [1966]) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra ve New York: Routledge; Türkçesi: *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis, 2007.
- Duben, Alan (1982) "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey", *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde, Çiğdem Kâğıtçıbaşı vd. (haz.), Bloomington: Indiana Univ. Turkish Studies, s. 73-99.
- Dumont, Jean-Paul (1978) *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Texas: University of Texas Press.
- Dwyer, Kevin (1977) "On the Dialogic of Fieldwork", *Dialectical Anthropology*, 2(2): 143-51.
- (1979) "The Dialogic of Ethnology", *Dialectical Anthropology*, 4(3): 205-24.
- (1982) *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Easterday, Lois, Diana Papademas, Laura Shorri, Catherine Valentine (1977) "The Making of a Female Researcher: Role Problems in Fieldwork", *Urban Life*, 6(3): 333-48.
- El-Solh, Camillia F. (1989) "Gender, Class and Origin: Aspects of Role During Fieldwork in Arab Society", *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society* içinde, S. Altorki ve C. F. El-Solh (haz.), New York: Syracuse University Press, s. 91-114.
- Ellis, Carolyn (2004) *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*, Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Ellis, Carolyn ve Arthur P. Bochner (haz., 1996) *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*, Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Ely, Margot ve Ruth Vinz, Maryann Downing, Margaret Anzul (1997) *On Writing Qualitative Research: Living by Words*, Londra: Falmer.
- Emerson, R. M. ve Rachel I. Fretz, Linda L. Shaw (2008) *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması: Etnografik Alan Notları Yazımı*, Ankara: Birleşik.
- Emiroğlu Kudret (2003) "Düşünümsellik Maddesi", Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın (haz., 2003) içinde.

- Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın (haz., 2003) *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Enslin, Elizabeth (1994) "Beyond Writing: Feminist Practice and the Limitations of Ethnography", *Cultural Anthropology*, 9(4): 537-68.
- Erdentuğ, Nermin (1956) *Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki*, Ankara: DTCF Yayını.
- Erdentuğ, S. Aygen ve Paul Magnarella (2000) "Türkiye'deki Üniversitelerde 'Sosyal Antropoloji'nin Dünü ve Bugünü: Biyo-Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Folklor / Edebiyat Dergisi*, (22): 43-105.
- Erder, Semave Selmin Kaşka (2003) *Düzensiz Göç ve Kadın Ticareti: Türkiye Örneği*, Cenevre: Uluslararası Göç Örgütü (IOM).
- Ergun, Ayça ve Aykan Erdemir (2010) "Negotiating Insider and Outsider Identities in the Field: 'Insider' in a Foreign Land, 'Outsider' in One's Own Land", *Field Methods*, 22(1): 16-38.
- Ergül, Hakan (haz., 2013) *Sahanın Sesleri: İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erol, Su (2008) "La communication Interculturelle entre la communauté musulmane et la communauté chrétienne (Assyrienne) dans une ville pluri-culturelle: le cas de Mardin", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1973) "Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 4(1): 1-12.
- Ferrell, Jeff ve Mark S. Hamm (haz., 1998) *Ethnography at the Edge: Crime, Deviance, and Field Research*, Boston: Northeastern University Press.
- Fırat, Gülsün (2010) "Dersim'de Etnik Kimlik", Şükrü Aslan (haz., 2010) içinde, s. 139-55.
- Fine, Michelle (1994) "Working the Hyphens: Reinventing Self and Other in Qualitative Research", *Handbook of Qualitative Research* içinde, N. K. Denzin ve Yvonna S. Lincoln (haz.), Thousand Oaks, Londra ve New Delhi: Sage Publications, s. 70-82.
- Finlay, Linda (2002) "Negotiating the Swamp: The Opportunity and Challenge of Reflexivity in Research Practice", *Qualitative Research*, 2(2): 209-30.
- Flick, Uwe (2007) *The SAGE Qualitative Research Kit Managing Quality in Qualitative Research*, Londra: Sage Publications.
- Fluehr-Lobban, Carolyn (1998) "Ethics", *Handbook of Methods in Cultural Anthropology* içinde, H. Russell Bernard (haz.), California: AltaMira Press, s. 173-202.
- Gambetti, Zeynep (2006) "The Search for a New Ground: Interview with Zeynep Gambetti", *European Journal of Turkish Studies*, 5, ejts.revues.org/index784.html.
- Gardner, Katy (1991) *Songs at the River's Edge: Stories from a Bangladeshi*

Village, Londra: Virago Press.

Geertz, Clifford (1974) "‘From the Native’s Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28(1): 26-45.

— (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press.

Gezik, Erdal (2004) *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, Ankara: Kalan.

Gezik, Erdal ve Hüseyin Çakmak (2010) *Raa Haqi – Riya Haqi / Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Kalan.

Gezik, Erdal ve Mesut Özcan (2013) *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri - I*, Ankara: Kalan.

Gibson, V. (1996) "The Problems of Researching Sensitive Topics in Health Care", *Nurse Researcher*, 4(2): 65-74.

Glesne, Corrine (2000) *Nitel Araştırmaya Giriş*, Ankara: Anı.

Gluck, Sherna Berger ve Daphne Patai (haz., 1991) *Women’s Words: The Feminist Practice of Oral History*, New York: Routledge.

Goffman, Erving (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, NJ: Penguin Books; Türkçesi: *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. L. Ünsaldı, Ş. Geniş ve S. N. Ağırnaslı, Ankara: Heretik, 2014.

Golde, Peggy (haz., 1970) *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Chicago: Aldine.

Good, Kenneth (1991) *Into the Heart: An Amazonian Love Story*, Londra: Penguin.

"Göç Edenler Sosyal Yardımlaşma ve Kültür Derneği, Göç Araştırma Raporu" (2001) Raporlaştıran: Mehmet Barut, www.gocder.com/sites/default/files/proje-photo/g%C3%B6%C3%A7-der_ara%C5%9Ft%C4%B1rma_raporu1999-2001.pdf (Erişim tarihi: 26.05.2015).

Grabolle-Çeliker, Anna (2013) *Kurdish Life in Contemporary Turkey: Migration, Gender and Ethnic Identity*, Londra: I.B. Tauris.

Grills, Scott (haz., 1998) *Doing Ethnographic Research: Fieldwork Settings*, California: Sage Publications.

Guillemin, Marilys ve Lynn Gillam (2004) "Ethics, Reflexivity and 'Ethically Important Moments' in Research", *Qualitative Inquiry*, 10(2): 261-80.

Guillemin, Marilys ve Kristin Heggen (2009) "Rapport and Respect: Negotiating Ethical Relations between Researcher and Participant", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 12(3): 291-9.

Gupta, A. Khadija (1979) "Travails of a Woman Fieldworker", *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation* içinde, Maysore N. Srinivas vd. (haz.), New Delhi: Oxford University Press, s. 103-15.

- Gupta, Akhil ve James Ferguson (haz., 1997) "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method and Location in Anthropology", *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* içinde, Berkeley: University of California Press, s. 1-46.
- Gültekin, A. Kerim (2004) *Tunceli'de Kutsal Mekân Kültü*, Ankara: Kalan.
- (2010) *Tunceli'de Sünni Olmak-Ulusal ve Yerel Kimlik Öğelerinin Tunceli-Pertek'te Etnolojik Tetkiki*, İstanbul: Berfin.
- Gültekin, A. Kerim ve Uğur Yeşiltepe (2015) "(Dersimli) Alevilerin Makûs Talihi mi? Dersim (Alevileri) için Yeni Fırsatlar mı? Kent Merkezinde Sünni Nüfusun Artışı ve Alevilerin Ötekiyle İmtihani", *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi* (309-10): 108-20.
- Günaydın, Ayça, Handan Şahin, Merve İş ve Şebnem Keniş (2007) "Antropolojiye Feminist Bakış", *Feminisite*, www.feminisite.net/news.php?act=details&nid=243 (Erişim tarihi: 28.7.2013).
- Gürtuna, Okşan (2009) "Cezaevinde Kadın Olmak ve Cezaevinin Kadın Bakış Açısıyla Sosyolojik Değerlendirmesi: Ankara Sincan Kadın Kapalı Cezaevi Örneği", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Hammersley, Martyn ve Paul Atkinson (2007) *Ethnography: Principles in Practice*, Londra: Routledge.
- Hammersley, Martyn ve Anna Traianou (2012) *Ethics in Qualitative Research*, Londra: Sage Publications.
- Hannerz, Ulf (2012) "Being there... and there... and there! Reflections on Multi-Site Ethnography", Antonius C. G. M. Robben ve Jeffrey Sluke (haz., 2012) içinde, s. 359-67.
- Harmanşah, Rabia (2006) "Facts, Meanings and Cosmologies: Bektashi Responses to the Abolition of Religious Orders in 1925 in Turkey", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: ODTÜ.
- (2014) "Performing Social Forgetting in a Post-Conflict Landscape: The Case of Cyprus", The Dietrich School of Arts and Sciences, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pensilvanya: University of Pittsburgh.
- Harvey, David (1988) *Social Justice and the City*, Oxford: Basil Blackwell; Türkçesi: *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Metis, 2013.
- Hastrup, Kirsten (1992) "Writing Ethnography: State of the Art", J. Okely ve H. Callaway (haz., 1992) içinde, s. 115-132.
- Hastrup, Kirsten ve Peter Hervik (haz., 1994) *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Londra: Routledge.
- Heimer, Maria ve Stig Thøgersen (haz., 2006) *Doing Fieldwork in China*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hertz, Rosanna (haz., 1997) *Reflexivity and Voice*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

- Herzfeld, Michael (1985) "Of Horns and History: The Mediterraneanist Dilemma Again", *American Ethnologist*, 4(12): 778-80.
- Hobbs, Dick ve Tim May (haz., 1993) *Interpreting the Field: Accounts of Ethnography*, Oxford: Oxford University Press.
- Hobbs, Dick ve Richard Wright (haz., 2006) *The SAGE Handbook of Fieldwork*, Londra: Sage Publications.
- Holquist, Michael (1990) *Dialogism: Bakhtin and his World*, Londra: Routledge.
- Holtzman, Steven B. ve Taies Nezam (2004) *Living in Limbo: Conflict-induced Displacement in Europe and Central Asia*, Washington DC: World Bank.
- Huggins, Martha K. ve Marie-Louise Glebbeek (haz., 2009) *Women Fielding Danger: Negotiating Ethnographic Identities in Field Research*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Hume, Lynne ve Jane Mulcock (haz., 2004) "Introduction: Awkward Spaces, Productive Places", *Anthropologists in the Field: Cases in Participant Observation* içinde, New York: Columbia University Press, s. xi-xxvii.
- İçli, Günşen Tülin ve Aslıhan Öğün (1999) *Türkiye'de Cezaevlerindeki Rehabilitasyon Faaliyetleriyle İlgili Sosyolojik Bir Analiz*, Ankara: Adalet Bakanlığı Yayını.
- İlyasoğlu, Aynur ve Gülay Kayacan (haz., 2006) *Kuşaklar Deneyimler Tanıklıklar: Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı Bildiri Metinleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İncirlioğlu, Emine Onaran (1991) "Gender Relations in Rural Transformation: Two Central Anatolian Villages", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gainesville, Florida: University of Florida.
- (1993) "Changing Marriage Patterns, Gender Relations and Rural Transformation in Anatolia", *Culture and Economy* içinde, Paul Stirling (haz.), Londra: Eothen Press, s. 115-25.
- (1994) "Negotiating Ethnographic Reality: Team Fieldwork in Turkey", *When History Accelerates: Essays on Rapid Social Change, Complexity and Creativity* içinde, Chris Hann (haz.), Londra: Athlone Press, s. 255-75.
- (1998) "Images of Village Women in Turkey: Models and Anomalies", *Deconstructing Images of "The Turkish Woman"* içinde, Zehra Arat (haz.), New York: St. Martin's Press, s. 199-223.
- (2010) "Households and Gender Relations in Economic Development: A Central Anatolian Village", *Paradigms for Anthropology: An Ethnographic Reader* içinde, Paul Durrenberger ve Suzan Erem (haz.), Londra, Boulder: Paradigm Publishers, s. 220-32.
- Johnson, Barbara ve Jill Macleod Clarke (2003) "Collecting Sensitive Data: The Impact on Researchers", *Qualitative Health Research*, 13(3): 421-34.

- Johnson, John (1975) *Doing Field Research*, New York: The Free Press.
- Jongmans, Douwe G. ve Peter C.W. Gutkind (haz., 1967) *Anthropologists in the Field*, New York: Humanities Press.
- Jordan, Steven ve David Yeomans (1995) "Critical Ethnography: Problems in Contemporary Theory and Practice", *British Journal of Sociology of Education*, 16(3): 389-408.
- Kadioğlu, Ayşe (1996) "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity", *Middle Eastern Studies*, 32(2): 177-93.
- Kalır, Barak (2006) "The Field of Work and the Work of Field: Conceptualizing an Anthropological Research Engagement", *Social Anthropology*, 14(2): 235-46.
- Karnieli-Miller, Orit (2009) "Power Relations in Qualitative Research", *Qualitative Health Research*, 19(2): 279-89.
- Kaya, Ali (2010) *Başlangıcından Günümüze Dersim Tarihi*, İstanbul: Demos.
- Kaya, Ayhan (2011) *Türkiye'de Çerkesler: Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kelly, Liz, Sheila Burton ve Linda Regan (1994) "Researching Women's Lives or Studying Women's Oppression? Reflections on what Constitutes Feminist Research", Mary Maynard ve June Purvis (haz., 1994) içinde, s. 27-49.
- Kelly, Liz, Maddy Coy ve Rebecca Davenport (2009) *Shifting Sands: A Comparison of Prostitution Regimes across Nine Countries*, Londra: London Metropolitan University; www.cwasu.org/project_display.asp?pageid=PROJECTS&type=11&pagekey=55&year=2009 (Erişim tarihi: 13 Ekim 2012).
- Keyder, Çağlar (1997) "Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (haz.), Washington: University of Washington Press, s. 37-51; Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- (haz., 2002) "The Setting", *Istanbul: Between the Global and the Local*, Lanham: Rowman & Littlefield, s. 3-30; Türkçesi: *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 2000.
- Kıray, Mübeccel Belik (1964) *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, Ankara: DPT.
- Kızmaz, Zahir (2006) *Cezaevi Müdavimleri: İnatçı Suçlular*, Ankara: Orion.
- Kincheloe, Joe L. ve Peter McLaren (1994) "Rethinking Critical Theory and Qualitative Research", *Ethnography and Schools: Qualitative Approaches to the Study of Education* içinde, Yali Zou ve Enrique T. Trueba (haz.), Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, s. 87-138.
- Kisliuk, Michelle (1997) "(Un)doing Fieldwork: Sharing Songs, Sharing Lives", Gregory F. Barz ve Timothy J. Cooley (haz., 1997) içinde, s. 23-44.
- Kitzinger, Jenny (1994) "The Methodology of Focus Groups: The Importance

of Interaction between Research Participants", *Sociology of Health and Illness*, 16(1): 103-21.

Kleinman, Sherry ve Martha A. Copp (1993) *Emotions and Fieldwork*, Londra: Sage Publications.

Kocabay, Hatice (2007) "Bir Dedikodu İletim Mekânı Olarak İnternet Sitele-
rinin Forumları", *Milli Folklor Dergisi* (75): 121-5.

Kompotiati, Sophia (2011) *Contemporary Turkish Music: Creating Global Music in Istanbul. An Ethnomusicological Approach*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atina: National and Kapodistrian University of Athens.

Kraidy, Marwan M. (1999) "The Global, the Local and the Hybrid: A Native Ethnography of Glocalization", *Critical Studies in Mass Communication*, 16 (4): 456-76.

Kulick, Don ve Margaret Willson (2000) *Tabu: Seks Kültür ve Erotik Öznellik*, Ankara: Öteki.

Kurban, Dilek, Deniz Yüksek, Ayşe Betül Çelik, Turgay Ünal ve A. Tamer Aker (2008) "*Zorunlu Göç*" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası, İstanbul: TESEV Yayınları.

Kutlu, M. Muhtar (1987) *Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kümbetoğlu, Belkıs (2005) *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam.

Laine, Marlene (2000) *Fieldwork, Participation and Practice: Ethics and Dilemmas in Qualitative Research*, Londra: Sage Publications.

Lee, Raymond M. ve Susan E. Ackerman (1994) "Farewell to Ethnography? Global Embourgeoisement and the Disprivileging of the Narrative", *Critique of Anthropology*, 14(4): 339-54.

Lee, Raymond M. ve Claire M. Renzetti (1990) "The Problems of Researching Sensitive Topics: An Overview and Introduction", *American Behavioural Scientist*, 33(5): 510-28.

— (1993) *Researching Sensitive Topics*, Newbury Park, CA: Sage Publications.

Letherby, Gayle (2003) *Feminist Research in Theory and Practice*, Buckingham, Philadelphia: Open University Press.

Levitt, Peggy ve Nina Glick Schiller (2004) "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, 38 (3): 1002-39.

Lewis, Ioan M. (2004) *Social and Cultural Anthropology in Perspective*, NJ: Transaction Publishers.

Lindisfarne, Nancy (1994) "Through Children's Eyes: An Alternative Account of Fieldwork in Eğirdir", *Humana: Bozkurt Güvenç'e Armağan içinde*, S. Altuntek, S. Aydın ve İ. Demirdöven (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 351-66.

- (2002) *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslâm ve Türk Milliyetçiliği*, İstanbul: İletişim.
- Lofland, John ve Lyn H. Lofland (1995) *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Machel, G. (1996) "The Impact of Armed Conflict on Children", *UNICEF*, www.unicef.org/graca/a51-306_en.pdf (Erişim tarihi: 10.09.2013).
- Magnarella, Paul J. (1974) *Tradition and Change in a Turkish Town*, New York: John Wiley and Sons.
- Malinowski, Bronislaw (1967) *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Marcus, George E. (1986) "Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde, C. James ve G.E. Marcus (haz.), Oakland, CA: University of California Press, s. 262-6
- (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24:95-117.
- (1998) *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton: Princeton University Press.
- (2015) "Dünya Sistemi(nde/nin) Etnografya(sı): Çok-mevkili Etnografyanın Ortaya Çıkışı", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar* içinde, Serpil Altuntek (haz.), çev. Erdoğan Boz, s. 377-414.
- Marcus, George E. ve Michael M. J. Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press; Türkçesi: *Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji: İnsan Bilimlerinde Deneysel Bir An*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Marcus, Julie (haz., 1993) *First in Their Field: Women and Australian Anthropology*, Carlton, Victoria: Melbourne University Press.
- Maybury-Lewis, David (1965) *The Savage and the Innocent*, Boston, MA: Beacon Press.
- Maynard, Mary (1994) "Methods, Practice and Epistemology. The Debate about Feminism and Research", M. Maynard ve P. June (haz., 1994) içinde, s. 10-27.
- Maynard, Mary ve Purvis June (haz., 1994) *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, Londra, Bristol: Taylor and Francis.
- Maynard, Mary ve Purvis June (haz., 1994) "Introduction", M. Maynard ve P. June (haz., 1994) içinde, s. 1-10.
- Mellor, Jody (2007) "Parallel Lives?: Working Class Muslim and Non-Muslim Women at University", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, York, BK: University of York.
- Merriam, Alan P. (1964) *The Anthropology of Music*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Merton, R. K. (1972) "Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge", *American Journal of Sociology*, 78(1): 9-47.
- Messenger, John (1989) *Inis Beag Revisited: The Anthropologist as Observant Participator*, Salem, WI: Sheffield Publishing Company.
- Messerschmidt, Donald (haz., 1981) *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Millas, Herkül (2008) *Κατάλογος Κοινών Ελληνικών και Τουρκικών Λέξεων, Εκφράσεων και (Türkçe ve Yunanca Ortak Kelimeler, Terimler ve Atasözleri Listesi)*, Yunanca, Atina: Papazisi Editions.
- Miller, Tina ve Maxine Birch, Melanie Mauthner, Julie Jessop (haz., 2012) *Ethics in Qualitative Research*, Londra: Sage Publications.
- Moyser, George (2006) "Elite Interviewing", *The SAGE Dictionary of Social Research Methods* içinde, Victor Jupp (haz.), Londra: Sage Publications, s. 85-86.
- Munzuroğlu, Doğan (2013) *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*, İstanbul: Fam.
- Murphy, Patrick D. ve Marwan M. Kraidy (haz., 2003) *Global Media Studies: Ethnographic Perspectives*, New York: Routledge.
- Mutlu, Yeşim (2009) *Turkey's Experience of Forced Migration and Social Integration: A Comparative Analysis of Diyarbakır and İstanbul*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: ODTÜ.
- Nader, Laura (1972) "Up the Anthropologist-Perspectives Gained from Studying Up", *Reinventing Anthropology* içinde, Dell Hymes (haz.), New York: Pantheon Books, s. 284-311.
- Nahya, Z. Nilüfer (2004) "Türkiye'de Hıristiyan Olmak: Ankara ve Çankaya Kurtuluş Kiliseleri Örneği", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- (2010) "Avrupa Birliği Bağlamında İmge ve Ötekileştirme: Bir Grup Ankara Üniversitesi ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi Öğrencisi Örneği", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Narayan, Kirin (1993) "How Native Is a 'Native' Anthropologist?", *American Anthropologist*, 95 (3): 671-86.
- Neyzi, Leyla (2007) "*Ben Kimim?*" *Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, çev. Hande Özkan, İstanbul: İletişim.
- (haz., 2011) *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Oakley, Ann (1981) "Interviewing Women: A Contradiction in Terms", Helen Roberts (haz., 1981) içinde, s. 30-61.
- Oğuz, Hatice Şule (2012) "Alanda Bir Kadın", *Fe Dergi*, (4):1-64.
- Okely, Judith (1996) *Own or Other Culture*, Londra: Routledge.

- Okely, Judith ve Hellen Callaway (haz., 1992) *Anthropology and Autobiography*, Londra: Routledge.
- Outshoorn, Joyce (haz., 2004) *The Politics of Prostitution: Women's Movements, Democratic States and the Globalisation of Sex Commerce*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Öğün, Aslıhan (1990) "Kadın Suçluluğunun Sosyo-Kültürel Konumla ve Bu Konumdaki Değişmelerle İlişkisi: Sivas Yarı-Açık Cezaevinde Bir Uygulama", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Örnek, Sedat Veyis (1966) *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara: DTCF Yayını.
- Özer, Elif (2011) *Kimse Duymaz*, Ankara: Ayizi.
- Özmen, Abdurrahim (2006) "Tur Abdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Öztemiz, Mutay (2007) "II. Abdülhamit'ten Günümüze Sosyolojik, Siyasal ve Hukuki Açından Süryaniler", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Peirano, Mariza G. S. (1998) "When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline", *Annual Review of Anthropology*, 27: 105-28.
- Perry, W. J. (1923) *The Children of the Sun*, New York: E.P. Dutton and Co.
- Pillow, Wanda (2003) "Confession, Catharsis, or Cure? Rethinking the Uses of Reflexivity as Methodological Power in Qualitative Research", *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 16(2): 175-96.
- Plankey-Videla, Nancy (2012) "Informed Consent as Process: Problematising Informed Consent in Organizational Ethnographies", *Qualitative Sociology*, 35(1): 1-21.
- Polat, Nurhak (2008) "Cinsiyet ve Mekân: Erkek Kahveleri", *Toplum ve Bilim* (112): 147-57.
- Powdermaker, Hortense (1967) *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*, Londra: Seeker and Warburg.
- Rabinow, Paul (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.
- Ramazanoğlu, Caroline (1989) "Improving on Sociology: The Problems of Taking a Feminist Standpoint", *Sociology*, 23(2): 427-42.
- Ramazanoğlu, Caroline ve Janet Holland (2002) *Feminist Methodology: Challenges and Choices*, Londra: Sage Publications.
- Rice, Timothy (1997) "Toward a Mediation of Field Methods and Field Experience in Ethnomusicology", Gregory F. Barz ve Timothy J. Cooley (haz., 1997) içinde, s. 101-19.

- Rivers, William Halse Rivers (1924) *Medicine, Magic and Religion*, New York: Harcourt Brace and Co. Inc.
- Robben, Antonius C. G. M. ve Jeffrey Sluke (haz., 2012) *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*, BK: Wiley-Blackwell.
- Roberts, Helen (haz., 1981) *Doing Feminist Research*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Rosen, Lawrence (1984) *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago: University of Chicago Press.
- Roy, Arundhati (1999) "The Greater Common Good", archive.8m.net/roy.htm (Erişim tarihi: 29.02.2016).
- Ruby, Jay (haz., 1982) *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Said, Edward W. (1978) *Orientalism*, New York: Pantheon; Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 1999.
- Sanjek, Roger (2002) "Ethnography", *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* içinde, Alan Barnard ve Jonathan Spencer (haz.), Londra: Routledge, s. 295-302.
- Sant Cassia, Paul (2000) "Exoticizing Discoveries and Extraordinary Experiences. 'Traditional' Music, Modernity and Nostalgia in Malta and other Mediterranean Societies", *Ethnomusicology*, 44(2): 281-301.
- Sassen, Saskia (1991) *The Global City: New York, London and Tokyo*, Princeton: Princeton University Press.
- (1996) "Globalization and Its Impact on Cities", *Public Culture*, 8(2): 205-24.
- Sayın, Hüdayi (2010) "Uluslararası Hukuk ve Türk Hukuku Bakımından Göçmen Kaçakçılığı, İnsan Ticareti, Cinsel Sömürü Suçları ve Bunlarla Mücadelede Uluslararası İşbirliği", Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Scholte, Bob (1972) "Toward a Reflexive and Critical Anthropology", *Reinventing Anthropology* içinde, Dell Hymes (haz.), New York: Pantheon Books, s. 430-57.
- Seymour-Smith, Charlotte (haz., 1986) "Fieldwork", *Dictionary of Anthropology* içinde, Boston: Macmillan, s. 117-8.
- Shildrick, Tracy, Robert MacDonald, Colin Scott Webster ve Kayleigh Garthwaite (2012) *Poverty and Insecurity: Life in Low-pay, No-pay Britain*, Bristol: The Policy Press.
- Simmel, Georg (1950) "The Stranger", *The Sociology of Georg Simmel*, K. H. Wolff (haz.), New York: Free Press, s. 402-8; Türkçesi "Yabancı", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2009, s. 149-154.
- Smith, Sir Grafton Elliot (1929) *Human History*, New York: W.W. Norton and Co. Inc.
- Sparkes, Andrew C. (1996) "The Fatal Flaw: A Narrative of the Fragile Body-

- Self", *Qualitative Inquiry*, 2(4): 463-94.
- Spindler, George D. (haz., 1970) *Being An Anthropologist: Fieldwork in Eleven Cultures*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Spradley, James P. (1980) *Participant Observation*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Stack, Carol B. (1996) "Writing Ethnography: Feminist Critical Practice", D. L. Wolf (haz., 1996a) içinde, s. 3-19.
- Stanley, Liz (1992) *The Auto/biographical I: Theory and Practice of Feminist Auto/biography*, Manchester: Manchester University Press.
- Stirling, Paul (1951) "Social Structure of Turkish Peasant Communities", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Oxford: University of Oxford.
- (1957) "Land Marriage and the Law in Turkish Villages", *International Social Science Bulletin*, 9(1): 21-33.
- (1960) "A Death and a Youth Club: Feuding in a Turkish Village", *Anthropological Quarterly*, 33: 51-75.
- (1964) "The Domestic Cycle and the Distribution of Power in Turkish Villages", *Mediterranean Countrymen* içinde, J. Pitt-Rivers (haz.), Lahey: Mouton, s. 201-13.
- (1965) *Turkish Village*, Londra: Weidenfeld and Nicholson; era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/Era/Stirling/StirlingContents.html (Erişim tarihi: 18.11.2013).
- (1974) "Cause, Knowledge and Change: Turkish Village Revisited", *Choice and Change: Essays in Honour of Lucy Mair* içinde, J. Davis (haz.), Londra: Athlone, s. 191-229.
- (1981-82) *Sakaltutan: A Time of Change*, BBC ve Açık Üniversite yapımı film; lucy.ukc.ac.uk/tvillage/Video/index.html (Erişim tarihi: 19.11.2013).
- (1984) "Cumhuriyet Türkiye'sinde Toplumsal Değişme ve Toplumsal Denetim (Social Change and Social Control in Republican Turkey)", *Türkiye İş Bankası, Uluslararası Atatürk Sempozyumu, 17-22 Mayıs 1981*, çev. İ. Hamit Çalışkan, İstanbul: Ayırbaşım.
- (1994) "Labour Migration in Turkey: Thirty Five Years of Changes", *Humana: Bozkurt Güvenç'e Armağan* içinde, Serpil Altuntek (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 413-41.
- Stirling, Paul ve Emine Onaran İncirlioğlu (1996) "Choosing Spouses: Villagers, Migrants, Kinship and Time", *Turkish Families in Transition* içinde, Gabriele Rasuly-Palczek (haz.), New York: Peter Lang, s. 61-82.
- Stokes, Martin (1992) *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford: Oxford University.
- Suğur, Nadir ve Theo Nichols (2012) *Global İşletme, Yerel Emek: Türkiye'de İşçiler ve Modern Fabrika*, İstanbul: İletişim.
- Suvarı, Çakır Ceyhan (2013) *Ezidiler-Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidilik*, Ankara: Ütopya.

- Şentürk, Dilek (2012) "Gecekonduunun Penceresinden", *Feminist Politika*, (13): 49.
- Tambar, Kabir (2014) *The Reckoning of Pluralism. Political Belonging and the Demands of History in Turkey*, Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Steven J. (1991) "Leaving the Field: Research, Relationships, and Responsibilities", *Experiencing Fieldwork* içinde, William B. Shaffir ve Robert A. Stebbins (haz.), Newbury Park: Sage Publications, s. 238-47.
- Taylor, Timothy D. (1997) *Global Pop: World Music, World Markets*, New York: Routledge.
- Tedlock, Barbara (1991) "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", *Journal of Anthropological Research*, 47(1): 69-94.
- Tedlock, Dennis (1987) "Questions Concerning Dialogical Anthropology", *Journal of Anthropological Research-Critiques and Responses*, 43(4): 325-37.
- Tekelioğlu, Memduh (2000) "Ceza Hukukumuzda Kadın", *Hukukta Kadın Sempozyumu* içinde, Ankara: Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, s. 176-9.
- Tekelioğlu, Orhan (1996) "The Rise of a Spontaneous Synthesis: The Historical Background of Turkish Popular Music", *Middle Eastern Studies*, 32(1): 194-216.
- TESEV, NRC, IDMC (2008) *Overcoming a Legacy of Mistrust: Towards Reconciliation Between the State and the Displaced*, İstanbul: Sena Ofset.
- Thorne, Barrie (1980) "'You Still Taking' Notes' Fieldwork and Problems of Informed Consent", *Social Problems*, 27(3): 284-97.
- Travis, Alan (2008) "For men who pay for sex with trafficked women, ignorance is no longer a defense", *Guardian*, 19.10.2008. www.guardian.co.uk/society/2008/nov/19/prostitution-law-trafficked-women-smith (Erişim tarihi: 05.02.2009).
- Tuna, Gürçağ Ş. ve Gözde Orhan (haz., 2013) *Dört Dağa Sığmayan Kent*, İstanbul: Patikakitap.
- Turner, Victor ve E. M. Bruner (1986) *The Anthropology of Experience*, Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Tütengil, Cavit Orhan ve Oğuz Arı (1968) "Adapazarı'nda Göç ve Çalışma Hayatına İntibak Araştırması", *Sosyoloji Konferansları*, 7. Kitap, s. 105-41.
- van Bruinessen, Martin (1992) *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim.
- (2004) *Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, İstanbul: İletişim.
- Wacquant, Loic J. D. (1989) "Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu", *Sociological Theory*, 7: 26-63.
- Wax, Murray L. (1987) "Some Issues and Sources on Ethics in Anthropology", *Handbook on Ethical Issues in Anthropology* içinde, American

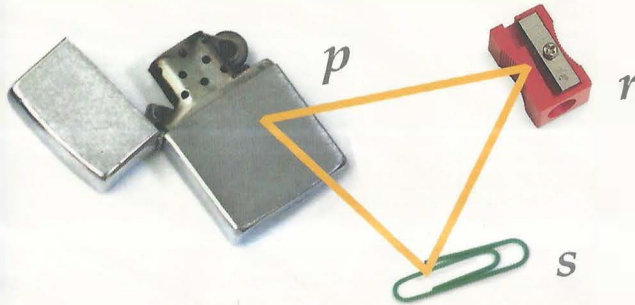
- Anthropology Association Special Issue, Joan Cassell ve Sue-Ellen Jacobs (haz.), Washington: American Anthropology Association, s. 4-10.
- Webster, Steven (1982) "Dialogue and Fiction in Ethnography", *Dialectical Anthropology*, 7: 91-114.
- Weiner-Levy, Naomi (2009) "When the Hegemony Studies the Minority: An Israeli Jewish Researcher Studies Druze Women", *Qualitative Inquiry*, 15(4): 721-39.
- Weiss, Nerina (2010a) "Falling from Grace: Gender Norms and Gender Strategies in Eastern Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 42: 55-76.
- (2010b) "Tense Relations: Conflict, Gender and Victimhood in Eastern Turkey", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Oslo: University of Oslo.
- Wichroski, Mary Anne (1997) "Breaking Silence: Some Fieldwork Strategies in Cloistered and Noncloistered Communities", R. Hertz (haz., 1997) içinde, s. 265-83.
- Wilkinson, Sue ve Celia Kitzinger (haz., 1996) "Theorizing Representing the Other", *Representing the Other: A Feminism and Psychology Reader*, Londra: Sage Publications, s. 1-33.
- Williams, Fiona (2010) "Migration and Care: Themes, Concepts and Challenges", *Social Policy and Society*, 9(3): 385-96.
- Wolf, Diane L. (haz., 1996a) *Feminist Dilemmas in Feminist Sociology*, Londra: Routledge.
- (haz., 1996b) "Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork", *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, Colorado, Oxford: Westview Press, s. 1-56.
- Yasa, İbrahim (1955) *Hasanoğlan Köyünün İktisadi Yapısı*, Ankara: TODAİE.
- (1969) *Yirmibeş Yıl Sonra Hasanoğlan Köyü: Karşılaştırmalı Bir Toplum-bilimsel Araştırma*, Ankara: SBF Yayınları.
- Yeğen, Mesut (1999) "The Kurdish Question in State Discourse", *Journal of Contemporary History*, 34 (4): 555-68.
- Yörükân, Turhan (1968) *Gecekondular ve Gecekondu Bölgelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri*, Ankara: İmar ve İskân Bakanlığı Mesken Genel Müdürlüğü.
- Yumul, Arus (2005) "Azınlık mı Vatandaş mı?" *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları* içinde, Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı (haz.), İstanbul: TESEV Yayınları, s. 87-100.

Etnografik Hikâyeler

Antropologlar, alan çalışması sırasında yaşadıkları çeşitli kişisel deneyimleri arkadaş sohbetlerinde sık sık dillendirirler. Ama nitel çalışmalar kâğıda dökülürken “önemsiz detaylar”, “terslikler”, hatta “başarısızlıklar” olarak görülen bu deneyimler genellikle yansıtılmaz. Oysa araştırmacının sahada karşılaştığı ya da dahil olduğu kimi durumlar (kimlik çatışmaları, bürokratik ve ideolojik engeller gibi), araştırmanın ilerleyişini etkilediği gibi, yönünü dahi değiştirebilir.

Etnografik Hikâyeler, işte bu kişisel öykülere, yani alan sürecinin taşıdığı zorlukları, belirsizlikleri, çalkantıları, hesaplaşma ve gerilimleri yaşayan bireyler olarak maceralı yolculuklardan dönmüş araştırmacıların deneyimlerine odaklanıyor. Kitaptaki yazarlar araştırmalarını yaparken karşılaştıkları “rahatsız edici” durumları, etik sorunları, duygusal gelgitlerini entelektüel ve insani bir bakış açısıyla ve açık yüreklilikle tartışıyor; sorular soruyorlar.

Alan çalışmasının pratik ve teorik koşullarına ve tartışmalarına işaret eden bu yazılar, birbiriyle diyalog ve bazen de çatışma halinde, hayatın ve araştırmanın kesiştiği ve ayrıştığı noktalar üzerine düşünmemizi sağlayarak sosyal bilimlere bakışımızı tazeliyorlar.



Metis Edebiyatdışı

ISBN-13: 978-605-316-044-1



9 786053 160441



Metis Yayınları

www.metiskitap.com