

Antropoloji ve Kültürel Bakış



Nephan Saran ve Türk Antropolojisi

Sabri Çakır

Akçakoca Köylü Pazarı:
Bir Kadın Kamusal Alanı ve Pazarıcı
Kadınlar

Hanife Aliefendioğlu

Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları
Eğitimi

F. Belkis Kümbetoğlu

Anneliğin Yeniden Üretimi Üzerine
Bir Okuma

Damla Tanal Tatar

Albastı İncancının Halk Tasavvuruna
Yansıması: Saratlı Bölgesi Örneği

Ali Bekdemir

6 Şubat Sonrası Hatay ve Hafıza Kaybı

Alim Koray Cengiz

Afet Sonrası Konut Edindirme
Çözümleri: Bir Örnek Olarak Düzce
Kalıcı Konutları

F. Belkis Kümbetoğlu, İnci User,
Betül Yazar

Kitap Tanıtımı: Elizabeth Warnock
Fernea, Şeyhin Konukları: Bir Irak
Köyünün Kadınları

Tolga Ulusoy

Söyleşi: An Interview with
Christopher N.Poulos on
Autoethnography

Serpil Aygün Cengiz, Dilek İşler Hayırlı
ve Anastaiia Zherdieva

Sahibi

Antropoloji Derneği adına Gözde Aynur Mirza

DERGİ HAKKINDA

Editörler

Akile Gürsoy, R. Ebrar Akıncı, Alim Koray Cengiz,
Belkis Kümbetoğlu,
Gözde Aynur Mirza
Z. Nilüfer Nahya

Akademik Danışma Kurulu

R. Ebrar Akıncı, Aylın Akpınar, Serpil Altuntek
Nihan Bozok , Serpil Aygün Cengiz
Alim Koray Cengiz, H. Yaprak Civelek
Gönül Demez, Ferzan Durul, Arzu Durukan
Yıldız Ecevit , Sema Erder, Sanem Kulak Gökçe
Akile Gürsoy , Belkis Kümbetoğlu
Dinçer Savaş Lenger, Gözde Aynur Mirza
Z.Nilüfer Nahya, Levent Soysal
Kameray Özdemir, Özgür Dirim Özkan
Ceren Aksoy Sugiyama, Sevil Baltalı Tırpan
İnci User, Abdurrahman Yılmaz

Yayına Hazırlık / Yayın Koordinatörü

Nilay Pya

Katkıda Bulunanlar

Murat Babadalı
Mukaddes Özsoy

Tasarım

Hülya Düzenli
Gözde Dikmen

İletişim

antropolojivekulturelbakis@gmail.com

Erişim

www.antropolojiderneği.org

Yayın Türü

Altı Ayda Bir Yayınlanır.

İÇİNDEKİLER

DERGİ HAKKINDA YAYIN POLİTİKASI SUNUŞ

MAKALELER

“Nephan Saran ve Türk Antropolojisi”

Sabri Çakır

“Akçakoca Köylü Pazarı: Bir Kadın Kamusal
Alanı ve Pazarıcı Kadınlar”

Hanife Aliefendioğlu

“Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Eğitimleri”

F. Belkis Kümbetoğlu

“Anneliğin Yeniden Üretimi Üzerine Bir
Okuma”

Damla Tanal Tatar

“Albastı İnancının Halk Tasavvuruna
Yansıması: Saratlı Bölgesi Örneği”

Ali Bekdemir

“6 Şubat Sonrası Hatay ve Hafıza Kaybı”

Alim Koray Cengiz

“Afet Sonrası Konut Edindirme Çözümleri:
Bir Örnek Olarak Düzce Kalıcı Konutları”

F.Belkis Kümbetoğlu, İnci User, Betül Yazar

KİTAP TANITIMI

“Elizabeth Warnock Fernea, Şeyhin Konuk-
ları: Bir Irak Köyünün Kadınları”

Tolga Ulusoy

SÖYLEŞİ

“An Interview with Christopher N. Poulos
on Autoethnography”

**Serpil Aygün Cengiz, Dilek İşler Hayırlı ve
Anastasiia Zherdieva**

Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi sosyal ve beşerî bilimler alanında çalışan akademisyenler, bağımsız araştırmacılar, öğrenciler ve konuya ilgi duyan okuyucular arasında dinamik bir paylaşım zemini oluşturmayı hedeflemektedir. Dergi, insanı ve kültürü ilgilendiren kuramsal, karşılaştırmalı, analitik çalışmalara yer vererek bunları tartışmaya açmayı ve bu yolla mevcut birikime katkıda bulunmayı ummaktadır. Bu doğrultuda etnografik çalışmalar başta olmak üzere sahadan elde edilmiş deneyim ve bilgiye öncelik verir. Dergi, kitap ve makale incelemeleri değerlendirilmeye alınırken yayın tarihi sınırı olmaksızın Türkçe ve diğer dillerde yayınlanmış, alanlarına önemli katkılarda bulunmuş eserlere ilişkin olmasını göz önünde bulundurur.

Yayın Politikası

Dergi, yayın politikası gereği herhangi bir kuram ya da akımı savunmaksızın tüm yaklaşımlara açık ve eşit mesafeli bir duruşu ilke olarak benimser. Araştırma, yazım ve yayım aşamasındaki etik süreçlere önem ve öncelik verir. Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi, geleneksel ve güncel araştırma yöntem ve tekniklerini, uygulamalı antropolojinin bilgi üretme yollarını ve örneklerini değerlendirmeyi, değişen paradigmlar çerçevesinde uygulamaya katılabilecek yeni yaklaşımları önemser.

Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi, yılda iki kez yayımlanmaktadır. Derginin yayın dili Türkçedir. Dergi güncel eğilimlere göre zaman zaman belirli konularda Özel Sayılar ve Özel Dosyalar hazırlamayı planlamaktadır. Özel Sayılar ve Özel Dosyalar, yayın tarihinden en az bir yıl önce duyurulacaktır. Özel Sayılar ve Özel Dosyalar oluşturmak isteyen araştırmacılar ve yazarlar dergiye en az bir yıl önce başvuruda bulunabilir.

Yazarların Sorumlulukları

1. Makalede yer alacak yazıların başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekmektedir. Yayımlanmış olması halinde ise yazar, eseri üzerinde üçüncü kişiye ait bir telif hakkı olmadığını beyan etmelidir. Çok yazarlı eserlerde, yazıyı gönderen kişi, makalenin eş yazarının ve/veya diğer yazarların da temsilcisi olduğunu kabul etmiş olur.

2. Gönderilen yazılarda, eş zamanlı olarak yayımlamak amacıyla başka bir yerde değerlendirmeye sunulmamış olma şartı aranmaktadır. Böyle bir durumda yazar, editörü bilgilendirerek yazısını geri çekme hakkına sahiptir.

3. Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisine gönderilecek yazıların değerlendirilmesi için Turnitin ve iThenticate® gibi programlardan alınacak en fazla %15 oranını gösteren benzerlik raporunun gönderiye eklenmesi gerekmektedir.

4. Değerlendirme sürecine alınan eserlerin yazarları, editörü bilgilendirerek yazılarını geri çekme hakkına sahiptir.

Yazım Kuralları

1. Yazarın adı, soyadı ve ORCID numarası, varsa bağlı olduğu kurum, makalenin başlığı ve özetler ayrı bir sayfada yer almalıdır. Özetler, Türkçe 200 ve İngilizce 600 kelimedenden oluşmalıdır. Özetlerin sonuna Türkçe ve İngilizce olmak üzere 5 anahtar kelime eklenmelidir.

2. Makaleler özet dahil, kaynakça hariç 6000 kelime, kitap ve makale incelemeleri ise özet hariç 2500 kelime uzunluğunda olmalıdır.

3. Sayfa yapısı özel boyutta MS Word programında, Times New Roman yazı karakteri ile 12 punto, 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları 2,5 cm olmalıdır. Sayfa numarası verilmemelidir. Metin blok iki yana yaslı, satırbaşı verilmeden ve paragraflar arasında satır boşluğu bırakılmadan, otomatik olarak 6 nk boşluk bırakılarak hazırlanmalıdır.

4. Metin içi kaynak göstermede ve kaynakçada APA 7 formatı kullanılmalıdır.

5. Makalede dipnotlar minimum düzeyde tutulmalı, gerekli notlar metnin sonunda “sonnot” şeklinde verilmelidir. Dipnot ve sonnotlar, Times New Roman, tek satır aralığında, 0 nk paragraf aralığında ve 10 punto ile yazılmalıdır. Makalede 5 satırı geçen doğrudan alıntılar 10 punto ile yazılmalı ve tek satır aralığıyla, sağ ve sol taraflardan 1,5 cm içeride olacak şekilde düzenlenmelidir.

6. Alt başlıklarda numara ve harf kullanılmamalıdır.

7. Dergide ayrıca İngilizce makalelere de yer verilir.

Değerlendirme Süreci

1. Makaleler, incelemeler ve belgeler antropolojivekulturelbakis@gmail.com adresine gönderilmelidir.

2. Makaleler, öncelikle editörler tarafından derginin yayın politikası, bilimsel yöntem, etik ilkeler ve yazım kuralları doğrultusunda ön incelemeye tabi tutulur. Bu değerlendirmeden geçen makaleler hakemlere iletilir.

3. Makaleler hakemlerden birinin, çalışmanın dergide yayımlanmasının uygun olmadığı yönünde fikir belirtmesi ve diğer hakemin onay vermesi halinde üçüncü bir hakeme gönderilir ve son gönderilen hakemin belirteceği karar doğrultusunda hareket edilir. Özetle, dergiye gönderilen çalışmanın dergide yayımlanabilmesi için en az iki hakemden onay alınması gerekmektedir.

4. Yazarlardan, editörlerin ve akademik danışma kurulunun değerlendirmeleri sonrasında yazılarında değişiklik yapmaları istenebilir.

5. Yazıların incelenme sürecinde çift kör hakem değerlendirmesi uygulanır. Hakem değerlendirme süresi 21 gün olarak belirlenmiştir. Hakemlerin düzeltme istemesi halinde, yazarların 15 gün içinde yazıyı gözden geçirip yeniden göndermeleri gerekmektedir.

6. Yazarlar, makalelerini gönderirken “Değerlendirme Süreci” başlığı altında belirtilen kuralları kabul etmiş sayılırlar.

Telif Hakkı Düzenlemesi

1. Makalelerin ve incelemelerin içeriğinden yazarlar sorumludur. Dergide fotoğraf gibi telif haklarına tabi eserlerin telif izinlerinin alınmış olması ve Yayın Kuruluna iletilmesi gerekmektedir.

2. Dergide yer alan yazıların telif hakları *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi*'ne aittir. Dergide yayımlanan yazılar, kaynak gösterilerek kullanılabilir.

3. Yazarlar talep etmeleri halinde, ilk olarak *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi*'nde yayınlanan yazılarını, Yayın Kurulundan izin almak koşuluyla farklı bir yerde yayımlayabilirler.

4. Dergi iş süreçlerini, fikri mülkiyet hakları kanunlarına ve etik standartlarına uygun bir şekilde yürütür.

Etik Kurallar

Etik ilkeler, merkezinde insanın olduğu, kültürlere ve topluluklara dair araştırmalarla ilerleyişini gerçekleştiren antropoloji ve diğer sosyal bilim disiplinleri için hayati bir önem taşır. *Antropoloji ve Kültürel Bakış Dergisi* bilgi üretim ve yayın süreçlerinde bilimsellik ve çalışılan toplulukların haklarının gözetilmesi açısından etik ilkelerin oluşturduğu bağlamı merkezi bir konumda görür.

Dergide yer alacak eserlerin bilimselliği ve etik ilkelere uygunluğu (sahtecilik, uydurmacılık, taraflılık ve intihal vb.), öncelikle dikkat edilecek unsurlardır. Saha çalışması bulgularının aktarılmasında araştırma katılımcılarına zarar vermeme ilkesi esastır. Bilimsel çalışma yapma hakkı, kamunun bilgi edinme hakkı ve araştırma katılımcılarının hakları arasında herhangi bir çatışma olması halinde, araştırmacı/araştırmacıların birincil sorumluluğunun katılımcılarla ilgili olduğunu hatırlaması, olası bir durumda çalışmasını sonlandırması gerekir.

Etik ilkelere ilişkin belli başlı başvuru kaynakları aşağıda sunulmuştur:

- *Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth Ethical Guidelines.* https://www.theasa.org/downloads/ethics/Ethical_guidelines.pdf
- *Ethics in Social Science and Humanities AAA. A Statement on Ethics* <https://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=22869>
- *Australian Anthropological Society.* https://www.aas.asn.au/public/36/files/Society%20documents/AAS_Code_of_Ethics.pdf
- *Code of Ethics of the Society for Applied Anthropology.* <https://www.appliedanthro.org/about>
- *Committee on Ethics Briefing Papers on Common Dilemmas Faced by Anthropologists Conducting Research in Field Situations.* <https://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=1835&RDtoken=61046&user-ID=6944>
- *European Commission, "Research Ethics in Ethnography/Anthropology", Dr Ron Iphofen AcSS* https://ec.europa.eu/research/participants/data/ref/h2020/other/hi/ethics-guide-ethnog-anthrop_en.pdf

Antropoloji ve Kültürel Bakış dergisi iki seneyi aşkın bir süre önce antropoloji alanındaki akademik çalışmalara, araştırmalara, antropoloji disiplini kapsamında gerçekleştirilen güncel tartışmalara bir zemin oluşturmak düşüncesiyle şekillendi. Derginin kurucu ekibi olarak en büyük motivasyonumuz, değişim ve değişimin ürettiği dinamikler tarafından karakterize olan dünya ve ülke koşulları bağlamında, antropoloji disiplininin çalışmalarına, ürettiği bakış açısına ve önerilerine duyulan ihtiyacın altını çizmek olduğu kadar antropolojinin ülkemizdeki gelişimine bir alan açma düşüncesinden kaynaklandı. Elbette bu yaklaşımın, farklı disiplinlerle özellikle sosyal bilim disiplinleriyle kurulan dinamik ve üretken ilişkilerin dikkate alınması ile anlamlı olduğu düşüncesindeyiz. Dolayısıyla farklı disiplinlerde bilimsel üretim yapan akademisyenlerin ve araştırmacıların çalışmalarının dergimizde yer alması, benimsediğimiz düşüncelerin başında yer alıyor. Bunun dışında, kitap tanıtımları ve söyleşiler de okurla buluşturmayı önemseydiğimiz kategoride bulunuyor.

Önceki sayıdan bu yana geçen süre içinde dergilerin süreli olmaları ve dinamik yapıları gereği gündemden, değişimden ve sorunlardan belki de en çok etkilenen yayın tipi olduğunu deneyimlediğimizi dile getirmek yanlış olmayacaktır. Bu etkilenme hali, getirdiği güçlüklerle karşın özellikle bir sosyal bilim dergisinin mevcut gündemi anlama girişimi ve çabasına odaklanmasını da beraberinde getiriyor aynı zamanda. Geride bıraktığımız sene çok acı bir gündemin içinde bulduk kendimizi. 6 Şubat 2023 tarihinde yaşanan ve on bir kentimizi derinden etkileyen deprem, çok sayıda can kaybına, kentlerin ciddi boyutta etkilenmesine yol açtı. Deyim yerindeyse bir altüst oluş yaşandı. Ne yazık ki yaraların tam anlamıyla sarılamadığı, özellikle deprem bölgesinde yaşayanların "normal" yaşamlarına dönemediği bir sürecin içindeyiz. En yakın örneği 1999 Depremi olmak üzere her anlamıyla yıkıcı depremlerin yaşandığı ülkemizde deprem yine çok boyutlu bir biçimde farklı krizleri açığa çıkarmış oldu. Hayat kaçınılmaz olarak farklı işlemeye başladı. Bu bağlamda afet ve kriz arasındaki ilişki, afetlerin ne gibi krizlere yol açabileceği, tüm bu süreçlerin sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamları üzerinden nasıl anlaşılması ve okunması gerektiği öncelikli meselelerimiz arasına yerleşti. Bu noktada, çok yönlü tedbirlerin alınmasının ve gerek kentsel gerek bireysel yaşamın deprem gerçeğine uygun bir şekilde düzenlenmesinin ilgili bilimsel disiplinlerin dışında sosyal bilim çalışmalarından bağımsız bir şekilde mümkün olamayacağı bir kez daha ortaya çıktı. Bu nedenle, bu sayımızda depremi konu alan yazılara da yer vermeyi çok önemsedik. Geçmişte gerçekleştirilmiş araştırmaların ve bu sene yaşamış olduğumuz depremle ilgili anlatıların bugünümüze ve geleceğimize ışık tutacağı bilgisi ve bir kez daha böyle acı deneyimler yaşanmaması temennisi ile...

Dergimizin ikinci sayısında, Sabri Çakır'ın Antropoloji Derneğinin kurucu başkanı olan ve ülkemizde antropolojinin gelişiminde önemli etkileri olan Nephhan Saran üzerine yazdığı "Nephhan Saran ve Türk Antropolojisi" başlıklı makale yer alıyor. Sabri Çakır, makalesinde doktora öğrencisi olduğu Nephhan Saran'a dair yazdıklarıyla değerli bir bilim insanının profilini ayrıntılarıyla çizmiş oluyor. Okur, Nephhan Saran'ın yaklaşımını öğrenirken

antropolojik bir araştırmanın içeriğine ve gereklerine dair ilk ağızdan ayrıntılı bilgi edinme şansı yakalıyor. Makale aynı zamanda, Nephan Saran'ın Türk Antropolojisine katkılarını ele alırken ülkemiz antropolojisine ilişkin tarihsel bir kesiti de inceleyerek belli bir dönemin antropoloji çalışmalarına ışık tutmuş oluyor.

“Akçakoca Köylü Pazarı: Bir Kadın Kamusal Alanı ve Pazarcı Kadınlar” ismini taşıyan Hanife Aliefendioğlu'nun makalesi, kendisinin doktora tezi için yaptığı saha araştırmasına dayanıyor. Bu makale kanalıyla, feminist antropolojik yaklaşım çerçevesinde, kadınların kamusal alanı olma özelliğine sahip olan pazar ortamı, ve kadınların katılım süreçleri ile birlikte pazarın güçlendirici rolü, sosyal ve ekonomik değeri ele alınıyor. Makale, toplumsal cinsiyet üzerine önemli bir çalışma olmasının yanı sıra, feminist etnografya ve ekonomik antropoloji açısından da değerli bir metin olma özelliği taşıyor.

F. Belkis Kümbetoğlu “Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Eğitimleri” başlıklı makalesinde, Türkiye'deki eğitim kurumlarında toplumsal cinsiyet çalışmaları derslerinin hedefi, içeriği, program içindeki yeri ve diğer derslerle olan ilişkisi üzerine bir değerlendirme yapıyor. Yazar, üniversitelerde, sivil toplum kuruluşlarında ve diğer kurumlarda gerçekleştirilen toplumsal cinsiyet eğitimlerinin nasıl bir bakış açısıyla düzenlendiğine ve etkilerinin neler olduğuna odaklanıyor ve bu kapsamdaki hakim cinsiyetçi söylemlerin böylece dönüşüp dönüşmediği meselesi üzerinde durarak ilişkili önemli soruları tartışmaya açıyor. Bu makalede yazar, ortaya koyduğu sorular ve değerlendirmeleri üzerinden ülkemizde yaşanan toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve bu eşitsizliği şekillendiren yaklaşımlar üzerine ayrıntılı bir şekilde düşünmeye davet etmiş oluyor.

Damla Tanal Tatar, “Anneliğin Yeniden Üretimi Üzerine Bir Okuma” isimli makalesinde, Nancy Chodorow'un *Anneliğin Yeniden Üretimi* isimli kitabını çok boyutlu bir şekilde ele alıyor ve kitap üzerinden annelik kavramını toplumsal cinsiyet bağlamında psikanalistik bir çerçevede değerlendiriyor. Tatar, makalesinde anneliğin çocukların yetiştirilmesinde birincil sorumluluğun yüklendiği sabit bir olgu olarak görüldüğü saptamasından hareketle Chodorow'un anneliğe ve asimetric ebeveynliğe bakışını metodolojik yaklaşımlar üzerinden tartışmaya açmış oluyor.

Ali Bekdemir ise “Albastı İnancının Halk Tasavvuruna Yansıması: Saratlı Bölgesi Örneği” isimli makalesinde, Albastı inancını Aksaray ili Gülağaç ilçesine bağlı Saratlı kasabasında ve çevresinde yaptığı alan araştırmasına dayanarak inceliyor. Albastı inancı ve bu inanç dolayısıyla ortaya çıkan kaçınma yöntemleri üzerine yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine dayalı bir niteliksel araştırma gerçekleştiren Bekdemir, çalışmada, birçok kültürde farklı adlarla yer alan albastı inancının kültürel içeriğine ilişkin saptamalarda bulunarak bu inancın günümüzde nasıl yaşandığını ortaya koyuyor.

Bu sayımızda ayrıca Alim Koray Cengiz'in öncesinde Tükenmez Kalem dergisinde yayımlanmış “6 Şubat Sonrası “Hatay ve Hafıza Kaybı” isimli yazısı yer alıyor. Antakya'da yaşayan ve deprem felaketiyle karşı karşıya kalmış olan Alim Koray Cengiz, yazısında Hatay'ın binalarıyla, insanlarıyla kendine has çok kültürlü dokusuyla farklılaşmış olan bir kent olarak depremle birlikte aldığı derin yarayı betimliyor. Ayrıca kent kavramının tam olarak ne anlama geldiğinin ve depremle birlikte kentin kayıplarının çok boyutluluğunun altını çiziyor. Yazar, kaleme aldığı yazısında geçmiş, gelecek, mekan, hafıza, travma gibi kavramlar aracılığıyla depremin boyutlarını ve sonuçlarını Hatay örneği üzerinden çarpıcı bir biçimde tartışmaya açmış oluyor.

İkinci sayıda yer alan bir diğer makale ise Bağlam Yayınları tarafından çıkarılmakta olan Toplumbilim Dergisinin Aralık 2006 Deprem Özel Sayısında yayımlanmış olan, Belkis Kümbetoğlu, İnci User ve Betül Yarar tarafından kaleme alınmış “Afet Sonrası Konut Edindirme Çözümleri: Bir Örnek Olarak Düzce Kalıcı Konutları” başlıklı makale. F. Belkis Kümbetoğlu yürütücülüğünde gerçekleştirilen “Depremden Beş Yıl Sonra Düzce Araştırması” kapsamında yapılan çalışmalara dayalı bu makale kanalıyla kent ve afet ilişkisi ayrıntılı bir biçimde inceleniyor ve Düzce Depremi sonrasında inşa edilmiş olan kalıcı konutlardaki yaşam düzeni ve bu düzenin sosyo-kültürel bağlamı günümüzün koşullarına da rehberlik edecek şekilde ayrıntılı bir biçimde değerlendiriliyor.

Derginin ikinci sayısındaki kitap tanıtımı bölümünde Tolga Ulusoy'un “Elizabeth Warnock Fernea, Şeyhin Konukları: Bir Irak Köyünün Kadınları” başlıklı yazısında, feminist bir metin olmasının yanı sıra nitelikli bir otobiyografik etnografi örneği olarak değerlendirdiği Fernea'nın Şeyhin Konukları isimli kitabına ilişkin yazısı yer alıyor. Ulusoy, kitabı ayrıntılı bir biçimde değerlendirirken aynı zamanda etnografik çalışmalar ve etnografik çalışmalara dair metodolojik tartışmaların üzerinde durduğu ışık tutucu bir yazı kaleme almış oluyor.

Derginin söyleşi bölümünde ise Serpil Aygün Cengiz, Dilek İşler Hayırlı ve Anastasiia Zherdieva'nın, Christopher N. Poulos'la yapmış oldukları söyleşi yer alıyor. Ankara Üniversitesi Halkbilimi Bölümü Araştırma Yöntemleri dersine konuk olarak katılan Poulos'la otoetnografi üzerine gerçekleştirilmiş olan bu söyleşi, giderek daha çok ilgi duyulan bir araştırma yöntemi olan otoetnografiye ilişkin Poulos'un kendi çalışmalarına ve kitaplarına dayalı zengin ve önemli bir konuşma olma niteliği taşıyor.



Nephan Saran ve Türk Antropolojisi ¹

Prof. Dr. Sabri Çakır ²

Özet

Bu makalede doktora yöneticim Prof. Dr. Nephan Saran iki yönden ele alınıp değerlendirilecektir. Birincisi, Nephan Saran ile neden karşılaştığım; ikincisi de bilimsel yönü ve Türk Antropolojisine katkılarıdır.

Birinci alt başlık altında, Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyal Antropoloji Bölümü yeni kurulmuştu. Bölüme, öğretim elemanı yetiştirmek amacıyla Fakülte Dekanı ve Bölüm Başkanı Prof. Dr. Orhan Acıpayamlı, Elazığ'ın kentleşme ve gecekondu sorunu ile ilgili tez konumu belirlemiş ve Nephan Saran ile çalışmamı önermişti. Bu öneri ve alınan karar üzerine Nephan Saran ile kurulan ilişki ve süreçler anlatılmaktadır.

İkinci alt başlık altında Nephan Saran'ın Türk Antropolojisine kazandırdığı birbirinden özgün yapıtları incelenerek değerlendirilmiştir. Özellikle metropolitan bir kent olan İstanbul ile ilgili göç, gecekondu, kentleşme, çocuk suçluluğu, üniversite gençliği ve kültürden sapma olay ve olguları ele alınmıştır. Bu bağlamda, konuyla ilgisi nedeniyle, ABD'li antropolog C.W.M. Hart ile birlikte yaptıkları ve Saran'ın Türkçeye çevirdiği Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi, öteki araştırma ve yapıtları yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Antropoloji, Doktora, Danışman, Gecekondu, Anomie

Summary

Nephan Saran and Turkish Anthropology

In this article, my doctoral supervisor Prof. Dr. Nephan Saran will be considered and evaluated in two ways. The first is why I met Nephan Saran; the second is her scientific direction and contributions to Turkish Anthropology. Under the first subtitle, the Department of Social Anthropology had just been established at the Faculty of Letters of Fırat University. In order to train teaching staff for the department, the Dean of the Faculty and the head of the department Prof. Dr. Orhan Acıpayamlı had determined a thesis position on the urbanization and slum problem of Elazığ and suggested me to work with Nephan Saran. Based on this proposal and decision taken, the relationship and the slides established with Nephan Saran are explained.

Under the second subtitle, Nephan Saran's unique works that she has brought to Turkish Anthropology have been examined and evaluated. In particular, migration, slums, urbanization, juvenile delinquency, university youth and cultural deviation related to İstanbul, which is a metropolitan

¹ Alıntılanmak için: Çakır, S. 2023 "Nephan Saran ve Türk Antropolojisi", Antropoloji ve Kültürel Bakış, Sayı 2, ss. 9- 16

² Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden Emekli Öğretim Üyesi
ORCID: 0000-0002-9740-8103



city, are discussed. In this context, due to its relevance to the location, the Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi, which she made with the US anthropologist C.W.M. Hart and translated into Turkish by Saran and other researches and works were tried to be interpreted.

Keywords: Anthropology, Doctorate, Consultant, Slum/Shanty, Anomie

Giriş

Türk toplumunda antropolojinin (insanbilimin) konusu, amacı, kapsamı ve sorunlarının değil kavramsal anlamının da henüz tam olarak kavranıp algılanamadığı bir dönemde Nephan Hocam da aramızdan ayrıldı³. Gerçi antropolojinin ne olduğu, insan ve toplumu nasıl ve ne amaçla araştırdığı, geleceğinin ne olacağı vb. konularda 1935'lerden günümüze kadar birçok çalışma yapılmış, yapıtlar üretilmiştir. Ne var ki ne devleti yönetenler, ne eğitim ve öğretim kurumları, ne de aydınlarımız bu zenginlikten bugüne dek yararlanabilmiştir! Böyle bir toplumda seksen dört-seksen beş yıl yaşam sürmüş, bunun uzun bir bölümünü yeni bir bilime, öğretmeye, öğrenci-akademisyen yetiştirmeye, bilimsel araştırmaya adanmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nin yetiştirdiği bir Türk kadın antropologu olan Nephan Saran ile karşılaşmamız tesadüflerin bir sonucudur. Bu günlere gelmemizde yadsınamayacak emeği ve katkısı olan hocamızın ölümünün 14. yılında, birkaç cümle ile onu anmak, tumturak sözlerle övmek yerine ömrünü verdiği sosyal antropoloji ve etnoloji alanındaki araştırma ve yapıtlarını, Türk antropolojisi ve sosyal bilimlere katkılarını burada dile getirmek amacındayım. Böylece, yaşadığı süre içinde ödeyemediğim manevi borcumu yerine getirmiş olurum inancıyla bu makale kaleme alınmıştır.

Nephan Saran'la Neden ve Nasıl Karşılaşıyoruz?

Nephan Saran ile karşılaşmamı/tanışmamı, o zamanlar yani 1977'lerde Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı ve aynı zamanda orada yeni kurulmuş olan Sosyal Antropoloji Bölüm Başkanı Prof. Dr. Orhan Acıpayamlı ⁴ sağlamıştır.

Acıpayamlı, benim Dil Tarihten Hocam, ünlü bir halkbilimci. Derslerinde daha ziyade maddi kültürü anlatıyordu. Konut (mesken) kültürünü, onlarla ilgili kuramları görüyorduk. Öğrencilik yıllarımda pek de kendimi ona anlatamıyordum ve bu nedenle de pek başarılı değildim, çok zorlanıyordum derslerinde. Ama gel gör ki Fırat Üniversitesine dekan olmuş ve de kendinden önce orada bir sosyal antropoloji bölümü kurulmasını öneren ya da bu konuda ilk raporu yazan etnolog Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek'in ⁵ yolunu izleyerek bölümün başına geçmişti.

Böylece, Fırat Üniversitesi'nde ilk kez, kimsenin anlamadığı, tanımadığı yeni bir bölüm kuruluyordu. Amacı ve işlevi ise gerçekten o güne kadar (1975-1980'ler) yapılamamış olan Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun antropo-sosyolojik sorunlarını, bölgenin etnografik-etnik ve kültürel yapısını ele alıp araştırmak, yorumlamak ve bu olgulardaki temel sorunlara çözümler üreterek,

³ Prof. Dr. Nephan Saran: 1924–29 Kasım 2008

⁴ Prof. Dr. Orhan Acıpayamlı: 1922- 20 Ağustos 2003

⁵ Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek: 11 Eylül 1927–15 Kasım 1980



toplumsal düzenin sağlıklı işlemesine katkıda bulunmaktı. Kısaca, bölge insanının kültüründen kaynaklanan davranışların, karşı eylemlerin, şiddetin, çatışmaların kökenindeki nedenleri anlamak, bu konularda merkezi hükümetlerce üretilecek politikalara bilimsel nitelikli veriler sunarak katkıda bulunmaktı. Ayrıca, alanın içinde “yaparak, yaşayarak öğrenme” kuramına uygun olarak sosyal antropolog yetiştirmektir. Başlangıçta iyi düşünülmüş, ancak sosyal planlaması olmayan, bölge insanının ve eğitim sisteminin yabancı bir bilim kolunun amaçlarına erişmesi kolay olmamıştır! Böylesine bir bilimsel etkinliğin, kültürel kimlikleri ve değerleri oldukça farklı, eğitim ve ekonomik yönden geri bırakılmış bir bölgede amaçlarını gerçekleştirememesi ve YÖK’ün kuruluşundan sonra kapatılması konusu önemli bir soru olmasına karşın burada üzerinde durulmayacaktır.

Vurgulamak izlediğimiz nokta; Fırat Üniversitesi’nde bilimsel amaçlar doğrultusunda, Doğu Anadolu’nun sosyo-kültürel tarihini, yaşam biçimini anlamak, yorumlamak ve gelecek kuşaklara aktarmak için kurulan, ama devrin sağ ideolojisine, üniversite yönetimine, oradaki siyasal erke karşıt olan bir sosyal bilim anlayışı bağlamında Nephan Saran’la kurulan ilişkimizdir.

Hem bu ilişkinin kurulmasında hem de bölgenin etno-antropolojik, etno-sosyolojik yapısı ile ilgili birçok araştırmanın yapılmasında, bilim dünyasında yerini almasında, halkbilim ve sosyal antropoloji ile ilgili öğrencilerin yetişmesinde ve bugün birçok üniversitenin yapısı içinde aktif rol oynayan sosyal bilimcilerin kazanılmasında katkı sağlayan bölüm kurucularına, Orhan Acıpayam-ı’ya minnet duymamız gerekir. Daha fazlası gerekir çünkü günümüzdeki üniversite yapılanmasını, bilim anlayışını, ideolojik saplantıları düşündüğümüzde o insanların ne denli bilimsellikten yana olduklarını, hem uygulamaları hem de bıraktıkları özgün yapıtlarıyla daha iyi anlamış oluruz.

Nephan Saran’la nasıl bir ilişki kurulmuş ve onu nasıl tanıdım? Fırat Üniversitesi’nde kurulan Sosyal Antropoloji Bölümü ile ilgisi neydi?

Bu ilişki, söz konusu bölümün ilk iki asistanından biri olmam ve doktora konumun kentleşme ve gecekondu sorunuyla ilgisinden kaynaklanıyordu. Çünkü o konuda, daha sonra anladım ki Saran gerçekten bilgi düzeyi ve deneyimi çok yüksek bir bilim kadınıydı. Bunu çok iyi bilen Acıpayam-ı, göreve başladıktan bir yıl sonra konumu saptadı ve kendisinin resmi yönetici olmasına karşın Saran’la çalışmamı önerdi. Saran’ın bu konularda otorite olduğunu, onunla çalışırsam araştırmanın daha iyi yönetileceğini söylemişti. Ben ise Saran’ı hiç tanııyordum. Ayrıca Elazığ’dan İstanbul’a gidip-gelmek de düşündürüyordu! Ama tüm olumsuzluklara karşın tanımadığım biriyle doktora yapmak da başka bir anlam ve önem taşıyordu.

Tam hatırlamasam da sanırım 78’in Şubat ayında kendisiyle konuyu görüşmek üzere İstanbul’a gittim. O denli meşgulmüş ki bana yarım saatlik bir görüşme olanağı sağlayan bir randevu vermişti. Günlerden pazartesiydi. Ben Elazığ’dan cumartesi çıkmış ve pazartesi saat 13.00-13.30 arasında verilen yarım saatlik randevuyu kaçırmamak için elimden geleni yapmıştım. Gerçekten o saatte İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü’ndeki odasında beni beklemekteydi. O ana kadar kendisini hiç tanııyordum. Bu açıdan da çok heyecanlı olduğum yüzümden okunuyordu. Odada kendisinden başkası yoktu. Ama yanıılmıyorsam kendi masasının dışında iki masa vardı. Ben ilk kez bir profesörün hem de bölüm başkanının asistanlarıyla birlikte oturduğuna



tanık oluyordum. Dil-Tarihte böyle bir şey görmemiştim. Doçent ve profesörler yalnız otururlardı. Nephan Hanımın ortak mekân paylaşımı karşısında oldukça şaşırılmış, nedenini aramaya o anda başlamıştım!

Böyle bir ortamda kendisiyle görüşmemiz gayet demokratik bir anlayışla başlamış; kısa ama öz bir hal hatır sormanın ardından kahve ısmarlamış ve ikram ettiği marlboro sigarasının tüten acı dumanları arasında sorgulama ve sınav aşamasına geçilmişti. Hocanın bu yaklaşımı ve ikram tarzını da başka bir yerde ne görmüş ne de yaşamıştım. Bu hoşgörü, samimi tutum ve davranışı beni çok rahatlatmış, ön çalışmalarımın sunumunu kolaylaştırmıştı. Anımsadığım kadarıyla konunun nedenselliğini açıklamakta bir hayli zorlanmıştım ve sonunda Nephan Hanım kentleşme ve gecekondu sorunuyla ilgili doktora çalışmamı ⁶ yönetmeyi kabul etmişti.

Konu ile ilgili kaynakları tarayıp bir araştırma planı ve ona uygun görüşme sorularını hazırladıktan sonra, bir mektupla kendisine gönderdim. İşte bu aşamadan sonradır ki onu gerçek bilimselliği ile anlamaya ve tanımaya başladım.

Bunun ilk örneğini, 4 Temmuz 1978 tarihli ve adıma daktilo ile yazılmış, yöntemimi ve sorularımı eleştiren iki sayfalık bir mektup oluşturuyordu. Gönderdiğim soru formu ile ilgili olarak mektubun içeriğindeki eleştiri ve uyarıları 6 başlık altında toplamıştı. Hocanın bu uyarılarını, araştırma yapacaklara örnek olması bakımından kısa başlıklarla burada yinelemek istiyorum:

1) Araştırmanın kesin olarak konusu nedir?

Siz “Elazığ İli Gecekondu Sorunlarının Sosyal Antropolojik Etüdü” diyorsunuz. Çok genel bir ifade tarzı olan bu başlık içine sayılamayacak kadar çok konu girebilir. Bu nedenle; a. Araştırma konusunu kesin olarak belirtmeniz gerekir. b. Araştırmanın konusu kesin olarak belirlendikten sonra konuyla ilgili alt konu başlıkları saptanmalı ve bunların içinde saptamak istediğiniz özellikleri ortaya çıkaracak sorular formüle edilmeli.

2) Araştırmanın sınırları kesin olarak belirlenmeli. a. Konu olarak sınırlar, b. Coğrafi olarak kesin sınırlar, c. Nasıl bir örnekle çalışılacağı kesinlikle ortaya konmalı... İster tüm gecekondu üniteleri, isterse örnek üzerinde çalışılmaya karar verilmiş olsun, incelemede esas olacak temel birimin belirtilmesi gerekmektedir. Örneğin haneleri mi, aileleri mi, fertleri mi göz önüne alacaksınız ve neden? Sonuç olarak eğer örnekleme yapılacaksa, yüzde kaç örnekle çalışılacağı, bunun bütünü yetkiyle temsil edip edemeyeceği düşünülmeli.

3) Gönderilen soru formu ile ilgili soru düzeltme yapmayı pratik olarak uygun bulmuyoruz. Çünkü soru formunun teksir edilmiş olduğu ve son şeklini almış bir yapıya sahip olduğunu sanıyoruz. Ayrıca soruların tüm olarak kapalı uçlu sorular olması ve soruların altındaki şıkların ne şekilde bir çalışma sonucu olarak oluşturulduğunu da bilmiyoruz. Burada hemen şunu da belirtmeyi gerekli buluyoruz. Soruların altındaki şıklar yeteri kadar açık ve net değil (...)

4) Soruların birbiri ardından sıraya dizilişi de araştırmalarda dikkat edilmesi gereken bir

⁶ Elazığ İli Gecekondu Sorunlarının Sosyal Antropolojik Etüdü



Özellik olup iyi sıralanmamış ve kontrol soruları olmayan soru bültenleri yanıltıcı sonuçlara varılmasına neden olabilir.

5) Mülakat formu dediğiniz form, konunun kesin olarak belirlenmemesi nedeniyle akla gelebilecek her soru ile doldurulmuş. Eğer bu formu kullanırsanız mülakat süresi üç saatin üzerine çıkabilir. Mülakat süresi hiçbir zaman bu kadar uzun tutulmaz. Ayrıca formu anket olarak kullanırsanız, okuması, yazması olmayan kişilerin bunları nasıl okuyup cevaplayacağı da ayrı bir sorun. Mülakat formundan anladığımız kadarıyla, sosyal bilimler metodolojisinde 'saha araştırması' denilen çalışma hakkında daha geniş bilgi edinmeniz tavsiye edilir. Bu bilgi alışverişinin mektupla yapılması maalesef imkânsızdır.

6) Araştırmada kullanılacak ekip (eğer kullanılması düşünülüyorsa), zaman, mali olanaklar dikkatle düşünülmesi gerekli olup üzerinde hassasiyetle durulması gereklidir. Çok genel olarak işaret ettiğimiz metodoloji ile ilgili kısa uyarıların çalışmalarınıza katkısı olacağı inancıyla saygılar.

Prof. Dr. Nephan Saran
İmza

Arşivimde bulunan bu mektup, Nephan Saran'ın nasıl bir antropolog olduğunu, araştırmanın yönüne ne denli dikkat edilmesi gerektiğini ve karşısındakine nasıl değer verdiğini gösteren tarihsel ve bilimsel bir belge olarak saklanmaktadır.

Saran Hoca ile ilişkilerimiz dört yıl boyunca böyle sürüp gitti. Doktoramın son aşamasını kendisine sunmak üzere yazdığım mektuba şu yanıtı veriyordu:

Bay Çakır, **28.1.1980**
Mektubunuzu aldım. Çalışmalarınızın olumlu yönde geliştiğini umarım. Şubat ayında İstanbul'da olacağım; ancak fakültemizde yakıt olmayışı dolayısıyla her gün gelmiyorum. İstanbul'a geldiğinizde lütfen beni telefonla arayın, fakülteye geleceğiniz günü tayin edelim.



Gün belirlenmiş, yapılan çalışmalar görüşülmüş ve sonunda doktoranın kurşun kalemle yazılmış oldukça kapsamlı müsveddesi kendisine sunulmuştur. Bir ay gibi kısa bir sürede üç yüz sayfayı aşan çalışma okunulup tarafıma iade edilmiştir. Bu müsveddelerin daktilo ile yazılımı da üç ay gibi bir sürede tamamlandıktan sonra Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'ne sunularak jüri oluşturulmuştur. Saran çok bekletmeden kişisel raporunu yazmış ve Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne göndermiştir.

Orhan Acıpayamalı, Osman Ersoy ve Nephan Saran'dan oluşan jüri 30.11.1981 tarihinde İstanbul Edebiyat Fakültesinde toplanarak tez görüşülmüş, ardından da sözlü sınav ve tez savunması yapılmış; çalışma "pekiyi" derece ile değerlendirilmiştir.

Doktora tezimin savunma aşaması sonunda, geleneksel olarak adayın jüri üyelerine vermesi gerekli olan yemeği de Laleli'nin en nefis kebabçılarından birinde kendisi vererek son derece uygar ve örnek alınması gereken bir davranışı sergilemişti. Bununla da yetinmeyip, bizi akşam evine davet ederek konuk etmişti.

Nephan Saran'ın Bilimsel Yönü ve Antropolojiye Katkıları

Antropoloji literatüründe Nephan Saran gibi lisans öğrenimi farklı olan ve sonradan bu alana yönelen ve başarılı çalışmalar yapmış olan birçok bilim insanı vardır. Türk antropologları arasında bu örneklerden biri de Saran'dır. Saran, hukuk öğrenimini (1947) tamamladıktan sonra Amerika'da St. Louis Üniversitesinde Çocuk Mahkemeleri sisteminin Türk Ceza hukukuna uygulanması konusunda yüksek lisans ve suç sosyolojisinin en önemli kuramlarından biri olan "anomie" üzerinde de doktorasını yapmıştır. Saran'ın esas bilimsel kimliğini ve yöntem anlayışını İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Etnoloji-Sosyal Antropoloji Bölümü'nün kurulmasından sonraki yaptığı alan çalışmalarında görmekteyiz.

Bunların başında da İstanbul kenti ile ilgili gecekondu ve çocuk suçluluğu konularını ele alan çalışmaları gelmektedir. Özellikle, 1960'lı yıllara kadar suç ve çocuk suçluluğu ile ilgili olarak yapılmış herhangi bir bilimsel çalışma bulunmamasına karşın resmi istatistikler ülkemizde, dünyada olduğu gibi suçun ve çocuk suçluluğunun hızla artış gösterdiğine işaret etmektedir. Bu gerçeği gören Saran, bugün ülkemizin en önemli ve içinden çıkılmaz bir sorunu olan suç ve çocuk suçluluğu konusunda, 1961-1962 yıllarında başlayan ve tam 4 yıl süren "İstanbul Şehrinde Polis ile İlgili Onsekiz Yaşından Küçük Çocukların Sosyo-Kültürel Özellikleri Hakkında Bir Araştırma" ⁷ adlı çalışmasını yapmıştır. Bu araştırma İstanbul'daki çocuk suçluluğu konusunda yapılan ve kuramsal bir temele dayanan ilk araştırmadır. Başka ifadeyle ülkemizin sosyal bilim tarihinde böyle bir çalışmayla o güne dek henüz karşılaşmamıştır. Böylece Saran, Amerikalı Sosyolog Robert K. Merton'un "anomie" kuramını, suç ve çocuk suçluluğuna uygulayan, yaşama geçiren ve suç olgusuyla ilgili yapılacak araştırmalara temel olabilecek varsayımları öneren ilk Türk antropologu unvanını da kazanmıştır.

Nephan Saran'ın Türk bilim dünyasına kazandırdığı ve bir önceki araştırmasının gerek yöntem ve gerekse kuram yönünden bir devamı niteliğindeki "Üniversite Gençliği" (Saran, 1975) adını taşıyan çalışmasıdır. Kendi alanında bir ilk olan bu yapıtında da Saran, Türk toplumunun 1968'lerde başlayan ve 12 Mart 1971 Darbesi'ne kadar süren öğrenci hareketlerinin analiz ve yorumunu yapmıştır. Sosyal Antropoloji öğrencileriyle birlikte gerçekleştirilen bu araştırmanın en önemli

⁷ Nephan Saran'ın doçentlik tezi.



amacı, öğrenci olaylarına karışan öğrencileri sosyo-kültürel ve ekonomik yönleriyle tanımak; öğrenci hareketlerini politik açıdan değerlendirmektir. Bunda da büyük bir başarı elde edilmiş, e-sasında Türk toplumunda sosyo-kültürel yapının değişim sürecinde anomik bir ortamın gelişmesi üniversite gençliği üzerinde etkili olmuştur. İstanbul gibi metropolitan bir kentler kentinde köyünden, kasabasından, yerel kentinden kopan, eğitim ve öğretim için bu kente göçen genç nesiller, değişim sürecinin en yoğun şekilde yaşandığı bir ortamda kendilerini bulmuşlardır. Bu ortamda yetişen üniversite gençliği, ulaşamadıkları değerlerin baskısıyla ortaya çıkan toplumsal sorunlarının en kısa sürede çözülebileceğini sunan ideolojilerin arkasına kolayca takılmışlardır. Saran, üniversite gençliği ile ilgili bu özgün araştırmasında anomie ile ilgili varsayımlardan hareket ederek hazırlanan soruları öğrencilere uygulamak suretiyle kültürden kopmanın derecesini ve nedenselliğini anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır.

Daha sonraki yıllarda antropolojinin geleneksel köy toplumlarıyla ilgili konusunu oluşturan bir başka alan çalışmasını, "Köylerimiz"i (Saran, 1984) görmekteyiz. Bu çalışmasıyla N. Saran geleneksel kültürlerde/toplumlarda antropolojinin işlevini ya da görevini, kendi yönetiminde araştırılan 25 köy araştırmasıyla kanıtlamak istemiştir. Bir başka anlatımla antropolojinin köy toplulukları, onların yaşam biçimleri ve değişim süreçleriyle ilgisini kurmaya çalışmıştır. Çalışma, 1966'lı yıllardan beri sosyal antropoloji son sınıf öğrencilerinin Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde bulunan, genellikle küçük köy toplulukları üzerinde yaptırılmış ve bir köyü sosyo-kültürel yapısı ile araştırıp gelenek, görenek ve kurumlarını tanıtmaya çalışan betimleyici tipteki araştırmaların analiz ve sentezine dayanmaktadır.

Nephan Saran, antropolojinin temel araştırma konularından biri olan "köy araştırmaları" gerçeğinin kuramsal yönünü de şöyle açıklamaktadır:

"Dünyanın çeşitli ülkelerinde ve bölgelerinde yapılan köy araştırmaları gerçekten pek çok farklılıklar göstermekle beraber daha şimdiden bazı benzerliklerin varlığına da işaret etmektedir. Bilimin yolu (yöntemi) doğada mevcut varlıkların benzer yönlerini yakalayarak genel kavramlara ulaşmak olduğuna göre az da olsa bulunan benzerliklerin mevcudiyeti umut vericidir. Köy çalışmalarının sayılarının artması ve dolayısıyla bizi genel kavramlara ulaştıracak vakıaları (olguları) toplama gayretleri ise hiç kuşkusuz bilimsel yöntemin gereğidir." (Saran, 1984, S.7)

"Aslında günümüzün köy toplumları, bir uçta endüstriyel-şehir yaşamının sürdüğü, öbür uçta tarımsal yaşamın yaşandığı, büyük karmaşık toplumun bir parçasıdır ve karmaşık toplum yaşantısı devamlı ve kesintisiz bir yaşam sürecidir. "Köy toplumu ile ilgili bilgi köy hayatını paylaşarak yapılan gözlem, biçimsel mülakat, toplum liderleri ya da toplumdaki anahtar kişilerle görüşmeler yapılarak toplanmıştır." (Saran, 1984, s.10)

Sosyal bilimlerde ölçme ve değerlendirmelerin nasıl yapılması gerektiğini, N.Saran'ın bir sosyal bilimci olarak yazdığı İstatistik El Kitabı'ndan anlamaktayız. Bu araştırma ve çalışmaların dışında kent antropolojisi ile ilgili ilk çalışma olan ve Amerikalı antropolog Charles W.M.Hart ile birlikte yaptıkları ve Nephan Saran'ın Türkçe çevirisi ile yayımlanan "Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi" (Hart, 1969) araştırmasıdır. İstanbul kentindeki gecekondulaşma sürecinin ilk kez ele alındığı bu survey çalışmasıyla, hem antropoloji öğrencilerine bir sosyal sorunun nasıl araştırılması gerektiği, hem saha çalışmasının kuramsal olarak değil pratik olarak öğretilmesi ve hem de herkesin dilinde



dolaşan gecekondu sorununun gerçek yüzünün ve temel nedenlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu amaçlara ulaşıldığını, Elazığ kentinin gecekondu sorununu, sosyal antropolojik bir perspektiften ele alıp araştırdığımızda görmüş olduk.

Saran'ın insanbilime, dolayısıyla sosyal bilimlere en önemli ve sürekli katkılarından biri de alanın kuramsal ve kavramsal yönlerini anlatan "Antropoloji" adlı yapıtıdır. Oldukça kapsamlı ve zengin bir içeriği bulunan bu yapıt, iki kitaptan oluşmaktadır: Birinci kitap fizik antropoloji, ikincisi ise sosyal antropoloji başlığını taşımaktadır. Antropoloji genel başlığı altında birleştirilmiş olan bu iki kitap; bu alanda eğitim ve öğretim görevlilerine, araştırma yapacaklara, insan ve toplum bilimcilerine, çalışmalarında önemli katkılar sağlayacak bir içeriğe sahiptir. Özellikle günümüz Türkiye'sinde siyasal ve toplumsal sorunları çözmeye uğraşan siyaset adamlarının/politikacıların, siyasal bilimcilerin; insanı ve onun oluşturduğu kültürü, onu yaratan halkları, onların niteliklerini anlamalarında ve çözümlerini buna göre yapmalarında bu tür temel yapıtlara ve bilimsel bilgilere gereksinimleri vardır. Bu yönüyle de, bugüne kadar yadsıdığımız insanbilimsel çalışmaları, kaynakları okuyup öğrenmemizin, sosyal ve ekonomik politikalarımızı ve uygulamalarımızı buna göre yapmamızın zamanı gelmiş ve hatta geçmektedir. Bu nedenlerle Saran'ın yapıtı ve onun benzerleri, sadece bizim uyguladığımız gibi sosyoloji birinci sınıfta değil, tüm üniversitelerin hazırlık ya da öteki sınıflarında lisans düzeyinde okutulmalıdır. Çünkü geleceğin toplumunu oluşturacak ve yönetecek olan ülke gençliğinin buna, her zamankinden daha çok gereksinmesi olacağı inancını taşımaktayız. Sonuçta ne söylemeliyim Saran'la ilgili olarak? Onu da tam bilemiyorum. Bildiğim bir şey varsa, gerek kendi özelim, gerekse genelde onunla ilgili olan ve bildiğim yönlerinden burada söz ettim. Ölümünün 14. yılında, bu şekilde bir yazı kapsamında onu saygıyla anarak, manevi bir borcun ve vicdani bir sorumluluğun yerine getirilmiş olacağına inanmaktayım.

Kaynaklar

Çakır, S. (2007). *Kentleşme ve gecekondu sorunu-Elazığ örneği*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları. 71, Sosyoloji Dizisi: 11

Hart, W.M. (1969). *Zeytinburnu gecekondu bölgesi*. Çev. Nephan Saran, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.

Polama, M. M. (1993). *Çağdaş sosyoloji kuramları*. Çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Saran, N. (1968). *İstanbul şehrinde polisle ilişkisi olan onsekiz yaşından küçük çocukların sosyo-kültürel özellikleri hakkında bir araştırma*. İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları. No: 1362.

Saran, N. (1971). *İstatistik el kitabı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Saran, N. (1971). *İstanbul'da gecekondu problemi. İstanbul: Türkiye coğrafi ve sosyal araştırmalar. İÜEF oğrafya Enstitüsü.*

Saran, N. (1975). *Üniversite gençliği. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. No:2032*

Saran, N. (1984). *Köylerimiz. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. No:3222.*

Saran, N. (1993). *Antropoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.



Akçakoca Köylü Pazarı: Bir Kadın Kamusal Alanı ve Pazarcı Kadınlar ¹ Hanife Aliefendioğlu ²

Özet

Bu çalışma kadınların ücretsiz emeğinin kayıt dışı olduğu modern kapitalist sistemde pazarcılık geleneğini sürdürerek güçlenmelerini irdelemektedir. Türkiye'nin Batı Karadeniz bölgesi ilçelerinden Düzce-Akçakoca'da kadınların bahçecilik üretiminin fazlasını yerel pazara getirip satarak kendilerine ekonomik bir özerklik yaratan pazarcı kadınların pazarcılık deneyiminin dinamiklerini incelemektedir. Doktora tezi için 1998-1999 yılları arasında yapılan alan çalışması sırasında 82 pazarcı kadınla yapılan görüşmeler ve yedi kadınla yapılan derinlemesine görüşmelerin analizine dayanmaktadır. Çalışma, kadın antropolojisi, ekonomik antropoloji, feminist antropoloji yaklaşımlarıyla pazarcı kadınların pazara başlama nedenlerini, pazarı onlar için çekici kılan unsurları, pazarcılığın kadınların hayatındaki güçlendirici sosyal ve ekonomik değerini irdeleyen, modern ekonominin içinde yaşayan pazarcılık geleneği dönüştürerek sürmesinin bugünden bir yeniden okumasıdır. Pazarcı kadınlar için ev işlerinin devamı gibi olan tarımsal üretimin pazara ulaştırması en kolay gelir getirici faaliyetti. Pazarda satış yapmak kadınlar için ağır tarla ve hayvancılık işlerinden kurtulmak demektir. Pazarcı kadınlar bir rekabet- dayanışma ağı içinde ekonomik özerklik kazanarak kamusal alana erişmekte ve bir kadın kamusal alanı yaratmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akçakoca Köylü Pazarı, Pazarcı Kadınlar, Küçük Üreticilik, Kamusal Alan, Kadın Antropolojisi.

Akçakoca Villager Market: A Women-only Public Sphere and Marketwomen

Abstract

This study analyzes the empowerment of women in the context of traditional village market in the modern capitalist system under which their unpaid labor is rarely registered. The study is informed by data gathered in Düzce-Akçakoca, one of the districts of the Western Black Sea region in Turkey, in which particular attention was paid to the dynamics of the marketing experience of the market women who carved economic autonomy for themselves by growing and selling their horticultural produce to the local market. The study involved interviews with 82 market women and additional in-depth interviews with seven participants to illuminate the study's goals.

This century long traditional line in the modern economy is living with a great transformation. The study is a re-reading from today of a fieldwork that examines the reasons for market women to start the market, the factors that make the market attractive for them, and the social and economic value of marketing in women's lives with the approaches of women's anthropology, economic anthropology and feminist anthropology.

¹ Alıntılanmak için: Aliefendioğlu, H. 2023 "Akçakoca Köylü Pazarı: Bir Kadın Kamusal Alanı ve Pazarcı Kadınlar", Antropoloji ve Kültürel Bakış, Sayı 2, ss. 17- 34

² Prof. Dr., Doğu Akdeniz Üniversitesi- ORCID: 0000-0000-0003-2357-2012



It was the easiest income generating activity for women to bring horticultural production to the local marketplace which was like the continuation of housework. Women selling in the market get rid of heavy agricultural and livestock work. By gaining economic autonomy within the competition-solidarity network in the marketplace, marketwomen access the public space and create a women-only public space.

Keywords: Akçakoca Village Market, Marketwomen, Small-Scale Horticultural Production, Public Sphere, Anthropology of Women.

Giriş

Endüstride olduğu gibi tarımda, hayvancılıkta ve ev işlerinde kadınlar tarafından yapılan bütün işlerin değersiz bulunması kadınları birçok bakımdan sessiz ve çaresiz bırakıyor. Batı Karadeniz bölgesinde köylerde yaşayan küçük üretici kadınların yerel pazara getirdikleri tarımsal üretimin fazlası bir ekonomik özerklik sağlıyor ve kamusal alanlar yaratıyor. 1998-1999 arasında gerçekleşen alan çalışması, kadınların emeğinin karşılıksız bırakılması veya değersiz bulunması olgusuna bir karşı çıkış olarak kadınların gelir getirici faaliyetlerine yakından bakmayı amaçlamıştı.

Dünya nüfusundaki kontrolsüz kentleşme kırsala olan ilgiyi azalttı. Homojen bir kırsal kadın nüfusundan söz edilemeyecek olsa da kadınların tarımdaki konumu hakkında şu tespitler yapılabilir. Kırsal kesim kadınları erkeklerden daha uzun saat çalışırlar. Çoğu ücretsiz aile işçisidir ve güvencesiz çalışırlar. Emekleriyle gelire katkıda bulunurken kararlara katılamaz, gelirden pay alamazlar (Bullock, 1985, s.43). Öte yandan erkekler, sadece tarımsal ürünü pazara getirmekle kalmaz neoliberal ekonomilerin hüküm sürdüğü bir çok coğrafyada kararları alma gücünü ve geliri ellerinde toplarlar.

Benim çalışmamın konusu da, tarımda ücretsiz aile işçisi olarak çalışan kadınlardır. Türkiye'nin kimi yörelerinde olduğu gibi Latin Amerika, Asya, Afrika ve Orta Doğu ülkelerinde tarımda ücretsiz aile işçisi olarak çalışan kadınların yerel pazarlarda satıcılık yaptığı çok örnek var. Türkiye'nin birçok yöresinde halen yaşayan haftalık pazarlarda satış yapan kadınlar geleneklerin izin verdiği en eski kamusal alan etkinliğini sürdürmektedir. Çalışmamın konusu olan Akçakoca Pazar Yeri'nin köylü pazarı olarak bilinen bölümünde satış yapan kadınlar çoğunlukla fındık üreticisi ailelerin üyeleridir.

2010-2020 dönem ortalaması endeks değerlerine göre Türkiye toplumsal cinsiyet eşitliği performansı bakımından 36 ülke arasında 56,5 endeks değeriyle 35. sırada yer almaktadır (CEİD, 2022, s.92). Türkiye'de tarımda çalışan kadın oranı azalmaya, kadınların ve erkeklerin ekonomiye katkı oranı arasındaki fark kadınlar aleyhine giderek açılmaya devam ediyor. 1950'lerde %72.1 olan kadınların işgücüne katılım oranları, 1988'de %33.2'ye, 1994'te %34'e, 1996'da % 30.1'e, 1998'de 26.4'e düşmüştür (KSSGM 1998:29; DİE 1996). Türkiye'de tarımda çalışan kadınların oranı, 1990'da %78.9, 1996'da %74.7'dir. Hane halkı işgücü araştırması sonuçlarına göre 2021 yılında kadınların işgücüne katılım oranı yüzde 32,8, erkeklerde ise yüzde 70,3 oldu. (FAO 2016). 2015'te yüzde 31.4 olan kadınların işgücüne katılım oranı 2021 yılında yüzde 22.1'e düşmüştür



(TÜİK Toplumsal Cinsiyet İstatistikleri). CEİD (2018, s.91)'in raporunda küçük ölçekli çiftçi hanelerinde, kadınlar, yoğunlukla ücretsiz aile işçisi statüsünde çalışmaktadır. Özellikle tarımda kadınların kayıt dışı çalışmasının halen yaygın olduğu 2016 oranı kadınlar için yüzde 44.6'dır (CEİD, 2018, s.128). TÜİK işgücü istatistiklerine göre kadınların tarımda kayıt dışı çalışması yüzde 90'ların üzerindedir. (CEİD, 2018 s.176-184). 2016'da yüzde 94.2 olan tarımda kadınların kayıt dışı çalışması 2021 yılında yüzde 94.2'e gerilemiştir.

Akademik literatüre hakim olan tarafsız, objektif ve ampirik gelenek erkek egemendir ve kadınların bilgi ve deneyimini dikkate almamış, kadınlara bu alanda çalışmanın kapılarını açmamıştır. Ardener'in belirttiği gibi (1972) genel "dünya görüşü" erkekler tarafından yaratılır, kadınlar ise suskun gruptur (muted group). Antropoloji yönünü toplumsal cinsiyet çalışmaları ve feminizme kaydıran ilk disiplinlerdendir (Shapiro, 1981, s.461-63). Bu bakımdan antropoloji anti pozitivist feminist eleştirisi ve kadın bakış açısının gelişmesinde önemli bir alan olmuştur. Gergen antropolojide kadınların katkısının iki yönlü olduğunu belirtir: Bazı antropologlar, cinsiyet eşitliğinin bulunduğu veya kadının egemen olduğu kültürlerle ilişkin bilgileri derler ve yayınlarken bazıları ataerkilliğin ve erkek egemenliğin evrensel olduğunu belirttiler (Gergen, 1988, s.50-51). 1970'lerde başlayan feminist çalışmalar, antropolojiye yeni bir eleştirel bir bakış getirmiş, antropolojik bir araştırmanın aynı toplumun üyesi de olsa kadın ve erkek gözüyle nasıl farklılaştığını göstermiş, kadınların kültür üzerindeki etki ve paylarını ortaya çıkarmıştır (Shapiro, 1981, s.459).

Çalışmamın kuramsal çerçevesini ise kadın antropolojisi ve feminist antropolojinin farklılıklarını tartışarak, modernizm, tarımda makineleşme ve tarımsal üretimde kapitalistleşmeyi irdeleyerek çizdim. Kavramsal ve kuramsal çerçeveyi ele alırken kadınları güçsüzleştiren (ücretsiz aile işçisi olmak) ve güçlendiren taraflarıyla irdelemeye çalıştım. Örneğin kamusal alanı, kadının erkeğin statüsünü ve mekansal ve ilişkisel olarak belirleyen bir analitik kavram olarak ele almaya çalıştım ve kadınların yarattığı kamusal alanlardan örnekler verdim (s.36-37). Bora (1997, 85) klasik liberal söylem kamusal/özel alan ikilemi kavramını sosyal bilimlere sunduğundan bu yana, bu kavramın bir analitik araç olmak yerine gerçeklikle birebir örtüştüğü gibi bir varsayıma neden olduğunu, kadının özel alandaki durumunu doğallaştırdığını belirtir. Antropolojide kadınların zaman zaman erkeklere ait kamusal alanları onlarla paylaşırken zaman zaman da kendi kamusal alanlarını oluşturduklarını gösteren çalışmalar vardır (Bora, 1997, s.85). Ancak kadınların ve erkeklerin kamusal alanları, kaynaklara ulaşma veya karar verme bakımından eşit değerde değildir (Reiter, 1974; Marcus 1992, s.118-119). Kadınların özel alanda kendi durumlarını güçlendirecek odaklar oluşturabildiklerini (Bora, 1997, s.92), kadını doğa erkeği kültürle özdeşleştiren özel olan ile kamusal arasında keskin hatlar bulunmadığını unutmamak gerekir (Rosaldo, 1980; Stathern, 1987).

Kadın antropolojisi ve feminist antropoloji ile arasında farklar vardır. Kadın antropolojisi politik bir dönüşümü hedeflemeksizin kadınların hayatlarını tanımlayıcı bir duruş sergiler. Feminist antropoloji ise kadınların (ve erkeklerin) hayatında olumlu bir değişimi de öngörür (Gergen, 1988 s.64-65). Feminist antropoloji toplumsal cinsiyetimizin bakış açımızı/perspektifimizi nasıl etkilediğini inceleme olanağı sağlayan batılı ataerkilliği sona erdirmeye yönelik politik çalışmalardır. Benim çalışmam pazarıcı kadınlar açısından bir güçlenmeyi tespit etse de onlar için dönüştürücü



bir pratik içermemiştir.

Bilimsel olduğu iddia edilen dünya görüşü erkektir/erildir (Fox-Keller, 2007). Kadın emeği sorunlarına yönelik en kapsayıcı feminist tartışma, Marksist feministlerden gelmiştir. Buna göre kadınlar, erkekler karşısında bir sosyal sınıf durumundadırlar, ezilmelerinin nedeni yeniden üretimdeki konumlanışlarıdır (Üşür, 1997, s.24). Öte yandan Harding'e (1995) göre, araştırmacının inanç ve davranışlarının baskılanmayarak açığa vurulması, araştırmacıyı da analizin bir parçası haline getirir. Kadın bakış açısı, bilginin araştırmanın konusu olan kadının kendisinden alınmasına dayanır.

Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Çalışmamın kavramlarını toplumsal cinsiyet, kadınlara ve erkeğe atfedilen işler ve bu işlere atfedilen önem bakımından hiyerarşik olan cinsiyete dayalı işbölümü ve ataerkillik kavramlarını tanımlayıp tartıştım. Bunları küçük üreticilik, üretim ve yeniden üretim tartışmalarının yanı sıra özel ve kamusal alan tartışmaları ile ele aldım. Soru kağıdımı bu çerçeveye göre oluşturdum.

Radikal feministlerin önerdiği ve kadınlar üzerindeki her türlü erkek egemenliğini ifade eden ataerkillik, kadın üzerindeki baskıyı görmezden gelen sosyal düzenleme ve yapılanmayı, kadınlar üzerinde erkekler tarafından kurulan her türlü egemenliği anlatır. Ataerkilliğin maddi temeli, erkeklerin kadınların emeklerini denetleyerek, ona bağlı olarak cinselliklerini kısıtlayarak kaynaklara ulaşmalarını engellemelerine dayanır ve erkekler arası hiyerarşik ilişkileri ve dayanışmayı içerir (Hartman, 1992, s.142).

Kandiyoti (1997, s.13) farklı biçimlerde ve içeriklerde yaşanan ayrımcılığın ataerkillik kavramıyla tanımlanmasını yetersiz bularak kadınların iktidarla kurduğu ilişkinin dönüşen, bozulabilen ve yeniden kurulan bir biçimi (Bora, 1997, s.89) olduğundan hareket ederek, kadınların toplumsal uyum ve direniş stratejilerini ifade eden "ataerkillik pazarlık" kavramını önerir. Ataerkillik pazarlık, yaygın erkek egemenliğinin aldığı farklı biçimleri içeren bir terimdir. Erkek egemen sistemin kadınları baskı altına aldığı kadar koruyan yönleri de vardır ve kadınlar sisteme, bu nedenlerle erkekler kadar bağlı olabilirler. Karşılıklı beklentilerin kadın ve erkeğin birbirlerinin dokunmadığı bazı alanlar geliştirmesi ataerkillik pazarlık olarak tanımlanmaktadır (Kandiyoti, 1997, s.13).

Birçok toplum kadının ve erkeğin yapacağı işleri bazı kurallara göre ayırır. Modern toplumlarda cinsiyete dayalı işbölümü bir hiyerarşi ve güç ilişkisini içerdiğinden, aile içinde işlerin paylaşılmasından başlayarak toplumun tamamını örgütleyen bir sisteme dönüşür; bu işbölümünün sonucu olarak kadına verilen ikincil değer, özel alanda erkeklerin baskısı kadar devletin sosyal ve ekonomik politikalarına da yansır (Harris, 1982). Başka bir deyişle, kadının aleyhine olan cinsiyete dayalı işbölümü, toplumsal değişmeden en az etkilenen bir unsur olarak kalmıştır. Cinsiyete dayalı işbölümünün özellikle kadın çalışmaları literatüründeki önemi bu değişmeyen yönünde yatmaktadır. Buna göre pazar değeri büyük olanlar erkekler tarafından, yeniden üretim ise kadınlar tarafından kontrol edilir. Bir pazarıcı kadının ev için harcamaların nasıl planlandığı sorusuna yanıtında olduğu gibi "İvir zıvırı biz alırız, unu, yağı kocalar alır " (Aliefendioğlu, 2000, s.149).



Radikal feminizm kadın işgücünün ucuz, değersiz ve kötüye kullanıma açık olduğunu söyler. Kadının ev içi ücretsiz emeği, sermayeye avantaj sağlamakta, sermaye bu ücretsiz emekle kendini büyütülmektedir. Özel alan kadını dışlayarak, kamusal alan ise kadına karşı ayrımcılık yaparak kadın emeğini kontrol etmektedir (Walby, 1992). Kapitalizmin cinsiyete dayalı işbölümünü keskinleştirdiğini söyleyen Marksist feministlere, radikal feministler bu tür bir işbölümünün ve bugünkü biçimiyle olmasa da kadının baskı altında tutulmasının kapitalizmden önce de var olduğu iddiasıyla karşı çıktılar (Donovan, 1997, s.156). Ancak kapitalizmin emeğin üzerindeki kontrol gücü bakımından işinin kolaylaştığını söylemek mümkündür. Örneğin kapitalizmden önce yeniden üretim ve üretim alanlarının bu kadar ayrılmamış oldukları bir gerçektir.

Beneria'ya (1979) göre ev içi işler yeniden üretim faaliyetidir, yeniden üretim ve üretim hane içinde çatışma içinde olan süreçlerdir. Bu kavram, cinsellikle ve üremeye ilişkisi nedeniyle aynı zamanda ataerkilliğin doğasını da anlamamıza yardımcı olacaktır (Mackintosh, 1981, s.10-11). Beneria'ya (1982, s.139) göre, aile içindeki biyolojik ve sosyal yeniden üretimi de kapsayacak ve değişim değeri olan tüm üretimi içerecek şekilde aktif işgücü tanımı yeniden yapılmalıdır. Çünkü kadının yeniden üretimi ailenin rutin ihtiyaçlarına yöneliktir. Erkekler pazar için değişim değeri üretirler. Yeniden üretimin bir süreç olarak anlamı, kadının diğer rollerinin biyolojik yeniden üretimden ayrılmasıdır. Çalışmamda Babb (1986, s.54) ve Ecevit (1985, s.72)'in belirttiği biçimiyle yeniden üretim kavramını, biyolojik yeniden üretim, emeğin yeniden üretimi/kullanımı ve sosyal yeniden üretimi içerecek biçimde kullandım.

Delphy'e göre ise kadınların yaptıkları işlerin değer alanından dışlanmasına neden olan üretim ilişkisinin kendisidir. Ev içindeki üretim ilişkileri, kadının ev işleri ve çocuk bakımı hizmetlerinin yanı sıra piyasaya yönelik hane içinde üretimlerini de kapsamaktadır. Kadınların sadece ev içinde harcadıkları emek değil piyasa için yaptıkları üretim de karşılığı ödenmeyen emek kategorisine girer. Bu durum tarımda ve küçük esnafılıkta geçerlidir (Delphy, 1992, s.75, akt. Aliefendioğlu, 2000, s.26).

Kadının kazancı çoğunlukla hane halkının yararına devredilirken, parayı ve malı elde eden koca/baba bu parayı her zaman ve tamamıyla aile üyeleri için harcamayabilmektedir (Lewenhak, 1988, s.160). Sadece kadınların gelir getirici bir iş yaptığı kırsal topluluklarda, parayı denetleyen, ürünü pazara götüren ve kendileri için harcayan genellikle erkeklerdir (Kandiyoti, 1996, s.62; Özbay, 1991).

Kadınların tarımda çalışmalarının parasal değeri üç şekilde hesaplanabilir: Birincisi kadınların aileye ait toprakta çalışmalarının karşılığının hesaplanmasıdır. İkincisi, kişilerin aile gelirine bireysel katkılarının tahmini miktarının saptanmasıdır. Sonuncusu ise girdi (tohum, bitki, gübre) fiyatlarıyla ürünün pazar fiyatı arasındaki farkın hesaplanmasıdır. Burada girdiye kadınların emeklerinin karşılığı katılmaz ve kadın emeği bu biçimiyle de görmezden gelinir (Lewenhak, 1988, s.106). Görüştüğüm kadınlar girdi ihtiyaçlarından söz etmediler.

ILO'nun dördümlü kategorisi (işveren, kendi hesabına çalışan, çalışan, ücretsiz aile işçisi) her zaman bu kadar kesin değildir. Tarımla uğraşan bir aile, sezonda işçi olarak başkalarını "çalıştırabilir",



artık ürününü yerel pazara götürüp satabilir ve "kendi hesabına çalışan" olabilirler, sezon sonunda başkasının tarlasında para karşılığı çalışabilir, "çalışan olabilirler". Böylece bir yıl boyunca bu kategorilerden üçünde yer almış olurlar (Lewenhak, 1988, s.89). Bu durum benim çalışmamın katılımcıları olan pazarcı kadınlar için de geçerlidir.

Alışverişin Cinsiyeti: Bir Kadın Etkinliği Olarak Pazarcılık

Ekonomik anlamda pazar, bir grup müşteri ve satıcının karşılaştığı ve fiyatların arz ve talebin zorlamasıyla belirlendiği özel/belirli bir yerdir (Karanja, 1980, s.43). Tarımsal ve ticari ürünlerin kadınlar tarafından pazarlarda satışa sunulması, dünyanın birçok ülkesinde/kültüründe yaygın bir gelenektir. Kadınların pazara katılımı kültürel kodlara bağlıdır. Pazarlar hala büyük kentlerde bile ucuz alışveriş yapılan yerler olarak varlıklarını korumaktadır. Araştırmamızın konusunu oluşturan pazarcı kadınlar, tarımda ücretsiz aile işçisi olarak çalışan kadınlardır. Kadınların ticaret uğraşının boyutları çok küçük ölçekli, başka etkinliklerle bölündüğü için süresizdir.

Modernleşme ile birlikte gelen tarımda makineleşme, kadınlara boş zaman yaratmış, evde üretilen mal ve hizmetlerin dışarıdan parayla satın alınmasını sağlamış (Kandiyoti, 1997, s.9) ve kadınları fiziksel olarak birçok ağır işten kurtarmıştır. Öte yandan kadınların pazar satışından çok az gelir elde ettikleri doğrudur. Ancak bu iş sırasında çok az yoruldukları için bu işi tarımsal faaliyete tercih edebilmektedirler (Boserup, 1970, s.93).

Illich (1996, s.123-125) alışverişin toplumsal cinsiyetli olduğunu belirtir. Malezya'da Batı Sahel'de, Karaibler'de erkekler evle ilgilenirken, satış için uzak köylere giden kadınlardır. Erkek, karısının sattığı malları kimsenin kendisinden satın almayacağını bilir. Java, Endonezya, Guatemala, Güney Afrika Cumhuriyeti, Kenya, Bangladeş, Ekvador, Peru, Meksika, Kolombiya, Bolivya ham veya tüketime hazır gıda pazarlamaktadırlar. 1980'lerde Batı Afrika, Karayib ve Güney Asya'da tarımsal ürün ve balığın %70-90 arasında değişen oranı kadınlar tarafından satışa sunulmuş ve satın alınmıştır (Lewenhak, 1988, s.160). Ticari faaliyetlerin Gana'da %88'i, Haiti'de %91'i, Tayland'da %54'ü kadınlar tarafından yapılmıştır. Togolu viski ve sigara ihracatçısı okuma yazma bilmeyen kadınlar, kazançlarını gayrimenkule ve pahalı arabalara yatırmaktadırlar (Lewenhak, 1988, s.164). Latin Amerika, Karaib, Orta Doğu ve Asya'nın kimi ülkelerinde kadınların satış yaptığı pazar yerleri olduğu bilinmektedir. Örneğin Kenya (Robertson 1995), Zimbabwe (Horn 1994), Peru (Babb 1986), Nijerya (Karanja 1980) ve Gana'da (Robertson 1995) koloni döneminden beri süren kadınların satıcılık yaptığı pazarlar üzerine yapılmış çeşitli araştırmalar bulunmaktadır (Aliefendioğlu, 2000, s.44-45).

Araştırmamda, Türkiye'de kadınların tarımsal ve hayvansal ürünleri satışa sundukları pazar yerlerinde birbirleri ile, pazar yeri ile, müşterilerle, yerel yönetimle ve kendi haneleriyle ilişkilerine bakarak pazarcılık dinamiklerini anlamaya çalıştım.

Tarımda Modernleşme ve Kadınların Konumu

Modernleşme ve bağlı olarak tarımda mekanizasyon ve kapitalistleşmenin kadınlar için olumlu



sonuç vermediği saptaması 1970'li yıllarda yapılmıştır. Modernleşme ve tarımda kapitalistleşme ile toplumsal refaktan yararlanma konusundaki kadın-erkek arasındaki uçurum artmış, kadınlar kimi güç ve ayrıcalıkları yitirmişlerdir (Kandiyoti, 1997, s. 7; Phillips, 1990, s.90).

Kadın çalışmaları ve daha özeldir Marksist ve sosyalist feministler, modernizmle birlikte kadının emeğinin ve üretiminin değersizleştirilmesi ve bağlı olarak ailede ve toplumdaki ikincil konuma düşmelerini gösteren öncü çalışmalar yapmışlardır. Kırsal dönüşümle birlikte kadınlar, hem en çok istihdam edildikleri tarımsal üretim alanından uzaklaşmakta hem de tarım ve tarım dışı sektörlerde ücretsiz, düşük ücretli ve sigortasız çalıştırılmaktadırlar. Üretimde söz sahibi olma, tarımda yeni yöntemlerden yararlanma, toprak mülkiyeti, pazarlama ve kredi olanaklarına ulaşma; tarım dışı sektörlerde istihdam olanaklarından yararlanma (Ecevit, 1993, 119) şansı kadınlar için hala çok sınırlıdır (Özbay, 1991; Özbay, 1993, s.130; Ecevit, 1985). Bullock'a (1985, s.52) göre geleneksel tarıma ilişkin kadınlar tarafından üretilmiş ve bilinen çok değerli bilgiler yeni tarım teknolojileri için dikkate değer bulunmadığından yok olmak üzeredir.

Öte yandan kırsal kesimde modernleşme, dış dünyaya açılma olanağı sunmuştur (Ertürk, 1989, s.2). Türkiye'de kırsal dönüşüm tarımda kapitalistleşmenin yoğun olduğu bölgelerde başlamıştır. Kırsal alanda alt yapı olanakları gelişmiş (eğitim, sağlık, su, yol, elektrik), modern tarım araç ve gereçleri (kimyasal gübre, ıslah edilmiş tohum, makineleşme, sulama) köylü ailelerin pazar ekonomisiyle daha yakın ilişkiler kurmasını sağlayarak gelirlerini artırmış ve yaşam biçimlerini değiştirmiştir.

Kapitalistleşme süreci, küçük üreticiliği tamamen ortadan kaldıramamış, varlığını yapısal dönüşümlere uğrayarak sürdürmüştür (Özbay, 1991, s.41-43; Sirman, 1990, s.97). Tarımda modernleşme Türkiye'de yukarıda değinilenler doğrultusunda öngörülerin tam olarak gerçekleşmediği, onun yerine direnme ve yeniden yapılanma mekanizmalarının kurulduğu bir süreç olarak yaşanmıştır. Türkiye'de tarımsal yapının kapitalizmle bütünleşme süreci mülksüzleşmeye yol açmamış, hala büyük çoğunlukta olan küçük üreticiler piyasa ekonomisine direnebilmişlerdir (Kandiyoti, 1997, s.9).

Kadınlar ücretsiz aile işçisi olarak üretime katılmanın yanı sıra, topluluk içinde çeşitli sosyal ağlar oluşturarak bilgi dolaşımını da sağlamaktadır (Ertürk, 1992, s.54). Özbay'ın (1991, s.51) belirttiği gibi kadınlar haneler arasındaki sosyal mesafeyi, değiş-tokuş sistemini kurmakta ve evlilik bağının düzenlenmesi gibi bir çok alanda sosyal yeniden üretimi sürdürmektedir. Kadınlar, tarımda emek takası yaparak bir anlamda sermayeye ve kapitalizme karşı küçük üreticiliği koruyarak da kendi ikincil konumlarını yeniden üretirler.

Bunlara karşın modernleşme, ataerkillikle barışık bir şekilde kadınların hayatını olumlu anlamda değiştirmiş, erkeklere tanınan ayrıcalıklar biçim değiştirse bile ataerkillik varlığını ve kadın üzerindeki egemenliğini korumuştur (Kandiyoti, 1997, s.9). Modernleşme, tarımda çalışan kadınlarda bir rol çatışmasına neden olmuştur. Pazara ulaşma, kadının emeğinin pazar üretiminde de kullanılmasını gerektirmiş ev içinde ve tarlada yaptığı işin niteliğini değiştirmiş bazen da iş yükünü artırmıştır. Kadının üretim üzerindeki denetimini azaltmış (karar vermeye katılım vb.), kadın ve erkeğin çalışma alanları birbirinden ayrılmış (Ecevit, 1985, s.72), bu da kamusal ve özel



alan ayrımını keskinleştirerek kadını özel alanla daha fazla sınırlamıştır (Ertürk, 1989, s.5; Ertürk, 1992, s.55). Kadına sadece, özel alan ve biyolojik yeniden üretim rollerini bırakan modernleşme, erkeklerin eşlerini üretmeyen bağımlılar/asalaklar olarak görme eğilimini pekiştirmektedir.

Tarımda modernleşme, gelişmekte olan ülkelerde kırsal kalkınma projeleriyle yaşama geçirmeye başlanmıştır. Boserup'a (1970, s.23) göre modernleşme, erkek ve kadın arasında tarım toplumunda görülmeyen bir hiyerarşi yaratmıştır. Sömürgeci devletler ve kalkınma projelerini hazırlayan uluslararası kuruluşlar kadınların ekonomiye katkılarını görmezden gelmiş, batılı ve erkek bakış açısıyla, kadınları dışarda tutup tarımsal yenilikleri erkeklere açmışlardır.

Yöntem ve Teknikler

Araştırmamın niteliksel yanı ağır basan betimleyici ve keşfedici bir çalışma olmasını istemiş ve planlamıştım. Literatür çalışmasının ardından, gözlem, yaşam öyküleri, etnografik mülakat ve derinlemesine görüşme tekniklerini kullandım. Soru kağıdım bir dizi kapalı ve açık uçlu soru içeriyordu.

Bakış açısı teorisinin kurucularından Reinharz'a (1993) göre feminist çalışma bir metot değil bir perspektif /bakış açısıdır. Var olan metotlara uygulanır (Harding, 1995). Feminist çalışmalar her zaman bir sosyal değişimi öngörmüş, cinsiyet ilişkilerinde bir dönüşümü hedeflemiştir. Ben de çalışmamda antropolojide ve kadın çalışmalarında kullanılan yöntem ve teknikleri kullanarak yol aldım.

"Feminist araştırmacılara göre, kadınların toplumsal bilginin sadece nesnelere değil aynı zamanda öznesi olduğu yerlerde, özne-nesne, bilen-bilinen arasındaki ayrım son bulur. Araştırmacı araştırmaya kişi olarak da katılır; kendi yaşam deneyimlerini araştırmaya katar, araştırmanın hem içinde hem dışındadır (Reinharz, 1993). Araştırmacının araştırılanla aynı düzlemde yer alması, araştırmacının kendi öznel kültürel, sınıfsal konumunun, inanç ve davranışlarının analize katılmasını gerektirir. Böylece araştırmacı, kendi koşulları olan somut istek ve arzuları olan bir birey olur. Benim alan çalışmamda bunu ne kadar başardığımı bilmiyorum. Katılımcıların bana çok fazla soru sorduğunu ve hepsini yanıtlamaya çalıştığımı hatırlıyorum.

Alan Çalışması: "Bizi Yazan Kız"

Temmuz 1997'de yılında tez önerimin kabul edilmesiyle kadın antropolojisi, feminist antropoloji, kadın emeği ile ilgili akademik tartışmalar, diğer ülke ve bölgelerdeki kadın pazarcılığı ile ilgili okumalarla yani literatür taraması ile başladım. Kuramsal ve kavramsal çerçevemi bu okumalar üzerine oturttum. Ağustos 1998 - Eylül 1999 tarihleri arasında ortalama iki haftada bir Akçakoca'nın haftalık pazarlarının kurulduğu Salı günü pazarı kadınları ziyaret ettim ve toplam 93 pazarca kadınla yüz yüze görüştüm.

Alan çalışmamı başladığımda Bolu iline bağlı bir ilçe olan Akçakoca, 1999 Gölcük depreminin ardından Düzce'nin il olmasıyla bu ile bağlandı. Akçakoca, çok çeşitli bölgelerden çeşitli zamanlarda göçler aldığı için etnik bir zenginliğe sahiptir. Yerli halk olarak bilinen Türkler



çoğunlukla Manav Türkleri olup Dadalı, Koçar, Arabacı, Kınık, Kepenç, Çayağzı köylerinde yerleşiklerdir. 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı (93 Harbi) yıllarında Akçakoca, Bursa, İzmit ve Düzce göçmenlerin yerleşeceği yerler olarak tespit edilmiştir. Savaş yıllarında Doğu Karadeniz'den göç etmek zorunda kalan Lazların Akçakoca'da yerleştiği ilk yerler Ayazlı, Döngelli, Tahirli, Edilli, Uğurlu köyleri Osmaniye Mahallesidir. Akçakocaya yerleşen en kalabalık grup olan Lazlar, önce yerleşik köylerin yanında mahalleler kurmuşlar, daha sonra bu yerleşim yerleri köye dönüşmüştür. Gürcüler, Şipir (Çiçekpınar), Doğancılar köyelerine, Abazalar ise Davutağa ve Dilaver köyelerine yerleşmişlerdir (Okan, 1996, s.23-24). (Ayazlı Köyü 1961 yılında mahalle olmuştur.) 1951 yılında ise Akçakoca'daki göçmenlere Bulgaristan'dan gelen göçmen grupları eklenmiştir. (Aliefendioğlu, 2000, s.83-84). Alan çalışmam sırasında ziyaretlerde, Akçakoca pazarındaki satıcı kadınların Türk kökenli, yerli köylerinden gelmiş olduğunu göz(lem)miştım. Buna karşılık Kafkas kökenli Laz, Gürcü, Abaza, Çerkez ve Hemşinli kadınlara rastlamamıştım.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan fındık üretimi giderek gelişmiş, ormanlar yakılarak açma denilen fındık bahçelerine dönüştürülmüştür. Uluslararası pazara yönelik yeni ve ticari değeri çok yüksek fındık türleri ekilmiş, fındık, ilçenin uluslararası pazara yönelik tek tarımsal üretimi ve geçim kaynağı haline gelmiştir. Akçakoca'da tarımda makinalaşma, fındık üretiminde geleneksel bakım ve hasat biçimleri terkedilerek kimyasal gübre, makineyle ayıklama gibi modern yöntemler kullanılmaya başlanmasına neden olmuştur.

Deneyimlerinin üniversite açısından önemli görülmesi bir çoğunun takdirini kazanmıştı. Kendimi doktora öğrencisi olarak tanıtsam da pazarcı kadınlar beni ödevini yapan bir öğrenci olarak değerlendirmişti. Zamanla adım bizi yazan kız olarak anılmaya başlanmıştı. Fotoğraf çekmek konusunda çok hassas olan pazarcı kadınlar fotoğrafların bir yayın organında yayınlanması, eşleri ve aile büyüklerini bu fotoğrafları görmesi gibi gerekçelerle çekince göstermişlerdi. Bu konuda acele etmemiş, ilk fotoğrafları çekmeye yedi ay sonra başlayabilmişim. Ürünlerin fotoğraflarının çekilmesi konusunda bir çekinceleri olmamıştı.

Akçakoca Pazar Yeri: "Alıcısı ve satıcısıyla bir kadınlar dünyası"

Özbay (1993, s.138), Karadeniz Ereğli'de, 1982 yılında yaptığı araştırmasında, bu pazarları alıcısı ve satıcısıyla bir kadınlar dünyası olarak tanımlar. 1915 tarihli Bolu ili Salnamesinde, perşembe günleri kadınlar için bir, cuma günleri erkekler için iki olmak üzere üç ayrı pazar kurulduğu geçer (Okan 1996:59).

Roma döneminde adı Diapolis ve Ardından Akçaşehir (1923'te) olan Akçakoca (1933'te), Klodopolis (Bolu)'un, Prusias (Üskibi) ile birlikte önemli kentlerindendi. Nüfusu 40.000 civarındadır. Bugünkü Akçakoca'nın pazar yeri 1993 yılından bu yana hizmet veren ve Salı günleri kurulan Köylü Pazarı'nda, kadınlar kendi ürettikleri sebze ve meyve, süt ve süt ürünlerini satışa sunmaktadır. Zamanla hamur işleri, ekmek, yufka, gözleme, kurutulmuş unlu gıdalar, reçel, tohum, fide ve çiçek gibi yeni ürünler de görünmeye başladı. Ayrıca her cuma günü kentin Çuhalı Çarşısı olarak bilinen mahallesinde de bir otopark alanına pazar kurulmaktadır. Akçakoca Yukarı Mahalle'de ise hafta sonları ve özel günlerde ağırlıklı el ürünlerinin yer aldığı bir pazar açılmaktadır.



Soru kağıdı ile görüşmelere başladıktan kısa bir süre sonra görüşmecilerim beni tanıdık ve arkadaşlarına yönlendirdiler. Böylece ilk çekirdek grubu görüşmeye ikna ettikten sonra katılımcılarım kartopu yöntemiyle çoğalmış oldu.

Bulgular ve Yorum

Katılarak gözlem yapılan pazar yerinde soru kağıdı yoluyla görüşme gerçekleştirilen 93 pazarcı kadınla yaptığım görüşmeleri kullandım. Pazarcı kadınların 82'si köylü pazarında satış yapan kadınlardan oluşurken 11 katılımcı küçük esnaf diye tanımladığım bakkaliye, iç giyim, çocuk giyimi satan kadınlardı. Ayrıca yedi pazarcı kadın ile evlerinde ve bahçelerinde yaşam öyküsü çalışması ve derinlemesine görüşme yaptım.

Nkuhlu & Syoluve'un (1993, s.24) belirttiği gibi ekonomik olarak istikrarı olmayan ülkelerde kadınlar için en uygun gelir getirici faaliyetler pazarcılıktır. Benim çalışmamda da kadınları pazara çeken ve pazarda kalmalarını sağlayan şeylerin başında ekonomik özerklik geliyordu. Kadınlar haftalık yerel pazara gelerek kullanım değerini değişim değerine dönüştürmekte, hem ticari ve hem de sosyal bir etkinlik olan pazarcılığa katılarak bir kamusalığın parçası olmayı ve onu yeniden üretmeyi deneyimlemekteydiler. Pazar yerini bir mekansal ve ilişkiel kamusalık olarak değerlendirdim. Bir pazarcı kadının dediği gibi "gelişim ihtiyaçtan değil, görüşüm artıyor. Arkadaşlarımı görüyorum, gramları bile tartmayı öğrendim" (Aliefendioğlu, 2000, s.139).

Kadınların, pazara 3-4 veya 15-20 yıl arasında değişen sürelerde geldiklerini gördüm. Kendilerinden önce bu işi annelerinin veya kayınvalidelerinin de yapmış olduğunu belirttiler. Yaşları 22-77 arasında değişen pazarcı kadınların en kalabalık olduğu yaş grubu 40-60 yaşları arasındaydı. Katılımcıların 77'si evliydi ve evlenme yaşı 16-17'diydi. Çoğu 50 yaş üstü olan 31 kadın okur yazar değilken 51'i okur yazar veya ilkökul mezunuydu. Aralarında ortaokul ve üzeri eğitim almış olan yoktu. Kadınların altısının sosyal güvencesi vardı ve sadece yedisinin eşi bir sosyal güvenceye sahipti. Hepsinin çocuklarının eğitim düzeyleri kendilerinden daha iyiydi. Daha sonraki ziyaretlerimde kimileri torunlarının üniversite eğitimi aldıklarını söylediler (Aliefendioğlu, 2000, s.89-95).

Kadınlar gelir getirici bir iş yaptıkları durumda da çalışmaları kayıt dışıdır. Delphy (1992, s.89) yeniden üretimi kadınların maruz kaldıkları cinsiyete dayalı sömürünün nedeni ve aracı olarak değerlendirir. Küçük üreticilik, enformel ekonomi içinde kadınların tek ve kırılabilir bir gelir kaynağıdır (Aliefendioğlu, 2000, s.43-44). Kümbetoğlu (1993) Ekonomik değeri olan ancak hesaplanması güç olan düzensiz ve düşük gelir getiren etkinlikleri enformel sektör içinde tanımlanmaktadır (s.563-64 akt. Aliefendioğlu, 2000, s.99, ILO). Alan çalışmamda kendi hanelerinde ücretsiz aile işçisi konumunda olan pazarcı kadınlar, başkalarına ait tarım işlerinde ara kazma ve fındık toplama gibi işlerde yevmiye ile çalışarak ek gelir elde ettiklerini belirtmiştir (Aliefendioğlu, 2000, s.96-100).

14 yaşından beri pazarcılık yapan, bu işe annesi ile biber fidesi ekip satarak başladığını belirten 72 yaşındaki katılımcı, pazar için üretimini "her zaman kendisi için gerekenden biraz fazlasını eklediğini" söyleyerek tanımlamıştı. Bu hemen hemen bütün pazarcı kadınların üretim miktarı hakkında fikir veriyordu. Yine aynı katılımcı kentli kadınların bahçelerine sadece kendilerine yetecek kadar eklediğini belirtiyordu (Aliefendioğlu, 2000, s.101).



Pazarıcı kadınların pazarcılık yapmadaki en önemli motivasyonları, görece ekonomik özerklikleri, eşlerinden cep harçlığı istememeleri, kritik durumlarda hane halkının yararı için biriktirdiklerini verebilmeleridir (Aliefendioğlu, 2000, s.101). Karanja'nın (1980, s.43-44, 180) belirttiği gibi, pazarıcı kadınlar, ticaretin sosyal boyutuna, dış bir destek olmaksızın bu işe başlayabilmeye ve zamanı, miktarı vs. planlamaya dikkat çekerler. Pazarcılık, sermaye ve girdiye ihtiyaç duymadan yapılsa da ön hazırlık gerekir. İyi tohum, gübre, toprağı hazırlamak para veya emek gerektirebilir (Aliefendioğlu, 2000, s.102).

Pazar yerinde tezgah sorunu ciddi bir sorundu. 1993 yılında kayıt olan kadınlar sonradan sayı arttıkça kayıtlı olmayan kadınlarla tezgahlarını paylaşmaya başlamıştı. Bu durum pazarıcı kadınlar arasında bir eşitsizlik yaratmaktaydı (Aliefendioğlu 2000: 112). Bugün daha da artmış olması olasılığı büyüktür. 2000'li yıllarda pazara çok getirilmeyen reçel, pekmez, salamura, turşu gibi işlenmiş ürünlerin artık var olduğu gözlenebilir. Pazarıcı kadınlar, bir zaman ve bütçe yönetimi geliştirmekte, planlama ve gelecek stratejisi yapmaktadırlar. Süreklilik tezgahı korumak ve müşteri sadakati yaratmak açısından önemliken her mevsim ürün getirememek ve aynı miktarda getirememek pazarıcı kadınların dile getirdikleri en önemli engellerdir. Yerlerini ve pazarda sürekliliklerini korumak için katılımcıların kendileri için yetiştirdikleri ve ürettikleri ürünlerden de pazara getirdiklerini gözlemlemiştik.

Pazara ilk geliş akrabalık bağıyla oluyordu. Zamanla bu bir tezgah paylaşma ve arkadaş dayanışmasıyla pazarda yer edinmeye dönüşüyordu (Aliefendioğlu, 2000, s.111-112). Yeni gelenlere ortak kulanılan tartıyı öğretmek (eksik tartmak ile suçlanmak pazarıcı kadınların en istemediği şeydi ve bu konuda benden de hiç yardım istemediler, tartmayı mutlaka kendileri yaptılar), sorunlu müşteriler konusunda uyararak, toptan ve ucuza mal almaya çalışan bazı pazarıcı kadınları tanımak deneyimli pazarıcıların mentörlüğü diyebileceğimiz (Aliefendioğlu, 2000, s.112) konulardı. Zamanla rekabetin yerini dayanışma alıyordu. Bu yardımı ve desteği veren kadınlara iyi pazarıcı deniyordu. İyi pazarıcı kadınların fiyat önerileri dikkate alınıyordu. Pazar yerinde başka satıcılardan ürün alıp pazarda satmak en çok tepki duyulan şeydi (Aliefendioğlu, 2000, s.118). Yazılı olmayan kurallardan biri de arkadaşının veya yan tezgahın sürekli müşterisine ürün satmamaktı (Aliefendioğlu, 2000, s.128).

Sirman'a (1990, s.29) göre, geniş aileden çekirdek aileye geçilmesiyle kadın, aile büyüklerinin baskısından kurtulurken, evin içinde tarlada yalnız kalmış, sosyal ve fiziksel mekanı daralmış, arkadaşlık, eğlence, haberleşme kaynağı olan kadın dayanışmasından yoksun kalmıştır. Benim çalışmamda katılımcıların çoğunluğu geniş aileden gelmekteydi (44 kadın). Geniş aile, genç pazarıcı kadınlar tarafından 'ayrı ev açılarak' sonlandırılacak bir yapı olarak görülüyordu.

Pazar yerinde de katılımcıların çokça yaptığı gibi her işe başlarken besmele çekmenin iyi geldiğine inanç vardı. Buna ek olarak içindeki ürünlerin satılıp erken saatte sepetin boşalması bir uğur sayılıyordu ve komşu tezgahlardan pazarıcı kadınlar özellikle yavaş satılan ürünlerini koymak için sepeti isteyebiliyordu. Genellikle büyük fındık toplama sepetleri içinde gelen ürünler müşteriler tarafından görülsün diye sepet hafifçe eğiliyor, bunun için örneğin bir parça bal kabağı kullanılıyordu. Çilek tabaklarının üzerini eğrelti otlarıyla örtülüyordu (Aliefendioğlu, 2000, s.119).



Pazarıcı kadınlar, evlerine yakın bahçe ve arazilerde ürettiklerinin fazlasını pazara getirmekteydi. Bu üretim kadınların zaten yapageldikleri ve para kazanmak için yapabilecekleri en iyi işti. Çalışmamda pazarıcı kadının hem evinden hem de köyünden ayrılarak pazar yerine gelmeleriyle birlikte diğer kadınlarla bir etkileşim ve iletişime girdiğini (Aliefendioğlu, 2000, s.89) söylüyorum. Bu iletişim, tanıdıkları akraba, arkadaş ve komşularını bir başka ortamda yeniden tanıma ve yeni bir ilişkisel denge kurmayı gerektiriyordu.

Kadınların bu pazarlara gelmesini mümkün kılan faktörlerin başında yaş geliyordu. Buna göre kadınlar 30'lu yaşlardan itibaren, çocukları büyük kardeşlere veya aile büyüklerine emanet edilerek pazara gelebiliyordu. Aynı zamanda kayınvalidenin bu işi yapıyor olması gelinin el alma'sını gerektirebiliyordu. Aynı ya da yakın haneler olduklarından gelinlere el vermeleri önemliydi. Bir diğer unsur kocanın veya geniş aileden geliniyorsa kayınpederin izin vermesiydi. Yaşlı pazarıcı kadınlar gelinlerin bu işi yapmak konusundaki isteksizliğini belirtmişlerdi. Genç kadınların pazarcılık yapmak istemediği aktarıldığı gibi kocalardan çok oğulların pazarıcı kadınların bu işi bırakmasında etkili olduğunu görmüştüm. Örneğin 39 pazarıcı kadın bana gelinlerini bu işi sürdürmek isteseler de sürdüremeyeceklerini belirtmişti. Gelinlerinin pazarcılığı sürdürmesini isteyen kadınların oranı yüzde 48 iken kızlarının sürdürmesini isteyenlerin oranı yüzde 9'du. Ellerindeki ürünün fazlasını getirdiklerini belirten kadınların bu gelenek sürmezse bahçeciliğin de biteceğini düşünmekteydi (Aliefendioğlu, 2000, s.119-121).

Ataerkil baskının ve ataerkil pazarlığın pazar yerindeki göstergelerinden biri giyim kuşama ilişkin düzenlemeydi. Pazara gelirken yeni ve temiz elbiselerini giymeye çalışan kadınlar turuncu ve kırmızı gibi renkler giymekten kaçındıklarını belirtmişlerdi. Bu durum yine aynı. Yaşlı kadınlar daha çok şalvar ve örtmeden oluşan geleneksel giysilerini giymeye devam ediyorlar. Bu gün de pazarıcı kadınlar uzun kollu giyiyor ve mutlaka başlarında bir tülbent veya örtü oluyor.

Çoğunlukla fındık üreticisi ailelerden gelen kadınlar eğer topraklar paylaşılmamışsa baba oğulun fındık gelirini paylaştığını, yani elde edilen gelirin baba ve oğulların haneleri arasında paylaşıldığını belirtmektedirler. Kendi ailelerinden şu anda mal almadıklarını ama gelecekte almayı umduklarını belirtmişlerdi (Aliefendioğlu, 2000, s.95-98). 22 yıl sonra bu kadınlara bu soruyu yeniden yöneltmek isterim.

Pazarcılıktan elde edilen gelirle kadınların kendilerine ekonomik özgürlük değilse de ekonomik özerk bir alan yarattıklarını görmüştüm. "Ufak tefek şeyler için kocaya hesap vermemek" pazarıcı kadınların en önemli motivasyonuydu. Pazarıcı kadınların kazançlarını biriktirip öncelikle aldıkları şey küçük elektrikli ev ve mutfak aletleriydi. Bunları satın alarak hem ev işlerini hem de pazara getirecekleri ürünleri bu aletlerle hazırlayıp zamanı kısaltmakta veya miktarı ve kaliteyi artırabil -mekteydiler. Öte yandan Karanja (1980) ve Horn (1996) benzer saptamaları yaptıkları gibi pazar yeri sadece alışveriş değil bir sosyal ağ mekanı, otoriteyle bir ölçüde ilişki kurma mekanıydı (Aliefendioğlu, 2000, s.101). Horn (1994, s.44) ve Babb (1986, s.56) pazar yerinde ve pazar hazırlıkları için yapılan işlerin ev işlerine benzerliğine dikkat çekerler.

Altyapı, ürünleri pazar hazırlama ve hijyen açısından bir değerlendirme yapmak gerekirse 1993



yılında hizmete açılan üstü kapalı, sabit banklar ve tezgahları olan pazar yeri, pazarcı kadınların çok değerli bulduğu bir değişiklikti. Ürünün taze olması, yeni hazırlanmış veya toplanmış olması da önemli bir satış stratejisiydi. Pazarcı kadınlar getirdikleri ürünleri bir akşam önce veya sabah hazırlamaya çalışıyorlardı. Güvenilirlikle ilgili bir satış stratejisi ise “kendileri için yaptıkları şeyleri pazara getiriyor” olmaktı. Pazar deneyimi köylü kadınlar için haftanın bir günü ile sınırlı bir deneyimdi. Görüştüğüm 82 kadından 70’i sadece Akçakoca pazarına gelmekteydi. Birkaç kadın artan ürünlerden tazeliğini koruyanları ertesi gün Köprübaşı denem yerinde satışa sunmaktaydı (Aliefendioğlu, 2000, s.107-108). Pazarcı kadınlar müşteriyi çekmek için çığırkanlık yapmıyor, müşteri yanlarına geldiğinde konuşuyorlardı. En önemli unsur tazelikti: “Biberleri bu sabah topladım” gibi.

Sebze ve meyve ürünleri mevsime göre değiştiği gibi süt ve süt ürünleri konusunda pazarcı kadınlar her mevsim aynı ürünü aynı miktarda sunmamaktaydı. Ürünler için bir paketleme sistemi yoktu. 1990’ların sonlarında bir çok müşteri köylü kadınlara temiz torbalar, plastik çantalar getiriyordu. Kimi müşterinin alışveriş arabasının içinde kendi torba ve kapları olabiliyordu. Bir tür geri dönüşüm olan bu uygulama artık bitmiş görünüyor (Aliefendioğlu, 2000, s.110-127). Pazarcı kadınlar yoğurt gibi ürünleri tabaklarıyla müşterinin getirdiği kaplara boşaltır veya temiz torbalara koyarken dikkatli davrandıklarını söylemişlerdi. Bu dikkat yeni gelenlere öğretilen meziyetlerden biriydi.

Katılımcılara pazara gelme dışındaki etkinliklerini de sormuştum. Birçoğu güne gittiklerini söylemişti. Daha genç kuşaktan pazarcı kadınlar akraba ve kentte yaşayan tanıdıklarla altın, döviz gününe katılıyorlardı. Beller-Hann’ın (1996, s.126) belirttiği gibi döviz (Dolar ve Mark) ve altın günleri imecenin yerine geçen ve bir ihtiyacı karşılamaya yönelik yeni dayanışma biçimleriydi (115). Ev sahibinin ikram edeceği yiyecekler, altın günü için beş altı çeşit pasta veya meze, dantel ve elışı günü için kuru yemiş olarak belirlenmişti (Aliefendioğlu, 2000, s.114-115).

Ürün çeşitliliği, satış, fiyat belirleme, kar maksimizasyonu, indirim ve pazarlık bakımından bulgulara baktığımda ‘sürekli müşteri’nin bir kalıcılık simgesi olduğunu bulmuştum. 69 pazarcı kadın sürekli müşterilerinin olduğunu belirtmişti. Öte yandan pazarcı kadınlar tarımsal ürünlerin satışını üretiminden daha kolay görmekte, bahçe işleri ve hayvan bakımına göre pazarcılığı hafif ve dinlendirici bulmaktadır. Boserup 1970; Karanja 1980; Bunster, Chaney ve Young 1985; Horn 1994 gibi yazarlar da kadınların yaptıkları bahçecilik, tarım ve hayvan bakımı işleri arasında en az yorucu olanın pazar yerlerindeki satış olduğunu belirtmişlerdir (Aliefendioğlu, 2000, s.46, 121, 139).

Kazançları için “cep harçlığı”, “birkaç kuruş” gibi ifadeler kullanan kadınlar, bu miktarın ne kadarının, ne için harcanacağı konusunda bir özerklik alanı yaratmışlardır. Bu onlar için adeta bir gurur kaynağıdır. Bir kadının dediği gibi “ben kazanıyorum, ben harcıyorum kim ne karıştır” (Aliefendioğlu, 2000, s.101). Parayı hemen harcamaları gerekmiyorsa pazarcı kadınların en çok yaptıkları altın almaktı. Horn (1994, s.48) pazarcılıkta işin hacmi ve kazancı arttıkça erkeklerin müdahalesinin arttığını da belirtir (akt. Aliefendioğlu, 2000, s.143). Pazara gelmenin kendi hayatında nasıl bir farkındalık ve dönüşüme yol açtığını bir katılımcı şöyle ifade ediyordu: “Yirmi yıl baba evinde, dokuz yıl koca evinde karın tokluğuna çalıştım. Hiç itibar etmediler. İnsan yerine komadılar. Kendi evimizi yapınca pazara gelmeye başladım. Maddi sıkıntı çekmiyorum, baskıdan kurtuluyorum”

(Aliefendioğlu, 2000, s.140).

Pazarcı kadınlardan ürünlerin üzerine fiyat yazmaları beklenmiyordu. O dönem Zabıta Amirliği, 1984-86 yılları arası 80 sayılı Hal Yasası gereği satıcının alış fiyatının üzerine %30 kar ekleyerek satmasına izin verdiğini belirtmişti. Kısa süre sonra fiyatlar Bolu Esnaflar Birliği (TESK) tarafından belirlenmeye başlamış ve 4077 sayılı Tüketiciyi Koruma Yasası devreye girmişti. Bu denetimler profesyonel pazarcılar için geçerliydi.

Sonuç ve Tartışma

Antropolojinin küçük ölçekli para piyasa ekonomisinin dışında “ilkel” topluluklar üzerinde çalıştığı anlayışı hızla değişti. Bir yandan küreselleşen toplumlar bir yandan periferide kalan topluluklar, alt-kültürler ve geleneksel örüntülerin yaşayan uzantıları, sömürgeci günahlarını affettirerek antropolojiye yeni bir görünürlük kazandırdı. Feminist düşünürler ise ev içi ve pazar, özel ve kamusal gibi ayrımları sorunlu bularak bunların arasında ve ötesinde bir analiz geliştirdiler (Ferber ve Nelson, 2003 akt. Stivens, 2005, s.323). Çünkü bu ikili zıtlıklar hane içi sömürü ve güç ilişkilerini görünmez kılabilirdi.

Mikro çalışmalar Bakhtin’in bahsettiği gibi gündelik olanın, sokakta, pazarda, sözlü kültürün içindeki sıradanlıkta dönüştürücü potansiyelin (akt. Gardiner, 2016, s.100) kapılarını açar. Aynı zamanda içinde yaşadığımız, geç modern ekonominin, karmaşık piyasa ilişkilerinin içinde para-piyasa ekonomisinin çok öncesinde başlayan ve hiç kopmadan süren bir hattın izlerini de taşır. Onlar yine Mandel’in sözleriyle, “iktisat tarihinin birbirini izleyen evreleri değil, aynı zamanda eşzamanlı ekonomik süreçler’dir (1972, s.46 akt. Applbaum, s.2005: 275).

Her araştırma kişisel, akademik, ideolojik ve sosyal dinamiklerin etkisini yansıtır. Tezde yazmadığım bu özdeşimsellikten burada bahsetmem gerek. Tezimde motivasyon olarak yazmadığım şeylerden biri pazar yerlerini büyüleyici bulmamdır. Binlerce renk, koku ve sesin birbirine karıştığı bu ortamlar alıcı ve satıcı olduğu kadar, doğayı ve kültürü, kadını ve erkeği, eski ve yeniye, gelenekseli ve moderniyi, evi ve dışarısını, son olarak da köyü ve kenti buluşturur. Bu bakımdan antropoloji literatürü, öteki’ni anlayarak kendini anlamının da bir yolunu açması bakımından bana yol gösterdi. İdeolojik olarak bilginin tarihsel ve inşa edilmiş olduğundan beslenen bir bakış açısı ile pazarcılık yaparak kadınların güçlenmesini anlamak ve aktarmak benim de kendimi anlamamı ve güçlenmemi sağladı. Bana kaç para kazandığım, neden bekar olduğum, bu ödevi yapınca ne kazanacağım, kimlerden olduğum gibi çokça soru sorulmuştu. Dolayısı ile feminist bir sosyolog ve antropolog olarak bu değerlerin benim araştırma öncesinde, sırasında ve sonrasında belirleyici olduğunu belirtmeliyim.

Yerel yönetim büyük kentlerdeki pazar yerlerinde olduğu gibi merkezi bir tavır almış görünmüyor. Bunun Akçakoca’nın yazın nüfusu çok artan metropolde yaşayan ve hafta sonu için gelenler nedeniyle bu lokal ve sınırlı üretimin yerel pazara çıkmasına destek verdiği ve genç kadınları pazara çekerek geleneği sürdürmeye teşvik ettiği söylenebilir. 2000’li yılların başından farklı olarak artan yurt içi kargo taşımacılığı ile bazı ürünlerin dört mevsim başka kentlere ulaştırılması ve müşteri havuzunun büyümesi mümkün. Giderek artan küçük ölçekli, lokal, sağlıklı ürünlere olan ilgi



pazarlık geleneğinin sürmesini sağlamıştır. Aynı zamanda ülkede kalıcı hale gelen yoksulluk ve ek gelir ihtiyacı bu kapıyı açık tutmaya devam etmektedir. Giderek daha çok yerel yönetim var olan köylü kadın pazarlarını korumaya çalışırken, kadın üretici pazarları el emeği pazarları gibi sürekli veya belirli zamanlarda satış yapan yeni alanlar geliştirmişlerdir. Bu ürünlerin organik olduğuna dair bir belge olmamasına karşın kadınlar tarafından atalık tohumların ekilmesiyle yetiştirilmiş olma olasılığı da çok yüksektir. İşte bu kesin olmayan saptamalar 25 yıl sonra bu çalışmanın yeniden yapılması için çok önemli nedenler olarak beni yeniden alana çağırıyor.

Kaynaklar

Aliefendioğlu, H. (2000). *Bir kadın kamusal alanı olarak akçakoca köylü pazarı ve pazarcı kadınlar*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi.) Hacettepe Üniversitesi.

Applbaum, K. (2005). *The anthropology of markets*. J. G. Carrier (ed). (275-28). Cheltenham: Edward Elgar.

Babb, F. (1986). *Producers and Reproducers: Andean Marketwomen in the Economy*. Nash, J. H. Safe (eds). (123-132) Women and change in latin america. Bergin and Garwey Inc.

Beller-Hann, I. (1996). *Informal Associations Among Women in North. East Turkey*. G. Rasuly-Paleczec (ed) Turkish family in transition. (114-138). Frankfurt am Main.

Beneria, L. (1982). *Women and development. The sexual division of labour in rural societies*. (120-137) New York: Praeger.

Berik, G. (1993). *Türkiye’de Kırsal Kesimde Halı Dokumacılığı ve Kadının Ezilmişliği. Karşılaştırmalı bir Ş.* Tekeli (ed). 1980’ler Türkiye’de kadın bakış açısından kadınlar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, A. (1997). *Kamusal Alan/Özel Alan: Mahrumiyet ve Özgürleşme Ötesi. Toplum ve Bilim*. 75: 85-97.

Boserup, E. (1970). *Women’s role in the economic development*. Allen and Unwin.

Bunster, B. X; E. M Chaney ve K. Young. *Seller and servants*. New York: Praeger.

CEİD (2018). *Türkiye’de katılımcı demokrasinin güçlendirilmesi: toplumsal cinsiyet eşitliğinin izlenmesi projesi istihdamda toplumsal cinsiyet eşitliği haritalama ve izleme çalışması*. Ankara: CEİD.

CEİD (2022). *Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitliğini izleme raporu 2021-2022*. Ankara CEİD.



Delphy, C.(1992). *Baş Düşman*. G. Savran, N. Tura (eds). *Kadının görünmeyen emeği*. maddeci bir feminizm üzerine. (71-91). İstanbul: Kardelen Yayınları.

DİE (1996). *İstatistiklerde kadın*. Ankara DİE Yayınları.

Donovan (1997). *Feminist teori*. (Çev.: A. Bora, M. Ağduk-Gevrek, F. Sayılan) Ankara: İletişim Yayınları.

Ecevit, Y. (1985). Üretim. Yeniden Üretim Sürecinde Ücretli Kadın Emeği. (72-93) Yapıt. *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 9

Ecevit, Y. (1998). “Türkiye’de ücretli kadın emeğinin toplumsal cinsiyet temelinde analizi” 75. yılda kadınlar ve erkekler. (267-284). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Ertürk, Y. (1989). *Women development in Turkey issues pattern and constrains*. İstanbul: İFAD.

Ertürk, Y. (1996). “Alternatif Kalkınma Stratejileri. Toplumsal Cinsiyet, Kadın ve Eşitlik”. *ODTÜ Gelişme Dergisi*. 23 (3): 341-356.

FAO (2016). *Tarımsal ve kırsal geçimin ulusal cinsiyet profili*. Türkiye. Ankara: FAO

Fox-Keller, E. (2007). *Toplumsal cinsiyet ve bilim üzerine düşünceler*. (Çev.: Aydar, F. B.) İstanbul: Metis Yayınları.

Gardiner, M. (2016). *Gündelik hayat eleştirileri*. (Çev.: B. Taşdemir, D. Özçetin). Ankara: Heretik Yayınları.

Gergen, M. (1988). *Feminist thought and structure of knowledge*. NY: New York University Press.

Harding, S. (1995). *Feminist yöntem diye bir şey var mı?* (çev. Z. Ayman.) S. Çakır N. Akgökçe Çeşitli Feminizmler açısından kadın çalışmalarında yöntem. (34-47).İstanbul: Sel Yayınları.

Harris, O. (1984). *Households as natural units. of marriage and the market* (eds) K. Young, C. Wolkowitz and R. McCullagh. London: Routledge & Kegan Paul.

Harris, O. and K. Young (1981). *Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction*. the anthropology of pre-capitalist societies. London: Macmillan.

Hartman, H. (1992). *Markizmlerle feminizmin mutsuz evliliği*. G. Savran, N. Tura (eds). kadının görünmeyen emeği. maddeci bir feminizm üzerine. İstanbul: Kardelen Yayınları.

Horn, N. O.(1996). *Cultivating customers*. London: Lynne Rienner ILO Informal Economy Informal Economy (Decent work for sustainable development (DW4SD) Resource Platform) (ilo.org)



- KSSGM (1998). *Türkiye’de kadın*. Ankara: KSSGM Yayınları.
- Kramarae C; P.A. Treichler (1985). *Feminist dictionary*. Boston: Pandora Press.
- Kandiyoti, D. (1985). *Women in rural production systems: problems and policies*. Paris: UNESCO.
- Kandiyoti, D. (1995). *Çağdaş feminist çalışmalar ve ortadoğu çalışmaları*. S. Çakır, N. Akgökçe (eds). *Çeşitli feminizmler açısından kadın çalışmalarında yöntem*. (123-140). İstanbul: Sel Yayınları.
- Kandiyoti, D. (1997). *Kadınlar ve hane içi üretim. Türkiye’de kırsal dönüşümün etkileri*. (Çev.: A. Bora, H. Tapınç, F. Sayılan, Ş. Tekeli) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. (49-62). İstanbul: İmge Yayınları.
- Karanja-Diejomaoh (1980). *Perceptions of marriage, family and work in Nigeria. A study of lagos market women*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Oxford University.
- Lewenhak, S. (1988). *The revolution of women’s work*. London: Earthscan Publication.
- Mackintosh, M. (1981). *Feminism, marxism method and state. An agenda for theory*. Signs.
- Marcus, J. (1992). *A world of difference: islam and gender hierarchy in Turkey*. London: Zed Books.
- Nkuhlu-Syolube, W. (1993). *Makweba women*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Oxford University.
- Moore, H. (1988). *Feminism and anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Okan, K. (1996). *Akçakoca: Dünü ve bugünü*. Akçakoca: Akçakoca Kültür Derneği.
- Özbay, F. (1991). Türkiye’de Kadın ve Çocuk Emeği. *Toplum ve Bilim*. 53: 41-54.
- Özbay, F. (1993). *Kadınların eviçi ve ev dışı uğraşlarındaki değişme*. Ş. Tekeli (ed). 1980’ler Türkiye-sinde kadın bakış açısından kadınlar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkök, M. (1955). *Akçakoca: karadeniz kıyısında şirin bir plaj ve sayfiye kasabası*. İstanbul: Akçakoca Kültür Derneği.
- Reinharz, S. (1993). *Feminist methods in social research*. Oxford: Oxford University Press.
- Reiter, R. (1974). *Toward anthropology of women*. New York: Montly Review Press.
- Rosaldo, M.Z. (1980). *The Use and Abuse of Anthropology: Reflections On Feminism and Cross-Cultural Understanding*. Signs 6: 389–417
- Sirman, N. (1990). Köy Ünitesinin Tanımlanması. *Toplum ve Bilim*. 48-49: 95-102.



- Sirman, N. (1991). *Köy kadının ailede ve evlilikte güçlenme mücadelesi*.
- Sirman, N. (1994). *Gelişme süresinde kırsal kesim kadını: yaklaşımlar ve sorunlar*. (ILO-TKV Toplantı Raporu): Ankara TKV.
- Stivens, M. (2005). *Gender. economic anthropology*. J. G. Carrier (ed). (323-339). Cheltenham: Edward Elgar.
- Strathern, M. 1987. *An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology*. Signs 12 (2): 276–93.
- TÜİK (2022). *Toplumsal cinsiyet istatistikleri (Gender Statistics)*. Ankara: TÜİK Yayınları.
- Shapiro, H. (1981). *Anthropology and the Study of Gender*. Soundings. LVIV, 4:446-465



Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Eğitimleri ¹ F. Belkıs Kümbetoğlu ²

Özet

Bu makalenin amacı Türkiye’de eğitim kurumlarında toplumsal cinsiyet çalışmaları derslerini hedefi, içeriği, program içindeki yeri ve diğer derslerle olan ilişkisi açısından değerlendirmektir. Türkiye’de 1970’lerin sonundan bu yana üniversitelerde bulunan Kadın Çalışmaları Merkezlerinin öncülük ettiği toplumsal cinsiyet çalışmaları dersleri bir süredir çeşitli disiplinlerin lisans ve lisansüstü programlarında yer almaktadır. Ayrıca bu eğitimin uzun bir süredir sivil toplum kuruluşlarının da etkinlikleri arasında yer aldığı bilinmektedir.

Bazı temel sorunlar ve sorular, makalenin çerçevesini oluşturacaktır. Şöyle ki,

Bu derslerin amacı nedir, ne olmalıdır?

Eğitimi alacak hedef kitle kimlerden oluşmaktadır ve eğitim bu kitle için uygun biçimde oluşturulmuş mudur?

Eğitimi alacaklar değiştikçe ne gibi bir değişim olmaktadır?

Eğitim sonrası nasıl değerlendirilebilir?

Eğitim nasıl bir farklılık/farkındalık yaratmıştır?

Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları derslerini diğer derslerden farklı kılan nedir?

Toplumsal cinsiyet derslerinin dinleyicilerinin kişisel gelişimlerinin bir parçası olmasının yanı sıra başka katkıları neler olmalıdır?

Bu ve benzeri soruları tartışmaya açmayı hedefleyen makale, yaşanan toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ülkeler sıralamalarında Türkiye’yi oldukça geri sıralara taşıyan var olan durumundan hareketle, toplumsal cinsiyet çalışmaları dersleri ile hedeflenene ne ölçüde ulaşabildiğimizi düşünmeye çağırılmaktadır. Yaygın ve genel söylemle aykırı bir içeriği olmasının yanı sıra alışlageldik zihin yapılarını da sarsan derslerin, sınıf içi tartışmaları üzerinde durulması gereken boyutlar içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, Eğitim, Feminist Kuram

Teaching Gender Studies

Abstract

The purpose of this article is to evaluate gender studies courses in educational institutions in Turkey in terms of their aim, content, place in the program and their relationship with other courses. Gender studies courses, led by the Women’s Studies Centers at universities in Turkey, have been taking place in undergraduate and graduate programs of various disciplines for a while. Gender and women’s studies programs originated in the late 1970’s Turkey as part of the center for women studies to compensate for the lack of focus on women in the Academy. Gender and women’s studies courses serve an essential role on raising awareness by educating students in the universities about gender roles, norms, and gender inequalities. It is also known that this training has been among the activities of non-governmental organizations for a long time.

¹ Alıntılanmak için: Kümbetoğlu, F.B. 2023 “Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Eğitimleri”, Antropoloji ve Kültürel Bakış, Sayı 2, ss. 35- 50

² Prof. Dr., Emekli öğretim üyesi.



Some basic problems and questions will form the framework of the article. Namely, What is the purpose of these lessons, what should they be?

Who is the target audience that will receive the training, and has the training been appropriately created for this audience?

What kind of change happens as the trainees change?

How can it be evaluated after the training?

How has education created a difference/awareness?

What makes Gender Studies courses different from other courses?

Besides being a part of the personal development of the listeners of gender lessons, what other contributions should they make?

The article, which aims to open these and similar questions to discussion, shows how far the gender inequality is experienced in terms of the target with gender studies courses, based on the current situation that carries Turkey to a very low place in the rankings of gender equality of countries.

It invites us to think about what we can achieve. In addition to having a content contrary to the common and general discourse, the classroom discussions of the lessons, which also shake the doxa(habitual minds, structures) contain dimensions that should be emphasized.

Keywords: Gender Studies, Education, Feminist Theory

Giriş

Türkiye’de toplumsal cinsiyet eğitimleri üniversite ve üniversite dışında çeşitli kuruluşlarca verilen ders, kurs ve/veya seminerler biçiminde devam etmektedir. Ancak bu eğitimlerin katılımcıları üzerindeki etkilerinin çok boyutlu bir değerlendirilmesi pek yapılmamaktadır. Bu konuda yapılacak bir tartışma, toplumsal cinsiyet eğitimleri üzerinde düşünmek ve değerlendirme araştırmaları için yol açmak konusunda yararlı olabilecektir. Genel olarak üzerinde fikir birliğine varılan nokta, bu eğitimlerin temelinde hâkim cinsiyetçi söylemleri dönüştürmeyi hedefleyen bir amacının olduğu yönündedir.

Böyle bir tartışmaya hareket noktası olması açısından bu yazı, Türkiye’deki eğitim kurumlarında programa alınan ve başlangıcı oldukça yeni olan toplumsal cinsiyet çalışmaları derslerinin hedefi, içeriği, lisans ve lisansüstü programları içindeki yeri ve diğer derslerle olan ilişkisini de yeniden değerlendirmeyi başlatabilecektir. Öncesinde söz edildiği gibi, toplumsal cinsiyet rejimi farkındalığı yaratmayı amaçlayan toplumsal cinsiyet eksenindeki kuram ve yöntem derslerinin, kapsamı, sınırları ve kullanılan okuma materyalleri açısından ele alınması, bu alandaki sorunların tartışılması derslerin daha iyiye götürülmesi, öğrencilerin alan yazında var olan birikimden daha fazla yararlanmasını sağlayabilecektir.

Türkiye’de üniversitelerin bünyesindeki Kadın Çalışmaları Merkezlerinin öncülük ettiği toplumsal cinsiyet çalışmaları dersleri bir süredir çeşitli üniversitelerin farklı disiplinlerinin çatısı altında,



lisans ve lisansüstü programlarında yer almaktadır. Ayrıca bu eğitimin uzun bir süredir sivil toplum kuruluşlarının, yerel yönetimlerin etkinlikleri arasında da yer aldığı bilinmektedir. Bu alanda katıldığım araştırmalarda, eğitim amaçlı projelerde ve verdiğim derslerde gözlemlene fırsatı bulduğum bazı sorunlar ve sorular, yazının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Demokratik toplumlarda temel insan haklarının savunulmasında toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve ayrımcılıklara karşı mücadeleye verilen önem, ülkemizde de bu konudaki normları, standartları öne çıkaran kadın hareketi sayesinde gündemde kalmaya devam etmektedir. Yaşanan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ülkeler arasındaki sıralamalarda Türkiye'yi oldukça gerilere taşıyan durumundan hareketle, toplumsal cinsiyete ilişkin bilgi aktarımı alanlarından birisi olan toplumsal cinsiyet eğitimlerini tartışmaya açarak, toplumsal cinsiyet çalışmaları dersleri ile hedeflenen ne ölçüde ulaşabildiği, hâkim eril söylemlere karşı ne ölçüde etkili olunabildiği üzerine düşünmek yararlı olabilecektir. Yaygın ve genel söyleme aykırı bir içeriği olmasının yanı sıra, öğrencilerin alışlageldik zihin yapılarını sarsan derslerin sınıf içi tartışmaları da üzerinde durulması gereken boyutlar içermektedir. Özellikle cinsiyetçi hâkim rol ve beklentilere içinden geçtikleri sosyalizasyon süreçlerinde alışan, etraflarındaki gerçekliğe bakış açıları şekillenen, algıları bunlarla biçimlenen öğrenciler için bu eğitimlerin yukarıda sözü edilen sarsma, yeniden düşünmeye çağırma işlevlerini ne ölçüde gerçekleştirebilmekte olduğu önem taşımaktadır. Cinsiyetçi söylemlere, örtük eril tahakkümlere farklı bakış açılarından bakabilmeyi ve önceki bilgilerini dönüştürebilecekleri bir bakış kazanabilmelerini ne kadar başarabildikleri, özellikle derslerin okuma materyallerinin ve bunlara ilişkin tartışmaların, öğrencilerin önceki yaklaşımlarını yeniden değerlendirmeyi mümkün kılmadığı önemli bir ölçüt olmaktadır. Eğitimlerin ataerkil bazı imtiyazların toplumsal ve bireysel sonuçlarının farklı bir gözle görülebilmesini mümkün kılacak bir içeriğe kavuşturulup kavuşturulmadığını incelemek gerekmektedir. Bunun iki nedenden ötürü anlamlı olduğunu düşünüyorum. Birincisi, Türkiye'de toplumsal cinsiyete ilişkin eğitimlerin genel bir değerlendirmesi ve sağlanan dönüşümün analizi yapılması, ikincisi, altı çizilen, önem verilen pek çok husus arasında ataerkilliğe ve hâkim cinsiyetçi söylemlere nasıl yaklaşıldığından hareketle daha genel bir çerçevenin ortaya konması açısından. Burada altı çizilmesi gereken bir diğer önemli nokta daha vardır. "Kadınlara ilişkin politikadaki darboğazlara" dikkat çeken yaklaşım ve söylemleri tartışan kadın araştırmacılar, toplumsal cinsiyet çalışmaları programlarının iptal edildiğini, toplumsal cinsiyet kavramının kendisini de kapsamak üzere, toplumsal cinsiyet eşitliği düşüncesine keskin karşı çıkışların kadın merkezli oluşumlarda bile var olduğunu vurgulamaktadırlar (Ecevit, 2021, s.102). Aynı darboğazların günümüzde daha da 'daraldığına' bir kez daha dikkat çekmek gerekmektedir.

Yazının ekseninde yer alan eğitimler, öncesinde de sözü edildiği gibi, üniversitelerde verilen ve içeriğinde kadın ve toplumsal cinsiyet konusunun bulunduğu dersleri ve kadın sivil toplum kuruluşlarında verilen kursları kapsamaktadır. Bu bağlamda tartışmaya açmak istediklerim;

1. Bu kursların ve derslerin öğrettiklerinin, öğrencilerin ve kurs katılımcılarının toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin, ayrımcılıkların etkilerini kavramalarında nasıl bir rolü olduğu,
2. Eğitimlerin, katılımcılarda farkındalık, öğrenme ve eleştirel düşünce geliştirmeyi ne ölçüde desteklediği,



3. Eğitim içeriklerinin, toplumsal cinsiyet eşitliğinin günlük pratiklere mikro düzeydeki yansımalarını ne kadar kapsayabildiği, öğrenciler ve katılımcıların gündelik yaşamları, davranışları üzerindeki etkileri.

Toplumsal cinsiyet kavramı, "Kadın ve erkeğin sosyo-kültürel açıdan tanımlanması, toplumların kadın ve erkeği birbirinden ayırt etme biçimi ve onlara verdiği toplumsal rolleri ifade eder" (Bhasin, 2003). Toplumsal cinsiyet kalıpları öylesine yaygındır ki, bu kalıpları besleyen özellikler her iki cins için karşılıklar zinciri gibidir. 'Erkekler etkin, entelektüel, bencil, rekabetçi, egemen olarak tanımlanırken kadınlar bunları tamamlayacak özelliklerle, edilgen, sezgisel özgeci, besleyip büyütücü ve itaatkâr olarak tanımlanır (Plumwood, 1995, s.74). Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı anlamak için önce bu kavramın ortaya çıkış nedeni üzerinde düşünmek gerek; kavram kadınların, erkeklerin hükmü altındaki ikincil konumunu kadınların biyolojik özelliklerine dayandıran genel kabulde mücadele etme düşüncesinden doğmuştur. Bu kavramı ilk kullanan Ann Oakley'dir (1985). Oakley'in toplumsal cinsiyet kavramına ilişkin tanımı "Toplumsal cinsiyet bir kültür meselesidir, kadınların ve erkeklerin' eril' ve 'dişil' olarak sosyal sınıflandırılmasıdır" şeklindedir. Bu sınıflandırmada ölçütler kültürel, yere ve zamana göre değişiklik gösterir. Tanımın vurgusu toplumsal cinsiyet rollerinin biyolojik kökeni olmadığına, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantıların gerçekte hiç de "doğal" olmadığına ilişkindir. Bu tanım doğadan getirilmemiş, toplumsal olarak belirlenmiş rol, beklenti ve sorumluluklara değinmektedir.

Hatırlayalım

Toplumsal cinsiyet çalışmaları ve kadın çalışmaları programları batıda 1960'lar ve 1970'lerde ikinci dalga feminist hareketin çabaları ile akademide kadın konusunda bırakılmış olan boşluğa bir tepki olarak başlamış ve dönemin politik gündeminin bir gerekliliği olarak yayılmıştır. Tam anlamıyla bir kazanım sayılmasa da bu ilk çalışmaların dönemin daha sonra gelişecek olan toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları programlarının öncülüğünü yaptığı söylenebilir. "1980'ler ve özellikle 1990'lı yıllar bütün dünyada toplumsal cinsiyet eşitliği anlayışının kabul gördüğü ve bu hedefe ulaşmak için ulusal ve uluslararası çabaların birbirini izlediği yıllardır" (Ecevit, 2021, s.102).

Türkiye'de üniversitelerin Kadın Çalışmaları Merkezlerinin öncülük ettiği toplumsal cinsiyet çalışmaları dersleri ancak 1990'larda kurumsallaşmış ve bu süreçte üniversitelerde çeşitli disiplinlerin lisans ve lisansüstü programlarında yer almıştır. Ayrıca toplumsal cinsiyet odaklı eğitimler uzun bir süredir sivil toplum kuruluşlarınca da önemli bulunmakta, özellikle kadın merkezli sivil toplum kuruluşlarının etkinlik programlarına alınmaktadır. 2000'li yıllarda, kadın bakış açısının ve cinsiyet eşitliğinin yerleşme mücadelesi kadın örgütlerinin çoğunun hedefinde olmuştur. Üniversitelerde Kadın Araştırma Merkezleri ise bu mücadelenin kurumsal düzeyde yansıdığı yerler olmuştur. Ayrıca kadın merkezli sivil toplum kuruluşları da toplumsal cinsiyet eşitliğinin sadece yasal düzeyde değil, fiili olarak da sağlanması için mücadele etmektedir. "Bugün Türkiye'de aralarında ağ bağlantısı bulunan, küresel etkinliği olan 450'den fazla kadın kuruluşu olduğunu" belirten Uçar (2010, s.3), 1980'den bu yana kadın sivil toplum kuruluşlarını, "Türkiye'de kamuoyu, şeffaflık ve sorumluluk yaratmak gibi demokratik etkileri olan önemli aktörler" olarak tanımlamaktadır (Uçar, 2010, s.5).



2000’li yıllar, üniversitelerde açılan kadın çalışmaları merkezlerinin çoğalması ile kurumsallaşmada bir başka önemli adımı içeren dönemdir. ODTÜ, Ankara Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi ve Ege Üniversitesinde Kadın Çalışmaları Merkezleri kurulmuş, kadınlar akademik dünyada sorunlarını inceledikleri kadın grupları için (kurumsallaşma çabaları ile birlikte) farklı platformlarda çalışmalarını sürdürmüştür. Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri kadın hareketinin etkileri sonucu gündeme yerleşen, tartışılan ve nihayet ders olarak da okutulması gerektiği fikrinin kabul edildiği bir gerçeklik haline dönüşmüştür. Tarihini hatırlarsak bu derslerin ilki ODTÜ’de gerçekleşmiştir. Sosyoloji disiplini makro ve mikro yönleri ile bu eşitsizlikleri tartışırken, bu birikimin ders olarak değerlendirilmesi ise ülkemizde ancak 1970’lerin sonunda ODTÜ’de ‘Women and Development’ adı ile Seyhan Aydınligil tarafından, 1981’de Nükhet Sirman ve Yıldız Ecevit tarafından verilen ‘Women and Society’ dersleri ile mümkün olmuştur.

Yıldız Ecevit, bir söyleşisinde Türkiye’de toplumsal cinsiyet çalışmaları programlarının kurulması ile ilgili şunları dile getirmektedir:

“Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları dersleri, 1994’te ODTÜ’de Kadın Çalışmaları Merkezi kurulmasının ve bu yönde ki kurumsallaşmanın ardından Yüksek Lisans dersleri kapsamında süre giden bir devamlılığa kavuştu. ODTÜ’de ilk Kadın Çalışmaları dersinin verilmiş tarihi 1977’dir. A.B.D.’de doktorasını yaparak Türkiye’ye dönen Seyhan Aydınligil, ‘Kalkınma Kavramsallaştırmasında Kadın’ dersini Sosyoloji Bölümü lisans programı kapsamında açtı. O kadar erken yani! Seyhan Aydınligil Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı Türkiye Direktörü olduktan sonra, bu ders yerine Nükhet Sirman ‘Women in Society and Economy’ adı ile bir ders vermeye başladı. Onun Ankara’dan ayrılışından sonra da bu dersi ben devir aldım ve 1994’te yüksek lisans programının kuruluşuna kadar verdim. Orta Doğu Teknik Üniversitesinden sonra İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi bünyesinde 1990’da yüksek lisans programı başlamıştır. Yani Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları alanında ilk dersleri açan Orta Doğu Teknik Üniversitesi’dir ama yüksek lisans programımızın kuruluşu itibarıyla İstanbul Üniversitesi’nden sonra ikinci geliriz. İstanbul Üniversitesi felsefe profesörü Prof. Necla Arat ve arkadaşları, 1990 yılında Kadın Araştırmaları Derneği’ni ve rektörlüğe bağlı olarak Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi’ni kurdular. Bu merkez Kadın Araştırmaları Konferansları dizisini başlattı” (Ecevit, 10 Haziran 2021, G. Şenkol Mülakatı).

Mine Göğüş Tan, Ankara Üniversitesinde yine ilk olarak 1978 – 1979 eğitim döneminde ‘Kadınlar ve Eğitim’ adı ile dersi okutmuştur. Tan, 1978’de ‘Ekonomik Yaşamda Cinsel Farklılaşma ve Eğitimin Etkisi’ adlı doçentlik tezini yazdığı anda, henüz toplumsal cinsiyet Türkçe lügatimize girmemişti. Bu tez o dönemde üniversitelerde savunulan ilk iki doçentlik tezinden biridir. Diğer, Şirin Tekeli’nin kadınlar ve siyasal yaşamla ilgili tezidir.

Tan, 1979’dan başlayarak yüksek lisansta Kadın ve Eğitim konulu dersler vermeyi sürdürmüştür. 1996 bahar döneminde ise benzer dersler lisansta verilmeye başlandığında, bu derslerin adı artık ‘Toplumsal Cinsiyet ve Eğitim’ olmuştur. Tan’ın kendi sözleri ile;

“Bildiğim kadarıyla Ankara Üniversitesi Senatosu’nun kararıyla Türkiye’de ilk kez bir Eğitim Fakültesi’nin programında kimi bölümlerde zorunlu, kimilerinde ise seçimlik olarak bir ‘Gender’ dersi okutulmaya başlanmıştı. Fakülteden 2009 yılında İTÜ’de Bilim, Mühendislik ve Teknolojide Kadın Çalışmaları Merkezi’nin kurulmasında görevlendirilerek İstanbul’a gidinceye kadar hem lisans hem yüksek lisans seviyesinde bu dersleri kesintisiz verdim.”



“Bendeki belgelerde KASAUM’ un 10 Şubat 1993 tarihinden itibaren faaliyet gösterdiği yazıyor. Rektörlük her fakülte den Merkez genel kurulu için bir temsilci istemiş, Eğitim’den de o sırada kadın konularıyla haşır neşir diyerek beni seçmişlerdi”.

Tan, bu gelişmeleri anlatırken o tarihlerde Ankara Üniversitesinde derslerin yanı sıra Kadın Çalışmaları Anabilim Dalının kurulduğunu vurgulamıştır,

“Ankara Üniversitesi’nin Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde bir Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı kurulmuştur.. Gerçekçede bu alanda yetişmiş uzman sıkıntısı ve KASAUM’ un kuruluşundan beri uzmanlık eğitimi verilmesi talepleriyle karşılaşması da nedenler arasında gösterilmektedir. Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı’nın kurucu başkanlığına, 19.12.1995 tarihinde atandım ve dört yıl bu görevde kaldım” (M. Tan ile sözlü görüşme).

Günümüzde üniversitelerde yaygınlaşan programlar, sayıları artan merkezler, sadece öğrencilere değil farklı mesleklerden birçok kişiye toplumsal cinsiyet eğitimleri vermektedir.

“Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi (KASAUM) 1993’teki kuruluşundan hemen sonra siyasal partilere, sendikalara ve kolluk kuvvetlerine eğitimler vermeye başladı. Bu eğitimler uzun zaman devam etti. Merkez, KA-DER gibi birçok sivil toplum örgütü ile de ortak çalışmalar yaptı. Son birkaç yıldır ise toplumsal cinsiyet eğitimi isimli bir sertifika programı yürütüyor” (Ecevit, 2021).

“Yüksek lisans programlarının (Kadın Çalışmaları) sayıları uzun zaman sınırlı kaldı. İstanbul Üniversitesi (1992), ODTÜ (1994) Ankara Üniversitesi (1996) ve Ege Üniversitesi (1999) öncü üniversiteler oldu ama yine de az sayıdaydılar. Bugün 18 yüksek lisans programı var. Ayrıca toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları alanında doktora programları da açılıyor. Şimdilik bu programlar Ankara Üniversitesi, Koç Üniversitesi, Kadir Has Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi ve Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesinde var” (Ecevit, 2021).

“Merkezlere gelince... Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) ’90’ların ikinci yarısında bütün üniversitelerde kadın araştırma merkezleri kurulmasına dair bir karar aldı ve bundan sonra sayıları hızla artmaya başladı. Programı olmayan birçok üniversitede toplumsal cinsiyet ve kadın konularına ilgi duyulması bu merkezler sayesinde oldu. Bugün sayıları 70’i aşan üniversitede kadın araştırma ve uygulama merkezi var” (Ecevit, 2021).

“2018 yılı ocak ayı itibarıyla 85 üniversitede kadın araştırmalarıyla ilgili merkezler yer almaktadır. Bu merkezler; kadın sorunları, kadın hakları, toplumsal cinsiyet konuları, kadın girişimciliği, kadının ailedeki yeri ve kadın sağlığı gibi konularda çalışmalarını yürütmektedir” (Savaş, Ertan, Yol, 2018, s.1528).

Sayıları artan, daha fazla öğrenciye ulaşabilen merkezlerin yönetimlerinde her zaman kadın ve toplumsal cinsiyetle ilgili alanda çalışan akademisyenler bulunmayabilmekte, üniversite yöneticilerinin, üst yönetimlerin atamaları ile görevlendirildikleri görülmektedir. Ayrıca merkezlerin çok azında lisansüstü ve doktora programı bulunmaktadır.

“... Araştırma merkezi yürütücülerinin bağlı buldukları bölümlere bakıldığında herhangi bir bilimsel alanda yoğunlaşma eğilimi görülmemektedir. Sağlık bilimleri, sosyal bilimler veya fen bilimleri gibi son derece farklı disiplinlerden gelen akademisyenlerin kadın araştırmaları merkezlerini yönettikleri görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında toplumsal cinsiyet ve kadın alanının dışında çalışmalar yapan akademisyenlerin merkezlerin yönetiminde yer aldıkları söylenebilir” (Savaş, Ertan, Yol, 2018, s.1532).



“Üniversite kadın araştırmaları merkezlerinin bir işlevi de kadın ve toplumsal cinsiyet alanında çeşitli seviyelerde eğitim aktiviteleri sürdürmektir. Bu eğitim aktiviteleri, bu alanlarda uzmanlar yetiştirerek hem akademide hem de akademi dışındaki kurum ve kuruluşlarda ihtiyaç olan toplumsal cinsiyet ve kadın konularındaki hassasiyetlerin gelişmesine sebep olacak insan gücü arzını sağlamasına anlamına gelmektedir. Ankete cevap veren merkezlerin çok büyük kısmının ilişkili oldukları herhangi bir yüksek lisans (%84) ve doktora (%95) programı bulunmamaktadır. Yalnızca 9 araştırma merkezinde merkezle ilişkili yüksek lisans programı bulunurken bu sayı doktora programı için 3 olarak karşımıza çıkmaktadır” (Savaş, Ertan, Yol, 2018, s.1540).

Kadın çalışmaları merkezleri yıllar içinde başlangıç hedeflerinden uzaklaşmıştır. Hâkim söylemlerin etkisinde kalarak, merkezlerin verdiği derslerin içerikleri, kapsadıkları alanlar farklılaşmaya başlamıştır. Toplumsal cinsiyet kavramı merkez isimlerinden çıkarılmış, yerine aile sözcüğü kullanılmaya başlanmıştır. Bu değişim üniversitelerde bir temizlik hareketi gibidir; sözcüğün kendisine karşı başlayan karşı çıkış, ataerkil bakışın derslere yansması ile lisansta derslerin kaldırıldığı veya ders içeriklerinin değiştirildiği bir sürece işaret etmektedir. Bu konuda bir akademisyenin bölüm öğrencileri ile paylaştığı ‘bu bölümü genderdan mendırdan temizleyeğiz’ cümlesi çok dikkat çekici bir örnek olarak yaşananlara ışık tutucudur.

“Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidarda olduğu dönemin ikinci yarısında, araştırma merkezlerinin kuruluşlarının ilk on yılında sahip oldukları özellikleri kaybetmeleridir. Başlangıçta bu merkezler tıpkı yüksek lisans programlarında olduğu gibi, yürüttükleri araştırmaları feminist bir çerçeveye oturtma ve kadın deneyimlerini yaptıkları çalışmaların odağına alma eğilimindeydiler. Bunu büsbütün gerçekleştirtiler de çabaları bu yöndeydi. Son senelerde ise merkezlerin toplumsal cinsiyet ilişkilerini feminist perspektifle çözümlenme eğilimleri neredeyse kayboldu. Bunun yerine muhafazakâr bir yaklaşımla kadınların aileden bağımsız incelenemeyeceğini savunan politik görüşlerin etkisi altında kaldılar” (Ecevit, 2021).

Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği gerçekten bir sorun olarak algılanmakta mıdır?

Kadınlar için küresel düzeyde bazı sayılar birçok uluslararası endekste açıklanmaktadır. Örneğin, özellikle düşük gelirli ülkelerde kadınların %35’inin ev içi cinsel şiddet yaşıyor olması, dünya çapında bakıldığında bütün bölgelerde kadınların karşılığı olmayan işlere erkeklere göre 2 kez daha fazla zaman harcamakta olması gibi. Bu raporları kullanan kadın araştırmacılar bir çok boyutu tekrar tekrar gözler önüne sermektedir; ‘Kadınlar dünyadaki işlerin %66’sını gerçekleştiriyor, gıdanın %50’sini üretiyor, fakat gelirin %10’unu kazanıyorlar ve mülkün %1’ine sahipler’ (Smith, 2019, s.88). Ülkemizden eğitim alanındaki eşitsizlikleri yansıtan bir başka örnek geldiğimiz noktanın hala sorunlu olduğunu göstermektedir; “1935’te yetişkin erkekler ve kadınlar arasında okuma yazma oranları sırası ile yüzde 30 ve yüzde 10 iken, 2003’te bu oranlar %96 ve %81’e çıkmıştır” (Rankin ve Aytaç, 2010, s.262). Toplumsal cinsiyet eşitliğinin bir kadın sorunu olmadığı bir insanlık sorunu olduğu, bu eşitliğin bireylerin, toplulukların, kültürlerin yaşam standartlarını geliştirip yükselttiği artık Dünya Ekonomik Formu’nun ‘Global Gender Gap’ (2017) raporlarında da belirtilmektedir (Feminizmin alanının kuşatılması olarak değerlendirdiğim).

Cinsiyet eşitsizliklerini sayılarla yansıtmak yaygındır, ancak sayılara yansıyanları genellikle farklar olarak, yapısal sorunlar olarak değerlendirmek ve algılamak da bir o kadar yaygındır.



Eşitsizlikleri kültürel, geleneksel gibi boyutlarla ele alışı muğlak bıraktığı kadınların mücadele - lerindeki kazanımları düşünülürken geri kalmış olan alanlardır; örneğin eğitim, istihdam, sağlık, siyasal katılım gibi alanlar. Kadınlara ilişkin söylem yekpare bir biçimde ataerkil söylemden kaynaklanır. Ancak zaman içindeki kazanımları ile kültürel yeni söylem bu eski köklü ideolojiyi saklamaktadır.

Toplumsal Cinsiyet Eğitimleri

Toplumsal cinsiyet eğitimleri üniversitelerde kadın çalışmaları bünyesinde verilen derslerle 1970’lerde başladı. Kadın Çalışmaları programlarının başlangıç yıllarında üniversitelerin kendisini de değiştirmeye başladığını belirten Smith (2019) öncelikle daha fazla sayıda kadın öğrencinin bu müfredatı takip etmeye yöneldiğini bu derslerin üniversiteyi kadın öğrenciler için cazip kıldığını belirtmektedir. Yeni bilgiler, kadınlara ilişkin bilginin değerli kılınması, kadınların sınıf içindeki katkılarının takdir edilmesi, erkek ve kadın öğrencilerin eşit şekilde cinsiyetçi klişelere meydan okuyabilmeleri gibi değişimlerin çok önemli sonuçlarını vurgulayan Smith (2019, s.21) tüm bu gelişmelerin Kadın Çalışmaları alanının 1980’li yıllardan itibaren büyümesine yol açtığının, ancak günümüzde henüz istendik düzeye gelinemediğinin altını çizmektedir.

‘Başlangıçta Kadın Çalışmalarının etkisi, eğitim dünyasında yeni bilgilerin çoğalması ve üniversitelerin değişmeye başlamasına neden oldu. Kadın Çalışmaları, kadınlardan oluşan yeni toplulukları harekete geçirip teşvik ederek yeni düşünme biçimlerinin çığ gibi büyümesine ilham verdi. Fakat programlar ve gelişim hızı açısından büyük farklılıklar vardı’ (Smith, 2019, s.30).

Genel olarak, 1970’lerden sonra okullar ve verilen eğitimlerin içeriği tartışmaya açılmıştır. Okulların tahakküm eden, baskı altına alan bir kitle imha silahına dönüştüğünü iddia eden yaklaşımlar, kamusal eğitimin amacının insanları aptallaştırmak, mutsuzlaştırmak birbirinden ayırmak olduğunu ve itaat etmeyenin başını ezmenin, yönetenlere ekonomik veya politik çıkar sağlamak için bir araç olduğunu vurgulamaktadır (Gatto, 2016, s.25). Ataerkil toplumsal cinsiyet davranış ve pratiklerinin eğitiminin okullarda vücut bulduğu, bu davranış ve pratiklerin öğrencilerin eğitimlerine devam etme oranlarını bile etkilediği belirtilmektedir.

“Dünya’da 1970’lerde okulu mercek altına alan ilk eleştiriler, okulu asıl olarak bir rol edinme, toplumsallaşma alanı olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşımlar; okuldaki cinsiyete dayalı toplumsallaşma süreçlerinde okulun, öğretim programlarının, öğretmenlerin ve eğitim materyallerinin rolüne odaklanmıştır (Weiler, 1988; Acker, 1987). Bu yaklaşım, okulun çelişik işlevlerini ve daha geniş bağlamdaki cinsiyete dayalı güç ilişkilerinin okuldaki eşitsizlikle ilişkisini göz ardı ettiği eleştirileriyle karşılaşır da...” içerikleri genel söylem içinde havada kalmaktadır (Sayılan, 2012).

Sayılan (2012) toplumsal cinsiyet çalışmaları eğitiminin nasıl daha geniş bir bağlam içinden değerlendirileceğine ilişkin bu ifadeleri ile eğitimin kendi başına bir sihirli değneğe dönüşmeyeceğinin de altını çizmektedir. Okulun ve verilen eğitimlerin ataerkil kültürel geleneklerle örtüşmesi, çeşitli düzeylerde varlığını koruyan kemikleşmiş bir içeriğe sahip oluşu, burada verilen derslerin öğrencilerde nasıl bir dönüşüm yarattığını sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse üniversitelerde lisans düzeyinde verilen derslerin içeriği büyük ölçüde erilken, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve/veya kadın konulu derslerin “Okulların asıl olarak evrensellik adı altında kamusal



alana ait akılcılık, rekabet, tüketicilik, bireycilik, özerklik gibi eril değerlerin yeniden üretiminde kritik bir rol oynadığı; buna bağlı olarak kızlar için asıl sorunun bu değerlere uyum sağlama sorunu olduğu ve bu değerlerin kızların dünyayı anlamalarına engel olduğu vurgulanmaktadır” (Sayılan, 2012).

Toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri sorunu tek boyutlu değildir ve diğer sorunlarla kuşatılmıştır; üç boyutlu olan bu kuşatılmışlığı (ataerkil rejim, politik sistem ve kadınların kültürel olarak temsili) anlamak, kadınların eşitsizliği sınıf, ırk, yaş, coğrafi konum, engellilik gibi faktörlere bağlı olarak görüldüğünde yaşadıklarını anlatmak, tüm derslerde oluşturulması gereken bir bilgi alanı olduğunda tek başına toplumsal cinsiyet çalışmaları derslerinin yapabileceği etkiden daha fazlasına imkân verecektir.

Eşitsizliği özellikle sosyal eşitsizlikler olarak algılamış sosyal bilim öğrencilerinin inanç ve önyargılarını değiştirmek, düşüncelerinde toplumsal cinsiyet rejimini kavramalarını ve bir analitik öge olarak kullanmalarını sağlamak oldukça önemlidir. Örneğin; yoksulluk konusunun yapısal açıklamaları yanında, toplumsal cinsiyet temelli kavramlaştırmalar ve olgularla nasıl farklı değerlendirilebileceği, hane gelirleri ve bölüşümüne bakıldığında toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin yoksullukla bağını kurmayı gösterebilmek gibi unsurlara ağırlık verilmelidir. Ayrıca, birçok araştırmacı (Giuffre, Anderson ve Bird, 2008; Sargent ve Corse, 2013, Berkowitz, Manohar ve Tinkler, 2010) derslerin belirli bir içeriğin yanında, gerekli bir aktif öğrenme sürecine sahip olması ve eleştirel düşünce temeline dayanmasına vurgu yapmaktadır. Etkileşimci ve paylaşımcı bir öğrenme sürecinde öğrencilerin;

- Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kategorileri arasındaki ayrımı, sosyal organizasyonların temel taşı olarak toplumsal cinsiyet kategorisine ilişkin eleştirel bir farkındalık geliştirmeleri,

- Toplumsal cinsiyetin sosyal etkileşimler içinde nasıl yeniden üretildiğini analiz edebilmeleri,

- Belirli kültürel ve kurumsal bağlamların toplumsal cinsiyete ilişkin bazı icraları uygulamaları nasıl zorladığı veya engellediğini kuramla bağlantısını kurarak anlamaları beklenmektedir.

Sivil Toplum Kuruluşları Eğitimleri

Sivil toplum kuruluşlarının verdiği toplumsal cinsiyet eğitimleri ve seminerleri üniversitelerde verilen toplumsal cinsiyet derslerinden farklı olsalar da katılımcılarının daha iyi yararlanabilmesi açısından değerlendirilmeleri yararlı olabilecektir. İzmit, Sakarya, Düzce’de kadın merkezli sivil toplum kuruluşları ile gerçekleştirdiğim araştırma bulgularına ve katıldığım projelerdeki gözlemlerime dayanarak çeşitli eğitim, kurs gibi etkinliklerin üye ve gönüllü için düşünülüp, planlandığı görülmüştür.

Doğu Marmara kadın merkezli sivil toplum kuruluşlarını kapsayan araştırmada (Kümbetoğlu, 2015) birçok alanda verilmiş eğitim ve kurslardan sıklıkla söz edilmiştir. Eğitimin etkileri üzerine çok tartışılmasa da derneklerin kimi zaman gündemdeki konu başlıklarına odaklanılarak (örneğin,



şiddet), çoğu zaman da üyelerinin talep ettikleri bir çizgiyi takip ederek eğitim faaliyetlerine devam ettikleri gözlemlenmiştir.

Eğitimler, kurslar ve seminerler birçok kadın derneğinin, kadınların bilgi sahibi olmak istedikleri konularda gerçekleştirdiği faaliyetlerdir. Kimlere eğitim verildiği veya verileceği derneğin tüzüğü ile de ilişkili olarak belirlenmektedir. Eğitimlerde öncelik annelere, kız çocuklarına, gençlere, öğrencilere ve daha sonra baba ve erkeklere verilmektedir. Eğitimlerin niteliği kadın derneklerinin kadın sorunlarına bakış açısına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Kadınlar örneğin, cezaevlerinde, köylerde, dernek binalarında, iş yerlerinde çeşitli kapsamlarda eğitimler, seminerler vermektedirler. Eğitimlerin içeriği kadın derneklerinin kuruluş amaçlarına bağlı olarak değişse de birçok farklı konuyu kapsamaktadır, örneğin işyeri kurarken gereken bilgiler, liderlik, iletişim eğitimi, hukuksal haklar, profesyonel açıcılık, çocuk bakıcılığı, hasta bakıcılığı gibi.

“[Eğitim çalışmaları] Konu konu gidiyoruz aslında. Toplumsal cinsiyet, feminizm tarihi gibi. Şimdi ilk ayağını yaptık toplumsal cinsiyeti tartıştık. Yeni arkadaşlarımız olduğu için aslında her sene yapılıyor bu. Üçüncü, dördüncü sınıfta olan arkadaşlarımız için biraz sıkıcı olabiliyor falan ama yani yapıyoruz. Bu sene toplumsal cinsiyet başladık, bir sonraki hafta gericiilik, bi sonraki hafta muhafazakârlık gibi böyle” (21, Lise Mezunu, Kocaeli).

“Vakfın 14 oturumluk bir eğitim programıydı. Bir kere ondan öncelikle kadınlar dünyadaki diğer kadınların yaptığı çalışmaları ve haklar konusundaki savunuculuk, lobcilik, kendi hakları üzerindeki çalışmaları öğreniyorlar ve onunla örtüşüp örtüşmeyenin mukayesesi yapıyorlar. Daha sonra örgütlenme konusunda bilinç geliştirme. Misyon vizyon çok günümüzde kullanılan bir kelime. Bunun ne olduğunu öğreniyorlar kadınlar. Kendi ve kurumsal misyonu vizyonu ne olmalı? Bir de ortak anlamda becerilerimizi nasıl geliştirebiliriz? Ve en sonunda proje yazma eğitimi. Hakikaten bir proje yazıp, o projenin yerel yönetime gidip Düzce’de çok değişim yarattığımızı biliyorum ben.” (56, Üniversite Mezunu, Düzce).

“Eğitimler veriyoruz. Önce kendimizden, mesela sağlık eğitimleri, veriyoruz, direkt kendi içimizde arkadaşlarımızı da getirip, iletişim teknikleri ile ilgili dernek üyeleri eğitim alıyor. Hani sürekli bir eğitim döngüsü içersindeyiz” (46, İlkokul Mezunu, Sakarya).

Katılımcıların ifade ettiği biçimleri ile söylenirse eğitimler aşağıdaki konuları kapsamaktadır:

“Kadın hakları”, “Kadın cinsel sağlık eğitimleri, şiddet farkındalığı eğitimi”, “Nasıl anne olunur eğitimi”, “Kadın sağlığı eğitimi”, “Değerler eğitimi” “Güçlendirme eğitimi”, “İşlerini geliştirmek, büyütme isteyenlere eğitim”, “Hukuksal haklar eğitimi”, “Köylerdeki kardeşlerimizi bilinçlendirme eğitimi”, “İletişim ve hayat dersleri eğitimi”. Araştırmada, kadın derneklerinin faaliyetlerinin “kadınları ileriye götürececek, geliştirecek, bilinçlendirecek, sorunları çözmek adına bir şeyler yapacak nitelikte” olması gerektiği vurgulanmıştır. Bir katılımcının sözleri ile, “Hayatın sadece çalışmak ve eşe hizmet etmek olmadığını fark ettirmek için, eğitim her alanda eğitim” (38, İlkokul Mezunu, Sakarya) en temel araçtır.

Kadın haklarının ihlallerine karşı çalışmalar yürüten kadın dernekleri, eğitim, kurs ve seminerlerinde temel eksen olarak toplumsal cinsiyet eşitliğine vurgu yapmaktadır. Bu konuda farkındalık yaratmak için toplumsal cinsiyet eğitimlerine yer verilmektedir. Muhafazakâr kadın derneklerinin verdikleri eğitim faaliyetlerinde böyle bir eksenden söz edilmemiştir.



Sivil toplum kuruluşlarınca verilen toplumsal cinsiyet eğitimlerinde özellikle (etkileşim ve iletişim sorunlarına yol açması açısından) hiyerarşik olmayan, otoriter olmayan ve yönlendirici olmayan bir üslupla ilişkiler geliştirmek hususuna önem verdikleri gözlemlenmiştir. Ancak bu eğitimlere rağmen karşılıklı anlayışa, duygu deneyim paylaşımına dayalı ilişkiler konusunda sorunlar devam edegelmektedir. STK'larda liderlik, başkanlık sorunları, güç ilişkileri, karizmanın kötü veya aşırı kullanımı, rekabet, gerilimler, tartışmalar ortaya çıkarmakta, insan ilişkilerinde ortak duygudaşlık zedelenmekte, bu gerginlikler çoğunlukla verimli bir çalışma ortamını engellemektedir. STK'lar içinde "hiyerarşi " 1980-90'lı yıllarda çok tartışılan bir konuydu (Kümbetoglu, 1998). Doğu Mar-mara kadın merkezli sivil toplum kuruluşlarını kapsayan araştırmamdan elde ettiğim bulgular so-runun çok da tarihte kalmadığını göstermektedir (Kümbetoglu, 2015).

"Şu anda masada siz biz nasılsak öyle, siz biz nasılsak şu an masada öyle ve daha fazlası. Biz yönetici gibi durmuyoruz. Bizde bir hukuk var, kardeşlik hukuku gibi, herkes sevdiği şeyi yapıyor, paylaşarak yapıyor. Ciddi patron personel ilişkisi gibi olmaz. Birbirimizin evlerine gideriz, davet ederiz, akşam görüşleri yaparız. Günlük hayatımızda "bu hiyerarşik görüntüyü göstermeyiz" (34, Lise Mezunu, Sakarya).

"Yapıcı eleştirilerle birbirimizi tamamlayalım. Burada tersine ben onun açığını yakalayayım da onu yok edeyim diye bir uğraş var Düzce'de, ciddi anlamda biraz kişisel egoları diyorum. İnsanlar egolarını aşağıya çekmediği sürece, ego-larını yok etmedikleri sürece ve bu dernekleri arma gibi kullandıkları sürece, kendi armaları, kendi logoları gibi kul-landıkları sürece sivil toplumlardaki kolektif bilinçte olmuyor" (56, Üniversite Mezunu, Düzce).

Kadın örgütleri birçok farklı konuda eğitim verdiklerini, ama asıl beklenenin "bana iş, kocama iş, oğluma iş" olduğunu belirtmişler, "işin ekonomide bittiği"nin önemini vurgulayan görüşlerin çoğunlukta olduğunu ifade etmişlerdir. Kadın merkezli derneklerin çoğu buldukları ilde kadı-na yönelik şiddetin artış gösterdiğini, bu nedenlerle şiddet konulu eğitimler gerçekleştirdiklerini, eğitimin erkeklere verilmesi gerektiğini, dolayısıyla bu eğitimlerin şiddete neden olan erkek zih-niyetini değiştireceğini sık sık vurgulamışlardır. Bir kadın üyenin sözleri ile bu eğitim için "bayan derneklerinden çok erkek derneklerinin gerçekten ciddi çalışması" gerekmektedir.

Dersler göz açan bir deneyim midir?

Öğrenciler toplumsal cinsiyet çalışmaları dersleri sırasında ve sonrasında nasıl bir deneyim yaşa-maktadırlar; öğrenciler, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri konusunda daha gerçekçi bir bakış açısı kazanmakta mı, gerçekliği kavrama ve yorumlama konusunda toplumsal cinsiyet körü olmak-tan kurtulmakta mı, var olan yapıyı analiz ederken eleştirel düşünceye ve alternatif açıklama-lara varabilmekte midirler? Derslerin onlara kazandırdığı birikimle, öğrenciler hemen göze çarp-mayan, algılanması biraz daha farkındalık gerektiren sosyal pratiklerde gömülü olan, örtük veya normalleştirilmiş, tarafgirlikleri, ayrımcılıkları, eşitsizlikleri, marjinalleştiren oluşumları daha iyi kavrayabildiklerini düşünmekte midirler?

Bu soruların cevapları öğrenci geri bildirimlerinde, tez çalışmalarında, sınıf içi tartışmalarda an-laşılabilir. Daha çok kız öğrencilerin devam ettiği, 'nasılsa yolu düşmüş' bir ya da iki erkek öğrencinin bulunduğu sınıflarda yapılan tartışmaların boyutları özellikle dönem sonlarında bu kavrayışların sınırlı olduğunu göstermektedir. Derslerde özellikle cinsiyetler arası karşılaştırmalar



yaparak hangi cinsin daha zeki, hangi cinsin daha yaratıcı ve güçlü olduğu yönünde yapılan tartışma-larda, alışıldık hâkim söylemin etkisindeki zihinlerde derste edinilen bilgilerin belli bir dönüşüm yaratmak anlamında etkisinin sınırlı olduğu gözlemlenmiştir. Toplumsal cinsiyet dersleri içeriğinde çoğunlukla kadın sağlığı, bedeni, cinsellik konuları yer almaktadır. Ancak bu alanlar aynı zamanda tıbbileştirmenin en yoğun olduğu, kadın - güzellik söylemlerinin oldukça abartılı bir biçimde kadın-lar üzerinde, bir kadın güzelliği standardı sunulmasıyla etkili olduğu alanlardır. Bu noktada eğitimlerin yaratabildiği farkındalık yeterli olmayabilmektedir.

Eğitim içeriklerinde tartışmalar bu alandaki kuramların gerçekten toplumsal cinsiyet eşitsizliğini vurgulayıp vurgulamadığına, "nötr/yansız" politikalara dayanıp dayanmadıklarına, ya da kültürel değerlere duyarlı yaklaşımlarla yönlendirilmediğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda özellikle önemli olan 'kültürel' olarak etiketlenilmiş, kültürü ataerkil ideolojinin gizlenmesi için bir araç olarak kullanan, cinsiyet ilişkilerini ve yapılanmalarını görmezden gelen, evrensel insan hakları değerlerinin hiçe sayılmasını kültür etiketi ile meşrulaştıran yaklaşımların varlığının sonuçlarıdır (Ertürk, 2015, s.133-138).

'Kadın hakları sorununun 'kültürleştirilmesi' dikkatlerin cinsiyet eşitsizliğini temellendiren hiye-rarşik yapılardan başka alanlara kaymasına neden olur ve dolaylı ya da dolaysız bir biçimde statüko-daki mevcut güç dengelerinin idame edilmesine katkı yapar' (Ertürk, 2015, s.138).

"Toplumsallaştırma yaklaşımları, eğitim alanının toplumsal cinsiyet açısından nötr / yansız poli-tikalarla düzenlenmesini önerirken, farklılık kuramcıları toplumsal cinsiyete duyarlı bir eğitimsel müdahaleyi öngörmüşlerdir. Bu müdahalenin merkezinde ise ev içi emek ve bakım işini sarma-layan kadınsı değerler bulunmaktadır" (Sayılan, 2012).

Toplumsal cinsiyet çalışmaları derslerinin feminist kuram ve yöntemin iç içe geçen etkileşimi içinde, toplumsal cinsiyeti bir değişkenden çok bir analitik öge olarak kullanan feminist bir doğası olmalıdır. Örneğin, sosyal gerçekliğin çeşitli alanlarda, hanelere, yoksulluğa, istihdama, sağlığa, afetlere ilişkin sorunları saptayan ve çözüm önerileri ile üretilen bilginin geleneksel sosyal bilim yaklaşımlarından farklı bir bakış açısı olmalıdır. Derslerde kullanılacak okuma materyallerinin de toplumsal cinsiyeti eksen alan, ataerkil sistemi çeşitli boyutları ile tartışan bir içeriği olmalıdır. Bu derslerin diğer derslerden bazı farklarının varlığından da söz etmek gerekir; üniversitelerde bu dersleri erkeklerden daha çok kız öğrenciler tercih etmekte, kız öğrencilerin yaşam deneyimlerin-den parçalar buldukları bir içeriğe sahip oldukları görülmekte, pratik konulara ilişkin tartışmalar yapabildikleri bir platform oluşturdukları gözlenmektedir.

"Kadın Çalışmaları ders ortamını değiştirme konusunda bir ilke imza attı.... Bilhassa kadınlar, yep-yeni bir özgüven kazandı. Geleneksel olarak bir erkek mekânında söz sahibi olan kadınların -ister öğrenci ister profesör olsun- varlığı bile büyük bir değişikliğin belirtisiydi" (Smith, 2019, s.21).

Bilginin üretildiği disiplinden bağımsız olarak, kadın çalışmaları alanında birkaç grupta toplanabi-lecek yönelimler mevcut; konusu ve adı toplumsal cinsiyet çalışmaları olmasa da kadınların çeşitli sorun alanlarına odaklanmış ancak feminist kuram ve yöntemin yönlendirmediği, izlenmediği,



kadın bakış açısından hareket etmeyen tamamen toplumsal farklılaşmaların konu edildiği ve hem konusu hem kuram ve yöntemi feminist bilgi üreten çalışmalar (Ecevit, 2004, aktaran Kümbetoğlu, 2011). Toplumsal cinsiyet çalışmaları bu kapsamda üretilmiş bilgiyi kullanırken öğrencinin, farklı çıkış notaları bulunan bu materyalleri nasıl algıladığı ve nasıl yararlandığı sorunu doğmaktadır. Bu noktada dersler ve çeşitli sivil toplum kuruluşlarınınca gerçekleştirilen seminerlerin izleyicilerinin de başlangıçta sorular temelinde;

- Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin etkilerinin anlaşılmasındaki rolü,
- Farkındalık, öğrenme ve eleştirel düşünce geliştirmeyi ne ölçüde desteklediği,
- Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin günlük pratiklere yansıyan mikro düzeydeki yansımalarını ne kadar kapsayabildikleri açısından yeniden düşünülmesi gerekli olmaktadır.

Eğitimlerden Beklenenler

Eğitimin nasıl sonuçlar vermesi beklenmektedir sorusu her düzeyde ve yaşta çok farklı olabilecek cevaplar doğurabilir ama özellikle kadınların hayatları üzerindeki etkisi bağlamında düşünülmelidir. Farklılıklar her kültürde değişen temellendirmelerle, örneğin kimi yerde yaş, kimi yerde etnik kimlik, kimi yerde sınıf, kimi yerde cinsel tercihler gibi yapılandırılır. Derslerin ve seminerlerin, öğrencilerin ve seminer katılımcılarının öncesinde sahip oldukları farklı donanımları düşünüldüğünde,

1. Hemen göze çarpmayan, güç algılanan, örtük toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini, ayrımcılığını görebilmelerini sağlayacak olan daha iyi bir anlayış ve kavrama geliştirmeleri ve bunların gündelik, rutin pratiklere, davranışlara nasıl sinmiş olduğunun farkındalığının geliştirilmesi,
2. Kişiler arası cinsiyetçiliğin sosyal çevre ve özellikle işyerlerinde açıkça nasıl gerçekleştiğinin kavranışı,
3. Öğrencilerin kendi deneyimlerinde bu süreçleri nasıl yaşadıklarının kavranışı,
4. Deneyimlerinde nelerin 'normalleştirildiği', 'nelerin her zaman öylesine yapılan, 'kendiliğinden olan şeyler olduğu', 'erkeklerin böyle olduğu', 'başkalarının değişmesinin beklendiği', 'eğitlimlerin zaten sorunlu olmadığı ama kurtarılması, bilinçlendirilmesi gereken başkalarının olduğunun' kabulündeki anlayışın sorgulanması ve eleştirel düşüncenin geliştirilmesi,
5. Kadınların her alanda nasıl marjinalleştirildiğine ilişkin farkındalık yaratan deneyim ve süreçlerin tartışılması noktasında etkin olması beklenmelidir (Giuffre, Anderson, Bird, 2008).

Öğrenci ve seminer katılımcıları bu süreç boyunca karanlık ve kasvetli hikâyeler dinleyip sıkılabilir, depresif olabilirler, özellikle kendi yaşam deneyimlerinde fark ettikleri olaylar nedeni ile. Ancak bunu öncesinde tahmin eden eğiticinin buna karşı hazırlıklı olması beklenir. Toplumsal cinsiyet çalışmaları eğitimleri birer araçtır. Bu araç, toplumsal cinsiyet rol ve ilişkilerinin, bu alandaki sosyal gerçekliğin daha iyi kavranmasına, sosyal sorunlara toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri temelinde anlaşılmasına, belirli alan ve aktörlere gözlerin kapanmamasına yaramalıdır.



Bilginin cinsiyet körü, eril yapısının belirlediği 'bilimin sesi', kadın ve erkeklerin içinde yer aldıkları toplumsal cinsiyet rejimine göre biçimlenen sosyal hayatın deneyimlerine ne ölçüde ışık tuttuğu önemli bir konudur. Bu bilgi ile her alandaki sosyal ilişkilerin, güç ilişkilerinin doğasının kavranabilmesinin ne boyutta gerçekleştiğinin dikkate alınması gerekmektedir. Toplumsal cinsiyet bir toplumsal yapılanmadır ibaresini bile öğrencilerin kolaylıkla kavramadığı gerçeği göz önüne alındığında, bu dersle ilgili kavramlaştırmalarda olabildiğince basitleştirip, sadeleştirmelere ihtiyaç vardır. Örneğin, toplumsal cinsiyetin izlerini bulabileceğimiz konuşma, yürüme, oturma eylemlerini nerede öğreniyoruz, hayatın farklı aşamalarında bebeklik, çocukluk, yetişkinlikte toplumsal cinsiyetin oluşumunu, nasıl biçimlendirildiğini, kadınlık ve erkeklik kimliklerinin nasıl edinildiğini, farklı kategorileri, (erkek/kız öğrenci, erkek/kız kardeş, koca/karı gibi), toplumsal cinsiyet kimlikleri ile nasıl birleştirdiklerini yani toplumsal cinsiyetin sosyal olarak nasıl oluşturulduğunu anlatırken bu sadeleştirmeleri yapıyor muyuz?

İçinde yaşadığımız toplumun mikro kavramlaştırmaların yanı sıra, makro kavramlaştırmalarla zihnimizi ördüğünü, günlük hayatın etkileşimleri içinde nasıl hareket edeceğimiz, nasıl tepkiler vereceğimiz, nelere razı olacağımızın biçimlendiği bir sürecin içinden geçtiğimiz kavranmasının asıl olduğunu anlatırken de nelere dikkat ediyoruz? Bu derslerde öğrencileri eşitsizliğin temelleri üzerine eleştirel düşünmeye sevk ederek, kadınların ikincil konumlarının algılanmasında, örneğin, iş dünyasında bunun sonuçlarının değerlendirilmesinde, toplumsal olarak gücün ne anlama geldiğini, gücün kimlerde olduğunu, hangi sosyal kurumların gücün uygulanmasını kolaylaştırdığını, yeterince vurgulamak mümkün olabilmekte midir? Toplumsal cinsiyet rejiminin işleyişinin görünmezliğinin, norm ve alışılmış değerlere uygun davranışların 'normal' kabul edildiğinin, kabul edilmiş davranış modellerinin cinsiyetçi yapısının örtülü olduğunun tartışılması gerekmektedir. Ayrıca cinsiyetçi, sınıfsal ve diğer toplumsal değişkenlerin kesişimselliklerinin ön görünümün arka planını nasıl oluşturduklarını ve var olan gerçekliğin sürdürülebilmesine nasıl katkıda bulduklarını da diğer boyutları oluşturmalıdır. Eğitimlerin içeriğine bağlı olarak öğrencilerin çevrelerinde olup bitenlere karşı bir bakış açısı değişikliği yaratılabilmesi mümkün olabilecektir.

"(Dersler) Öğrencileri günlük çalışma hayatının etkileşimli dinamiklerini düşünmeye teşvik eder ve onları toplumsal cinsiyet önyargılarının nasıl üstesinden gelineceğini düşünürken marjinalleştirme ve dışlamanın incelikli süreçlerini görmeye teşvik eder. Bu bilgilerin bir kısmı, öğrencilerin işyerindeki eşitsizlikle ilgili endişelerine katkıda bulunacaktır" (Giuffre, Anderson, and Bird, 2008).

Eğitimler toplumsal cinsiyet rejimini eksen alıyorsa ataerkil yapı içinde sosyalizasyon süreçlerinden geçen, cinsiyetler arası ilişkilerin bu süreçte yeniden nasıl yapılandıklarını, alışkanlıkları, yaklaşımları nasıl yeniden ürettiklerini, çevrelerindeki insanlarla kurdukları bağları, gündelik yaşamalarını kuşatan güç ilişkilerini, tüm bunları kavramak ve anlamakta ufuk açıcı olabilecektir.

Sonuç

Yaşanan ayrımcılık, eşitsizlik, marjinallik, ikincil konumlar, çoğunlukla dışlama ya da belirli alana ait kabul etme gibi görece açık olanların dışında, eğitimlerde kullanılan kavramlaştırmalarda, yorumlamalarda ve tüm bunlara yüklenen anlamlarda kadınların yararına bilgi paylaşımı olup ol-



madığını sorgulamak üzere bir 'içerden bakış' gerekmektedir. Eğitim için kullanılan materyallerin konusundaki yazılı, görsel verilerin toplumsal cinsiyeti odağına yerleştirmiş, yaygın yaklaşımların yerine eleştirel bir bakış açısı ile oluşturulmuş olması önemli bir ölçüt olmalıdır.

Eğitimler öğrencilerin /katılımcıların zihinlerini şekillendiren, onları çevreleyen ataerkil sistem hakkında bilgi sahibi olabilmelerini sağlarken, yakın sosyal çevrelerinde olup biten gündelik pratiklerin kendi hayatlarının gidişatını nasıl biçimlendirdiğinin farkındalığını geliştirmelidir. Eğitim süreçleri, özellikle kendi potansiyellerini geliştirmek isteyenler için ihtiyaçlarını, olanaklarını, değer verdikleri hususları yeterince ortaya çıkarabilecekleri, kendine güven duymayı ve kendine özgü becerileri ile hayatlarını nasıl daha iyiye götürebileceklerini öğrenecekleri bir süreç olmalıdır. Eğitim toplumsal hayatta olup bitenle bağ kurucu olmalı, öğrencilerde 'geleneksel' olanın nasıl çerçeve sunduğunu ayırt edebilme yeteneğini, entelektüel birikimleri ile zorlukların üstesinden gelebilme heyecanını yaratmalıdır.

Eğitimlerde hâkim bakış açılarının, ataerkil zihniyetin her kurumun olduğu gibi bilimin de ayrılmaz parçası olduğunu, onu yönlendirdiğini, etkilediğini, kuramsal çerçeve ve kavramları 'verili olarak' kabul ederek, örneğin, ev içi / ev dışı, kamusal/özel, doğal/kültürel gibi ayrımları olduğu gibi kullanmakta olduğumuz farkındalığını yaratan bir içerik gerekmektedir. Kuramsal ve kavramsal revizyona neden gerek olduğunu, örneğin 'kadın' kavramı yerine neden 'toplumsal cinsiyet' kavramının kullanılması gerektiğini ve bununla nasıl daha kapsamlı bir kadın bilgisine ulaşılacağını tartışmak gerekmektedir.

Kaynaklar

Berkowitz, D., Manohar, N.N. and Tinkler, J.E. (2010). Walk Like a Man, Talk Like a Woman: Teaching the Social Construction of Gender. *Teaching Sociology*. 38 (2) 132-143.

Bhasin, K. (2003). *Toplumsal cinsiyet bize yüklenen roller*. İstanbul: Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları.

Botello, J. (2018). *Four Ways to Teach Gender Equity in Your Classroom*. Participate Learning Blog.

Ecevit, Y. (2021). *Toplumsal Cinsiyet Karşıtlığı ve Yükselen Küresel Kadın Hareketi: Sosyal bilimlerde yaklaşımlar, yönelimler, yeni boyutlar içinde*. (101-117) G. A. Mirza (ed.) İstanbul: Bağlam Yayınları.

Ertürk, Y. (2015). *Sınır tanımayan şiddet. paradigma, politika ve pratikteki yönleriyle şiddet olgusu*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gatto, J.T. (2016). *Eğitim bir kitle imha silahı*. İstanbul: Edam Yayınları.

Giuffre, P., Anderson, C. and Bird, S. (2008). Teaching Sociology of Gender and Work. *Teaching Sociology*. 36/1/66-78.



Kümbetoğlu, B. (2011). *Feminist Yöntem ve Kadın Çalışmalarına İlişkin Bazı Sorular, Sorunlar*. S. Sancar (der.) Birkaç arpa boyu. 21. yüzyıla girerken Türkiye'de feminist çalışmalar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Kümbetoğlu, B. (1998). Kadın Gruplarında Yapı ve Katılım Sorunları. *ODTU Gelişme Dergisi*. 25, No.4. ss.559-584.

Kümbetoğlu, B. (2015). *Kocaeli, Sakarya, Düzce İllerinde Kadın Merkezli STK'ların Mevcut Durum Analizi (Women in NGO's in the Current Context in Turkey)*, International Conference on 'Knowledge and Politics in Gender and Women's Studies, October, Ankara.

Oakley, A (1985). *Sex, gender and society*. England: Gower/Maurice Temple Smith, Aldershot, Hants.

Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve doğaya hükmetmek*. (Çev. Ertür, B.) İstanbul: Metis Yayınları.

Rankin, B.H. ve Aytaç, I.A. (2010). *Eğitimde Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği: Araştırma Sonuçları ve Düşündükleri*. H. Durudoğan, F. Gökşen, Oder, B. E.ve Yüksek, D. (der) Türkiye'de toplumsal cinsiyet çalışmaları. Koç Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Sargent, C. and Corse, S.M. (2013). Picture My Gender(s): Using Interactive Media to Engage Students in Theories of Gender Construction. *Teaching Sociology*. 41(3) 242- 256.

Savaş, G., Ertan, S. ve Yol, F. (2018). Türkiye'deki Üniversitelerin Kadın Araştırmaları Merkezleri Profili Araştırması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* www.esosder.org *Electronic Journal of Social Sciences*. Güz -2018 Cilt:17 Sayı:68 (1527-1547).

Sayılan, F. (2012). Toplumsal Cinsiyet ve Eğitim: Olanaklar ve Sınırlılıklar. *Toplumsal cinsiyet ve eğitim ilişkisi kuramsal yaklaşımlar*. İçinde , Ankara: Dipnot Yayınları. 13-21.

Smith, B. G. (2022) *Kadın çalışmaları - temeller*. (Çev. Çakmak, Ö.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Şenkol, G. (2021.10 Haziran) <https://www.t24.com.tr/k24/yazi/yildiz-ecevit-kadin-arastirma-merkezleri-ile-kadin-hareketi>

Uçar, H. (2010). *Kadın Sivil Toplum Kuruluşları Arasındaki İlişkiler- Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele*. BGSS Workshop Documentation. "Implementierung von Rechtsnormen: Gewalt gegen Frauen in der Türkei und in Deutschland". Institut für Sozialwissenschaften, Humboldt. Universität zu Berlin.



Anneliğin Yeniden Üretimi Üzerine Bir Okuma ¹

Damla Tanal Tatar ²

Özet

Annelik her dönem üzerinden politik, toplumsal ve kültürel söylemler üretilen, toplumsal tartışmaların, sosyolojik araştırmaların ve feminist çalışmaların odağında yer alan tartışmalı bir inşa olarak literatürde yerini almaktadır. Annelik tezahürleri hâkim politikalar ve iktidarlar bağlamında kendi içerisinde farklılık gösterse de hemen hemen her dönem annelerden çocukların yetiştirilmesi bağlamında birincil sorumluluğu almaları beklenmektedir. Annelikler farklılık gösterse de annelik sabit bir olgu olarak varlığını sürdürmektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyetli bir yapı olan anneliğe ve dolayısıyla asimetric ebeveynliğe çok yönlü bakmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Kadınların anneliğini sorgulayan ve anneliğe ilişkin öncü çalışmalardan biri olan Nancy Chodorow'un 1978 yılında kaleme aldığı Anneliğin Yeniden Üretimi, Psikanaliz ve Toplumsal Cinsiyetin Sosyolojisi (The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender) adlı kitabı, kadınların neden annelik yaptığını sorgulayarak eşit ebeveynliğin gerekliliğine yönelik argümanlarını sıralamakta ve biyolojik, kültürel ya da toplumsal anlamda belirlenimci iddialara yönelik eleştirilerini ortaya koymaktadır. Freudyen kuramın eril bakışını ve bazı argümanlarını eleştirerek bireysel anlamda ilişkisel süreçlerin önemine vurgu yapmakta ve kız ve oğlan çocuklarındaki farklılaşan psikolojik ve ilişkisel süreçler bağlamında nesne ilişkileri kuramından yararlanmaktadır. Bu bağlamda bu çalışmada, Anneliğin Yeniden Üretimi kitabı özelinde öne sürdüğü kuramın keşimsel boyutu ele alınarak, Chodorow'un anneliğe, aileye ve ebeveynliğe yönelik yaklaşımları mevcut literatürden hareketle ve metodolojik tartışmalar ışığında tartışmaya açılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nancy Chodorow, Anneliğin Yeniden Üretimi, Annelik, Nesne ilişkileri, Psikanaliz

A Reading on The Reproduction of Mothering

Abstarct

Mothering, over which political, social, and cultural discourses are produced in every period, takes its place in the literature as a controversial construction that is at the center of social discussions, sociological research, and feminist studies. Mothering of women who acquires a social and relational identity through motherhood is both the cause and the result of asymmetrical parenting in terms of creating and reproducing unequal and gendered social structures. The discourses that motherhood is instinctive and can be explained by biology, or women's mothering is important for the children become socially entrenched and cause women to feel "inadequate" and to shape themselves according to this predefined role. Motherhood, thuswise, becomes an apparatus of domination and determines everyday lives of women. Although the manifestations of motherhood differ within the context of dominant policies and powers, mothers are expected to take primary responsibility in raising their children in almost every period. Although there are different types of mothering affected by political, social, and cultural conditions, motherhood itself as a constant phenomenon continues to exist. This situation makes it necessary to

¹ Alıntılar için: Tatar Tanal, D. 2023 "Anneliğin Yeniden Üretimi Üzerine Bir Okuma", Antropoloji ve Kültürel Bakış, Sayı 2, ss. 51- 62

² Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Anabilim Dalı ORCID: 0000-0002-5701-1494 damlatanal@gmail.com

evaluate mothering, which is a gendered structure, and accordingly asymmetrical parenting, from multiple perspectives. Nancy Chodorow's The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender written in 1978 is one of the pioneer studies which question mothering. The book questions why women mother, lists its arguments supporting equal parenting, and criticizes biological, cultural, and social determinist claims. In her book, Chodorow also criticizes masculine view of Freudian theory and emphasizes the importance of individual relational processes and makes use of object relations theory in the context of diversifying psychological and relational processes in girls and boys. Chodorow first defines the problem in the context of mothering, criticizes the explanations regarding this mentioned issue, reinterprets the existing psychoanalytic explanations from her own theoretical framework, and in the light of these, reveals that freedom and equality in the context of gender can be possible with equal parenting. In this study, accordingly, Chodorow's approaches to mothering, family and parenting are discussed in the light of existing literature and methodological discussions by taking her intersectional dimensions of the theory she puts forward in The Reproduction of Mothering into account.

Keywords: Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering, Motherhood, Object Relations, Psychoanalysis

Giriş

Nancy Chodorow, 1978 yılında kaleme aldığı Anneliğin Yeniden Üretimi'ni 1999 yılında yeniden değerlendirdiğinde "Orijinal Önsözünde" söylediklerinden daha fazlasını dile getirmektedir. Görece daha kısa ve daha teknik bir biçimde yazdığı birinci önsözünden farklı olarak Chodorow, "İkinci Baskıya Önsöz"de yirmi yıldan fazla bir süre önce yazmış olduklarına kendi ifadesiyle bir sosyoloğun, antropoloğun ve psikanalistin penceresinden baktığını ifade etmektedir. Kendi kaleminden çıkan düşünceleri ve bu düşüncelerin yazılı olduğu metni yeniden ziyaret etmenin yarattığı hissi oldukça samimi bir biçimde aktarmaktadır: Bu oldukça "ürkütücü" bir süreçtir. Yaratıcısının emeğiyle yoğurulmuş her eser gibi, "Anneliğin Yeniden Üretimi" de kendi başına bir varoluşa sahiptir. Chodorow'a göre bu varoluş özgünlüğünü dayandığı temellerden almaktadır. Bir metin olarak hem hayli olumlu eleştiriye tabii olması hem de olumsuz eleştirilerin odağında yer alması metnin varoluş biçimi bağlamında da çok şey söylemektedir (Chodorow, 1999/2021, s. 9). Coser'in de ifade ettiği gibi Nancy Chodorow, uzun yıllardır kabul edilen inanışların yapısal anlamdaki zayıflığını ortaya koyan görünürde basit bir soru olan "Neden kadınlar annelik yapar?" sorusunu sorma "cüretini" ³ göstermiştir. Bu bağlamda Chodorow'un kuramı kadınların neden annelik yaptığı sorusundan çok daha fazlasına, neden erkeklere oranla kadınların bu alanla ilişkilendirildiği sorgusuna bir cevap aramaktadır (Coser, 1981, ss. 487-488). Chodorow'un bu anlamdaki cüreti değerli ve önemlidir zira toplumsal anlamda sürekli hale gelen ve var olan ebeveynlik meselesini bir biçimde tartışmaya açmaktadır ve kendi kuramı doğrultusunda anneliğin kadınlarla ilişkilendirilmesi sürecini sorgulamaktadır. Yazdığı önsözde açıkça dile getirdiği üzere Chodorow, kuşaklararası süreci ve bu sürecin gelişimini ele alan bir metne kendi bireysel dönüşümü bağlamında da bakmaktadır zira kendisi de aynı metni yirmi yıl önce kaleme alan aynı kişi değildir (Chodorow, 1999/2021, s. 9).

³ Coser burada orijinal dilinde "dare" filini kullanmaktadır.



Kesişimsel Bir Kuram: Anneliğin Yeniden Üretimi

“Anneliğin Yeniden Üretimi”, hem ruhsal yapının toplumsal ve kültürel yapıları hem de bu yapıların ruhsal olanı nasıl ürettiğinin ve etkilediğinin bir açıklaması olarak okunabilir. Bu bağlamda Chodorow, erkekliği kadınlığın karşısında ya da dişil toplumsal cinsiyet kimliğini eril olanın karşısında tanımladığını iddia etmektedir. Bu süreci yalnızca kültürel ya da yalnızca psikolojik süreçler olarak da değerlendirmeyerek birçok kadın ve erkek için bu süreçlerin psikolojik olarak nasıl işlediğini ve bireylerin kendilerini nasıl deneyimleyip tanımladıklarını sorgulamaktadır (1995, s. 523). Bu düşüncede de açıkça ifade edildiği üzere, tek taraflı, belirlenimci bir okuma yapmanın toplumsal cinsiyetli toplumların inşa süreçlerini anlamakta yeterli olmadığı açıktır. Bu sebeptendir ki bir antropoloğun, bir sosyoloğun ve bir psikanalistin yükledikleri kesişimsel bir okuma yaparak Chodorow, kendi kaleme aldığı ancak kendi varoluşunu ortaya koymuş bir esere, kendisiyle, kendinden uzaklaşarak ve yeniden kendine dönerek yaklaşmaktadır. Bu bağlamda Chodorow’un önsözdeki içten yaklaşımı ve aktardıkları, dil açısından yıllar öncesinde uyardığı bir metni (Chodorow, 1999/2021, s. 28) okuma konusunda okuyucuyu cesaretlendirmektedir. Kuşaklar arası gelişimi ele alan “Anneliğin Yeniden Üretimi”ne, bizatihi kendisinin de dönüştüğü bir yerden, yirmi yıl sonrasında bakarak adeta geçmişe bir yolculuk yapmaktadır. Özellikle anne-kız ilişkilerine odaklandığını dile getiren Chodorow, bu ilişkinin anneliği yeniden ve nasıl ürettiğini sorgulamaktadır. Bu sorgulamayı yaparken de dişil ruhu ve bu bağlamdaki dinamikleri mercek altına almaktadır (1999/2021, s. 9). Chodorow, asimetrik ilişkiler aracılığıyla annelerin yeni anneleri ürettiğinin ve anne-kız ilişkisinin dişil ruhsal yapıdaki devamlılığının anneliğe ilişkin kapasiteleri yarattığının altını çizmektedir (1981, s. 501). Kadınlar anneler olarak kızlarını annelik kapasiteleri ile üretirken, oğullarında ise bu kapasiteler gölgelenmektedir. Erkekler için cinsiyet kimliği merkezi bir meseledir ve söz konusu kimliklerini kanıtlamak için sürekli bir çaba harcamaktadırlar. Kız çocuklarının aksine onlar sürekli olarak anneleri gibi olmadıkları üzerinden kendilerini tanımlamaktadırlar (Segura & Pierce, 1993, s. 67). Chodorow’un iddiası erkeklerin kendilik algısının ilişkiyi ve bağı reddederken kadınların kendilik algısının ilişkiyi olduğu yönündedir. Bu durum erkeklerde ve kadınlarda bir takım farklı özellikleri beraberinde getirmekte ve annelik ve babalık ile ilgili kendilik algılarında ve deneyimlerinde farklılık oluşturmaktadır (1999/2021, s. 11). Buradan hareketle, psikolojik ve bilinçdışı süreçlerin toplumsal cinsiyetli topluma hazırlanmak ve bu toplumu yeniden üretmek açısından oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu sebeptendir ki Chodorow’un temel kaygısı bu süreçleri en başından ele almak ve bireyin bu bağlamdaki ilişkiyi dünyasına odaklanmaktır. Bu bağlamda “Anneliğin Yeniden Üretimi”ni farklılaştıran ve özgün kılan psikolojik, kültürel ve toplumsal süreçlerin harmanlandığı bir çalışma olmasıdır (1999/2021, s. 15). Her okumada ve her yaklaşımda farklı bir açıdan bireysel ruha dokunmaktadır. Kitabı okuyan, ele alan ya da değerlendiren herkes için “Anneliğin Yeniden Üretimi” yeni bir gündem ortaya koymaktadır. Bireyin kendisinde daha önce odaklanmadığı, tanımadığı ve normalleştiği süreçleri ve edinimleri mesele haline getirmektedir. Rossi’ye göre “Anneliğin Yeniden Üretimi”, feminist kuramla çatışan çetrefillikleri barındırırken eyleme yönelik içerimlere de sahiptir. Araştırmacılar olarak yapılması gereken karmaşık düşüncelerinin bazılarını sınamak ve aynı zamanda basit çözümleri de Chodorow’un sunduğu araştırmaların ışığında yeniden değerlendirmektir (Rossi, 1981, s. 500). Parsons ile başlayarak, Frankfurt okulu kuramcıları ve toplumsal cinsiyet çalışan psikanalitik sosyologlar kapitalist dünyaya uygun aile yapısının bireyde nasıl inşa edildiğine odaklanmaktadır. Ancak onların sunduğu açıklamalarda bir boşluk oluşmakta ve bu boşluk da Chodorow’un anneliğin yeniden üretimi kuramı bağlamında

sunduğu aile içerisinde üretilen eril ve dişil kişilik yapılarının bireyleri yetişkin rollerine nasıl hazırladığına yönelik açıklamasıdır (Segura&Pierce, 1993, s. 66).

Anneliğin yeniden üretimi bağlamında Chodorow’un kuramı, Rashmi Gaur’un da ifade ettiği şekliyle, toplumsal cinsiyetin bireysel manada oluşumunun bir gelenek haline gelme biçiminin derinlemesine açıklaması olarak tanımlanabilir. Bu süreçlere ekonomik, kültürel ve toplumsal dönüşümler de eşlik etmektedir (2018). Chodorow’a göre ortaya koyduğu açıklama, 1970’li yıllarda biyolojik anlamda indirgemeci psikanalitik yaklaşıma ve biyolojik açıklamanın tahakkümü altındaki toplumsal cinsiyet açıklamalarına bir tepki niteliğindedir (1999/2021, s. 19). Anneliğe ilişkin tek başına toplumsal bir açıklama sunmak bu bağlamda yeterli değildir (1999/2021, s. 24). Bireysel anlamda her bedenin bilinçdışı düzeyde şekillenen bir “öyküsü” vardır ve anneliğe ilişkin süreçler (hamilelik, doğum) içruhsal ve öznel arası dinamiklerden ve bu dinamiklerin yeniden üretiminden etkilenmektedir (1999/2021, s. 20-21). Anneyle ilişkinin içruhsal deneyimi, onunla bağlantılı gözlemler, annenin baba, diğer kadınlar ve anneler ile kıyaslanması kültürel ve kişisel cinsiyet açısından önemli girdilerdir. Cinsiyetlendirilmiş anlamlandırmalar farklı zamanlarda farklı bilinç düzeyinde ya da bilinçdışı fantezilerden, korku, öfke, arzu ve suçluluk gibi duygulardan etkilenmektedirler (Chodorow, 1995, s. 536-537). Bu bağlamda hem bireysel düzeyde hem de toplumsal düzeyde birbirini etkileyen ve birbirinden etkilenen süreçlerin olduğunu söylemek mümkündür. İndirgemeci herhangi bir yaklaşımın sunduğu veya sunacağı hiçbir açıklama bu bağlamda yeterli olmadığı gibi kendi tahakküm biçimini de yaratmaktadır. Dolayısıyla toplumsal bir mesele olan anneliğin, bireysel dinamiklerine bakmak ve bu dinamiklerin kendini yeniden ve nasıl ürettiğini ortaya koymak anlamlıdır. Bu bağlamda Chodorow eşit ebeveynliğe vurgu yapmaktadır zira aile cinsiyetin toplumsallaştığı temel birimdir (Gaur, 2018). Chodorow anneliğin yeniden üretimi bağlamında önce sorunu tanımlamakta, bu soruna ilişkin getirilen açıklamaları (öğrenme ve doğacı yaklaşımlar) eleştirmekte, var olan psikanalitik açıklamayı kendi kuramsal çerçevesinden yeniden yorumlamakta ve tüm bunların ışığında toplumsal cinsiyet bağlamında özgürlüğün ve eşitliğin eşit ebeveynlik ile mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır.

Anneliğe Yönelik Sorgulamalar

Doğurganlık üzerinden bir meşrulaştırma sürecine tabii olan bir kadınlık kimliğinden söz etmek mümkündür. Bu da anneliğin sürekli bir tartışma zemini olarak ele alınmasına sebep olmaktadır (Timurturkan, 2019a, s. 316). Böylesi bir sürecin zemini haline gelen annelik, her dönem üzerine bir şeyler söylenen ve ideolojik anlamlandırmalarla şekillenen bir alan haline gelmiştir. Timurturkan’a göre; annelikle bağlantılı olarak farklı tarihsel zeminlerde farklı annelikler üretilmektedir. Örneğin 1950’li yıllarda annelik açısından beyaz orta sınıf çalışmayan anne modeli hâkim bir anlayışa dönüşmüştür. Annenin ebeveynliğe ilişkin kullandığı yöntemler ve taktikler toplumsal beklentiler ışığında yeniden ve güncel olarak belirlenmektedir. Anneliğin bir statü biçimini alması gündelik yaşama sirayet etmekte ve gündelik pratikleri etkilemektedir (2019a, s. 317-318). Anneliğin toplumsal cinsiyetli yapısı ve normatif bir biçimde konumlandırılması, anneliğin iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülmemeyeceğinin göstergesidir. Bu bağlamda da kadınların anneliği üzerine hükümetler düzeyinde geliştirilen politikalar, ticari anlamda üretim ve tüketime yönelik girişimler gerçekleştirilmektedir (Timurturkan, 2019b, s. 65) Kadınların anneliği kadınlar emek



süreçlerine dahil olsalar da devam etmektedir, ayrıca kadınlar bakım emeğinin birincil sorumlusu olarak görülmektedir ve bu bağlamda bu süreç doğallaştırılmaktadır (Chodorow, 1999/2021, s. 33-34). Chodorow emek sürecinin dönüşüm süreçlerine ve dönemlerine referansla, kadınların anneliğinin bir biçimde her durumda nasıl süreklilik arz ettiğini ortaya koymaktadır. Ev ve iş yerinin birbirinden ayrılması sonucu evin bir üretim alanı olmaktan uzaklaştığı sanayileşme ile, kadınların annelik rolleri daha keskin sınırlarla belirlenmiştir ve kadınların ev içerisindeki konumları, çocuk bakımı ve erkeklerin kapitalist toplumla uyumlu rollerinin yeniden üretilmesini kolaylaştıracak biçimde şekillenmiştir. Burada kapitalizm ile çizilen sınırlar kadınları ve çocukları yeniden üretimin evdeki üreticilerine dönüştürmüştür. Kadınlardan beklenen farklı boyutlarda da olsa eşlerine gerekli özeni göstermek ve eşlerini kapitalist topluma hazırlamaktır. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki annelik ideolojisi Viktoryen versiyonundan daha yumuşak bir haldedir ancak toplumun geneline sirayet etmiş durumdadır (1999/2021, s. 35-36).

Chodorow anneliğin bir toplumsal olgu olduğundan hareketle annenin bir eylem olarak annelik yaptığını ve kadınlığın annelik ile ilişkilendirildiğini vurgulamaktadır. Zira bir çocuğun yetiştirilmesi sırasında birincil ebeveynlik kadınlık üzerinden şekillenmektedir (1999/2021, s. 33). Chodorow'a göre anneliğin toplumsal ve üretilmiş bir olgu olduğundan hareketle erkeklerin değil de kadınların bakım emeğini üstlendiği aile yapısının toplumsal cinsiyet bağlamında söz konusu eşitsiz durumu yeniden ürettiği görülmektedir. Eşitsiz ebeveynlik ise, kız ve oğlan çocuklarında farklı ilişkisellik durumlarının var olmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda farklı kişilik yapılarının varlığı olası hale gelmektedir (1999/2021, s. 40). Chodorow, babalık yapmanın annelik yapmaktan farklı olduğunu vurgulayarak bu iki cinsiyetlendirilmiş yapının toplumsal bağlamdaki çağrışımlarını ortaya koymaktadır (1999/2021, s. 47). Chodorow'un bahsettiği toplum yapısından yıllar sonra bile günümüz toplumsal yapısında, anneliğin babalığa oranla çok daha normalleştirilen ve beklentilerle donatılmış bir yapı olduğunu söylemek mümkündür. Babanın birincil toplumsal rolü olmadığı için babalığı ve yaptıkları övgü ile karşılanırken ve eksikliği tartışılmazken, annelikten beklenen hep daha fazlasıdır, annelik her durumda eksiktir, yetersizdir. Çoğunlukla ailenin bütün üyelerinin eylemlerinin sonuçlarından anneleri suçlu bulmamıza ilişkin kültürel ve bireysel yatkınlıklarımızın altında psikolojik ve sosyoekonomik bu algılar yatmaktadır (Chodorow, 1981, s. 511). Bu görüşü destekler nitelikte Timurturkan'a göre, ataerkil ideoloji, kapitalizm ve teknoloji ile hareket ederek çocuğun bakım sorumluluğunu ve bu sorumluluğa ilişkin düşünülmesi gerekenleri anneye yüklemektedir ve bu sürece yönelik ürettiği pazarlar aracılığıyla, annelere yapacakları seçimler ve takınacakları tutumlar bağlamında giderek daha fazla sorumluluklar yüklemektedir. Birçok değişkene bağlı ve farklı ürün, etkinlik ve benzeri durumlardan etkilenen "yeni annelik" psikolojik olarak yetersizlik durumunu da yaratmaktadır (2019a, s. 331-332). Bu bağlamda, kadınların anneliğini salt biyoloji, içgüdü ve öğrenme ile açıklamak mümkün değildir. Annelik toplumsal bir olgudur ve bu bağlamda toplumsal yapı ile ilişkisi son derece önemlidir. Ancak toplumsallaşma ile ilgili açıklamalar ileriki süreçler açısından açıklayıcı olabilmektedir fakat yeterli değildir. Bu bağlamda psikolojik süreçlere odaklanmaya gerek vardır (Chodorow, 1999/2021, s. 388-389). Chodorow'a göre anneliğe ilişkin kapasiteler kadınlarda, pre-oedipal ilişkilerinden, bu ilişkilerinin süresinden ve sonraki zihinsel meşguliyetlerinden ve dolayısıyla nesne ilişkisel durumlardan etkilenerek temellenmektedir (Chodorow, 1999/2021, s. 387). Anneliğe ilişkin kapasiteler, yetiler, sorumluluklar kadınların annelik yaptığı eşitsiz ebeveynlik durumu aracılığıyla kız çocuklarında



arttırılırken, erkek çocuklarında zıt bir kişilik bağlamında bastırılmaktadır (Chodorow, 1999/2021, s. 391). Son yıllarda annelik üzerine üretilen söylemler aracılığıyla anneliğe yönelik beklentiler kadınlar üzerinde bir baskı unsuruna dönüşmüştür. Anneliğin öğrenilen bir rol olduğu yönündeki ideolojik yaklaşımın yerleşmesi ve yeni teknolojik üretimlerin anneliğe ilişkin geleneksel bağlamda öğrenilenlerin ötesinde birtakım yaklaşımların ve yeni annelik biçimlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Özellikle dijitalleşme ile yeni annelik ve dijital annelik biçimleri görünür hale gelmiştir (Timurturkan, 2019a, s. 317-318). Buradan da anlaşılacağı üzere annelik farklı biçimlerde de olsa her dönemde ve toplumsal yapıda kadınların sorumluluklarını arttıran, doğallaştırılan, beklenen ve her daim eksik kalan bir özelliğe sahip olarak yeniden üretilmektedir. Yani Chodorow'un yıllar önce kadınların anneliğine ilişkin sorgusu ve eşit ebeveynlik vurgusu her dönem geçerli bir tartışma konusudur. 1970'lerin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki annelik farklı boyutlarda da olsa bir baskı unsuru yaratırken, bugünün dünyasında ve dijitalleşme ile de annelik farklı ve yeni sorumluluklar ve baskılar üretmektedir. Annelik farklı dönemlerde ve süreklilik arz ederek farklı disiplinler ışığında çalışılan bir konu olmuştur ve bu sebeptendir ki kadınların anneliğine hem sosyolojik hem psikolojik hem de antropolojik perspektiften bakılması önemlidir.

Asimetrik Ebeveynlik, Belirlemci İddialar ve Psikanaliz

Chodorow, kadınları annelere dönüştüren süreçlere odaklanarak, asimetrik ebeveynlik ilişkilerini, bu ilişkilerin psikolojik süreçlerini ve kadınların anneliğine ilişkin ortaya atılan hâkim indirgemeci görüşleri tartışmaktadır. Kadınların anneliğinin doğal görüldüğünü ve sorgulanmadığını eleştiren Chodorow, insan davranışının içgüdüden öte kültürel bir süreçten geçtiğini söyleyerek doğal görüneni sorgulamaktadır. Chodorow eleştirisinde toplumsal ve fiziksel anlamda deneyimlerimizi etkileyen fizyolojik ve hormonal birtakım farklılıkların olduğu gerçeğini göz ardı etmemektedir ancak bu farklılıkların asgari düzeyde etkili olduğunun altını çizmektedir (1999/2021, s. 53-54). Ancak Rossi'ye göre eşit ebeveynlik toplumsal cinsiyet farklılıklarını ortadan kaldırmayacaktır. Anne-kız ilişkisi ile anne-oğul ilişkisinin yoğunluğu farklı olmaya devam edecektir. Bu bağlamda Rossi'ye göre anne ve kız ilişkisini yakınlaştıran ve ortaklaştıran birtakım süreçler (regl dönemi, hamilelik gibi) mevcuttur. Buradan hareketle oğlan çocuğunu anneden uzaklaştıran karşı cinsiyetten biri olmasından ziyade biyokimyasal işleyişinin farklı olması bağlamında dışa dönük davranışlarının etkilenmesidir (1981, s. 499). Bu bağlamda ve karşı görüş niteliğinde, Chodorow'un biyolojinin psikanalizin söyleyebileceğini söylemediği ancak psikanalizin gerektiğinde biyolojiden yararlanabileceği yönündeki yaklaşımı önemlidir (1981, s. 506). Biyolojik anlamda belirlenimci herhangi bir argüman yeterli değildir ve anatomik yapının sunduklarının ötesinde bir şeyler söylemek gerekli görünmektedir. Chodorow, bir çocuk dünyaya geldiğinde ona atfedilen cinsiyetin tescillenmiş bir biyoloji üzerinden belirlendiğinin altını çizmekte ve belirsiz bir genital yapı ile doğan bir çocuğun da iki toplumsal cinsiyetten biri ile ilişkilendirilmesini eleştirmektedir (1999/2021, s. 55). Dolayısıyla cinsiyete indirgenmiş herhangi bir açıklamanın geçersiz olduğu ortadadır zira doğurmak ve çocuk bakmak aynı eylemler değildir ve birbirlerini gerekli ve zorunlu kılmazlar. Bakım kapasitelerinin kadınlarla ilişkilendirilmesi ve bu kapasitelerin annelik ideolojilerini üretmesi toplumsal anlamda üretilen anlamlandırmalardır. Anneliğe yüklenen anlamlar kadınların çocuk doğurma ve emzirme gibi biyolojik kapasitelerinin toplumsal ve kültürel olarak yorumlanmasıdır. Bu bağlamda biyolojik olarak çocuk doğurabilmek diğer süreçleri garanti



altına almamaktadır (Chodorow, 1999/2021, s. 84). Herhangi bir etiket (anne, kadın, erkek, baba, eril, dişil ve benzeri) yalnızca dilden değil, söz konusu birey ile olan ve deneyimlenen duygu ve fantaziden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda duygular, bireysel düzeyde cinsiyete etki edebilmektedirler. Kendi gözlemlerinden hareketle Chodorow, utanç, suçluluk gibi duyguların kadınların anneleri, kendileri ve cinsiyetleri ile ilgili duygularında ve hislerinde merkezi olduğunun altını çizmektedir (1995, s. 533).

Kendi iddiasını ortaya koyarken Chodorow, biyo-evrimsel ve öğrenme davranışına ilişkin iddialara yönelik eleştirilerini sıralamaktadır. Birtakım davranışların öğrenilmesi bağlamında geliştirilen kuramların bazı davranışların çocuklarda gelişmesini mümkün kılsa da bu tarz bir sürecin anneliğe ilişkin psikolojik süreçlerin etkilerini açıklamada yeterli olmayacağı açıktır. Chodorow'a göre ebeveynlik aynı zamanda psikolojiktir. Bu bağlamda eğitim ve öğrenme kuramlarının ileri sürdüğü üzere çocuklara bir şeyler vererek (bebek ve benzeri) basitçe annelik öğretilemez (1999/2021, s. 89). Kadınların anneliğinin psikolojik boyutunun olduğu gerçeği kadınların anneliğinin biyoloji ve salt toplumsal yapı ile açıklanamayacağını ortaya koymaktadır. Kadınların ebeveynlik yaptığı aile yapısı kadınların anneliğini üreten ve yeniden üreten psikolojik süreçleri ve yatkınlıkları yeniden üretmektedir ve pekiştirmektedir. Söz konusu aile yapısında yetişen kız ve oğlan çocukları toplumsal anlamda cinsiyetli topluma hazırlanmaktadır ve bu toplumun bir parçası olmaktadır (1999/2021, s. 100). Aile içerisinde yapılan annelik, erkeklerde ve kadınlarda toplumsal cinsiyetli ruhsal durumlar yaratmaktadır (Gaur, 2018). Cinsiyetin anlamı ve toplumsal cinsiyet kimliği hem bireysel içruhsal canlandırma hem de kültürel kategorilerin bir araya getirilmesi ile yaratılmaktadır (Chodorow, 1995, s. 521). Bu bağlamda Chodorow, Freud'un aile tartışmasını sorunsallaştırmaktadır ve kendi açıklamasını annelik özelinde genişleterek nesne ilişkileri kuramından yararlanmaktadır (Chodorow, 1999/2021, s. 102). Nesne ilişkileri kuramı Freud'un, Klein'in ve ego psikologlarının içgüdüsel anlamda belirlemci yorumlarına, Kültür Okulu kuramcılarının çevresel belirlemci yaklaşımına alternatif olarak kişiliğin psikodinamik süreçlerine odaklanmaktadır. Nesne ilişkileri kuramı bağlamında kuramcılar, bebekliğin en erken dönemindeki toplumsal ilişkilerin kişiliğin gelişiminde ve psikolojik süreçlerde etkili olduğunu dile getirmektedirler (Chodorow, 1999/2021, s. 114). Bu bağlamda kişisel anlamlandırmaların önemine vurgu yapmaktadırlar (1999/2021, s. 116). Chodorow'un psikanalize çok fazla yaslandığını söyleyen Rossi ise, Chodorow'un Freudyan kuramın ve ego psikolojisi kuramının iyi ve dikkatli bir kritiğini sunduğunu dile getirirse de Chodorow'un nesne ilişkileri kuramı bağlamında kuramın sınırlılıkları açısından sosyolojik yaklaşımını kullanmadığını ve kuramı yeterince eleştirmediğini söylemektedir (Rossi, 1981, s. 494). Bunun aksine, Chodorow'a göre nesne ilişkileri kuramı, birtakım problemlere rağmen, bir sosyolog için en faydalı yaklaşımdır. Dürtüleri ve toplumsal ilişkileri gelişimin ve yetişkin yaşamın psikodinamiği bağlamında birleştirmektedir. Bu bağlamda geleneksel içgüdüsel determinizmden, Parsonsçuların ve Neo-Freudyanların kültürel belirlemciliğinden ayrılmaktadır (Chodorow, 1981, s. 505).

Chodorow, Freud'un açıklamalarının bazı yaklaşımlarını yetersiz olarak değerlendirmekte ve eleştirmektedir. Erkekliği üstün tanımladığını ileri sürdüğü Freud'u ideolojik olarak yanlı bulmakta ve söylemlerinin klinik bir altyapısının olmadığını vurgulamaktadır. Freud'un anatomik farklılıklar özelinde bir üstünlük algısı yaratması ve erkekliği norm olarak kabul ederek tartışma yürütmesini sorgulamaktadır (1999/2021, s. 289). Bu açıdan Freudyan yapı yeterince dayanıklı temellere



dayanmamaktadır. Cinsiyeti erkekliğin varlığı ya da yokluğu bağlamında tanımlaması sıkıntılı bir durumdur ve Freud'un getirdiği açıklamayı erkek üstünlüğü bağlamından kopararak Chodorow yeniden formüle etmektedir (1999/2021, s. 311-312). Freud'un doğuştan belirlemci yaklaşımını eleştirerek, oedipal döneme ailesel katılımı önemsemekte ve bu bağlamda nesne ilişkisel süreçleri dikkate almaktadır (1999/2021, s. 314). Chodorow'a göre kız ve oğlan çocuklarındaki simetrik olmayan oedipal süreçlerin sebebi eşit ebeveynliğin olmamasıdır. Annelerin kız çocuklarını kendilerinin devamı olarak deneyimlemeleri, bazı meselelerin kızlar için varlığını sürdürmesine sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda oğlan çocuklarına kıyasla kız çocukları oedipal dönemden daha empatik bir biçimde çıkmaktadır (1999/2021, s. 325-326). Kız çocuklarının oedipus kompleksini çözme biçimleri ve durumları oğlan çocukları ile aynı değildir. Kız çocuklarının bağlanmaya ilişkin meşguliyetleri keskin bir yapıda değildir. İlişkisel meseleler kız çocuklarının gündeminde olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda kadınların annelik yapması çocuklarda farklı türden durumlar ve asimetrikler üretmektedir. Eril kişilik yapısı ilişkisel reddi bağlamında kurulurken, dişil kendilik ilişkisel niteliktedir (1999/2021, s. 328-330). Freud ve arkadaşları açısından heteroseksüel yönelim ve vajinal öncelik norm olarak kabul edilmektedir, psikanalitik bulgular ise insan cinselliğinde doğal ve önceden belirlenmiş bir şey olmadığı yönündedir. Ebeveynlerin heteroseksüelliği bu tarz bir cinselliği normalleştirmektedir. Cinsellik hem bilinç düzeyinde hem de bilinçdışı olarak ideolojik, psikolojik ve toplumsal kasıtlı bir inşa gibi durmaktadır (Chodorow, 1999/2021, s. 230-231). Chodorow heteroseksüelliğin uzlaşmacı bir inşa olduğunu belirtmektedir. Heteroseksüellik, 19. yüzyıldan bu yana hikayelerle, filmlerle, kitaplarla kültürel olarak desteklenen bir cinsel yönelimdir (Gaur, 2018, 35-35.29).

Aileye Dair Tartışmalar ve Anneliğin Yeniden Üretimi

Ebeveynliğin yalnızca anne tarafından münhasıran yapıldığı yoğun anne-bebek ilişkilerinin çocuk açısından bir yarar sağladığına ilişkin bir kanıtın olmadığını ileri süren Chodorow, bu durumun toplum açısından konforlu olduğu iddiasını ortaya atmaktadır. Bu biçimde bir aile yapısı ve ebeveynlik başarı odaklı erkekleri de üretmektedir (Chodorow, 1999/2021, s. 161). Buradan hareketle, anne- bebek ilişkisinin çok önemli olduğu ve bu yılların mutlaka, özellikle ve yalnızca anne ile geçirilmesi gerektiği fikri ideolojik bir yaklaşımdır ve toplumsal anlamda cinsiyetli yapının inşası bağlamında gereklidir. Nesne ilişkileri bağlamında değerlendirildiğinde ise babanın ebeveynlik yapmadığı annenin yaptığı ebeveynlik biçiminde anneyi kendisi ile bir ya da devamlı tanımlayan çocuk için baba en başından beri ayrı olan bir figürdür (Chodorow, 1999/2021, s. 170). Cinsiyetin asimetrik biçimi ve bu bağlamdaki ebeveynlik (kadınların annelik yaptığı ve erkeklerin yapmadığı) cinsiyet algısı oluştuktan sonra çocuk açısından geriye yansıtılmaktadır. Bu bağlamda çocuklar, fedakârlık, annelik gibi kapasitelerin bir tek kadınlarda olduğuna ilişkin bilinçdışı ve bilinç düzeyinde yaklaşımlar ve tutumlar geliştirebilmektedirler (Chodorow, 1999/2021, s. 175). Bu açıdan değerlendirildiğinde, eşitsiz durum çocuk nezdinde bir karşılık bulabilmekte ve doğallaştırılmaktadır. Kız ve oğlan çocukları açısından pre-oedipal dönemin süresi, durumu ve deneyimleri farklılaşmaktadır. Bu farklılıkların asimetrik aile örgütlenmesi ile ilişkisi vardır. Kızlar anneye bir teklik algısı deneyimlerken, oğlanlar açısından bu durum karşıtık biçiminde tezahür etmektedir (Chodorow, 1999/2021, s. 222-223). Gaur'un da özetlediği gibi, erkekler kendilerini ötekilerinden, özellikle dişil olandan ayrı tutarak tanımlamaktadırlar (2018, 24:02).



Chodorow, aile yapının ve asimetric ebeveynliğin bilinçdışı süreçte ruhsal yapıyı etkilediğini vurgulayarak bu sürece odaklanmaktadır (1999/2021, s.118). Lorber, Chodorow'a ilişkin eleştirisinde onun psikanalitik yorumlamalara odaklandığını ve bazı önemli yapısal değişimleri göz ardı ettiğini söylemektedir. Ebeveynliği etkileyen yapısal etkenleri tartışsa da psikanalizi davranışsal ve toplumsal anlamda yapısal etkenlerin üzerinde tuttuğunu dile getirmektedir (Lorber, 1981, s. 483). Coser'e göre ise Chodorow'un kuramı Levi-Strauss'un yapısal açıklaması bağlamında genişletilmelidir. Bu bağlamda evlilik, aileler arasında bir mübadelenin söz konusu olduğu bir kurumdur ve kimsenin ahlaken, toplumsal olarak ve ekonomik olarak kendine yeter olmadığı bir biçimdedir (Coser, 1981, s. 488). Chodorow'un bu düşüncelere referansla yapının farkında olduğunu dile getirerek, kitabının temel meselesi olan kadınların anneliğinin toplumsal bir yapı olduğunun altını çizmektedir ve bu yapı diğer yapıları da etkilemektedir ve toplumsal yapılardan bağımsız değildir. Bu bağlamda sosyologların "aile" ve "toplumu" ayrı tutmasına bir eleştiride bulunarak, kadınların anneliğinin anlaşılması için anne-kız, anne-oğul ve eşler arasındaki ilişkilerin psikodinamiğinin anlaşılması gerektiğinin altını çizmektedir zira bu ilişkiler erkek egemen toplum ve kültürün anlaşılması açısından önemlidir (Chodorow, 1981, s. 501-502).

Kadınların iş gücüne artan katılımına rağmen, kadınlar ev içi alan ve aile içi ilişkiler ile bağlantılı olarak konumlandırılmaktadır. Kadının karşısında konumlandırılan erkek ise daha bağımsız bir varoluşa sahiptir. Kadın da erkek ile aynı emek sürecine dahil olsa bile onun sınıfsal anlamdaki statüsünü belirleyen erkeğin statüsüdür. Kadınların ev içi sorumlulukları asli ve gerekli olmayı sürdürürken, erkeğin bu süreçte yaptıkları ekstra olarak nitelendirilmektedir (Chodorow, 1999/2021, s. 343-344). Modern toplumla birlikte gelişen çekirdek aile yapısı kapitalist toplum açısından gerekli ve önemlidir. Bu aile yapısı aynı zamanda toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine göre de belirlenmektedir. Bu aile yapısında baba sürekli dışarda olan, yukarıda konumlandırılır ve otoriteyi temsil edendir (Chodorow, 1999/2021, s. 346). Bu bağlamda Chodorow'a göre, Frankfurt Okulu kuramcıları ve Parsonsçılar da psikanalizden yararlanmaktadırlar. Onlara göre de söz konusu aile yapısı erkekleri otoriteye ve kapitalist iş dünyasına uyumlu hale getirmektedir (1999/2021, s. 357). Erkekler atfedilen ideolojik öncelik beraberinde annenin ve dolayısıyla dişil olanın daha erişilebilir olduğu, babanın ve eril olanın daha ulaşılamaz ve üstün olduğu gibi bir algının genelleştirilmesine sebep olabilmektedir. Bu bağlamda erkekler anneye ilişkin algılarını genelleştirip kadınlarla ilgili genel bir algıya erişebilirlerken, kızlar bunu yalnızca anneleriyle sınırlı tutma eğiliminde olabilmektedir (Chodorow, 1999/2021, s. 347-349).

Kapitalizm ile ortaya çıkan yeni aile tipi, evin büyüklerini barındırmayan, kadınların çocuk bakımı konusunda sorumluluklarını paylaşmalarının pek mümkün olmadığı aile biçimidir. Sorumlulukların paylaşılabilmesi ve diğer kadınlardan uzak yürütülen annelik sorumlulukları kadınların anneliği bağlamında yeni sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. Kadınların çocuk doğurma oranları azalsa da sorumlulukları artmakta ve kadınlar bu anlamda daha çok yalnızlaşmaktadırlar. Kamusal ve özel alan ayrımı bağlamında sınırların belirginleştiği kapitalizm sonrası dönemde erkekler halihazırda az olan ev içi sorumluluklarından iyice uzaklaşmışlardır (Chodorow, 1999/2021, s. 37). Cober bu noktada Chodorow ile aynı fikirde olmadığını söyleyerek eleştirisini ortaya koymaktadır. Cober'e göre otoriter bir ilişkide katılımcı olmayan bir eşten daha kötü olan şeyin karışan bir eş olduğudur. Bu bağlamda modern kadının ayrı ve farklı alanlara sahip olması



özgürlüğünü artırmakta ve kocanın kontrolünü azaltmaktadır. Bu noktada işçi hareketi ve kadın hareketi bağlamında bir kıyaslama yaparak, sözde serbest işgücü piyasasındaki işçilerin kapitalist işverene olan bağımlılığının işçi hareketine temel oluşturduğu gibi ekonomik olarak erkeğin baskın olduğu sözde eşitlikçi ailedeki erkeklere olan bağımlılığın da kadın hareketinin temellerini attığını iddia etmektedir. Toplumsal bağlar düşünüldüğünde akrabalık ilişkilerinin değişimi eşlerin birbirlerine daha çok bu anlamda bağımlı olmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda onlar çocukluktan itibaren duygular ve hisler anlamında benzer bir kapasite geliştirmiş olmalıdırlar. Çalışma ortamının fabrikalardan ofislere kayması da toplumsal yetilerin gelişmiş olmasını gerektiren bir iş ortamı yaratmaktadır (Cober, 1981, s. 490-91).

Lorber Chodorow'un belirli türden, orta sınıf, başarı odaklı, çekirdek aile yapısındaki anneliğe odaklandığını dile getirerek, onun eşit ebeveynlik çıkarımını sorgular ve tek ebeveynin olduğu, aynı cinsiyetten ebeveynlerin olduğu ya da ikiden fazla ebeveynin olduğu ailelerdeki durumun ne olacağı konusunda bir eleştiri getirmektedir. Bu bağlamda Lorber'e göre farklı yapılar farklı aileleri üretmektedir ve bu aile kümelenmeleri farklı ebeveynliği ve kişilikleri üretmektedir. Lorber'in önerisi, aile düzenlemesinden ziyade bu düzenlemeyi üreten toplumsal yapının düzeltilmesi gerektiğidir (1981, s. 485-86). Çekirdek, Avrupalı Amerikalı aile konusunda benzer bir eleştiri Segura ve Pierce tarafından Chodorow'a yöneltilmektedir ancak onlar Chodorow'un kuramını farklı etnik gruptan olan Chicana/o aile yapısı özelinde ele almaktadırlar. Chodorow'un deneysel odağının Avrupalı Amerikalı aileler olması, Batı dışı aile biçimlerinin, gey ve lezbiyen ailelerin veya tek ebeveynli ailelerin bu anlamda dışarıda tutulmasını eleştirmektedirler. Chodorow'un kuramsal çerçevesinin deneysel tutumunun sınırlandırmalarının gölgesinde kalmaması gerektiğini vurgulayarak bu kuramı kendi çalışmaları bağlamında, farklı bir etnik aile odağında ele almaktadırlar (Segura & Pierce, 1993, s. 63-64). Avrupalı Amerikalı kadınlar gibi, onlar da oğullarından ziyade kızları ile özdeşim kurma eğilimindedirler ve kızları da annelerinin rolleri ile özdeşim kurmaktadır. Chicana/o⁴ ailelerinde birden çok bağlanma figürü toplumsal cinsiyet ile alakalı davranışların ediniminden sorumludur (1993, s.76). Bu ailedeki kızlar kendilerini yalnızca annesinin değil anneannesinin de uzantısı olarak deneyimlemektedir. Chodorow'un kuramını genişleterek Avrupalı Amerikalı kız çocuklarının aksine onlar, nesne ilişkisel kümelenmelerini kız, anne, büyükanne, hala, vaftiz anne ve baba şeklinde gerçekleştirebilmektedirler. Bu aile yapısında kadınların anneliği, Avrupalı Amerikalı orta sınıf kadınlara kıyasla, daha geniş akrabalık tarafından daha çok teşvik edilen bir durumdur (1993, s. 77-78). Chodorow'un toplumsal cinsiyet gelişimi bağlamında kadınların rolüne olan vurgusu Segura ve Pierce tarafından başka bir etnik grup için de geçerliliğini sürdürmektedir ancak onlar toplumsal cinsiyet kimliği ediniminde akrabalık bağı dahilinde diğer kadınların da hesaba katılması gerektiğine ilişkin bir çıkarım yapmaktadırlar (Segura & Pierce, 1993, s. 81). Lorber'in aile yapısına yönelik eleştirisi ve kalabalık ya da bir biçimde çekirdek aileden farklı bir yapıya sahip olan ailelerdeki ilişkisel süreçlerin nasıl olacağına dair sorgulaması Segura ve Pierce tarafından yapılan çalışma özelinde bir yanıt bulmaktadır. Kuramsal çerçevesini kullandıkları Chodorow'u, farklı aile yapılarını odağına almaması bağlamında eleştirel de kuramın uygulanabilirliğini ve bu bağlamda dönüştürülebilirliğini de ayrıca ortaya koymaktadırlar. Chodorow'un kendisi de bu anlamdaki eleştirileri bir biçimde kabul ederek, kitabı bir kez daha

⁴ Meksikalı Amerikalı bir etnik grubu ifade etmektedir. Kadınlar için Chicana, erkekler için ise Chicano sözcüğü kullanılmaktadır.



kaleme almış olsa etnik ve sınıfsal farklılıklara daha çok odaklanacağını dile getirmektedir (Chodorow, 1981, s. 514).

Sonuç

Cinsiyetin toplumsal bir kurgu olduğu düşüncesi söz konusu bu eşitsiz yapıyı üreten ve yeniden üreten mekanizmalara odaklanılmasını beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda annelik toplumsal cinsiyet çalışmalarının ve feminist argümanların odağında yer alan ve üzerinde tartışmalar yürütülen toplumsal cinsiyetli bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Anneliğin bir üretim alanı olarak düşünülmesi ve kurumsal bir yapıya sahip hale gelmesi sebebiyle politik ve toplumsal anlamda kadın bedeni mercek altına alınmıştır. Toplumsal cinsiyetli ideolojilere hizmet eden bütün etmenler (namus, cinsellik, üreme ve benzeri) annelik ile ilişkilendirilerek iktidarın hakimiyet alanını oluşturmaktadır (Timurturkan, 2019b, s. 70). Buradan hareketle kadın bedeni ve annelik, üzerine ahkam kesilen, belirli kalıplar özelinde tanımlanan ve ideolojik anlamda konumlandırılan bir alandır. Bu sebeptir ki anneliğin içgüdüsel olduğuna, annelik rollerinin biyoloji ile açıklanabileceğine ya da kadınların birincil olarak gerçekleştirdiği ebeveynliğin çocuklar açısından gerekli olduğuna ilişkin söylemler toplumsal anlamda yerleşik hale gelmiştir ve kadınların daha iyi annelik özelinde yetersiz hissetmelerini ve kendilerini bu role uygun olarak şekillendirmelerini beraberinde getirmektedir. Annelik, anneliğe atfedilenler ve annelikten beklenenler üzerinden herkesin söz sahibi olduğu, kadınlarla özdeşleştirilen ve fedakârlık söylemleri ile yüceltirilen toplumsal cinsiyetli bir roldür. Annelik üzerinden toplumsal ve ilişkisel bir kimlik edinen kadınların anneliği eşitsiz toplum yapısının yaratımı ve yeniden üretimi bağlamında asimetrik ebeveynliğin hem sebebi hem de sonucudur. Kadınların doğurup doğurmamaları, iyi ve doğru annelik yapıp yapmamaları veya bebek bakımını birincil olarak üstlenip üstlenmemeleri kadınlığın ve anneliğin iktidarların ve yaratıldığı söylemlerin odağında yer almasına sebep olmaktadır. Bu yolla, evde ebeveynlik sorumluluklarını yerine getirmeyen bir erkeğin tamamen konformist bir noktadan, hâkim söylemi ve iktidarı içselleştirmiş bir biçimde annelikten, kadınlıktan beklentileri giderek artmakta ve ebeveynliğin birincil sorumluluğunu alıp almama meselesi onun gündeminde pek yer almamaktadır. Ebeveynliğin asimetrik yapısı bu bağlamda Nancy Chodorow' u doğallaştırılmış bir durum olan kadınların anneliğini sorgulamaya yöneltmiştir. Chodorow annelik meselesinin kültürel, toplumsal ve psikolojik birçok boyutunun olduğu düşüncesinin farkında olarak ancak bunların hiçbirinin tek başına yeterli bir açıklama sunmayacağını ileri sürerek, nesne ilişkileri kuramı özelinde anneliği tartışmaya açmakta ve bu bağlamda psikanalizden yararlanmaktadır. Freudyen kuramın eril bakışını eleştirerek, kendi kuramı doğrultusunda bir anlatı sunmaktadır. Chodorow'un eşit ebeveynliğe ilişkin kuramı ve buradan hareketle yönelttiği sorular eşit bir dünyayı arzulayan herkes için ilerici bir bakış niteliğindedir. Bu bağlamda kadın ve erkeğin ebeveynliği paylaştığı bir aile yapısı "muazzam bir toplumsal ilerleme olacaktır" (1999/2021, s. 408).

Kaynaklar

Chodorow, N. (2021). *Anneliğin yeniden üretimi: toplumsal cinsiyetin sosyolojisi*. (2. Baskı). (D. Tanal Tatar, Çev.). Phoenix. (Orijinal eserin basım tarihi, 1999).



Chodorow, N. (1995). *Gender as a Personal and Cultural Construction*. *Signs*, 20 (3), 516-544. <https://www.jstor.org/stable/3174832>

Chodorow, N. (1978). *The reproduction of mothering, psychoanalysis and the sociology of gender* (1st ed.). University of California.

Chodorow, N. (1981). *Reply by Nancy Chodorow. İçinde R. L. Coser, A. S. Rossi, & N. Chodorow, On "The Reproduction of Mothering": A Methodological Debate*. (ss. 500-514). *Signs*. 6(2). <https://www.jstor.org/stable/3173759>

Coser, R. L. (1981). *Rose Laub Coser. İçinde J. Lorber, R. L. Coser, A. S. Rossi, & N. Chodorow, On "The Reproduction of Mothering": A Methodological Debate*. (ss. 487-492). *Signs*. 6(2). <https://www.jstor.org/stable/3173759>

Lorber, J. (1981). *Judith Lorber. İçinde J. Lorber, R. L. Coser, A. S. Rossi, & N. Chodorow, On "The Reproduction of Mothering": A Methodological Debate*. (ss. 482-486). *Signs*. 6(2). <https://www.jstor.org/stable/3173759>

Rossi, A. S. (1981). *Alice R. Rossi. İçinde J. Lorber, R. L. Coser, A. S. Rossi, & N. Chodorow, On "The Reproduction of Mothering": A Methodological Debate*. (ss. 492-500). *Signs*. 6(2). <https://www.jstor.org/stable/3173759>

Rashmir Gaur. (2018, July). *Lecture 14: Unmasking Heteroseksüel Assumptions in Nancy Chodorow [Video]*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=eMQZlPFB354>

Segura, D. A. & Pierce, J. L. (1993). *Chicana/o Family Structure and Gender Personality: Chodorow, Familism, and Psychoanalytic Sociology Revisited*. *Signs*. 19 (1), 62-91 <https://www.jstor.org/stable/3174745>

Timurturkan, A. (2019b). *Annelik, Söylem ve İktidar: Eleştirel Bir Tartışma*. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 47 (2), 64-78. <https://doi.org/10.35237/sufesosbil.630546>

Timurturkan, A. (2019a). *Ebeveynlik ve Dijital Medya: Anneliğe İlişkin Yaratılan Yeni Temsiller ve Dayanışma Örüntüleri*. *Mediterranean Journal of Humanities*, 315-333. <http://dx.doi.org/10.13114/MJH.2019.466>



Albastı İnançının Halk Tasavvuruna Yansıması: Saratlı Bölgesi Örneği¹

Ali Bekdemir ²

Özet

Saratlı, Aksaray ilinin Gülağaç ilçesine bağlı bir kasabadır ve çevresindeki Akmezar, Cumhuriyet, Çağlayan, Süleymanhöyük ve Pınarbaşı köyleriyle birlikte Aksaray'daki en yoğun Alevi nüfusunun yaşadığı bölgedir. 17. yüzyıldan itibaren isyan, göç vb. etkenler sebebiyle buraya yerleşen halk; Sultan Samit, Eslemezoğlu, Arzumanlı Ocaklarına bağlıdır. Bu halk, farklı Ocak yapıları içinde yer alsalar da geçmişten günümüze evlilik, ticaret vb. etkenlerle beraber birbirleriyle sıkı ilişkiler oluşturmuştur. Bölge halkı; geçimini tarım, ticaret ve son dönemde gerçekleştirilen turizm faaliyetleri ile sağlamaktadır.

Albastı, geçmişten günümüze Türk Dünyası başta olmak üzere birçok kültür içinde farklı adlarla yer almıştır. Genellikle lohusa kadın etrafında oluşan kaçınma yöntemleriyle bilinir. Bu varlık; erkekler, gelinler, ölü bireyler ve atlar üzerinde etkili olabilmektedir. Albastının, kişileri ve hayvanları olumsuz etkileyerek ölüme sebep olabileceği düşünülmektedir. Cin, koca karı, erkek ya da güzel bir kadın olarak tasavvur edilen bu varlığın; çeşitli donlara girerek hayvan ve cansız varlıklara dönüşebildiği de görülmektedir. Dolayısıyla halk, albastıdan korktuğu için kendisini ondan korumak amacıyla çeşitli önlemler almak zorunda hissetmiş ve böylece bölgeden bölgeye çeşitlilik gösteren birçok kaçınma yöntemi oluşmuştur. Bizim amacımız, araştırma sahamızda var olan albastı inancı ile bu inanç etrafında oluşan kaçınma yöntemlerini ve halk tasavvurunda oluşan albastı tiplerini ortaya koymaktır. Ayrıca çalışmamızı gerçekleştirebilmek için araştırdığımız bölgedeki halkla yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiş ve elde edilen veriler kayıt altına alınmıştır.

Saratlı ve çevresinde albastının “al”, “al karısı”, “al gelini” ya da “albastı” adlarıyla anıldığı görülmektedir. Gelin ve ölü birey üzerinde de etkili olduğu düşünülen bu olağanüstü varlığın, daha çok lohusa kadına zarar verdiği ifade edilmektedir. Lohusanın albastının olumsuz etkisine maruz kalmaması için çeşitli kaçınma yöntemlerinin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca halk tasavvurunda albastı tahayyülünün değişkenlik gösterdiği ve dört farklı albastı tipinin olduğu da tespit edilmiştir. Var olan tiplere bakıldığında, isimlerle tipler arasında bir bağ olduğu da düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Saratlı, Albastı, Al Gelini, Al Karısı, Lohusa

The Reflection of Albastı Belief on Folk Imagination: The Case of Saratlı Region

Abstract

Saratlı is a town in the Gülağaç district of Aksaray province and is the region with the highest Alevi

¹ Alıntlamak için: Bekdemir, A. 2023 “Albastı İnançının Halk Tasavvuruna Yansıması: Saratlı Bölgesi Örneği”, Antropoloji ve Kültürel Bakış, Sayı 2, ss. 63- 76

² Aksaray Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi ORCID: 0000-0001-9011-9811



population in Aksaray, together with surrounding Akmezar, Cumhuriyet, Çağlayan, Süleymanhöyük and Pınarbaşı villages. Since the 17th century, the people who settled here owing to the factors such as rebellion, migration, etc; connected to Sultan Samit, Eslemezoğlu, Arzumanlı Ocaks. These people live in various Ocak structures, because of factors like marriage, trading, and other things, they have developed intimate relationships with one another from past to present. Local people earn their keep with agriculture, trade and tourism activities recently.

Albastı has put in an appearance with different names in many cultures, especially in the Turkish World, from past to present. Albastı is generally known for the avoidance methods that occur around the puerperal women. This ethereal being can have an impact on men, brides, dead people and horses. It is thought that Albastı can adversely affect people and animals which cause death. This being, who is imagined as a goblin, spouse, man, or a lovely woman, is also seen to have the ability to transform into animals and inanimate objects by disguising. Therefore, since the people are afraid of Albastı, they have felt obliged to take various precaution to protect themselves from it, and thus many avoidance methods varied from region to region. Our aim is to reveal the Albastı belief that exists in our research area and the avoidance methods formed around this belief and the Albastı typecasting are formed in the public imagination. In addition, in order to carry out our study, semi-structured interviews have been conducted with the people in the region we investigate and the data obtained are recorded.

In the region of Saratlı, Albastı is known as “Al”, “Al Karısı”, “Al Gelini” or “Albastı”. It is claimed that this ethereal being which is also thought to be effective on the bride and the dead people, harms more women in the postpartum period. It has been stated that various avoidance methods are formed in order to prevent the puerperal women from being exposed to the negative effects of Albastı. In addition, it has been shown that there are four developed, different kinds of Albastı that are depending on the folk imagination. Considering the existing typecasting, it is also thought that there is a connection between the names and the typecasting.

Keywords: Saratlı, Albastı, Al Gelini, Al Karısı, Puerperal Women.

Giriş

Bu çalışma, Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan “Saratlı Kasabası Geçiş Dönemleri ve Bu Geçiş Dönemlerinin Halkbilimsel Açından İncelenmesi” adlı yüksek lisans tezi için gerçekleştirilen saha araştırması sırasında elde edilen verilerden faydalanılarak oluşturulmuştur. 08.07.2022 ile 03.02.2023 tarihleri arasında gerçekleştirilen derleme sürecinde yarı yapılandırılmış görüşme ile gözlem teknikleri kullanılmıştır. Çalışmada, 25 kişiden alınan veriler kullanılmış ve bu kaynak kişilerin bilgileri “Kaynak Kişiler” başlığı altında listelenmiştir. Ayrıca kaynak kişiler metin içerisinde “K.K.” şeklinde kısaltılarak verilmiştir.

Saratlı, Aksaray ilinin Gülağaç ilçesine bağlı bir kasabadır. Bu kasaba, çevresindeki Akmezar, Cumhuriyet (Delieybil), Çağlayan (Cağıl), Pınarbaşı ve Süleymanhöyük adlı köylerle birlikte Aksaray'da Alevi Bektaşî kültürünün en yoğun yaşandığı alanın merkezinde bulunmaktadır. Bu yerleşim yerlerinde Sultan Samit, Arzumanlı ve Eslemezoğlu ocaklarının talipleri yaşamaktadır. Köylerin



birbiriyle olan kültürel bağları; evlilik, ticaret, tarım vb. etkenlerle daha da artmış böylece Çağlayan köyü ve Saratlı kasabası örneklerinde olduğu gibi üç farklı ocağın taliplerinin yaşadığı yerleşim yerleri oluşmuştur. Yöre halkı, tarım ve hayvancılıkla geçimini sağlamakta bunun yanında son dönemde turizme açılan Aziz Mercious ile Kırk Göz yeraltı şehirlerinden de turizm geliri elde etmektedirler.

Araştırma sahasını kapsayan bölge, geçmişten günümüze birçok halka ev sahipliği yapmıştır. Ancak savaş, göç vb. birçok etken, bölgede sürekli bir yer değiştirmenin olduğunu göstermektedir (Aygün, 2016, s. 136). Günümüzde bu bölgede yaşayan halk da Celali İsyanları'ndan sonra buraya yerleşmiş ve kalıcı olabilmıştır (Aygün, 2016, s. 131-136). Süleymanhöyük Köyü dışında bölgede Sultan Samit Ocağı'na bağlı Halep Türkmenlerinin çoğunlukta olduğu görülmektedir (Aygün, 2016, s. 131-136). Ayrıca Selanik'ten göç eden bir kısım Türkmen, Akmezar ve Mandama köylerinde yaşamaktadır. Çağlayan ve Süleyman Höyük'te yaşayan Arzumanlılar, Şam Bayatı aşiretine mensup Türkmenlerdir. Safevi Devleti adına faaliyetlerde bulunan bu ocağın, daha sonra 18. yüzyılda şimdiki yerleşim yerlerine yerleştikleri düşünülmektedir (Savaş, 2013, s. 74-77). Eslemezoğlu Ocağı ile ilgili yapmış olduğumuz literatür taramasında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Bölgede yapılmış olan derlemeler esnasında ocak süreğinin Sarı İsmail'e dayandığı ancak günümüzde dede soyunun devam etmediği ve Eslemezoğlu Ocağı taliplerinin, Çağlayan Köyüne Kayseri'nin Karapınar Köyü'nden geldikleri öğrenilmiştir (K.K. 4, K.K.24).

Araştırmanın konusunu oluşturan albastı ise Türk Dünyasından veya Hint Avrupa toplumlarından ortaya çıktığı düşünülen, yayılmış olduğu geniş coğrafyada benzer özelliklerde ve farklı adlarla yer alan, günümüzde genel anlamda anne ile bebeğin doğum sırası ya da sonrasında oluşabilecek olağanüstü olaylardan etkilenmesi merkezinde varlığını sürdüren bir inançtır (Turdimov, 1999, s. 262). Dolayısıyla halk, bu varlıktan korunma yolları aramış ve kendince farklı yöntemler geliştirmiştir. Albastı; kimi zaman yaşlı, cüce, çirkin, tırnakları uzun ve can alıcı bir kadın olarak ifade edilmekle birlikte benzer özelliklere uyan bir erkek, dünya güzeli bir gelin olarak da anlatılmaktadır. Yine bu ruhun, cinlerle ilişkili olduğu, kuş, keçi benzeri canlılara ya da at arabası gibi cansız varlıklara dönüşebildiği söylenmektedir. Bazı bölgelerde, varlığına inanılan albastı tiplerinin tek bir formda ya da birbirine çok yakın özelliklerde olduğu görülür; ancak birden fazla albastı tipinin olduğu yerler de vardır (Şimşek, 2017, s. 100-108).

Çalışmanın yapıldığı bölge olan Saratlı ve çevresindeki yerleşim yerleri farklı özelliklerdeki albastı tiplerinin tespit edildiği bir alandır. Dolayısıyla bölgede var olan albastı inancı, bu inanca bağlı korunma yöntemleri ve bölgede tespit edilen albastı tipleri çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Çalışmanın amacı ise Saratlı bölgesinde var olan albastı inancını ve bu inanç etrafında günümüze kadar gelebilen geleneksel yapıyı açıklamak ve tespit edilen albastı tiplerinin değişkenliğini ortaya koyabilmektir.

Türk Dünyasında Albastı İnancı

Toplumlar, genellikle cevabını veremediği doğa olaylarını ya da insani durumları kendi zihinsel süzgecinden geçirip bulunduğu dönem ve şartlara uygun şekildeki dayanaklarla temellendirerek



belli inanç kalıpları içerisine sokmaktadır. Albastı inancının da benzer şekilde doğmuş olduğu görülmekte ve farklı kültürlerde bu inanca ait özellikler, belli başlı benzerlik ya da farklılıklarla sürdürülmektedir. Günümüzde Türk Dünyası başta olmak üzere Kafkaslar, Akdeniz ve Orta Doğu'da sıkça görülen Albastı inancının Türk Dünyasında da farklı adlarla yaşatıldığı görülmektedir (Acıpayam, 1961, s. 171-172). Albastı; Özbeklerde, Kazaklarda, Tuva, Altay, Kırım Türklerinde, Kırım Kazan ve Güney Sibiryaya Tatarlarında "Albastı", "Alvastı", "Albis", "Martu" şeklinde isimlendirilmektedir. Yine albastıya Türkmen Türkleri "Al" ya da "Albası", Kırgızlar "Albarsii", Karakalpak ve Nogay Türkleri "Albastı", Azeri Türkleri, " Hal Helenesi", Kumuklar; " Al Haslı Katın". Balkar, Karaçaylar "Almaştı" olarak adlandırır (Turdimov, 1999, s. 263-264). Anadolu'da ise Albastı, "al, al karısı, al kızı, al anası, al avradı, albis, almış, alpas, alpata, albalı ve hal karısı" gibi isimlerle anılmaktadır (Turdimov, 1999, s. 263-264). Bu ruhun daha çok kuytu yerlerde, ağıl, samanlık, çeşme, nehir vb. su kaynaklarının yakınında ya da taşlık arazilerde yaşadığı düşünülmektedir (Dilek, 2021, s. 56-57). İnan, albastının üç çeşidinin olduğunu belirtir. Bunlar, "Kara Albastı", "Kırmızı Albastı" ve "Sarı Albastı"dır. Yazara göre; Kara albastı, ciddi, ağırbaşlı bir ruhtur, Kırmızı Albastı, "Kırmızı Kadın" olarak da isimlendirilmekte ve insanlığın anası olarak kabul edilmektedir. Sarı Albastı ise sarışın bir kadın olarak görülmekle birlikte tilki ya da keçi donuna girebilmektedir. Şarlattan ve hoppa bir ahlaka sahip olduğu düşünülen Sarı albastının, kadınlar arasındaki hoppalığı sembolize ettiği düşünülür. Sarı Albastı'nın doğan çocuk ve annesinin ciğerlerini suya atması da onun bir diğer kötü özelliğidir. Sarı Albastı'dan etkilenen kişiler, ocaklı kişiler ya da baksılar tarafından tedavi edilmektedirler (İnan, 1986 akt., Şimşek, 2017, s. 100). Yine Kırgız Türklerine göre "sarı (sarı ve kötü kokan) albastı", "kara albastı (Martu)" adında iki çeşit albastı vardır ve kara albastı, sarı albastıya göre daha tehlikelidir. Bebekle anneye doğum esnasında ve sonrasında sarı köpek, sarı köpek yavrusu ya da sarı keçi donuna girerek zarar vermektedir (Avcı ve Borubayeva, 2019, s. 1805).

Albastı çeşitlerine bakıldığında kötü olan albastıların yanında ona karşıt ya da kişiyi daha az etkileyecek albastı tiplerinin olduğu da görülmektedir. Örneğin; Kırgızlardaki sarı albastı, kara albastıya göre daha az tehlikelidir veya kırmızı albastı, tıpkı Umay gibi özellikler göstermektedir. Umay da sadece anne ve bebeği koruyan bir ruh olmanın dışında, "Türk halklarını koruyan, hatta insanlığı koruyan onlara kut veren bir tanrıcadır" (Çoruhlu, 2020, s. 56). Kırgızlar, Umay'ı bol mahsul almaya ve mal mülk edinmeye yardımcı olan bir ruh olarak görürler (Çoruhlu, 2017, s. 56). Umay'ın olumsuzlanan bir yönü vardır ve ölümle ilişkilendirilmektedir. Umay ve Albastı ile ilgili veriler; ateş kültüründen doğan bu iki mitolojik varlığın, Türk Mitolojisi içinde birbirine zıt varlıklar olmasına rağmen benzer özellikler gösterebildiğini kanıtlar niteliktedir ve ikisinin arasında anaerik dönemden günümüze bir ilişkinin olabileceği akla getirmektedir. Çoruhlu, Umay ve albastı arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, albastıyı Umay'ın ta kendisi olarak görebileceğimizi ya da karşısındaki kötücül varlık olarak düşünebileceğimizi belirtmektedir (Çoruhlu, 2017, s. 57). İki varlığın günümüzdeki durumunu anaerik ve ataerik dönemlere bağlamak ve kadının anaerik düzende ön planda oluşunun zamanla değişmeye başlamasıyla ilişkilendirmek mümkündür (Kayabaşı, 2018, s. 225). Azar da Umay'ın tarihi süreçteki değişiminin sebebinin şu şekilde açıklamaktadır:

"Albastı'nın kadın olarak görülmesi ve hem koruyucu, hem de ölüm getirici olması bu iyenin zamanla anaerik yapının zayıflaması, kadının merkezi konumdan çıkarılmasıyla alakalı olabilir. Zira anaerik bir yapıda Ulu Ana, İlahe Ana olan kadın ataerik yapıda bu ilahi konumdan sıyrılarak yardımcı karaktere akabinde olumsuzlayıcı tipe dönmüş olmalıdır" (Azar, 2018, s. 6).



Anadolu'da Albastı İnancı

Günümüzde albastıdan korunmak için Anadolu'da gerçekleştirilen birçok uygulama vardır. Bunlar içinde yaygın olanı, kadının kırk gün evinin dışına çıkmamasıdır. Halk arasında daha önce albastı yakalamış olduğu bilinen kişilerin soylarından gelen ocaklı bireylerin, (bu kişilere alcı da denir) eşyalarını ya da onlara miras kalan kıyafet, bıçak vb. objelerini lohusa kadının yakınına, yastığının altına bırakmak albasmasından korunmak için kesin ve güvenilir görülen önlemlerden biridir (Dilek, 2021. s. 57-58). Lohusa kadının başına Kur'an gibi İslamiyet için önemli sembollerin konması da sıkça rastlanılan bir durumdur (Yeşil, 2014. s. 101).

Bunlar dışında Anadolu'da albastıdan korunmak için lohusa kadına; kırmızı içecekler içirilir, başında erkek bekler, kilerde demir eşya bekletilir ya da havaya silahla ateş edilir (Boratav, 1972, s. 151-154). Yeni bebeğin beşiğine süpürge konulur. Yine süpürge, kapı eşiğine koyularak anne ile birlikte bebeği korumak amaçlanır. Hurma çekirdeği, iğde ve nazar boncuğu da lohusa kadın ve bebeğini korumak için kullanılır. Lohusa kadının başına al yazma bağlanırken bebeğin de beşiğinin üstüne al yazma örtülür; lohusa kadının evinden tuz, şeker ve kap kakac çıkarılmaz. Albastının sudan korktuğu düşünüldüğü için de lohusanın odasında su bulundurulur ve onun ateşe yaklaşmasına izin verilmez (Artun, 2017, s. 190). Kırk gün içinde doğum yapan yani kırkı birbirine karışan iki kadın, birbirleriyle görüşmez, birbirlerinin evine gidip gelmez ve birbirinden eşya almaz. Yine bu kadınların aileleri birbirleriyle görüşmez. Eğer iki aile komşuysa birbirlerinin evlerinden ya da bahçelerinden hiçbir şey almazlar (Kayabaşı, 2018, s. 151-152).

Albasmasının yarattığı bazı rahatsızlıklar da vardır. Bunlardan biri "gelincik hastalığı"dır. Lohusa, bu hastalığa yakalanmasın diye ona kırk gün boyunca soğuk su içirilmaz; nohut, bulgur ve acı biber yedirilmez (Aça, vd. 2019, s.192). Eğer lohusa, gelincik hastalığına yakalanmışsa gelincik otu toplanarak ilaç yapılır, lohusanın göbeğinin üzerine üç dört gün boyunca bir bez örtülür ve bezin üstüne birkaç damla hazırlanan bu ilaçtan dökülür. Böylece hastalık tedavi edilmiş olur. Düğünden sonra gelin gezdirilirken davul zurna çalındığı için lohusa kadın, düğünle ilgili yapılan ritüeli izleyemez. Günde üç dört defa lohusaya abdest aldırılır ve albastının abdestli kadına yaklaşmayacağı düşünülür. Albasmasından öldüğü düşünülen kadının mezarının kırk gün açık bırakılması gerektiği ile ilgili de bir inanç vardır (Aça, vd. 2019, s.192-193).

Albastı etrafında gelişen inançsal yapının anne ve bebekte bırakmış olduğu etki bilimsel olarak 19.yüzyıl'da Postpartum Sendromu adı altında açıklanabilmiştir (Kılıç ve Eser, 2018, s. 53). Postpartum Sendromu'na göre anne, doğumdan hemen sonra altı haftalık lohusalık dönemi içinde, yaşamış olduğu hamileliğin etkilerinden kurtularak fizyolojik, psikolojik ve biyolojik anlamda yeni bir döneme girmektedir. Annenin yaşadığı tüm bu değişiklikler, anne ve bebek arasındaki ilişkiyi de etkilemekte ve anne üzerinde telafisi olmayacak sonuçlara yol açabilmektedir (Gereklioğlu vd., 2006, s. 126-130).

Albastı inancı ile ilgili anlatılanlar, onun toplum içinde bir korkutma unsuru olarak kullanılmasına sebep olmaktadır. Lohusa kadının başında bekleyen koca, albasmasından ailesini korumak isterken onlarla vakit geçirmekte ve aile bağlarını güçlendirmektedir. Albastının nehir kenarlarında



yaşıyor olduğuna inanılması ve geç saatlerde bu yerlerde dolaşmanın albasmasına sebep olacağı düşüncesi, özellikle çocukların geç saatlerde göl ve nehir kenarı gibi tehlikeli yerlerde dolaşmasına engel olmaktadır. Yine albastının ahırlarda yaşadığının söylenmesi ve albastıdan korunmak için atların kontrol edilmesinin gerekmesi, at hırsızlığını da önleyecek bir önlem olarak görülebilir. Dolayısıyla albastı ile ilgili söylenen ve gerçekleştirilen uygulamaları, yaşatıldığı toplum içinde gelişen olağanüstü özellikler barındıran boş inançlar olarak değerlendirilmemeli, toplum yapısı ve huzuru için işlevsel özelliklerinin olduğu düşünülmelidir (Şimşek, 2017, s. 113).

Türk Dünyasında ve Anadolu'da Görülen Albastı Tiplerine Örnekler

Albastı inancının toplum bilincinde önemli bir yer edinmesi, Türk Dünyasında ve Anadolu'da farklı görünümde birçok albastı tahayyülünün oluşmasına sebep olmuştur. Şimşek, al karısını "Dev kadar büyük, uzun boylu, uzun parmaklı ve uzun tırnaklıdır. Çok çirkin ve iğrenç bir surati vardır. Bedeni yağlı, uzun ve siyah saçlıdır. Saçları, aynı zamanda darmadağınaktır ve kocaman bir başa sahiptir. Dişleri at dişi gibi iri ve seyrek, ayakları ise terstir" şeklinde tasvir etmekte ve albastının kuş donuna girerek bebeği öldürebildiğini söylemektedir (Şimşek, 2017, s. 101-102). Aksaray'ın Ortaköy ilçesinde tespit edilen bir anlatıda da bu durum görülmektedir. Anlatı şu şekildedir:

"Loğusa kadının yattığı eve bir kuş gelir. Bu kuş yeni doğan bebeği almaya çalışır. Evdeki erkekler kuşu beklemeye başlarlar. Bu kuş evde erkek olduğu için eve yaklaşamaz. Sabaha karşı kuş bebeği almak isterken loğusa kadın kuşu tutar. Kuş çığlık çığlığa şu sözleri söyler: Silsile atının sesi, ben alım, ben bu kapıya bir daha basmam" (Gözen, 2014, s. 35).

Albastının hayvan kılığına girebilme özelliği Kırgızların inançlarında da yaşatılmakla birlikte Kırgızlar albastıyı; Kırgızca konuşabilen, saçları uzun ve dağınık, göğüsleri uzun ve sarkık, çirkin bir kadın olarak tasvir etmektedir (Avcı ve Borubayeva, 2019. s. 1810). Kazan Tatarları ise albastının cansız varlıklara dönüşebileceğine inanmaktadır. Onlara göre albastı at arabasına, saman balyasına ve çam ağacına dönüşebilmektedir (Avcı ve Borubayeva, 2019. s. 1806).

Azerbaycan Türklerinin albastıyı yırtıcı bir kuşun pençesine benzettikleri görülmektedir. Altay Türklerinde albastı, tırnakları bakırdan olan ve öldüğünde vücudu kayşa dönmesine rağmen hala bakır tırnaklarının kaldığına inanılan, kara ata binen ve kara is gibi kadife elbise giyen bir ruh olarak tarif edilir. Altay Türkleri albastıyı tırnakları sayesinde tanımaya çalışırlar (Yeşil, 2014. s. 100). Halep Türkmenleri albastının; uzun boylu, iri ve çirkin suratlı, dağınık, karalar giymiş bir kadın olduğunu düşünmektedir (Erol, 2012, s. 68).

Albastı ile ilgili anlatılanlar incelendiğinde onun tek bir cinsiyete indirgenemeyecek bir ruh olduğu görülmektedir. Bu durum destanlara ve efsanelere de yansımıştır. Örneğin Şah Kızı destanında albastı ile aynı özelliklere sahip Alp Bastı adlı kahraman destanda; kadın düşkünü, bakire kadınlara musallat olan, Allah'a karşı çıkarak Şeytana sığınan ve ruhunu satması karşılığında cehennemin hükümdarlığını eline alan biri olarak anlatılmaktadır (Dursun, 2022, s.11-16). Aksaray'ın Yapılcın Kasabası'nda anlatılan bir efsaneye göre yalnız kalan bir gelini al basar. Köyde iri yarı bekçi denilen bir adam vardır ve bu adam, kadınlar dere kenarında çamaşır yıkarken elinde ciğerle oraya gelir, kendisine ciğerle ilgili soru sorulduğunda bunun yalnız bırakılan gelinin ciğeri olduğunu ve



pişirip yiyeceğini söyler. Köylüler, bu kişinin albastı olduğunu düşünür (Aydoğan, 2018, s. 226-227).

Albastı ile ilgili anlatılanlar incelendiğinde onun güzel, sarı saçlı bir kadına ya da geline benzetildiği de görülmektedir. Aksaray'da derlenen Keşkek Höyüğü ile ilgili efsane bu duruma verilebilecek örneklerden bir tanesidir. Efsaneye göre; Keşkek Höyüğü eskiden köşkek pazarı olarak kullanılan sonra harabe hâline gelmiş bir yerdir. Bir kadın höyüğün yakınında kurulan yaylada doğum yapar. Lohusa kadının bulunduğu evin kapısı birden açılır ve "içeri allı pullu giyinmiş, süslü püslü güzel bir gelin" girer. Gelen kadının albastı olduğunu anlayan lohusa kadın onu korkutup kaçıtır. Aynı bölgede bulunan ahırlardaki atların koşup terlediği görülür ve bu atları, güzel giyimli bir albastının koşturduğu anlaşılır (Aydoğan, 2018, s. 216). Yine benzer şekilde Sivas'ta da albastının, "Çok güzel, iri yarı, tılsımlı olur; çok güzel olanları, peri kızı gibi olanları da vardır, saçı yürüdüğü zaman yerlere sürünür; uzun saçlı, güzel, çok hamarat, hiç yorulmayan bir kadındır" şeklinde anlatıldığı görülmektedir (Demren, 2018, s. 9).

Saratlı Bölgesinde Albastı İnancı

Saratlı ve çevre köylerinde albastıya; "Al karısı", "Al kızı", "Al gelini" ya da "Al" denilmektedir. Bu kötü ruhun, تنها köşelerde ya da sulak alanlarda yaşadığı düşünülmektedir (K.K. 1, K.K. 6, K.K. 7, K.K. 15, K.K. 18). Anadolu'daki albastı ile ilgili inançların yaşatıldığı diğer bölgelere baktığımızda onun, lohusa ve bebek dışında atları, çeşitli geçiş dönemlerini yaşayan insanları da etkileyen bir ruh olduğunun düşünüldüğü sonucuna ulaşırız. Saratlı bölgesinde ise albastı; doğum sırası ve sonrası dışında düğün meydanında, gelin gezdirirken, zıfır sırasında ve ölüm sonrası cenaze evinde tehlikeli olabileceğine inanılan, lohusa ve bebeği dışında gelin ile ölü bireyi de etkilediği düşünülen bir varlıktır (K.K. 10, K.K. 13, K.K. 14, K.K. 15). Sonuç olarak genellikle albasması ile ilgili inançların daha çok lohusa kadın ve bebek etrafında geliştiği görülmektedir.

Doğan her bebek, soyun devamlılığını sağlamak için önemli olduğu gibi anne ve babanın toplum içerisindeki statüsünün oluşmasında pay sahibidir (Örnek, 2000, s.133-134). Dolayısıyla anne ve bebeği her türlü varlıktan ya da hastalıktan korumak için toplumlar tarafından farklı kaçınma yöntemlerinin oluşturulduğu görülmektedir. Saratlı bölgesinde de bu kaçınma yöntemlerinden birçoğu sürdürülmektedir. Burada Albastının lohusa ve bebeğe olan etkisini hızlandıracak ya da lohusayı varlığıyla olumsuz etkileyecek insanlardan korunmak için alınan önlemler vardır ve böylece halk, bu önlemler sayesinde kendinden kaynaklı oluşabilecek rahatsızlığı engelleyebilmektedir. Lohusa kadının odasının girişine ya da kapısının üst tarafına soğan ya da sarımsak asmak uygulanan önlemlerden en yaygınıdır. Yine odanın girişine üzerlik asmak, evin girişine köpek kafatası asmak da eve girecek al ruhunu engellemek amacıyla yapılan diğer önlemlerdir. Bunun dışında halk arasında lohusanın çekinmesi, korunması gereken "gözü nazarlı" olarak nitelenen kişiler de vardır. Örneğin ay halindeki kadınlar, lohusa kadının kendisini koruması gereken kişilerdir (K.K. 11). Bu kişiler, hem lohusaya al gelinini musallat edebilirler hem de bebeğin sakat olmasına veya isilik adı verilen alerjiye benzer bir hastalığa yakalanmasına sebep olabileceklerine inanılmaktadır (K.K. 15).

Genel olarak bakıldığında bölge halkının uyguladığı kaçınma yöntemlerinin; nazar, albastı ve kırk basması odağında geliştiği düşünülmektedir. Albastı ve kırk basması kavramlarının iç içe



girdiği ve halkın bu iki kavramı albasması adı altında ifade ettiği söylenebilmektedir.

Albastı inancı ve buna bağlı albasmasından kaçınma yöntemlerinden en önemlisi ve yöre halkı tarafından en kesin sonuç vereceği düşünüleni, al ocağı etrafında gelişmiş uygulamalardır (K.K.2, K.K. 5, K.K. 24). Ocaklı kişinin atalarının ya da kendisinin, al gelinini lohusaya musallat olmadan önce veya bu olay esnasında yakaladıkları düşünülmektedir. Bu kişiler, al gelininin üzerinden bir eşyasını alarak ya da al gelini ile girdikleri mücadeleyi kazanarak onu yakalamış ve yakaladıktan sonra da ondan al gelininin kendisine ve yedi sülalesinden yetmiş sülalesine kadar zarar veremeyeceğinin sözünü almışlardır (K.K. 2, K.K. 12; K.K. 17, K.K. 25). Böylece bu bireylerin soylarından gelen kişilerin al gelininin her türlü etkisinden zarar görmeyeceğine inanılmaktadır. Halk da bundan faydalanmak adına ocaklı kişilerden aldıkları bir nesneyi, lohusanın yakınına bırakarak onu al gelininden korumaya çalışırlar. Saratlı ve Pınarbaşı'nda dedelerinin alı yakaladığını ve ocaklı olduklarını söyleyen üç kişi bulunmaktadır (K.K. 1, K.K. 12, K.K. 25). Bu kişilerden birisinden, lohusayı ve bebeği korumak için keten³, ceket vb. istenmiştir. Diğerinden ailesine de al gelininden alındığı söylenen al kılıcı, kama ve alın yüzünü örttüğü keten miras kalmıştır (K.K. 25). Söz konusu bu üç nesnenin, lohusa kadının korunması amacıyla yastığının altına koyulması ile lohusa ve bebeğin korunduğuna inanılmaktadır. Bu üç nesne kaybolmuştur ve al kılıcı yerine normal kılıç kullanılmaya başlanmıştır (K.K. 5, K.K. 6, K.K. 7, K.K. 15, K.K. 18, K.K. 19, K.K. 22).

Bu nesnelere dışında lohusanın yastığının altına; hameyli muskası, deve tüyü, kerpiç parçası (kuru inek dışkısı), bıçak, makas, Kur'an, tarak, al yazma ya da daha önce al basmış bir kadının al yazması konulmaktadır (K.K.5, K.K. 6, K.K. 7, K.K. 15, K.K. 18, K.K. 19, K.K. 22). Al gelininin erkeklerden uzak durduğu düşünüldüğü için lohusanın baş ucuna bir erkek ceketini bırakılmaktadır. Saratlı'da da süpürge'nin koruyucu özelliği olduğu görülmekte, sapı kadına diğer tarafı da bebeğe bakacak şekilde yere bırakılmaktadır. Al gelininin sudan korktuğu da düşünüldüğü için odada bir kap su bulundurulmaktadır (K.K.8, K.K.12). Üzerlik otunun al gelinini korkuttuğu düşünülmekte lohusanın yanında mutlaka üzerlik tohumu ya da bu tohumdan yapılmış süs eşyaları bulundurulmakta ve üzerlik otunun tohumu ara ara lohusa kadının odasında tütürülmektedir. Ayrıca deve boncuğu, nazar boncuğu gibi nazara karşı etkisi olan nesnelere de lohusanın odasına konulmaktadır. (K.K.11, K.K. 13, K.K. 22). Bölge halkına göre lohusa kadın başındaki al yazmayı çıkarmamalıdır. İki ucuna un ve tuz çıkılanan al yazmadan albastının korktuğu ifade edilmektedir. Un ve tuz, burada al yazmanın koruyucu işlevini artıran bir unsurdur (K.K. 3, K.K. 10, K.K. 16).

Lohusa kadının, yalnızken ve uyurken albasmasına en müsait durumda olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden lohusa kadının yakın akrabaları, kocası ve annesi onu hiç yalnız bırakmazlar. Lohusanın kaldığı odayı sürekli aydınlık tutmak da gerekmektedir (K.K. 20, K.K. 24). Lohusanın derin uyku uyumasının iyi görülmemesi sebebiyle kadın, çocuğu emzirmesi gerektiği söylenerek belirli aralıklarla uyandırılmaktadır (K.K. 12, K.K. 12, K.K. 21). Lohusa kadının evde kalacağı süre, yöre halkının çalışması gerektiği döneme denk gelirse lohusanın başında mutlaka biri kalmaktadır. Bu kişi tercihen bir erkek çocuğudur (K.K. 5, K.K. 22). Çünkü erkek çocuklarına al gelininin musallat olmayacağı düşünülmektedir (K.K. 5).

³ Baş örtüsü için bölgede bu adlandırma yapılmaktadır.



Ayrıca lohusa kadının kapısının önünden bir düğün ya da cenaze konvoyu geçerse bebek ve anesinin mutlaka pencereye veya kapıya çıkması gerektiği eğer bunu yapmazlarsa onları ölümün ağırlığının etkileyeceğine inanılmaktadır. Bir başka görüşe göre de eğer bunu yapmazlarsa onlara al basacağına inanılmaktadır. Bu noktada albastının doğumun yanı sıra diğer geçiş dönemleri sırasında da etkili olduğu ortaya çıkar (K.K. 7, K.K. 10, K.K. 15, K.K. 18).

Lohusa kadının kırk gün boyunca dışarı çıkmaması gerekse de bazen zorunlu olarak köy işleri için dışarı çıktığı halk tarafından anlatılmaktadır. Böyle durumlarda lohusanın bir başka lohusayla görüşmemesi gerekmektedir. İki lohusa karşılaştığında bebekleri ve kendilerine al gelininden bir zarar gelebileceği düşünülmektedir (K.K. 4, K.K. 20, K.K. 21). Bu yüzden karşılaşan iki lohusa birbirlerinden tebiziğnesi⁴ ya da yazma değiştirmek zorundadır. Saratlı'da geçmişte albasması maruz kalan kişilerin olduğu da aktarılmaktadır. Bu kasabada, albasması esnasında yapılan en bilindik uygulamanın lohusanın üzerine kaz atılması olduğu anlatılmaktadır (K.K. 1). Kazın, alı gördüğüne ve yediğine inanıldığı için böyle bir uygulama yapılmaktadır. Ayrıca bölgede albasması esnasında lohusaya yardım etmeye çalışan kişilerin de gürültü çıkartarak alı korkutmaya çalıştığı ya da bu sebeple havaya silahla ateş edildiği ifade edilmektedir (K.K. 5).

Saratlı Bölgesinde Görülen Albastı Tipleri

Saratlı kasabası ve etrafındaki yerleşim yerlerinde günümüzde yaşayan halkın bu bölgeye 17. yüzyıldan itibaren isyan, göç vb. sebeplerle yerleştikleri görülmektedir (Aygün, 2016, s. 131-136). Dolayısıyla dar bir bölgede üç farklı Alevi ocağına mensup talimler yaşamaktadır. Bu durum, halkın birbiriyle olan ilişkisini artırmakla birlikte var olan halk inançlarında da aynışmaya sebep olmaktadır. Ancak bu tek tipleşen inançların içerisine albastı ile ilgili inançları dahil etmek mümkün değildir. Albastıdan kaçınma yöntemleri birbirine çok benzer olsa da yapılan albastı tasvirleri farklılık göstermektedir.

Saratlı halkının tahayyülünde yaşatılan albastı tasavvurunun daha çok kadınlar ile ilişkilendirildiği söylenebilir ve bu albastı tiplerinin birbirinin zıttı özellikler barındırdığı görülmektedir. Tasavvur edilen tiplerden ilki çirkin kısa boylu, ecüş bücüş bir yaşlı kadındır. Bu kadın korkulacak bir görüntüye sahiptir; çocukları olduğu ve ciğerle beslendiği anlatılmaktadır, ancak bu tip ile ilgili herhangi bir memorat ya da efsane anlatılmamaktadır (K.K. 9, K.K. 10). İkinci tip ise bir gelindir. Al gelini ile ilgili birbirine benzer iki anlatı vardır:

Bu anlatılardan ilkinde göre al gelini, allı pullu bir gelin olarak tasvir edilmektedir. Anlatıda; al gelini Cumhuriyet Köyü'nde yaşayan bir lohusayı basmak istemiş ama lohusa kadın, al gelinine üstün gelmiştir. Al gelininin sırtındaki kıyafetini çıkarmayı başararak onu esir almıştır. Gelinin ailesi toplanmış ve esir düşen al gelinine türlü sorular sorarak cevaplar almıştır. İsteddiği cevapları alan aile, al gelinini bırakmak istemiştir. Al gelini "beni bırakmayın, size her şeyi anlattığım için beni öldürürler" demişse de aile al gelinini dinlemeyerek onu alıp denize götürmüştür ve serbest bırakmıştır. Burada al gelini, "İnsanoğlu bana her şeyi sordun ama ölümsüzlüğün sırrını sormadın"

⁴ Toplu iğne için yörede kullanılan ifadedir.



diyerek denize doğru ilerlemiş ve denize girince de diğer albastılar tarafından öldürülmüştür. Bu nedenle deniz bir anda kıpkırmızı olmuştur. Benzer bir diğer anlatı, Pınarbaşı mahallesinde derlenmiştir. Al gelini, yine allı pullu çok güzel bir kadın olarak ifade edilmektedir. Yalnız bu anlatıda; al gelini, ev işlerinde çalışmaktadır. Ekmek pişiren, yakalandığı aileye israfı engelleyecek, evin bereketini artıracak şeyler öğretir ve diğer anlatıdakine benzer fakat deniz yerine göl kenarında ölür ve gölün kan kırmızısı olduğu lohusanın ailesi tarafından görülür. (K.K. 8, K.K. 11).

Al geliniyle ilgili halk arasında anlatılan bir diğer anlatıya göre karşımıza yine "allı pullu" olarak tasvir edilen bir al gelini ile karşılaşılmaktadır. Bu anlatıda daha önce iki defa albasması sonucu çocuğu ölen bir aile vardır ve bu ailenin üçüncü bebekleri olmuştur. Lohusa kadın al gelininin tekrar geleceğini söyler ve kadının kocası abdest alarak kapının arkasına geçip al gelinini beklemeye başlar. Al gelini odaya "şangur şungur" gelir ve geldiğinde adam al gelinini tutar. Al gelini de "Bırak beni insanoğlu. Ben artık ele geçtim; bizim soyumuz artık kan akar, bu yüzümdeki allı pulluyu al, elimdeki kılıcı al, bi de belimdeki kılıcımı al. Artık senin yedi sülalenden yetmiş sülalene gelmem" (K.K. 25) demiştir.

Anlatılardan da anlaşılacağı üzere al gelini, güzel bir gelin ya da yüzünde allı pullu yani süslü bir peçesi olan kadın olarak tarif edilmektedir. Gideceği yere şangır şungur gitmesi de onun üzerinde ses çıkaracak ya da süs olarak görülebilecek eşyaların olduğu fikrini akla getirmektedir.

Araştırma sahasında derlenen anlatılardan birinde de erkek bir albastı tipi ile karşılaşılmıştır. Çağlayan köyünden derlenen anlatı şu şekildedir:

"Bak mesela beni kırk gün al basar. Bir gün doğum yaptıktan sonra yatıyorum. Oğlan da kapıya doğru yatıyor. Mart 15'i gibi. Üç kişi geldi. Biri uzun diğeri ondan kısa, sonuncu da en kısırları. Büyük diyor ki; "İlk önce anasını al, sonra oğlunu al." Gözüm bakıyor onları görüyorum ama kalbim uyuyor. Ufak, topak boylu olanı," N olur oğlana baktım daha yeni doğmuş onu elleme. Oğlanı bırak, ananın canını al" diyor. Bir sıçradım kalktım bebeğe baktım oğlan sağ. Uyandım ağladım. Kaynanam geldi neden ağladığımı sordu. Ben de; "Beni bıraktın gittin kaç tane adam geldi, çocuğu beni öldürmeye" dedim. Sonra annem yanımdan ayrılmadı. Böyle kırk gün gelirler bana. Sonra da geldikleri oldu. Biz sana çaput getirdik şunu getirdik, bunu getirdik diye rüyama girerler ama bana bir şey yapamadılar. Böyle cıncıklı boncuklu giyinmiş olurlar." (K.K. 4, K.K. 24)

Bu anlatıda kaynak kişinin tasvir ettiği albastı tipi; kısa, orta ve uzun boylu üç erkekten oluşmaktadır. Bu kişilerden en uzununu acımasız ve daha saldırganken ufak ve toplu olarak tarif edilen ise öldürme yanlısı olmayan biridir. Uzun olanın söylediklerinden kendisinin can almadığı ve bunu ortanca olan albastının yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, araştırmada derlenen bilgilerin aksine bu üç albastının oğlan çocuklarının canını aldığı, lohusa ve bebeği öldürebilmeleri için de lohusaya getirdikleri hediyelerin kabul edilmesi gerektiği görülmektedir.

Araştırmada ortaya çıkan albastı tasvirlerine bakıldığında üç farklı albastı tipinin olduğu görülmektedir. Bu albastı tipleri; çirkin bir kadın, güzel bir gelin ve üç tane erkekten oluşmaktadır. Ayrıca "al" adı verilen bir albastı tipi daha vardır ve bu tipin cinsiyeti ile ilgili bilgi elde edilememiştir. Ancak "al"ın da yine bir kişi tarafından yakalandığı ve bu kişinin soyuna zarar vermeyeceğine söz verip, kılıcını kendisini yakalayan kişiye verdiği anlatılmaktadır (K.K. 2). "Al" ile ilgili söylenenler "al



gelini” ile ilgili anlatılan memoralara benzemektedir. Bu sebeple iki tip arasında bir ilişkinin olduğu düşünülmektedir. Yine benzer şekilde bölgede albastı ile ilgili isimlendirmelere bakıldığında var olan tiplerin görünüşü ile bu isimlendirmelerin bir ilişkisinin olduğu dikkat çekmektedir. Çünkü çirkin, ecüş bücüş olarak tasvir edilen albastı tipi “ al karısı” olarak isimlendirilirken güzel, allı pullu bir gelin olarak anlatılan albastı tipi ise “ al gelini” olarak anılmaktadır. Son olarak halk tahayyülünde yaşatılan albastı tipi ise birbirinden farklı boylarda, farklı duygusal ve işlevsel yapıları olan üç adamı ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak günümüzde bu konuda bir kavram kargaşasının yaşandığı da tespit edilmiştir.

Sonuç

Alevi Bektaşî kültürünün yaşatıldığı Saratlı çevresindeki köylerde halkın, inanç yapısı gibi durumlar nedeniyle 1960’lı yıllara kadar kapalı bir kültür dairesi içerisinde varlıklarını sürdürdükleri görülmektedir. Ancak bu tarihten sonra yöre halkını yurt dışına göç etmeye başlaması, sonrasında var olan turistik bölgelerin keşfi ve turizmin önem kazanması ile kasaba ve çevresinde bir modernleşme sürecinin yaşandığı görülmektedir.

Türkler başta olmak üzere farklı toplumlarda, birçok ad ve benzer işlevlerle yaşatılan bir inanç unsuru olan albastı; gelinler, ölümler, atlar ve lohusa kadınlar üzerinde etkili olmaktadır. Kurbanlarının ciğerlerini yiyerek ölümlerine sebep olan albastıyı görenler, onu farklı şekillerde tasvir etmektedirler. Cin, yaşlı bir cadı veya kadın, sarışın güzel bir gelin, uzun boylu acımasız bir erkek, keçi, kuş ya da cansız bir varlığın donuna girebilen albastı ile ilgili birçok kaçınma yöntemi de bulunmaktadır. Bu kaçınma yöntemleri içinde belki de en önemlisi “alcı” ya da “ocaklı” olarak isimlendirilen kişilerin etrafında gelişen uygulamalardır. Bu kişilerin yaptığı uygulamalar veya verdikleri eşyaların albastıya karşı koruyuculuğuna inanılmaktadır. Lohusanın al eşarp takması, yanında erkek beklemesi ve kırk gün yalnız bırakılmaması da yine albastıya karşı alınan yaygın korunma biçimlerindedir. Ayrıca albastının çocukları ya da gençleri tehlikeli yerlerden uzak tutma gibi toplumsal işlevleri olduğu da düşünülür.

Saratlı ve çevresinden dört farklı albastı tipi bulunmaktadır. Bunlardan “al karısı” olarak isimlendirilen albastının yaşlı çirkin bir kadına ya da cine benzetildiği görülmektedir. İkinci albastı tipi de “al gelini”dir. Al gelini, güzel bir kadın olarak bilinir. Allı pullu bir eşarby ya da peçesi vardır. Yakalandığı evde çalışırken bereketin nasıl sağlanacağını ev halkına öğretir. İnsanların sorduğu her soruya cevap verebilmektedir ve onun ölümsüzlüğün sırrını bildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla al gelini, bilgin bir kişiliğe sahiptir ve onun ölmesi için insanogluna yakalanması gerekmektedir. Kolundan birinin tutması, üstündeki kıyafetin alınması veya ona karşı bir lohusanın üstün gelmesi yakalanmasını sağlamaktadır. Üçüncü tip ise albastı olarak anılmaktadır ve erkek oldukları söylenmektedir. Bu albastılar, lohusaya hediyeler getirmektedir. Lohusa kadın bu hediye kabul ederse onu ve çocuğunu albastılar öldürürler. Dördüncü albastı tipi ise “al” olarak anılmaktadır. Elde edilen veriler onun cinsiyetiyle ya da görüntüsüyle alakalı bir bilgi vermemektedir. Ancak anlatılanların “al gelini” ile benzerliği yani onun hançer taşınması ve bu hançeri serbest kalmak için kendisini yakalayan kişiye vermek istemesi, al tipinin al geliniyle ilişkili olduğunu akla getirmektedir ya da al gelininin süreç içerisinde toplum bilincindeki dişil özelliklerini yitirdiğini göstermektedir.



Kaynak Kişiler

- K.K. 1.- Ali Akyüz, 68, Çiftçi, Pınarbaşı köyü
- K.K. 2- Ali Tosun, 94, Çiftçi, Saratlı kasabası
- K.K. 3- Aşire Aslan, 88, Emekli, Süleyman Höyük köyü
- K.K. 4- Aşire Belen, 74, Ev hanımı, Cumhuriyet köyü
- K.K. 5- Baram Ali Kaplan, 71, Çiftçi, Saratlı kasabası
- K.K. 6- Bektaş Demirkoca, 70, Çiftçi, Saratlı kasabası
- K.K. 7- Cemile Çil, 78, Ev hanımı, Saratlı kasabası
- K.K. 8- Döndü Tan, 68, Ev hanımı, Saratlı kasabası
- K.K. 9- Erol Cıgırlı, 56, Emekli memur, Saratlı kasabası
- K.K. 10- Elif Aras, 74, Ev hanımı, Saratlı kasabası
- K.K. 11- Güldeste Dökmez, 68, Ev hanımı, Çağlayan kasabası
- K.K.12- Gülistan Aytaç, 80, Ev hanımı, Pınarbaşı Mahallesi
- K.K.13- Keziban Aslan, 58, Ev hanımı, Süleyman Höyük köyü
- K.K.14- Leyla Katık, 65, Ev hanımı, Saratlı kasabası
- K.K.15- Mehmet Ali Yaldir, 64, Çiftçi
- K.K.16- Meliha Ağırdağ, 72, Ev hanımı, Saratlı kasabası
- K.K.17- Mine Türker, 69, Ev hanımı, Saratlı kasabası
- K.K.18- Musa Aslan, 60, Çiftçi Süleymanhöyük köyü
- K.K.19- Nebibe Akbulut, 74, Ev hanımı, Saratlı kasabası
- K.K.20- Rıza Çitak, 83, Çiftçi Gaziemir köyü
- K.K.21- Satı Tosun, 84, Ev hanımı, Saratlı kasabası



K.K.22- Suna Cıgırlı, 54, Hemşire, Saratlı Kasabası

K.K.23- Şehriban Kaplan, 67, Ev hanımı, Saratlı kasabası

K.K.24- Veli Belen, 72, Çiftçi, Cumhuriyet köyü

K.K.25- Zeynep Canlı, 59, Ev hanımı, Saratlı kasabası

Kaynaklar

Aça, M., Yolcu, M. A. ve Aça, M. (2019). *Kadın folkloru: statü ve famaj*. Paradigma Akademi Yayınları.

Acıpayamlı, O. (1961). *Türkiye'deki doğumla ilgili inanışların etnolojik etüdü*. Erzurum Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. Ç., Çelikkaya. Ş. ve Taşbaşı. A. (2016). *Türk Kültürü Bağlamında Ağrı İli Alkarısı İnanmaları*. *Milli Eğitim Dergisi*, 45(212). 201-210.

Artun, E. (2017). *Türk halkbilimi*. Karahan Kitabevi

Avcı, G.M ve Borubayeva, E. (2019). Kırgızlarda "Albastı" ile ilgili inançlar. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 6(3). 1802-1815.

Aydoğan, T. (2018) *Aksaray Efsaneleri*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Aksaray Üniversitesi.

Aygün, N. (2016) *Nüfus defterlerinde Aksaray'ın sosyal ve ekonomik tarihi (1830-1845) Cilt- II*. So-muncu Baba Kültür ve Araştırma Merkezi Yayınları.

Azar, B. (2019). *Ulu Ana'dan Albastıya Değişim/Dönüşüm Sürecinde: Umay*. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, (7). 1-7.

Boratav, P.N. (1972). *Yüz soruda türk folkloru*. Gerçek Yayınevi.

Çoruhlu, Y. (2020). *Türk mitolojisinin ana hatları*. Ötüken Yayınları.

Dilek, İ. (2021). *Türk mitoloji sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Demren, Ö. (2018). *Türk kültüründe bir korku kültü olarak Sivas'ta alkarısı ve albasması inanışı*. *Antropoloji*, (36).1-27

Dursun, H. E. (2022). *Şan Kızı Destanı'ndaki Albastı ile Türk Halk İnançlarındaki Albastının Mukayesesi*. *KÜLTÜRK Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (5)11-20.



Erol, M. (2012). *Halep Türkmenleri*. Grafiker Yayınları.

Gözen, S. (2018). *Aksaray / Ortaköy İlçesi Monografisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Niğde Üniversitesi.

Gereklioğlu, Ç, Poçan. A. G. ve Başhan, İ. (2006). *Annelerin doğum sonrası psikiyatrik sorunları*. *Türkiye Klinikleri Journal of Gynecology and Obstetrics*, 1(17) 126-133.

İnan, A. (1962). *Albastı- Al Karısı Üzerine Bir Etüt*. *Türk Folklor Araştırmaları*, 7(158).

Kayabaşı, O. A. (2018). *Türk kültür coğrafyası bağlamında Taşeli Yöresi Yörük-Türkmen kültürü: doğum sonrası inanışları*. M. Gökçe ve E. F. Eroğlu (Ed.) (s. 136-174). Muğla Belediyesi Kültür Yayınları.

Kayabaşı, O. A. (2016). *Türk Kültürünün Kutsal Dışısı: Umay*. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, 7(22). 220-228.

Kılıç. Y. ve Eser . E. (2018). *Lohusalık Sendromu (al ana/alkarısı/albastı)'nun Eskiçağ Yakınoğu Toplumlarının Kültürlerindeki İzleri: Lilith Gerçeği*. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5 (17 Ek Özel Sayı). 29-60.

Örnek, S. V. (2000). *Türk halk bilimi*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Savaş, S. (2013). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şimşek, E. (2017) *Türk Kültüründe "Alkarısı" İnanıcı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler*. *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim bilimleri Dergisi*, 5(12), 99-115.

Turdimov, Ş. (1999). *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* . 3(2) , 261-265.

Yeşil, Y. (2014). *Türk dünyasında geçiş dönemi ritüelleri (Doğum- Evlenme- Ölüm Gelenekleri)*. T.C. Eskişehir Valiliği Yayınları.



6 Şubat Sonrası Hatay ve Hafıza Kaybı¹ Alim Koray CENGİZ²

Paris için Latince bir söz vardır: “Fluctuat Nec Mergitur”; “sarsılır ama batmaz” anlamına gelir. Fransa’da kent tarihinde farklı dönemlerde kullanılan söz, 2015 yılındaki terör eylemlerinden sonra tekrar duvarları süslemeye başlamıştı.³ Antakyalılık bağlamında “bir yerli olma” konusunu çalıştığım sosyal antropolojik tez çalışmamdaki etnografik saha görüşmelerinde de kent mukimlerinde Antakya kentinin tarihte felaketlerle 7 kere battığı ama her seferinde de anka kuşu misali nevezuhur ettiği anlatılıyordu. 6 Şubat 2023 depremi sonrası kenti terk-i diyar edenler yıkılan binaların ayakta kalan duvarlarına içimizi acıtan, motto olacak ve tüm Türkiye’yi derinden sarsacak yazılar bıraktılar: “Geri döneceğiz Hatay”, “Bekle bizi Hatay”, “7 Kere batmıştı, bu da 8. oldu, yeniden ayağa kalkacağız”. Başka şehirlerde “Bekle bizi Maraş”, “Seni ayağa kaldıracamız Malatya” minvalinde yazılara pek rastlayamadık ya da biz görmedik belki de. Peki, Hatay yeniden ayağa kalkacak mı ya da Hatay için bu kadar güçlü bir geri dönme arzusu neye işaret ediyor ve Hatay’ı diğer şehirlerden ayıran özellikler neler? Bu sorulara doğrudan yanıt vermek yerine dolaylı bir serimleme ile gidelim.

Francis Bacon’ın “Yeni Atlantis” adlı ütopyik eserinde vali, gemicilere halkın bu verimli toprakları bırakıp gitmediğinden bahseder (Bacon, 2011). Thomas More’un Ütopya’sında halkı ve kurumlarıyla dünyanın en mutlu ülkesinden bahseder; dünyanın hiçbir yerinde daha bol hayvan, daha bereketli ürün görülmemiştir (Moore, 2013). Campanella’nın “Güneş Ülkesi”nde Güneş Kentliler ülkelerini çok severler, Cenovalı Kaptan’ın ülkesinde aşçılar çok beceriklidir, baharatlı yemekler müthiştir (Campanella, 2009). Aslında “Görünmez Kentler”de Italo Calvino bir kenti sevmenin ipuçlarını seyyah’ın ağzından bizlere suhuletle gösterir:

“Yüksek burçlarıyla Zaira’yı boşuna anlatmaya çalışacağım sana gönlü yüce Kubilay. Merdivenli yolların kaç basamaktan oluştuğundan, kemer kavislerinin aç derinliğinden, çatıların hangi kurşun levhalarla kaplandığından söz edebilirim sana; ama şimdiden biliyorum, hiçbir şey söylememiş olacağım sonunda. Zira bir kenti kent yapan şey bunlar değil, kapladığı alanın ölçüleri ile geçmişinde olup bitenler arasındaki ilişkidir (Calvino, 2012).

Roma İmparatorluğunun belki de en büyük özelliklerinden birisi mimari becerisi ve kentleri inşasıdır. İmparatorluğun başat gücünün sirayet ettiği alan mimari yapılar ve anıtlardır (Sennett, 2011). Öte yandan seyyahın da dediği gibi kenti kent yapan salt binaların da ötesinde bireyler arası ilişkilerdir. Pierre Nora’nın “lieux de memoire” (hafıza mekânları) kavramını tam da burada kullanmak gerek. Anıları bellekten geri çağırırken bu anıların yaşandığı uzam, nirengi noktası olacaktır. Marc Auge “Yer Olmayanlar” adlı çalışmasında, kısa süreli kullanımı olan devingen mekânların yer olmadıklarından bahseder. Bu geçici kullanım mekânları, anı biriktirilen yerler olmadığı

¹ Bu yazı, ilk olarak tukenmezkaledergi.com adresinden yayın yapan Tükenmez Kalem dergisinde 17 Mayıs 2022 tarihinde yayımlanmıştır.

² Doç. Dr. Sosyal Antropolog. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi ORCID: 0000-0003-4675-0571

³ <https://www.parisunlocked.com/history-of-paris/fluctuat-nec-mergitur-paris-motto-meaning/>



için bellekte de kalıcı izler bırakmayacaktır. Filhakika, yer olmayanlar üzerinden simgesel olarak ve antropolojik anlamda nerelerin “yer” olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Yer, zaman geçirilen, anılar biriktirilen, paylaşımların olduğu mekânlardır.

Mekânları özel kılan da orada yaşayan insanlardır. Hatay, Sünni Arapların, Alevi Arapların, Hristiyan Arapların, Türklerin, Kürtlerin, Özbeklerin, Çerkeslerin, Ermenilerin az sayıda da olsa Yahudilerin bir arada yaşayıp kendi ritüellerini özgürce sürdürdükleri bir alan sunar mukimlerine. Hatay’ı birçok taşra kentinden özgün kılan anıtsal mekânlarla birlikte bu heterotopyadır. Kudüs’ün Mes-cid-i Aksa’sı, Zeytin Dağı varsa Hatay’ın da Habib-i Neccar Camii, Azize Tekla Kilisesi, Musa Ağacı, dünyaca ünlü mozaikleri, Yusuf El Hekim türbesi, tersine akan nehri Asi’si, Tel Açana höyüğü, Hitit Kralı Şuppiluliuması, bir zamanlar kendi başına bir devlet oluşu, dünyanın en uzun sahili, ilk aydınlatılan caddesi, dillere destan yemekleri, künefesi vardır.

Nurdan Gürbilek, Walter Benjamin’in kentle ilgili sözlerini yorumlar: “Büyükşehir insanını büyüleyen aşktır” diye yazacaktır, “ama ilk bakışta değil son bakışta aşk” (Benjamin, 2012). Benjamin’e göre kent, aşık olunan bir yerdir. Ama en sonunda aşık olunan yer. Bireyin, mekânları gezdiği, sokaklarında dolandığı, kendini kaybettiği, sonrasında kendini bulduğu, ilişkiler geliştirdiği, belki de geliştiremediği anların toplamıdır “son bakışta aşk”. Kent, tüm bu deneyimlemelerin en sonunda sevilen bir yerdir. Çok etnili, çok dinli yapısıyla anlatılar sarmalının içinde yoğrulan Hatay, yaşayanları için son bakışta aşık olunan bir yerdir. Çok kültürlü yaşamın renkliliğinin keyfidir aslında. Dünyanın farklı köşelerinde etnik ve dini çatışmalar yaşanırken, kiliseden çıkıp havraya, oradan da camiye girebilmek, komşunun paskalyasını, ramazan bayramını, gadir hum bayramını kutlamaktır Hatay. Başka şehirde anlaşılmayı beklemek yerine Hatay’ı yeniden iştihakle inşa etme arzusunun altında işte bu son bakıştaki aşkı aramak gerek.

Yazının sonlarına doğru toplamak gerekirse Campanella’nın Güneş Ülkesi, More’un Ütopyası, Bacon’ın Yeni Atlantis’i, doktora tezini yazarken bana Antakyalıları, daha geniş zaviyeden de bulunduğu her fırsatta kentini öven, yemeklerini seven, başka yere gitse de bir an önce dönmeyi düşünen Hataylıları anıştırdı. Giuseppe Tornatore’nin 1988 yapımı ünlü “Cennet Sineması” filminde büyüüp ünlü bir yönetmen olan Salvatore Di Vita gece yarısı çalan telefonu ile izleyiciyi de geçmişe götürür. Film boyunca, yıllar geçse de o koca adamın çocukluğunda kaldığını ve doğup büyüdüğü toprakların zihninin bir köşesinde kaldığını, anılarının bugün bile canlı kaldığını görürüz. Norbert Elias, “geçmiş ve gelecek şimdide yaşanır” der (Elias, 2000). Geçmiş ulaşılamayan bir alandır gelecek ise her an belirsizliğini koruyan bir yer. Yazının başında yer alan “Hatay yeniden ayağa kalkacak mı?” sorusuna buradan devam edebiliriz. 7 sayısının kozmogonik büyüünün bozulduğu 6 Şubat depremi kenti yerle yeksan ederken yıkılan sadece binalar değil. Kaybettiğimiz yakınlarımızla birlikte yıkılan mekânlar, uzun vadede zihinlerde amnezi yaratacak bir tahribata da yol açacak. Mekân ve bellek kaybı travmatik bir durum. Mekânlar yeniden inşa edilecek ama bildiğimiz sokaklar, aşına olduğumuz yüzler yerinde olmayacak. David Löwenthal’in kitabına ismini verdiği gibi “Geçmiş yabancı bir ülkedir artık...”. Hatay yeniden ayağa kalkacak ama yeni bir kuşak kendi anılarını inşa edecek. Keza bu kez geçmişten ders almak kaydıyla hafıza-i beşer nisyanla malul olmasın yeter.



Kaynaklar

- Bacon, F. (2011). *Yeni atlantis*. (Çev.: Benzer, H.). İstanbul: Arya Yayıncılık.
- Benjamin, W. (2012), *Son bakışta aşk*. (Çev.: Gürbilek, N.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Calvino, I. (2012). *Görünmez kentler*. (Çev.: Saatçioğlu, I.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Campanella, T. (2009). *Güneş ülkesi*. (Çev.: Erdem, H.). İstanbul: Arya Yayıncılık.
- Elias, N. (2000). *Zaman üzerine*. (Çev.: Atayman, V.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- More, T. (2013). *Utopia*. (Çev.: Eyuboğlu, S.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sennett, R. (2011). *Ten ve taş batı uygarlığında beden ve şehir*. (Çev.: Birkan, T.) İstanbul: Metis Yayınları.



Afet Sonrası Konut Edindirme Çözümleri: Bir Örnek Olgu Olarak Düzce Kalıcı Konutları^{1 2}

Belkıs Kümbetoğlu, İnci User, Betül Yazar

Giriş

Afetler insanların yaşamlarını değişik biçimlerde etkiler. Afetlerin sonrasında yaşamı yeniden kurmak için yapılması gereken pek çok iş vardır: Tahrip olan yaşam alanları ve altyapının yeniden düzenlenmesi gerektiği gibi, toplumsal ve ekonomik yapıda da birçok bozulma ortaya çıkar ve telafi edilmeyi bekler. Kentlerde yaşanan kimi büyük afetlerin sonrasında, neredeyse tüm fiziksel yapının yenilenmesi, konut, iş ve hizmet yerleri için birçok yeni bina inşa edilmesi, ulaşım ve iletişim ağlarının yeniden kurulması zorunluluğu doğar. Kentsel gelişim sürecinin yeniden rayına oturtulması, ekonomik etkinliklerin başlatılması ve afet sonrası dönemi yaşayan insanlara yeterli sağlık hizmeti ve psikososyal hizmetler sunulması gerekir.

Değişik ülkelerde gerçekleştirilen afet araştırmaları, yeni yaşam alanları kurulurken özel bir dikkat gösterilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Afet sonrası dönemlerde topluluklar son derece duyarlı ve kırılgan bir haldedir. Kötü koşullarda yaşamlarını sürdürmeye çalışmak ve her gün yeni ekonomik ve insani sorunlarla yüzleşmek zorundadırlar. Bir afet bölgesi yeniden kurulur ve güvenli ve sürdürülebilir bir yaşam alanına dönüştürülmeye çalışılırken, eldeki olanakların afetzedeler arasında hakkaniyetli bir biçimde bölüştürülmesi gerekir. Büyük ölçekli kentsel yerleşimlerin inşası ve bu yerleşim bölgelerinde uygun çevre koşullarının sağlanması afet sonrası yapılması gerekenlerin sadece bir bölümüdür. Başarılı bir iyileştirme süreci yerel kültürel özellikleri dikkate aldığı gibi bireysel gereksinimler ve talepleri de gözlemelidir. Bunun için, afetzedeler iyileştirme programlarının planlanmasına aktif olarak katılmak üzere güçlendirilmelidir.

Mikro düzeyde gerçekleştirilecek ve kişilerin afeti ve afet sonrası dönemin güçlüklerini nasıl deneyimlediklerini, hangi sağkalım stratejilerini uyguladıklarını ve devam eden süreci nasıl algıladıklarını ortaya çıkartacak araştırmalar etkin iyileştirme programlarının planlanması ve uygulanmasına yardımcı olur. Bu tür araştırmaların sağlayacağı bilgi birikimi, hükümetler ve uzman profesyoneller tarafından gelecekteki afetlerin yönetiminde de kullanılabilir. Makro düzeyde planlanan toplumsal, ekonomik ve siyasal girişimler, mikro düzeydeki gereksinimlerle uyumlu olmayabilmektedir. Bu yüzden, makro düzeyde çözümler oluşturulurken, bireyler ve toplulukların deneyimleri, tepkileri ve tercihleri de dikkate alınmalıdır.

¹ T.C. Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Başkanlığı'nca desteklenen "Depremden Beş Yıl Sonra Düzce" araştırma projesi kapsamında Düzce İli Kalıcı Konutları'na ilişkin olarak elde edilen ön bulgular ilk olarak 7. Avrupa Sosyoloji Kongresi'nde sunulmuştur (Eylül 2005). Rapor, bu yayın için kısmen değiştirilerek Türkçeleştirilmiştir.

² Bu makale ilk olarak Bağlam Yayınları tarafından çıkarılan Toplum Bilim Dergisinin Aralık 2006 tarihli Deprem Özel Sayısında yayımlanmıştır.



Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü tarafından Düzce’de sürdürülen araştırma, 1999 yılında kenti vuran iki büyük depremi izleyen yıllar içinde kentte yaşayan insanların toplumsal, ekonomik ve özel yaşamlarında ortaya çıkan değişimlerin irdelenmesini amaçlamıştır. Bu dört konu etrafında yoğunlaşan çalışma kapsamında il çapında bir survey ve bir niteliksel alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Kent halkının bir profili çizilmeye, kayıpları, başa çıkma stratejileri, gereksinimleri, değişimleri ve gelişimleri ayrıntılı bir biçimde incelenmeye çalışılmıştır. Deprem bölgesi içinden Düzce’nin araştırma alanı olarak seçilmesinde önemli bir etken, bu ilde geliştirilen konut edindirme çözümlerinin çeşitliliğidir. Bunlar arasında ev yapma kredileri kullanılarak üretilen özel çözümler, kamusal olanaklarla gerçekleştirilen Kalıcı Konutlar ve sivil toplum kuruluşlarının önyak olduğu yerel girişimler sayılabilir.

Bu yazı araştırmanın Düzce Kalıcı Konutlar Bölgesi’nde sürdürülen bölümünde elde edilmiş bulgulara dayanmaktadır. Kalıcı Konutlar araştırma evrenine dahil edilirken, bu yeni yerleşim alanındaki yaşam koşullarının gözlemlenmesi ve bir konut edindirme çözümü olarak bu projenin başarı düzeyinin ve Düzce’de yarattığı etkilerin, kentin sosyal ve ekonomik yaşamının yeniden kurulmasında oynadığı rolün değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Dünyada her yıl yüzbinlerce insan afetler nedeniyle evlerini yitirmektedir. Evin kaybının bireyleri ve aileleri nasıl etkilediğine ilişkin araştırmalar, afet sonrasını inceleyen yazın içinde görece küçük bir yer tutmaktadır. Oysa ki, evin insan yaşamında büyük önemi vardır ve ev kaybedildiğinde aile düzeninde, yakın çevre ilişkilerinde, ailenin maddi varlığı ve hatta sağlığında da ciddi kayıplar oluşabilmektedir (Gerrity ve Steinglass, 1994: 221). Düzce Kalıcı Konutlar Bölgesi’nin sakinleri tarafından nasıl algılandığını anlamak, bu açıdan önemli görülmüştür.

Kalıcı Konutlar Bölgesi’nde Araştırma

Kalıcı Konutlar’daki alan çalışması 2005 yılı Mayıs ayında, başka bir deyişle iki depremden yaklaşık beş buçuk yıl ve ilk hak sahiplerinin konutlara taşınmasından da yaklaşık dört yıl sonra gerçekleştirilmiştir. Dört bölgedeki hanelerden seçilen 250 kişilik bir örneklem grubuna yapılandırılmış bir anket uygulanmıştır (Bkz., Tablo 1).

TABLO 1: KALICI KONUTLAR BÖLGESİNE AİT ÖRNEKLEMİN DAĞILIMI

Mahalleler	Bölgeler	Adalar
Bahçelievler (2825 konut, nüfus: 12712)	4-5-7	4. Bölge : 27-32 5. Bölge : 52-57 7. Bölge : 91-104
Çamlıevler (1546 konut, nüfus: 6150)	2-3	2. Bölge : 10-12-25 3. Bölge : 19-23-21
Yeşiltepe (550 konut, 3000 nüfus)	13-14	13. Bölge : 124-126-128-141 14. Bölge : 136-139-133
Demetevler (622 konut, 3200 nüfus)	Tek bir bölgeden oluşuyor	1-4-7



236 adet açık ve kapalı sorudan oluşan anketle irdelenmeye çalışılan konular şunlardır: Cevaplayıcıya ve hane halkına ilişkin sosyodemografik bilgiler; deprem deneyimi, kayıplar ve başa çıkma yolları; cevaplayıcının şu andaki yaşam biçimi, iş ve gelir durumu, sosyal etkinlikleri, beden ve ruh sağlığı; cevaplayıcının depremlere ve depremlerin kentte yaratmış olduğu değişikliklere ilişkin değerlendirmeleri, gelecek beklentileri; konut alanındaki gündelik yaşam, konut alanına ilişkin görüş ve beklentiler.

Anketler, araştırma ekibi ve Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nün araştırmaya gönüllü olarak katılan ve anketörlük eğitimi almış olan öğrencileri tarafından uygulanmıştır.

Araştırmanın dört ana ilgi alanına ilişkin derinlemesine görüşmelerin yarıya yakını bu bölgede yapılmıştır. Ayrıca, bu konut projesinin oluşumunda aktif görev almış yerel yöneticilerden, mahalle muhtarlarından, bölgenin henüz pek azı kullanılan işyerlerinde çalışan kişilerden, sağlık ocağı ve toplum merkezi çalışanlarından bilgi alınmıştır. Bir diğer bilgi kaynağını yörenin gereksinimlerini karşılamak üzere kurulmuş bir sivil toplum kuruluşu olan KALDER (Kalıcı Konutlar Derneği) yönetici ve çalışanları oluşturmuştur. Düzce’de konut sorunu konusunda aktif olarak çalışan ve ilgili bakanlıklar ve yerel yönetim ile bu konuda işbirliğine çaba gösteren diğer dernekler ve kaynak kişilerden de Kalıcı Konutlar hakkında bilgi toplanmıştır. Bölgede yaşayan ve birbirleriyle olan yoğun iletişimlerini bir dernek çatısı altında sürdürmeyi planlayan bir kadın grubu ile iki toplantı yapılmıştır.

Bu yazıda, bölgedeki gözlemlere, resmi belgeler ve kaynak kişilerden alınan bilgilere ve derinlemesine görüşmelerin bulgularına dayanan bir ön değerlendirme yapılacaktır. Değerlendirmenin tamamlanması için niceliksel verilerin çözümlenmesi ve niteliksel verilerle bütünleştirilmesi gerekmektedir.

Düzce Kalıcı Konutları

1990’lı yıllarda afet yönetimine ilişkin birçok araştırma yapılmış ve afet sonrası planlama sürecine ilişkin ilkeler belirlenmiştir. Afetlerin yol açtığı sorunların uzun vadeli iyileştirici etkiler oluşturacak nitelik ve kapasitede planlanması gerekmektedir (Dynes ve Tierney, 1994: 39).

Türkiye’de 1999 Marmara depremlerini izleyen afet sonrası planları ve etkinliklerinin oluşumunda üç önemli etken rol oynamıştır:

1. Öncelikle, depremlerin etkilediği coğrafi alan çok geniş ve nüfusu çok yoğundur. Bu alanın ülke ekonomisi içindeki payı da çok büyük olduğu için, gerek can kayıpları gerekse ekonomik kayıplar büyük çaplı olmuştur.
2. Bu depremler, devletin ve toplumun kriz yönetimi konusunda yetersiz bilgi ve deneyim sahibi olduğunu ortaya koymuş ve deprem sonrası dönemde bu yetersizlik her alanda kendisini hissettirmiştir.



3. 1999 öncesinde zaten yeterince gelişmiş bir yöre olmayan Düzce, her iki depremde, özellikle merkezi kendi topraklarında olan 12 kasım depreminde ağır bir biçimde sarsılmış, ardından ekonomik krizin yaşanmasıyla oldukça güç bir toparlanma sürecine girmiştir.

Bu etkenlerin kentte afet sonrası planlama ve iyileştirme için gösterilen çabaların başarısını güçleştirmiş olduğu belirtilebilir. Tümüyle yıkılan ya da kullanılmayacak kadar hasar gören binaların çokluğu nedeniyle, Düzce’de hem konut, hem de işyeri sıkıntısı yaşanmış ve kısmen hâlâ yaşanmaktadır (Bkz., Tablo 2 ve 3).

TABLO 2: 17 AĞUSTOS 1999 DEPREMİNDEN SONRA MAHALLELERDE YAPILAN HASAR TESPİT SONUÇLARI

Mahalle Adları	Az Hasarlı Konutlar	Orta Hasarlı Konutlar	Ağır Hasarlı Konutlar
Kültür	474	473	205
Şerefiye	179	395	201
Azminilli	812	635	189
Nisrettin	154	143	166
Aziziye	48	217	139
Ceddiye	64	207	104
Burhaniye	161	177	91
Kiremitocağı	54	143	166
Çay	170	196	28

Kaynak: Düzce Valiliği Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü (2002). "Yeni Kent – Yeni Yaşam". Düzce, s.30.

TABLO 3: 12 KASIM 1999 DEPREMİNDEN SONRA MAHALLELERDE YAPILAN HASAR TESPİT SONUÇLARI

Mahalle Adı	Az Hasarlı Konutlar (Adet)	Orta Hasarlı Konutlar (Adet)	Ağır Hasarlı Konutlar (Adet)
Kültür	1122	2019	1916
Azminilli	696	352	860
Camikebir	839	972	532
Çay	472	553	414
Aziziye	386	814	220
Burhaniye	979	627	139

Kaynak: Düzce Valiliği Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü (2002). "Yeni Kent – Yeni Yaşam". Düzce, s.30.

Bilindiği gibi, deprem sonrasında yalnız Düzce’de değil, İstanbul, Sakarya, Kocaeli, Gölçük, Bolu ve Yalova illerinde de geniş kalıcı konut bölgeleri inşa edilmiştir (Bkz., Tablo: 4).

TABLO 4: KALICI KONUTLARIN DEPREM BÖLGESİNDEKİ GENEL DAĞILIMI

Kentler	Bayındırlık ve İskan Bakanlığı	Dünya Bankası	Mali Destek veren diğer kuruluşlar	Toplam
BOLU	1734			1734
DÜZCE	7000	1004		8004
SAKARYA	3168	3608	1488	8264
KOCAELİ	7522	9682	656	17860
YALOVA	5120		358	5478
İSTANBUL	810			810
TOPLAM	25354	14294	2502	42150

Kaynak: Bayındırlık ve İskan Bakanlığı (2002). Depremde ve Sonrasında. Ankara, s. 13.



Bunların tümünde görülen bir özellik, il merkezlerinden oldukça uzak yerlere inşa edilmiş bulunmalarıdır. Kalıcı konut sakinleri, deprem öncesinde yaşamış oldukları, çoğunlukla şu anda da çalışmayı sürdürdükleri, çeşitli hizmetlerden yararlandıkları ve alışveriş yaptıkları merkezlerden uzak konutlara yerleşmek durumunda kalmışlardır. Ayrıca, çoğunun akrabaları ve arkadaşları hâlâ merkezde yaşamaktadır. Başka bir deyişle, uzaklık kalıcı konut sakinlerinin önemli bir ortak sorunu gibi görünmektedir.

Marmara ve Düzce depremleri sonrasında evi yıkıldığı veya ağır hasar gördüğü için hak sahibi¹ sayılanlara kalıcı konut konusunda üç seçenek sunulmuştur. Evini Yapana Yardımı (EYY) seçenlere; kendi arsalarında konut yaptırmak şartıyla 6 Milyar TL kredi verilmesi, Hazır Konut Kredisini (HKK) seçenlere; bitmiş konut satın almaları şartıyla 6 Milyar TL kredi verilmesi, diğerlerine de yapılacak kalıcı konutlardan verilmesi kararlaştırılmıştır (bkz. <http://www.sayistay.gov.tr/rapor/perdenrap/2002>).

Düzce ilinde Hasar Tespit ve Hak Sahipliği çalışmalarından sonra, evi yıkık veya hasar gören 8.386 aile Kalıcı Konuttan, 2.874 aile EYY (kendi evini yapma) Kredisinden, 300 aile de Hazır Konuttan faydalanmıştır. Deprem sonrası konut ve işyerleri Orta Hasar gören 4.959 aile Onarım yardımı almaya hak kazanmış, 476 kişi de 4133’ten faydalanmıştır. Orta Hasar Hak Sahiplerine konutlarıyla ilgili yardımlarını alabilmeleri için proje bedeli olarak %10 avans peşin olarak ödenmiş, geriye kalan kısmı ise onarım yapıldıkça ödenmiştir (Bkz., www.duzce.gov.tr).

Düzce Kalıcı Konutları, kent merkezinin kuzeyinde ve 14 km uzaklıkta inşa edilmiştir. Bu mesafe, planlanan, ancak henüz gerçekleşmeyen bir karayolu ile 4 km’ye düşecektir. Ancak, 4 km bile, merkezde yaşarken genelde taşıt kullanmayan konut sakinlerinin her zaman yürüyerek aşabilecekleri bir mesafe değildir.

Kalıcı Konutlar 3.290.000 metrekare genişliğinde bir alan üzerine kurulmuş ve 14 bölgeye ayrılmıştır. Her bölgede 4 ila 16 apartman dairesinden oluşan 636 blok vardır. Toplam daire sayısı 7622’dir (Bkz Tablo 5).

TABLO 5: DÜZCE’DEKİ KALICI KONUT ALANLARI

BÖLGE	Kalıcı Konut Sayısı
1. Bölge	556
2. Bölge	488
3. Bölge	502
4. Bölge	466
5. Bölge	474
6. Bölge	508
7. Bölge	462
8. Bölge	484
9. Bölge	534
10. Bölge	510
11. Bölge	468
12. Bölge	512
13. Daire	550
14. Bölge	486
Dünya Bankası	622
Dünya Bankası Gölçük	274
Dünya Bankası Camayeri	108
TOPLAM	8004

Kaynak: Bayındırlık ve İskan Bakanlığı (2002). Depremde ve Sonrasında. Ankara.



Yaklaşık 30.000 kişinin yaşadığı bölgenin genişliği nedeniyle, Düzeliler Kalıcı Konutlar'a ilçe statüsü verilmesini talep etmektedir. Bölgede bir sağlık ocağı, bir Kızılay Toplum Merkezi, Düzce Belediyesi'ne ait sosyal tesisler iki ilkokul, bir lise, inşaatı süren bir kız meslek lisesi, her mahal- lede çarşılar, restoran ve kafeterya olarak planlanmış mekânlar ve camiler bulunmaktadır. Bölgeye yakın bir çam ormanı içinde halk için bir piknik alanı düzenlenmiştir.

Düzce'nin pek çok ilçesi ve merkezi aslında tarıma elverişli yumuşak zeminler üstünde yer almaktadır. Tarihsel kayıtlar, kentten geçmiş depremlerde de bir hayli zarar gördüğünü belirtmektedir. Ancak, son dönemde kentteki nüfusun yoğunlaşması ve önemli sayıda çok katlı binanın inşa edilmesi nedeniyle, 1999 depremlerinin hasarı geçmiş hasarlara kıyasla çok büyük olmuştur (12 Kasım depreminin saat 19:00'da, çoğu kişinin sokakta olduğu sırada gerçekleşmesi, özellikle yüksek binaların yıkılmasına karşın can kayıplarını nispeten azaltmıştır). Kalıcı Konutlar'ın inşa edildiği alan ise MTA tarafından seçilmiş, oldukça güvenli zemine sahip bir alandır (Düzce Kurultayı, 2003).

Bölge, merkezden daha yüksektedir ve merkezde oldukça yoğun olan nem ve hava kirliliği burada hissedilmemektedir. Bölgenin ilk kez ziyaret edildiği Eylül 2004'te hava sıcaklığının merkeze kıyasla 4 derece düşük ve nemin hissedilir ölçüde az olduğu gözlemlenmiştir. Çok geniş olan yerleşim alanındaki cadde ve sokaklar da şu anda görülenden kat kat yoğun bir trafiği taşıyacak kapasitededir. Apartman blokları arasında geniş yeşil alanlar ve bölge sakinlerinin bahar ve yaz aylarında ortaklaşa kullanılması için yapılmış kameryeler bulunmaktadır. Apartman dairelerinin büyüklükleri 89 ile 99 metrekare arasında değişmektedir. Ülkemizin Batı bölgelerinde yaşanan hızlı kentleşme süreci nedeniyle, böyle iyi planlanmış ve düzenlenmiş kentsel yerleşim alanlarına pek sık rastlanmadığı söylenebilir.

Gerek mahalle muhtarları, gerekse konut sakinleri bölgede asayişin kent merkezi ile kıyaslanamayacak kadar iyi olduğunu belirtmektedir. Kalıcı Konutlar civar köylerin halkı için de bir ölçüde hareketlilik sağlamıştır: Köylüler Cumartesi günleri kurulan semt pazarına taze ürünlerini getirmektedir. Kimileri, pazar yerine bağımlı olmaksızın, tanıdıkları ve anlaştıkları konut sakinlerine ürün taşımaktadır. Bu yerleşim alanı, Düzce'ye dışarıdan gelen bir gözlemcinin bakışıyla çok sakin, temiz, düzenli ve güzel bir alandır. Ancak, konut sakinlerinin şimdilik bu güzellik ve huzurun tadını çıkartamayacak kadar çok sorunları olduğu anlaşılmaktadır.

Bölgede yaşayanlar, yukarıda sıralanan olumlu özelliklere rağmen durumlarından yakınmaktadır. Bu yakınmalarla, kentte ön araştırma ziyaretlerinin başladığı Haziran 2004'ten itibaren sürekli karşılaşılmıştır. Kent merkezinde görüştüğümüz, bir bölümü konutlarda hak sahibi olan kaynak kişiler, bu yakınmaları ilk dile getirenler olmuş ve alandaki çalışmada da sürekli benzer temalarla karşılaşılmıştır. Bölgenin il merkezi ve hinterland ile bütünleşmesinin uzun bir zaman alacağı anlaşılmaktadır. Merkezin Kalıcı Konutlar Bölgesi'ne taşınması önerisi, Düzelilerin çoğunluğu tarafından şiddetle reddedilmektedir. Merkezin güvensiz zemini, kirli ve nemli havası ve özenle planlanmamış, üstelik ciddi hasar görmüş yerleşimine karşın, Düzeliler buradan ayrılmak istememektedir.

Kalıcı Konutlar T.C. Bayındırlık ve İskan Bakanlığı tarafından ve Dünya Bankası kredileri kullanılarak



inşa edilmiştir. 2005 yılı itibariyle, hak sahiplerinin düzenli geri ödemelerde bulunması gerekmektedir. Konutların inşaat maliyetleri ve fiyatları ülkemiz inşaat sektöründeki fiyatların bir hayli altındadır. Buna rağmen, 'hak sahiplerinin önemli bir bölümü kredi borçlarını ödemekte güçlük çekeceklerini, zira Kalıcı Konutlar'da yaşamının getirdiği yakıt ve ulaşım gibi masraflar nedeniyle, zaten sınırlı olan bütçelerinin iyice zorlandığını belirtmektedir.

Konutların dağıtımını gruplar halinde yapılmıştır. İlk grup evlerin anahtar teslimi 2001 yılında gerçekleşmiştir. Projenin büyüklüğü göz önüne alındığında, planlama ve inşaat etkinliğinin kayda değer bir süratle gerçekleştirilmiş olduğu belirtilebilir. Ancak, kimi konut sahipleri halen evlerine taşınmış değildir. Mahalle muhtarlarından alınan bilgiye göre, kimi mahallelerdeki konutlar %40'ı bulan oranlarda kiralanmış durumdadır. Kiracı bulma konusunda güçlük çekilmemektedir, zira kente gelen memurlar ve üniversite öğrencileri konut gereksinimi içindedir. Dolayısıyla, bölgede boş konut bulmak güçtür.

Kalıcı konutlar hak sahiplerine kura çekilerek dağıtılmıştır. Bunun hakkaniyetli bir yöntem olduğu söylenebilir. Ancak, hak sahipleri konutları eşit değerde olarak algılamadıkları için, hoşnutsuzluk duyanlar çoğunluktadır. Eşitsizlik algısını yaratan çeşitli etkenler vardır: Öncelikle, işyeri ve çarşı olarak planlanan binaların çoğu ile sağlık ocağı ve toplum merkezi iki mahallede (Çamlievler ve Bahçelievler) toplanmış durumdadır. Dolayısıyla, bu iki mahalle bölgenin merkezi olarak kabul edilmektedir ve bu mahallelerdeki konutlara büyük talep vardır. Ayrıca, her mahalle içinde otobüs duraklarına ve marketlere yakınlık kimi blokların daha cazip olarak algılanmasına yol açmaktadır. Konutlara farklı değerler atfedilmesinin çoğunlukla vurgulanan en önemli nedeni ise, apartman yüksekliklerinin farklı olmasıdır: Bölgede iki, üç, dört ve beş katlı bloklar vardır. Dört ve beş katlı bloklarda daire elde etmiş olan hak sahipleri bu binaları fazla yüksek bulmakta ve içlerinde yaşamayı istememektedir.

"İlk gördüğümüzde asla giremeyiz dedik. Daha artçılar sürüyordu Şimdi de söylentiler var, Kalıcı Konutlar sağlam yapılmadı diye. Bazen korkuyoruz..." (38 yaşında, kadın sağlık profesyoneli)

Zeminin güvenli olmasına karşın afetzedelerin yüksek binalardan korkmaları kolay anlaşılabilir bir şeydir ve aslında çok geniş olan alanda neden biraz daha yatay yerleşim yapılmadığı tartışılabilir. Bilindiği gibi, il merkezinde üçten fazla katlı yeni binaların yapılması yasaklanmış durumdadır. Öte yandan, bir grup konut sahibi de bodrum katlarında yer alan dairelerini kullanmaktan çekinmektedir, çünkü bazı bloklarda iyi bir drenaj ve yalıtma yapılamamış olduğu için bu daireler rutubetlidir. Düzce Belediyesi İmar İşleri Müdürlüğü'nden alınan bilgiye göre, 2005 yılı bahar aylarında 410 binada drenaj ve güçlendirme çalışmasına gerek görülmüştür. Konut sahiplerinin bir bölümü de, konutlarını teslim aldıktan sonra su ve elektrik tesisatını yenilemek zorunda kaldıklarını belirtmektedir.

Kuraları çekilen konutların sahiplerine birer aylık becayiş süresi tanınmış ve isteyenler, kendi dairelerini tercih ettikleri dairelerle değiştirmişlerdir. Noter önünde gerçekleştirilen becayiş işlemlerinde 2-3 bin \$ ile 10 bin \$ arasında değişen ücretler ödenmiştir. Geri ödenecek kredilerin konut başına 30 bin \$ civarında olduğu göz önüne alındığında, bu becayiş bedellerinin bir hayli yüksek olduğu da anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, konutların algılanan değerleri arasında ciddi bir farklılık ve hak sahipleri arasında da ciddi gelir eşitsizliği vardır.



Düzce dışında yaşayan kimi varlıklı Düzceli ailelerin birer Kalıcı Konut edinerek bunları memleket tatilleri için kullandıkları belirtilmektedir. Bu grubun içinde hak sahipleri bulunması da olasıdır, zira bilindiği gibi kentte yine varlıklı kesime ait birçok yüksek bina yıkılmıştır. Düzce dışında yaşayan, ama kentteki mülklerini yitirdikleri için hak sahibi olan kişiler, Kalıcı Konutlar'daki haklarını kullanıyor olabilirler.

Bölge sakinlerinin bir diğer iddiası, ilk dağıtılan kalıcı konutların (şu anda 3400 kişilik bir nüfusu barındıran 622 apartman) hemen tümüyle kentin memur sınıfına verilmiş olmasıdır. Araştırmada asıl hedeflenen yöre halkının algı ve yorumlarını anlamak olduğu için, bu tür söylentilerin gerçekliği belgelenmeye çalışılmamıştır. Anahtar tesliminin başlamasının üzerinden daha 4 yıl geçmemişken ve kredi borçlarının tamamlanmasına uzun yıllar varken bunca söylenti, güvensizlik ve hoşnutsuzluk dikkat çekicidir.

Kalıcı Konutlar'ın bir bölümü (Demetevler Mahallesi) Dünya bankası tarafından hak sahiplerine hibe edilmiştir. "Dünya Bankası Evleri" diye anılan bu apartmanların daireleri, diğer dairelerden daha küçüktür (74 metrekare). Ancak, buradaki hak sahiplerinin kredi geri ödemesi yapmak durumunda olmaması diğer bölge sahipleri tarafından adaletsizlik olarak algılanmaktadır ve kimileri bu nedenle mahkemeye başvurmuş durumdadır.

Kalıcı Konutlar, depremden sonra gerçekleştirilen tek toplu konut projesi değildir. Yerel girişimler, ulusal ve uluslararası sivil toplum kuruluşları da birtakım konut projeleri üretmişlerdir (Bkz., Tablo 6).

TABLO 6: DÜZCE'DE DEPREM SONRASI YAPILAN FARKLI KONUT PROJELERİ VE TÜRLERİ

KONUT PROJESİNİN ADI	Projeyi yürüten, uygulayan veya destekleyen özneler	Projenin özellikleri
KALICI KONUTLAR	T.C. Bayındırlık ve İskan Bakanlığı	4-5 katlı apartman tarzı konutlardan oluşan büyük bir toplu konut projesidir.
İMECE EVLERİ	Uluslararası bir STK (CARITAS) tarafından inşaatı tamamlanmıştır	Tek katlı bahçe içi evlerden oluşur.
UNCOR	Uluslararası bir STK (CARITAS) tarafından inşaatı tamamlanmıştır	İki katlı müstakil evlerden oluşur.
İMECE EVLERİ	Yerel bir oluşum olan Dayanışma Gönüllüleri'nin girişimiyle ve Hollanda'dan gelen bir yardımla tamamlanmıştır.	Köy içinde bir yada iki katlı bahçe içi evlerden oluşur. Bu konutlar üç köyün içine dağılmıştır.
MAVİ HİLAL	Düzce Belediyesi ve Uluslararası bir STK olan (Catholic Relief) işbirliğiyle tamamlanmıştır.	İki katlı müstakil evlerden oluşur.

Ancak, bu projeler çok daha küçük kapsamlıdır. söz konusu konutların kimilerinin merkeze daha yakın olması ve/veya karşılıksız bağışlanmış bulunması da Kalıcı Konutlar'da yaşayanların afet sonrası konut edindirme çözümlerinin hakkaniyeti konusundaki kuşkularını pekiştirmektedir. Kimi yerel sivil toplum kuruluşları bu konutların paylaşılmasında oldukça etkin bir rol oynamışlardır (Bkz., B. Yazar, "Depremlerden Sonra Ortaya Çıkan Konut Sorunu ve Bu Sorunla Başetmenin Yeni Yöntemleri").

Depremlerden sonraki çeşitli konut edindirme projelerine karşın, kentte pek çok kişinin konut sorunu çözümlenebilmiş değildir. Depremden sonra kendi evlerini onarmaya çalışan ve bunu

ancak uzun zamanda gerçekleştiren depremzedeler vardır. Görüşülen kişilerin bazıları evlerinin onarımını ancak 2003 yılında tamamlayabildiklerini belirtmişlerdir. Uzun süren kısmi onarımlar boyunca, aileler yaşamlarını uygun olmayan koşullarda sürdürmüşlerdir. 1999 yılında kiracı olan ve oturdukları evler hasar gördüğü için taşınmak zorunda kalan kişiler konut projelerinde hak sahibi olamadıkları gibi, oturulabilir durumdaki evlerin sayıca azalması, kiralarının yükselmesi ve kimilerinin de deprem öncesi mülk sahibi olmuş kişilerce yaptıkları yeni konutlar bitinceye kadar kiralanması nedeniyle zor durumda kalmışlardır. Bu durumdakilerin sorunları yerel sivil toplum kuruluşları arasında ciddi bir tartışma konusudur ve STK'ların hükümetle bununla ilgili pazarlıkları sürmektedir (Bkz., Yazar'ın Toplum Bilim'in bu sayısı içindeki "Depremlerden Sonra Ortaya Çıkan Konut Sorunu ve Bu Sorunla Başetmenin Yeni Yöntemleri" başlıklı yazısı).

Depremlerin üzerinden 6 yıl geçmiş olmasına karşın, ildeki bazı düşük gelirli gruplar halen prefabrik konutlarda yaşamaktadır. Bu grupların kira ödeme olanakları yoktur ve kimilerinin yaşamlarını yasadışı ve toplum tarafından hoş görülmemeyen etkinliklerle sürdürdükleri konusunda kent halkı arasında yaygın bir kanaat vardır. Tüm bunlar, Düzce'de konut sorununun toplumun değişik kesimleri arasında karşılıklı kuşku, suçlama ve husumet yaratan bir olgu haline geldiğini düşündürmektedir.

Araştırmalar afetler sonrası üretilen konutların niteliklerini belirleyen bir dizi etken bulunduğunu göstermektedir. Bu etkenler arasında hanelerin toplumsal ve mali kaynakları, afetlerde verilmiş olan kayıpların düzeyi, afetzedelerin barınmaya ilişkin gereksinim ve tercihleri, konut seçeneklerine ilişkin bilginin bulunup bulunmaması, afetzedelerin yer değiştirme konusundaki istek ya da isteksizlikleri, destek ağlarının mevcudiyeti ve hane halkı özellikleri sayılabilir (Bolin, 1994: 115).

Kalıcı Konutlar'da Yaşam ve Mekânsal Yalıtılmışlık Sorunu

Düzce'de geliştirilen konut edindirme projelerinin ancak bir bölümünde afetzedelerin alışlagelmiş yaşam ve barınma pratikleri göz önünde bulundurulmuştur. Gölyaka İlçesi'nin üç köyünde (Aksu, Çay ve Hacısüleymanbey Köyleri) kurulan İmece Evleri,² böyle bir örnektir. Bu evler, yıkılan köy evlerinin yerine ve sahiplerinin istek ve alışkanlıklarına uygun bir biçimde yapılmıştır. Ev sahipleri ve evleri yıkılmamış diğer köylüler planların oluşturulmasında inşaatta birlikte çalışmışlardır. Bu ilginç ve başarılı bir projedir ve afetzedelerin alıştıkları yaşam ortamı ve biçiminden kopmamalarını sağlamıştır. Ancak bu evler sınırlı sayıda (51 adet) ve müstakil evlerdir. Birden fazla hanenin birlikte yer alacağı apartman biçimi binalarda ve kalabalık yerleşim projelerinde böyle ideal koşulların sağlanamayacağı ortadadır.

Düzce Kalıcı Konutları, çoğu afet sonrası konut projesi gibi geniş ölçekli bir projenin ürünüdür. Geniş bir yerleşim alanına apartmanlar inşa edilerek büyük bir kitlenin barınma sorunu çözümlenmeye çalışılmıştır. Şu anda bu evlerde yaşayan pek çok insan, eviçi ve toplumsal yaşama ilişkin alışkanlıklarını sürdürememekten yakınmaktadır.

Deprem sonrası konut edindirme süreci, kentte deprem öncesinde var olan eşitsizlikleri yansıtmaktadır. Geçici barınakların bazı gruplar için kalıcı evlere dönüşmesinden ve kiracıların dile getirdikleri yakınmalardan da anlaşılacağı gibi, düşük gelirli olanların önemli bir bölümü için güvenli ve temin edilebilir konut olanakları sağlanabilmiş değildir. Depremler öncesinde kiracı olan



ve kalıcı konut kredilerinden yararlanamayan kişiler, şu andaki işsizlik sorunu ve fazlasıyla yüksek kiralar nedeniyle, eşitsizliğin etkisini daha derinden algılamaktadır.

Öte yandan, Kalıcı Konutlar da, hak sahiplerinin çoğu tarafından alıştıkları komşuluk ilişkilerinin çözülmesine yol açmış olarak algılanmaktadır. Düzce, büyük etnik çeşitlilik gösteren bir kenttir. Depremlerden önce, farklı etnik kökenlere mensup grupların merkezin farklı mahallelerinde ve yine kendileriyle özdeşleşmiş farklı köylerde yaşadıkları saptanmıştır. Ayrıca, Türkiye;de hâlâ çok güçlü olan aile ilişkileri nedeniyle, çoğu Düzceliler depremlere kadar akrabalarla yakın yerlerde oturmak ve hane halkları çekirdek yapıda olsa bile, gündelik yaşamın büyük bölümünü akrabalarla birlikte geçirmek alışkanlığını sürdürmüşlerdir. Afet sonrası ilk dönemde, çadır ve prefabrik evler yine akrabalar ile paylaşılmış, evleri yıkılan kimi kentliler sağlam konutlarda yaşayan akrabalarının yanında barınmış ya da köylerdeki akrabaları tarafından uzunca süreler misafir edilmişlerdir. Kalıcı Konutlar'ın ise etnik mensubiyet ya da akrabalık ilişkileri gözetilmeden, kura ile dağıtılmış olması, şimdi birçok hak sahibinin; kendi insanlarımızdan uzak, adetlerini yadırgadığımız yabancılar arasında yaşamaya mahkum edildik; yakınmasına yol açmıştır. "Mahallelerin hepsi birbirine karıştı. Çay Mahallesi'nde ³ insanlar evlerini ve bahçelerini atlarıyla paylaşırlardı. Belki daha doğal, daha samimidir böylesi. Ama şimdi bu adamlar Kültür Mahallesi'nde ⁴ insanlarla aynı apartmanda oturuyor. Biri atını apartmanın altına bağlamak istiyor, öbürü deli oluyor" (50 yaşında, kadın profesyonel). Kalıcı Konutlar'daki dairelerini satarak bölgeden ilk uzaklaşanlar, Çingeneler olmuştur. Bu, semtte hissedilen toplumsal baskıların yoğunluğu konusunda bir fikir vermektedir. Bu noktada Hogg tarafından İtalya'daki Venzona depreminden sonra gerçekleştirilen araştırma ile bir benzerlik göze çarpmaktadır. Söz konusu araştırma, deprem sonrasında yapılan konutların sahiplerinin yeni evlerini geliştirip güzelleştirmek için büyük emek ve para harcadıklarını ve bir bölümünün yeni komşularını tahammül edilmez bulduklarını göstermiştir (1988; aktaran Bolin, 1994: 120).

Bolin (1994: 120) barınaklar ve konutların yaşamın yeniden kurulmasına ilişkin geniş toplumsal süreçlerin birer parçası olduğunu ve afet öncesi toplumsal yapıdaki dinamiklerin afet sonrası barınma ve konut edinme süreçlerine de yansıdığını ifade etmiştir. Farklı gelirlere sahip ve farklı altkültürlere mensup kişilerin afetler sonrasındaki toplu konut projelerinde bir arada yaşamak zorunda kalması, eşitsizlikleri iyice görünür kılmaktadır. Aileler arasındaki farklılıklar evlerinde yaptıkları farklı düzenlemelerde ve evi ve çevresini gündelik hayatta kullanma biçimlerinde ortaya çıkmakta ve tümünü rahatsız etmektedir. Düşük gelirli aileler yeni evlerinin içini fazlaca zenginleştiremedikleri için kendilerini ezik hissetmekte, görece yüksek gelirli olanlar ise konut kullanım biçimlerindeki farklılıklar yüzünden kendilerini "daha modern, daha zarif" vb. hissederek, aynı tarzı yakalayamayan komşularını fazlasıyla yabancı ve uygunsuz gibi algılamak eğilimine girmektedir. Sonuçta, afet öncesi toplumsal eşitsizlikler ve referans grubu tutumları afet sonrası yerleşimde yansımakla kalmayıp, daha fazla pekişmektedir. Düzce Kalıcı Konutlar Bölgesi'nde de yeni evlerini çevreleyen bahçelerin elbirliğiyle bakılıp güzelleştirilmesini ya da hiç değilse olduğu gibi korunmasını isteyen sakinler, bu konuya özen göstermeyen komşularından yakınmaktadır. Ayrıca, bölgenin merkezine uzak kalan mahallelerin kimi sakinleri, civar köylerden gelen kişilerin ortak kullanım alanlarını tahrip ettiklerinden yakınmaktadır. Köylüler açısından ise, bölgenin tarımla ilişkisinin kesilmiş ve kentsel yerleşim için kullanılmış olması hoşla gitmeyen bir durum olarak görülmektedir.



Yukarıdaki bölümlerde de belirtilmiş olduğu gibi, Marmara Bölgesi'nin çeşitli illerinde 1999 sonrasında kurulan kalıcı konut bölgelerinin ortak bir özelliği, kent merkezlerine uzak olmalarıdır. Bu uzaklık, afetzedelerde bir kopuş duygusu yaratmakta ve bu duygu düşük gelirlilerde daha da yoğun biçimde ortaya çıkmaktadır. Düzce Kalıcı Konutlar Bölgesi'nde görüştüğümüz pek çok kişi kentlerinden, akraba ve dostlarından kopartılmış oldukları yakınmasını dile getirmişlerdir.

Kalıcı konut sakinlerinin bazıları, merkezden uzaklaşmış olmanın sıkıntısını daha yoğun biçimde yaşamaktadır. Örneğin emekliler, yaşları ve gelirlerinin düşüklüğü nedeniyle evde çok fazla zaman geçirmektedirler. Merkezdeki yakınları ile buluşma olanakları çok kısıtlandığı gibi, Kalıcı Konutlar'da yaşayan ve çalışan kesimle de ilişkileri sınırlıdır ve toplumsal yalıtılmışlık hali onlar için çok belirgindir. Çalışanların büyük çoğunluğu iş için merkeze gitmek zorundadır. Çalışmak onların toplumsal ilişkilerini bir ölçüde yoğunlaştırdığı halde, serbest zamanlarında dost ve akrabaları ile deprem öncesindeki gibi sık ve rahat görüşmemekten yakınmaktadır. Emekliler ise, her istediklerinde merkeze gidecek bütçeye sahip olmadıkları ve çok fazla boş zamanları bulunduğu için, ciddi bir sıkıntı içindedir. Kimileri akraba ve arkadaşlarını (hatta eş ve çocuklarını) yitirmiş oldukları için, yalnızlıklarını daha da şiddetli biçimde hissetmektedir. Yaşadıkları apartmanlardaki tenhalık ve sessizlik, onların yaşlılık ve emeklilik dönemleri için kurmuş oldukları düşlere hiç uymamaktadır. Düzce Kalıcı Konutları'nda yaşayan yaşlı ve emekli kişilerin kentte psikososyal yardıma önemli gereksinim duyan gruplardan birini oluşturdukları belirtilebilir. Ülkemizde aile akrabalık bağlarının güçlü olduğu ve çoğu kişi için akrabalarla düzenli ve yoğun ilişkilerin önemli bir gereksinim olduğu bilinmektedir. Buna bağlı olarak, yaşlıların yalnız bırakılması da pek alışılmış bir şey değildir. Ayrı evleri olan yaşlılar da çocukları ve diğer akrabaları tarafından sıkça ziyaret edilir, torunlarına bakar ve hastalandıklarında kendi çocukları ya da akrabalarından hizmet görürler. 1999 depremlerinden sonraki ilk dönemde yaraların sarılmasında geleneksel aile dayanışması önemli bir rol oynamıştır. Ülkedeki nüfus yaşlandıkça ve modern yaşamın pratikleri yaygınlaştıkça bu kültürel özelliğimizin değişime uğraması olasıdır. Ancak, şu anda Düzce Kalıcı Konutlar'da yaşayan yaşlılar Türkiye için atipik bir tablo oluşturmaktadır ve desteğe gereksinimleri bulunduğu tartışma götürmez. Düşük gelirli ev kadınları, Kalıcı Konutlar'ın mekânsal kopukluğundan ciddi şekilde etkilenen bir diğer gruptur. Bunlar, aile bütçesindeki tüm yol parasının kentte çalışan ve okuyan eşler ve çocuklara ayrıldığı ailelerin kadınlarıdır. Alışveriş ya da gezi ve ziyaret amaçlı olarak kente inme olanaklarını çok ender elde etmektedirler. Kalıcı Konutlar'da dükkan ve market olarak düzenlenmiş hacimlerin büyük bölümü ya henüz boş durduğu ya da kendi evlerinden uzakta bulunduğu için, semt içinde alışveriş konusunda da güçlük çekmektedirler. Bu kadınların da yalnızlık ve yalıtılmışlık duygularının çok yoğun olduğu gözlemlenmiştir.

Ev kadınlarıyla yapılan odak grubu çalışması, yalnızlık ve yalıtılmışlığın konutlarda geçirilen ilk yılda en yoğun olarak yaşandığını, zamanla bazı komşu ve arkadaş gruplarının oluşmaya başladığını göstermektedir. Apartman ve mahalle komşularını sosyal olarak kendilerine çok uzak konumda algılayan kadınlar için yeni ilişkiler oluşturma sürecinin çok zaman alacağı da açıktır.

Mahalle muhtarları mahallelerindeki komşuluk ilişkilerini canlandırmak için bir çözüm bulmak çabasıyla apartman blokları arasındaki yeşil alanlarda mevcut kameriyelere yenilerini ekletmeye teşebbüs etmişlerdir. Her bir kameriye için yaklaşık 1000 YTL maliyet hesabı ile karşılaşınca, bu projeden vazgeçmek durumunda kalmışlardır.



Orta ve yüksek gelirli gruplar için kente gidip gelmek, Kalıcı Konutlar Bölgesi'nde ya da merkezde çeşitli sosyal etkinliklerde bulunmak olanağı daha fazladır. Fakat onlar da mesafelerin uzaklığından yakınmaktadır. Uzun yıllar merkezde yaşamış olan herkesin, gündelik yaşamda hemen her yere yürüyerek gitme alışkanlığı bulunduğu, motorlu taşıtla gidilen mesafeleri zahmet olarak algıladıkları ve ulaşım için para ödemeyi, gelir düzeyleri yeterli olsa bile, içlerine sindiremedikleri anlaşılmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi, bölgede henüz pek az çalışan dükkan vardır ve cumartesi pazarına yakın mahallelerde oturmak bir ayrıcalık olarak kabul edilmektedir. Bu, kentin genel alışveriş sorununun bir parçasıdır. Merkezde yaşayanlar pahalılıktan, merkeze uzak yaşayanlar ise hem pahalılık hem de erişim güçlüğünden yakınmaktadır. Kalıcı Konutlar Bölgesi çok büyük olduğu için, birçok mahalleden pazara yayan gelmenin ve hele de alışveriş yüküyle yayan geri dönmenin gerçekten güç olacağı gözlemlenmiştir.

Bölge, çocuklar ve gençler için de özel olanaklar sunmamaktadır. Okul sayısı yeterli olmakla birlikte, gençlerin eğleneceği ve spor yapacağı ortamlar henüz gelişmemiştir. Liseli gençler için çok önemli olan üniversite hazırlık dershaneleri ise merkezdedir. Açık öğretime kayıtlı gençler için destek dershaneleri merkezde de mevcut değildir. Görüştüğümüz gençler, güzel havalarda boş zamanlarını sokakta dolaşarak ve sohbet ederek geçirdiklerini, eğlence yaşamlarının olmadığını belirtmişlerdir. Bölgenin merkezi olarak kabul edilen mahallesinde bir internet-cafe bulunduğu ve burasının pek boş kalmadığı gözlemlenmiştir. Gençlerin yararlanabilecekleri ve gönüllü çalışmalar yapabilecekleri bir yer de Kızılay Toplum Merkezi'dir. Merkez, küçük çocuklar için kurulmuş bir oyuncak kütüphanesine de sahiptir.

Özet olarak, Kalıcı Konutlar Bölgesi'nde yaşayan insanların yeni evleri, komşuları ve mahallelerine uyum sağlamakta bir dizi güçlük yaşadıkları belirtilebilir. Bu sorunların bir bölümü konutların fiziksel özelliklerinden, bir bölümü merkezle konutlar arasındaki mesafeden ve bölgenin kendi içindeki mesafelerin de büyük olmasından ve bir bölümü de bölgede kültürel olarak heterojen bir yerleşimin oluşmuş bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Bu yazıda Düzce'de 1999 depremlerinden sonra kurulan Kalıcı Konutlar Bölgesi'ndeki alan araştırmanın kimi gözlemleri ve ön bulgularına yer verilmiştir. Bu bölgede gerçekleştirilen anket çalışmasının veri dökümü ve derinlemesine görüşmelerin yorumlanması tamamlandığında, Kalıcı Konutlar'ın çok daha kapsamlı bir resmine ulaşmak mümkün olacaktır.

Depremlerden sonra ilde yaşanan ekonomik, toplumsal ve siyasal süreçler Kalıcı Konutlar'ın bir yaşam alanı olarak gelişimini de etkilemiştir. Düzce'de göç, yıkımlar nedeniyle topluluk örüntülerinin bozulması, yoksulluk ve şiddet yaşamı derinden etkileyen sosyal ve ekonomik süreçlerdir. Merkezi ve yerel yönetimler ile sivil toplum kuruluşlarının afet sonrası çözüm arayışları kimi zaman birbirleriyle uyum içinde ilerlemiş, kimi zaman çatışma ve çözümsüzlükler yaşanmıştır. Kentteki yolsuzluk, partizanlık ve kayırma söylentileri, devlete ve kimi sivil toplum kuruluşlarına duyulan güvensizlik ve farklı nüfus grupları arasındaki uyumsuzluklar afetzedelerin kendilerine sunulan



çözümleri algılama biçimlerini ciddi şekilde etkilemektedir. Bu bağlamda, Kalıcı Konutlar'a ilişkin olarak da çeşitli huzursuzluk ve yakınmalar mevcuttur.

Kalıcı Konutlar'ın başlıca özellikleri, bunların kent merkezine oldukça uzak, sağlam zeminli ve çok geniş bir alana kurulmuş, alçak ya da orta yükseklikte (en yükseği 5 katlı) binalar olmalarıdır. Binaların kimilerinde bazı inşaat kusurları saptanmış olmakla birlikte, genel nitelikleri ve çevre düzenlemeleri kent merkezindeki yerleşim alanlarında rastlanmayan üstünlüklere sahiptir. T.C. Bayındırlık ve İskan Bakanlığı, 1999 depremlerinde hasar gören kentlerde yerleşimi daha sağlam zeminlere taşıma politikasını benimsemiş ve geleceğin Sakarya'sının 300.000 kişilik bir nüfusu barındıracak kapasitede olan Karaman Yöresi'nde kurulacağı, geleceğin Düzce'sinin ise Nalbantoğlu Bölgesi'nde yükseldiği belirtilmiştir (T.C. Bayındırlık ve İskan Bakanlığı, 2002: 11). Bu açıklama, siyasal karar alıcıların yerleşim alanlarının desantralizasyonu ilkesini benimsediğini göstermektedir. Değişik ülkelerde yapılan araştırmalar da bu ilkenin deprem bölgelerinde uygulanan tüm konut projelerinde temel alındığını ortaya koymaktadır (Bon, 1995).

Şu anda Düzce Kalıcı Konutlar Bölgesi'nde ikamet eden nüfus, depremden önce kentin farklı mahallelerinde yaşamış olan düşük, orta ve yüksek gelirli kesimleri ve farklı etnik grupları temsil etmektedir ve mahallelere göre farklı dağılım hali ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla, bu yeni yerleşimin toplumsal yapısı eskisinden farklıdır. Düzce'de birçok etnik grup bulunmaktadır. Bunların yaşam pratikleri, barınma biçimleri, gelenek ve değerleri birbirinden farklıdır. Kimileri, dışa kapalı ortamlarda, kendi gruplarından kişilere yakın evlerde yaşamayı ve bu kişilerle ilişki halinde olmayı yeğlemektedir. Kalıcı Konutlar Bölgesi, bu yaşam tarzının sürdürülmesine olanak vermemiştir. Bu bölgede ortaya çıkan, kültürel olarak heterojen yapıları mahalleler uzun vadede Düzce'de gelenekselleşmiş olan toplumsal yapıya bir alternatif oluşturabilir. Fakat, şu an için bölge sakinleri bu kültürel heterojenlikten rahatsızlık duymakta ve alışmayı reddetmektedir.

Kalıcı Konutlar'ın sakinleri, yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşları sorunları ve sıkıntıları ile başa çıkmak için işbirliğine girmek zorundadır. Bu iş birliği yaşamı yeniden kurmak için geliştirilecek gerçekçi projelere de yansımalıdır. Düzce'de depremler sonrasında yaşanan sorunların pek çoğu Türkiye'ye özgü sorunlar değildir. Büyük afetlerin yaşandığı başka ülkelerde de benzer sorunlar ortaya çıkmıştır (Bon, 1995). Öte yandan, Düzce'de gerçekleştirilen çözümlerin başka ülkelere örnek oluşturabilecek boyut ve nitelikleri de vardır. Örneğin, Kalıcı Konutlar projesi, inşaat giderlerinin düşüklüğü açısından örnek bir projedir. İmece Evleri ise, konutlarda yaşayacak kişilerin sürece tümüyle katılmış, evlerinin nerede ve nasıl yapılacağına karar vermiş ve inşaatta görev almış olmasıyla ilginç bir katılımcılık örneğidir. Evleri yıkılmamış komşuların da inşaatta görev alması, ülkemizdeki sosyal dayanışma geleneğinin güzel bir örneğidir ve böyle yapıcı etkinliklerde yer almanın afetleri izleyen kişisel durgunluk ve atalet halinin atılması ve ruh sağlığının geri kazanılması için çok yararlı olduğu belirtilebilir. ⁵ Afet bölgelerinde gerçekleştirilen projelerin bölge özellikleri ve gereksinimlerine çok yabancı nitelikte olmamasına dikkat etmek gerekir.

Kalıcı Konutlar, hükümet tarafından ve büyük sayıda insana uygun konut sağlamak şeklinde bir öncelikli amaçla inşa edilmiştir. Bu süreçte hak sahiplerinin gündelik alışkanlık ve gereksinimleri hesaba katılmamıştır. Depremzedelerin sadece depremde kimlikleriyle algılandıkları da belirtilebilir. Oysa ki, yaşamın yeniden normale dönmesi için önemli bir koşul, depremde kimliğin-



den sıyrılınmasıdır. “Kalıcı Konut”, adının da ima ettiği gibi, travma yaşamış ve olağan dışı yaşam koşullarıyla mücadele etmekte olan insanların sığınacakları ve olduğu gibi kabul edecekleri geçici bir barınak değil, içinde yaşamın normal akışına kavuşacağı bir evdir. Bu evler, içlerinde yaşayacak bireyler ve ailelerin ekonomik ve kültürel özelliklerine, estetik gereksinimlerine ve pratik alışkanlıklarına uygun nitelikte olmalıdır.

Bizim izlenimimiz, Düzce Kalıcı Konutlar sakinlerinin yeni evlerine taşındıktan sonra birçok alışkanlık ve rutinlerini değiştirmek zorunda kaldıklarıdır. Bu, onların yeni evlerinde yaşamaktan, yeni komşular ve arkadaşlar edinmekten ve bölgenin olanaklarını kullanmaktan alabilecekleri zevki engellemektedir. Bölge halkının uzun vadede iyi planlanmış bir kentsel yerleşim alanında yaşamaya, modern binaların, geniş ve temiz caddelerin ve büyük yeşil alanların konforuna alışacağı beklenebilir. Gelecek kuşaklar, yalnız deprem riskine değil, hava ve çevre kirliliği, trafik yoğunluğu gibi sorunlara karşı da güvenlik sağlayan, nitelikli bir kentsel planlama ürününü takdir etmeyi öğrenecektir. Nesnel bir gözle bakıldığında, Kalıcı Konutlar Bölgesi çok temiz ve yeşildir ve estetik açıdan merkezle karşılaştırılmayacak bir üstünlüğe sahiptir. Fakat, güneşli gündüz saatlerinde sokaklarda dolaşılırken, bölgenin boş olduğu duygusuna kapılmaktadır. Bunun nedeni, bölge halkının parkları ve açık olan dükkan ve kafeteryaları pek az kullanmasıdır. Bu davranış, kısmen ekonomik sıkıntılar ile açıklanabilir. Ancak, çok daha önemli görünen bir etken, insanların biz-zat seçmedikleri bir semtte ve kendilerine tamamen yabancı olarak algıladıkları komşular arasında yaşamaya zorlanmış olmaktan dolayı hissettikleri hayal kırıklığıdır. Bir diğer önemli etken de, geçmişlerinin ve sevdiklerinin ölümüne tanık oldukları merkezden uzak kalmamak için gösterdikleri adeta saplantılı kararlılıktır.

Her uyum süreci gibi, Kalıcı Konutlar sakinlerinin bu yeni yerleşime uyumları da sancılı bir süreçtir. Buradaki uyum sorunu büyük bir travmayı izlediği için, yaşanan sancı da büyük olmaktadır. Bu insanların psikososyal desteğe gereksinimi vardır. Bölgeye desteği devletin ve sivil toplum kuruluşlarının işe alacağı profesyoneller ile gönüllüler getirmelidir. Gözlemlerimiz, afet sonrası konut projelerinde afetzedelerin kültürel alışkanlık ve gereksinimlerinin hesaba katılması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu, konut projelerinin İmece Evleri’ndeki gibi 51 evi ya da birkaç yüz apartmanı kapsadığı durumlarda görece kolay uyulacak bir ilkedir. Fakat, 1999 Marmara depremleri gibi muazzam bir alanın ve büyük bir nüfusun etkilendiği afetlerde yerel ve merkezi hükümetlerin doğal önceliği kitlesel çözümler üretmek olacaktır. Böyle durumlarda, geniş bir psikososyal hizmet ağının devreye girmesi ve hizmet sunmanın yanında yerel aktörleri de komşularına destek verecek şekilde eğitimden geçirerek güçlendirmesi insanların kitlesel çözümler içinde kaçınılmaz olarak değişecek yaşam koşullarına uyum sağlamasına yardımcı olacaktır. Başka bir deyişle, afet sonrası psikososyal destek, sadece bireylerde görülen travma sonrası bozukluk belirtilerine odaklanmamalı, yaşamın yeniden kurulması ve normalleşmesi sürecinin her adımında ortaya çıkan yeni gereksinimlere yanıt veren esnek ve kalıcı bir süreç oluşturmalıdır.

Notlar

1- Hak sahipliği çalışmaları 3 kanun, 2 KHK, yönetmelik ve genelgeler çerçevesinde yürütülmektedir. Bu yasal düzenlemelere göre; orta hasarlı, ağır hasarlı veya yıkık olduğu tespit edilen konut ve işyeri sahipleri, hak sahibi sayılmıştır. Orta hasarlı konut sahiplerine 2 milyar TL, işyeri sahiplerine



ise 1 milyar TL onarım kredisi verilmesi; yıkılan ya da ağır hasar gören konut sahibine ya 6 milyar TL konut kredisi ya da yeni yapılacak konutlardan birinin verilmesi kararlaştırılmıştır. Yıkık veya ağır hasarlı işyerlerinin yapımını ise Başbakanlık Proje Uygulama Birimi yürütmektedir. (Bkz., <http://www.sayistay.gov.tr/rapor/perdenrap/2002/2002-3depem/marmaradepr.htm#Haksahipli>).

2- Yerel bir girişimin yurt dışında bir sivil toplum kuruluşu ve hükümetten aldığı desteklerle gerçekleştirdiği bu proje de alan araştırmamız kapsamındadır. İmece Evleri konusunda ayrıntılı bilgi için Bkz., E. Yucak (2004b).

3- Merkezdeki bu mahalle depremde oldukça büyük hasar görmüştür. Görüşmeci, araştırma evrenimize dahil olan bu düşük gelirli mahallenin sakinleri arasında Çingeneler bulunduğunu ima etmektedir.

4- Kültür Mahallesi kentin varlıklı kesiminin yaşamış olduğu ve büyük yıkım gören yüksek binaların bulunduğu mahalledir. Görüşmeci iki mahalle arasındaki sosyo-kültürel farkı ima etmektedir.

5- Düzce’deki diğer konut edindirme çözümü olan ve uluslararası bir kuruluş tarafından desteklenen Mavi Hilal Evleri bölgesinde yaptığımız görüşmelerde, kendilerine bağışlanacak olan evlerin yapımında çalışmış olan kişiler de bu çalışma sürecinin üzüntü ve sıkıntılarını atlattıklarına büyük katkısı olduğunu ifade etmişlerdir.

Kaynakça

Blaikie, P., T. Cannon, I. Davies, ve B. Wisner (1994) *At Risk*. Natural Hazards, People’s Vulnerability and Disasters, Routledge, London.

Bolin, R. (1994) *Postdisaster Sheltering and Housing: Social Processes in Response and Recovery*, R.R. Dynes ve K.J. Tierney, Disasters, Collective Behavior and Social Organization, University of Delaware Press, Newark.

Bon, L. (1995) *Housing Reconstruction Needs of Victims of the Great Hanshin-Awaji Earthquake in Ashiya City*, Innovative Urban Community Development and Disaster Management, Proceedings of the International Conference Series on Innovative Urban Community Development and Disaster Management, s.63-71.

Dynes, R.R. ve K.J. Tierney (1994) *Disasters*, Collective Behavior and Social Organization, University of Delaware Press, Newark.

Düzce Valiliği (2002) *Yeni Kent, Yeni Yaşam, Düzce*.

DPT (2004) *Düzce İli Gelişme Planı (DİGEP)*, Ankara.

Efe, R., A. Demirci ve S. İncekara (2000) *“Düzce Depreminin Melen (Efteni) Gölü Ekosistemi ve Hidrojeomorfolojisine Etkisi”*, Batı Anadolu’nun Depremselliği Sempozyumu, İzmir Valiliği, İzmir.



İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi ve İktisat Fakültesi Mezunları Cemiyeti (2000) *17 Ağustos Depremi'nin Kocaeli ve Sakarya İllerine Ekonomik ve Sosyal Etkileri Araştırması*, İktisat Fakültesi Mezunları Cemiyeti Yayını, İstanbul.

Gerrity, E.T. ve P. Steinglass (1994) *"Relocation Stress Following Natural Disasters" Individual and Community Responses to Trauma and Disaster: The Structure of Human Chaos*, R.J. Ursano, B.G. McCaughey ve C.S. Fullerton (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, s.220-247.

Kasapoğlu, A. (2000) *"Deprem Sosyo-Kültürel Boyutları"*, Sağlık ve Toplum, Deprem Özel Sayısı.

Kasapoğlu, A. ve Ecevit, M. (2001) *Deprem Sosyolojik Araştırması*, Sosyoloji Derneği Yay., No: 8, Ankara. Milliyet, 16.08.05.

Özel, N., D. Kalafat, A. Pinar, G. Horasan, E. Cranwick, M. Yilmazer, M. Kara ve Z. Öğütcü (2000) *"17 Ağustos 1999 İzmit ve 12 Kasım 1999 Düzce Depremlerinin Artçı Sarsıntıları"*, Batı Anadolu'nun Depremselliği Sempozyumu, İzmir Valiliği, İzmir.

Özügurlu, M. (1999) *17 Ağustos Körfez Depremi: Yıkıntıların arasından Notlar, Tartışma Metinleri*, 19. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara.

Radikal, 29.07.05.

T.C. Bayındırlık ve İskan Bakanlığı (2002) *Depremde ve Sonrasında*, Ankara.

T.C. Düzce Valiliği (2003) *Düzce Kurultayı*, Düzce.

Yucak, E. (2004-a) *"Depremde Dernekleri. Bir Yerel Örgütlenme Deneyi"* M. Özbek (Ed.), Kamusal Alan, Hil Yay., İstanbul, S.373-379.

Yucak, E. (2004-b) *"İmece Evleri: Depremzedelerin Dayanışma İçinde İş Yapma Deneyimi"* M. Özbek (Ed.), Kamusal Alan, Hil Yay., İstanbul, s.381-386.

<http://www.sayistay.gov.tr/rapor/perdenrap/2002/2002-3deprem/marmaradepr.htm#Haksahipli>

<http://www.duzce.gov.tr>



Elizabeth Warnock Fernea, *Şeyhin Konukları: Bir Irak Köyünün Kadınları*, Epsilon,

ISBN: 975-331-554-6, 373 Sayfa.

Tolga Ulusoy¹

Şeyhin Konukları: Bir Irak Köyünün Kadınları, ilk kez Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village ismiyle 1965 yılında yayımlanmış ve yayımlandığı zamanda oldukça etkili olmuş bir etnografidir. Aslında etnografi olup olmadığı oldukça tartışmalı bir metin olmuştur zira ne yazarı bir antropologdur ne de yazıldığı zamanın etnografi temayüllerine uyan bir yazım biçimi vardır. Fernea bir antropolog değildir kendisi İngiliz dili lisans eğitimi almış ve sonrasında bu alanda yüksek lisans yapmıştır. Lisans eğitimi sırasında antropoloji öğrencisi Robert Fernea ile tanışmış ve ikili 1956 yılında evlenmişlerdir. Düğünlerinin hemen ardından Robert'in alan çalışması yapmakta olduğu Irak'a gitmişlerdir. İkilin bu sıra dışı balayını yazar şöyle anlatıyor: "Kerpiç bir evde iki yıl tek başına, diye düşündüm. Balayı geçirmek için pek de büyüleyici bir durum değildi." (Fernea, 2004, s. 18). Yani Elizabeth Warnock Fernea bir antropolog olarak değil "antropoloğun karısı" olarak alan çalışmasına giriş yapmıştır.

Aslında bu türden iş bölümleri etnografi yazınında zaman zaman görülen durumlardır. Hem güvenlik sebebiyle hem de araştırılan topluluğun farklı kültürel unsurlarının yakalanabilmesi adına bu şekilde çift olarak sahaya çıkmak antropologlar arasında kullanılan bir veri toplama şeklidir. Çift olarak alan araştırmasına çıkan antropologlar arasında herhalde en ünlüsü Margaret Mead ve Reo Fortune ikilidir. Çift, 1931 ile 1933 yılları arasında Yeni Gine'de alan çalışması yapmışlardır. Özellikle cinsiyet ayrımının net ve katı olduğu topluluklarda bir kadın ve bir erkekte oluşan antropolog çifti araştırdıkları topluluğun kültürüne dair farklı izleklere ulaşabilirler. Fernea çifti de bu yaklaşımı benimsemiştir. Ama Elizabeth bir antropolog olmadığı için sıklıkla bu konuda kaygı yaşamaktadır. Kitabın başlarında bu kaygısını şöyle dile getiriyor: "Bob'a çalışmalarında yardımcı olabilmek için El Nabra'da insanlarla iyi geçinmeliydim. Ama bunu yapabilecek miydim?" (Fernea, 2004, s. 17).

Elizabeth Warnock Fernea'nın bir antropolog olmaması bugün o kadar önemli bir sorun olarak değerlendirilmez çünkü bir yazım biçimi olarak etnografi günümüzde sosyal bilimlerin antropoloji dışındaki disiplinlerinden, edebiyattan pek çok farklı kişi tarafından yapılmakta ve kullanılmaktadır. Şeyhin Konukları'nı bugün dahi okunabilir ve orijinal kılan onun yazım biçimi ve yazıldığı dönemdeki etnografi biçimine uygunsuzluğudur. Aslında Fernea kitabını bir etneografi olarak dahi görmez, kitabın girişinde kitaba dair olan görüşlerini şu paragraf ile anlatır: "Bu kitap, benim de içinde yaşadığım, yüksek kerpiç duvarlarla çevrili, kerpiç evlerde yaşayan peçeli kadınlarla birlikte geçirdiğim günlere ait kişisel deneyimlerimi anlatmaktadır. Ben bir antropolog değilim. (...) Kitabımda, karşılaştığım bu yeni dünyaya ait deneyim ve düşüncelerimi içtenlikle anlatmaya çalıştım..." (Fernea, 2004, s. 9). Kitabın yazıldığı dönemde Fernea'nın yazdıkları anı olarak isimlendiriliyordu bugün ise otobiyografik etnografi veya otoetnografi deniliyor.

¹ Dr., Bağımsız araştırmacı tolgaulusoy@yandex.com, ORCID: 0000-0003-1693-0328



Yaşam deneyimlerini doğrudan anlatan günlük, anı, otobiyografi, biyografi gibi metinlerin sosyal araştırmalarda kullanımı çok eskiye dayanır. Yaşam öykülerinin ve bireysel dokümanların kullanımına dair 1930'lu yıllardan itibaren yöntem kitapları ortaya çıkmaya başlamıştır. Temelde bu türden metinlerin sosyal araştırmalarda kullanımı ikiye ayrılır. İlki bir etnografin araştırdığı grubun üyelerinden veya dolaylı yollardan topladığı verilerdir. Bu yaşam öyküleri doğrudan etnografin görüşmeleriyle kişilerin anlatılarından da oluşabilir veya etnografa verilen çeşitli günlükler, otobiyografik notlar biçiminde de olabilir. Bu tür yaşam öyküleri etnografik araştırma için çok önemlidir. Bu ilk türden anlatılar içerisinde en ilginç olanları yerli etnografların kendi içerisinde yetiştikleri topluluklar konusunda yazdıkları etnografik otobiyografilerdir. Etnografik otobiyografiler ayrıca yaşam öykülerinin kullanıldığı ikinci tür metinlerle de melez metinlerdir. İkinci tür metinler bir etnografin kendi yaşam öyküsünü ve deneyimlerini anlattığı metinlerdir. İkinci türden metinlerin en ünlüsü Bronislaw Malinowski'nin ölümünden sonra yayımlanan günlükleridir. Etnografik araştırmalar Malinowski'nin Trobriand Adaları'nda yapmış olduğu gözlemlere çok şey borçludur ama Malinowski bu etnografilerde yaşadıklarının tümünü anlatmamış bazı durumları bilimsel yazım konusunda bazı genel eğilimler sebebiyle aktaramamıştır. Fakat yayımlanan günlükler yazılanlarla yaşananlar arasında yaşanan çelişkilerin anlaşılmasına olanak tanımıştır. Zaten araştırmacıların otobiyografik metinler yazmasının ardında yaşanan en önemli güdü bu türden çelişkilerdir. Uzun süre etnografi yazınında araştırmacıyla araştırılan topluluk ve üyeleri arasında mutlak bir uyum olduğu yönünde bir varsayım bulunmaktaydı. Etnograflar böyle bir uyumun mutlak olmadığını seziyor olmalarına rağmen etnografik yazımın genel kurallarına uyararak bu türden bireysel anlatıların etnografi içerisine girmesini engellemekteydi. Fakat özellikle 1960'lı yıllarda başlayan ve 1970'li yıllarda doruk noktasına ulaşan bilim eleştirisi ve bilimin gerçekliği temsil etmesi konusunda şüphelerin ortaya çıkmaya başlaması tüm bilimsel metinler gibi etnografiyi de derinden etkiledi. Etnografların yazdıkları otobiyografik metinlerin ilki Jean-Paul Dumont tarafından 1978 yılında yazılan *The Headman and I* kabul edilmektedir fakat Reed-Danahay'ın da belirttiği gibi bundan seneler önce Elizabeth Warnock Fernea bu türden metinler yazmıştır. Ama hem toplumsal hem de bilimsel alanlar uygun olmadığı için Fernea'nın bu önemli yazıları çok etkili olamamıştır (Reed-Danahay, 2021, s. 407-435).

Bu türden otobiyografik anlatılar feminist araştırma programları için de önemli kaynaklar olmuşlardır. İlk olarak Skeggs'in feminizmle etnografik araştırmalar arasında ortak noktaları şöyle belirtir: "Her ikisinde de odak noktası olarak deneyim, katılım, tanım, anlam ve bazen öznellik vardır ve her ikisi de sosyal bağlamı gözden kaçırmayan araştırma pratikleridir" (Skeggs, 2021, s. 426). Feminist araştırma programı etnografik araştırmalar dışında da özellikle deneyime yönelirler. Örneğin tarihsel araştırmalarda günlükler ve mektuplaşmalar feminist tarihçiler için temel önemde metinlerdir dolayısıyla feminist araştırmacıların etnografik araştırmalarda da anlatılara yönelmesi kaçınılmazdır. Feminist bilimsel yaklaşımlarda bu konuma "duruş noktası epistemolojisi" ismi verilmektedir. Duruş noktası epistemolojisi kısaca araştırma içerisindeki kişilerin kendi yaşam deneyimlerine ve bu deneyimlere dair anlatılarına odaklanır. Feminist araştırma gündemi içerisinde doğal olarak bu kadınlar ve mevcut cinsiyet rejimi içerisinde dışlanmış diğer birey ve onların deneyimleridir. Ama duruş noktası epistemolojisi sadece kadınların değil iktidar tarafından sesleri azaltılan hatta yok edilen tüm toplumsal grupların kendi seslerini ortaya koyabilmeleri için kullanılabilen bir epistemolojidir. Duruş noktası epistemolojisinin dikkatli olunmazsa özcülüğe



kayma riski bulunmaktadır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken unsurun deneyimlerin ve o deneyimlere dair duygu, tutum ve yaklaşımların sosyal ve siyasal içerimlerinin olduğunu görmektir (Tanesini, 2012, s. 169-194). Burada feminist slogan olarak ortaya çıkan "özel olan politiktir" mottosu göz önünde tutulmalıdır.

Duruş noktası epistemolojisinin özcülük dışında alabileceği bir başka eleştiri ise nesnellik konusundadır. "Öznel anlatılardan bilimsel bir nesnellik sağlanabilir mi?" sorusu tüm nitel araştırmalar için kritik bir soru olagelmıştır. Burada feminist bilim felsefecisi Donna J. Haraway'in "konumlu bilgiler" kavramına başvurulabilir. Haraway feminist bir nesnellüğün konumlu bilgiler olarak isimlendirilebileceğini söyler. Konumlu bilgi, mutlaklık ile görecelilik arasında salınır ve öznellekle nesnellik düalizmini bu şekilde aşmaya çabalar. Konumlu bilgilerde araştırma nesnesi bir kaynak ve fon değil araştırmanın bizzat içinde olan bir fail olarak görülür. Böylece araştırılan ile araştırılan arasında kurulagelen efendi-köle ilişkisi de sonlandırılmış olur. Araştırma faillerinin daha önceki deneyim, düşünce ve duygularını ortaya çıkaracak olan bilgilerle doğrudan bağlantılıdır. Burada özellikle kadın olmak, dışlanmış bir etnik kimliğe sahip olmak, batı-dışı ülkelerden gelmek gibi bireysel deneyimler konumlu bilgilerin inşasında başat unsurlar olurlar. Ayrıca konumlu bilgiler bedensel bir bilgidir. Fakat bu unsurlar konumlu bilgilerin öznelliğe ve göreceliliğe düşmeden bunu yapar çünkü ona konumlu bilgiler mutlaklıktan ziyade ilişki ve etkileşimle oluşur (Haraway, 2010, s. 91-119).

Buradan Şeyhin Konukları metnine döndüğümüzde ise üç türden deneyim ile karşılaşırız. Birisi Batılı bir kadın araştırmacı olarak Fernea'nın deneyimleri, diğeri El-Nahra'da yaşayan ve şeyhin haremde veya korumasında yaşayan kadınların deneyimleri ve bu iki deneyimin kesişmesinden ortaya çıkan yeni karşılaşmalar. Bu yazı çerçevesinde kitapta bulunan giysi, çok eşlilik ve kamusal alana çıkış olarak üç konu etrafındaki yaşananlar tartışılacaktır.

Fernea'nın Irak'taki ilk yaşadığı olumsuz deneyimlerden birisi Bağdat'dan Divaniya'ya trenle gelip El-Nahra'ya gidecekleri sırada gerçekleşiyor. Tren istasyonunda bekleyiş sırasında Elisabeth herkesin ona baktığını fark ediyor en başta buna bir anlam veremese de sonradan abaya denilen giysiyi giymediği için bakışların üstünde olduğunu anlıyor ziraabaya giymeyen tek kadının kendisi olduğunun da o anda farkına varıyor. Abaya kitabın sonundaki sözlükte "Iraklı kadınların giydiği uzun siyah manto" şeklinde tanımlanıyor ve Irak'ta yaşayan kadınların kamusal alana çıktıkları her yerde böyle bir kıyafet giymeleri bekleniyor. Elisabeth o zamanki duygularını şöyle tanımlıyor: "O çirkin şeyi neden giyeyim, benim adetim değil ki." (Fernea, 2004, s.18). Aslında kocası ileabaya giymek konusunda tartışmaya girmişler ama Elisabeth kocasına inatla direnmiş. Kocası Bob'un argümanları ise şunlar "Kapalı olmayan bir kadının namuslu olmadığını düşünüyorlar," diye açıkladı, "aşiretteki insanlar bir kadın kocasından başkasına kendini neden göstermek istesin diye kafalarında sorguluyorlar" (Fernea: 2004: 18). Üstelik Bob şeyhin konukları olduğu için eğerabaya giymezse şeyhin kendisine hakaret eden herkesi cezalandırmak durumunda kalacağını; bunun da köyde karışıklık oluşturacağını belirtiyor. Elisabeth'in bu soruna verdiği cevap çok ikonik bir liberal bireycilik tınısı içeriyor: "Eğer beni olduğum gibi kabul edemiyorlarsa, biz de birer insan olduğumuzu kanıtlamak için yapay hareketler yapmak zorunda kalıyorsak, ne anlamı var?" (Fernea, 2004, s. 18). Fakat Elisabeth çevresindeki insanların bakışlarından ve yolculuğun verdiği yorgunluktan bu tutumunda daha fazla ısrarcı olamayıpabaya giymiştir. Bu tutum değişikliğinde Diyaniya'da kaldıkları arkadaşlarının annesinin Elisabeth ile konuşması da etkili olmuştur ve Elisabeth'e ilk abayasını da kendisi hediye etmiştir. Elisabeth ilk zamanlarda doğal olarak giymeye



alışık olmadığı bu giysiyi kullanırken oldukça zorlanmıştı ama sonrasında buna alışmıştır. Fernea ikilisi iki yıla yakın El-Nahra'da kaldıktan sonra geri dönüşlerine yakın Bağdat'ta Şeyh Hamid ile bir araya gelirler; Şeyh buluştukları yerde nispeten açık kıyafetler giymiş olan kadınları küçümser bunun üzerine Elisabeth şu yorumu yapar: "El Nahra'da abayayı giymeseydim, mudhifte erkeklerle birlikte otursaydım, blue jean giyip ata binseydim, çarşıda ve kasabada istediğim gibi dolaşsaydım yine de saygın bir kadın olabileceğimi Şeyh Hamid'e ispatlamak acaba kaç yıl alırdı? İki ayrı dünyanın kadınlara karşı birbirlerinin tavırlarını anlamaları acaba kaç yıl alırdı? Batı'nın da bu konuda kör bir noktası vardı. Doğulu kadının kapalı olmasının ve erkeklerden kaçmasının, onlardan ayrı yaşmalarının, itaate mecburiyetten ya da ikinci sınıf olarak kabul edildiklerinden kaynaklanmadığını, bunun kendi isteklerine karşı olmadığını, Amerika'daki arkadaşlarıma defalarca anlatabilirdim. Batılı kadınların dekolte giysiler giyip rahat hareketlerde bulunmalarının onların ahlaksız, evlerine ve ailelerine aldırmayan kadınlar olması demek olmadığını Hacı'ya defalarca ve tekrar tekrar anlatabilirdim. Hiçbirisi bunları anlayamazdı, çünkü her iki tarafta bulunanlar da görüntüleri kendi tarzlarında yanlış yorumlayacak bazı gelenekler ve kendilerine ait geçmişin öğretileriyle bağlıydılar" (Fernea, 2004, s. 347-348).

Kitapta bir diğer önemli karşılaşma çok eşlilik konusunda yaşanmıştır. Batılı söylem dünyası içerisinde, İslam dininde ve Doğu'da çok eşli yaşamın oldukça doğal bir durum olduğu hatta her evde çok fazla kadının yaşadığı haremliğin bulunduğu dair bir varsayım oldukça yaygındır. Bu durum oryantalist söylem olarak isimlendirilir ve özellikle 19. yüzyılda hem yazılan metinlerde hem de çizilen bazı resimlerde sıklıkla bu söylem ile karşılaşılır (Schick, 2001, s. 159-170). Kitapta çok eşlilik konusuna değinen bölümün yazılmasına, köyde yaşanan bir olay sebep olmuş. Abad isminde köylülerin karısı Husa'nın kötü huyu sebebiyle çok sıkıntı yaşadığına inandığı bir adam bulunmaktadır. Abad, iki çocuğu olan dul bir kadını ikinci eşi olarak almak ister. El-Nahra'da yaşayanlar buna olumlu bakarlar zira hem Abad'ın, karısı Husa sebebiyle gün görmediğini onun da güzel zamanlar yaşaması gerektiğini istemektedirler hem de evlenmeyi düşündüğü kadın dul olduğu için babasız bir aileye ev sağlayacağını düşünmektedirler. Ama Abad'ın karısı Husa bunu duyunca kocasından izin almadan evden çıkar ve güçlü büyüler yaptığını düşündüğü kişilere gider. Bu olaydan kısa bir süre sonra Abad'ın ikinci eş olarak istediği kadının çocuklarından birisi hastalanır ve Abad korkarak evlilikten vazgeçer. Burada da görüldüğü gibi aslında erkeklerin ikinci bir eş alması çok mümkün değil zira Fernea'nın aktardığı bu hikâyede olduğu gibi kadınlar erkeklerin ikinci eşle evlenmesini engellemek için ellerinden gelen her şeyi yapmaktadırlar. Eğer erkekler ısrar edip ikinci eşle evlenirlerse de yeni gelene ellerinden gelen her kötülüğü yapmaktadırlar. Zaten Elisabeth'in aktardığına göre: "Yüz dört evden meydana gelen aşiret mahallesinde, örneğin, sadece dokuz adam poligam yaşam sürdürüyordu" (Fernea, 2004: 186). Elisabeth çok eşliliğin yaygın olmamasının en büyük sebebini ise ekonomik olarak yaşanacak olumsuzlara bağlamaktadır. Bunların başında erkeklerin evlenmek için ödeyecekleri başlık paraları yer almaktadır. Elisabeth bunun 10 ile 150 pound arası olduğunu aktarsa da 500 pounda varan paralar ödendiğinden de bahsetmiştir. Hatta Şeyh Hamid'in son eşi Selma için 1500 pound ödediği bilinmektedir. Bunun yanında düğün masrafları, ev masrafları, eğer varsa çocukların masrafları gibi pek çok masraf çıkacağı gibi boşanma durumunda boşandığı eşine para vermesi gerekir. Elisabeth kocası Bob'un söylediklerinden yola çıkarak El-Nahra'daki erkeklerin çok eşlilik mevzusuna bakışını şöyle anlatmaktadır: "Bob adamların en çok bu konudan bahsettiklerini, kavgaların erkeklerin huzurunu ve



rahatını kaçırdığını, ama birçok adamın başka bir kadını arzuladıkları halde, köydeki en beyaz tenli, en koyu renk gözlü ve en uzun saçlı kız olmasalar da bir taneyle idare etmenin daha kolay ve ucuz olduğunu söylediklerini anlatmıştı" (Fernea, 2004, s. 186).

Son olarak evden dışarı çıkmak konusuna değinmek gerekir. Kitabın yirminci bölümünde kırlara yapılan olağan dışı bir gezi anlatılır. Elisabeth'in El-Nahra'da en iyi anlaştığı kadınlardan birisi olan Leila onu ziyarete gelir. Aynı anda okulda öğretmen olarak çalışan Aziza da gelir ve kuzeninin arabayla geldiğini eğer isterse onu kırlarda bir gezintiye çıkartabileceğini söyler. Elisabeth ilk önce çok ister ama Leila onda misafir olduğu için kabul edemeyeceğini düşünür. Aziza, Leila'nın da gelmesini söyler. Leila'ya babasının bir şey deyip demeyeceği sorulur fakat o gelmeyi kabul eder. Üçlü arabaya biner Aziza'nın erkek kuzeni onları kırdan bırakır ve avlanmaya gider. Elisabeth o sırada yaşadığı duyguları şöyle anlatmış: "Şu anda bana tuhaf gelmekle birlikte, o anda arabadan çıkıp da kır havasını ciğerlerime çektiğimde ne kadar uzun zamandır öylesine amaçsız ve sadece keyif için şöyle bir yürüyememiş olduğumu fark etmiştim. El Nahra'daki hanımların yaptıkları bir şey değildi bu, günün çoğu zamanı işleriyle meşguldüler, boş zamanlarında da herhangi bir şekilde egzersiz ya da hareket etmek ihtiyacını hissetmezlerdi. Böyle bir ihtiyaç duysalar bile, evin içinde aileleri ile birlikte kalmaları ve herkesin gözü önünde dışarıda dolaşmaları beklenemezdi" (Fernea, 2004, s. 289). Ama Leila yaptığı seçimden pişmanlık duymuş bir hâlde sessizce yürümekteydi. Büyük ihtimalle bu gezintinin bir an önce bitmesini beklemekteydi. Fakat o anda başlarına gelmelerini isteyecekleri en son şey olur ve üç çocuk onları görür. Laila tanınma korkusuyla hiçbir şey yapamaz hâlde gelir Aziza ona hemen yüzünü örtmesini söyler. Çocuklar onları ailesinin yaşadığı yere götürürler. Evden önce adam çıkar sonra üç kişinin kadın olduğunu görünce adam eve geri gider ve karısını gönderir. Üçlü eve döner ama bir süre sonra Ferneaların yardımcılığını yapmakta olan Muhammed gelir ve Elisabeth'i kenara çekerek bugünü sorar ve işlerin tehlikeye girdiğini söyler. Leila'nın bekâr bir kadın olduğu için özellikle tehlikede olduğunu belirtir: "Laila büyük bir tehlike altında. Eğer, yanında ailesinden bir erkek olmadan yabancı ve bekar bir adamla birlikte arabayla gittiğini duyan olursa, onu öldürürler. Babası ailesindeki diğer kadınların şerefini kurtarmak için bunu yapmak zorunda kalır. Anlıyor musunuz?" (Fernea, 2004, s. 293). Neyse ki Leila'nın babası arabada olanın Leila olup olmadığından tam emin olamadığı için ona zarar vermez. Ama ciddi bir durum yaşamışlardır. Elisabeth, Leila'ya açık bir şekilde sorun olup olmayacağını sormuştur o ise sorun olmayacağını söylemiştir. Elisabeth'in bireyci bakış açısına göre bu yeterli bir cevaptır. Özgür bir birey kendi adına sorumluluklarını ve koşullarını görmüş kararını vermiştir. Ama bu durum, içerisinde yaşadıkları toplumu anlamadıklarının bir göstergesidir. Zira Elisabeth olayların sonrasında Leila'nın ablalarıyla konuştuğunda onun okumuş, yaşça büyük, deneyimli bir kadın olarak bizzat kendisinin izin vermemesi gerektiğini söylemişlerdir: "Onu zaten azarladık ama genç ve aptal. Sen daha büyüksün ve evli bir kadınsın, okula da gitmişsin. Babamız emin olsaydı, onu çok fena döverdi. Dün gece Laila için çok korktuk" (Fernea, 2004, s. 297). Bu olay Elisabeth'i çok etkiler, içerisinde yaşadığı toplumun geleneklerini hâlâ tam anlayamamış olduğu için büyük bir zarar verebileceğini fark ettiği için de büyük bir korkuya düşer. Bu düşüncelerini bölümün son paragrafında şöyle aktarmaktadır: "İçinde yaşadığım toplum hakkında gerçekten de ne kadar az şey biliyordum. Yıl boyunca arkadaşlıklar edindim, onları dinledim, konuştum ve onlardan öğrendim, epey de öğrendiğimi sanıyordum, fakat arkadaşlarımla yaşamlarına hâkim olan geleneklerin ve adetlerin düzeni düşünemeyeceğim kadar karmaşık ve belirsizdi. Şu eski buzdağı örneğindeki gibi, suyun yüzündeki küçük, kolayca görülebilen yüzü, aşağılarda yatanın ne büyüklüğü, ne şekli ve ne de dokusu hakkında bir fikir veriyordu (Fernea, 2004, s. 198).



Elizabeth Warnock Fernea'nın Şeyhin Konukları: Bir Irak Köyünün Kadınları kitabı hem nitelikli bir otobiyografik etnografi hem de Irak köyünde yaşayan kadınların yaşamlarına odaklanan feminist bir metin. Bugün dâhi okuyucularını etkileyecek kadar iyi yazılmış çünkü günümüz gerçekliğiyle olan ilişkisi devam etmekte.

Teşekkür Notu: Bu yazıyı yazmam konusunda beni cesaretlendiren Doç. Dr. Z. Nilüfer Nahya, Derya Ünlü ve Elif Gürpınar'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca Hilal Sevlü'ye özel bir teşekkür etmem gerekiyor. Hilal'e Gaziantep'te Suriyeli göçmen kadınlarla yerli kadınlar arasındaki karşılaşmalarla dair yazmakta olduğu doktora tezinde bu kitabın işine yarayabileceğine dair bir içgörüm olduğunu söyledim. Ben henüz kitabı okumamıştım sadece coğrafi yakınlık ve kadınlık deneyimleri anlatısı üzerinden bir tahmindir benim söylediğim. Hilal okuduktan sonra içgörümün doğru olduğunu ve tezinde bu kitabın yeri olacağını belirtti. Bu yazıdaki bazı düşünceler Hilal ile kitap üzerine yaptığımız konuşmalarla şekillenmiştir.

Kaynaklar

Fernea, E. W. (2004). *Şeyhin konukları: bir Irak köyünün kadınları*. (Çev.: Fındıklı, G.). İstanbul: Epsilon Yayınları.

Haraway, D. J. (2010). Konumlu bilgiler: feminizmde bilim meselesi ve kısmi perspektifin ayrıcalığı. (Çev.: Pular, G.). *Başka yer: Donna Haraway'den seçme yazılar içinde* (91-119) Pular, G. (Ed.). İstanbul: Metis Yayınları.

Reed-Danahay, D. (2021). *Otobiyografi, mahremiyet ve etnografi*. (Çev.: Aslan, O ve Aslan, E.). *Etnografi El Kitabı içinde* (407-425) Atkinson, P., Coffey, A., Delamont, S., Lofland, J., Lofland, L. (Ed.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Schick, İ. C. (2001). *Batının cinsel kıyısı: başkalıkçı söylemde cinsellik ve mekânsallık*. (Çev.: Kılıç, S. ve Sarı, G.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Skeegs, B. (2021). *Feminist etnografi*. (Çev.: Arı, M. ve Çarpar, M. C.). *Etnografi El Kitabı içinde* (426-442) Atkinson, P., Coffey, A., Delamont, S., Lofland, J., Lofland, L. (Ed.). Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık.

Tanesini, A. (2012). *Feminist epistemolojilere giriş*. (Çev.: Demiriz, G.; Binay, B.; Tatlıcan, Ü.). İstanbul: Sentez Yayınları.

An Interview with Christopher N. Poulos on Autoethnography¹ Serpil Aygün Cengiz², Dilek İşler Hayırlı³, Anastasiia Zherdieva⁴

Dr. Christopher N. Poulos is Professor of Communication Studies at the University of North Carolina-Greensboro. His scholarship focuses on autoethnographic and narrative inquiry/methodology; communication in close personal relationships; stories, lies, and secrets; the impacts of trauma, violence, and loss on memory and communication; and communication ethics. He teaches courses in friendship and family communication, ethics, autoethnography, dialogue, and film. He is the author two books: Essentials of Autoethnography (2021) and Accidental Ethnography: An Inquiry into Family Secrecy (2009). His work has appeared in Qualitative Inquiry, Journal of Autoethnography, Communication Theory, Cultural Studies—Critical Methodologies, Southern Communication Journal, International Review of Qualitative Research, Qualitative Communication Research, and in many edited books. He regularly presents his work at international conferences on qualitative research and narrative autoethnography.

Serpil Aygün Cengiz: Shall I start the video recording? Yeah. Okay, and Dr. Poulos, this is our “Research Methods” postgraduate course, and I am the lecturer of this course, which is one of the courses offered by the Department of Folklore at Ankara University in Turkey. Currently, we have 18 participants here, some of whom are our students who are present, and some are our guests. Dilek, who invited you, is our doctoral student. I would like to express my gratitude to her for extending this invitation, which adds value to our lesson. Thank you very much for accepting our invitation. Now, not everyone here speaks English, so today we will have two people assisting with translation: Dilek and Gülgün. You are already familiar with Dilek as she has been in contact with you via email. I am certain that she would like to greet you from the screen.

¹ Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz, a faculty member at the Department of Folklore in the Faculty of Language and History-Geography at Ankara University (Turkey), hosted Prof. Dr. Christopher N. Poulos as a guest speaker on June 10, 2022, in the virtual “Research Methods” course she taught in the 2021-2022 spring semester in the graduate program. The text you are currently reading consists of the conversations that took place in the graduate-level class attended by Christopher N. Poulos, presented as they were. Therefore, it is predominantly in English. However, Turkish translations are also included in the text in italics. Dilek İşler Hayırlı, a doctoral student in the program, invited Christopher N. Poulos to the class. Gülgün Şerefoğlu (who graduated from the master’s program in the Department of Folklore,) and Dilek İşler Hayırlı acted as his translators during the interview. Asst. Prof. Anastasiia Zherdieva, the member of the Folklore Department, transcribed the English conversations in the video recording, while B. Hüsna Özcan, the doctoral student in the program, transcribed the Turkish conversations in the video recording. Christopher N. Poulos and Serpil Aygün Cengiz reviewed the text.

² Prof. Dr., Ankara University Faculty of Language and History-Geography, serpilayguncengiz@gmail.com, ORCID 0000-0001-7448-4317

³ M.A., Lecturer, Ankara Yıldırım Beyazıt University School of Foreign Languages, dileksler@yahoo.com, ORCID 0000-0002-6338-7703

⁴ Asst. Prof., Ankara University Faculty of Language and History-Geography, asyazh@yahoo.com, ORCID 0000-0003-2667-1294



Dilek İşler Hayırlı: Hello, Dr. Poulos, hi! Can you hear me and can you see me? Yeah, it's great to have you here today. Thanks for coming.

Christopher N. Poulos: Thank you for inviting me. Sorry about the silence problem. I don't know what it was doing. It wasn't letting me join audio.

Dilek İşler Hayırlı: That's fine. It's in Turkish.

Christopher N. Poulos: Okay. Travel a long distance...

Serpil Aygün Cengiz: Yes, that's right. Dilek, would you like to say something else, or...?

Dilek İşler Hayırlı: Okay, Hocam, I want to say a couple of things. If you'd let me. So, Dr. Poulos, it's, it's great to see you here. I'm really shocked to see you here. Because, you know, we, I mailed you many times, and I invited you and you accepted it. It was marvelous. So, it's an honor for us to see you here today. I'm, I'm a PhD student, actually at Ankara University. And we are taking this wonderful course with our, with my friends. And we have read your article, your marvelous book. And you know, it was stunning for us. So. Well, thanks again, thanks a million.

Serpil Aygün Cengiz: Gülgün is here also who will translate your speech into Turkish. And I'm sure she also wants to greet you.

Christopher N. Poulos: Okay.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: Hello, good evening, everyone. Dr. Poulos, it's my quite excitement and honor to see you here and translate for you. And actually, we will make the consecutive translation of your speech. I don't know, most probably, you have room with someone else before or not for consecutive translation, but I guess it will be quite fruitful. And I will, I will try to do my best to translate accurately. So unfortunately, I'm not the part of this great group. I'm not taking the lecture this year. I get my master's degree in Folkloristic with Serpil Hoca. And I am invited today here both to translate and to listen. Thank you everyone for letting me in. And thank you on behalf of everyone and for myself for joining us. Thank you.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you Gülgün. Dr. Poulos, Gülgün was the translator for our course when we had Renato Rosaldo as a guest. She is truly excellent at it. So, to make the most of our time, we discussed our questions among ourselves. Now, I would like to ask the first question. *Arkadaşlar, benim sorum Poulos'un otoetnografi ile tanışma süreci üzerine.* Dr. Poulos, perhaps you are familiar with or remember Dr. Hande Çayır; she is a Turkish researcher who writes autoethnographic texts. Thanks to Hande Çayır, I became acquainted with autoethnography when I read her doctoral thesis, where she employed autoethnography as a research method. In Turkey, this method is not widely known. In fact, as far as I know, it can be considered a relatively new method worldwide as well.



You say that your first autoethnographic piece is titled "The Death of Ordinariness: Living, Learning, and Relating in the Age of Anxiety" and it was published twenty years ago. So, can you please tell us about the state led you to this article and to the other texts you wrote? And how did you become an autoethnographer? And, I apologize, there is another student here named Mina. She also has a question similar to mine. So, Mina, could you please present your question as well, and then Dr. Poulos can address both of our questions.

Mina Yoldaş: Hi, Dr. Poulos, my question is, when you started shaping your academic career, was there an anthropologist or sociologist who influenced your ideas? This question is related to Serpil Hoca's inquiry.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you.

Christopher N. Poulos: Okay, so how to begin? So, my story starts with being a graduate student in "A qualitative research methods" class, in the 1990s, in 1996, and our assignment was to go out and do an ethnographic study of some sort of sociological project. It was in our, in our own environment, right, have something unique or interesting in our, in our world. And I was at the University of Denver in Colorado, getting my PhD. And I had to figure out a way to do an ethnographic field study while taking courses and teaching courses and doing all that all the kinds of things that graduate students have to juggle. So, it turned out that I was, I was working out at a local community center, which had a fitness facility. It was a fitness center. It happened to be a Jewish Community Center. I'm not Jewish, but I was able to join this center to do my exercise. And I noticed that there was a group of older men, men in their 70s, mostly some in their 80s, who did something they called a Shvitz. And a Shvitz, if you don't know, is the word for that a lot of places, a lot of cultures around the world have this process of taking a hot steam bath, right? You go in and you sit in a hot sauna, and various things happen in there. When in Shvitz, there's a very specific ritual that they do. It was it's a super heated sauna. So, it's 125 degrees Fahrenheit (52 Celsius). And in that, one guy would be lying down on the bench, and another one would do what they called "a rub". And he would get big bucket of soapy water and big palm leaf. And whack the guy, rub his body and hit him, do these kinds of ritualized movements. To do the bath, the bathing, cleansing ritual and after that they would douse him with cold water, a bucket of cold water and then that person would walk out. And out, in the lobby of this place, out in the launch part of this place, these men would sit and gamble, they basically did bets on horses and other things. And so...Horse races...and things like that... So, I got interested in just watching and observing these people while I was doing my regular routine of going and doing some physical exercise at this at this gym. And so, but what really, I noticed I was reading anthropologists, sociologists, and in my case communication scholars at the time. I'm a communicator. I'm in a Department of Communication Studies in the USA in North Carolina, that ...the... so I was reading Clifford Geertz and, and H.L. Goodall and Erving Goffman. And so, there's an anthropologist and communication scholar and a sociologist. And I was observing these people and I was noticing that the one thing that I couldn't account for what are I wasn't accounting for was my own response to this very foreign like to being a person who's attempting to be a kind of a neutral observer or an objective observer from the outside. And I wasn't able to, to be that. I had my own sort of interpretation of what was going on. I had my own experience of what was going on. It was a very unique and it was a, for lack of a better word, an unfamiliar situation for me to be in, it was not something I'd ever seen before. And so, I started writing some autoethnographic entries about my own experi-



ence of being an observer. And it became very quickly that they knew that I was observing them, but they're not they're not stupid, they noticed this guy, this non-Jewish guy sitting in there looking out the side of his eye, watching them do what they were doing. And so, they started sidling up next to me and talking to me, and informing me about, about what was going on, and telling me about the history of it and all this stuff without me even asking them to.

And so, you know, I started writing about my own experience as an observer in a kind of culture that wasn't mine. And this reminded me very much of Clifford Geertz the anthropologist's work notes on the Balinese Cockfight. His article is called "Deep play: notes on the Balinese Cockfight" where he went to Bali, and studied Cockfighting, fighting of roosters and gambling. And was quickly discovered as an outsider and ignored and he began writing what he called "thick description" of the scene that he was involved in. And I was inspired by that work, by the work of Erving Goffman who was attempting to write sort of rules of engagement, norms of engagement among human beings in their sociological environment, in their social environments. And of course, Goodall and others in my field were breaking new ground and what came to be called autoethnography. So that article, when I published that article in 1997, I was still in graduate school, Norman Denzin who was big figure in our part of the world. I don't know how many of you familiar with "International Congress of Qualitative Inquiry". It was his invention. And Norman Denzin was the publisher, and he had me, he was the editor of the journal and he had me cut out the autoethnographic parts, this is 1997. And just write a sort of a cultural ethnography of the Shvitz practice. So fast forward four years later, and in America, you know, 9/11 was a big deal. That's "The Death of Ordinarity" article, when that happened, when, when the ... the twin towers came down, and our country was sort of shocked by that violence. We, everybody was sort of thrown sideways by all that.

So, Denzin asked a bunch of us to write pieces on what, what it was like to be in 9/11. And I had happened to be the person who I walked into a large lecture hall that morning at 9.30 in the morning I had 170 students in my lecture and told them what had just happened. And at the time, not very many people had cell phones, not very, nobody knew what had happened. And so, you know, it was what I know the sort of the dawning of what I call "The age of anxiety", the death of ordinary and the death of ordinarity, in this age of anxiety. And that one was a purely autoethnographic piece. And that was my first sort of direct run into autoethnography full force. And I've never looked back. I haven't actually written anything else pretty much since then.

And I would say, I will quote my mentor, Bud Goodall, who was the guy who was the person who hired me at the University of North Carolina at Greensboro: "you don't choose autoethnography, it chooses you." I stumbled into it sort of what I would say if you've read my book, you noticed I stumbled into a lot of things sort of accidentally — what I called "accidental ethnography". I stumbled into this way of doing research not because I wanted to but because I had to. And because I was called to it so to speak. And I haven't really looked back since it's the right thing for me. I never really want to say that it's the right thing for everyone. I think we have the qualitative research tent, and the quantitative research tent are all are all very big. They're very big tents and include a lot of different approaches, and this is one of them. This one for me has been quite



fruitful and ... and deeply meaningful. I'm not sure I really answered both of your questions fully. Is there something I forgot because that was.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you for the answer. Now Gülgün will translate it into Turkish for our students.

Christopher N. Poulos: Okay.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Şimdi sorulan iki sorunun cevabı olarak öncelikle 1996 yılında kalitatif araştırma konusunda mezun olduğunu söylüyor doktor Poulos ve etnografi üzerine çalışmaya başladım o günden itibaren. Denver ve Colorado üniversitelerinde doktorasını doktora mı gerçekleştirdim. Daha sonra etnografik alan çalışması için bir konu aramaya başlamış bu sırada hem dersler alarak hem dersler vererek. Daha sonra bir yani şurada ben normal çevirir gibi söyleyeyim kendi ağızımda. Daha sonra ben Yahudi olmadığım halde Yahudilerin arasına karışarak, onların bir yerel olarak bir araya geldikleri bir topluluğa girerek onları gözlemeleme fırsatı buldum. Yetmiş, seksen yaşlardaki yaşlı adamlardan oluşan bir ortamdı. Onların Schvitz, dediği çok aşırı sıcak yüz doksan beş santigrat dereceye ısıtılmış, aşırı sıcak bir saunanın içine girerek yaptıkları bir ritüel. Bunu bir bunu bir çeşit arınma ritüeli olarak yapıyorlardı. Çok büyük kovalarla, sabunlu sular boşaltılıyordu üstlerine saunadayken ve sonra da bir kocaman kupa dolusu soğuk su üstlerine boca ediliyordu. Bunu bir arınma ritüeli olarak yapıyorlardı. Sonra da bu arınma işlemi bittikten sonra oturup kumar oynuyorlardı işte bahis gibi at yarışı gibi şeyleri birlikte oynuyorlardı. Ben de bu insanları gözlemliyordum. Çalışmam için veri biriktirmek amacıyla. İlk olarak böyle başladıktan sonra tabii antropoloji, sosyoloji ve benim özel ilgi alanım olan iletişim çalışmalarıyla ilgili birçok akademisyeni okuyordum. Bunların arasında en çok Clifford Geertz, Erving Goffman ve Goodall'dan etkilendim. Onların çalışmalarını okuyarak başladım. Tabii sadece bu çalışmalar değil aslında burada söz konusu olan şey benim bunlara verdiğim tepkiydi, karşılıklı bunları okuduktan sonra. Çünkü bunları okurken bir yandan yaptığım çalışmada tarafsız bir gözlemci olmanın ne olduğunu görüyordum ama bir yandan da kendi deneyimlerimi, kendi yaşadıklarımı düşünüyordum bunu yaparken ve daha önce görmediğim bir şeyi izlerken dışarıda olan biri Yahudi olmayan, bunu hayatında hiç yapmamış biri olarak bunu gözlemlemenin nasıl bir şey olduğunu düşünüyordum aslında orada. Buradaki gözlemlerime dayanarak ilk kez bir otoetnografik metin yazdım. Yahudi olmayan bir adamın bu ritüeli izlemesi üzerine, kendisine ait olmayan bir kültür üzerine düşünceleriyle ilgili bir şey yazdım. Bu konuda da otoetnografi ya da etnografik metin yazımıyla ilgili olarak da Geertz'in Bali'de, biliyorsunuzdur belki bu çalışmayı, Bali'ye gidip yaptığı çalışmadan esinlendim. Burada böyle birbiriyle dövüşen güreşçilerin olduğu, kumar oynadıkları yine böyle bir ortamı gözleyerek yaptığı bir çalışma. Bundan etkilenmişim. Bir horoz dövüşü çalışmasından etkilendim. Bir de Goodall'un sosyal çevre ve sosyal çevreye uyumla ilgili bir çalışması vardı. Bundan da oldukça etkilenmişim. Kendi makalemi bin dokuz yüz doksan yedi yılında yazdım. O sırada Norman Denzin aynı okuldaydık, aynı üniversitede yer alıyorduk. Kendisinin de yine bu Schvitz ritüeliyle ilgili bir çalışması vardı, bir gözlemi vardı. Kendisi kültürel antropoloji alanında çalışıyordu. Onun çalışmasından ve varlığından da epeyce etkilenmişim. Sonra ikiz kuleler olayı meydana geldi bütün dünyanın bildiği ve tabii ki de bir şok dalgası şeklinde yayıldı toplum içinde. Herkes o gün oturup neler olup bittiğini sokakta izledi, baktı binalara ve enkazlara. Ayrıca benim saat on ikide bir dersim vardı üniversitede ve o yıllarda tabii cep telefonları bu denli yaygın olmadığı için yüzlerce öğrencinin oturduğu amfiye girip ben söyledim ne olup bittiğini ve gerçekten bu endişe çağında yaşadığımızı da bize çok net gösteriyordu. Biz akademisyenler olarak bazılarımız, birkaçımız bunun*



üzerine bir şeyler yazmaya da çalıştık. Evet bu benim otoetnografiyle ilk tanışmamdı ve asla dönüp geriye bakmadım diyebilirim. Başka bir alanda da çok fazla bir şey yazmadım o günden bugüne. Kuzey Carolina Üniversitesi'nde otoetnografiyle ilgili çalışmalar yaptım, dersler verdim ve hep söylediğim bir şey var. Aslında otoetnografiyi siz seçmiyorsunuz. O sizi seçiyor, o sizi gelip buluyor, o sizi çağırıyor, alana davet ediyor. Bana da olan şey buydu aslında. Söylediğim gibi kazara olmuştu bu çalışma. Tabii bu herkesin yapabileceği bir şey değil muhtemelen. Herkes için çok cazip bir alan değil ama gerçekten çok büyük bir içinde yer alan bir araştırma yöntemlerinden sadece bir tanesi diyebilirim. Umarım sorularınızı yanıtlamak için yeterli olmuştur.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. Dr. Poulos, during this semester when we read your book, the first thing we discussed was the title of your book, Accidental Ethnography. Esra [Doğan] was planning to ask you about the title of your book, but I believe she's not here at the moment. Therefore, Dilek, could you kindly read Esra's question for Dr. Poulos and provide a brief translation?

Dilek İşler Hayırlı: For sure. Dr. Poulos, one of our friends, Esra, has a question for you. And the question is, she says, I would like to learn why you use the word "accidental" in your "accidental ethnography" work. Similarly, in your article titled "Accidental Dialogue", it seems like you prefer the word "accidental" intentionally, because the word "accidental" has a negative connotation. Does this affected your word preference in any way? This is our friend's question. Can I say it in Turkish as well?

Esra şöyle diyor, Accidental Ethnography ifadesi ya da kullanımınızda "accidental" kelimesini tercih etme nedeninizi öğrenmek istiyorum. Benzer şekilde "Accidental Dialogue" başlıklı makalenizde de "accidental" kelimesi özellikle tercih edilmiş gibi. Accidental kelimesi olumsuz bir çağrışma da sahip olduğu için özellikle kelimenin içeriğindeki olumsuzluğun da bu tercihte etkisi oldu mu?

Christopher N. Poulos: Okay, that's a great question. I... Okay, so I wasn't really thinking of the negative connotation. I was thinking more of the idea of things of stuff, stumbling upon things by happenstance sort of not intending to get where I got. And the reason I chose it for the book title was because I didn't, I didn't set out to study family secrecy as part of my career. It was more as if family secrets started finding me like I kept running into them. At first, I was, it was in my own family. So, this is why I use autoethnography and, and you know, that kind of methodology but I, as I described it, the very beginning of the book, I learned I discover a secret about my great grandfather from looking at a photograph in a, in a photo album that my father had on his kitchen counter. And I see this photograph of my great grandfather. And I asked my dad who this person is. My family is Greek. So, this is very obvious to me. It's a Greek man in a photograph, he's looks very Greek. And, and very recognizable as a, as a member of my family. He looks a lot like my grandfather, but I knew he wasn't my grandfather, and he is staring at the camera. And so, I'm stunned looking at this photograph with my dad walks into the room. I said: "Dad, who's that?" and he goes: "Oh, that's George". George was my great grandfather only I had never heard his name spoken before. As I tell him the story, my ... my grandfather had forbidden anyone to ever have contact with or talk about my great grandfather, his father, George, who had come to



America in the early 1900s, and left his family behind. The idea was back then the idea was, you'd go to America, you'd make your fortune, you'd make your money in the follow the American dream, right? And you would send back from your family. Only George just ditched his family in Greece, he just left them. So, my grandfather followed his father over, tracked him down, and disowned him from the family told him he was no longer welcome as part of the family. I don't know the whole story of why George did what he did because nobody will talk about it. But it is corroborated by other members of the family that I later found out live in California, where he sort of started his second family. So, you know, the idea of accidental was really something like that. I had no intention of studying family secrets till I started hearing them. Well, once that sort of happened, that one event happened, I started getting curious, I started asking questions, I started sending my students home, over breaks during the school year to ask their families if they had any secrets that they were willing to tell. And pretty much every family has some sort of secret. And pretty much every family has somebody who's willing to break the secret who wants to tell the story. You know, I don't know what you know it. Well, you probably know a lot about Greeks, they like to gossip. So, you know that that wasn't so hard for me to figure out, but that what was going on, to piece things together from various people in a lot of different stories. My other students ran into some bigger problems, but they almost always had something to tell. And it wasn't something that he actually wanted to do, either. They didn't ask for it, they just got assigned it. So, in some ways, it's accidental in terms of, they have the happenstance of taking a class from me, and running into this sort of new interest in their lives. So I started exploring secrets and secrecy and the phenomenon of ... of keeping secrets. And it just kept me going for actually quite a while. And ... and all of that was by just chance, I guess. And the then with the dialog piece, I was trying to get at that sort of a lot of the literature in our field and Communication Studies, about dialogue and in organizational studies in the US, at least, about dialogue, talks about how to orchestrate dialogue, how to make it happen, sort of the steps and the and the guidelines for the process. But I was a little more interested in what happens when you sort of fall into those magical moments of connection with someone where you don't really orchestrate it. It just happens. It's an accidental moment of dialogue. It's a happenstance moment of dialogue. And I just want to apologize if my voice sounds hoarse and croaky, it's because I have COVID I just got diagnosed with COVID two days ago. So, after dodging it for two years, I finally got COVID and it's the only symptom I have is a very sore throat so if I have to keep drinking water, that's what's going on. And if you if you hear my voice crack, I don't usually sound like this, but that's what this is what we have. So, this was too good and too took too long to set up to pass up so I had to come.

Serpil Aygün Cengiz: We are familiar with your voice from the YouTube videos. We are also sorry to hear about your illness. Now, there were many things you mentioned that I am not sure how Gülgün will translate.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Eğer çok hızlı söylüyorsam beni durdurabilirsiniz. Çok hızlı konuşuyorum. Çok anlaşılmazsa söyleyebilirsiniz. Şimdi burada öncelikle sorulan soruda "accidental" kelimesinin olumsuz çağrışımı üzerinden söylenen şey aslında "Bunun olumsuz bir çağrışım olarak veya olumsuz bir çağrışımı var, bunu kullanayım" diye düşünerek söylememiştim. Yani öyle bir amacım yoktu. Kitabın başlığında da görmüşsünüz, kitabın başlangıcında da özür dilerim, görmüşsünüz. Aslında aileye ait sırların ortaya çıkmasıyla ilgili şeylerden bahsediyorum orada; ama bu sırları keşfetmeyi aslında ben kendim seçmedim. . Yani bunların hepsini gerçekten kazara keşfetmiş oldum. Hiç öyle bir niyetim yokken bütün bu anılar, bütün bu sırlar bir şekilde karşıma çıktı, kendi*



ailemle ilgili. Kitabın en başında bunları açıklıyorum. Fotoğraf albümü bulmuştum babamın ailesine ait, büyük büyükbabamın fotoğrafını gösteren. Biz Yunan asıllıyız. Orada da albümde de büyük büyükbabamı gösteren bir fotoğraf var. Bir Yunan erkeği fotoğraftan size doğru bakıyor. Zaten onun Yunan olduğunu anlarsınız gördüğünüzde fotoğrafını ve ben albüme bakarken babam odaya girdi. Ona hemen sordum “Bu kim?” diye. Büyük büyükbabam olduğunu söyledi. İsmi George, ama ben daha önce adını hiç duymamıştım. Sordum, “Kimdir, hikâyesi nedir?” diye. Bin dokuz yüzlü yıllarda Amerika’ya gelen bir Yunan adam. Bildiğimiz, Amerikan rüyasını takip etmek, para kazanmak, servet sahibi olmak için Amerika’ya gelen bir adam; fakat ailesini Yunanistan’da bırakarak geliyor, terk ederek. Büyükbabam da onu bir şekilde takip ediyor, peşine düşüyor ve buluyor Amerika’ya gelip. Tabii ailesini terk edip gittiği için bir de California’da ikinci bir ailesi var. İkinci bir aile kuruyor. O yüzden de kimse kendisiyle görüşmüyor ve konuşmuyor bu olaydan dolayı ve büyükbabam da aile içinde kendisinin hikâyesinin anlatılmasını ve kendisi hakkında konuşulmasını yasaklıyor bu konu üzerine. Yani dediğim gibi kimse aile sırları üzerinde aslında çalışma niyetiyle çalışmaz. Siz bir araştırma, bir çalışma yaparsınız, birkaç soru sorarsınız merak edip sizin karşınıza çıkınca böylelikle o konuda çalışmış olursunuz. Tabii her ailede anlatılan birçok konu, birçok sır var ama farklı versiyonları var hikâyelerin. Bizimkinde de bu şekilde gelişmiş oluyor. Ben de bunu deneyimledikten sonra okulda öğrencilerimle, arkadaşlarımla da konuşur oldum, ailelerle ilgili konuları, sırları konuşur olduk. Yani diğer ülkelerde nasıl bilmiyorum ama Amerika’da genellikle bizim alanımızda ve iletişim alanında bu tür konular konuşulur, işte diyalog, karşılıklı konuşma sırasında ne oldu, nasıl oldu, nasıl yaşandı diye. Bunların konuşulması ve araştırmalara, çalışmalara dâhil edilmesi bu şekilde geliyor. Bu arada iki gün önce KOVİD teşhisi kondu. İki yılın sonunda nihayet KOVİD oldum. O yüzden sesim biraz boğuk ve kötü çıkıyorsa da lütfen kusura bakmayın, sürekli su içerek telafi etmeye çalışıyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. Dr. Poulos, the cover of your book is truly captivating, with its vibrant colors, it’s beautiful, just like your green wall. Selin would like to ask a question about the cover of your book *Accidental Ethnography*. Selin, are you able to hear us? Okay, it seems like Selin is not here, I’m not sure. Dilek, would you please read Selin’s question?

Dilek İşler Hayırlı: Sure. Selin has two questions, I guess, Dr. Poulos. The first one is, she says on the cover of your book named *Accidental Ethnography*. There is a painting Eve is witnessing a scene which is depicted from inside to outside from inside the dwelling to a garden setting through a window frame. In the house, there is a table and on that table, there is an apple. In the garden, we witnessed a naked female figure who is likely to reach out an apple from an apple tree. The scene evokes a sensation of happiness and willingness, willingness which surrounds her. So, she’s I have a couple of questions actually. Who about this female figure represent? Is there a connotation between this female figure and Eve? And if so, Where’s Adam? Is he already inside the house? Is he the owner of the apple table? And again, if so, she’d be happy to be expelled from the Garden of heaven on her own. Is this picture help us to recognize and to accept the human condition as is which entails loss, anger, fear, trauma, stress, shame, humiliation and suffering. How have you relate this picture with your book? It’s a question.

Christopher N. Poulos: I get a lot of comments about the cover. And a lot of questions about it.



The cover was... was a piece of original art by an artist named Ernest Lockridge, who is the ... was the husband of the famous sociologist Laurel Richardson. He was an oil painter. This painting actually as an original painting sold for about \$10 000. They, when I published this book, the editor of this of the or the publisher, Mitch Allen, called me up and said: “Hey, I have an original work of art we want to use for your ... the cover of your book. It was donated by Ernest Lockridge to this publishing press called “Left Coast press”. What do you think?” And he sent me that picture. And I said, this is amazing. Yes, absolutely. And so, I didn’t really choose this picture. But I think it evokes all the things that the question implies. I also think it can be whatever you will kind of make it to be. It is a kind of, to me, it’s a kind of voyeuristic picture, you’re kind of looking out on a scene. Maybe you are Adam looking out at Eve at the tree. But you’re somebody in the house looking out the window at this scene, and the person is probably not aware of being watched, which has something to do with ethnography. Perhaps *Accidental Ethnography*, perhaps sort of looking at on someone else’s little secret that they like to go out and pick apples naked. I don’t know. But I think it’s it was a beautiful painting. And I was kind of stunned by the gift. So, I said: “Yes”. And I’ve actually had people tell me, they liked the cover more than they liked the book, which I can say, okay, that’s fine, too. But, yeah, I guess it’s open to your interpretation. I don’t really have, I’m not an art critic, so I don’t really know but I think it’s very good.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. Gülgün, could you please translate what Dr. Poulos said into Turkish?

Gülgün Şerefoglu Elverir: *Şimdi burada çok özür dilerim. Aslında bu soruyu çok sevdim. Çok güzel bir soru ve kitabın kapağıyla ilgili çok fazla yorum ve görüş bildirildi bana bugüne kadar. Aslında bu Ernest Lockridge isimli bir sanatçıya ait, Laurel Richardson’ın eşi. Bu orijinal bir sanat eseri ve bu sanat eseri bir yağlı boya on bin dolar değerinde. Bunu kitabım hazırlanırken birlikte çalıştığım Mitch Allen Hanım gelip sordu. Kitap kapağında böyle böyle bir şey kullanmak istiyoruz ne düşünürsün diye. Çok güzel olur, harika olur tabii ki dedim ve çok etkilendim. Kitabın kapağında bunu kullanmak istiyoruz diye soruldu ve harika dedim. Şimdi resmin yorumuna gelecek olursak belki evin belki adam gerçekten evin içinde ve dışarı bakıyor. Belki o gerçekten Adem ve kadın da Havva. Kadın dışarıdan eve, evin içine bakıyor olabilir. Hani bu tamamen yoruma açık bir şey ama işte aslında belki de kazara etnografi, accidental dediğimiz şey tam da bu. Yani belki gizlice izleniyor evin içinden dışarı doğru. Onu bilmiyoruz. Ya da evin içine doğru gizlice bakıyor bahçede bulunduğu sırada ve buna kazara şahit olunuyor. Ama gerçekten beni çok etkileyen harika bir tablo. Ne yazık ki dediğim gibi ben bir sanat eleştirmeni değilim o yüzden bilemiyorum. Bayağı yoruma açık resimde ne anlatıldığı. Ama genel olarak kapak kitaptan daha güzel diyenler oldu. Bu eleştiriye de kabul ettim.*

Serpil Aygün Cengiz: Okay, thank you, Gülgün. Now, Gizem has a question about autoethnography as a research method that she would like to ask. Gizem, please go ahead and ask your question please.

Gizem Kılıçlı Karademir: Okay. Welcome again, Christopher. Thank you for joining us, my questions are, what are the difficulties of writing about culture in autoethnography? And what are the limitations of autoethnography as a research method?

Christopher N. Poulos: The first part was difficulties. Is that what you said?



Gizem Kılıçlı Karademir: Yes, yes.

Christopher N. Poulos: Well, the hardest part is writing, writing well. I think it's so took for too long in research people have put writing as a secondary kind of part of the process. Autoethnography puts writing first as a method of inquiry, again, quote, citing Laurel Richardson, who wrote a pivotal piece called "Writing a method of inquiry", a number of years back. The idea is that you use the writing itself as a, as a central part of the research process and practice. This means of course, that you have to do it, do it and do it well. I always tell my students that all good writing is the product of rewriting that we write, we edit, we rewrite, we write some more, and so on that it's a ...it's an ongoing practice or praxis. It's just like any other thing that you get good at, you only get good at anything, any skill, really, by practicing it continually. So, there's that part of it. The limitations are probably dependent upon you know, I say it's like anything else your what is it digit, you're trying to find out? What are you trying to discover? If you're trying to discover generalizable rules or anything that would predict or control like the old school social scientific models, you're probably not going to find it in autoethnography. But if you want rich, evocative tales of what it's like to be a human being in a situation, then autoethnography is the right thing. So, you know, in my view, it works really well for things that are harder to find out about in largely generalizable or, or sort of objective ways. So, it's very difficult to write about secrecy, for example, that was my first example, right? That people don't want to talk about it. Many of us don't want to think about it even. Then, so there are reasons for that, right. And as I outlined in my book, that people have a lot at stake in saving face in, in public. But there are other things two things like loss and trauma. When a dear one died, my father died three years ago. And it felt like the ground fell out from under my feet. I didn't realize how, you know, I, of course, had him in my life who had been in my life my whole life, I didn't realize how much of a foundation he set for me in my life. Until he was gone, I sort of you know, we'd sit we tend to take people for granted sometimes, and I did. When my father died, the ground shook under my feet, and the only thing I could think to do about it was to write about the loss, I don't think you can get at what that's like, in any other way than to do it autoethnographically, it's the only way that makes sense to me, at least, to write about something like that the loss of a dear loved one, or a trauma that you've personally been through. Or so it really all depends on what you're trying to discover, if, if you want to. So maybe other methods or combination methods are better if you want to find out things about other people. The reason I called the book Accidental Ethnography is instead of autoethnography, because it's ... it's a mixture, it's narrative ethnography, it's people other people's secrets or other people's stories, intertwined with my own experience. And so, you know, sometimes mixing it up is the way to go. And sometimes not, it really just depends on your own judgment and your own sort of what it is you're seeking what it is you're trying to discover. I guess what I like to say is, the main question of autoethnography is what in the world is going on around here? You know, it's a very large research question, like, what does it mean to be a human being in these circumstances at this place in time, in this context that I live in, and you know, you have a different one from me, you live in a different part of the world, you have a different culture, you have a different set of experiences. There's something universal in what we share as human beings, right. But there's something unique about your standpoint. And that's what autoethnography is good for. And so, but I'd say back to the, to the difficulties, it is not easy to write.



It's not sometimes it's very difficult to write. When I lost my grandfather years ago, I couldn't even sit down to write about it. He was, he was what I thought was the time, he was the most central figure in my life, that had really set a foundation for me. And when he died, I was I was, I was devastated. And I really couldn't even bring myself to write about it. And then I couldn't not write about it at a certain point. And the same thing happened with it. When I almost didn't get tenure at the university, I fell into a depression, because I had worked so long and so hard for it. And for a little while, I couldn't write about it. And then one day I sat down and what I wrote was a performance autoethnography. A performance script called "Transgressions", that really changed everything for me, and was a beautiful moment of what I would call catharsis and redemption. So, but it can be difficult to face it can be difficult to do, it can be difficult to feel your way through, but you may find yourself having to do it at some point in your life.

Serpil Aygün Cengiz: You also write about your dreams which I believe can be quite challenging. The next question will be about your approach to writing dreams, but first, I think Gülgün will translate what you said into Turkish.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Bu soruyla ilgili, birinci soruda zorluğuyla ilgili bir şey sorulmuştu. Aslında en zoru iyi yazmak çünkü birçok araştırmada, sosyal bilimlerde yazmak ikinci sırada yer alıyor. Önce araştırmadır, araştırılacak konudur; ama otoetnografide yazmayı her zaman birinci sıraya koyarız, önceliklidir. Her zaman araştırmanın temelinde, merkezinde iyi yazmak ve bilgiyi iyi bir şekilde iletmek yer alır. Bu nedenle iyi yazmak önemli ve zordur. Yani öğrencilerimle de yazıyoruz, gözden geçiriyoruz, düzeltiyoruz, tekrar yazıyoruz, bir kez daha okuyup bir kez daha gözden geçiriyoruz. Böyle upuzun ve yorucu bir süreç var. Ama tabii ki diğer birçok alanda, birçok işte olduğu gibi ne kadar çok tekrarlar, ne kadar çok üzerine çalışırsanız o kadar iyi hâle geliyorsunuz bunu yapmakta. Sorunun ikinci kısmıyla ilgili olarak da aslında buradaki temel soru şudur, "Ne arıyoruz? Ne bulmaya çalışıyoruz?" Yani otoetnografiyi yaparken, çalışmayı yaparken ne bulmak istiyoruz, işte bunu düşünmeliyiz. Yani tahmin edilen bir şeyi, bilinen bir şeyi söylemek, belli bir bağlama, kurguya oturtmak gibi böyle daha eski bir yaklaşım kullanırsak bu bildiğimiz etnografidir, klasik anlamda. Burada otoetnografi kullanarak aradığınız sorulara, aradığınız cevapları bulamazsınız. Otoetnografide insanın belli bir durum içinde oluşu, bulunuşu, o kültürdeki, o bağlamdaki durumları ve etnografisi üzerine bir şeyler yapıyoruz. Yani objektif olmaya çalışmak, objektif yazmak belli bir konu. Bu da çok zor. Bir de insanın insanla ilgili bir anlatı ortaya koymak. Yani insanların kendisiyle ilgili bir anlatıyı, ortaya koymak, insanların aile sırlarından bahsettik az önce aile sırlarıyla ilgili yazmak çok zor; çünkü insanların birçoğu anlatmak istemiyor, bunu hatta kendi kendilerine bile düşünmek istemiyorlar. O yüzden bu alanda yazmak da hiç kolay bir şey değil. Otoetnografide benim en çok ilgi duyduğum şey kayıplar ve travmayla ilgili olan kısımlar. Babamı üç yıl önce kaybettim ve benim için gerçekten hayatımda çok temel, çok önemli bir yeri olan biriydi. Gerçekten hayatımda çok önemli bir yer edinmişti, ama biliyorsunuz bizler hiç düşünmeyiz birisinin gideceğini ya da işte öleceğini, bizi terk edeceğini. Hep böyle bir onu cepte var sayarız ya, ölene kadar anlamıyoruz o yüzden hayatımızdaki yerini ya da bizim için önemini. O yüzden bence kayıpların veya bu travmatik deneyimlerin konuşulması ve yazılması bana çok anlamlı geliyor. Otoetnografi içinde de anlamını bulduğunu düşünüyorum. Tabii bazen kombine edilmiş, birleştirilmiş metotlar da kullanabiliriz. Bu tamamen araştırmacının tercihiyle ilgili ve bu "kazara" dediğimiz şey tam da burada ortaya çıkıyor. Yani bir hikâye, birinin hikâyesini, diğer insanların hikâyesini kendi deneyimlerinle, kendi algıyla, kendi durduğum noktadan bakarak, birleştirerek yazıyorsun. Benim yaşadığım otoetnografi, benim çalışma biçimim bu. Burada birkaç metodu karıştırmak da bazen*



iyidir, bazen kötüdür. O da araştırmacının aslında ne aradığına bağlı olarak gelişiyor. Dediğim gibi hem kişinin deneyimi yani mesela burada hepimiz araştırmacı olarak farklı kültürlerden geliyoruz, farklı deneyimlerimiz var ve dünyayı farklı şekillerde algılıyoruz. O nedenle de durduğumuz yerden baktığımız zaman hepimiz farklı şekilde görüyoruz ve algılıyoruz. Bunu söyleyebilirim, ama dediğim gibi gerçekten yazmak hiç kolay değil. Örneğin büyükbabamı kaybettim bir süre önce ve o da babam gibi hayatımda çok önemli, temel bir yere sahip olan bir figürdü. Bir süre yazmak için masanın başına oturamadım bile. Yani o motivasyonu bile kendimde bulamadım, çünkü o kadar üzgündüm, o kadar çok şey vardı ki kafamda belli bir noktaya kadar hiçbir şey yazamadım bu konuyla ilgili olarak. Benzer bir şekilde üniversitedeyken, üniversite döneminde bir depresyon geçirmiştik, böyle bir şey yaşadım, çünkü çok fazla ve çok uzun çalıştım, bu konular üzerine çok fazla çalışıyordum ama yani bu da benim hayatım için bu travmatik yaşantılar diyebilirim ki bir performans otoetnografisi olarak ortaya konması anlamına geliyordu ve bunu bir çeşit katarsis veya bir çeşit kurtuluş olarak tanımlayabilirim diye düşünüyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. And Dr. Poulos, in your book, there are numerous expressions that deeply resonated with us. Now, Şenel has selected some of those expressions, specifically related to writing about dreams. Perhaps Dilek could read those quotations first, and then Şenel can proceed with her question.

Serpil Aygün Cengiz: *Şenel, olur mu? Önce Dilek alıntılarını okusun. Sonra sen sorunu ister Türkçe ister İngilizce, Türkçe sorabilirsin. İngilizceye çevrilecek.*

Şenel Vural: *Çevirdim, Hocam, İngilizceye de çevirdim. Şu an kendim de okuyabilirim.*

Serpil Aygün Cengiz: *Tamam, olur. Şenel, evet...*

Şenel Vural: You say in your book: “In my family, our stories had deserted us. We had lost our capacity to make sense through story. The shadow had blocked the sunlight of story-making. As a family, we lived for decades in a stricken state. We were stunned by grief and pain and loss. The knife of death stabbed us, and... left a deep wound, a hole... in our hearts.” So based on the cause mentioned about we understand that our dreams, which are a result of the influence of our daily lives, actually shed light on the sacred and shadow we try to hate, especially in our family. I want to write autoethnography texts from my own recurrent dreams. How can we incorporate a material into autoethnographic studies? Thanks.

Christopher N. Poulos: Well, so that’s a very specific practice that I started engaging in years ago, which was so I was haunted by these dreams. And I really felt that I needed to, to not have them just sort of rattling around in beside me. So, I started this practice of getting up in the morning and before I fully woke up, writing my dreams down, just writing what I dreamed what I could remember. And it turned out what I want to like with memory work. Like with any memory work, if you if you focus enough attention on it, you tend to be able to recall what you’re focusing on. So, I was able to start really recording what my unconscious mind was telling me in my dreams and creating stories out of those that my that seemed and they often seem to have a message



for me in my everyday life. And so, that seemed like a thing to do. So, what I did before I was, it’s really hard to do it before I was fully awake, was, you know, like, I drink coffee in the morning, I go in and turn on the coffee before the coffee is done, I’m writing about my dreams. And then I just kept this journal of dreams and found patterns in them recurring patterns and then that I could then like field notes from ethnographic work, I could mind four pieces of my autoethnography autoethnographic story in this book. These particular dreams have a lot to do with death and loss and darkness of life, hard moments in life, painful moments in life. Difficult turning points, what I call “rough times”, “painful times”, “traumatic times”, and also “breakthrough times”. And there are a lot of symbols in the dreams like water is a recurring symbol. Kind of a symbol of cleansing, perhaps, and of deep psychological sort of wells of knowledge that could be tapped for further exploration. So, I think the only way to do it is to really start doing it and see where it leads you. It’s hard to give you a guide on whether it will lead you to something or not. You have to find out that by writing your own dreams, and seeing where they take you and seeing if they intersect with any of your projects that you’re interested in. In this case, they did intersect with this project very well. So largely this project about accidental ethnography and family secrecy. Because they seem to be they seem to come on you by happenstance, right by accident. But when you start paying attention to them, it’s just one of the one of the important points of this book is starting to attune to clues in your environment, in your world, in your life, in your life world. That will lead you to discover things that you need to discover.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün, could you please translate what Dr. Poulos said into Turkish.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Aslında bu bahsettiğiniz rüyalarla ilgili süreç çok spesifik bir süreç, çok özel bir süreç. Bir süre sürekli böyle rüyalar tarafından ele geçirilmiş gibiydi hayatım. Sürekli rüya görüyordum ve tam uyanmadan önce tam olarak kendime gelmeden önce bu rüyalarımı yazmaya başladım. Şunu diyorum ki yani yeterince odaklanırsanız, yeterince çaba sarf ederseniz rüyalarınızın hepsini hatırlıyorsunuz, hatırlayabiliyorsunuz. Gördüm ki bu rüyalar bilinçdışıdaki birtakım konularla, durumlarla, birtakım temalarla örtüşüyordu. Bir mesajı vardı rüyaların, bir hikâyesi vardı ve ben de o nedenle her sabah kalkınca kendime gelmek için kahve içiyor, kahvem içmeden önce bu gördüğüm rüyaları yazmış oluyordum. Bunların hepsini yazıyordum, bir rüya günlüğüm vardı. Rüyalarımı bu rüyaların içinde geçen belli semboller, belli motifleri ve sürekli tekrarlanan motifleri yazıyordum, kayıt altına alıyordum. Bu kitapta da bahsettiğim belli rüyalar var. Bunlar ölüm ve kayıpla ilgili, çoğunlukla zor anılarla, anlarla ilgili, acılı veya zor çok zorlandığım dönüm noktalarıyla ilgili çoğu zaman da. O yüzden bunların hepsinin bilinçdışında bir arka planı olduğunu düşünüyorum. Aslında rüyalarla ilgili böyle bir çalışma yapmanın tek yolu çalışma yapmaya başlamak. Rüyaları yazmak ve analiz etmeye çalışmak. Onların size gösterdiği yola gitmek, kendi rüyalarınızı yazıp bunların sizi hangi yola yönlendirdiğini görmek ve bunların kafanızdaki hangi çalışma konusuyla, hangi projeye keşiştiğini, örtüştüğünü fark etmek. Mesela benim gördüğüm bu bahsettiğim rüyalar tam da otoetnografiyle ilgili yapmak istediğim bu projeye keşişti. O nedenle bana çok faydası olmuştu bu çalışmanın. O nedenle ne arıyorsak, ne bulmaya çalışıyorsak bunu bu şekilde rüyalar üstüne çalışarak, gerekli çabayı sarf ederek yapabiliriz diye düşünüyorum.*

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. And up until now, most of the questions have focused primarily on you as the researcher. However, the next two questions will specifically address



ethical issues in autoethnography. Arzu, could you please ask your question? Dilek will translate it into English.

Arzu Doğan: *Otoetnografide kendimizi merkeze koyuyoruz ve kendi hikâyemizi anlatırken bizi çevreleyenlerin de bir hikâyesi var. Bu hikâyelerin ne kadarını anlatabiliriz? Bunun bir oranı var mı? Hikâyeye anlatanın kendi çevresi merkeze geçebilir mi? Bir de bu insanların bazısı yaşıyor, bazısı ölmüş olabilir. Özellikle ölmüş birinin hayatını ne kadar anlatabiliriz? Buradaki sınırı nasıl belirleyebiliriz? Teşekkürler.*

Dilek İşler Hayırlı: I'm going to translate it into Turkish, ... into English. Arzu Hoca asks, while doing at autoethnography, we put ourselves into the center, but while telling, telling our story, the people around us have their own stories as well. So how much of these stories are we talking about? Or does it have any proportion? Can the people around the narrator be put into the center instead of the narrator? In addition to that, some of these people might read. So, to what extent can we talk about the ones who are not here right now and how can we decide the limit?

Serpil Aygün Cengiz: Dr. Poulos, there is also another question which is similar to this question. So perhaps Selin would like to ask her question. Selin. Yes, okay.

Christopher N. Poulos: Losing her connection.

Serpil Aygün Cengiz: Yes, she has a weak connection. Then, Dilek, could you please read Selin's question for Dr. Poulos?

Dilek İşler Hayırlı: Sure, it's ... it's a bit. It's a bit long, but I'll try to read it. So Selin says you write about family secrecy in your work. And from experience we know that writing and commenting about family secrets is not an easy task to handle for everybody. We are familiar with such examples from popular culture and literature. The most recent example comes to my mind is author Karl Ove Knausgaard and his book *My Struggle*, it is an autofiction and by definition, he exposes the very details of his own personal life to "The General Reader's Digest". So, family quarrels and cut off relationship soon follows, as it proves to be a shameful and humiliating experience for some of his family members. Therefore, writing personal experiences can be discomfoting and threatening at times as well. I wonder how you manage to reveal family secrets without hurt.

Serpil Aygün Cengiz: These questions can be considered the main topics of discussion that we have explored throughout our courses.

Christopher N. Poulos: I'd love to hear what you all had to say. I... So, this is a very difficult, tricky subject to talk about. But what I chose to do in this book is to fictionalize the secrets. The names that are in Chapter four, which is titled "Out of the Shadows". See if that's the one. Yeah, that's the one where I tell four set family secrets. Those names are not the names of the people that were in those secrets. Those stories are not purely the stories might use a process called "fictionalization" to mask the identities and to mix the elements of the stories around. So that they



wouldn't directly harm anyone that might read them. I also cleared the thing that I've cleared with my own family, I have cleared the things that I revealed that showed them showed I had them read what I and say is this okay? So, I did a member check kind of thing. Is it okay that I write this about, like that conversation with my dad about the photographic, the photograph album, the photo album. So it's a judgment call on how much you reveal, I would say I've learned as my career has progressed, I've learned more towards writing about my own experience and less about other people in terms of specific people, and more about cultural phenomenon, phenomena that wouldn't necessarily hit on individual relational ethics. But I do use a kind of framework of relational ethics and ethics of care for each individual that might be sort of potentially harmed. On the other hand, and a lot of people in my field have said this. If you don't want me writing bad things about you stop doing bad things to other people. So, if you if you're if you're harming other people, you're likely to get written about if you're running into ethnographers, in your life, or journalists or any other writer. So, there is a book that I will recommend to you, by an Australian scholar named Stephen Andrew. It's called *Searching for an Autoethnographic Ethic*. And he actually, he actually sets up a framework for how to decide what to write about. And he has, he writes some things that are very painful memories for him that involve other people, but he works them through this framework, and really, sense of how to go about ... making sure that what you're writing is both relevant and useful and also not more harmful than it should be. By definition, secrets, secrecy, people don't want those things to be out there in the public, right. But also, I argue in the book and on behalf of more open communication, on behalf of and against secrecy that secrecy itself is a destructive force, particularly in a family system. So, I'm on the hole would say that people are not served generally well by keeping the secrets so close. In fact, I would say, just the opposite has happened. And I can give you a concrete example. In my own family, there was a history of alcoholism, a lot of it. And never was it talked about. No one ever talked about the alcoholics in my family tree. No one ever warned anybody that oh, by the way, you should probably stay away from alcohol, because you have a genetic predisposition for having a problem with alcohol abuse. That kind of secret does not serve anyone. It doesn't help the person who's the alcoholic who probably needs to be confronted. And all it does is keep the family from being embarrassed for a while. But that doesn't really solve the problem. It also doesn't help future generations to keep that secret close. So in many ways, it can be very destructive to do that, so I decided, as a judgment call as a researcher to write this book, but to protect people as much as I could and to write positive things about people also, as you probably saw, but also to make the point that the that we ought to probe into secrecy and if the if there's a really good reason about to keep a particular secret, I'm happy to hear it. But also, I might urge you to fit to rethink that.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. Okay, there will be another question about ethics, specifically related to hope. But before that, Gülgün, could you please provide the translation?

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Aslında bu konu tabii konuşması çok zor bir konu. Kitapta da bazı böyle hikâyeleştirilmiş sıklardan bahsediyorum dördüncü bölümde "Out of the Shadows" isimli bölümde. Dört tane aile sırrından bahsediyorum. Tabii burada insanların isimleri, gerçek isimleri değil, gerçek isimlerini söylemiyorum ve onları çevreleyen ortam ve bağlamı da biraz daha kurgusal, biraz daha hikâyeleştirilmiş bir hâle getiriyorum. Böylece onların zarar görmesini önlemeye çalışıyorum, daha zarar görmemeleri için. Bir de tabii şöyle bir şey yaptım yazarken ailemden bir çeşit onay aldım, yazacağım şeylerle ilgili. Yani "Ben şunları şunları açıkça söyleyeceğim, ortaya koyacağım" deyip onlara "Tamam" dedirttim. Mesela babamla bu bahsettiğim fotoğraf albümü*



konusunu konuştum. Ona bundan bahsedeceğimi söyledim ve onun olurluğunu aldım. Tabii bu bir karar anı oluyor aslında sizin için. Neyi söylemeliyiz ve ne kadar söylemeliyiz? Bu herkesin kendine ait bir karar oluyor aslında bu noktada, ama dediğim gibi ben yazarken daha çok kendi deneyimlerimi ve içinde bulunulan kültüre ait elementleri daha çok kullanıp insanların bireyselliğiyle ilgili daha az şey yazmaya çalıştım ve bir nevi bir çerçeve oluşturdum insanların daha az zarar göreceği ve daha çok hikâyeleştirildiği konuları. Yani tabii şöyle de bir gerçek var şimdi, yazarlar olsun, etnografik çalışma yapanlar olsun eğer tabii kötü bir şey yapıyorsanız bu bir şekilde yazılacak bu kişiler tarafından. O zaman şöyle diyorum “Kötü şeylerin yazılmasını istemiyorsanız kötülük yapmayın, kötü şeyler yapmayın, hayatınız boyunca yapmamayı seçin” diyorum. Aslında bu tam da bu konuya denk gelen bir kitap önermek istiyorum size. Steven Andrew adlı yazarın Searching for an Autoethnographic Ethic isimli bir kitabı var. Belki buna bakabilirsiniz detaylar için. Burada kendisi de bir çerçeve oluşturmuş ve kötü anıların, aile sırlarının anlatılması ve bunların sadece anlatılan kişilerle veya yazarlarla değil, sınırlı olmadığını diğer insanlarla da diğer insanlarda da mevcut olduğunu gösteren bir şey. Tabii burada bir başka bir önemli konu da yazdığınız şeyi hem ilgili ortaya koyduğunuz tablonun hem ilgili hem de kullanışlı, işe yarar bir şey olması gerekiyor. Yani ne kadar zaten işe yararsa anlattığınız hikâye, o oranda da zararı azalmaya başlamış oluyor. Tabii insanlar genellikle bu tür şeyler bilinsin istemiyor. Bu kadar açık bir iletişim kuramıyorlar anlatırken, çünkü özellikle bir aile sistemi içinde sırrın kendisi yani sırrın var oluşu bile aslında çok itici bir etkiye sahip. Bu konuda mesela çok somut bir örnek verebilirim. Bizim ailemizde bir alkolizm problemi mevcuttu ve bundan hiç kimse bahsetmez. Kimse kimseye bununla ilgili anılarını anlatmaz. Böyle bir sorunun varlığını söylemez. Kimse kimseyi uyarmazdı “Böyle bir sorun var, alkolle ilgili bu sana da zarar verebilir, senin de böyle bir eğilimin olabilir” şeklinde kimse birbirini uyarmıyordu ve bunu bir sır olarak saklamanın kimseye de bir faydası yoktu aslında. En sonunda bununla bir yüzleşme gerçekleştirildi bu gerçekle, konu konuşularak. En başlarda çok zordu. Çok utandırıcıydı insanlar için, ama sonra zaman içinde sorunun çözüldüğünü gördük. Yani bunun ortaya çıkması, sır olarak kalmaması sonuçta olumlu bir sonuç da yaratmıştı. Tabii dediğim gibi bu tamamen bir karara, bir karar anına bağlı. Çok yıkıcı da olsa fayda sağladığını görebiliyoruz bu sırların, anıların paylaşılmasının. Tabii ben kitabımda aynı zamanda bu kötü anıları yıkıcı anıları paylaştığım kişilerle ilgili iyi şeyler de anlattım. Onları tamamen kötü birer karakter olarak resmetmedim, iyi şeyler de anlattım ve bu şekilde yapılandırdım. Aslında işin özünde şu var diyebiliriz, tabii ki eğer bir sır ailenizde iyi nedenlerle saklanıyorsa buna saygı duyarım veya anlatırsanız anlatmak isterim ama bunun kimseye bir yararı olmadığı noktada veya oradaki kötülüğü, acıyı büyüttüğü noktada da bunu anlatmamanın daha faydalı olduğunu düşünüyorum.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. And Dr. Poulos, there’s another question about ethics issue. In your book you say: “Hope maybe our last best weapon against the darkness that threatens us”. And now the next question is also about ethics and hope. And now, I believe Sibel will ask her question.

Sibel Taş: Özellikle okuduğumuz eserde, Accidental Etnography’de Dr. Poulos hem kendisine hem ailesine dair çok kırılmalı noktalara temas ediyor. Burada incitildiğini, ağladığını, zaman zaman kaybolduğunu anlatıyor ama bütün bu trajik noktaları anlatırken aynı zamanda sürekli de bir umut bizi takip ediyor ve hiçbir zaman o karanlıkta boğulmuyoruz. Bu dengeyi nasıl sağlayabiliyor acaba?



Dilek İşler Hayırlı: Okay, let me ask the question in English. Sibel Hoca says: Although autoethnography texts have I mean, your texts, your Accidental Ethnography has deep and staggering subjects. The text itself doesn’t have a tragic atmosphere. You say, you cried, you were lost and hurt, but at the same time, there’s something hopeful in it till the end. So how do you create and keep that balance? And what are the ethical rules that we felt that we should follow? And are there any I got an example regarding this. So, this is basically the question.

Christopher N. Poulos: Okay, so I need to give a bout of gratitude to Arthur Bochner, who was another one of our autoethnographic mentors and a good friend of mine, who was the editor of this book. And when I sent him the original manuscript, he said, he said, he wrote me back, he said: “I live in the darkness. And this is the darkest thing I’ve ever read, I’ve ever read, you need to add some hope to this text, you need to need to do something, you need to pull it out of despair”. I, you know, he said: “I know, I can tell you’re depressed. I know, I’m depressed now”. So, you got to help us not be depressed. So, I rewrote the book with that hope in mind. I guess my ethical, my ethical thing would be to go back to the original philosophers who studied ethics, in both Western and Eastern culture used the model of friendship as the model for how to be an ethical human being. That is, how would you treat your best friends? What would you do, if your friend brought you a problem or a dilemma or a request like that? How would you respond? I would say without my friend Arthur Bochner, I wouldn’t have been able to even publish this book. So I guess, using a friend like that as he happened to be my editor too, but using a friend like that, as a sounding board for whatever is going on in my life, it’s probably the biggest lesson I’ve ever had to learn in this life is we all need somebody to confide in, we all need somebody to check against. And so, he gave me something a big gift to get me back to hope. I think that balance needs to be there. In anything that we write, you can, you can go deep into the hard stuff, the painful stuff, the traumatic stuff. Don’t get swept away by it. Don’t get sucked into the depression by it. Move yourself with your friends through. If there’s anything that I hope you know, you’re all taking this class together. If one thing I hope you learn from taking classes like this together, it’s that you can rely on each other to help each other in ways that are beyond. If you become friends with people in your classes, in your work life, in your daily life, you can rely on those people to help you through the hard times. That’s my message for anything in life. But I think particularly for autoethnography you need people around you that can serve as your readers as your sounding boards as someone to give you feedback to credit to critique your work don’t just rely on your lecturers or teachers to do that get each other involved.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. Gülgün, could you please translate it into Turkish? Gülgün are you tired? How are you?

Gülgün Şerefoğlu Elverir: No. I know I’m really very fine. I’m started working around seven o’clock today in the morning, but this is the best part. So great to start so I’m tired in anyway.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Bu soruyla ilgili olarak kitabımın da editöründen bahsedeyim. Çok yakın bir arkadaşım aynı zamanda kitabın editörü ben kitabı yazmayı bitirdiğimde okudu ve şöyle dedi: “Yani ben karanlığın içinde yaşıyorum ve bu benim okuduğum en karanlık şey. O yüzden buna bi-*



raz umut eklememiz gerek. Buna biraz umut ekleyeceğiz. İkimiz de depresif bir ruh hâli içindeyiz o yüzden de bize yardım etmen gerek” dedi bana. “Bu kitabı tekrar içine umut ekleyerek yazacağız” dedi. Kitabı tekrar yazdım. Kitabı yazarken onun içine umut eklerken aslında öncelikle birçok filozoftan yararlandım. Felsefeden de yararlandım. Doğu ve Batı’ya ait filozofların görüşlerinden yararlandım. Bu görüşlerin içinde en temel olanı arkadaşlıktı. Yani hem bir insan olmanın, bir birey olmanın etik yönü hem de sahip olduğunuz bir arkadaşı düşünerek diyelim ki size bu sırrını açan, anlatan kişi sizin en yakın arkadaşınız, en iyi arkadaşınız, peki size anlattığı bu sırrı bu durumu, bu sorunu nasıl ele aldınız, buna nasıl yaklaşırdınız? Anlatır mıydınız kitapta veya anlattığınızda nasıl ele alırdınız? Sanırım bu kitapla ilgili bu çalışmayı yapmak, buna hem bu tür bir etik yaklaşım getirmek (bağlantı kesiliyor)... En yakın arkadaşın size bir sırrını anlattığında nasıl ele alırdınız? Aslında bu benim bu hayattaki edindiğim en büyük dersti bence. Yani hem etik açıdan nasıl ele alacağımı düşünmek hem de kitabın içine bunları düşünerek umut eklemek. Bir bakıma aslında en yakın arkadaşım bana çok büyük bir ders verdi, bana çok büyük bir hediye verdi bana bunu yaptırarak. Çünkü şimdi geldiğim noktada şöyle düşünüyorum: Yazdığımız her şeyde, oluşturduğumuz her eserde mutlaka umut bulunmalı. Yani ne kadar dramatik, ne kadar kötü, ne kadar depresif bir şeyi de yaşıyor olursak olalım veya bunu yazıyorsak yazalım asla bunun böylece kalmasına, bizi böyle bir ruh haline sokmasına izin vermemeliyiz. Bunu bir şekilde, bir vasıtayla atlatmaya çalışmamız lazım. Yani mesela bakın burada bu dersi alıyorsunuz hep birlikte, bu, birbirinize güveniyorsunuz, birbirinizle yardımlaşıyorsunuz anlamına gelir. Günlük hayatımızda, iş hayatımızda, okul hayatımızda zor zamanları bu şekilde atlatabiliriz, yani birbirimize tutunarak, birbirimizden destek alarak. Benim mesajım bu, burada bu kitap ve umut konusuyla ilgili olarak. Çünkü otoetnografi yaparken de etrafınızda insanlar olması lazım. İnsanların bulunmasına ihtiyacınız var. Size yardım edecek, sizi eleştirecek, size çeşitli konularda geri bildirimde bulunacak arkadaşlara ihtiyacınız var. Bir şey yazarken, bir şey oluştururken de sadece hocanızdan beklemeyin size yorum yapmasını ya da geri bildirim vermesini. Bakın burada birliktesiniz, birbiriniz varsınız. Birbirinizden bu anlamda faydalanabilirsiniz.

Gülün Şerefoğlu Elverir: I am so sorry again I disconnected for a month I don’t know why all day it was perfectly well but I’m sorry. *Tekrar çok üzgünüm, bir süreliğine bağlantım kesildi, neden bilmiyorum bütün gün mükemmeldi ama üzgünüm.*

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülün. And we all watched the movie “Big Fish” directed by Tim Burton. I believe almost all participants in the group did. Yeah. We particularly enjoyed the part in the book where you wrote about the “Big Fish” and used the movie as a metaphor. We interpreted the son in the movie as representing the traditional ways of ethnography, while the father represents the new ethnography. Your insights truly resonated with us. Now we have two questions, and both of them relate to movies and autoethnography. Yes, Mina, could you please share your question with us?

Mina Yoldaş: Yes, hi again, Dr. Poulos. My question is I saw that you occasionally quiet movies while describing a subject. When you think in an ethnographic framework, is there a movie that impressed you? Thank you.



Serpil Aygün Cengiz: And there is another question if you let us hear the other question which Serap will ask. Serap, are you here?

Serap Duman İnce: *Benim sorum da şöyle olacaktı, iki tane. Hocamız kitabında genel itibarıyla otoetnografik metin yazmayı başarmanın muhakkak yazmakla ya da adım atmakla olabileceğini söylüyor. Bu otoetnografik yazmaya alternatif film yapmayı ya da otoetnografik film yapmayı nasıl bakıyorsunuz? Sizin yaklaşımınız nedir? Bir tane daha sorum vardı, buna hemen alternatif. Kendi araştırma sahanızda videolar çekseniz ve bu videolardan bir film yapmak istesiniz takip edeceğimiz temel referanslar ya da filmler neler olurdu? Teşekkür ederim.*

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. Dilek, could you please translate Serap’s questions?

Dilek İşler Hayırlı: Um, so in your book Accidental Ethnography, you tell us that you should write whatever it is you should tell and writes. And it is only possible in that way. So as an alternative to autoethnographic text writing or story writing. Are there any alternatives? Are there any alternatives? Or are there any autoethnographic film alternatives? Or what are your thoughts about that? This is the first one. The second question is if in your autoethnography work, if you shoot autoethnographic videos, and if you would like to make create films, what are your what would your basic references and movies? So, this is the second one.

Christopher N. Poulos: These are big questions. For as far as the first question goes, the movies that have inspired me, there are so many I actually teach courses in film. So, I do, I work with a lot of movies. I’ve written about a fair number of them that have inspired me. One that leaps to mind that just came into my mind as you ask that question that shares a lot with ethnography and autoethnography is a film called “Boyhood”, which is the story it’s, it’s a story that was I think it came out in 2014. It’s the life story of a child who from the time he’s about 5 until he turns 18. So, he comes of age and goes off to college is and it’s basically one scene a year across those years of his life. So, they, they filmed it over a long period of time using actors, but it’s based on a true story. And it basically just, it’s a longitudinal life study, across this span of time. It is a really good movie really, really good one. But of course, filmmakers have long been telling stories in ways that are so compelling, and so many different variations on the possibilities I can name hundreds, literally hundreds of films that do this really beautifully. You know, documentary filmmakers, of course, share a lot with field ethnographers. And fictional filmmakers use many of the same principles that I would say I attempt to use in writing autoethnography. That is to say they set a scene that is compelling that draws you in to the lives of the characters. So, in “Big fish”, for example, the that there’s many reasons that that story resonates with me, that relationship between the father and the son was very contentious very much like my relationship with my father. But I would be... my... I would... the character, the characters will be flipped, I would be the storyteller, and my father would be the journalist. Right? So, in the, in the, in the story is the son, it was the facts, you know, and the father who’s the tale teller.

In my case, it’s the other way around. But that and the fact that he was willing, he went to the, to the length of rewriting the story of his father’s death, to match his father’s way of seeing it was just a beautiful, beautiful moment in the film. And, of course, all the wild stories that Edward Blum tells about his life, trying to make it seem much more interesting than it actually probably was. So, I share a lot of affinities with that. Gosh so many films and the second question, gosh, I



kind of lost the thread. Could you say, could you remind me what that second question was?

Dilek İşler Hayırlı: It was about the movies, I guess. She just said, if you were shooting videos in your autoethnographic work, what type of movies or references would you take?

Christopher N. Poulos: You know, I have never done that. But there are some people doing that. There is Lisa Tillman in Florida, who does films, ethnographic films. There is David Carless and Kitrina Douglas in the UK, who are doing a lot of work with film, and they do a lot of sort of interviewing on film and sort of cultural studies on film. With a lot of music and autoethnography that they've written, intertwined with those stories. There are a lot of creatives doing a lot of that kind of work now. If I were doing it, they would probably be stories about everyday life with real characters, and ...but people, less about people, less about telling a realist tell tale and more about telling an impressionistic tale or confessional tale, the kind of way that people talk about hard things, difficult things that sort of thing. So, I would try to get people in conversations about that sort of thing.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. Gülgün.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Öncelikle şimdi bu filmlerle ilgili sorular hepsi büyük sorular. Hepsi gerçekten zor sorular. Aslında ben filmlerle ilgili ders de veriyorum, film konusunda. Bana ilham veren filmleri sormuştunuz. Aslında çok var ama aklıma ilk gelen birini söyleyebilirim. (Gülgün: Burada filmin adını anlayamadım. O sırada kesildiği için galiba... Hocam not almış olabilir.) Genç bir adamı anlatıyor, genç bir çocuğu, on sekiz yaşına gelene kadar geçirdiği sürede ("Boyhood" evet, çok teşekkürler.) ve her bir yılı böyle ayrı bir sahneyle anlatıyor. Çok uzun bir zaman dönemini ve gerçek bir hikâyeye dayalı ve bir sürü ilham veren film var ve bir hikâyeyi anlatmanın biliyorsunuz birden çok yolu var. Birbirinden çok farklı şekillerde, çok farklı bakış açılarıyla film çekmek mümkün. Ya aslında yüzlerce var film yüzlerce söyleyebilirim ama hani şöyle söyleyeyim. Mesela belgesel çekenleri ya da kurgu, kurmaca çekenler çok. Bunlardan etkileniyorum. Bunları izliyorum, beğeniyorum. Bir de sizin bahsettiğiniz bölümde kitabımda bahsettiğim "Big Fish" filmiyle ilgili burada bir baba oğul arasındaki ilişki anlatılıyor biliyorsunuz. Bu benim babamla olan ilişkiye çok benziyor. Sadece hani eğer bu filmi ben çekiyor olsaydım veya ben kurguluyor olsaydım yer değiştirdik. Yani oradaki babayla oğul kısmında biz yer değiştirdik. Hikâyeyi anlatan ben olurum babam da yazar olan kişi olurdu. Burada biliyorsunuz babasının ölümünü, babanın ölümü tekrar anlatılıyor, hikâye ediliyor. Aslında olduğu gibi değil de onun görmek istediği gibi, onun görmek istediği şekilde. Sanıyorum ki filmde anlatılan da aslında olup bitenin görüldüğünden biraz daha ilginç bir şekilde anlatımı aslında olduğundan biraz daha ilginç görünmesini sağlamaya çalışmış gibi düşünüyorum. İkinci soruda da bir etnografik film çekseydiniz sorusuyla ilgili olarak da böyle bir şey hiç yapmadım. Çeken bir sürü kişi var, meşhur çalışmaları incelenen. Mesela David Carless ve Kitrina Douglas var, bir sürü film çekiyorlar hem etnografiyle ilgili, kültürel çalışmalarla ilgili çeşitli hikâyelerin anlatıldığı, çok çeşitli müziklerin kullanıldığı ve filmin bunlara dayalı olarak yapıldığı, onların yapımlarını takip ediyorum biliyorum. Eğer bunu ben yapacak olsaydım, yani etnografik bir çekim yapacak olsaydım aslında daha çok günlük hikâyeler üzerinden gerçek karakterler üstünden yapardım daha az insan ve insan hikâyesi koyardım. Bunun yerine insanları*



konuştururdum insanların diyaloga girdiği pek çok şey hakkında konuştukları ama daha çok zor şeyler, travmatik şeylerle ilgili konuştukları, bu konularla ilgili deneyimlerini anlattıkları şeylerin, diyalogların yer aldığı bir şey çekmek isterdim.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. Now, there are more sets of questions remaining. We are delighted to have you here with us, Dr. Poulos, but how are you feeling? We are aware that you are ill, so we hope you're doing okay.

Christopher N. Poulos: Yes, I'm okay. Thank you. This is actually giving me energy. So, thank you.

Serpil Aygün Cengiz: Well, thank you. You are very kind. And now there are five questions about family secrecy in your book. Rusha, Laçinya, Dinya, Dilan and Işıl may ask their questions Ruhsan.

Ruhsan İskifoğlu: Hello, Dr. Poulos. First of all, thank you very much for accepting our invitation. And I would like to thank my friend Dilek, who made the invitation. Thank you so much. I attended the Research Method Course as a guest. And my question is, how did you feel after finishing this work? And what would the universal threshold to discover be like if you were writing this book today? Thank you.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you Ruhsan. So, this is the first question.

Christopher N. Poulos: Can you say that second part of that question again? And the last part?

Ruhsan İskifoğlu: What would the universe of thresholds to discover be like if you were writing this book today?

Serpil Aygün Cengiz: Can we hear the other questions please? Laçinya?

Laçinya Biyçe Güney: Hi. In the book, you shared the stories of your family. You shared your dreams and many other personal details of your life. What was the most shocking reaction that you received after the publication of your book?

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Laçinya. And Dr. Poulos, can we go on? I suggest that we hear five questions in total and then you may provide your answers. Dinya, could you please ask your question?

Dinya Yaman: *Tabii, Hocam. Türkçe soracağım. Dilek Hocam çevirirse çok sevinirim. Otoetnografik yöntemi kullanmaya başladıktan sonra aldığı olumlu veya olumsuz tepkiler nelerdi veya oldu mu böyle bir tepki? Bir de otoetnografi onun akademi dışındaki hayatına nasıl yansdı? Bunu sormak istiyorum.*

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Dinya.

Dilan Gürbüz: *Merhaba, ben de Türkçe söyleyeceğim, Hocam. Dr. Poulos Hocanın yazmış olduğu metinler karşısında aldığı tepkileri merak ediyorum. Teşekkür ederim.*



Serpil Aygün Cengiz: Thank you. And Işlay?

Işlay Baysak: *Hocam, hemen videomu açıyorum. Ben de Türkçe sormak istiyorum mümkünse. Dr. Poulos bu kitabında aslında bir hikâye anlatıyor bize, bir aile hikâyesi ve ailesinin sırlarından yola çıkarak da kendi hikâyesini anlatıyor. Benim merak ettiğim şey şu: Kitabı yazdıktan sonra geriye dönüp baktığında anlatmadığı ya da eksik parçaların olduğunu düşünüyor mu? Ve yine kitaptan sonra yeni öğrendiği aile sırları oldu mu? Bunu merak ediyorum.*

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. Dilek, could you please translate the last three questions into English?

Dilek İşler Hayırlı: Sure, sure. So, the third one was after you start using autoethnographic method work? Were there any positive or negative reactions? If so, what were they? And how did autoethnography affected your daily life outside of your academic life? This was the third question. And the fourth one is what are the reactions you receive for all the ethnographic work you have written you have done so far. And the last one is Accidental Ethnography actually tells us a story. This is a family story and your story based on the secrets in your life. Then you look back, do you think there are any missing pieces? Have you learned any new secrets after your book was published? Thank you.

Christopher N. Poulos: That's a lot of questions. Okay, so that last one first, the one she just read. Yes, there are always missing pieces, you have to finish each project and let it be what it is right? There will always be more to the story. There probably are more secrets that I haven't found out. There are probably ones that have been invented since I wrote the book. Some of them are probably still secrets. You just never know people are still going to do what they do. So, at some point, you just have to say: "This, this piece of work is completed for now". To go back to the very first question, the way it felt when it was done felt great. I felt like I had had a kind of catharsis experience, as I said before, but if I was going to write it now, I would write it differently. Because I'm a different person. And in fact, I will say this. A couple of years ago, I'm looking at myself for it. So, here's one of the shocking reactions I got. When "Left Coast Press" Allen, the publisher at "Left Coast press", sold his business, he retired, he sold it to "Routledge", and "Routledge" wanted to do a classic edition of my book. So, they wanted to republish it and resell it. This is what the cover looks like now, can you see that?

Serpil Aygün Cengiz: Yeah. It seems very ordinary.

Christopher N. Poulos: They didn't have the rights to take the photograph. So, they didn't. I mean, the painting, the picture that's on this cover. They didn't have those rights assigned to them. He didn't assign them. So, they put it in this ordinary library form. When I wrote, yeah, but they asked me to write, and I didn't know that was going to happen. So, they actually sent it to me. But they ... they asked me to write a new preface to what they're calling the classic edition is 10 years after it was published. And in it I wrote: "If I were writing this book today, I would write a completely different book". And the and the publisher wrote me and said: "Are you sure you want



to say that in this? In this preface to this book?" And I said: "Absolutely, I'm a different person, a whole lot has happened since then. It's been 10 years, of course, it would be different. How could you say it wouldn't be? If you didn't, if it wouldn't be different, you have not grown as a human being, you have not changed". So, I guess what I'm saying is, be ... be faithful to the work you're doing now. As far as the most shocking reaction, it's ones like this, like, I didn't think I would ever be invited to a seminar in Turkey. When I wrote this book, we didn't even have this technology, we couldn't have done this, right. There was no Blackboard Collaborate, zoom or any of that stuff in 2006. So, what it was when I was writing the book, so just these invitations out of the blue, these reactions I've been getting out of nowhere. I one day, got a phone call from a parent of a student who had taken my class in which we had read this book. And he said: "I'm Andy's dad, and I want to talk to you about your book". I'm like: "Oh, really? Are you like, are you an academic or just..." "No, I'm a dad. And I really, I have a family very much like, you're wondering if you will go out and have coffee with me and talk about this book". So, I can say this. As far as the reactions I've gotten, I guess the people that hated it, haven't told me, because everybody that's talked to me is liked it. I got an award for it. And a national award for it. Everybody I've talked to, has given me positive feedback on it. No one's come up to me or... or emailed me or call me or anything and said: "I really hated your book. I wish you hadn't written it". There are probably people out there that have done that. But I haven't heard from them. So, the reaction has been largely positive. And I just have this book. All the things that I've written...

Serpil Aygün Cengiz: We thoroughly enjoyed reading your book.

Christopher N. Poulos: Yea...to all the people, all the things that I've written, people have just said: "Wow, please keep doing that. Why? I love what you wrote". They like sent me a message about the one called my father's ghost that I wrote a few years ago, about my dad. And you know, I don't even like ...it might... I don't know why it would hook you. Right. I don't know why I just know that I needed I needed to write it. So, thank you for that. I haven't gotten any negative reactions, in fact, a little secret. It's pretty normal in our field in our disciplines that do this, to send out journal articles for publication, and have them get rejected or ask for revisions, and resubmissions. I've never gotten that. I've always just had things published with very few revisions. I don't know about whether that happens to other people or not, but it's not the stories I hear. So apparently, I'm doing something that people find meaningful. Yeah, those are the reactions. They're all they've all been positive reactions. I've never felt any animosity from anybody. The only person that ...my dad said about one of my stories, it was about deaths in the family. He said, it's called "The ties that bind us". And he read it and he said: "I could see why you would write it that way". Like, what do you mean? He goes: "Well, you know, you were a kid. You saw it differently than I did". I said: "Okay, fair enough. You want to write a story. I'll help you get it published". "Because now I'm good. I don't want to write a story. I like what you did, but I know," I would write it differently. I'm like: "You're free to write it differently. If you'd like to know". "I don't need to". "Okay". That's the kind of conversations we have.

Serpil Aygün Cengiz: Writing stories can indeed be a healing process for oneself, don't you think? The next question will revolve around the topic of healing through storytelling. But before that, I hope Gülgün will translate into Turkish again.



Christopher N. Poulos: Stop adding things, I know you're adding things to what I'm saying. I'm kidding. (Laughter)

Gülgün Şerefoğlu Elverir: Me. Oh my god. No. I got shocked for a second. Okay. It's okay. İlk olarak en son soruyla başlamak istiyorum, bu daha başka sırların olup olmadığıyla ilgili. Aslında her zaman yazdığımız şeyde bir eksik vardır, bir eksik taraf vardır hep. Bize anlatıldandan daha fazlası olduğunu düşünüyorum. Şimdi sorsam belki tekrar daha fazlası da ortaya çıkabilir. Yani bence hâlâ bana anlatılmayan, bilmediğim sırlar vardır diye düşünüyorum. Bunu bilmek mümkün değil. Ama benim açımdan bu çalışma, bu kitap şu an için tamam, tamamlanmış durumda. Birinci soruyla devam edecek olursak, daha önce söylediğim gibi bu bir katarsiz etkisi yarattı bu çalışma tüm hayatımda. Tabii ki de eğer bugün yazmış olsaydım daha farklı yazardım elbette. Bir de tepkilerden bahsetmiştiniz, bununla bağlamak istiyorum. Aslında sanıyorum çok edici bir tepki var mı diye bilmek istiyorsunuz. Aslında ben şunu göstereyim. Bize az önce gösterdiği kitabı kastetti, biliyorsunuz bize kitap gösterdi. Kitap yeniden basılmış, klasik bir yöntemle, çünkü kitabın kapağındaki görselin telif hakkı, yeniden basan yayınevinde olmadığı için böyle sıradan dümdüz mavi bir kütüphane kitabı formatında basılmış. Basıldıktan on yıl sonra yeniden baskısı yapılmış ve yayıncı da, ilk yayıncısı da "Bunu böyle bastırmak istediğine emin misin?" diye sorunca kendisi de "Tabii ki bu şekilde basılsın" ve "İçinde söylediklerinden de emin misin?" diye sorunca da "Tabii ki böyle söylemek istedim" demiş.

Tabii ki değişiklikler oldu, çünkü ben de bir insanım, değiştim. Değişen yerleri oldu, ama kitap yazıldığı şekliyle bu. Önemli olan yazdığımız anki durumumuza aslında sadık kalmak. Tabii ki başka bir zamanda yazılsa daha farklı olur. Kitapla ilgili de en şaşırtıcı anımı sormuşsunuz. Aslında buraya davet edilmek diyebilirim buna! Çünkü kitabın basıldığı 2006 yılında böyle bir teknoloji yoktu. Birbirimizden çok haberdar değildik, ama şimdi beni buraya davet ettiniz. Birdenbire buraya davet edildim. İnsanlar burada güzel tepkiler veriyor. Kitabımı okumuşlar, sorular soruyorlar, yorumlar yapıyorlar. Bu benim için çok şaşırtıcı, böyle bir şeyi hiç beklemiyordum, böyle bir davet gelmesini.

Türkiye'de birileri beni okumuş ve bunu konuşmak istiyor. Bu benim için çok şaşırtıcı oldu gerçekten. Bir tane daha var. Kitabımı okulda okuttuğum sırada öğrencilerden birinin babası aradı. İşte "Ben Andy'nin babasıyım, kitabınızla ilgili konuşmak istiyorum" deyince "Akademisyen misiniz? Yazar mısınız? İlgi mi duydunuz?" diye sordum. "Hayır, hayır, sadece ben sizin gibi bir babayım. Sizininki gibi sizinkine çok benzer bir ailem var. Bir gün kitabınız üzerine böyle kahve içip konuşmak isterim" demişti. Bu da çok ilginç bir anı, bunu istemiş olması da. Aslında genel olarak gelen tüm reaksiyonların pozitif olduğunu söyleyebilirim. Yani kimse "Kitabından nefret ettim, ne biçim yazmışsın, çok kötüydü" gibi bir şey demedi ve vardır hoşlanmayan veya negatif tepkisi, düşüncesi olan, ama bana hiç gelmedi böyle bir tepki. Ben hiç duymadım, genelde insanların tepkisi "Böyle yazmaya devam et, gerçekten çok güzel, çok beğendik" şeklindeydi. Daha sonra ben "Babamın Hayaleti" başlıklı bir çalışma yazdım, yayımladım. Yani neden insanları etkiledi? Veya kitabım niye sizi etkiledi bilmiyorum. Sadece benim yazmam gerekiyordu ve yazdım bunların hepsini. Biliyorsunuz bizim disiplinimizde yani sosyal bilimlerde genelde yazılan şeyler, makaleler, yayımlanmak üzere gönderilen şeyler ya reddedilir ya düzeltme verilir. İşte "Üzerinden geçin, şuralarını



değiştirin" denir. Mesela bu benim başıma hiç gelmedi. Sanırım insanlar anlamlı buldu çalışmalarımı bir şekilde ve herkes pozitif dönüşler yaptı. Bir de kitabı okuduktan sonra babam şöyle bir tepki vermişti orada yazdığım anılardan biriyle ilgili ve "Bunu niye böyle algıladın, bunu niye böyle düşündün?" diye sordu. Ben dedim ki "Ben bir çocuktum, o zaman için bu olayı böyle algılamışım, böyle görmüşüm demek ki. İstersen değiştireyim, farklı yazayım" dedim ama "Gerek yok" dedi, "Önemli değil" dedi. Böyle birkaç ilginç şey de başıma geldi.

Serpil Aygün Cengiz: Okay, thank you, Gülgün. Now, there's a question about, as I said, writing stories and healing, it is Budem's question. Budem, we are listening to you.

Budem Çağıl Büyükpoyraz: In your book Accidental Ethnography, you mentioned that we have to write about our experiences, our feelings, our stories, and even tell our stories like Forrest Gump to those who don't want to listen and mentioned that it is difficult to live with secrets, and the healing power of writing. Long before I met you, I was doing this as much as I could. I was writing even though I felt relieved after finishing my writing. After a while my memories were haunting me again. I told I couldn't heal. Did you really get better? Or if there were moments when you felt like me? So, what did you do? How did you cope with that? Thank you.

Christopher N. Poulos: So, wow, that is a complex question. I would say that. Yes. Writing has helped me to heal me, and I have felt the way you felt also. And so, I don't know, I honestly don't know anything about what it's like in your culture to do this, but in ...in the US, we have a lot of professional counselors and therapists that, that make a living helping people with personal issues, and I have availed myself of their services. I've been to therapists, who have helped me tremendously through this process of grieving, through dealing with trauma. I have from ...from a terrible car accident I was in years ago that I recovered in a memory ... I am ... in doing some memory work, writing an autoethnography about memory. I recovered the part that had been covered by shock. When I was in this car accident, and it threw me into a tailspin. I needed to deal with it. I have posttraumatic stress disorder from that accident. And so I have to be truthfully ... truthful, I'm on an anxiety medication. I have I get help from a professional therapist and from other doctors to help me with those things. But I also continue to write about those things. So, it's not ... it's not the cure all for any for every affliction. It's not the ... it's not the ...the silver bullet that'll save you from everything. But I can say on ...on the whole, the writing has helped me more than anything. That's revealing a lot to you about myself, but that's just my story. I have I've had to get help. But I also have dear friends who have helped me and a lot so I have people I can talk to I don't think we can live with these things. I can't live with these things alone. That's why my story needs to be out there that's why I need to talk to people that's why I need to get other people in on helping me.

Budem Çağıl Büyükpoyraz: Thank you very much.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: Bu aslında epeyce karmaşık bir soru, cevap vermesi zor. Evet diyebilirim cevaba yani yazmak, iyileşmeye yardımcı oldu, evet. Yani sizin kültürünüzde, ülkenizde nasıl tam olarak bilmiyorum ama burada Amerika'da pek çok konuda terapi yapan terapistler var. İnsanların yardım alabileceği ve bunu profesyonel olarak meslek edinmiş insanlar var. Ben de terapistlerden büyük yardım gördüm, büyük destek aldım. Yıllar önce çok kötü bir araba kazası geçirmiştik mesela. Bununla ilgi de bir hafıza çalışması yaptık, bu şoktan, kazanın yarattığı şoktan



kurtulabilmem için. Bir süre boyunca travma sonrası stres bozukluğu yaşadım. Bununla ilgili birçok anksiyete ilacı kullandım, profesyonel terapistlerden yardım aldım. Ancak bunları yaptıktan sonra yazmaya devam ettim. Ama yani bu anlamda şey diyemeyiz hani yazmak sihirli bir şey, çok olağanüstü bir şey ve her şeyi çözüyor tüm sorunlara iyi geliyor diyemeyiz ama tabii ki profesyonel yardım dışında, profesyonel yardıma ek olarak bana en çok yazmak fayda sağladı diyebilirim. En çok yazmanın faydasını gördüm. Bir de tabii arkadaşlar, pek çok arkadaşım var, arkadaşlarımla da yardımını gördüm. Aslında tüm bunları anlatmamın, anlatmak istememin, arkadaşlarımla paylaşmamın, kitaplar yazmamın sebebi de bu sanırım. Anlattıkça, söyledikçe iyileşiyorsunuz. Bu iyileşmeyi tek başıma, yazmadan veya arkadaşlarımla olmadan, yardım olmadan yapamazdım.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. Dr. Poulos, I believe we are approaching the last question. Last semester, we read Ruth Behar's book *The Vulnerable Observer* and we discussed the vulnerability of the researcher. Additionally, there was a Turkish book that we explored, titled *Vulnus Kırılma Üzerine, Vulnus –About Vulnerability*. We had extensive discussions about vulnerability. Therefore, I assume this question will focus on the vulnerability of the researcher, and Hacı Bayram will be asking it. Hacı Bayram, please proceed with your question.

Hacı Bayram Karakurt: Of course. Actually, my question was answered partially. At first, Dr. Poulos, sir, it's an honor to share such an experience indirectly with you. And, by the way, how cute is your dog, actually, your pal? Taking sit behind you?

Christopher N. Poulos: Yes, she is. That's Lucky. She's my doggy. She loves taking naps.

Hacı Bayram Karakurt: And ... here comes my humble wondering if you let ... so in this era of privacy almighty. Do you think raising the most taboo and shameful secret makes the researcher more vulnerable?

Serpil Aygün Cengiz: Dr. Poulos, I beg your pardon. Dilek, could you please translate the question into Turkish.

Dilek İşler Hayırlı: *En tabii ve yani en utanç verici sırlarımızı açığa çıkarmanın araştırmacıyı daha kırılma hâle getirdiğini düşünüyor musunuz diye soruyor Hacı Bayram.*

Christopher N. Poulos: Okay. So, my experience is that I resisted being vulnerable, until I could resist it no longer. I grew up among some pretty tough people ... in a rough sort of neighborhood. And the idea for survival was never let them see or fear or they would take advantage of your fear. So, adopting a tough exterior would be the way to approach other human beings. But it turns out that the more vulnerable I've become, the more human I've become. And the more the more powerful I've felt that other human beings actually respond to vulnerability in surprising ways. Most of us may be fear, vulnerable, our vulnerability, but also need to embrace it. Which is not to say we put ourselves at unnecessary risk, but with the right people in the right time in the right place, being a vulnerable person, or as a risk to heart does with ethnography. Being the vulnerable observer, being open to fully open to all forms of experience is the way to know more



about what it means to be a human being. So, vulnerability is the key. It's how you become a person who's capable of love. You might notice that not very many scholars write much about love. In fact, the only book that not only scholarly books that I've read recently about love directly, was written by Bell Hooks. And she wrote it as a popular book, not a scholarly book. If you know Bell Hooks, she's a cultural commentator, a critic of cultural studies, a writer. She has written a lot about being black in America, about being a woman, and also now about love. And love requires vulnerability. It's just, it's just part of the story. And it's a big part of the human story. So, I guess I can say embrace your vulnerability. That's how you're going to find things. That's how you're going to learn things.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Dr. Poulos. *Gülgün'cüğüm Nasılsın? Yoruldun mu? İyi misin?*

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Çok iyiyim, teşekkür ederim. Biraz arada yalnız şey umuyorum kaçırmıyorumdur. Arada böyle ufak ufak soruyorum, kaçırdığımı düşündüğüm yerleri. Aslında bu kırılma hâle ilgili soruda şöyle söyleyebilirim. Kırılma hâle artık karşı koyamayacak seviyeye gelinceye kadar karşı koymaya çalıştım, direnmeye çalıştım, kabul etmemeye çalıştım. Ta ki bir gün artık dayanabilecek hâle gelinceye kadar. Yani genellikle insanlar da böyledir. Kırılma hâlelerimizi, korkularımızı böyle hep bastırmaya çalışırız özellikle çok güçlü olanları, bizi çok derinden etkileyenleri ve bu noktada en etkili yolun diğer insanlara yaklaşmak olduğunu düşünüyorum. Yani onlarla yakın olmak. Çünkü kendimi en kırılma hâle ama aynı zamanda da en insan ve en güçlü hissettiğim zamanlar benim kırılma hâleliğime diğer insanların verdiği şaşırtıcı tepkilerdi, onların bunu paylaşmasıydı. Tabii ki de burada şey demek istemiyorum yani "Gereksiz bir şekilde kendinizi riske atıp bunları paylaşın" demek istemiyorum ama doğru zamanda, doğru kişilerle ve doğru yerde yaptığınız paylaşımın kötü ve zararlı olmadığını göreceksiniz. Aslında konu her türlü deneyime, her türlü yaşantıya tamamen açık olmakla ilgili. Aslında kırılma hâle sevebilmek konusundaki en temel parça diye düşünüyorum. Yani biliyorsunuz genelde akademisyenler pek yazmazlar sevgi üzerine ama aslında sevgiyle de ilişkili olduğunu düşünüyorum kırılma hâleliğinin. Bell Hooks'un yakın zamanda çıkan bir kitabı var. O oldukça popüler oldu. Kendisi kültürel çalışmalar konusunda çalışıyor. Siyahi bir kadın ve bununla ilgili bunun yarattığı kırılma hâleyle ilgili birtakım şeyler yazdı. Yani aslında kırılma hâleliğinin insanlarla ve insanlarla ilgili tüm çalışmalarda bu çalışmaların en büyük parçası, en temel parçası olduğunu düşünüyorum. Yani aslında kırılma hâleliğinin anlamı bir şeyleri nasıl öğrendiğimiz, nasıl değerlendirdiğimiz ve bir insan olarak nasıl karşıladığımızla ilgili daha çok.*

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. A... Dr. Poulos, may I ask the participants if they have any remaining questions, perhaps one or two before we conclude? Thank you. Dear friends, the floor is open to your questions now. One or two or three questions only. Okay. Hacı Bayram

Hacı Bayram Karakurt: Thank you, Hocam. One more question. Sorry. So, considering today, your intellectual journey retrospectively where you locate yourself? Have you... do you think have you accomplished what you want to do ... or any goals left? Maybe you'll say autoethnography form me, may show me the way, the road, a map you know where to go, what to do.

Serpil Aygün Cengiz: Hacı Bayram, could you please ask your question in Turkish?

Hacı Bayram Karakurt: *Tabii, Hocam. Hocamıza şunu sordum, retrospektif şekilde, geriye dönük bir şekilde entelektüel yolculuğumuzu düşündüğümüzde bugün kendinizi nerede*



konumlandırıyorunuz? Yani yapmak istediklerinizi gerçekleştirdiniz mi? Yoksa herhangi bir amacınız kaldı mı? Belki de dedim hani otoetnografinin kendisini kazara bulduğundan bahsediyordunuz. Belki de o kendisine bir yol haritası çizecektir, nereye gitmesi, ne yapması gerektiğini söyleyecektir dedim.

Serpil Aygün Cengiz: Okay, thank you.

Christopher N. Poulos: Okay, so I am old but I'm not that old. I'm not done. Have other to have more to do. So, yeah, I... I've actually been involved in several collaborative writing projects, collaborative autoethnography projects recently with a group of scholars from around our country. And so, we're writing together about various things we've written recently about COVID and the lockdowns and the masks and all that sort of thing. We've written several pieces together I think we're going to continue on that. I'm working on... I'm working on an idea for another book, this time on memory and I'm uh, I'm in the initial stages of writing a proposal for that one. So, I have much left to do. I'm still I still love teaching my teaching career. I still love what I'm doing. I will continue doing it as long as I feel the energy for it which seems to be still very strong even ... even saying after even after feeling these last two years, which were very difficult in the pandemic for everyone. So, but I feel energized by this work, and I will I have a lot to say. I have a lot left to say. I have done a lot; I have I plan to do a lot more. But I will also say it leads me. I've said this before. It leads me to where it wants me to go more than I lead it. So, I don't ...I don't plan it out as the way that a lot of people do. I tend to write my way through it.

Serpil Aygün Cengiz: Gülgün, could you translate it please? Thank you.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Aslında bu şöyle en başından başlayayım. Evet yani biraz yaşım var ama o kadar da yaşlı değilim. Henüz her şey bitmiş değil. O kadar da yaşlı olduğumu düşünmeyin lütfen. Daha yapacak çok şey var önümde. Şu an bir grup akademisyenle birlikte kolektif bir çalışma yapmayı tasarlıyoruz genel olarak COVID, bu kapanmalar ve maskeler konuları ele alan, bunların yarattığı sonuçları ele alan. Bir de ben kendim hafızayla ilgili bir başka kitap üzerinde çalışıyorum. Şu an bir teklif metni yazıyorum bunun için. Aynı zamanda hâlâ ders vermeyi seviyorum. O nedenle enerjim yettiğince ders vermeye devam etmek istiyorum. Son iki yılda herkes için ve benim için de çok zor oldu ders vermek, derslere girmek ama enerjim yettiğince bunu yapacağım. Şimdi bu yeni başladığım çalışmalar da bana gerekli enerjiyi verecek diye düşünüyorum, çünkü söylemek istediğim, söyleyeceğim çok şey var ama daha önce de söylediğim gibi ve sizin de söylediğiniz gibi otoetnografiyi, evet, benim onu yönlendirdiğimden çok o beni yönlendiriyor. O nedenle de çalışmalara devam ettikçe yolumu bulacağımı düşünüyorum.*

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. Dilek, do you have a question to ask?

Dilek İşler Hayırlı: Hocam, I had a question. But actually, it was answered partly. So, it was about the ethical concerns. You know, I lost my father three years ago. And when I lost him, I was in the beginning of a project about his village, about the village he was born in. And the project was about, you know, collecting the intangible and tangible cultural ...cultural heritage of that village.



And then I lost him. I thought of stopping the project. But we signed the contract, and we need to continue. So, he's not here now. And I'm going to write my dissertation on that project, ethnographically. But I am talking about the details. Like he had some alcohol problems he had. He had some anger issues, and he had some problems with my mom. So, I can't I'm not sure about what to write and what not to write because I can't ask him. So, do you have any recommendations about that? This is my question.

Christopher N. Poulos: I'm sorry for your loss. I... I know how that feels to lose a father. I would say you have to use your own moral compass to decide what you can and can't say about someone who's no longer here. I've said some pretty ... some pretty harsh things about my own father, both before and after he passed away. He knew that he kind of started the fights himself. He put himself in the position of that, but this is tough. You have to use your own moral compass. That's all I can say. You have to use your own judgment. What does it feel like to be writing this? How does it feel to you to be writing things that reveal such things about your father? If it feels right, then I think it's okay. There's it's not, you're not going to harm him. Except perhaps other people who might be connected to him. I don't know how your mother would feel about it. I don't know how other people would feel about it. They probably have a point of view. You have a point of view. Yeah, but it sounds like you have a story you need to tell. So I wouldn't ...I wouldn't let that stop you. You can ... you can ...you can certainly use your judgment on how much and the story you know again, the part of this is defining what the story is about. You know, it sounds like it's about the village more than about him, but maybe I just heard that wrong.

Dilek İşler Hayırlı: Well, I'm feeling he if he was ... he was here, he would say: "While you can right that's fine with me. But not that one or not this one". So maybe yeah.

Christopher N. Poulos: You may not know which ones, but you might know which ones he would stop you from right. And you also have your own you know, however much you're willing to disagree with his judgment you know. You might be wrong about that. We're all human beings.

Dilek İşler Hayırlı: Okay, thank you. Thanks a lot.

Serpil Aygün Cengiz: *Acaba sorusu olan var mı? diye Gülgün... Medine galiba soracak. Gülgün'cüğüm... Bir dakika, Medine. Dilek kendi... Medine sesini kapatabilir misin? Dilek sorunu ve cevabını sen kendin istedin ve Gülgün olur mu? Biraz çünkü özel bir soruydu biliyorum...*

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Evet, onu teklif edecektim hani çevirmek isterseniz, dilerseñiz siz buyurun.*

Dilek İşler Hayırlı: *Tabii. Ben şunu sordum Poulos Hocaya, ben babamı kaybettiğimde üç yıl önce ben tam böyle bir projenin ortasındaydım. Yeni imzalamıştık projenin aslında kontraktını ve babamı kaybedince projeyi de aslında bitirmek istedim. Yani devam etmek istemedim ama projemizde babamın doğduğu, büyüdüğü, işte birtakım böyle olaylı bir şekilde ayrıldığı köyle ilgiliydi. Şimdi bir tabii var yani bir sürü aile hikâyemiz, sırrımız var. Mesela babamın işte alkolizm problemi vardı. Biraz öfke kontrol problemi vardı ya da annemle ilgili birtakım sırlar, problemler vardı. Şimdi bunların ne kadarını yazacağım? Projeden çıkacak olan kitaplarda zaten yazmayacağım, ama tezime bunların ne kadarını yazıp, ne kadarını yazmamam gerektiğini çok da kestiremiyorum.*



Bunu sordum Poulos Hocaya. Poulos Hoca da “Kendi ahlaki pusulanı kendin belirlemelisin, yani neyin doğru, neyin yanlış olduğunu kendin belirlemelisin. Belki çevrende annen olabilir. Baban yok, ama annene belki danışabilirsin” gibi aslında daha önce de söylediği şeyleri söyledi, “Dolayısıyla bunun bir kuralı yok, buna kendin karar vereceksin, neyi doğru buluyorsan onu söyleyebilirsin” dedi.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. The final question, I think, will come from Medine.

Medine Demir: *Merhaba. Benim de bir sorum var ama ondan önce çeviri desteğine ihtiyacım var. Dilek Hocam, yardımcı olursanız ya da Gülgün Hocam hanginiz için uygunsa. Benim sorum şu: Otoetnografinin kendi yaşamındaki yani kendini tanıma yolculuğundaki yeri nedir? Otoetnografiyle çalışmaya başladıktan sonra bir kırılma söz konusu oldu mu kendi içinde ve insanlarla olan ilişkisini ne şekilde etkiledi? Ben kendini tanıma yolculuğundaki konumunu merak ediyorum otoetnografi yapan kişinin. Teşekkür ederim.*

Dilek İşler Hayırlı: Basically, she asks how has autoethnography helped you? With ... with the... with your relationship with people around you? How has autoethnography helped you personally, to know yourself?

Christopher N. Poulos: I believe autoethnography is a process of self-discovery and growth. By practicing it I believe I have enhanced all my relationships. I think what it does is give you a keener sense of what it ... how to engage with other human beings in a caring way. I think when I started this work, I was ... I did not feel like I was a part of any group of people anywhere in my life. And now I can say I am a member of many groups of friends and colleagues and associates and neighbors and others that I that that we have mutual care for. And, you know, so as you can tell from my book, I ... I grew up in a family that wasn't very healthy in its communication for a very long time. And that has changed over time. All my relationships with my family are now healed. And everybody is getting along really well. My sister who had ... who used to have a very long-time resentment against me, brought me Greek chicken soup today, dropped it off at my house. So, they call it “Greek penicillin”. So, it's lemon and chicken soup supposed to help me get well from this virus that I have. And she just did that for no reason other than she loves me. So, I think you know that tells me that something's working... So, I ... I think, it has enhanced everything about my life but most ...most vividly my relationships with my family have been healed.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Şimdi aslında bu sorunun cevabı olarak otoetnografinin kendisinin bir keşif ve bir büyüme süreci olduğunu söyleyebilirim. Diğer insanlarla olan ilişkilerimizi, diğer insanlara nasıl yaklaşıcağımızı bize öğreten bir süreç. Aslında otoetnografiye ilk başladığımda herhangi bir gruba herhangi bir topluma herhangi bir insan grubuna ait hissetmiyordum kendimi, ama şu anda pek çok grubun üyesiyim. Arkadaşlar olsun, komşular, iş arkadaşları, akrabalar gibi pek çok grubun içinde hissediyorum kendimi ve birbirimize karşılıklı olarak sevgi ve ilgi gösterdiğimiz gruplar bunlar. Kitapta da bahsettiğim gibi aslında ailemde çok sağlıklı bir iletişim mevcut değildi çok uzun yıllar boyunca ama zamanla bu durum bir değişiklik gösterdi. Aile içindeki ilişkiler giderek iyileşti. Mesela şimdi hasta olduğum için kız kardeşim bana bir tavuk suyu çorba getirdi bu virüsle*



mücadele etmem ve iyileşebilmem için. Bu bir Yunan tarifi. Bunu yapmasının tek sebebi de bir aile olmamız ve beni sevmesi bence. Bir şeyler zamanla yoluna girdi. Yani otoetnografiye başladığımdan beri çok şey değişti, ama en çok aile içi ilişkilerimizin değiştiğini ve iyileştiğini söyleyebilirim.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you, Gülgün. Dr. Poulos, in your text titled “Autoethnography –A Manifestory”, you say:

“I cannot write the disembodied academic voice, not now, not this far in. I can only write the ‘I,’ which implies the ‘we,’ which is at once the plurality of me—and, at the same time, my very reason for being.

I write so I and you and we can BE.

I write so the darkness cannot win.”

By accepting our invitation, you have greatly contributed to the realization of our academic endeavor, and we sincerely thank you for that. Today's seminar with you has been both enjoyable and productive for us. We hope it has been enjoyable for you as well. Thank you one again. We would also like to express our heartfelt gratitude to our translators, Dilek and Gülgün. Now, with your permission, I would like to give the floor to Dilek and Gülgün, followed by your own words, of course. Thank you.

Dilek İşler Hayırlı: Yes. Well, Dr. Poulos, I am so happy to have you here. When I first intended to write you an email. I ... I was not sure that you would answer me. Even if you would answer, I wasn't sure that you would accept this invitation. So, I feel so lucky. And I was anyway motivated. But with your acceptance with your presence here, I am highly motivated. And you know, I was in the symposium “Narrative and autoethnography” symposium, I saw you there, and you were wearing a t-shirt. Written “Ethnographer”. And right, I guess, yeah. So since then, I'm a fan of you. So, I'm so happy to see you here. Thanks again.

Christopher N. Poulos: Thank you. I when I got your email, I asked my friend Carolyn Ellis, who's one of us autoethnographers. I said: “Do you get invitations like this from people in other countries?” She goes: “Yeah, I get those sometimes”. She said: “Just do it”. I said: “Okay. I'm inclined to do it. Let's just do it”. So I thank you for inviting me. I really appreciate the opportunity. It's been really a lot of fun. I enjoyed all your questions. I hope you got something out of it. I did. So I appreciate the invitation very much. Thank you.

Serpil Aygün Cengiz: In our upcoming seminar on Monday, we will have the pleasure of hosting Carolyn Ellis. Dilek has kindly extended an invitation to her, and I'm very happy to share that she has accepted the invitation.

Christopher N. Poulos: Alright, say hello, tell her I said hello. And that I that I got here first. (Laughter)

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. Now, Gülgün, I'm sure you have some things you want to say.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: Thank you. The very first thing that I'd like to say is that this is one of the invaluable evenings both in my life and in my professional life. Because I have been working as an interpreter for some 12 years. And this is a very one of the very rare moments that I'm both



satisfied with my job and the things we are talking on. So, this is really, really an invaluable experience for me. So, thank you for Dr. Poulos, and Serpil Hoca, and everyone in the session this evening. So, and the last thing as of this evening, I'm really convinced that social sciences is my way of healing really, because I'm having some very hard times nowadays regarding the personal life and working life, but at these very moments, I feel very, very comfortable and happy being here and hearing and interpreting all these things. So, I guess yes, ethnography. folkloristic whatever you call it, social sciences, is also my way of healing. Thank you for having for letting me have this chance.

Christopher N. Poulos: Thank you for making me sound better than I actually did. I know she was adding things. (Laughter)

Gülgün Şerefoğlu Elverir: Maybe next time you should cross check with someone and let's see right! (Laughter)

Serpil Aygün Cengiz: Okay, and my ...my connection is very weak but if you hear me Dr. Poulos thank you again. On Monday I will mention to Carolyn Ellis that you were the first to join this class! (Laughter)

Christopher N. Poulos: Thank you. I appreciate it. Thank you very much. I enjoyed it.

Serpil Aygün Cengiz: Thank you. Bye-bye.

Gülgün Şerefoğlu Elverir: Have a nice evening.

Dilek İşler Hayırlı: Nice evening, Dr. Poulos. Bye-bye for your dogs as well. Thank you.

Serpil Aygün Cengiz: *Evet. Arkadaşlar ben de hepinize teşekkür ediyorum katılımınız için. Önceden sorularını gönderenlere de ayrıca tekrar teşekkür ediyorum, ama en çok Dilek ile Gülgün'e çok teşekkür ediyorum. İkisi de çok yoruldu. Dilek zaten yazıp davet etmese bu süreç hiç başlamazdı. Çok güzel idare etti o yazışma dönemini. Olağanüstü güzel bir iletişim kurdu. Bugün de ayrıca soruların çevirileriyle katkıda bulundu ve Gülgün'cüğüm, kırmadın, geldin hem o kadar vaktini ayırdın hem de çok yorucu bir şey değil mi, Dilek, yaptığı çok çok yorucu bir şey. Yapan bilir, çok teşekkür ediyorum.*

Dilek İşler Hayırlı: *Evet, evet kesinlikle. Gülgün Hocam, gerçekten yani inanılmaz derecede iyidiniz gerçekten. Çok teşekkürler.*

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Evet, ama Dilek Hocam olmasaydı hakikaten çok zor olurdu. O aradaki iki üç dakikalık boşluklar gerçekten çok iyi geliyor. Ben de çok teşekkür ederim. Tek başına birinin yapması gerçekten mümkün değil.*

Serpil Aygün Cengiz: *Sen başarıyla yaptın gerçi Renato Rosaldo da derse iki yıl önce konuk olarak geldiğinde, ama gerçekten iki kişi daha mantıklıymış gerçekten.*



Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Evet. A Solmaz Hocam!*

Solmaz Karabaşa: *Ya ben nasıl olsa kimse yabancı değil diye böyle görüntü verdim. Gülgün'cüğüm, çok sevindim seni böyle görmekten tekrar çok mutlu oldum. (Gülgün: A aa teşekkürler.) Ayrıca Serpil Hocaya da teşekkür etmek istedim. Şimdi sana ve Dilek'e teşekkür ettik. Hocam sen de çok güzel modere ettin, yani çok nefisti. Türkçe konuşurken olduğun gibi yani İngilizcede de çok naziktin.*

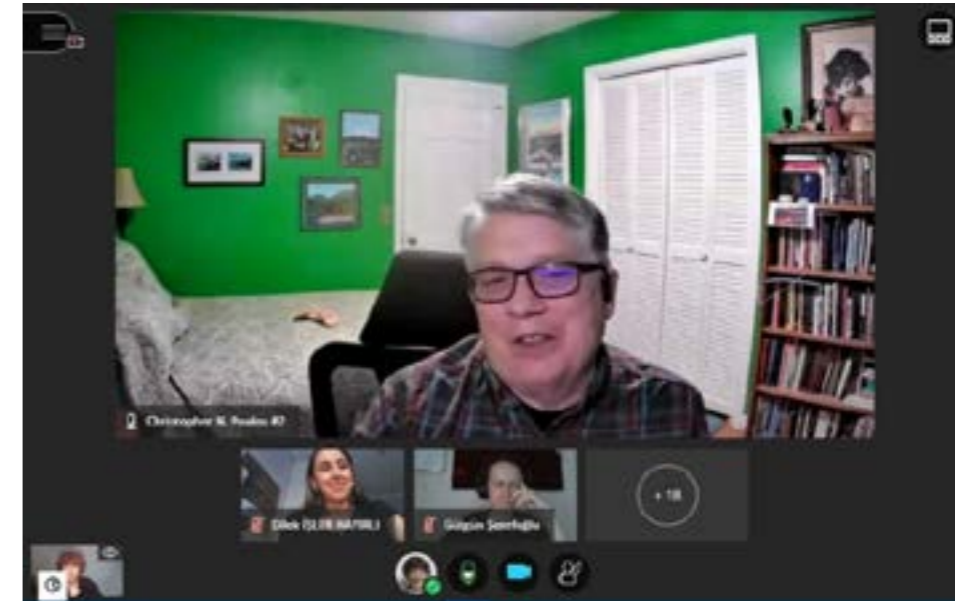
Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Evet aynı nezaket İngilizcede de birebir aynı. Ben de ona çok hayran kalıyorum. Yani o nazik ton hiç bozulmuyor dil değişse de.*

Solmaz Karabaşa: *Kesinlikle. Çok sakın böyle soğukkanlı ondan sonra ve böyle soruları sorarken böyle çok güzel ilişkilendirerek hiç sıkıcı olmayan. Ama yani gerçekten hem Gülgün hem Dilek size hayran oldum. Çok güzeldi.*

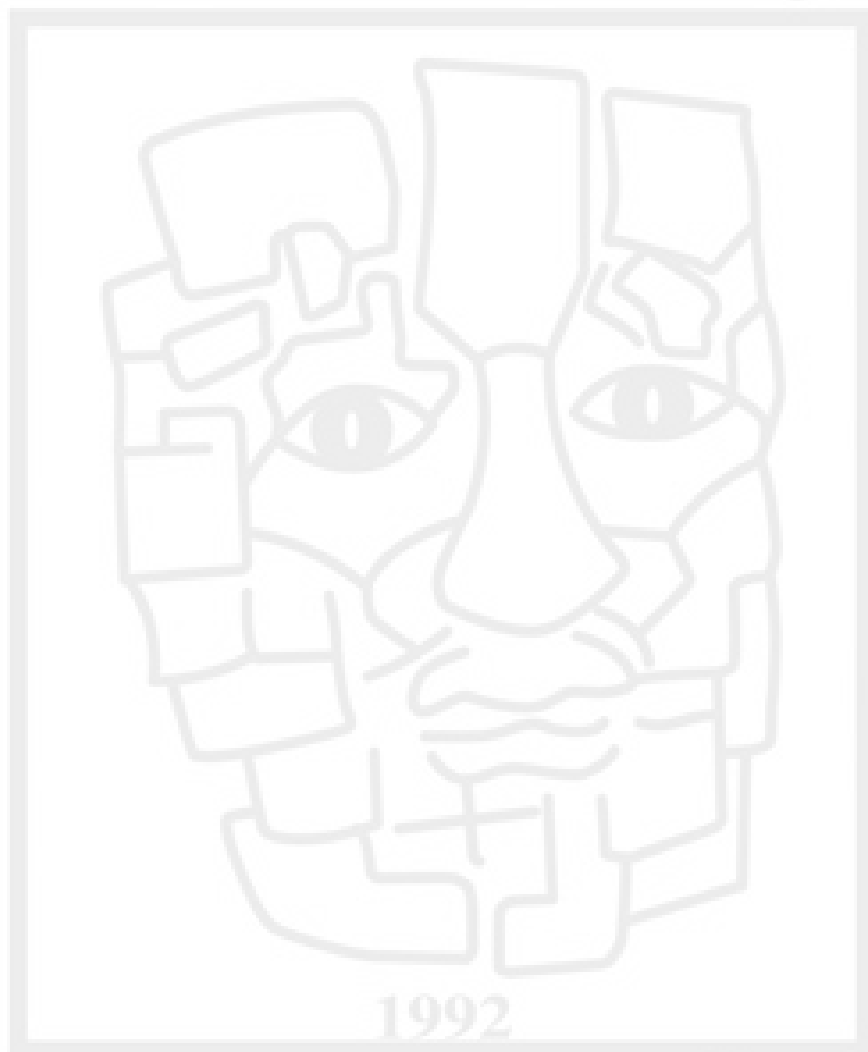
Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Hocam, estağfurullah. O zaman gevezelik olmazsa ben de son cümle söyleyebilir miyim? Biraz çok ben bugün konuşma hakkını aşırı kullandım.*

Serpil Aygün Cengiz: *A ne demek, estağfurullah, Gülgün'cüğüm.*

Gülgün Şerefoğlu Elverir: *Şimdi son sözleri bizler İngilizce söyledik, ama bir kere de böyle çok kısa Türkçe söylemek istiyorum. Gerçekten hem hani meslek hayatımda hem de hayatımdaki en güzel akşamlardan biri oldu. Hepinizin sayesinde, dersinizin sayesinde. Serpil Hocam, Dilek Hocam hepinizin sayesinde. Gerçekten yani sosyal bilimleri hep severdim ama gerçekten bu da bir artık iyileşme yöntemi mi diyelim? Öyle dedim az önce, ama iyileşme yöntemi mutlu olma yöntemi, gerçekten öyle. Şu an hiçbir sıkıntım yokmuş, hani böyle her şey çok güzel, çok mükemmel ya da işte öyle gibiyim, sabah yeni kalkmış gibi enerjiğim. Değişik bir şey gerçekten hani bu kadar konu olarak da, ortam olarak da gerçekten bu kadar güzel, bu kadar pozitif bir şeye çok az maruz kalıyorum. O nedenle özellikle teşekkürler. Tabii Serpil Hocama da bu alanda çalışmaktan beni vazgeçirmediği için özel olarak teşekkür ediyorum.*



ANTROPOLOJİ



D E R N E Ğ İ
