Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu | Türkiye'de Feminist Yöntem



HAZIRLAYANLAR

Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu

Türkiye'de Feminist Yöntem

KATKILAR

Atilla Barutçu, Ayla Deniz, Ezgi Burgan
Gülay Toksöz, Leyla Bektaş-Ata, Mehtap Öztürk
Nükhet Sirman, Sandra Harding, Sara Carpenter
Shahrzad Mojab, Sibel Yardımcı, Uma Narayan





metis

HAZIRLAYANLAR
Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu

Türkiye'de Feminist Yöntem

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Türkiye'de Feminist Yöntem
Hazırlayanlar:
Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu

Derleme Eser © Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu, 2019
Makaleler © Yayım hakları her yazarın kendisine aittir.
© Metis Yayınları, 2019

İlk Basım: Şubat 2020

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen
Düzelti: Müge Karalom

Kapak Resmi: Paul Klee, *Ikizler*, 1930.
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-184-4

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

HAZIRLAYANLAR

Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu

Türkiye'de Feminist Yöntem

KATKILAR

Atilla Barutçu, Ayla Deniz, Ezgi Burgan
Gülay Toksöz, Leyla Bektaş-Ata, Mehtap Öztürk
Nükhet Sirman, Sandra Harding, Sara Carpenter
Shahrzad Mojab, Sibel Yardımcı, Uma Narayan



metis

İçindekiler

Sunuş
Nükhet Sirman 9

Giriş
Niçin –Türkiye'de– Feminist Yöntem
Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu 15

I. FEMİNİST YÖNTEM NEDİR, NE DEĞİLDİR?

1. Feminist Epistemoloji:
Batılı Olmayan Bir Feministten Perspektifler
Uma Narayan 37

2. Bakış Açısı Epistemolojisini Yeniden Düşünmek:
"Güçlü Nesnellik" Nedir?
Sandra Harding 52

3. Hepimiz Likeniz!
Feminist Yaşam ve Dünyayla Akrabalık
Sibel Yardımcı 93

4. Marksizm, Feminizm ve "Kesişimsellik"
Shahrzad Mojab ve Sara Carpenter 112

5. Sayıların Kadın Mücadelesindeki Yeri
Gülay Toksöz 123

II. FEMİNİST YÖNTEMİN NASILI

6. (Pro)Feminist Araştırmalarda Erkekler Arası Güç İlişkileri, Yöntemsel Soru(n)lar ve Defansta Duran Ben
Atilla Barutçu 147

7. "Çocuklar" ve "Yetişkinler", "Kızlar" ve "Erkekler": Anasınıfındaki Güç İlişkilerine Feminist Yöntem ile Bakış
Nehir Gündoğdu 179

8. "Saklanmış Kadınlar"dan "Saklanmış Hayvanlar"a ve Tersi: Türler Arası Karşılaşmalarda Feminist Yöntem
Ezgi Burgan ve Mehtap Öztürk 207

9. Bedenden Mekâna Taşan İktidara Özdüşünümsel Bir Bakış: Heteroseksüel Bir Kadının LGBTİ Bireylerin Ankarası'na Yolculuğundan Notlar
Ayla Deniz 232

10. Çocukluk Mahallesinin Kapısını Feminist Bakışla Aralamak
Leyla Bektaş-Ata 251

11. Suçluyum, Çaresizim, Kızgın ve Kırgınım: Feminist Sahanın Duyguları, Gücü ve Etiği
Emine Erdoğan 278

Ek: Shahrzad Mojab ile Söyleşi 307

Kaynakça 315
Katkıda Bulunanlar 335

Sunuş

Nükhet Sirman

ELİNİZDE çok kıymetli bir kitap bulunuyor. Yöntem konusunu hem kuramsal hem de yaşanmışlığı ile ele alan bu kitabın Türkiye'de pek bir benzeri yok. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya'nın (2016) *Etnografik Hikâyeler* başlıklı çalışması, saha deneyimlerini aktaran önemli bir derleme olarak bu alandaki ilk yayınlardan biridir. Kitap bir yandan yöntem konusunu ele alırken, diğer yandan derleyenlerin tabiri ile "öğrenciler ve diğer meraklılar için giriş niteliğinde bir çalışma" olarak karşımıza çıkar. Bunun dışında çeşitli araştırmaların giriş bölümleri ve belirli bir konu üzerinde yapılan saha araştırmaları üzerine yoğunlaşan derlemeler de (örneğin Lülüfer Körükmez ve İlkay Südaş [2015] tarafından derlenen *Göçler Ülkesi*) yöntem konusuna eğilmişlerdir. Elinizdeki kitap ise çok daha özel bir konuya, feminist yöntem konusuna odaklanmış bir çalışma olarak ilktir.

Feminist yöntem sorusu sosyal bilimlerde ve biyoloji gibi doğa bilimlerinde 1980'lerden beri gündemde olan bir soru. Bu sorunun üzerinde durulması gereken iki parçası var: Birinci parçası nasıl bir bilimsel pratiğin izlendiği/izlenmesi gerektiği sorunsalını, diğer bir deyişle yönteme dair soruları gündeme getirerek biz araştırmacıların "yöntem sorununu başka hangi sorulardan ya da sorunsallardan ayırt ediyoruz" meselesini düşünmemizi ister. İkinci parçası ise, başka yöntemlerden farklı olarak "feminist yöntem diye bir bilim yapma pratiği var mıdır?" diye sorar.

Birinci soruya verilen yanıt genelde yöntemin kuramdan ayrıştırılması ile ilgilidir. Pozitivist epistemolojilerde yöntemle kuram arasında büyük bir mesafe kurulur. Kuram zaten verili olduğu için çeşitli yöntemlerle daha iyi veri setleri oluşturulmaya çalışılır. Yapısalcılık sonrası epistemolojiler ise bu mesafeyi iyice küçültürler. Yöntem sadece bir veri toplama biçimi olmaktan çıkar, aynı zamanda neyin veri sayılabileceği, yani araştırma nesnesinin ne olması gerektiği gibi kaygılarla araştırmacıyı hazır bir bilim yapma biçiminden (eskilerin deyişiyle paradigmadan) çıkarır ve bilimsel çalışmanın her adımını baştan kurma gerekliliği ile yüz yüze bırakır. Bu durumda araştırma nesnesinin kuramla birlikte düşünülmesi gereği ortaya çıkar ve hatta yöntem kuramsal yaklaşım tarafından belirlenmiş gibi durabilir. Ancak bu noktada kuramı neyin belirlediği gibi bir mesele daha vardır ki, bunun cevabı da ampirik soruda yatar. Araştırmacı olarak kenarından köşesinden aşina olduğumuz bir konunun anlamamız gereken önemli ya da ilginç taraflar içerdiğini, C. W. Mills'in (2016) deyimiyle "sosyolojik muhayyilemiz" (felsefi, biyolojik vesaire de olabilir aslında) sayesinde düşünürsek (ya da feminist olarak açık kalplilikle söylenebileceği gibi hissedersek), o konunun nasıl bir yaklaşımla ele alınabileceğini, hangi kuramsal kavramların sorduğumuz soruya ışık tutabileceğini gözden geçirip bir araştırma tasarlayabiliriz. Böylelikle araştırma, toplumsal duruş ile ilgili muhayyile, kuram ve yöntem üçlüsünün bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış olur.

Feminist yöntem konusuna gelince, elinizdeki kitap konu ile ilgili olarak en temelde söylenebilecek şeyleri gündeme getiriyor. Kitabın birinci kısmında 1980'lerden itibaren geliştirilen feminist yöntem tartışmaları sırasında oluşturulmuş temel kavramları açan İngilizce metinlerin tercümesini buluyoruz. Bu metinler bakış açısı epistemolojisinin araştırmacının konumunu sorgulaması ile başlayarak, araştırmacının farklı konumlanma pratiklerini, bu konumlanmaları oluşturan ve bozan kimlik yerine kesişimsellik üzerine kurulu farklı toplumsal ilişkilerden oluşan ve dolayısıyla hiçbir zaman bir kimlik noktasından konuşmaya imkân vermeyen ve maddi temellere oturan duruşları, Batılı olmayan feministlerin Batılı kız kardeşlerinin önerdiği pozitivizm gibi, nesnellik gibi bazı yaklaşımlar-

dan ve duruşlardan vazgeçmelerinin illaki ve belki de mecburen gerekmediğini; buradan hareketle feminist/araştırmacı/kadın öznelerin sorgulanmasının ilişkiselliğini dünyanın tüm varlıklarıyla dost olmaya götüren yaklaşımları içeriyor. Tüm bunlarla birlikte, Ferhunde Özbay'ı da bir kez daha anarak Gülay Toksöz'ün kitabın birinci kısmındaki metninin hatırlattığı gibi, feministlerin de sayılara ihtiyacı var, ancak bunları sözü edilen tüm eleştirel pratiklerden geçirmek kaydıyla.

Feminist yöntem bu şekilde tanımlanınca, "böyle farklı bir yöntem var mıdır?" sorusunu bu bağlamda tekrar ele almak gerekir. Aslında feminist yöntem denilen şeyin "iyi bilim yapma" pratiği olduğunu söylemek mümkün. Bilgilerin kısmiliğini görmek, uzaydan konuşmamak, karşıdakini dinlemek ve anlamaya çalışmak, özdüşünümsellik pratiklerini geliştirerek araştırmayı sürekli olarak sorgulamak, feminist olsun olmasın tüm araştırmacıların yapmaları gereken şeyler. Ama yapmadılar, yapmıyorlar. Feministler ise yaptılar ve yapıyorlar. İşte işin püf noktası bu. Unutmamak gerekir ki feminizm ilk andan itibaren bir eleştiri olarak ortaya çıktı. Yani feminist bilim dünyaya hükmetmeye değil, onu anlamaya yönelik bir yaklaşım izlediği için "iyi bilim" oluyor. Eleştiri olmasından dolayı da bilginin nasıl bilindiği yani epistemoloji sorunsalı her zaman feminizmin merkezinde yer aldı ve alıyor. Bu yüzden feministler yöntem üzerine tartıştıkları zaman aslında feminist kuram üzerine de tartışmış oluyor. Bir yöntem önerildiği zaman, feminist araştırmacı yöntemi kullanmaktan ziyade onu düşünüyor, uyarlıyor, eleştiriyor ve sonunda dönüştürüyor.

Kitabın ikinci kısmı işte bu yaklaşımların hayata geçirilmesinden oluşuyor. Bu kısım, yöntem sorunsalını dar bir çerçevede ele almak yerine kuram ve yöntemin iç içe geçirilmesinin dünyaya ilişkin bir dert ile birleştirildiği zaman ne gibi farklı yaklaşımlara yol açabildiğini gösteriyor. Bu bölüm okuyucuya, özellikle bu okuyucu sosyal bilimci ise, çok önemli bir ders veriyor: Doğru yöntem diye bir şey yoktur. Farklı deneyimler ve farklı çalışma nesneleri farklı sorunlar yaratıyor ve araştırmacılar bu sorunların üstesinden gelebilmek için her biri birbirinden farklı ve yaratıcı çözümler üretiyor. Bu yüzden kitabın yazarları bir yandan feminist yöntem literatürü-

ne katkıda bulunurken aynı zamanda "iyi sosyal bilim" de yapmış oluyor.

Kitapta yer alan araştırmacılar birbirinden farklı ve yeni araştırma nesneleri yaratmış ve bunları çalışabileceklerini düşündükleri güzergâhları okura açmışlar. Erkeklik çalışmalarını biliriz ama kahvehane erkekliği diye bir çalışma alanının açılmasını bu kitapta görüyoruz. Tarım ve hayvancılık çalışmaları Türkiye'de bolca yapılmıştır ama bunu türler arası bir ilişki üzerinden düşünmeye çalışmayı ilk defa okuyoruz. Mahalle çalışmalarına da aşinayız ama bir araştırmacının kendi doğup büyüdüğü mahalleyi otoetnografik bir perspektif ile ele alması önemli bir yenilik.

Daha bilindik çalışma nesneleri tanımlayan araştırmacılar ise bu nesneleri anlamlarını ya da sınırlarını kaydırarak ele almışlar. Domates üreticisi kadınların emek süreçlerini tek bir mekândan ziyade çoklu mekânlarda araştırmak, çocukluk çalışmalarını anasınıfındaki güç ilişkileri üzerinden ve araştırmacının sınıftaki diğer yetişkinlerle olan ilişkisiyle birlikte ele almanın getirilerini irdelemek, LGBTİ bireylerin kentsel mekân kullanımını LGBTİ olmayan bir araştırmacının ele alması bu kaydırmalardan bazılarına örnek. Bu kaydırmalar sonucunda katılımcılar ile araştıranın konumu arasındaki ilişki başta olmak üzere, yöntem sorunları birbirinden ayrılması güç bir bütünlük içinde karşımıza çıkıyor. "Erkeklerin erkeklerle yaptıkları çalışmalarda, feminist pratiğin önerdiği, araştırmacının kendini dışarlıklı olarak konumlandırmaması gereği anlamlı değil mi?" sorusunun önemini, Barutçu ancak kendini de araştırma nesnesi haline getirdiğinde kavradığını anlatıyor. Erdoğan, uzun süreli etnografik/antropolojik çalışmalarda duyguların işin içine nasıl girdiğini anlatırken aslında kendini bir duygular, anlatılar ve ilişkisellikler antropolojisi yaparken buluyor. Türler arası ilişkiler üzerine çalışan Burgan ve Öztürk ise bazı durumlarda acıma, sevgi, acı gibi duyguların nasıl yok edilebileceğini, ya da hiç var olmamalarının gerçekliği karşısındaki düşüncelerini aktarıyorlar.

Bu kitabın feminist yöntem sorunsalına en önemli katkısı kuşkusuz araştırmacı konumu ile ilgili tartışmalara getirdiği yeni bakış açılarıdır. Yazarlar çeşitli biçimlerde yalnızca araştırmacının nötr kalması gerektiği mitini yıkmıyor, kalınmadığında ortaya çıkan çe-

şitli sorulara ve bunlar üzerinden yapılabilecek çalışmalara da işaret ediyorlar. Derlemede nötr olma kaygısından kurtulan araştırmacıların bir anda bilimlerle alakalı birkaç miti birden nasıl yıkabildiklerinin tüm güzelliğiyle sergilendiğini görüyoruz: Araştırmacının üstün bilgiye sahip olmama halini, araştırmacının kendini saydam bir levha olarak kurması gereğini, avantajlı araştırmacı var mıdır sorusunun fakirliğini, kadın gibi, hayvan gibi, çocuk gibi, araştırma gibi verili sınıflamaların birçok yerde düşünmeye destek yerine köstek olduğunu, ve belki de en önemlisi araştırma yapıyor olma halinin, hele de uzun erimli saha çalışmasının ne kadar verimli olduğunu. Makalelerin tek tek gösterdiği gibi her bir saha bir hayat neredeyse ve hepsinin derinliklerine inmeye vakit yetmiyor.

Ben bu kitabı bir araştırmacı olarak okudum, "diğer meraklılar" nasıl okur bilmem. Yazarlar kendi deneyimlerini paylaştıkça ben de yönteme dair fikirlerimi, saha deneyimlerimi ve alışkanlıklarımı gözden geçirme fırsatı buldum. Acele etmemeyi, bugün bilgi alamadım diye hayıflanmanın gereksizliğini, "ben onlardan ne aldım, onlara ne verdim" ilişkisinin kısırlığını, insanlarla sohbet etmenin tadını, çeşmede halı yıkamanın püf noktalarını öğrenmenin hazzını bir kez daha düşündüm, bir kez daha yaşadım. Yazarlar bunların bazılarına değinmiş bazılarına ise değinmemişler ama hep birlikte saha çalışmasına ilişkin yaşayan bir çalışma üretmişler.

Son söz olarak şunu da eklemek isterim: Bu kitapta yazarlar çok önemli bir şey daha yapıyorlar. Sahadan döndükten sonra kendi yapıp ettiklerini gözden geçiriyorlar. Oysa ki araştırmacılara genellikle söylenilen bu işi sahaya gitmeden yapmalarıdır. Ancak, bence, "ben nasıl bir araştırmacı konumundan hareket ettim, bundan ne öğrendim?" sorusu, "iyi bir araştırmacı konumu nasıl olmalıdır?" sorusundan daha önemli. Bu kitap işte bu sorunun bu araştırmacılar için cevabı.

Giriş

Niçin –Türkiye'de– Feminist Yöntem?

Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu

BU KİTAP Türkiye'de feminist araştırma yaparken başvurmak için gerekli olan sosyokültürel, ekonomik ve politik yerel bağlamlar içinden inşa edilmiş kavramsal ve kuramsal tartışmalara duyulan ihtiyaca bir cevap olarak doğdu. Türkiye'de çalışan feministler olarak bizler düşüncelerimizi çoğunlukla "Batılı"[1] feminist düşüncenin oluştuğundan farklı bağlamlarda üretmemize rağmen bu düşünceleri Batılı bağlamlarda üretilmiş bir araştırma anlayışının içine sığdırma, Batılı kuram ve tartışmalarla temellendirme ve yine Batılı kavramlarla ifade etme eğilimindeyiz. Oysa düşüncelerimizi farklı toplumsal süreçler sonunda oluşturuyorsak, feminist araştırmayı da farklı görüyor, farklı yapıyor olmalıyız. Bu kitap, işte bu farklılığı

1. "Batılı" ve "Batılı olmayan" kavramlarının temsil kapasitelerine ve karşıtlık üzerinden oluşturdukları kurguya dair endişe ve eleştirilerimiz baki. Ancak burada kitabın ortaya çıkışına, Türkiye'de feminist yöntem literatürünün özellikle alan deneyimlerini temel alarak tartışılmamış olması üzerinden bir meşruiyet zemini sağlama çabası içerisinde olduğumuzu ve bu çabanın bizi bu kavramları kullanmanın pratikliğine yenik düşürdüğünü söylemekte fayda var. Meşruiyet çabasının kendisi karşılaştırmayı tetikliyor. "Batılı" diyerek belirli bir coğrafyayla ilişkili olmayı değil, Avrupa, Kuzey Amerika, Avusturalya bağlamlarında türetilmiş bilgiyi merkeze alarak yeni bilgi üretmiş olan kuramcıları kastediyoruz. Bu anlamda kendimiz de kolaylıkla bu "kategorinin içerisine" yerleşebiliyoruz. "Batılı olmayan" ifadesi ile ise –her ne kadar metnin içerisinde doğrudan kullanmamaya özen göstersek de– daha ziyade jeopolitik bir işaretleme yaparak, politik olarak hâkim olanın dışındaki bağlamlara bağlı deneyimleri kastediyoruz.

ortaya çıkarmak, en azından ortaya çıkarmaya başlamak umuduyla yola çıktı.

Türkiye'de Feminist Yöntem, ortaya çıkarma eyleminin tanımlama ve dolayısıyla anlamlandırmaya tekabül ettiğini düşünerek, *ne*, *nasıl* ve *niçin* sorularına cevap verebildiği ölçüde bu eylemi gerçekleştirebileceğini varsayıyor. Okuduğunuz giriş kısmı kitabın varlığını da dolaylı olarak meşrulaştırmaya yarayacak şekilde "niçin – Türkiye'de– feminist yöntem?" sorusuna cevap vermeye çalışırken, kitabın ilk bölümü "feminist yöntemin ne olduğu" sorusuyla, bu sorunun cevabını farklı yerlerden görmemizi sağlayan metinler vasıtasıyla baş ediyor. Bu bölümde İngilizce literatürden bazı çeviri metinlere de yer verilmiş olması yalnızca metinlerin feminist yöntem literatüründe sıkça tartışılan nesnellik, pozitivizm ve kesişimsellik gibi kavramlara dair önemli tartışmalara farklı bakışlar sunmaları nedeniyle değil, aynı zamanda Türkiye bağlamından üretilmiş kavram ve kuramlara olan ihtiyaca yönelik vurgunun Türkiye feminizmini "ayrık bir alan" olarak tahayyül edilebilir gösterme tehlikesini bertaraf etmesi bakımından da önemli. Takip eden, Türkiye'den alan deneyimlerine dayanarak güç, hiyerarşi, etik ve düşünümsellik gibi feminist yöntem literatürünün temel tartışma alanlarını ele alan "feminist yöntemin nasılı" bölümündeki metinlerin katkısı da bu bağlamda, Türkiye ile Türkiye dışındakinin ilintisini kurmaları düzleminde okunabilir.

Giriş makalesinin odaklandığı "niçin –Türkiye'de– feminist yöntem?" sorusu *ne* ve *nasıl* sorularından bağımsız olarak ele alınamayacağı için, bu yazıyı kitabın bahsedilen iki ana bölümündeki metinlerin ortaklıklarını göz önünde bulundurarak şekillendirdik. Bize göre kitapta okuyacağınız metinler, feminist araştırmanın ne olduğu ile ilgili temel kabulü –feminist araştırma *kadınlar tarafından, kadınlar hakkında, kadınlar için, kadınlarla birlikte* yapılan araştırmadır (Kelly ve diğ. 1995)– altüst eden metinler. Bu yüzden giriş bölümünde, bu kabulün dört ayağını feminist yöntem literatürü ile *Türkiye'de Feminist Yöntem*'e dahil olan metinler arasındaki ilişkiyi belirginleştirerek sarsmayı hedefliyoruz. Böylelikle Türkiye'de feminist kuramın tarihsel süreç içerisinde nasıl farklılaştığını da dolaylı olarak tartışma imkânı sunan bölüm, feminist yöntem ile

neyi kastettiğimize açıklama getirerek ve feminist yöntemin Türkiye'deki hikâyesini anlatarak başlıyor.

Feminist Yöntem, Türkiye'de Feminist Yöntem

Harding (1987) "yöntem" teriminin, yöntem (*method*), yöntembilim (*methodology*) ve bilgi kuramı (*epistemology*) arasında ayrım yapılmadan, bu üçünü de kapsayacak şekilde kullanılmasını, bir araştırmanın "nesinin feminist" olduğuna cevap verilememesinin temel nedeni olarak işaret eder. Oldukça yararlı bir biçimde yöntemi veri toplama teknikleri; yöntembilimi araştırma sürecinin kuramı ve analizi; bilgi kuramını ise kimin bilen olabileceğine, neyin bilinip bilinemeyeceğine ve bildiğimizin yeterli ve geçerli olup olmadığına dair sorgulama yapmaya yarayan felsefi duruş olarak tanımlar. Feminist araştırmanın tanımına dair birçok tartışma bu ayrımın gerekliliği ve yararı üzerine kurgulanmıştır (Hesse-Biber ve Yaiser 2004; Hesse-Biber 2007; Wolf 1996). Yöntemin yalnızca araştırma tekniğini işaret etmek için kullanılması, herhangi bir araştırma tekniğinin doğrudan feminist olarak tanımlanmasının da önüne geçer. Bir araştırmayı feminist kılan, araştırmacının gözlem, görüşme ya da anket yapması değil, bu yöntemlere başvurarak elde ettiği bilgiyi nasıl analiz ettiği, araştırma sorusunu nasıl şekillendirdiği, kimin bilgisine erişmeye çalıştığı, kimin, neyin bilgisini önemli bulduğu, elde edilen bilgiyi ne şekilde kullanacağıdır: Feminist olan, araştırma tekniğini kapsayan yöntem değil, yöntembilim ve bilgi kuramıdır (Hesse-Biber ve Yaiser 2004).

Bu tanımlamaya katılmasına ve içerdiği metinlerde bu kavramlar arasındaki ayrımın kullanılmasına özen göstermesine rağmen, derlemenin yöntembilim ve bilgi kuramını da kapsayacak şekilde *Türkiye'de Feminist Yöntem* olarak adlandırılmasının iki nedeni var: İlki, *yöntem* kelimesinin Türkçede yüklü olduğu anlamlar. Kelime İngilizcedeki *method* kelimesinin içerdiği teknik araçsallıklardan ziyade, *yol*, *yordam*, *üslup* gibi daha ilişkisel kavrayışları barındırıyor. Türkçede yöntem diyerek veri elde etmek için kullanılan gözlem, mülakat, anket, arşiv çalışması gibi *araçlarla* (*yol*) birlikte, araştırmanın *kuram* ve *analiz süreçlerinin* (*yordam*) bilgisine ve *bil-*

giyi üretme sürecinin kendisini sorguladığımız (*üslup*) bütüne işaret etme şansına sahibiz.

Derlemenin, kelimelerin ilişkileri şekillendirme gücü ile birlikte, feminist yöntem, yöntembilim ve bilgi kuramının birbirleriyle olan karşılıklılıklarına sığınarak "feminist yöntem" olarak adlandırılmasının ikinci nedeni ise; Türkiye'de henüz bu üç kavramın kullanımı arasındaki ayrımı yapmaya elverişli bir feminist yöntem literatürü oluşmamış olması. Stanley ve Wise feminist bilgi kuramı üzerine *Breaking Out Again: Feminist Ontology and Epistemology* (1993, Yeniden Ortaya Çıkış: Feminist Ontoloji ve Epistemoloji) isimli çalışmalarında, kitabı ilk kez yayımladıkları dönemde (1983) tartışmalarını karşılayacak kavram seti ve kuramsal çerçevenin henüz oluşmamış olduğunu ve bu nedenle çalışmalarının bir bilgi kuramı kitabı olarak yazılmasına karşın birçok yorumcunun kitabı yöntem ve/ya yöntembilim kitabı olarak değerlendirdiklerini belirtirler. Benzer bir biçimde, konu hakkında oluşmuş olan Türkçe literatürün,[2] şu an, 2020 yılında bu bölünmeyi sağlayacak yoğunlukta olmadığını söylemek mümkün.

Türkiye'de feminist literatür ikinci dalga feminist hareketten beri kadınların dünyasının bilgisini birçoğumuzun hayranlığını uyandıracak şekilde coşkuyla ve umutla tartıştı ve tartışmaya devam ediyor. Sancar'ın (2011) bu çalışmaların bir muhasebesini sunmayı hedefleyen *Birkaç Arpa Boyu...* isimli derlemesinin önsözünde de belirttiği gibi oluşan literatür özellikle kadın tarihi yazımı, kadın emeği, hukuki sorunlar ve kadın hakları gibi konular üzerine yoğunlaşmış durumda.

Feminist yöntem özelinde yapılmış çalışmalara baktığımızda ise alanın çokça ilgi görmediğini, (*Farklı Feminizmler Açısından) Kadın Araştırmalarında Yöntem* (Çakır ve Akgökçe 1995) kitabının alanda yapılmış tek derleme olduğunu görüyoruz. *Türkiye'de Feminist Yöntem*'den 25 yıl önce yayımlanan bu derleme feminist yöntemin temel tartışmalarını içeren birçok anahtar metnin çevirisine yer vermesi (bkz. Collins 1995; Ferguson 1995; Harding 1995; Mies

2. Yazı boyunca Türkçe literatürden kastettiğimiz, Türkiye bağlamından üretilmiş bilgiden beslenen literatürdür.

1995; Stanley ve Wise 1995) ve Türkiye özelinde –Türkçe literatürde– yöntem sorunlarına odaklanan yazıları ilk kez sunması bakımından (Durakbaşa 1995; İlyasoğlu 1995; Kümbetoğlu 1995) oldukça önemli. Bu derlemeyi takiben, Hattatoğlu ve Ertuğrul'un 2009 yılında hazırladıkları *Méthodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* ise salt feminist yöntemin ne olduğuna ve/ya feminist yönteme dair sorunları tartışan çalışmalara odaklanmamakla birlikte, feminist araştırma sahasında ikilemleri tartışan Wolf'un (2009) klasikleşmiş çalışmasına, Delphy'nin (2009) araştırma öznesi olarak kadının konumunu tartıştığı makalesine ve feminist bir araştırmacının kendi konumunu ve katılımcılarla ilişkisini sorguladığı, feminist yöntem literatüründe oldukça merkezi bir yer kaplayan düşünümsellik tartışmalarını okuyucuya ulaştıran iki önemli makaleye yer veriyor (bkz. Şahin 2009; Tüzel 2009). Feminist yöntem literatürünün bir başka temel tartışma alanı olan güç ilişkilerinin ise, kadın araştırmacıların sahada erkeklerle karşılaşmaları (Körükmez 2016; Oğuz 2012), araştırmacının cinsiyeti ve diğer konumlanmalarının kesişmesine bağlı olarak şekillenen saha deneyimleri (Deniz 2017; Şentürk 2016) ve (pro)feminist erkek bir araştırmacının diğer erkeklerle çalışması üzerinden (Bozok 2013) farklı yekpare makaleler ile irdelendiğini görüyoruz.

Feminist yöntem hususuna özel olarak değinmemekle birlikte, alanın tartışma ve kavramlarından çokça yararlanan ve aynı zamanda alan çalışması deneyimlerine dayanarak bu kavramlara feminist yöntem literatürü özelinde katkı yapan bir diğer önemli çalışma ise Harmanşah ve Nahya'nın (2016) yayına hazırladığı *Etnografik Hikâyeler* başlıklı derleme. Kitap alan çalışmasını cinsiyet temelli eşitsizliklerin nasıl şekillendirdiği, kadın araştırmacı ve katılımcı arasındaki sınıfsal farklılıklar, güç ilişkilerinin sahaya erişimden sahada tutunmaya ve verileri değerlendirmeye kadarki süreci nasıl etkilediği gibi konulara değinen birçok metin içeriyor (bkz. Gökçe 2016; Grabolle-Çeliker 2016; Mutlu 2016; Şentürk 2016).

Bahsedilen tüm bu çalışmaların birikimine dayanan *Türkiye'de Feminist Yöntem* konuyla ilgili olarak şimdiye dek sunulmuş argümanların altında toplanabileceği kapsamlı bir çatı oluşturarak, spesifik olarak "feminist yöntem" altında neyi tartışıp tartışamayaca-

ğımızı ve tartışabileceklerimizin Türkiye'de feminist hareketin akademik ve politik seyrini nasıl şekillendirebileceğini sorgulamayı hedefliyor.

Bu noktada "yöntem" terimini tam da Harding'in eleştirdiği şekilde genişçe; araştırma tekniklerini, yöntembilimi ve bilgi kuramını kapsayacak şekilde kullanıyoruz. Fakat, eğer bugün Türkçe literatür "feminist bir araştırma nedir?" konusunda Harding'in makalesini yazdığı dönemde (1987) İngilizce literatürün içerdiği yoğunlukta tartışmayı kapsıyor olsaydı, bu kitabın "feminist araştırma teknikleri", "feminist yöntembilim" ya da "feminist bilgi kuramı" adı altında, bu üç *farklı* alandan birine dair derinlemesine tartışmalar içereceğini söyleyebilirdik. Bulunduğumuz noktada ise, feminist bir araştırma *nedir* sorusundan ziyade feminist bir araştırma *ne değildir* sorusunu sorabileceğimizi –ve sormamız gerektiğini– düşünüyoruz. Bir şeyin ne olduğunu bilmeden önce ne olmadığını bilmez miyiz? Ve bir şeyin ne olmadığını bilmek için onu *deneyimlememiz* gerekmez mi? İşte bu kitap feminizmin bilgisini üretirken Türkiye'de deneyimleyebileceklerimiz için bir *yön* sunma gayretinde, bu yüzden de adı *Türkiye'de Feminist Yöntem*.

Aşağıda, bu yönü iki hat altında işaret etmeye çalıştığımızı ve yukarıda bahsedilmiş olan feminist araştırmanın ne olduğuna dair kabulü parçalarına ayırarak yeniden fakat başka bir inşa olarak birleştirmeye çalıştığımızı göreceksiniz.

Kadınlar Tarafından (?), Kadınlar Hakkında (?)

Feminist kuramın, hâkim toplumsal dünyaya paralel ve göz ardı edilmiş bir bağlamın –kadınların dünyasının– bilgisini ortaya çıkarma gayreti olarak doğduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Harding 1986, 1987, 1991; Smith 1988). Türkçe literatürde özellikle kadın tarihi yazımı çalışmalarının (bkz. Akşit 2005; Berktay 2003; Çakır 1994; Demirdirek 1993; Durakbaşa 2000) ağırlıklı olarak sahip çıktığı bu motivasyonun, feminist dergilerin –"akademik" ve/ya "akademik olmayan"– kadının yaşamına dair ortaya koydukları vasıtasıyla da kendini sürekli yeniden üretme imkânı bulduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde ise feminist bilgi kuramının yalnızca

kadın deneyiminin bilgisini anlamaya çabalamaktan öte tüm merkez-dışındakilerin bilgisiyle haşır neşir olduğunu görüyoruz (Alcoff ve Potter 1993; Nicholson 1990; Tanesini 1999).

Bu yönelme her ne kadar arzu edilebilecek bir durum olsa da, özerk bir feminist araştırma tanımı yapmanın en eski ve meşru yollarından biri olan, "feminist araştırma [yalnızca] *kadınlar hakkında* yapılan araştırmadır" (Kelly ve diğ. 1995) kabulünü ortadan kaldırıyor. Fakat, çelişkili bir biçimde, bu kabulün ortadan kalkmış olması, araştırmasını kadınlar hakkında bir araştırma olarak tanımlamayan araştırmacıların, feminist bir araştırma yaptıklarını söylerken ya da yöntemlerini feminist olarak nitelendirirken yaşadıkları tedirginliği gidermiş değil. *Türkiye'de Feminist Yöntem*'in gidermek istediği ilk tedirginlik işte tam da bu. Derlemede yer alan metinlerin birbirinden farklı özneleri (Barutçu, Burgan ve Öztürk, Deniz, Gündoğdu, Yardımcı), feminist araştırmanın öznesinin yalnızca kadın olmadığını oldukça güçlü bir sesle dile getiriyor; hatta kimi metinlerde kadının temsili imkânsız bir kategoriye işaret etmesi nedeniyle olanaklı bir özne olarak ele alınamayacağı vurgulanıyor.

Sibel Yardımcı'nın "Hepimiz Likeniz! Feminist Yaşam ve Dünyayla Akrabalık" başlıklı yazısı ile Ezgi Burgan ve Mehtap Öztürk'ün birlikte kaleme aldıkları "'Saklanmış Kadınlar'dan 'Saklanmış Hayvanlar'a ve Tersi: Türler Arası Karşılaşmalarda Feminist Yöntem", hem Butler'a (2008) dayanarak ikiliğin bir kutbu olarak inşa edilmiş olan "kadın" kategorisini tartışmaya açıyor hem de Haraway'den (2008, 2010a, 2010b) yola çıkarak feminist bilginin insan olmayanın bilgisini de içerdiği/içermesi gerektiğine dair bir tartışma yürütüyor. Yardımcı yazısında "ben", "biz" ve "kadın" kategorilerinin temsillerinin imkânsızlığını tartışarak, "feminizmin bizi"nin, kadın kategorisini tarif etmenin ve kategoriye biyolojik bir temel atfetmenin zorluğu nedeniyle "kadınlara" işaret etmediğinin /edemeyeceğinin altını çiziyor. Metinde "biz", yolumuzun dayanak noktasını değil, varacağımız yeri ifade etmek için kullanılması mümkün ve gerekli bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Böyle bir "biz" ise yazının ifade ettiği şekliyle ancak "temsil politikası dostluk ve yoldaşlık ağlarıyla ikame edildiğinde" olanaklı hale geliyor. Dostluk ile türler arası bir akrabalığın arasındaki ilişkiyi kuran ma-

kale, "benzerliği değil farkı ve farka rağmen mevcut veya potansiyel yakınlıkları, temasları, ittifakları ve yaşamı sürdürmekteki ortaklığı dikkate alan" bir akrabalık politikası sunuyor. Bu noktada, Sibel Yardımcı feminist yöntemi, "kendimizle ve başkalarıyla ilişkilerimizi düşünürken, kurarken, şekillendireceğimiz bir yol olarak, yani yaşamanın bir 'yöntemi' olarak" kurguladığını yazıya yansıtıyor. Paralel bir tartışma hattı üzerinden ilerleyerek kadın ve erkek kategorilerine dair kutuplu olarak oluşturulmuş olan verili kabulleri sorgulayan Ezgi Burgan ve Mehtap Öztürk, çalışmalarının kadınlar hakkında değil, "(toplumsal olarak cinsiyetli) bir tür olarak ... belirli kadınların yayla coğrafyasındaki belirli hayvanlar ile ilişkileri hakkında" olduğunu ifade ediyorlar. Çalışmanın yöntemini feminist kılan şeyi ise kadınlardan öğrenmeye dair tutkuları olarak işaret eden yazarlar, bu tutkuyu araştırılanla araya mesafe koyan "üstten" bir akademik merak olarak değil "kadınlar-yaylalar-hayvanlar arasındaki ilişkide farklı koşullarda [araştıranın çıkarlarını/ilgilerini] ve araştırılanların çıkarlarını/ilgilerini sorgulamaya açan" bir bakış açısı olarak tanımlıyorlar. Dolayısıyla yöntemlerine feminist nitelik kazandıranın bu sorgulamadaki "erkekmerkezci ve insanmerkezci uygulamalar/politikalar/bilimler/ideolojiler karşısında[ki] konumlanışları" olduğunu dile getiriyorlar.

"Kadın"ın kategorik olarak inşasını irdeleyen makalelerin yanı sıra, derleme, öznesi "kadının dışındaki" olan yazılar da içeriyor. Atilla Barutçu "(Pro)Feminist Araştırmalarda Erkekler Arası Güç İlişkileri, Yöntemsel Soru(n)lar ve Defansta Duran Ben" isimli yazısıyla feminist araştırmanın öznesinin erkekler *de* olabileceğini göstermekle kalmıyor, aynı zamanda feminist araştırmanın *kadınlar tarafından* yapılan araştırma (Kelly ve diğ. 1995) olduğu kabulünü de, (pro)feminist erkek araştırmacı kimliğinin sahadaki dinamikleri nasıl şekillendirdiği üzerine yazarak eritiyor. Barutçu'nun yazısı eleştirel erkeklik çalışmaları alanında şimdiye değin yeterince seslendirilmemiş yöntemsel sorunları kendi alan çalışması deneyimlerine dayanarak feminist yöntem literatürüyle ilişkili olarak tartışırken, "erkekler tarafından gerçekleştirilen ve erkek(lik)leri inceleyen araştırmaları hangi durumlarda feminist araştırmalar olarak nitelendirebileceğimiz" sorusuna cevap arıyor. Belkıs Kümbetoğ-

lu'nun (2011) bir araştırmanın feminist doğasından bahsedebilmek için araştırmacının cinsiyetinden ziyade, onun bilgi üretim sürecindeki güç ilişkilerine odaklanma ve toplumsal cinsiyeti analitik bir öğe olarak araştırmasının merkezine dahil etme haline vurgu yapmasına dayanan Barutçu, odağı kadın olmasa da kuram ve yönteminde toplumsal cinsiyete dayanan, eril bakıştan sıyrılarak erkeklik alanına dair bilgi üreten çalışmaların da feminist bilgi üretebileceğini ifade ediyor. Makalede feminist yöntem ile (pro)feminist yöntemin birbirinden ayrılarak kullanılmasının nedeni ise; araştırma sürecinin kadın değil feminist değerleri benimsemiş bir erkek tarafından yürütülmüş olmasının farklı dinamiklere sebep olduğunun vurgulanmak istenmesi olarak belirtiliyor. Yukarıda bahsedilen diğer metinlere paralel bir şekilde, özdeş bir erkeklikten bahsedilemeyeceğinin altını çizen Barutçu, erkekler arasındaki farkları irdeleyebilmek ve (pro)feminist yönteme katkı sunabilmek amacıyla queer yöntem içerisinden kesişimsellik kavramına başvurma ihtimalini tartışmaya açıyor. Kesişimsellik kavramını queer yönteme içkin olarak ele alan makale, queer yöntemin (pro)feminist yönteme alternatif olarak sunulması üzerine bir tartışma sunuyor.

Böylelikle eleştirel erkeklik çalışmaları ile feminist çalışmalar arasında halihazırda kurulmuş olan köprü queer yöntem aracılığıyla güçlendirilirken, derlemede konusu kadın olmayan bir başka makalede Nehir Gündoğdu, çocuğun *da* feminist araştırmanın öznesi olabileceğini göstererek, çocukluk çalışmaları ve feminizm arasında Türkiye bağlamında henüz kurulmamış olan ilişkiyi işaret ediyor. Merkezin dışındakinin bilgisini üretme temelinde çocukluk çalışmalarının feminist yöntemden beslenebileceği üzerinden kurgulanan bu metinde, araştırmacının sahadaki güç ilişkilerinde konumlanış(lar)ı eleştirel bir şekilde sorgulanıyor.

Derlemenin feminist araştırmanın temel kabulü olan, kadın özne ve araştırmacı gereğine uymayan birden çok metin içermesini, biz hazırlayanların bilinçli bir seçimi olarak okumaktan ziyade, Türkiye'de feminizmin kuramsal yönelişlerinin bir yansıması olarak okunmasını öneriyoruz. Postmodernizm Türkiye'de artan bir hızla feminist araştırmacıyı ve araştırmanın öznesini değiştiriyor. Katılımcıların ve araştırmacıların kadın olmadığı ya da kendilerini

ikiliğin birer kutbu olarak inşa edilmiş kadın-erkek kategorilerinin içine yerleştirmedikleri feminist araştırmalar, Türkiye'de feminizmin farklılaşan kuramsal yönelimlerini yansıtırken, bir yandan da onları farklılaştırıyor.

Kuramsal yönelimlerdeki bu farklılaşma elbette yalnızca Türkiye'ye özgü bir durum değil. Hesse-Biber *Handbook of Feminist Research* (2007, Feminist Araştırma Rehberi) isimli derlemesinin girişinde feminist araştırmanın epistemolojik ve yöntembilimsel olarak geçirdiği dönüşümleri altı bölümde ele alır. Feminist araştırmanın ilk olarak disiplinlerdeki eril kabulleri gün yüzüne çıkardığını daha sonra eleştirilerini pozitivizmin kendisine yönelttiğini, bu aşamaları takiben –ve bunlarla bağlantılı olarak– bakış açısı epistemolojisinin (*standpoint epistemology*) hâkimiyet kazandığını belirtir. Feminist bilginin Türkiye'deki yolculuğuna baktığımızda da benzer bir seyirle karşılaşmak mümkün. Bu noktada, kadın deneyiminden yola çıkma vurgusunun bakış açısı epistemolojisi adlandırılmadan (Hartsock 1983; Smith 1987) çok önce de feminist hareketin temel motivasyonlarından biri olduğunu söylemek gerekir. Bakış açısı epistemolojisini özellikle önemli kılan ise kimin bilebileceği ve neyin bilinebileceğine dair soruları feminist araştırmanın merkezine getirmesidir. Hesse-Biber (2007) bakış açısı epistemolojisini takiben, postmodernist olarak nitelediği eleştirel kuram, postyapısalcılık, postkolonyal ve queer yaklaşımların feminist araştırmanın odağını şekillendirdiğini söyler. Bu yaklaşımların postmodernist olarak aynı çatı altında toplanabilmesinin nedeni ona göre araştırmanın merkezine getirdikleri "öteki" vurgusudur. Hesse-Biber (*a.g.y.*) eleştirel kuramı eşitsiz güç ilişkilerine odaklanması nedeniyle postmodern olarak nitelenen diğer yaklaşımlarla birlikte ele aldığını, ancak eleştirel kuramın "özgürleştirme" vurgusunun diğer yaklaşımlarla birlikte ele alınmasına dair çekinceler doğurduğunu belirtir. Biz eleştirel kuramın ve Hesse-Biber'in postmodernizm çatısı altında ele aldığı diğer yaklaşımların Türkiye'deki seyirlerindeki "karşıtlıklarını" –özellikle postyapısalcılık ve eleştirel kuram arasındaki "karşıtlığı"– göz önünde bulundurarak, bunları postmodernizm çatısı altında birlikte ele alamayacağımızı düşünüyoruz. Ancak bu derlemenin içerdiği tartışmalar ve Türkiye'de feminist düşüncenin

güncel kuramsal yönelimleri düşünüldüğünde, Hesse-Biber'in postmodernizm altında sıraladığı feminist araştırmaya "ötekini" getiren postyapısalcı, queer ve postkolonyal perspektiflere, *posthümanizmi* de ekleyebileceğimizi düşünüyoruz. Kadının her zaman araştırmanın öznesi olmadığı ve araştırmaya "erkeğin karşısındaki kadın", "merkezdeki ya da merkezde olmayan kadın" ya da "insan olan kadın" olarak getirilmesini sorgulayan bu yaklaşımlar, aynı zamanda tek bir feminizmden bahsetmenin güçlüğünü hatta imkânsızlığını ortaya koyuyorlar.

Diğer taraftan, toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir cins olarak kadınların Türkiye'deki gündelik yaşamının, bahsedilen kuramsal yönelimlerin ortaya çıktığı birçok bağlama göre çok daha "zor" ve "eşitsiz" olduğu düşünüldüğünde, Türkiye'de "kadının" feminist araştırmanın merkezinden uzaklaşmasına yakın bir zamana dek çekinceli yaklaşılmış olması anlaşılır bir durum. Ancak, "kadının" feminist araştırmanın öznesi olmaktan uzaklaşmasına rağmen kadın dünyasına dair sayılanların –duyguların, deneyimin, değerlerin, kişisel ve gündelik olanın– toplumsal dünyayı anlamak için kullanıldığını görmenin bu tedirginliği giderebileceğini umuyoruz. Feminist yöntem tartışmalarının böylelikle Türkiye'de "kadını" ve feminizmi, Kadın Çalışmaları alanının içine "sıkışma" ihtimalinden de kurtarabileceğine inanıyoruz. Burada belirtmek gerekiyor ki, Kadın Çalışmaları alanına kadın kategorisinin temsili noktasında yöneltilmiş olan güncel eleştirileri önemsemekle birlikte, alanın kendisini tabii ki içinden kurtulunması gereken bir mecra olarak görmüyoruz. Ancak umduğumuz, Sancar'ın da (2011) önemle dikkat çektiği, konusu kadın olan ancak bakış açısı feminist olmayan çalışmaların yaygınlık kazanmasına karşı doğal bir tedbir geliştirebilmek. Nasıl ki araştırma konusunun kadın olmaması "bu feminist bir araştırma değil" yargısını beraberinde getiriyorsa –ki bu kitabın iddiasına göre getirmemeli– bunun zıttı olarak çalışma konusunun kadın olması da, araştırmacının kendini kolaylıkla kadın çalışmaları ve/ya toplumsal cinsiyet alanında çalışan biri olarak konumlandırmasına yol açabiliyor. Feminizmden "arındırılmış" kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları fikrinin bu kitabı okuyan birçok kişide derin bir endişe ve şaşkınlık yarattığını tahmin edebiliyoruz. *Türkiye'de Feminist*

Yöntem'in içerdiği tartışmaların bir araştırmayı feminist kılanın kadınlar hakkında ve kadınlar tarafından yapılmış olması değil kadına dair olarak görülenin bilgisine başvurularak yapılmış olması vurgusunun bu endişeyi hafifletebileceğini umuyoruz.

Kadınlarla Birlikte (?), Kadınlar İçin (?)

Feminist araştırmanın ne olduğuna dair kabulün burada üzerinde durulacak olan diğer parçası, feminist araştırmanın "kadınlarla birlikte ve kadınların gündelik hayatını iyileştirmek adına" yapıldığı varsayımını kapsıyor. Bu varsayımın *kadınlarla birlikte* vurgusunun araştırma teknikleri bakımından sonucu, nitel tekniklerin feminist araştırmanın "gözdesi" olması ve nicel tekniklerin feminist bilgi üretim sürecine dair tartışmalardan "dışlanması" olarak karşımıza çıkarken, feminist bilgi kuramı bağlamındaki sonucu ise yukarıdakine benzer şekilde katılımcının temsili ve araştırmacının konumu tartışmaları üzerinden irdelenebilir.

Bugüne dek Türkiye'de üretilmiş olan feminist bilginin başvurduğu araştırma tekniklerine baktığımızda "feminist araştırma nicel değildir" kabulünün varlığından çok "feminist araştırma niteldir" kabulünün varlığından bahsetmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Nicel tekniklere dayalı olarak oluşturulmuş bilginin Türkçe feminist literatürdeki varlığı yadsınamaz. Ancak bu şekilde üretilmiş olan bilginin üretim süreci, feminist yöntem tartışmalarına neredeyse hiç dahil olmamıştır. Gülay Toksöz'ün bu derlemedeki "Sayıların Kadın Mücadelesindeki Yeri" başlıklı yazısı, "feminist araştırma tekniğinden" değil ancak yöntembilim ve bilgi kuramından bahsedilebileceğini, feminist araştırmanın amacı üzerinden tartışması nedeniyle oldukça önemli. Yazı özel olarak kadın emeği alanındaki eşitsizliklerle mücadele etmek için gerekli olan sosyal politikaları oluşturabilme noktasında uluslararası endekslerin öneminin altını çizerken, niceliksel araştırma tekniklerine başvurulmasının pozitivist yöntemle özdeş tutulamayacağını vurguluyor. Ramazanoğlu ve Holland'ın feminist araştırmayı "politik, kuramsal ve epistemolojik farklılıklarına rağmen 'adaletsizliğe' karşı çıkan ve 'kadınlar' için (bu kategoriler nasıl anlaşılırsa anlaşılsın) politikayı

savunan bir normatif çerçeveye dayanması, gücün 'adaletsiz' kullanımına dayanan uygulamalardan kaçınması ve bu normatif çerçeve içinde toplumsal cinsiyetlenmiş gücü kavramlaştırarak ... toplumsal cinsiyetlenmiş adaletsizlik ve tahakkümün etkin dönüşümü için yararlı olacak bilginin üretilmesi" (2002: 155-56) olarak tanımlamalarından yola çıkan Toksöz, feminist araştırmaları diğer sosyal bilim araştırmalarından ayırt eden özelliğin, toplumsal değişim ve adalet konularına odaklanarak toplumsal cinsiyet temelli güç ve tahakküm ilişkileriyle mücadele etmek için gerekli bilgiyi üretmeleri olduğunu belirtiyor.

Her ne kadar Gülay Toksöz'ün yazısı dolaylı olarak "niçin feminist araştırma" sorusuna kadınların hayatını iyileştirmek için cevabını verse de, derlemedeki makalelerin farklı kuramsal yönelimlerine bağlı olarak feminist araştırmayı niçin yaptıkları sorusunu farklı şekillerde cevaplayacaklarını söyleyebiliriz. Derlemedeki bazı makaleler (bkz. Barutçu, Burgan ve Öztürk, Erdoğan, Narayan, Yardımcı) kadın kategorisinin temsiline ve araştırmacı konumunun kimin için neyin daha iyi olduğuna karar verebilecek bir pozisyon olarak kurgulanmasına dair tedirginliklerini farklı yollarla –kimi kez dolaylı olarak– dile getiriyorlar. Bu durum feminist araştırmayı tanımlarken "feminist araştırma *kadınlar için* yapılan araştırmadır" kabulü üzerinde ortaklaşmayı imkânsız kılıyor olsa da, toplumsal cinsiyet temelli güç ve tahakküm ilişkileriyle mücadele etme temelinde ortaklaşmaya engel olmuyor.

Feminist bilgi üretme süreci, hâkim bilginin, bağlamın ve bilen öznenin kim olduğunun göz ardı edildiği bir sürecin sonucunda oluş(turul)muş olduğunu söyleyerek, bilmek için hayati olan şu soruyu sorar: "Politik, siyasal ve ekonomik olarak hâkim konumda olanlarca oluşturulmuş olan bilgi madunları anlayabilir mi?" (Alcoff ve Potter 1993: 5). Feminist bilgi kuramı, bu soruyu önceleri bilginin bağlamsal doğasını ve duygu, değer ve konumlanmaların bilgiyi şekillendirdiğini reddeden pozitivizme yöneltmiş olsa da, sonraları "Batılı olmayan" feministler aynı soruyu "Batılı" feministlere yöneltmeye başlamıştır (Lazreg 1995; Mohanty 1984; Narayan 1989; Patai 1991). Bu soru, Spivak'ın *Madun Konuşabilir mi?* (1988) adlı eseriyle birlikte okunduğunda postkolonyal çalışmaların

konum ve temsil meselelerini feminist yöntem literatürünün gündemine eleştirel bir şekilde taşımış olduğu açıkça görülür. Lazreg (1988) Amerika Birleşik Devletleri'nde türetilmiş olan feminist çalışmalara odaklanarak, Cezayirli kadınların bu çalışmalarda sosyokültürel bağlamlarından kopartılarak resmedildiklerini, yaşamlarının bedbaht olduğunun varsayıldığını ve bu varsayımın şekillendirdiği bilgi üretim sürecinin feminist kuramdaki hâkimiyetini belirtir. Benzer bir biçimde, Mohanty de (1984) Zed Books tarafından basılmış olan Kadın Çalışmaları dizisini inceleyerek, "Batılı" feministlerin Ortadoğu'da yaşayan kadınların deneyimlerine dair ürettikleri bilginin, homojen bir aciz kadın kategorisi yarattığının altını çizer. Bu derlemede Emine Erdoğan, Batılı olmayan bir feminist olarak, Türkiye'deki "öteki" kadınlarla çalışırken, kendisini eleştirdiği "Batılı feminist" kategorisinin içinde bulmasını, feminist yöntem literatürünün sahadaki güç ilişkilerini ele alırkenki "üstten" tavrıyla açıklıyor. Feminist bir çalışma içinde olsa dahi, bilen özne konumunun kendisinin hâlâ "üstte(n)" olduğu ve sahada uyulması beklenen "pozitivist" etik prensipler vasıtasıyla süreklilik sağlama imkânı bulduğu vurgulanıyor. Bu durumu feminist araştırmacının kendisinin de pozitivist eğitim sürecinin bir parçası olmasıyla ilintili olarak açıklayan yazı, pozitivizmin hiyerarşik araştırmacı-katılımcı ilişkisi dinamiklerinin feminist sahanın içine etik prensipler vasıtasıyla taşındığını belirtiyor. Batılı olma ve olmama halinin coğrafi konumların ötesinde ve akışkan bir şekilde tartışılmış olması, hangi araştırmacının ne zaman "Batılı olabileceğinin ya da olmayacağının" bilinmezliği vurgusuyla, araştırmacının konumu ve katılımcının temsili tartışmalarını kutuplu ve karşıt bir biçimde tartışmanın önünü alıyor.

Diğer taraftan, Uma Narayan'ın (1989) *Türkiye'de Feminist Yöntem*'e dahil edilen "Feminist Epistemoloji: Batılı Olmayan Bir Feministten Perspektifler" makalesi, pozitivizmi feminist eleştirinin merkezi haline getirmenin pozitivist olmayan bağlamların neden olduğu "baskıcı" kadın deneyimlerinin gözden kaçması tehlikesini doğurabileceğini belirterek, feminist bilgi üretim sürecinde pozitivizmin konumlandığı/konumlandırıldığı yere farklı bir açıdan bakmayı öneriyor. Feminizm içerisinden yapılan ve/ya yapılacak pozi-

tivizm eleştirilerinin kimi durumlarda "baskıcı" sosyokültürel ve politik koşulların meşrulaştırılması için kullanılabileceğini vurgulaması bakımından Narayan'ın makalesini, Türkiye'nin güncel sosyopolitik durumunu göz önünde bulundurarak çok önemli buluyoruz. Feminist akademi için hayati olan temsil ve konum gibi tartışmalar, bugün Türkiye'nin kutuplaşmış ve kısırlaşmış politik tartışmaları içerisinde laiklik ve modernizm başlıkları altına sıkışmış durumda. Bu tartışmaların güncel-politik olandan sıyrılmadan ancak onun boyunduruğundan kurtularak yapılması ihtiyacını vurgulamak için Narayan'ın makalesinin yol gösterici olabileceğini umut ediyoruz. Ayrıca bu makalenin altını çizdiği madunun epistemik ayrıcalığı kabulünün doğurabileceği popülist tehlike üzerine düşünmekte de fayda var.

Merkez ve merkez-dışındakilerin birbirleriyle ilişkisini düşünürken oldukça önemli bulduğumuz başka bir metin de bu derlemedeki Sandra Harding'in "Bakış Açısı Epistemolojisini Yeniden Düşünmek: 'Güçlü Nesnellik' Nedir?" başlıklı makalesi. Harding'in makalesi, bakış açısı epistemolojisinin diğer bilgi kuramlarından farklılıklarını belirterek onu tanımlamakla kalmıyor, merkezde olanların merkez-dışındakilerin bilgisini nasıl edinebileceğine dair nesnellik üzerinden bir anlama çabası sunuyor ve Narayan'ın pozitivizmi farklı bir yerden gösterme çabasına paralel olarak, nesnellik tartışmalarına farklı bir yerden bakmayı öneriyor. Harding bu yeri, ortodoks pozitivist nesnellik anlayışının ne tümüyle kabul edildiği ne de tümüyle reddedildiği, bunun yerine nesnelliğe ulaşmanın nasıl mümkün olabileceğinin tartışıldığı "her iki alternatif tutumu da benimsemek" olarak betimliyor. Bu tabirin politik izdüşümünün rahatsız ediciliğinin farkında olduğumuzu belirterek, derlemenin derdinin iki –ya da daha fazla– tutumu aynı anda benimsemek değil, bu tutumların içerdiği farklılıkları bilginin bağlamsal doğasına vurgu yaparak anlamak olduğunu, ancak böyle bir noktada feminist hareketin mecbur ve vâkıf olduğu birliktelikten bahsedilebileceğini düşündüğümüzün altını çizmekte fayda görüyoruz.

Bu noktada, Shahrzad Mojab ve Sara Carpenter'ın bu derlemede kesişimsellik ile ilgili olarak yazdıklarını değerlendirmek önemli. Kavramın özellikle 1980'li yılları takiben feminist literatürde fark-

lılıklarımızı tartışmanın "en geçerli" yolu haline gelmeye başlamasını neoliberal sosyopolitik dönüşümler üzerinden irdeleyerek, kabaca ifade etmek gerekirse, bir boş gösterene dönüşmüş olduğunu belirten Mojab ve Carpenter, kavramın Marksist temelli bir yeniden yapılandırılmasını sunuyor. Derlemenin, kesişimsellik kavramının Mojab ve Carpenter'ın sunduğu şekliyle kullanılmasını önermek gibi bir derdi yok. Ancak, kavrama başvuran kuramsal yaklaşımların kendi içlerine dönerek ve diğer kuramsal bakış açılarıyla ilişkili bir biçimde kavramı gözden geçirmelerini teşvik etmeyi amaçlıyor. Kesişimsellik kavramının Türkçe literatürde, İngilizce literatürdekinden farklı olarak, yoğun bir ilgi görmediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun nedenine dair bütünlüklü bir çalışma olmasa da, biz kendi çalışmalarımızdan yola çıkarak Türkiye'de ataerkillik kavramının politik keskinliğinden vazgeçmek istenmemesini önemli bir sebep olarak görüyoruz. Diğer yandan, kesişimsellik kavram olarak Türkçe literatürde kendine güçlü bir yer edinememiş olmasına rağmen, farklı hegemonyaların farklı birleşimlerinin farklı deneyimler doğurması, özellikle toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnisite bağlamında tartışılıyor.

Bu bağlamda derleme, kesişimsellik kavramının yeniden gözden geçirilmesi ile birlikte, farklı olanların kurabileceği birliktelikllere odaklanmanın bir diğer yolu olarak, Leyla Bektaş-Ata'nın "Çocukluk Mahallesinin Kapısını Feminist Bakışla Aralamak" başlıklı yazısında ele aldığı otoetnografik yöntemlere daha sık başvurulmasını ve kitaptaki birçok makalenin tartıştığı şekilde (bkz. Burgan ve Öztürk, Deniz, Erdoğan: bu kitapta) özdüşünümsellik kavramının feminist bilgiyi elde etme sürecine ve bu sürecin analizine katılmasını öneriyor. Bektaş-Ata, kendi çocukluk mahallesine bir araştırmacı olarak katılarak kadınlara dair olan görünmezlikleri, onların "sosyal tarihini, ezilmişliklerini ve direnç biçimlerini" ortaya çıkarmaya çalıştığı makalesinde, otoetnografinin feminist yöntemle ilişkisini görünmez olanın aktarılması ve araştırmacının duygularının da bu aktarıma analitik olarak dahil edilmesi üzerinden kuruyor. Bu imkânın görüşmelerde elde edilebilecek olan gündeliğin bilgisini tarihsel olarak anlamlandırmaya yarayabileceğinin altını çizen Ata, otoetnografiyi aynı zamanda araştırmasını sürdürdüğü gecekondu

mahallesinde yaşayanların habitusunu anlamamıza yarayan bir teknik olarak sunuyor. Otoetnografinin sahanın içerisi ve dışarısı şeklinde belirlenmiş sınırların muğlaklığını ayyuka çıkaran bir teknik olarak ele alındığı makale, feminist araştırmacının sahadaki pozisyonu tartışmalarına güçlü bir katkı sağlıyor. Benzer bir biçimde, Ayla Deniz'in derlemedeki "Bedenden Mekâna Taşan İktidara Özdüşünümsel Bir Bakış: Heteroseksüel Bir Kadının LGBTİ Bireylerin Ankarası'na Yolculuğundan Notlar" başlıklı yazısı da araştırmacının sahadaki konumlanmaları üzerinden özdüşünümsellik kavramını irdeliyor. Makale özdüşünümselliğin bir çalışma sahasına nasıl ve hangi noktalarda dahil edilebileceğine dair bir çerçeve sunuyor. Her ne kadar bahsedilen makale özdüşünümsellik kavramının sistematik bir şema ile analizini sunuyor olsa da, aynı zamanda özdüşünümselliğin feminist bir araştırmanın her yerine sirayet etmiş olduğunu/etmesi gerekliliğini de gösteriyor.

Bugüne dek feminist literatür farklı olanlar (araştırmacı ve katılımcı, birbirinden farklı katılımcılar) arasındaki birlikteliği anlayabilmenin kendine bakmaktan geçtiğine dair birçok tartışma yürüttü (Ellis 1999). Ancak bu çalışmaların Türkçe literatüre yoğun bir şekilde yansımadığını söylersek, haksızlık etmiş olmayız. Bunun önemli nedenlerinden biri olarak, Harmanşah ve Nahya'nın (2016) belirttiği şekilde, literatürde araştırmacıların alan çalışması süresince karşılaştığı aksiliklerin ve araştırma sürecine dair eksikliklerin yazıya aktarılması pratiğinin olmayışını gösterebiliriz. Bu durum, otoetnografik çalışmaların ve özdüşünümsellik kavramının etraflıca tartışılmayışının sebebi olarak da okunabilir. Feminist kuram özelinde bu tartışmaların kapsamlı bir şekilde yapılmış olmamasının nedeni ise, feminizmin Türkiye'de yoğunlukla yukarıda da bahsettiğimiz şekilde kadın tarihi yazımı, hukuki sorunlar, kadın hakları ve emek gibi alanlara yönelmiş olmasıyla açıklanabilir. Belirtilen çalışma alanlarının otoetnografik yöntemlerden çok arşiv, ikincil veri analizi, mülakat, anket gibi araştırma teknikleriyle irdelenmeye "elverişli" olduğu söylenebilir. Elbette bu varsayımın altında, kadınların gündelik hayatını iyileştirebilmek adına yapılan bir feminizm ve bunun sosyal politika oluşturma yoluyla yapılabileceğine dair inancı da görmek gerekiyor.

Otoetnografik yöntemlerin sosyal politika oluşturma noktasında "yetersiz" kalacağını varsaymanın, sözlerden çok sayıların gücüne inanmakla ilişkili olup olmadığına ve bunun erilliğine, başka bir yerde tartışmak üzere şimdilik değinmekle yetiniyoruz. Burada, onun yerine, birden fazla feminizmden bahsedildiği takdirde, ortak bir amaç üzerinden feminist yöntemi tanımlamanın "imkânsızlığına" paralel olarak, kadınlarla birlikte yapılan çalışma ifadesinin de feminist yöntemi tanımlamakta kullanılamayacağının altını çizmek istiyoruz. Bu yalnızca çokça tartışıldığı gibi araştırılanın temsilinin ya da kadının kategorik olarak ele alınmasının imkânsızlığını ifade etmiyor. Aynı zamanda feminist araştırmanın bilgiyi, araştırmacının *ötesinde konumlanmış* olanlardan ("kadınlardan ve/ya diğerlerinden") elde ettiğine dair olan kabulün erimesini de ifade ediyor. Derlemede, otoetnografi ve özdüşünümsellik eriyen bu kabulün hem nedeni hem de ikamesi olarak karşımıza çıkıyor. Bilgi üretim sürecine kendimizi dahil etmemiz, temsil politikasını dostluk ve yoldaşlık ağlarıyla ikame etmemizi (bkz. Yardımcı: bu kitapta) mümkün kılıyor.

Sonuç Yerine: Farklılık, Birliktelik ve Umut

Yazının bizi getirdiği noktada, elimizde feminist yöntemi tanımlamaya ilişkin hiçbir bileşen kalmadığını düşünüyor olabilirsiniz. Çünkü bu bölümün bize dediği, okuyacağınız derlemenin "feminist araştırmanın kadınlar hakkında, kadınlar tarafından, kadınlarla birlikte ve kadınlar için yapılan araştırma" olmadığını –tek tek ve/ya birlikte– söyleyen metinler içerdiği ve metinlerin bunu yaparken farklı yerlerde durmaları nedeniyle ortak bir kuramsal kavrayış geliştirmeye de imkân sunmadıkları. Derlemedeki metinler, cinsiyetlendirilmiş bir dünyanın "neliğine" dair söyleyecekleri açısından birbirlerinden farklılaşmakla birlikte, bu dünyanın bilinmesine ilişkin tavırlarıyla, *farklılıların* ayırdına varıp bunları önemseyerek kurulabilecek *birlikteliklere* odaklanmaları, değişim için *umutlu* metinler olmalarıyla ortaklaşıyor. Bu nedenle, Türkiye'de feminist yöntemi şu an konumlandığımız noktada "farklılık, birliktelik ve umut" kavramları temelinde tanımlayabileceğimizi düşünüyoruz. Bu üç

kavramın birlikteliği feminist yöntemi ne sorusuyla değil, nasıl sorusuyla cevaplanabilecek bir alan olarak karşımıza çıkarıyor. Başka bir ifadeyle, bir çalışmanın yöntemini feminist yapanın onun *tavrı* olduğunu söylüyoruz.

Elbette bu, feminist araştırmanın *tavrını* onun *halinden* ayrı düşünebileceğimiz anlamına gelmiyor. Feminist araştırma, cinsiyetin toplumsal olanı şekillendirme ve onunla şekillenme sürecindeki farklılıkları ele alan, toplumsal cinsiyetin çeşitli formlarına ve ilişkilerine eleştirel bakan araştırmadır. Bu *hal* ise ancak bahsettiğimiz şekilde, farklılıkları göz önünde bulundurmakla birlikte benzerlikler üzerinden birlikteliklere odaklanmış bir *tavırla* mümkün. Bu tavrın kendisi cinsiyetin diğer eşitsizliklerle ilişkisini kaçınılmaz olarak ortaya koyuyor ve zaten feminist araştırma toplumsal cinsiyetin diğer eşitsizliklerle ilişkisi bağlamında nasıl farklılaştığına odaklandığı için bahsedilen tavır olanaklı hale geliyor. Diğer bir deyişle, hal ve tavır birbirine içkin.

Umut ise, bu kitapta, bahsedilen feminist tavrı hem harekete geçiren hem de olanağıyla varlığını sürdüren his olarak ortaya çıkıyor. Bu anlamda, farklılıkları göz önünde bulundurarak kurulacak olan birlikteliğin kendisine işaret ediyor. Farklılık ve birlikteliği yöntem tartışmalarının büyük oranda kapsadığı şekilde yalnızca araştırmacı ile katılımcı arasındaki ilişkilerin mahiyetini tartışmak için değil, aynı zamanda feminist hareketin içerisindeki bizlerin ilişkisi üzerine düşünmek için de vurguluyoruz. Bu çalışma, çoğu birbirini hiç görmemiş, birbirlerinin hayatları hakkında fikir sahibi olmayan ama feminist bir yaşam sürme idealinde ortaklaşan kişiler tarafından yazıldı ve umut ediyoruz ki okunacak. Feminist bir yaşam sürme idealinin içini farklı farklı doldurabileceğimizin farkında olarak, bu kitabın şu soruyu sormasını istiyoruz: Belki kız kardeş olamadık ama dost olabilir miyiz?

Feminist hareket içerisindeki yolculuğumuz ve özel olarak bu derlemenin ortaya çıkma süreci bizim bu soruya olumlu cevap verebilmemizi mümkün kılıyor. Biz, kendimizi anladıkça feminist olduk/oluyoruz ve feminist oldukça kendimizi anladık/anlıyoruz. Feminist oldukça ve anladıkça, hem kendimizle, hem birbirimizle, hem

de başkalarıyla daha çok dost olduk/oluyoruz. Dostluklarımızı ve dolayısıyla bu çalışmayı mümkün kılan tüm yazarlarımıza, değerli önerileri için Müge Gürsoy Sökmen'e ve Metis Yayınevi'nin değerli editörlerine, düşünce ve duygu dünyamızda her daim var olacak dost hocalarımız Nickie Charles, Carol Wolkowitz, Michael Wyness ve Elisabeth Arweck'a, bu kitabın tüm aşamalarında her zaman bizimle birlikte olan dostlarımız Demet Gülçiçek ve Güler Cansu Ağören'e, canlarımız Fürüz, Sevinç, Esra, Deniz, Çağrı, Erhan ve Kamber'e, ama en çok Kamber'e, Warwick ve Cambridge Üniversitesi Kütüphanelerine, Leamington Spa'daki dünyamıza, Newbold Comyn'un ağaçlarına müteşekkiriz.

Bu kitabı umutla dostluğa adıyoruz. Umarız okundukça anlaşılır, anlaşıldıkça okunur, okundukça dost olunur.

FEMİNİST YÖNTEM NEDİR, NE DEĞİLDİR?

1

Feminist Epistemoloji: Batılı Olmayan Bir Feministten Perspektifler*

Uma Narayan

FEMİNİST EPİSTEMOLOJİNİN savunduğu temel tezlerden biri, dünyada kadın olarak konumlanışımızın, dünyanın ve insani etkinliklerimizin farklı yönlerini –mevcut perspektiflerdeki erkek yanlısı önyargılara meydan okumamızı sağlayacak şekilde– algılamamızı ve anlamamızı mümkün kıldığıdır. Feminist epistemoloji, gerek birey gerek toplumsal varlık olarak kadınların deneyimlerinin doğasının, biz kadınların iş, kültür ve bilgiye olan katkılarımızın, tarihimizin ve siyasi menfaatlerimizin bugüne kadar pek çok alanda ana akım söylemler tarafından sistematik olarak görmezden gelindiği veya yanlış aksettirildiği yolundaki genel tespitin özel bir dışavurumudur.

* Metnin orijinal başlığı "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Non-Western Feminist"tir. Ancak başlığın içerdiği *project* kelimesinin proje şeklindeki çevirisinin yazarın işaret ettiği feminist epistemoloji külliyatındaki tartışmaları içermekten uzak olması, kelimenin neoliberal çağrışımları ve feminist epistemoloji tartışmalarına yapaylık katma tehlikesi gibi nedenlerle, başlıkta yalnızca feminist epistemoloji demeyi tercih ettik.

Bu metin ilk olarak Alison M. Jaggar ve Susan R. Bordo'nun (1989) hazırladığı *Gender/Body/Knowledge* isimli kitapta yayımlanmıştır. Daha sonra Carole R. McCann ve Seung-Kyung Kim'in (2003) hazırladığı *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives* adlı derlemede yeniden okurla buluşmuştur. Okuduğunuz çeviri 1989 yılında yayımlanan ilk baskıya bağlı kalarak hazırlanmıştır. *–e.n.*

Kadınlar insan etkinliğinin prestijli alanlarından (örneğin siyaset ve bilim) sık sık dışlanmış, bu da bu etkinliklerin açıkça "erkeğe özgü" olarak görülmesine yol açmıştır. Dışlanmadıkları alanlardaki (örneğin geçimlik işler) mevcut katkıları ise, erkeğin katkısına kıyasla ikincil veya değersiz olarak yanlış aksettirilmiştir. Bu anlamda, feminist epistemoloji –insan bilgisi hakkındaki kuramlar dahil– insana dair birçok ana akım kuramı, kadınların katkısını dışladığı ve yanlış aksettirdiği için tek boyutlu ve derinden hatalı görür.

Feminist epistemolojiye göre, kadınların katkısının bilim ve bilgi alanlarına dahil edilmesi yalnızca kimi detayların eklenmesi anlamına gelmeyecek, yalnızca tuvali genişletmekle kalmayacak, aynı zamanda çok farklı bir resim görmemize imkân verecek şekilde perspektif değişikliğine neden olacaktır. Kadınların perspektifinin dahil edilmesi sadece mevcut bilim ve bilgi pratiklerine kadınların daha büyük oranda katılmalarından ibaret kalmayacak, bu etkinliklerin doğasını ve kendilerine dair anlayışlarını da değiştirecektir.

Feminist epistemolojinin homojen ve bütünleştirici bir girişim olduğunu iddia etmek yanıltıcı olur. Çünkü uygulayıcıları felsefi ve siyasi pek çok açıdan birbirinden ayrılır (Harding 1986). Fakat feminist epistemolojinin önemli gündem maddelerinden biri, bilimsel teşebbüslerin soyut, rasyonel ve evrensel olduğu imajını farklı stratejiler kullanarak çürütmektir. Bu doğrultuda, sözgelimi olumsal tarihsel etkenlerin bilimsel kuram ve uygulamaları nasıl etkilediğini ve bilimcilerin çalışmalarını kavramsallaştırmakta kullandığı (çoğu cinsiyetçi) metaforları nasıl sunduğunu ortaya koymuştur (Bordo 1986; Keller 2007; Harding ve O'Barr 1987). Feminist epistemoloji aynı zamanda, değer ve duyguları yeniden bilişsel etkinliklere dair açıklamalarımıza katmaya çalışmış, bunların varlığının kaçınılmazlığını ve bilgimize yapabilecekleri katkıların önemini savunmuştur (Gilligan 1982; Jaggar 1989; Tronto 1990). Ayrıca, Batı felsefi düşüncesinin tipik ikiciliklerine –akla karşı duygu, kültüre karşı doğa, evrensele karşı tikel– sert bir şekilde karşı çıkmıştır; söz konusu ikiliklerin ilk öğeleri bilim, nedensellik ve eril olan ile, ikinci öğeleri ise bilimsel olmayan, rasyonel olmayan ve dişil olanla özdeşleştirilmiştir (Harding ve Hintikka 1983; Lloyd 1984; Wilshire 1989).

En genel anlamda feminist epistemoloji, değersizleştirilen de-

neyimlere değer iadesi talep eden pek çok ezilen grubun çabalarıyla benzerlik gösterir. Örneğin, İngiltere'de işçi sınıfının veya ABD'de siyahların yaşamları üzerine yazılmış romanlar, feminist epistemolojiyle, normun dışındaki bir deneyimi tasvir etme ve bu farklılığın değerine vurgu yapma gibi benzer bir motivasyonu paylaşır.

Feminist epistemoloji, aynı şekilde, Üçüncü Dünya yazar ve tarihçilerinin sömürgeleşme öncesi var olan yerel ekonomik ve toplumsal yapıların refah ve karmaşıklığını belgeleme çabalarına da benzer. Bu çabalar, sömürgeleşen halkların tarihsel ve kültürel zenginliklerini yeniden hissedebilmelerini sağlamaları açısından yararlıdır. Aynı zamanda, eski sömürgelerde eğitim yoluyla Batılılaştırılmış olan entelektüellerin, Batılı olan her zaman daha iyidir ve "ilericidir" diye düşünme eğilimlerini de azaltırlar. Bazı durumlarda, bu çalışmalar, sadece uygulamadan değil hafızalardan dahi silinmiş, sömürgeleşme öncesi yaşamın parçası olan yerel sanat, zanaat, irfan ve tekniklerin bilgisinin korunmasına da yardımcı olmaktadır.

Bu çalışmalar feminist epistemolojinin tasarısına –kadınların kendi tarihsel zenginliklerini yeniden hissetmesini mümkün kılma; "eril" olanı daha iyi veya ilerici olarak görme eğilimimizi azaltma; "dişil" bilgi ve uzmanlık alanlarının içeriklerini (kuşaktan kuşağa aktarılan tıbbi bilgiler, çocuk doğurma ve yetiştirme pratikleriyle ilgili bilgi, geleneksel olarak kadınların yöneldiği zanaatlar vb.) geleceğe kalacak şekilde koruma– paraleldir. Burada önemli bir noktaya dikkat çekmekte fayda var: Feminist epistemoloji –tıpkı bahsedilen diğer teşebbüsler gibi– farklı kültür veya deneyimlerin değerine yönelik iddiasını romantikleştirmesi halinde, bu kültür veya değerlerin kendi muhataplarına uyguladığı baskı ve kısıtlamaların göz ardı edilmesi tehlikesiyle karşı karşıya olduğunun farkında olmalı ve bir denge bulmaya çabalamalıdır.

Bu makalede, feminist kuramlaştırmanın ve epistemolojik değerlerin bağlamdışı ve pragmatik olmayan şekillerde ele alınmalarının tehlikelerini incelemeye çalışacağım; bu tutum önemli feminist içgörü ve savları epistemolojik feminist dogmalara dönüştürme riski taşır. Ağırlıklı olarak Anglo-Amerikan olan feminist epistemoloji külliyatını eleştirel biçimde incelemek ve bu Anglo-Ameri-

kan yapının genel olarak Batılı olmayan kültürlerdeki kadınlar ve özellikle yine bu kültürlerdeki Batılı olmayan feministler için ne ifade ettiğini göstermek için, Batılı olmayan Hindistanlı bir feminist olarak kendi bakış açımı kullanacağım. Farklı kültürel bağlamların ve siyasi gündemlerin, bilginin gerek "idolleri"ni gerekse "düşmanları"nı Batılı feminist epistemolojinin karakterize ettiğinden çok farklı şekilde görebileceğini ileri süreceğim.

Bağlamın önemine duyduğum saygıdan ötürü belirtmek isterim ki, Batılı olmayan feministleri homojen bir grup olarak görmüyorum; ayrıca burada Batılı olmayan bir feminist olarak bahsettiğim kaygılar *bütün* Batılı olmayan feministler tarafından paylaşılıp kabul görmeyebilir, ancak pek çoğu için anlam ifade edeceği kanısındayım.

Aşağıdaki ilk bölümde, feminist epistemolojinin temellerinin Batılı olmayan feministler için bazı siyasi sorunlar yaratırken, benzer sorunların Batılı feministler için geçerli olmadığını göstereceğim. İkinci bölümde, feminist epistemolojinin pozitivizme yönelik eleştirel bakışının Batılı olmayan feministler için teşkil edebileceği sorunları irdeleyeceğim. Üçüncü bölümde, feminist epistemolojinin ezilen grupların "epistemik ayrıcalığa" sahip olduğuna yönelik tezinin Batılı olmayan feministler için siyasi içerimlerini inceleyeceğim. Son bölümde ise, ezilen grupların hem ezilmiş hem de hâkim olanın bilgisini barındırmasının epistemik avantaj sağladığı iddiasına karşı, bu durumun her zaman avantaj sağlamadığını ve zaman zaman sancılı süreçler doğurabileceğini tartışacağım.

Batılı Olmayan Feminist Siyaset ve Feminist Epistemoloji

Feminist epistemolojinin bazı vurguları Batılı feministler için sorun teşkil etmezken, Batılı olmayan feministler için edebilir. Feminizm Batılı olmayan pek çok ülkede daha dar bir alana sahiptir. Bu ülkelerde, feminizm daha çok benim gibi şehirli, eğitimli, orta sınıf ve dolayısıyla nispeten Batılılaşmış kadınların bazıları tarafından önemli bulunur. Bu ülkelerdeki feminist gruplar her ne kadar feminizmin tabanını diğer grupları da kapsayacak şekilde genişletmeye çalışsalar da (örneğin çocuk bakımı için, kadın sağlığı için ve sen-

dikal yapılar aracılığıyla eşit ücret için mücadele ederek), Batı feminizminin bazı temel gündem maddeleri –evliliğe, aileye ve zorunlu heteroseksüelliğe yönelik eleştirileri– halihazırda ancak orta sınıf feministlerin oluşturduğu küçük gruplar tarafından paylaşılmaktadır.

Batılı olmayan feministler, bir yandan kadınlar üzerinde sistematik olarak baskı oluştururken, diğer yandan da kadınlara çok büyük değer verdiği söylemini içeren güçlü bir geleneksel yapının içerisinde düşünmek ve hareket etmek zorundadır. Bu yapılarda, kadınların yalnızca eş veya annelik rolleri ziyadesiyle övülmez, aynı zamanda kocalarının ve çocuklarının manevi refahını sağladıkları varsayılır ve taşıdıkları varsayılan yüksek ahlaki, dini ve ruhsal değerler takdir edilir. Benim de aşina olduğum Hindu kültürü gibi dinin toplumsal yapının her yerine nüfuz ettiği kültürlerde, herkes yerini bildiği ve olması gereken yerde bulunduğu müddetçe değerlidir. Kadına kendisine biçilen alanda varlığını sürdürdüğü müddetçe değer veren bu güçlü geleneksel söylemle karşı karşıya olan Batılı olmayan feministlerin, Batılı feminist epistemolojinin "kadın deneyiminin" bilişsel ve diğer açılardan değerini yeniden inşa etmeye çalışan temalarını eleştirmeksizin tekrarlamaları onlar açısından siyaseten zarar verici olabilir.

Tehlike şu ki, Batılı olmayan feminist, kadın deneyiminin değeri hakkında konuştuğunda geleneksel söylemden farklı şeyler söylemesine rağmen, bu farklılık daha baskın ve güçlü olan geleneksel söylem tarafından muhtemelen bastırılacaktır. Hatta sonrasında geleneksel söylem, "o feministlerin söylediklerinin", kadına geleneksel olarak atfedilen rol ve deneyimlerin değerli olduğu ve kadınların bunlara bağlı kalması gerektiği yolundaki kendi görüşünü doğruladığını iddia edecektir.

Bunun Batı feminizmi için bir tehlike olmadığını söylemeye ya da Batılı feministler için toplumlarının kadınlara sunduğu deneyimleri eleştirmek ile eleştirdikleri deneyimlerde yine de değerli bir şeyler bulmak arasında bir gerilim olmadığını ima etmeye çalışmıyorum. Ama bu dengeyi sarsmanın Batılı feministler için daha az riskli olabileceğini öne sürüyorum. Batılı olmayan feministlerin hâlâ kendi kültürlerindeki kadın deneyiminin olumsuz yönlerini vur-

gulamak zorunda kaldıklarını ve daha anlayışlı bir değerlendirme için henüz vaktin gelmediğini düşünme eğilimindeyim.

Ama mesele basit değil ve başka bir nokta göz önüne alındığında daha da karmaşık görünüyor. Feministler olarak kültürümüzün ve geleneklerimizin kadınları baskıladığını ifade etme zorunluluğumuz ile sömürgeleştirilmiş kültürlerin üyeleri olarak, aynı kültür ve geleneklerin değerini ifade etme isteğimiz de çatışıyor.

Bu tip gerilimler karşısında basit çözümler üretebilmek çok da mümkün değil. Halen ABD'de yaşayan Hindistanlı bir feminist olarak, kendimi sıklıkla kültürümün kadınlara reva gördüğünü düşündüğüm baskı ve sefaletten dürüstçe bahsetme arzusu ile, bundan bahsetmenin Batı kültürünün kendini diğer kültürlerden "üstün görme" halini –kasıtsız bir şekilde de olsa– besleyeceği korkusu arasında sıkışmış buluyorum. Hindistan'daki görücü usulüne dayanan evlilik sisteminin yarattığı problemlerden bahsederken sıklıkla, "romantik aşk" adı altında deneyimlenenlerin de göründüğü kadarıyla pek özenilecek bir yanı olmadığını Batılı arkadaşlarıma hatırlatmak için konuşmamın seyrini değiştirme zorunluluğu hissediyorum. Bu bağlamda, belki de odaklanmamız gereken nokta, farklı tarihsel ve kültürel çevrelerin içerdiği baskının karmaşıklığını anlamaya yönelik bir yöntemsel alışkanlık geliştirmeye çabalamak ve en azından şimdilik, bu farklı yapıları karşılaştırma ayartısına sırt çevirip, kıyaslanamaz olanları kıyaslamaya çalışmanın tehlikelerini göz önünde bulundurarak bundan kaçınmak olmalı.

Problemli Bir Perspektif Olarak Pozitivizmin Önceliksizliği

Batılı olmayan bir feminist olarak, feminist epistemolojinin pozitivizmi ana eleştiri hedefi olarak seçmesi konusunda da bazı çekincelerim olduğunu belirtmek isterim. Pozitivizmin ana hedef olarak seçilmiş olması, Batı düşüncesindeki baskın ve etkili konumu ve feminist epistemolojinin onarmaya çalıştığı bazı kusurları bünyesinde barındırması gibi sebeplerle anlaşılabilir.

Ancak bu odaklanma, bizleri feminizmin diğer düşmanlarına karşı kör etmemeli ve pozitivist olmayan yapıları –sırf bu nitelikleri

nedeniyle– daha fazla hoş görmemize yol açmamalıdır. Batılı olmayan feministlerin gözünde kadınlara baskı yapan geleneksel yapıların çoğu pozitivist değildir ve bu nedenle feminist epistemolojinin pozitivizm eleştirisine Batılı olmayan feministlerin Batılı feministlerle aynı siyasi önemi atfettiğini düşünmek yanlış olacaktır. Benimki gibi dinin etkisinin her alana nüfuz ettiği gelenekler tepeden tırnağa değerlerle doludur. Savaşmamız gereken, değerlerle olguların ayrımını vurgulayan bakış açıları değil, biz feministlerin kendimizi karşısında bulduğumuz, değerlerin istila ettiği bakış açılarıdır. Epistemoloji içinde pozitivizm, Batı siyaset kuramındaki liberalizm ile aynı zamanda gelişmiştir. Değerlerin bireysel ve öznel olduğu yolundaki pozitivist görüş ile liberalizmin bireyin benimsediği değerler çerçevesinde yaşama özgürlüğünü koruması beklenen bireysel haklara yaptığı siyasi vurgu birbiriyle bağlantılıdır.

Batılı olmayan feministler pozitivizm ile siyasi liberalizm arasındaki ilişkiyle yüzleştiğinde kendilerini tuhaf bir açmazda hissedebilirler. Sömürgeleştirilmiş halklar olarak liberalizm ile ilgili pek çok siyasi kavramın şüpheli ve bulanık olduğunun ve sömürgelerdeki liberalizm uygulamalarının kendi kuramı tarafından açıklanamayan gaddarlıklara neden olduğunun gayet iyi farkındayız. Ancak yine de feministler olarak, liberalizmin bireysel haklar gibi bazı kavramlarını, geleneksel kültürlerimizden kaynaklı problemlerle mücadele ederken *son derece* faydalı buluyoruz.

Bu anlamda, Batılı olmayan feministler hiç şüphesiz pozitivizmin tek düşmanımız olmadığı konusunda epey hassas olacaktır. Batılı feministler de benzer şekilde, pozitivist olmayan sistemleri sorgulamaksızın müttefik olarak benimsememeleri gerektiğini öğrenmeliler; çünkü barındırdığı ortaklıklara karşın, çok fazla farklılıkları var. Feministler olarak benimsediğimiz bu ittifak pozisyonlarına ihtiyatlı bir şekilde bakabilmek önemli; çünkü "düşmanımın düşmanı dostumdur" ilkesi, reel siyaset alanında olduğu gibi epistemoloji bağlamında da muhtemelen yanıltıcı olacaktır.*

* Özgün metinde Narayan bu noktayı Frankfurt Okulu ve Habermas özelinde açıyor. Ancak biz, tartışmanın makalenin temel argümanına doğrudan katkı sağlamadığını düşündüğümüz ve gözden geçirilmiş baskısında da olmadığını gördüğümüz için bu noktayı metne dahil etmeme kararı aldık. *–e.n.*

Sonuç olarak, feministler başka bir yapıyla, sadece pozitivist olmadığından yola çıkarak daha fazla ortaklıkları olduğu varsayımında bulunurken temkinli olmalıdır. Batılı olmayan feministler bu hataya karşı daha dikkatli olabilirler, çünkü karşılaştıkları pek çok sorun pozitivist olmayan bağlamların ürünüdür.

"Epistemik Ayrıcalığın" Siyasi Kullanımları

Feminist epistemolojinin önemli kolları, belirli bir sınıf, ırk ve cinsiyete mensup oluşumuzun ve somut tarihsel konumlarımızın dünyayı algılayış biçimimizde kayda değer bir rol oynadığı görüşünü benimser. Dahası, hiçbir perspektifin "tarafsız" olamayacağı çünkü dünyada hiç kimsenin herhangi bir şeye dahil olmadan var olamayacağı savunulur. Feminist epistemolojiye göre bilgi, tek başına bireyler tarafından değil, tarih boyunca oluşan ve değişen grupların toplumsal olarak inşa edilmiş üyeleri tarafından kazanılır.

Feministler ayrıca, çeşitli baskı biçimleri altında yaşayan grupların kendi konumlarına dair eleştirel bir perspektife sahip olmalarının daha muhtemel olduğunu ve bu eleştirel bakışın öznelerin kendi tecrübelerine verdikleri eleştirel duygusal tepkiler tarafından hem üretildiğini hem de kısmen kurulduğunu savunur. Feminist epistemolojideki bu bakış açısı duyguların "idraksiz" olduğu görüşünü reddeder ve duyguların bilişsel yönüne ve kasıtlılığa vurgu yapan bir anlayışı destekler. Bu bağlamda, duyguların bilgi için bütünüyle ve her zaman ayak bağı oluşturduğunu savunan geleneksel düşünceye eleştirel yaklaşarak, pek çok duygunun bir kişi veya durumu anlamamıza engel değil, aksine çoğu kez yardımcı olduğu fikrini savunur (bkz. Jaggar 1989).

Bilginin oluşumunda duyguların oynadığı role, baskı sonucu eleştirel sezgilerin gelişme ihtimaline ve bilginin bağlamsal doğasına ilişkin bu görüşleri bir araya getirmek, ciddi ve ilginç siyasi sorulara kimi yanıtlar önerebilir. Bu epistemik pozisyonların, ezilen gruplar ile hâkim grupların ezilen gruplara duygudaşlık besleyen üyeleri arasında (mesela beyazlarla beyaz olmayanların ırk konusunda veya erkeklerle kadınların toplumsal cinsiyet konusunda) siyasi işbirliği yapma ve birbirlerini anlama ihtimalleri bağlamında

neye imkân verebileceğini değerlendireceğim.

Bu mesele, Batılı feministlerle Batılı olmayanların birbirlerini anlaması ve aralarındaki işbirliği hakkındaki sorularla da yakından ilgilidir. Batılı feministler, kendi kültürlerine yönelik eleştirel duruşlarına karşın çoğunlukla *farkında olduklarından* daha fazla kültürlerinin bir parçası olma eğilimi gösterirler. Eğer kendi kuramsal bağlamlarını gözden kaçırır ve perspektiflerinin evrensel olduğu yanılgısına düşerlerse, Batı kültürünün Batılı olmayan kültürler üzerinde kurduğu baskının üretimine *onlar da* katılmış olurlar.

Aldığımız pozisyon, bir yandan (erkekler, beyazlar ya da Batılı feministler gibi) hâkim grup mensuplarının, (kadınlar, beyaz olmayan kişiler ya da Batılı olmayan feministler gibi) ezilen grupların sorunlarına yönelik dikkatsizlik ve ilgisizliklerini eleştirme ihtiyacımızın yanı sıra, mensubu olmadıkları grupları ilgilendiren konulara ilgi, hatta duygudaşlık gösterenlere karşı sıklıkla gösterdiğimiz düşmanlığı da eleştirme yolundaki ikili ihtiyacımızı açıklayabilmeli ve meşrulaştırabilmelidir.

Her iki tavrın da çoğunlukla gerekçesi vardır. Bir yandan, kişinin ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe maruz kalanların yaşadığı mağduriyetleri önemsemeyen, görmeyen veya görmezden gelenlere karşı öfkeli olmaması düşünülemez. Öte yandan, yoğun baskı altında yaşamak bizi bu baskıyı yaşamayanların ifade ettiği kaygı ve desteğe karşı ister istemez şüpheci kılar. Bize duygudaşlık gösterenlerin motivasyonlarından veya içtenliklerinin derecesinden şüphe ederiz ve davamıza olan ilgilerinin onlara bizim adımıza konuşma yetkisi verdiğini iddia etmelerinden korkarız, tıpkı tarih boyunca hâkim grupların hükmedilenler adına konuştuğu gibi.

Bu durum, kendi bakış açılarını dile getirecek gücü daha yeni elde edebildiklerinin farkında olan gruplar için daha da tehditkârdır. Batılı olmayan feministler bu tehlikenin özellikle farkındadır çünkü kendi seslerini bulmak için iki kat mücadele etmek zorunda kalırlar: Yalnızca kendi geleneksel bağlamlarıyla değil Batılı feministlerle olan farklılıklarını da dile getirmeyi öğrenmek zorundadırlar.

Siyasi olarak, cevapları farklı gruplar arasında mümkün olduğunu düşündüğümüz iletişimin doğası ve kapsamına dayanan ilginç sorularla karşı karşıyayız. Perspektif ve sezgilerimizi bizim yaşadı-

ğımız baskıları yaşamamış olanlarla paylaşmayı ve onların bu deneyimleri bütünüyle paylaşabileceğini kabul etmeyi mi denemeliyiz? Yoksa sadece baskının benzer özelliklerinden payını almış olan, bize benzeyen kişilerin desteğini arayıp, bu baskıları yaşamadığı için sahici bir anlayış edinemeyecek kesimleri tamamen dışarıda mı bırakmalıyız?

Ben, bilginin toplumsal olarak konumlanmış insan özneler tarafından kurulduğu tezinden yola çıkarak, toplumsal açıdan farklı konumlanmış kişilerin bizim deneyimlerimiz hakkında *bir parça* anlayışa ya da duygudaşlığa asla erişemeyeceği sonucuna varmanın hata olacağını ileri sürüyorum. Böyle yaparsak, bilgiye yönelik yaklaşımımız sadece perspektife dayalı değil, aynı zamanda göreci olur. Benim kullandığım şekliyle görecilik, kişinin sadece bireysel olarak tecrübe ettiği şeylerin bilgisini edinebileceğini ve aynı tür deneyimler yaşamamış kişilere bu bilginin içeriğini aktarmasının imkânsız olduğunu ima eder. Bu fikir açıkça yanlış ve hatta saçma görünüyor; dahası, bütün bilgimizin her zaman diğer herkese aktarılabileceği veya bir kısım bilgimizin bazı sınıflara mensup bireylere aktarılmasının asla mümkün olmayacağı gibi önsel görüşlere sahip olmamak iyi bir fikir olabilir.

Kurmaca veya şiir gibi "analitik ve nedensel olmayan" söylem şekilleri, bir grubun karmaşık yaşam deneyimlerini başka bir grubun üyelerine aktarmada daha başarılı olabilir. Ayrıca, ezilen herhangi bir gruba mensup olmanın bireye, diğer alanlarda ezilen grupların meselelerine daha anlayışlı yaklaşma kapasitesi kazandırması beklenebilir. Örneğin, kadın olmak ırk ve sınıfa ilişkin meselelerde –bu alanlarda imtiyazlı konuma sahip olunsa dahi– daha hassas bir tavır sergilemeye neden olabilir.

Tabii ki bu durum metafizik bir varsayıma indirgenmemelidir. Örneğin, tarihsel koşullar kimi zaman işçi sınıfına mensup erkekleri bazı tavırlarında diğer erkeklerden daha şoven yapmıştır. Bazen belli bir konuda acı çekmek bireyi farklı konularda baskı gören grupların sorunlarına karşı duyarsızlaştırabilir veya ilgi göstermesi için gerekli enerjiden yoksun bırakabilir. Fakat farklı baskı türleri arasındaki özdeşliklere değil paralelliklere odaklanarak en azından böyle bir hassasiyeti beslemeye çalışabiliriz.

Bilginin bağlamsal doğasına olan inancımız, bu bağlamlarda bulunmayan grupların bunların bilgisine ulaşamayacağı tezini savunmamızı gerektirmez. Fakat baskı gören gruplara mensup kişilerin bu yapıların dışında yaşayanlara nazaran, içinde bulundukları durumun şartlarına eleştirel bir gözle bakmalarının *daha kolay* ve *daha muhtemel* olduğunu savunabiliriz. Fiilen sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet baskılarını *yaşayan* kişiler, bu baskıların çeşitli farklı durumlarda yarattığı meselelerle yüzleşmişlerdir. Bu durumlardan doğan içgörü ve duygusal karşılıklar, yeni bir durum ve mevzuyla olan karşılaşmaları sırasında da onlarladır.

Grup dışından olup da duygudaşlık gösterenler, ezilen grubun bir üyesi olarak yaşamanın duygusal karmaşıklığını tümüyle anlamakta ve bir durumdan öğrendikleriyle anladıklarını ileride yaşanacak diğer durumlara aktarmakta sıklıkla başarısız olur. Örneğin, kadınlarla duygudaşlık kuran erkekler bile toplumsal yapıya nüfuz etmiş cinsiyetçi söylem ve davranışları algılamakta çoğu kez başarısız olur.

Ezilen grubun üyesi olmayan ancak bu grupların sorunlarına duygudaşlıkla yaklaşan bireyler, kendi yaşamadıkları baskıları anlama konusunda başarısız olma ihtimallerini her daim akıllarında bulundurmalı ve şunun farkında olmalıdırlar: Bu gruplarla birlikte gösterilere katılmaktan yaşam tarzlarını değiştirmeye varıncaya kadar yapabilecekleri hiçbir şey, onları ezilen grubun bir üyesi yapmayacaktır. Örneğin, ev işleri ve çocuk yetiştirme sorumluluklarını kadınlarla paylaşan ve bu nedenle çoğu zaman başkalarının hayranlığı ve minnettarlığıyla desteklenen erkekler, kadının toplumsal olarak bu işleri yapmaya zorlanma ve bunu varoluşlarının doğal bir işlevi olarak algılayan başkalarıyla kuşatılmış olma deneyimiyle kendi seçime dayalı edimlerini bir tutarlarsa hata etmiş olurlar.

Kendi yaşamadığımız bir baskıya maruz kalanların perspektiflerini bir ölçüde anlayabileceğimiz görüşü bizlere, zulümlerine karşı körleşen hâkim grupları eleştirmek için bir alan sağlar. Büyük bir çaba ve ilgiye karşın bu anlayışın muhtemelen eksik ve sınırlı kalacağı görüşü ise, hâkim grup üyelerinin durumumuzu anlama kabiliyeti konusunda bize denk olduğunu reddetmek için bir gerekçe sunar.

Hâkim grubun ezilenlere duygudaşlıkla yaklaşan üyelerinin bel-

li bir konuda bizim görüşlerimize bütünüyle riayet etmeleri gerekmez, çünkü aksi halde bu durum lütufkârlığın farklı bir biçimi olmaktan öteye gitmez; ama en azından, bizim endişelerimizi bütünüyle anlamalarının *son derece* gerçek olan zorluğunu ve bunu tam olarak yapamama ihtimalini akıllarından çıkarmamalıdırlar. Bu durum ve hâkim grupların kendi durumlarına ilişkin söylem araçlarını kontrol etme ihtiyacı, ezilen grupların "epistemik avantaja" sahip olduğu iddiasını ciddiye almak için önemli sebeplerdir.

"Çift Görmenin" Karanlık Yüzü

Bana göre, feminist epistemolojinin en ilginç içgörülerinden biri, ezilen grupların (örneğin kadınlar, yoksullar ya da ırksal azınlıkların) hem kendilerinin hem de ezenlerin bağlamlarına ait pratikleri bilmelerinden kaynaklanan bir "epistemik avantaja" sahip olabilecekleri görüşüdür. Hâkim grupların (örneğin erkeklerin) uygulamaları toplumu yönetir, bu nedenle hükmedilen gruplar (örneğin kadınlar) toplum içerisinde var olabilmek için bu pratikleri iyi kavramak zorundadır.

Diğer taraftan, hâkim grupların üzerinde ezilen grupların pratiklerinin bilgisini edinmeleri için benzer bir baskı yoktur. Örneğin, sömürgeleşen halklar sömürgecilerin kültürlerini ve dillerini öğrenmek zorunda kalmıştır. Sömürgeciler ise "yerlilerin" kültür ve dillerine üstünkörü bir ilgiden fazlasını çok nadiren gerekli bulmuştur. Dolayısıyla ezilenler "epistemik avantaja" sahip görünürler çünkü iki pratik kümesiyle ve iki farklı bağlamda çalışabilirler. Bu avantajın bireyi eleştirel içgörülere yönelttiği düşünülür çünkü her çerçeve diğer sisteme karşı eleştirel bir perspektif sağlar.

Bu açıklamayı, toplumsal gerçeklik üzerine farklı perspektifler sağlayan ve birbiriyle bağdaşmayan iki çerçevede birden bulunmanın "karanlık yüzü" yani dezavantajları hakkında birkaç değerlendirme yaparak dengelemek istiyorum. Batılı olmayan feministlerin, içinde yaşamak zorunda kaldıkları farklı bağlamlar arasındaki çoğunlukla karmaşık ve sorunlu ilişkiler yüzünden, bu bağlam çokluğunun faydaları konusunda koşulsuz bir heyecan sergilemeye daha az meyilli olacaklarını düşünüyorum. Sırf birbirinden farklı ve bir-

biriyle bağdaşmayan bağlamlara erişimi var diye bireyde eleştirel bir duruş oluşacağının herhangi bir garantisi yoktur. Bireyin içinde bulunduğu durumla baş etmesinin birçok yolu vardır.

İlk olarak, birey, yaşamını ikiye bölme ve her farklı bağlam için o bağlamın gerektirdiği bakış açısını kullanma ayartısına kapılabilir. Batılı olmayan ülkelerin orta sınıflarında, kamusal alanda Batılı yaşam sürüp aile içerisinde geleneksel yaşam tarzına uygun davranan pek çok insan vardır. Kadınlar kamusal yaşamlarını agresiflik/atılganlık ve rekabetçilik gibi özellikler sergileyerek "erkeksi" bir şekilde yaşamayı seçebilir, ama diğer yandan özel yaşamlarında bağımlı ve uysal bir rol oynamayı sürdürebilirler. Birbirinden farklı bu iki yaşam tarzı arasındaki sürekli geçişlerin yarattığı baskı, her davranış kalıbının nasıl bulunduğu bağlama uygun olduğu ve bu geçişlerin "iki dünyanın da nimetlerinden en iyi şekilde yararlanmayı" nasıl mümkün kıldığı söylemleriyle meşrulaştırılarak azaltılabilir.

İkinci olarak, birey kendi bağlamının pratiklerini reddederek mümkün olduğunca hâkim grubun parçasıymış gibi olmayı deneyebilir. Batılı olmayan dünyanın Batılılaşmış aydınları çoğu zaman kendi kültür ve pratiklerinin bilgisini neredeyse tamamen kaybedebilir ve hâlâ kaybetmemiş oldukları bilgiden utanç duyabilirler. Kadınlar ise hem basmakalıp biçimde erkeğe özgü addedilen agresiflik/atılganlık gibi karakteristik özellikleri edinmeye çalışıp hem de toplumun kendilerinden beklediği duygusallık gibi kadınsı karakteristik özelliklerden kurtulmaya çalışabilirler. Ya da birey, toplumdaki iktidar yapılarının dışına itilme riskine rağmen, hâkim grubun bakış açısını tamamıyla reddederek kendi grubunun meziyetlerini vurgulayabilir; örneğin geleneksel olarak tanımlanmış rollerde belli bir güvenlik arayan kadınları düşünün.

Eleştirel bir yaklaşım benimsemeyerek her iki bağlamda birden bulunmayı seçmenin, yukarıdaki iki yaklaşımdan daha yararlı bir seçenek oluşturduğunu söyleyebilirim. Fakat alternatif bağlamların varlığı tek başına diğer seçimlerden birinin yapılmayacağını garanti etmez. Ayrıca, iki bağlamda da eleştirel bir yaklaşım benimseme kararı, sağlayacağı "epistemik avantaja" rağmen bir bedele mal olacaktır. Bu durum, bireyde özünden tamamen kopmuşluk veya hiçbir yere ait olmama hissine yol açabilir.

Şayet iki bağlamda da eleştirel bir yaklaşım benimseme çabası, başkalarının desteği ve ne olup bittiğine dair daha derin bir kavrayış sayesinde ortaya çıkmış ve devam eden bir siyasi eleştirinin parçasıysa, bu yabancılaşma hissi asgariye indirilebilir. Böyle olmadığındaysa, daha olumlu eleştirel duygu ve tutumlardan ziyade, bocalama, kararsızlık ve çaresizlik duygusuyla, hatta akli dengenin yitirilmesiyle sonuçlanabilir. Böyle bir birey konumunu nasıl belirlerse belirlesin, her iki bağlamın da dışında kaldığını ve her iki tarafın pratiklerinde de acemi ve hantal olduğunu hissedebilir. Dilbilimiyle alakalı şu basit örneği düşünün: çok farklı kültürlere ait iki farklı dil öğrenen çoğu insan nadiren her iki dilde de akıcılık sağlayabilir. Dillerden birinde gündelik yaşamın belli bağlamlarını ifade eden sözcük dağarcığından yoksun kalabilir veya öğrendiği terimlerle nesneleri eşleştirmede zorluk yaşayabilir. Örneğin, benimle benzer kültüre sahip insanlar Hint dillerinde bildikleri bazı baharat, meyve ve sebze isimlerinin İngilizcelerini bilmezler. Benzer şekilde, iktisat ve biyoloji gibi "teknik" konularda kendi dillerinde tartışamayabilirler çünkü bu konularla ilgili bilgiyi ve sözcük dağarcığını sadece İngilizce olarak edinmişlerdir.

Bireyin içinde bulunduğu iki bağlam arasındaki ilişki basit ve anlaşılır olmayabilir. Bireysel olarak özne, nadiren bu iki bağlamın "diyalektik sentezini" yaparak ikisinin de avantajlarını koruyup tüm sorunlarını aşabilecek bir pozisyondadır. Her biri farklı bir problem grubundan kaçınmayı sağlayıp farklı faydaları koruyan çok sayıda farklı "sentez" olabilir.

Hiçbir çözüm mükemmel olmayabilir, hatta seçim yapmak durumunda kalan failin hoşuna da gitmeyebilir. Örneğin bazı Hintli feministler Batılı giyim tarzını (sözgelimi pantolon) yerel giyim tarzına göre daha rahat veya kendi "stillerine" daha uygun bulabilir. Fakat yerel kıyafet tarzına uygun giyinmenin, toplumsal olarak daha az soruna yol açacağını ve çalışmak istedikleri gelenekçi kesimle daha az yabancılaşmalarını sağlayacağını düşünebilirler. Yani her iki seçim de arzu ettikleri sonuca tam olarak ulaşmalarını sağlamaz.

Feminist kuram, ezilen grupların epistemik avantaja ve daha geniş bir eleştirel kavramsal alana sahip olduğu tezini savunan "çift

görme" ilkesini kullanırken ölçülü olmalıdır. Baskının bazı biçim ve bağlamları şüphesiz bu iddianın doğruluğunu destekler. Diğer bazı biçimleriyse kesinlikle desteklemez ve eleştirel bir kavrayışa imkân tanıdıkları durumda bile bir yandan baskıcı düzeni yıkan faaliyetlere girişme imkânını ortadan kaldırabilirler.

Kimi baskı bağlamları, örneğin benim büyükannem gibi kadınların deneyimlediği bağlamlar, öznelerini kültür içinde bağımsız varlıklar olmak için gereken yeteneklerden tamamen mahrum bırakmıştır. Bahsi geçen bağlamlarda, kızlar ergenliğe geçtikten hemen sonra evlendirilirdi; yalnızca ev işleri ve çocukların yetiştirilmesi için eğitilir ve ekonomik olarak babalarına bağımlılıktan kocalarına, yaşlılık dönemlerinde de oğullarına bağımlılığa geçerlerdi. Kaderleri hakkındaki eleştirilerini, o da eğer yaparlarsa, kökten bir değişim arzulama gibi bir ihtimali akla getirmeyecek şekilde ifade ederlerdi. Bu kadınlar kendilerini kimi zaman bahtsız olarak nitelendirse de, çektikleri acıların nedenlerini daha geniş toplumsal ağların içerisinde konumlandırmazlardı.

Sonuç olarak şunu vurgulamak isterim ki, "çift görme" doktrinine eklemlenmiş olan önemli içgörü, somut toplumsal analizin ikamesi olarak işlev gören bir metafiziğe indirgenmemelidir. Ayrıca, baskıcı bir toplumsal sistemi kabullenmenin alternatifi, dışlamanın ve marjinalleştirme mekanizmalarının övülmesi olmak zorunda değildir. Baskının epistemik avantaj getirdiği tezinin, bizleri baskıyı idealize etmeye ya da romantikleştirmeye yöneltmesine ve bu baskının yol açtığı maddi ve ruhsal yoksunluklara karşı körleştirmesine izin vermemeliyiz.[1]

Çevirenler: Çağrı Çinaz ve Nezihe Başak Ergin

1. Alison Jaggar ve Susan Bordo'nun bu makale konusunda bana ne kadar büyük bir yardımda bulunduklarının altını çizmek istiyorum. Her ikisine de içgörülü değerlendirmeleri ve değerlendirmelerini sunarkenki zarif üslupları için teşekkür etmek isterim.

2

Bakış Açısı Epistemolojisini Yeniden Düşünmek: "Güçlü Nesnellik" Nedir?

Sandra Harding

Feminist nesnellik, basitçe, *konumlu bilgiler* demektir.

DONNA HARAWAY[1]

1. İki Alternatif Birden

Neredeyse yirmi yıldır, feministler nesnellik hakkında karmaşık ve yoğun bir diyalog içindeler. Bu diyalog, hangi tip bilgi projelerinin nesnellik içerdiği, hangilerinin içermediği ve neden içermediği, farklı feminizmlerin nesnelliğe ihtiyaç duyup duymadığı ve duyuyorsa neden duyduğu ve eğer nesnelliği elde etmek mümkünse bunun nasıl yapılacağı konularını kapsamıştır.[2] Bu diyalog, ampirist-

1. "Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı", Haraway 2010c: 100. Linda Alcoff ve Elizabeth Potter'a, *Feminist Epistemologies* (haz. Alcoff ve Potter 1993) içinde de yer alan bu yazının önceki bir taslağına yaptıkları faydalı yorumlar için teşekkür ederim. (Yazıyı bu derlemede kullanmamıza izin veren *Signs* dergisine teşekkür ederiz. *–e.n.*)

2. Buradaki önemli çalışmalar arasında şunlar yer alır: Bordo 1987; Fausto-Sterling 1985; Fee 1981; Haraway 2010c ve 1989; Hubbard 1990; Keller 2007; Longino 1990; Nelson 1990. Bunlar konuya ilişkin önemli çalışmalardan sadece *bazıları*; tartışmaya başka pek çok yazar da katkıda bulunmuştur. Ben bu sorunlara *The Science Question in Feminism*'de (1986) ve *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*'da (1991) değindim; ayrıca bkz. Harding ve Hintikka (haz., 1983) içindeki makaleler. İlginç bir paralel tartışma da feminist hukuk bilimi literatüründe, "rasyonel erkeğin" ne yapacağına, "nesnel gözlemcinin" ne göreceğine ve "tarafsız hâkimin" ne sonuca varacağına ilişkin geleneksel kavramsallaştırmaların eleştirisi altında karşımıza çıkar. Örneğin bkz. Menkel-Meadow, Minow ve Vernon (haz., 1988) içindeki makalelerin birçoğu ve Bartlett 1990.

lerle maksatçılar, nesnelcilerle yorumlamacılar ve gerçekçilerle toplumsal inşacılar arasındaki tartışmalara saplanıp kalma eğiliminde olan karmaşık ve hararetli feminizm öncesi yazılardan beslenmiştir.[3]

Bu feminist tartışmaların çoğu, disiplinlerin gündemlerini eleştirmenin ya da devam ettirmenin yeni yollarını bulmaya yönelik girişimlerden çıkmış *değildir*. Genellikle kendilerine sorunsal olarak disiplinler içindeki bilindik konuları seçmezler. Daha ziyade, bu diyaloglar temel olarak iki farklı ve birbiriyle bağlantılı kaygıdan doğmuştur. Birincisi, biyoloji ve sosyal bilimler alanlarında var olmaması gereken bir şeyi, yani doğaya ve toplumsal hayata dair egemen bilimsel (ve popüler) tasvir ve açıklamalarda dal budak salmış cinsiyetçi ve erkekmerkezci önyargıyı –"siyaseti"!– keşfetmiş olan, kuramsal ve ampirik açıdan sağlam araştırma sonuçlarındaki muazzam artışın sebepleri nelerdir? Başka bir ifadeyle, siyasi anlamda yön verilmiş araştırma projelerinin, sözde değer-tarafsızlığı hedefleyen araştırmalardan daha az taraflı ve daha az çarpık sonuçlar üretebilmiş olması gibi şaşırtıcı bir gerçeği nasıl açıklamalı? İkincisi, feministler nasıl kadınların hayatlarından doğan ve sadece o hayatlarla ilgili olmayıp doğanın ve toplumsal ilişkilerin geri kalanını da ilgilendiren sorulara daha az taraflı ve daha az çarpık yanıtlar sağlayan, bu anlamda da kadınlar *için* olan araştırmalar üretebilirler? Bu iki mesele birbiriyle bağlantılıdır çünkü gelecekteki bilimsel pratiklere yönelik öneriler geçmişteki bilimsel başarılara ilişkin en iyi açıklamaların bilgisinden beslenmelidir. Yani ikinci soruyu nasıl yanıtlayacağımız, ilk soru için en doğru yanıtın ne olduğunu düşündüğümüze bağlıdır.

Bugün pek çok feminist, diğer toplumsal özgürleşme hareketlerinde yer alan düşünürler gibi, terminolojideki zahiri çelişkinin –"toplumsal olarak konumlanmış" bilginin– sadece arzu edilir değil aynı zamanda mümkün de olduğunu düşünüyor. Geleneksel anlatılarda, toplumsal olarak konumlanmış inançlar sadece görüş sa-

3. Bu literatür günümüz itibarıyla oldukça büyüktür. İlgili noktaların bir örneklemi olması açısından bkz. Bernstein 1983; Hollis ve Lukes (haz.) 1982; Krausz ve Meiland (haz.) 1982 ve Aronowitz 1988.

yılır. Bilgi statüsüne erişebilmek için, inançların yerel, tarihsel çıkarlara, değerlere ve gündemlere ilişkin kökensel bağlarından özgürleşmeleri, bunları aşmaları gerekir. Oysa, Donna Haraway'in belirttiği gibi, "*aynı anda hem* bütün bilgi iddialarının ve bilgi öznelerinin radikal tarihsel olumsallığının izahını, anlamlar yaratmaya yarayan kendi 'göstergesel teknolojilerimizi' tanımaya yarayan eleştirel bir pratik olacak bir izahını verip, *hem de* 'gerçek' bir dünyanın aslına sadık izahına kendimizi sağlam bir şekilde adamamız"[4] mümkün görünüyor.

Bakış açısı epistemolojistleri –ve özellikle de bu tip bir bilgi kuramını son derece kapsamlı biçimde ifade etmiş olan feministler– bunu nasıl yapacağımıza ilişkin temel bir harita ya da "mantık" sunduklarını ileri sürüyorlar: "düşünürken merkez-dışı* hayatlardan yola çıkmak" ve "gündelik hayatı sorunsal olarak almak".[5] Ancak, bu haritaların inşasında kullanılan ilkeleri anlamayan biri için, onları yanlış okumak oldukça kolaydır. Bakış açısı literatürünü eleştirenler, toplumsal olarak konumlanmış gerçek bilgi fikrini kabul

* *Merkez-dışı* özgün eserdeki *marginalized* kavramının çevirisi olarak düşünülmüştür. *Marginalized* kavramı *marjinal* ya da *marjinalize olmuş* biçimlerinde de Türkçeleştirilebilir; ancak bu Türkçe kavramların kültürel olarak "uçlarda" olan ya da kültürel değerleri sebebiyle toplum dışına itilmiş anlamına gelebilecek antopolojik çağrışımları, Harding'in vurgulamaya çalıştığı esas noktayı gölgeleme riski taşımaktadır. Harding'in bazı toplulukları *marginalized* olarak tanımlarken dikkat çekmek istediği temel mesele, bu toplulukların kültürel değer ve pratiklerinin toplum "normalinden" sapmış olması değil; toplumdaki baskın inanç ve değerlerin oluşumunda bu toplulukların hayatlarına ait deneyimlerin katkısı olmamasıdır. Harding, bu baskın inanç ve değerlerin merkezdeki hayatlar dediği, erk sahibi toplulukların deneyim ve çıkarlarıyla şekillendiğini ifade eder. Bu durumda marjinalize olmuş toplulukları merkez-dışı topluluklar olarak kavramlaştırmak Harding'in esas kaygısını ifade etmede netlik sağlar. *–ç.n.*

4. Haraway, "Konumlu Bilgiler", 2010c: 98. "Anlamlar yaratmaya yarayan kendi 'göstergesel teknolojilerimizi' tanımaya yarayan eleştirel bir pratik" ifadesiyle Haraway burada sıkıntılı bir konu olan düşünümsellik (*reflexivity*) sorununa da dikkat çeker ki bu noktaya daha sonra döneceğim.

5. Smith 1987 ve 1990; Hartsock 1983; Rose 1983 ve benim bu yazılar üzerine irdelemelerimi içeren Harding 1986: 6. Bölüm. Allison Jaggar da bakış açısı epistemolojisinin etkili bir izahını sunar (1983: 11. Bölüm). Bakış açısı kuramındaki daha güncel gelişmeler için bkz. Collins 1990: 10 ve 11. bölümler ile Harding 1991: 5, 6, 7 ve 11. bölümler.

ederek "her iki alternatif tutumu da benimseme" davetini geri çevirme eğilimindedirler. Bunun yerine, bazıları bakış açısı savlarını nesnelcilikle ya da bir çeşit geleneksel köktencilikle, bazıları da etnosantrizm, görecilik ya da felsefe ve sosyal bilimlerdeki fenomenolojik yaklaşımlarla eş tutmuşlardır.

Burada bakış açısı epistemolojilerini bu eski epistemolojilerle eş tutmanın aslında nasıl bir yanlış okuma olduğunu ve böyle yanlış okumaların bakış açısı epistemolojilerinin sunduğu özgün kaynakları nasıl çarpıttığını veya görünmez kıldığını açıklamaya çalışacağım. Bunu, bakış açısı kuramları tarafından önerilen bilgi temellerini ve bilgi özne/fail tiplerini önceki epistemolojiler tarafından tercih edilenlerle karşılaştırarak yapacağım. Sonra, bakış açısı epistemolojilerindeki toplumsal olarak konumlanmış temel ve öznelerin, bilgiyi tarihsel olarak konumlandırmaya yarayan sistematik yöntemler önermekten imtina eden diğerlerinden daha kuvvetli nesnellik kriterleri talep ve imal ettiğini düşünmenin neden akla yatkın olduğunu göstereceğim. Geleneksel nesnellik kavramındaki sorun bazılarının iddia ettiği gibi onun fazla titiz ya da fazla "nesnelleştirici" olması değil *yeterince titiz veya nesnelleştirici* olmamasıdır: Sorun, feminizmlerin ve başka yeni sosyal hareketlerin çağrıda bulunduğu daha zorlayıcı projeler şöyle dursun, ulaşmak üzere tasarlandığı hedefler için bile fazla zayıf kalmasıdır.[6]

2. Feminist Bakış Açısının Spontane Feminist Ampirist Epistemolojilerle Karşılaştırılması

Geçmişi açıklamaya, biyoloji ve sosyal bilimler alanlarındaki feminist araştırmaların geleceği için dersler çıkarmaya çalışan feministlerin hepsi bakış açısı kuramcısı değildir. Feminist bakış açısı yaklaşımlarının ayırt edici tarafları, onları "spontane feminist ampirist

6. Harding 1991: 6. Bölüm ("'Strong Objectivity' and Socially Situated Knowledge") burada parmak bastığım bazı meseleleri ele alıyor. Ancak burada bakış açısı kuramında ve diğer epistemolojilerde bilginin "temelleri" ile öznesi arasındaki farkları daha ileri düzeyde irdeledim. Bu kısmen bakış açısı kuramının bir arkeolojisidir –bakış açısı mantığının bulanık kalmış yönlerine ışık tutar– ve kısmen de bakış açısının bazı iddialarının yenilenmiş ifadesidir.

epistemoloji"[7] diye adlandıracağım yaklaşımlarla karşılaştırmak yoluyla vurgulanabilir.

Şimdiye kadar feminist ampirizmin iki biçimi dile getirildi: başlangıçtaki "spontane" feminist ampirizm ve onun güncel felsefi versiyonu. Feminist ampirizm esas olarak, kendi araştırma süreçlerinin alanlarındaki standart prosedürlerle hangi açılardan farklılaşıp hangi açılardan farklılaşmadığını açıklamaya çalışan, biyoloji ve sosyal bilimlerdeki feminist araştırmacıların "spontane farkındalığı" olarak ortaya çıktı.[8] Onlara sorarsanız, sadece iyi bir bilimcinin yapması gerekeni daha büyük bir dikkat ve titizlikle gerçekleştiriyorlardı; sorunlu buldukları şey "kötü bilim" idi. Dolayısıyla kendi bilim felsefelerine özel bir isim vermediler. Bense *The Science Question in Feminism*'de (Feminizmde Bilim Sorunu) onlara "feminist ampiristler" adını verdim; amacım biliminsanlarının var olan yöntem ve araştırma normlarını –ki bunlar uygulamalı çalışan bilimciler için temelde ampirik olanlardır– daha dikkat ve titizlikle takip

7. Biliminsanları bazen "ampirizm" diye adlandırılan bilim felsefesini, ampirik dünyaya ilişkin bilgi toplamanın iyi bir şey olduğu fikriyle karıştırır. Bu ikinci fikri tüm bilim felsefeleri tavsiye eder. Ampirizm ise paradigmasal olarak Locke, Berkeley ve Hume ile ilişkilendirilen ve algısal deneyimin bilginin tek ya da temel kaynağı olduğunu savunan uygulamaları açıklar. Bu açıklama ortaçağ Avrupa bilim anlayışının özellikleri olan teolojik açıklamalardan, rasyonalizmden ve Marksist bilim felsefesinden ayrışır. Ancak, bakış açısı kuramının perspektifinden, ampirizmin bu üç felsefenin her biriyle paylaştığı temel özellikler vardır. Örneğin, ampirizm bu üç felsefenin de yaptığı gibi –ancak bütünleşik ve tutarlı bir bilgi öznesinin gerekli olduğu varsayılıyorsa uygun görünen– monolojik sesi kullanır.

8. Roy Bhaskar'a göre pozitivizm bilimin süreçlerini gizemlileştiriyor olsa da, laboratuvar tezgâhının spontane farkındalığını yansıtıyor olması bakımından bu bir ölçüde kaçınılmazdır – pozitivizmin doktrinleri, yapılan şey aslında sadece doğaya ilişkin gözlem toplamaktan ibaretken, bunun nasıl bilim yapılıyormuş gibi hissettirdiğini yansıtır. Benzer şekilde, bakış açısı yaklaşımları açısından, burada tartışmakta olduğum "spontane" feminist ampirizm de feminist araştırma süreçlerini gizemlileştirir, ama bu da bir ölçüde kaçınılmazdır çünkü bu feminist ampirist araştırmacılar kendi çalışmaları kapsamında yaptıkları şeyin sözde değer-tarafsız olan feminizm öncesi araştırma sonuçlarını altüst ettiğini hissetmişlerdir. Bkz. Bhaskar 1989. Elbette ampirizmin tüm biçimlerini pozitivist olarak düşünmek mantıklı değildir; ama en yaygın güncel biçimleri öyledir. Aşağıda bahsi geçen felsefi feminist ampirizm pozitivist değildir.

etmeleri durumunda cinsiyetçiliğin ve erkekmerkezciliğin araştırma sonuçlarından tasfiye edilebileceği yönündeki ısrarlarının feminist bakış açısı kuramıyla farkını vurgulayabilmekti.

Yakın zamanda Helen Longino (1990) ve Lynn Hankinson Nelson (1990) adlı filozoflar, çoğu feminizm öncesi ampiristin ve muhtemelen çoğu spontane feminist ampiristin ampirizm anlayışından önemli noktalarda farklılaşan, sofistike ve değerli feminist ampirist bilim felsefeleri geliştirdiler (Longino kendininkini "bağlamsal ampirizm" olarak adlandırıyor). Bu bir tesadüf değil, zira Longino da Nelson da ampirizmi yeniden elden geçirmeyi hedefliyor, tıpkı başka alanlardaki feministlerin de farklı kuramsal yaklaşımları verimli bir şekilde yeniden elden geçirmiş olmaları gibi – hatta feminist bakış açısı kuramcıları kendi yola çıkış noktaları olan kuramı da elden geçirdiler. Longino ve Nelson kendi epistemolojilerine, bakış açısı tanımlarında da yer alan (hatta birçok kişinin en güçlü biçimde bu tanımlarda ifade edildiğini söyleyeceği) unsurlar katmışlardır – toplumsal değer ve çıkarların bilimsel içerik üzerindeki kaçınılmaz ama kimi zaman olumlu da olabilen etkisi gibi; bunlar günümüzdeki haleflerinin yanı sıra 70'lerin sonlarındaki ve 80'lerin başlarındaki spontane feminist ampiristler için bile küfür sayılabilecek şeylerdir. Bu felsefi feminist ampirizmler kısmen feminist bakış açısı kuramlarına, kısmen kadınsı olanı yücelten ve "kadının deneyimini" özselleştiren radikal feminist argümanlara (ki bu argümanlar zaman zaman bakış açısı kuramcılarına da atfedilir), kısmen de feminizm öncesi ampiristlere tezat olarak inşa edilmiştir.

Bu önemli felsefi feminist ampirizmlerin hem spontane feminist ampirizmle hem de feminist bakış açısı kuramıyla daha geniş kapsamlı bir karşılaştırmasını yapmak ilginç ve kıymetli bir proje olurdu. Ama bu makalede farklı bir amacım var: Bilimsel bilgi alanındaki feminist düşüncenin, bilimin içinde ve dışında olan ve hâlâ feminizmin bilim ve bilgi konusunda sunabileceği birtakım içgörüleri olduğundan şüphe eden tüm o insanlar tarafından benimsenmiş feminizm öncesi baskın epistemolojiye ve bilim felsefesine nasıl kuvvetle meydan okuduğunu göstermek. Benim fikrimce, bu meydan okuma en kuvvetli haliyle feminist bakış açısı epistemolojisi tarafından gerçekleştirilmiştir.

Spontane feminist ampirizmin ve feminist bakış açısı kuramının, bilimsel araştırmanın cinsiyetçi ve erkekmerkezci sonuçlar üretmesinin sebeplerini açıklamak için iki konuda –bilimsel yöntem ve tarih– rakip argümanlar ortaya koyduğu düşünülebilir.[9] Halihazırda gösterildiği gibi, spontane feminist ampiristlere göre araştırmalarda cinsiyetçi ve erkekmerkezci sonuçlara varılmasının sebebi, mevcut yöntem ve normları takip ederken yeterli dikkat ve titizliğin gösterilmemesidir; ampirik ve kuramsal açıdan daha tatminkâr araştırma sonuçlarının başarılarına ilişkin makul açıklamalar üretmeye çalışırken de aynı mantıkla düşünürler. Bakış açısı kuramcılarına göre ise bu, sorunun sadece bir bölümünü teşkil eder. Bakış açısı kuramcıları, geçmişi de kapsayan bir bakışla ve kadın hareketinin içgörülerinden yardım alarak, disiplinlerin içindeki cinsiyetçi veya erkekmerkezci uygulamaların tespit edilebileceğine dikkat çekerler. Ama disiplinlerdeki yöntem ve normların zayıflığı yüzünden, araştırmacıların, bilim camiasının tamamı –ya da neredeyse tamamı– tarafından paylaşılan bu toplumsal değerleri, çıkarları ve gündem konularını *sistematik* biçimde tespit edip araştırma sonuçlarından ayıklanmaları mümkün olmaz. Nesnellik, bilimsel yöntemin "bir çağın egemen inançları" olan –yani sadece bireysel olarak benimsenmenin aksine kolektif olarak benimsenen– cinsiyetçi ve erkekmerkezci varsayımları saptayabileceği biçimde "işlevselleştirilmemiştir". Bilimsel yöntem (ve feminist ampiristlerin ona yönelik savunmaları) söz konusu olduğunda, bilim camiasının çoğu üyesince doğru varsayılan kültürel inançlara tek bir bilimsel araştırma tarafından karşı çıkılabilmesi ancak şans eseri gerçekleşebilir. Bakış açısı kuramı bu sorunu, "iyi yöntem"e ilişkin, nesnelliği azami seviyeye çıkarmak için daha yetkin girişimlere rehberlik edebilecek daha sağlam standartlar geliştirerek çözmeye çalışır.[10]

9. Bakış açısı kuramcısı ve spontane feminist ampirist olan pek çok farklı feminist vardır. Ben burada bu iki bilgi kuramına ilişkin ideal tipleri sunuyorum. İki kuramı daha önceki birkaç yazımda karşılaştırmıştım, en sonuncusu için bkz. Harding 1991: 111-37. Takip eden pasaj özellikle s. 111-20'ye dayanır.

10. Şimdi düşünüyorum da, Dorothy Smith (temelde) bakış açısı kuramının yalnızca epistemoloji fikrini değil, bilimsel yöntem fikrini de bünyesine kattığı ve dönüştürdüğü konusunda ısrar ederken haklıydı; bkz. *American Philosophical*

Spontane feminist ampiristler, tarihsel açıdan kadın hareketi gibi özgürleştirici toplumsal hareketlerin "Kral Çıplak" masalının kahramanı küçük çocuk gibi işlev gördüğünü iddia ederler. Bu tip hareketler, "insanların dünyayı genişletilmiş bir perspektiften görmesini sağlar, çünkü bilgiyi ve gözlemi gölgeleyen örtü ve perdeleri kaldırırlar" (Millman ve Kanter 1975: vii). Feminist bakış açısı kuramcıları bu değerlendirmeye katılırlar, ama araştırmacıların önce toplumsal hareketlerin meydana gelmesini, sonra da etkilerinin doğanın ve toplumsal ilişkilerin nedenselliğine ilişkin en üst seviyede nesnel açıklamalar üreten süreçlerin içine bir şekilde nüfuz etmesini beklemekten daha fazlasını yapabileceklerini iddia ederler. Bilgi projeleri, tarihi bir kaynak olarak kullanmanın, kendi "iyi yöntem" ilkeleriyle harmanlanmış etkin yollarını bulabilirler; bunu yapmak için bilgi projelerinin toplumsal olarak bilimsel ve epistemolojik anlamda en tercih edilir tarihsel konumlara yerleştirilmesi gerekir. Tarih, projelerin bilgi üretimine engel olmak ya da "tesadüfen" yardımcı olmaktan ziyade, sistematik olarak bilimsel ve epistemolojik kaynak sağlayabilir.[11]

Spontane feminist ampirizmin çok güçlü bir yönü, cinsiyetçi olan ve olmayan araştırma sonuçlarının üretimini, bilimsel alanda anlaşıldığı biçimiyle araştırma mantığına ve egemen bilim felsefelerinde anlaşıldığı biçimiyle nedensel açıklama mantığına asgari düzeyde meydan okuyarak açıklıyor olmasıdır. Spontane feminist ampiristler feminist projeleri "iyi bilim" ve "iyi felsefe"nin mevcut

---

Association Newsletter on Feminism 88:3'teki (1989) bir makalem üzerine yorumları. İlginç bir nokta olarak şunun altını çizmek isterim ki, 1989 yılında Ulusal Bilim Akademisi bile –yani halkı kışkırtma hedefi güden bilim-karşıtı bir eleştirmen filan değil!– bilimin yöntemlerinin "bilimcilerin verinin yorumlanması ya da güvenilirliğine ilişkin yargılarını, ... bilimcilerin hangi sorunsalların araştırılacağına ya da bir araştırmanın ne zaman sonuçlandırılacağına yönelik kararlarını" ve hatta "bilimcilerin birlikte çalışma ve bilgi alışverişi yapma biçimlerini" içerecek şekilde anlaşılması gerektiğini iddia etmiştir. Bkz. Smith 1989: 5-6.

11. Bu tanım biliminsanlarının, kullandıkları tarihin bir şekilde dışında olduklarını –örneğin hangi tarihsel konumların bilimsel ve epistemolojik anlamda daha tercih edilir olduğuna karar vermeye yetkin olduklarını– ima ediyormuş gibi görünüyor. Bu tabii ki doğru değil ve Haraway'in bahsettiği düşünümsellik projesi tam da bu yüzden bu kadar önemli.

standartlarına uydurmaya çalışırlar. Bu muhafazakâr yaklaşım pek çok insanın kendi araştırma geleneklerinin yöntem ve normlarına sadakatsizlik ettiklerini hissetmeden, feminist araştırmanın biyolojideki ve sosyal bilimlerdeki önemini kavramasını mümkün kılar. Spontane feminist ampirizm, bu yöntemleri uygulama ve bu normları takip etme hususunda daha da büyük özen gösterilmesi yönünde çağrıda bulunuyor gibidir. Ne var ki bu muhafazakârlık bu felsefenin aynı zamanda zayıf noktasıdır: Bu bilgi kuramı, baskın yöntem ve açıklama kavrayışlarının kısıtlılıklarını ve büyük bir titizlikle uygulandıklarında bile araştırma sonuçlarını ve araştırmalar hakkındaki düşünceleri bastırıp çarpıttıklarını görmeyi, bu soruna eğilmeyi reddeder. Yine de doğasındaki radikallik azımsanmamalıdır. Bilimlerin nicedir kendi cinsiyetçi ve erkekmerkezci araştırma pratiklerine ve neticelerine karşı kör oldukları yolunda ikna edici bir tartışma ortaya koyar. Ve böylelikle bir sonraki soru için yer açmış olur: Mevcut araştırma ve açıklama mantıkları, bu "suçun" işlenmesinde gerçekten ampiristlerin ısrar ettikleri kadar masum mudur, yoksa "suçun" nedeninin bir kısmını mı teşkil ederler?[12]

Feminist bakış açısı kuramının entelektüel tarihinin izi, genellikle, Hegel'in efendi-köle ilişkisine dair kölenin hayatından bakıldığında efendinin hayatından bakıldığına kıyasla nelerin bilinebileceğine ilişkin düşüncelerine ve bunun ardından Marx, Engels ve Lukács'ın bu içgörüyü geliştirerek sınıflı toplumun nasıl işlediğini açıklayan Marksist kuramlar üretmek üzere "proleter bakış açısı" kavramına varmalarına dek götürülür.[13] 1970'lerde pek çok feminist

12. "Elbette sağda solda dikkatsiz ya da iyi eğitilmemiş biliminsanları bulunacaktır; ama hiçbir *gerçek* biliminsanı, hiçbir *iyi* biliminsanı cinsiyetçi ya da erkekmerkezci araştırma sonuçları üretmeyecektir." Bu iddiadan yola çıkarak, feministler dışında hiç kimsenin gerçek ya da iyi biliminsanı olmadığı sonucuna varılabilir! Buna ve feminist bilimin tam anlamıyla iyi bilim olduğu, ama iyi bilimdeki feminist bileşeni kabul etmekten kaçınmanın o bilimi iyi kılan şeyi muğlaklaştırdığı fikrine direnmeye yönelik diğer çabalara ilişkin tartışmalar için bkz. "What is Feminist Science?", Harding 1991: 12. Bölüm.

13. Fredric Jameson (1988) çağdaş düşünürler arasında yalnızca feminist bakış açısı kuramcılarının Marksist epistemolojiyi bütünüyle anladıklarını söylemiştir. Marksist açıklamaların ampirik izahlarının da yaygın olduğunun altı çizil-

düşünür birbirinden bağımsız olarak, Marksist analizin, kadınlarla erkekler arasındaki yapısal ilişkinin bilgi üretimi açısından anlamlı sonuçlar doğurmasını açıklayacak şekilde nasıl dönüştürülebileceğini düşünmeye başladı.[14] Fakat bakış açısı argümanları en kapsamlı biçimiyle feminist literatürde ifade edildiyse de, bu argümanların tüm yeni toplumsal hareketlerin bilimsel projelerinde görüldüğünün altı çizilmelidir.[15] Bakış açısı kuramının *toplumsal* bir tarihi yazılsa, bu tarih merkez-dışı toplulukların kamusal alanda söz sahibi olmaya başladıklarında ne olduğu üzerinde dururdu. Baskın grupların bilimsel akılcılığa ve nesnelliğe önem verdiği iddia edilen toplumlarda, merkez-dışı topluluklar ve onların sesine kulak verenler, merkez-dışı hayatlar açısından bakıldığında baskın açıklamaların pek de nesnel olmadığına dikkat çekeceklerdir. Bilgi sahibi olma konusundaki iddialar her zaman toplumsal anlamda konumlanmıştır ve baskın grupların kendi avantajlı toplumsal konumlarını ve bu avantajların inançları üzerindeki etkilerini düzenli biçimde sorgulamayışları, toplumsal konumlarını bilgi üretimi açısından bilimsel ve epistemolojik anlamda dezavantajlı kılar. Dahası, üreticilerinin iyi niyetli olduğu durumlarda bile bu açıklamalar nihayetinde sömürücü "uygulamalı siyaseti" meşrulaştırma noktasına varır.

Bakış açısı kuramı –ve sıklıkla yanlış anlaşılan iddiası– şu fikirden yola çıkar: Irka, etnisiteye, sınıfa, toplumsal cinsiyete, cinselliğe ya da bir toplumun yapısını belirleyen diğer benzer politikalara göre tabakalaşmış bir toplumda, en üsttekilerin *faaliyetleri*, bu faaliyetleri gerçekleştiren insanların, kendileri ve çevrelerindeki dünya hakkında neler anlayabileceğini hem örgütler hem de sınırlar. "Topluma öyle bakış açıları vardır ki, kişi ne kadar iyi niyetli olursa olsun insanların birbiriyle ve doğal dünyayla olan gerçek

---

meli: "Marx'ın bir açmazı vardı. ... Cesur bir varsayımda bulundu ve sonra da onu yanlışlamaya girişti. ... Gerçekler onun açıklamasını destekledi ve açmazı çözdü." Bunlar Marksist açıklamaları ampiristler için akla yatkın kılıyor; ancak ne Marx'ın kendi epistemolojisinin farklılıklarını ne de Marksist epistemolojinin dikkat çektiği, Marksist kuramın ortaya çıkmasının ardındaki tarihsel sebeplere ilişkin diğer "açmazı" tatminkâr bir şekilde ele almayı başarıyor.

14. Bkz. not 6.

15. Örneğin karş. Said 1999; Amin 1989; Wittig 1980; Fyre 1983; Mills 1988.

ilişkilerini göremez."[16] Buna karşılık, toplumsal hiyerarşilerin en altında olanların faaliyetleri –*herkesin** araştırmaları ve akademik çalışmaları için– insanların birbirleriyle ve doğal dünyayla ilişkilerine ışık tutacak düşüncelere bir başlangıç noktası sağlayabilir. Çünkü merkez-dışı toplulukların –kendi anladıkları biçimleriyle– deneyimleri ve hayatları, *açıklanması gereken* özellikle önemli *sorunlar* veya araştırma gündemleri ortaya koyar. Bu deneyimler ve hayatlar, nesnelliği artırmaya yönelik sorular için bir kaynak olarak değersiz görülmüş veya göz ardı edilmiştir (bu soruların yanıtları her zaman o deneyim ve hayatlarda saklı değildir; yanıtlar siyasi kararları veren ve merkez-dışı hayatları şekillendiren toplumsal pratiklerle meşgul olan merkezdeki insanların inanç ve faaliyetlerinde de bulunabilir).[17] Dolayısıyla birinin toplumsal konumu onun neyi ne kadar bilebileceğini belirler. Bu açıdan bazı toplumsal konumlar –eleştirel olarak incelenmeyen baskın konumlar– diğerlerine göre daha sınırlayıcıdır; onları daha sınırlayıcı yapan ise, aktarılmış inançlarla ilgili eleştirel sorular üretmedeki yetersizlikleridir.[18]

Dorothy Smith kadınların deneyiminin feminist bilginin "temeli" olduğunu ve bu bilginin sosyoloji disiplinini değiştirmesi gerek-

* Harding'in buradaki vurgusu bu yöntemin söz konusu merkez-dışı gruba mensup olmayanlarca da, örneğin erkekler tarafından da, benimsenebileceğinin altını çizer görünmektedir. –*ç.n.*

16. Hartsock 1983: 159. Hartsock'un kullandığı biçimiyle "gerçek ilişkiler" kavramı, bazı okurlara onun ve diğer bakış açısı kuramcılarının toplumsal inşacılar tarafından geçersiz kılınmış bir epistemolojiye ve metafiziğe umutsuzca saplandıklarını düşündürebilir. Fakat bu kanı, bakış açısı kuramcılarının *hem* saf gerçekçi *hem de* saf toplumsal inşacı epistemolojileri ve metafizikleri reddettikleri gerçeğini gözden kaçırır. Donna Haraway bu konuda bilhassa başarılıdır (bkz. Haraway, "Konumlu Bilgiler", 2010c).

17. Bakış açısı kuramcıları için merkez-dışı deneyimlere ya da hayatlara ilişkin kayıtların, veya merkez-dışı toplulukların "hayat dünyasına" ilişkin fenomenolojilerin, bu hayatların içinde ya da dışında doğan soruların *yanıtları* olmadıkları, ancak en iyi soruları sormak için gerekli oldukları noktasına daha sonra döneceğiz.

18. Merkez-dışı hayatların hangi farklı şekillerde daha önemli sorular üretebileceğine dair bir inceleme için bkz. "What is Feminist Epistemology?" makalem, Harding 1991: 5. Bölüm.

tiğini öne sürerken meseleye bu açıdan yaklaşır.[19] Kadınların hayatları (birçok farklı hayatımız ve deneyimimiz!) sadece o kadınların değil erkeklerin de hayatlarıyla ve daha önemlisi ikisi arasındaki nedensel ilişkilerle ilgili olarak sorulacak yeni ve eleştirel soruların önünü açabilir.[20] Örneğin, Smith eğer kadınların hayatlarından yola çıkarak düşünmeye başlarsak, erkeklerin yapmak istemedikleri işlere kadınların yerleştirildiğini, özellikle de herkesin –erkeklerin, bebeklerle çocukların, yaşlıların, hastaların ve kendilerinin– bedenlerinin bakımından sorumlu olma konumuna yerleştirildiğini görebileceğimize (herhangi birinin görebileceğine) işaret eder. Ayrıca, kendilerinin ve başkalarının evlerinin ve işyerlerinin temizlik ve bakımını da yaptıklarına göre, bu bedenlerin bulunduğu yerel mekânların sorumluluğuna da kadınlar atanmıştır.[21] Bu tip "kadın işleri", yönetici gruplardaki erkekleri soyut kavramların dünyasına dalmaları için özgür kılar. Kadınlar bu somut işlerde ne kadar başarılıysa, bu işler erkekler nezdinde ayrı bir toplumsal emek olarak o kadar görünmez olur. Bedenlerin ve bedenlerin bulunduğu mekânların bakımı "doğaya" atfedilerek gözden silinir; örneğin diğerkâm davranışın dişiler için doğal olduğunu ve erkekler için olmadığını iddia eden sosyobiyolojik iddialar ya da pek çok feminizm öncesi Marksistin gündelik cinsel, duygusal ve ev içi işlerde aslında kimin ne rol aldığını analiz etme ve bu tip analizleri "işçi sınıfı emeği" açıklamalarına katma hususundaki gönülsüzlükleri gibi. Smith der ki, kadın emeğinin toplumsal niteliğinin erkek faaliyetleri açısından nasıl görünmez olduğunu fark edersek, erkeklerin kadınların faaliyetlerini başlı başına insanlık kültür ve tarihinin bir parçası olarak görmekte zorlanmasına şaşırmayız. Smith'e göre, eğer yola kadın-

19. Bkz. örn. Smith 1990: 54.

20. "Kadınların hayatlarından yola çıkarak düşünmek" ifadesinde yer alan, bilgi arayışını betimleyen yolculuk imgesi, "kadınların hayatları açısından bakmak" ifadesindeki görsel benzetmenin daha kolay doğurabileceği yanlış anlaşılmalara karşı faydalı bir düzeltmedir. Bu yolculuk benzetmesi Hartsock, Smith ve diğerlerinin yazılarında sıklıkla görülür.

21. Bazı kadınlara bu işler diğer kadınlara göre daha fazla verilir; ama birçok hizmetçisi bulunan zengin ve aristokrat kadınlar bile, ağabey ya da erkek kardeşlerinin aksine, büyük ölçüde bu tip işlerden sorumlu tutulurlar.

ların hayatlarından çıkarsak, bu tip faaliyetlere neden asli olarak kadınların atandığı ve bunun ekonomi, devlet, aile ve eğitim sisteminin yanı sıra, beden ile duygusal emeği bir gruba, zihinsel emeği ise başka bir gruba atayan diğer sosyal kurumlar açısından nasıl sonuçlar doğurduğuna dair birtakım sorular oluşturabiliriz.[22] Bu sorular, insan faaliyetinin yalnızca baskın gruplardaki erkeklerin kendilerine ayırdıkları kısmından –yönetimsel ve idari soyut zihinsel emekten– yola çıkan sorulara kıyasla, bizi kadınların dünyalarıyla, erkeklerin dünyalarıyla ve ikisi arasındaki nedensel ilişkilerle ilgili daha az yanlı ve daha az çarpık anlayışlara götürecektir.

Bakış açısı epistemolojisi anlatısının merkezine bilgi ile siyaset arasındaki ilişkiyi yerleştirir; farklı politikaların bilgi üretimi üzerindeki etkisine yönelik nedensel açıklamalar sunmaya –bu etkiyi açıklamaya– çalışır. Tabii ki ampirizm de siyasetin bilgi üretimi üzerindeki etkisiyle ilgilenir; ama feminizm öncesi ampiristler bu bağlamda siyaseti tamamen olumsuz bir etmen olarak kavramsallaştırır. Ampirizm, hipotezlerin sınanmasında kullanılan sağlam yöntemler olarak gördüğü şeye sadık kalarak, bilimi tüm bu kötü politik etkilerden arındırmaya çalışır. Bakış açısı epistemolojosi açısından bu, ampiristlerin arzuladığı gibi araştırma sonuçlarının nesnelliğini en üst seviyeye çıkarabilmek için *fazlasıyla zayıf bir stratejidir*. Ezilenlerin hayatlarından yola çıkan düşünce, bilgi üretme şeklinin böyle bir ampirik kavramsallaştırılması dahilinde, kendi eleştirel sorunlarını dile getirme ya da duyurma şansına erişemez. Feminizm öncesi ampiristler bu tarz soruları ancak siyasetin bilimi ihlal etmesi ve dolayısıyla araştırma sonuçlarının nesnelliğini bozması olarak algılayabilirler. Spontane feminist ampirizm, tüm önemli başarılarına rağmen, yine de bu varsayımların çarpıtıcı iz-

22. Elbette ezelden beri süren cinsiyetçi, ırkçı ve sınıfsal önyargı taşıyan görüşlerin iddia ettiğinin aksine, bedensel emek ile duygusal emek de zihinsel emek gerektirir. Bkz. örn. Ruddick 1989. Ve her ne kadar öyle kabul edilmese de, idari ve yönetimsel işlerin gerektirdiği zihinsel emek –Smith'in "hükmetme" derken kastettiği şey– de apaçık bir bedensel ve duygusal emek içerir. Orta sınıftan gelen çocukların erken çocukluk dönemi eğitiminin ne kadar büyük bir kısmının aslında beden ve duygulara dair (toplumsal cinsiyetlere özgü) bir tür düzenlemenin içselleştirilmesinden oluştuğunu bir düşünün.

lerini taşır ve bu izler onun nesnelliği azami seviyeye çıkarmanın sistematik yolları için gereken güçlü ölçütleri geliştirmesine mani olur.

Dolayısıyla tüm bilgi girişimlerinin toplumsal olarak konumlanmış olduğu ve bu nesnel toplumsal konumlardan bazılarının bilgi projelerinin başlangıç noktası olmak için diğerlerinden daha iyi olduğu yolundaki bakış açısı yaklaşımı, bilimsel dünya görüşünün ve bilgi üretimi için bilimi model alan Batı düşüncesinin en temel bazı varsayımlarına meydan okur. Bakış açısı, araştırma sonuçlarının nesnelliğini en üst seviyeye çıkarmayı amaçlayan kuvvetli bir "araştırma mantığı" oluşturur ve böylelikle, sadece baskın grupların merkez-dışı olanların hayatlarını yönetme ve idare etme projelerinde kullanmaları *için* bilgi üretmektense, merkez-dışı insanlar (ve bilmeye kabil oldukları şeyi bilme noktasına gelebilecek kişiler) *için* de olabilen bir bilgi üretmeyi hedefler.

3. Bilgi İddialarının Temelleri Nelerdir?

Bakış açısı kuramları, merkez-dışı toplulukların hayatlarından "yola çıkarak düşünmek" gerektiğini savunur; herhangi bir toplumsal düzenin içindeki o sınırları belli, nesnel konumlardan yola çıkıldığında, baskın grupların hayatlarından yola çıkılarak erişilemeyecek aydınlatıcı, eleştirel sorular ortaya atılacağını öne sürer. Araştırmaya kadınların hayatından başlamak, sadece kadınların hayatlarına ilişkin değil, erkeklerin hayatına ve tüm toplumsal düzene ilişkin de daha az yanlı ve daha az çarpıtılmış açıklamalar doğuracaktır. Kadınların hayatları ve deneyimleri bu bilgi için gerekli "temelleri" sağlamaktadır, her ne kadar geleneksel felsefi anlamıyla bilgiye zemin oluşturmadıkları açık olsa da. Bu temeller bilimsel soruların ortaya çıkacağı alan ve faaliyetlerdir. Araştırmaya epistemolojik açıdan avantajlı bir noktadan başlamak, araştırmacının nesnelliğini en üst seviyeye çıkarabileceğini garanti etmez; bu temeller nesnelliği en üst seviyeye çıkarmak için sadece gerekli olan –ama yeterli olmayan– bir başlangıç noktası sunar. Bakış açısı temelli bilgiyi dört farklı çeşit bilgiyle karşılaştırmak faydalı olacaktır: "tanrılık

hilesi"[23] (*god trick*), etnosantrizm, görecilik ve baskılananların bilgi üretimi konusundaki benzersiz becerileri.

"Tanrılık Hilesi"

Öncelikle, bakış açısı kuramlarına göre, bilginin temelleri tarih ve toplumsal hayattan soyutlanmış olmaktan ziyade, tıkabasa onlarla doludur. Bilgiye yönelik bir bakış açısı projesi evrensel olduğu söylenen insan sorunsallarından yola çıktığını iddia etmez: "Tanrılık hilesini" başarıyla icra ettiğini ileri sürmez. Ancak, feminist bilgi ifadelerinin toplumsal olarak konumlanmış olduğu gerçeği, pratikte onları Batı düşünce tarihinin ya da bugünkü disiplinlerin içinde ya da dışında üretilmiş herhangi bir diğer bilgi ifadesinden farklı kılmaz: Bunların hepsi kendilerini üreten toplulukların parmak izlerini taşımaktadır. İnsanlar tarafından üretilen her düşüncenin başlangıç noktası, sınırları toplumsal olarak belirlenmiş hayatlardır. Dorothy Smith, bunu şöyle ifade eder: "Burada incelediğim üzere, kadınların bakış açısı, sosyolojinin nesnel, sosyoloğun konumundan bağımsız bir bilgi teşkil etme iddiasının geçerliğini sarsıyor. Sosyolojinin kavramsal usul, yöntem ve ilişkinliklerinin, sosyolojinin konusunu toplumdaki belirli bir konumdan düzenlediği görülüyor" (Smith 1974).

İnsan düşüncesinin, kendi üretim sürecini açık eden tüm parmak izlerini silebileceğini düşünmek bir yanılsamadır – ve bu yanılsama tarihsel olarak saptanabilir. Bilimsel yöntemin geleneksel kavramsallaştırmaları biliminsanlarının, bilim camiası *içinde* farklılık gösteren toplumsal çıkar ve değerleri araştırma sonuçlarından ayıklama konusunda nispeten iyi olmalarını mümkün kılar; zira deneylerin farklı gözlemciler tarafından tekrar edildiği her seferinde, tek tek gözlemcilerin (ya da belli araştırmacı gruplarının) araştırmalarının sonuçlarını etkileyen toplumsal değer farklılıkları, diğer araştırmacılar (ya da araştırmacı grupları) tarafından rapor edilen aynı fenomenden ayrı durmasıyla kendini belli edecektir.[24] Fakat bilim-

23. Bu "Konumlu Bilgiler"de Haraway'in kullandığı bir ifadedir.

24. Burada, saptanamayan sahtekârlık, dikkatsizlik ve bilinçsiz önyargılara

sel yöntem ne araştırmacıların tamamı (ya da neredeyse tamamı) tarafından paylaşılan toplumsal kaygı ve çıkarları –saf dışı bırakmak şöyle dursun– tespit edecek kurallar, usuller ya da teknikler sunar, ne de bilimsel yöntemin etkinliğini artırmak adına farklı toplumsal inançlara sahip gözlemciler aramayı teşvik eder. Dolayısıyla *bilimsel araştırma sürecinde eleştirilmemiş olarak kalan* yaygın kültürel varsayımlar araştırma sonuçlarına aktarılır, bunun sonucunda belli bilimsel iddiaların tarihselliği farklı zamanlara, mekânlara, ya da aynı toplumsal düzenin içindeki farklı bir gruba mensup insanlar açısından görünürlük kazanır. Şunu söyleyebiliriz ki, bakış açısı kuramları yalnızca tüm bilgi-arama projelerinin kaçınılmaz bir parçası olan sosyal konumlanmışlığı kabul etmekle kalmaz, daha da önemlisi bu konumlanmışlığı sistematik olarak erişime hazır bir bilimsel kaynağa dönüştürür.

Etnosantrizm

Evrenselcilerin, evrensel iddiaların temelini oluşturduğunu ileri sürdükleri "hiçbir yere ait bakış açısı"na getirebildikleri tek muhtemel alternatif, geleneksel olarak etnosantrizm ve görecilik olmuştur; dolayısıyla onlara göre bakış açısı epistemolojileri bu konumlardan birini ya da ötekini destekliyor olmalıdır (ya da desteklemeye mahkûmdur). Peki feminist bakış açısı kuramı tarafından benimsenen bilgi zemininin etnosantrik olduğu görüşünde herhangi bir doğruluk payı var mı?

Etnosantrizm, kişinin ait olduğu etnik grup ya da kültürün içsel üstünlüğüne yönelik inançtır.[25] Peki feminist bakış açısı kuramcıla-

---

ilişkin yakın zamanlı çalışmaların işaret ettiği gibi, bilim tarihini idealize ediyorum. Bkz. örn. Gould 1981; Kamin 1974; Broad ve Wade 1982. Buradaki mesele kişilerin hatalarıyla ilgiliymiş gibi görünebilir, ki öyledir. Ama daha önemlisi bu, bilimsel kurumların kendi faaliyetlerini teftiş etmekteki isteksizlikleri ve yetersizlikleriyle ilgili bir meseledir. Başka herhangi bir alternatif daha az etkili olacağından, bunu onlar yapmak *zorundadır.* Ama bilimsel kurumlar, demokratik toplumsal projelere daha çok dahil olana dek bunu yapmak istemeyecek ya da yapmaya ehil olmayacaklardır.

25. Richard Rorty, toplumsal konumlanmışlığın gerçekten de tüm insan bilgisi projelerinin kaderi olduğu, bu yüzden de insani diyaloglarımızı sürdürürken

rı *kendi grup ya da kültürlerine* dair hayatların, bilgi temeli olma bakımından *daha üstün* olduğunu iddia ediyorlar mı?[26] Kadınların hayatlarından yola çıkarak düşünmeyi savunanların öncelikle kadınlar olduğuna dikkat edilirse, ilk bakışta durumun bu olduğu zannedilebilir. Ancak, bu olgudan yola çıkarak feminist bakış açısı kuramının etnosantrik olduğu sonucuna varmanın neden yanlış olacağına ilişkin birkaç sebep sıralayabiliriz.

İlk olarak, bakış açısı kuramcılarının hepsi açıkça, kendilerine ait olmayan merkez-dışı hayatların belli bilgi türleri için daha iyi bir zemin teşkil ettiğini savunur. Yani kadınlar tarafından ileri sürülen, kadınların hayatının toplumsal cinsiyet sistemlerine ilişkin düşünceler için daha iyi bir başlangıç noktası olduğu iddiası, *kendi* hayatlarının bu anlamda en iyi başlangıç noktası olduğu iddiası demek değildir. Kendi hayatlarının böyle projeler için önemli birer kaynak olabileceğini inkâr etmezler; ama başka, farklı (bazen kendilerinin tam zıddı) kadın hayatlarının da aynı şekilde kaynaklık edeceğini savunurlar. Örneğin, kendileri fahişelik* yapmayan ya da tecavüze

---

etnosantrizmimizi de kucaklayabileceğimiz yolunda sıradışı bir argüman ortaya atar. Rorty'nin etnosantrizm savunması, kişilerin asla kendi toplumsal konumlarını aşamayacaklarına yönelik bir çeşit kaderciliğin savunmasıdır; bu ise önemli ölçüde, benim buradaki tartışmamda merkeze aldığım standart etnosantrizm tanımına çıkar ya da onunla örtüşür. (Bu noktayı netleştirmemdeki yardımından dolayı Linda Alcoff'a teşekkür ederim.) Rorty birisinin etkin biçimde kendi "toplumsal konumunu" –örneğin bir feminist siyasi harekette yer alarak, feminist analizler okuyarak ve üreterek vb.– değiştirebileceğini düşünmez. Onun argümanı açısından bakıldığında, herhangi bir kadının (ya da erkeğin) feminist olabilmesi bir muammadır; çünkü bizim "toplumsal konumumuz" asli olarak eril kurumlar, ideolojiler vb. tarafından baskılanmıştır. John Stuart Mill ya da Simone de Beauvoir nasıl olup da ortaya koydukları fikirleri düşünme noktasına gelmişlerdir? Bkz. Rorty 1991.

26. Elbette cinsiyet bir etnisite değildir. Yine de tarihçiler ve antropologlar kadınların kültürleri üzerine yazıyorlar, dolayısıyla belki de kadınların kültürlerini bu açıdan düşünmek etnisitenin anlamını çok da fazla esnetmez. Hiç şüphesiz bakış açısı kuramının bazı eleştirmenleri böyle yapmıştır.

* Burada Harding'in kullandığı *prostitution* kavramı için "fahişelik" karşılığı uygun bulunmuştur. Güncel feminist literatürde yaygın olarak kullanılan *sex-worker* (seks işçisi) kavramının burada karşımıza çıkmaması, Harding'in makaleyi kaleme aldığı dönemde kavramın henüz kullanımda olmamasından kaynaklanıyor olabilir. Bu terminolojik seçim, günümüz feminist ve LGBTİ literatüründe yi-

uğramamış kadınlar, kadınların böyle olaylardaki deneyim ve faaliyetlerinden yola çıkarak düşünmenin devletin eril olduğunu gösterdiğini söylemişlerdir; çünkü böyle durumlarda devlet kadınların hayatlarına erkek gözüyle (kadın gözüyle değil) bakmaktadır. Dorothy Smith betimlediği belli bir toplumsal konum üzerinde düşünmeye Kanadalı yerlilerin bakış açısından başlamanın değeri hakkında yazar (Smith 1974). Bettina Aptheker (1989) soykırımdan kurtulan kadınların, Çin'deki konserve fabrikalarında çalışan kadınların, ileri yaştaki lezbiyenlerin, kölelik yapmış siyahi kadınların, Japon-Amerikan toplama kampından kurtulan kadınların ve kendinden farklı hayatları olmuş başka kadınların hayatlarından yola çıkarak düşünmenin, baskın grupların siyaseti, direnişi, topluluğu ve tarih ve sosyal bilimlerdeki diğer temel kavramları nasıl çarpıtılmış bir biçimde kavramlaştırdığını anlama kabiliyetimizi artırdığını savunmuştur. Afro-Amerikalı bir sosyolog olan Patricia Hill Collins (1990), yoksul ve bazı durumlarda okuma yazması olmayan Afro-Amerikalı kadınların hayatlarından yola çıkarak düşünmenin, bu kadınlar hakkında olduğu kadar, hem Afrika kökenli hem Avrupa kökenli Amerikalı entelektüellerin hayatları hakkında da önemli bazı hakikatleri açığa çıkaracağını savunmuştur (10 ve 11. bölümler). Anne olmayan pek çok kuramcı (anne olan pek çoklarının yanı sıra) annelik işinden yola çıkarak düşünmenin toplumsal düzenle ilgili önemli sorular doğurduğunu öne sürmüştür. Şüphesiz ki bazı kadınlar kendi hayatlarının tüm bilgi projeleri için en iyi ve tek başlangıç noktasını teşkil ettiğini savunur, ama bakış açısı kuramının iddiası bu değildir. Dolayısıyla, bu kadar çok kadının feminist bakış açısı yaklaşımlarını savunuyor olması tesadüf olmamakla birlikte, bu durum bakış açısı iddialarının etnosantrizme bağlanabileceğinin ispatı da olamaz.

İkinci –ve ilk noktayla yakından ilişkili– olarak, kimlikleri "merkezde" olan düşünürler de merkez-dışı hayatların toplumsal düzenle ilgili nedensel ve eleştirel sorular sormaya başlamak için

---

ne yaygın bir eğilim olan *sahiplenme* (*reclaim*) yaklaşımı altında da karşımıza çıkabilir; ancak Harding'in tarihsel konumu göz önünde bulundurulduğunda seçiminin altında yatan sebebin bu yaklaşım olması daha az olasıdır. –*ç.n.*

daha doğru yerler olduğunu iddia etmişlerdir. Ne de olsa Hegel'in kendisi köle değildi ama efendi-köle ilişkisinin kölenin faaliyetleri açısından daha iyi anlaşılabileceğini ileri sürmüştü. Marx, Engels ve Lukács sınıflı toplumla ilgili kuramlarını geliştirirken kendileri için başlangıç noktası teşkil ettiğini söyledikleri türden bir emek uğraşı içinde değillerdi. Kadınların hayatlarından yola çıkarak düşünmenin bilimsel ve epistemik avantajlarını savunmuş erkekler; Afro-Amerikalıların hayatlarından yola çıkarak düşünmenin hem onların hayatları hem kendi hayatlarıyla ilgili çok şey öğrenilmesini sağlayacağını anlayan Avrupa kökenli Amerikalılar vardır vb.[27]

Üçüncü olarak, kadınların hayatları "kadınsılığın" (*femininity*) veya "kadınlığın" (*womanliness*) kurallarıyla şekillenmiştir; bu açıdan "kadın kültürünü ifade ederler". Bakış açısı kuramlarını eleştirenler feministlerin kadınsılığı ve böylece "kendi kültürlerini" savunduklarını düşünüyor olabilirler. Ama tüm feminist analizler, feminist bakış açısı yazıları da dahil, kadınlığın ve kadınsılığın değeri konusunda ilke olarak muğlaktır. Feministler kadınsılığı erkeksiliğin yüceltilmesine yönelik kavramsal proje tarafından tanımlandığı ve dolayısıyla bu projenin bir parçası olduğu gerekçesiyle eleştirirler: Kadınsılık erkeklerin kendilerini karşısına koyarak üstün ve ayrıcalıklı insan olarak tanımladıkları "ötekidir" Feminist düşünce, geleneksel düşüncede eleştirdiği erkeksiliğe sadakatin yerine kadınsılığa sadakati koymaya çalışmaz. Daha ziyade, toplumsal cinsiyete yönelik her türlü sadakatin yalnızca yanlı ve çarpık araştırma sonuçları üretebileceğini söyleyerek bu tutumu eleştirir. Ancak, bu eleştiriyi yaparken, bir yandan da kadınların hayatlarının uygunsuz biçimde değersizleştirildiğinin altını çizmek zorundadır. Feminist düşünce tam da eleştirdiği ve yıkmaya çalıştığı fikir –kadınlar– "olarak" ve onlar adına konuşmaya zorlanmıştır. Bu projenin hem muazzam zorluğu hem de muazzam yaratıcılığının kaynağı bu çelişkili doğasında yatar. Kadınların hayat koşulları pek çok durumda kendi ağabeyleri ya da erkek kardeşlerininkinden kötü olduğundan, bu kötü koşulları tolere eden ve hatta bunlara büyük değer veren bir toplumsal düzene ilişkin sorular sormaya başlamak için kadınların

27. Önceki alıntılar böyle durumların pek çok örneğini içerir.

hayatları daha iyi bir çıkış noktası teşkil eder (kadınların çifte mesaisi, kadına yönelik şiddet salgını, kadınların "güzel" olması yönündeki kültürel zorunluluk vb.).[28] Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet pratiklerinin davranışı ve inancı nasıl şekillendirdiğini sorunsallaştıran –yani hem erkeksiliği hem kadınsılığı eleştiren ve sorgulayan– araştırma süreçlerinin, belli bir toplumsal cinsiyete sadakatin önyargı yaratan etkilerinden kaçınma şansı daha yüksektir.

Dördüncü olarak, pek çok farklı feminizm vardır ve bunların analizlerinde farklı tarihsel kadın gruplarından yola çıktıkları düşünülebilir. Liberal feminizm kendi analizinde esas olarak 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış eğitimli Avrupalı ve ABD'li kadınların hayatlarından; Marksist feminizm 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında sanayileşen ya da "modernleşen" toplumlarda ücretli işçi olarak çalışan kadınların hayatlarından; Üçüncü Dünya feminizmi ise 20. yüzyılın sonlarında yaşayan Üçüncü Dünya kökenli kadınların hayatlarından yola çıkmıştır (ve bu farklı Üçüncü Dünya hayatları da farklı feminizmler üretir). Bakış açısı kuramına göre tüm bu kadın gruplarının hayatları toplumsal düzenin belli yanlarını açıklamaya başlamak için güzel noktalardır. Bakış açısı kuramlarının düşünürken yola çıkış noktası olarak önerebileceği tek ve ideal bir kadın hayatı yoktur. Daha ziyade, toplumsal tabakalaşmanın işleyiş sistemleri tarafından farklı biçimlerde merkez-dışına itilmiş tüm hayatlara bakılmalıdır. Farklı feminizmler birbirlerini bilgilendirir: Hepsinden bir şey öğrenebilir ve inanç örüntülerimizi değiştirebiliriz.

Son olarak, merkez-dışı hayatlar açısından, esas etnosantrik olarak değerlendirilmesi gerekenin egemen iddialar olduğu belirtilebilir. Açıkça ırkçı, cinsiyetçi, sınıfçı ve heteroseksist olan iddiaların, baskın kültürün üstünlüğünde ısrarcı olma etkisi yarattığını görmek nispeten daha kolaydır. Ama evrensel olarak geçerli inançlar –ahlaka ve insan doğasına ilişkin ilkeler, epistemolojiler, bilim felsefeleri– üretmiş olma iddiaları da etnosantriktir. Ancak ırk, etnisite, sı-

28. "Pek çok durumda"; ama her durumda değil. Afro-Amerikalı ve Latin kökenli yazarlar, en azından ABD toplumunda, yoksul bir Afro-Amerikalı ya da Latin kökenli erkeğin önemli açılardan kendi abla ya da kız kardeşlerinden daha iyi durumda olmadığını savunmuştur.

nıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerinden tabakalaşmış toplumlardaki baskın grupların üyeleri, kendi bilgi standartlarının ve bu standartlara bağlılığın doğurduğu iddiaların geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki tüm akılcı varlıklar tarafından tercih edilebilir bulunabileceğini hayal edebilir. Smith, Hartsock ve yukarıda tartışılan diğerlerinin çalışmaları bunu göstermektedir. Dahası, bakış açısı kuramının kendisi tarihsel olarak belirmiştir. Tarihin diğer safhalarında ortaya çıkmamış olmasının mantıklı sebepleri vardır ve –insan ürünü olan her şeyin kaderi olduğu gibi– gelecekte daha işe yarar epistemolojilerin onun yerini alacağına şüphe yoktur.[29]

Görecilik, Perspektifçilik, Çoğulculuk

Eğer rakip bilgi iddialarından hangisini seçeceğimize ilişkin tek bir aşkın standart yoksa, o halde yalnızca hepsi kendi içinde doğru olan, birbirlerine karşı bir iddiaları bulunmayan, yerel, tarihsel doğrulardan bahsedebileceğimiz söylenir. Bilişsel görecilik literatürü muazzam büyüklüğe erişmiş olmakla birlikte, burası bu literatürü gözden geçirmenin yeri değil (Bernstein 1983; Hollis ve Lukes 1982; Krausz ve Meiland 1982; Aronowitz 1988). Ancak, bakış açısı kuramı göreciliği ne savunur, ne de ona mahkûmdur. Tüm toplumsal konumların dünyayla ilgili bilgi edinmek için aynı ölçüde fay-

29. Bakış açısı kuramlarının maddi sınırları nelerdir? Geriye dönüp baktığımızda, bu kuramların bir bilim kültürü bağlamı gerektirdiğini görebiliriz; yani daha güçlü bir nesnelliğe, ilerlemenin olanaklılığı ve arzulanılırlığına, toplumsal projeler için nedensel açıklamaların değerine yönelik iddiaları merkeze koyarlar. Aynı zamanda göründüğü kadarıyla baskın, egemen olanlarla bastırılmış olanlar arasındaki sınırların tam anlamıyla katı olmamasını talep ederler; toplumsal hareketliliğin en azından belli bir düzeyde mümkün olması gereklidir. Bazı merkezdışı toplulukların merkezdekilerin ne yaptığını gözlemleme olanağı bulması; bazı merkez-dışı seslerin merkezdekilerin dikkatini çekebiliyor olması; merkezdeki bazı insanların merkez-dışındaki bazı hayatlarla, toplumsal hayatın onlar açısından nasıl işlediğini düşünmelerine olanak verecek kadar iç içe olmaları gerekir. Totaliter bir sistemin bakış açısı kuramlarını doğurması muhtemel değildir. Dolayısıyla bilim-karşıtı ya da totaliter sistemlere doğru tarihsel bir hareket, bakış açısı kuramlarını daha az işe yarar kılacaktır. Hiç şüphesiz bakış açısı kuramlarının sunabileceği kaynakları sınırlayacak başka tarihsel değişimler de vardır.

dalı kaynaklar sağladığı ve hepsinin bilgiyi aynı ölçüde güçlü sınırladığı fikrine karşı çıkar. Evrenselcilerin düşündüğünün aksine, bakış açısı kuramı evrenselciliği reddetmesinin sonucu olarak böyle bir iddiada bulunmaz. Bakış açısı kuramı bazı toplumsal konumların bilimsel olarak bilgi projelerine başlama açısından diğerlerinden daha iyi olduğu iddiasını destekleyen argümanlar sunar ve görecilik suçlamasının inandırıcı olabilmesi için bu argümanların çürütülmesi gerekir.[30]

Yargısal (ya da epistemolojik) görecilik tüm bilimsel projeler tarafından aforoz edilmiştir ve feminist projeler de istisna değildir.[31] Çeşitli cinsiyetçi ve erkekmerkezci bilimsel kuramlar şu tür iddialarda bulunmuştur: Kadınlar matematik dersi aldıklarında rahimleri bedenlerinde dolaşmaya başlar; yalnızca Avcı Erkek insanın nevi şahsına münhasır tarihine önemli katkılarda bulunmuştur; kadınlar biyolojik olarak annelikte başarılı olmak ve toplumun yönetilmesine eşit katılımda başarısız olmak üzere programlanmıştır; kadınların ahlaki akıl yürütmede tercih ettikleri yöntemler erkeklerinkinden daha aşağı seviyededir; tecavüz ve dayağın hedefinde olanlar başlarına gelen şeyin sorumluluğunu taşımak zorundadır; çocukların bildirdiği cinsel taciz ve diğer fiziksel suistimal hikâyeleri onların hayal gücünden ibarettir vb. Bu iddialar ile bunların inkârı eşit doğrulukta değildir. Feminist ve feminizm öncesi iddialar genellikle birbirini tamamlayıcı değil, birbiriyle çelişkilidir; tıpkı dünyanın düz olduğu iddiasının yuvarlak olduğu iddiasıyla çelişmesi gibi. *Sosyolojik* görecilik farklı insanların farklı inançlara sahip olduklarını kabul etmemizi mümkün kılar; fakat nesnelliği yeniden düşünürken üzerinde durmamız gereken nokta *yargısal* ya da epistemolojik göreciliğin farklı bir mesele olduğudur. Bakış açısı kuramları bu yaklaşıma ne sahip ne de mahkûmdur.

30. Tüm feminist bakış açısı kuramcıları ve bilim yazarları kendi konumlarını görecilikten ayırt etme konusunda ısrarcıdır. Görecilik konusunu, en yakın zamanda Harding 1991: 6. ve 7. bölümler olmak üzere çeşitli yerlerde tartıştım.

31. Bkz. Mohanty 1989 ve Haraway 2010c (özellikle de, tarihin bu uğrağında göreciliğin neden birçok düşünüre cazip görünebileceği, ama neden yine de ona direnilmesi gerektiği konusunda ortaya koyduğu aydınlatıcı tartışmalar açısından).

Yargısal göreciliğin hem ahlaki hem bilişsel biçimlerinin belirgin tarihsel süreçleri vardır: Tarihin belli dönemlerinde yalnızca belli kültürlerde ve belli insan grupları için entelektüel problemler olarak ortaya çıkarlar. Görecilik temelde feminizmin ya da merkezdışı hayatlardan yola çıkan diğer düşünce biçimlerinin ortaya attığı bir mesele değildir; baskın grupların düşüncesinden ortaya çıkan bir sorundur. Bazen baskın grupların, kendilerine yönelik eleştiriler konusunda tahammül edebilecekleri üst sınır yargısal göreciliktir: "Tamam, senin iddian sana göre doğru, ama benimki de bana göre doğru."[32] Bu sorunun kime ait olduğunu düşünmenin önemini fark etmek –bu düşüncenin toplumsal konumunu saptamak– bakış açısı kuramının avantajlarından biridir.

Yalnızca Ezilenler Bilgi Üretebilir

Bakış açısı kuramlarının geleneksel bilgi kuramlarının aksine etnosantrik olduğu yönündeki suçlamayı ifade etmenin bir başka yolu da budur. Ancak, bu biçimde ifade edildiğinde bu görüş pek çok feministi –ve başka özgürleştirici bilgi projelerinin üyelerini– cezbetmiştir.[33] Bunu "kimlik bilimi" projelerini –"kimlik politikalarını" destekleyen ve onlar tarafından desteklenen bilgi projelerini– destekleyen bir iddia olarak düşünebiliriz: Combahee Nehri Kolektifi'nin, baskı karşıtı iddiaları toplumsal olarak konumlandırmayı başaramayan liberal ve Marksist (hem feminizm öncesi hem de feminist) düşünceye yönelik önemli eleştirisinde belirttiği gibi: "Kendimize yönelik baskıya odaklanmak kimlik politikaları kavramında beden bulur. Biz en önemli ve potansiyel olarak en radikal politika-

32. Mary G. Belenky ve meslektaşları (1986), "Bu benim görüşüm..." ifadesinin, araştırmalarına katılan genç kadın ve erkekler için farklı anlamları olduğuna işaret ediyorlar. Bu ifadenin erkekler için "istediğimi düşünme hakkına sahibim" anlamına gelirken, kadınlar için "bu sadece benim fikrim" anlamına geldiğini belirtiyorlar.

33. Bakış açısı kuramlarını eleştirenler bu konumu genellikle bakış açısı kuramcılarına atfeder. Kuramsal feminist yaklaşımlar arasında yalnızca kadınların bilgi üretebileceğine ilişkin bu iddia en sık Radikal Feminizm tarafından ortaya atılır.

ların doğrudan kendi kimliğimizden çıktığına inanıyoruz, bir başkası üstündeki baskıyı sonlandırmaya yönelik çabadan değil" (1983: 212). (Başkalarının hayatlarını iyileştirmekle ilgilenmeleri gerektiğini, başkalarının da onların hayatlarını iyileştireceğini duymaktan bıkmışlardı.)

Konuyu daha ayrıntılı ele almak için bakış açısı kuramları nezdinde kimin "bilgi öznesi" olduğunu inceleyeceğiz. Fakat bu tartışmaya hazırlanmak adına şunu bir kez daha hatırlayabiliriz: Hegel köle değildi, ama efendiyle köle arasındaki ilişkiye dair, ancak kölenin faaliyetlerinden yola çıkarak düşündüğünde erişebileceği eleştirel anlayışı idrak etmişti; Marx, Engels ve Lukács proleter değillerdi vb. Bu örnekler gündeme iki soru getiriyor: Baskın grup mensuplarına ait bakış açısı projelerinde merkez-dışı deneyimlerin rolü nedir? Ve baskın gruplardaki kişilerin hayatları, bakış açısı kuramlarının talep ettiği daha nesnel bilgi iddialarının üretimi açısından ne gibi özel kaynaklar sunar ve ne gibi sınırlamalar getirir? Bu meseleleri bir sonraki bölümde ele alacağız.

Bu bölümü sonuca bağlamak adına şöyle diyebiliriz: Merkez-dışı hayatlar bakış açısı kuramları için bilimsel sorunlar ve araştırma gündemleri sağlar ama çözüm sağlamaz. Bu hayatlardan yola çıkarak düşünmek, baskın grup mensuplarının incelenmemiş hayatlarından yola çıkarak düşünmeye kıyasla, toplumsal düzenin nasıl işlediğiyle ilgili yeni ve daha eleştirel sorular doğurur. Çoğu doğa bilimcisi ve sosyal bilimci (ve felsefeci!) bu baskın gruplara mensuptur, ister doğuştan olsun, isterse bilimsel ve profesyonel/yönetimsel kariyerleri sayesinde toplumun daha üst tabakalarına dahil olma yoluyla. Öğretmek ve araştırma yapmak için ücret alanlar, açıklamaya çalıştıkları o doğanın ve toplumsal düzenin faydalarından oransız bir pay alırlar. Merkez-dışı hayatlar üzerine düşünmek, kişiyi doğa ve toplum bilimlerinin kendilerini ve etraflarındaki dünyayı (kendileri için) açıklamak amacıyla oluşturdukları kavramsal çerçevelerin geçerliliğini sorgulamaya götürür. Merkez-dışı hayatlar işte bu anlamda bakış açısı yaklaşımları için bilgiye temel teşkil eder.

4. Bilginin Yeni Özneleri

Ampirik epistemolojiye göre, bilgi öznesinin ya da failinin –günün "en iyi inançlarını" "bilen" kişinin– birtakım ayırt edici özelliklere sahip olması gerekir. Birincisi, bilgi tanımı gereği evrensel olduğundan, bu bilgi öznesi kültürel ve tarihsel olarak bedensiz ya da görünmezdir. Bize "bilimsel açıdan..." denir. Bu durumda kimin bilimi diye sorabiliriz. İlaç ve sigara şirketlerinin mi? Sağlık Bakanı'nın mı? Ulusal Sağlık Enstitüsü'nün mü? Sağlık Enstitüsü'nün* ırkçılığını ve cinsiyetçiliğini eleştirenlerin mi? Ampirizm bilimsel bilginin belli bir tarihsel öznesi olmadığı hususunda ısrarcıdır. İkincisi, bu açıdan bakıldığında, bilimsel bilginin öznesi, özellikleri bilimsel bilgi tarafından tanımlanan ve açıklanan nesnelerden farklıdır; çünkü bu nesneler uzay ve zamanda belli bir yere sahiptir. Üçüncüsü, ampiristlere göre bilgi öznesi tarih-üstüdür, ama bilgi (bilim ödül ve nişanlarının yansıttığı üzere) öncelikle bireyler ve gruplar tarafından üretilir ("keşfedilir"); belli bir sınıf, cinsiyet ya da ırk gibi, kültürel açıdan özgül topluluklar ya da toplumdaki altgruplar tarafından değil. Dördüncüsü, bilgi tutarlı ve mantıken uyumlu olmak zorunda olduğundan, özne de homojen ve bütünseldir. Eğer öznenin çoklu ve heterojen olmasına izin verilse, o zaman böyle özneler tarafından üretilen bilgi de çoklu ve çelişkili, dolayısıyla da tutarsız ve mantıken uyumsuz olurdu.

Bakış açısı kuramlarına göre bilgi öznesi her dört bakımdan da zıt özelliklere sahiptir. Birincisi, düşünürken başlangıç noktası olarak alınan hayatlar o düşüncenin sonuçlarında her daim mevcut ve görünür olduğundan, bilgi özneleri de bedenli ve görünürdür. Bilimsel yöntemin işlevselleştirilme biçiminin araştırma sonuçlarından tüm kişisel ya da bireysel parmak izlerini yok etmedeki başarısına rağmen doğrudur bu. Fakat bakış açısı kuramının işaret etmeyi hedeflediği sorun kişisel parmak izleri değildir. Bir çağın düşüncesi *bir çağa* aittir ve kişinin düşüncesinin tarihsel belirlenmişlikten kaçabileceği yanılgısı yalnızca bu ve diğer çağlardaki baskın grup-

* Yazar bu kurumları ABD özelinde referans göstermiştir. –*ç.n.*

ların tipik düşüncelerinden biridir. Bilim tarihlerinin de gururla işaret ettiği gibi, "bilimsel dünya görüşü" aslında modern Batı toplumlarına (bu toplumlardaki baskın gruplara) ait bir görüştür. Bakış açısı kuramları sadece bunun bir adım ötesi olan, "modern ve Batılı" bilimsel düşüncenin içeriğinin paradoksal bir şekilde kendi tarihsel konumu tarafından biçimlendirilmediği yolundaki tarihdışı ve tutarsız iddiaya karşı çıkar.

İkincisi, bilgi öznelerinin bedenli ve toplumsal olarak konumlanmış olması, bu öznelerin temelde bilgi nesnelerinden farklı olmadığı sonucunu doğurur. Burada bilgi nesnelerini biçimlendiren türden toplumsal kuvvetlerin aynı şekilde bilgi öznelerini ve onların projelerini de biçimlendirmesi (ama tam olarak belirlememesi) anlamında bir nedensel simetri olduğunu varsaymalıyız.

Bu, doğa bilimlerinin incelediği nesneler için değil de, yalnızca sosyal bilimlerin ürettiği bilginin nesneleri için doğruymuş gibi görünebilir. Ne de olsa, ağaçlar, taşlar, gezegen yörüngeleri ve elektronlar kendilerini tarihsel aktörler olarak tayin etmezler. Ne oldukları, kendilerini ne olarak gördüklerine bağlı değildir; düşünmezler ve insan topluluklarını etrafımızı saran dünyanın diğer bileşenlerinden ayıran diğer faaliyetleri sürdürmezler.

Fakat biliminsanları "orada" bulunan, insan kaygılarının dokunmadığı ağaçları, taşları, gezegen yörüngelerini ve elektronları gerçekte hiçbir zaman inceleyemeyeceğinden, bu ayrım geçersiz görünmektedir. Biliminsanlarının kaderinde başka (ama umarız ki "orada" olanla sistematik olarak ilişkili) bir şeyi incelemek vardır: bilgi-nesnesi-olarak-doğa. Nasıl ki insanlar ve toplumsal grupları sosyal bilimcilerin gözünde halihazırda toplumsal olarak oluşturulmuşsa, ağaçlar, kayalar, gezegen yörüngeleri ve elektronlar da doğa bilimcileri için her zaman sadece toplumsal olarak oluşturuldukları kadarıyla görünürdür. Böyle nesneler zaten fiilen "saf doğadan çıkarılmış" ve toplumsal hayata katılmıştır; toplumsal nesnelerdir; bunu sağlayan da her şeyden önce, bu nesnelerin bütün bilim camiası dahil herkes için taşıdığı çağdaş genel kültürel anlamlardır.[34]

34. Örneğin Carolyn Merchant'ın ve diğer bilim tarihçilerinin belirttiği gibi, evrenin mekanistik modelleri Galileo'nun eleştirmenlerinin gözünde, modern

Bu nesneler aynı zamanda, kuşaklar boyu süren bilimsel tartışmalar yoluyla biliminsanları nezdinde kazandıkları biçim ve anlamlardan ötürü de toplumsal olarak oluşturulmuş bilgi nesnelerine dönüşürler. Biliminsanları doğayı asla bu tip geleneklerden kopuk olarak incelemezler; bu geleneklerin belli yönlerini eleştirdiklerinde dahi, eleştiriyi sürdürülebilir kılmak adına başka yönlerini benimsemek durumundadırlar. Aynı anda hem bu gelenekleri eleştirip hem de onlardan belli unsurlar ödünç almadan bilim yapamazlar. Ne gördükleriyle ilgili varsayımları her zaman geçmişteki biliminsanlarıyla yürüttükleri "diyaloglar" tarafından şekillenir. Son olarak, kendi etkileşimleri de bu tip nesnelerin kültürel oluşumlarına katkıda bulunur: Doğanın bir parçasına saygıyla, şiddetle, küçümsemeyle, merakla ya da ilgisizlikle yaklaşmak bu bilgi nesnesinin kültürel oluşumunda yer almak demektir. Bu açılardan, bilgi-nesnesi-olarak-doğa toplumsal hayatı taklit eder ve bilimsel süreçlerin kendileri de bu fenomene önemli katkılar sağlar. Dolayısıyla, doğa bilimlerindeki bilgi özne ve nesneleri de tür olarak birbirinden çok da farklı değildir. Özneleri şekillendiren toplumsal etkiler aynı zamanda onların bilgi nesnelerini de şekillendirir.

Üçüncüsü, bunun sonucunda, bilgiyi öncelikle topluluklar üretir, bireyler değil. Bir kere, tamamen kendi başıma düşündüğüme inandığım şey (*benim* bildiğim *benim* zihnimde), ancak toplumsal olarak meşrulaştığında kişisel inancımdan bilgiye dönüşmüş olur. Bir o kadar önemli olan bir başka nokta da şu ki, içinde yaşadığım toplum eninde sonunda, ne benim ne de toplumun eleştirel olarak sorguladığı bütün iddialarımı benimser. Örneğin, bilimsel araştırmam dahilinde eleştirel incelemeye tabi tutmadığım ve bunun sonucunda düşüncemi şekillendirerek bilgi iddialarımın bir parçası olarak beliren, Avrupa-merkezci, erkekmerkezci, heteroseksist ve burjuva inançları benimser. Bunlar sonraki nesillerce (ve günümüz-

---

gökbilimciler ya da sonrasında çağdaş çevrebilimciler için sahip olduğu anlamdan farklı anlamlara sahipti. Bkz. Merchant 1980. Başka bir örnek vermek gerekirse, Haraway'in (1989) gösterdiği gibi, "vahşi hayvanlar" ve daha genel anlamda "doğa" Japonya'daki, Hindistan'daki ve Anglo-Amerikan primatologlar tarafından farklı tanımlanır. Bilgi-nesnesi-olarak-doğa'nın kültürel karakteri Haraway'in çalışmalarında tutarlı olarak karşılaşılan bir temadır.

deki Ötekilerce) benim düşüncemi, yaşadığım çağa, topluma, topluluğa, ırkıma, sınıfıma, toplumsal cinsiyetime ya da cinsel kimliğime özgü kıldığı söylenecek özelliklerden bazılarıdır. Bu açıdan, günümüzün en iyi bilimsel düşüncesi Galileo'nun ya da Darwin'in düşüncesinden farklı değildir: Bu örneklerin hepsinde, yalnızca ilkin bireyler tarafından ifade edilmiş ve sonra topluluklar tarafından meşrulaştırılmış muazzam fikirler değil; aynı zamanda belli bir tarihsel döneme özgü olan ve aslında biliminsanlarının araştırma sonuçlarını seçmek için kullandıkları "ispatın" bir parçası olarak tanımlanmayan, şimdi yanlış olarak gördüğümüz varsayımlar bulunabilir.[35]

Dördüncüsü, feminist bakış açısı kuramının bilgi özneleri/failleri çoklu, heterojen ve çelişkili ya da tutarsızdır; ampirik epistemolojilerde olduğu gibi birleşik, homojen ve tutarlı değildir.[36] Feminist bilgi kadınların hayatlarından yola çıkmıştır, ama birçok farklı kadının hayatından yola çıkmıştır: Feminist düşüncenin başlangıç noktası olan tipik ya da temel bir kadın hayatı yoktur. Dahası, bu farklı kadın hayatları önemli noktalarda birbirlerinin tam tersidir. Feminist bilgi, Avrupalı ve Afrikalı kadınlardan; ekonomik anlamda ayrıcalıklı ve yoksul kadınlardan; lezbiyenlerden ve heteroseksüellerden; Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman kadınlardan çıkmıştır. Irkçılık ve emperyalizm, kapitalist ekonomilerin yerel ve uluslararası yapıları, kurumsallaşmış homofobi ve zaruri heteroseksüellik ile etnik ve dini kültürler arasındaki siyasi çatışmalar çoğul, heterojen ve çelişkili feminist anlayışlar üretmektedir. Yine de, bu farklı hayatların her birinden yola çıkan düşünce doğal ve toplumsal hayata

35. Longino ve Nelson'ın iddiaları ampirizmin bireyselliğine özellikle karşı çıkar. Bkz. Nelson 1990: 6. Bölüm ve Longino 1990'da pek çok bölümde, bilhassa da 8, 9 ve 10. bölümlerde karşımıza çıkan, kuramlara yönelik ispat yetersizliğinin nasıl "arka plandaki inançların" ispatmış gibi işlev görmesine yaradığına yönelik tartışması.

36. Feminist literatürdeki özcü eğilimlere yönelik bilhassa sert bir eleştiri için bkz. Spelman 1988. Bu bölümün geri kalanının büyük kısmı, Judith Roof ve Robyn Weigman'ın hazırladığı *Who Can Speak?: Authority and Critical Identity* (Urbana: University of Illinois Press, 1995) adlı derlemedeki "Subjectivity, Experience and Knowledge: An Epistemology From/For Rainbow Coalition Politics" başlıklı yazıda da yer alıyor. Bu noktaları başka birçok yerde de tartıştım.

ilişkin daha az yanlı ve daha az çarpık anlayışlar üretebilmektedir.

Ancak, feminist bilginin öznesi/faili, kadınların bir sınıf olma durumuna ayna tutan ikinci bir anlamda da çoklu, heterojen ve sıklıkla çelişkilidir. Bu feminist bilimleri ve yeni bilgiyi yaratan, bilinci ikiye bölünmüş düşünürler, içerideki yabancılar, şimdi merkeze yerleşmiş olan merkez-dışı bireylerdir,[37] birbiriyle en azından kısmen çelişkili olan iki gündeme birden baş koymuş olanlardır – liberal feministler, sosyalist feministler, Sandinist feministler, İslamcı feministler ya da feminist bilimciler gibi. Feminist bilgiyi üreten, düşünceyi çelişkili bir pozisyondan başlatmaktır. Dolayısıyla "kadınların hayatlarından yola çıkarak düşünme" yönergesinin mantığı, kişinin birçok noktada birbiriyle çelişen, her birinin çoğul ve çelişkili hedefleri olan farklı noktalardan yola çıkarak düşünmesini gerektirir. Bu, ezici –hatta olanaksız– bir talep gibi görünebilir, zira Batı düşüncesi bütünleşik ve uyumlu hayatlarımız olduğu ve dolayısıyla buradan yola çıkarak düşündüğümüz yolundaki kurguyu gereksinmiştir. Fakat birbiriyle çelişen birden fazla hayat açısından düşünmeyi öğrenmenin zorluğu, antropologların, tarihçilerin, çatışma çözümleyicilerin, ev işçilerinin, kadın eşlerin, annelerin, hatta birçok günlük bağlam içerisinde çoğumuzun aşina olduğu bir şeydir.

Hem ampirik felsefe hem de Marksizm, bütünleşik ve tutarlı bilgi öznelerinin tercih edilir olduğu yolundaki kurmacayı ancak, seçkin bir toplumsal grubu ideal bilenler olarak tanımlamak ve diğer herkesin bu grubu ideal kılan özelliklerden mahrum olduğunu iddia etmek suretiyle sürdürebilirdi. Böylece, ampirizmle ilişkili liberal felsefe insanların dünyayı olduğu gibi tanımasını sağlayan şeyin akıl olduğunda ısrar etti ve kadınları, Afrikalıları, işçi sınıfını, İrlandalıları, Yahudileri, Akdeniz kültürlerinden olan diğer halkları tam akılcı olmayan insanlar olarak tanımladı. Bu gruplara dahil olan hiçbir bireyin, ideal bilgi öznesi olmanın zorunlu koşuluna yani ahlaki ve bilişsel aklı, duygu ve çıkarlardan bağımsız biçimde kullanma yetisine sahip olmadığı söylendi. Benzer şekilde, geleneksel Marksizm de yalnızca sanayi proletaryasının Marksist poli-

37. Bilgi öznesinin bu biçimini tanımlamanın bu yolları sırasıyla Smith'in, Collins'in ve bell hooks'un (2000) yazılarında görülür.

tik ekonominin ideal öznesi olmak için gereken özelliklere sahip olduğunu iddia etti. Köylülerin, kölelerin ve kadınların çalışmasının yanı sıra burjuva faaliyetleri de, politik ekonomi hakkında bilgi üretme hususunda bu toplulukların hayatlarını değersiz birer başlangıç kılıyordu.[38] Bakış açısı kuramının mantığı ise, bunun tam aksine, kendi bilgi öznesini özselleştirmeyi reddetmeye varır.

Bu çoklu özneler mantığı, özgürleştirici feminist bilginin öznesinin, tartışmalı da olsa önemli bir anlamda, diğer özgürleştirici bilgi projelerinin de öznesi olma zorunluluğunun farkına varmamızı sağlar. Bu, "bilgi öznesi"nin kolektif anlamı açısından doğrudur; çünkü lezbiyen, yoksul ve etnik olarak merkez-dışındaki kadınların hepsi de kadındır ve tüm feministlerin toplumsal cinsiyetin, ırkın, sınıfın ve cinselliğin birbirini inşa etmek için nasıl kullanıldığını anlamaları gerekecektir. Feminizmin merkez-dışı kadınlar için özgürleştirici olması ama aynı zamanda baskın gruplardaki kadınları kendi konumları/konumlarımız konusunda yanıltmaktan da kaçınması için bu zorunludur. Eğer böyle olmazsa, feminizmi baskın gruplardaki kadınların dar kapsamlı kişisel kaygılarından ayırmak mümkün olmaz – tıpkı geleneksel erkekmerkezci düşüncenin, "en iyi inançlar" ile erkeklerin erkek olarak kendi çıkarlarına hizmet eden inançlar arasında ayrım yapma konusunda herhangi bir ölçüte olanak tanımaması gibi. (Burjuva düşüncesi özgül burjuva çıkarlarını saptayacak bir ölçüte; ırkçı düşünce ırkçı çıkarları saptayacak bir ölçüte olanak tanımaz vb.)

Ama diğer özgürleştirici hareketlerin her birinin öznesi de, hedeflerine ulaşmak için toplumsal cinsiyetin, ırkın, sınıfın ve cinselliğin birbirini inşa etmede nasıl kullanıldığını öğrenmek zorundadır. Bu da demektir ki, sınıf ilişkilerine yönelik analizler de kendi gündemlerini değerlendirirken kadınların hayatlarının perspektifin-

38. Dolayısıyla, yeni toplumsal hareketlerin kamusal gündem politikalarındaki temel bir strateji, kadınların (ya da Afrika kökenlilerin veya yoksulların vb.) onları "akılcı adamlar" kategorisine sokacak türde bir akla gerçekten de sahip olduklarında ısrar etmek olmuştur; kadınların emeğinin, sınai ya da zirai emeğin, bu grupları da, hayatlarından yerel ve uluslararası ekonomiye ilişkin daha az yanlı ve daha az çarpık anlayışlar üretilebilecek "çalışan *adamlar*" kategorisine soktuğunda ısrar etmek olmuştur.

den bakmak zorundadır. Kadınların da sınıfsal konumları vardır ve bunlar erkek kardeşlerininkilerle özdeş değildir. Dahası, pek çok eleştirmenin belirttiği gibi, sol gündemler, patronların düzenli olarak ve gayet başarılı biçimde cinsiyet çatışmalarını manipüle ederek işçi sınıfını kendi aleyhinde bölme girişiminde bulundukları gerçeğini ele almak durumundadır. Eğer kadınlar daha düşük ücret almayı ve çifte vardiyayı tolere etmek zorunda bırakılırsa, işverenler erkekleri kovup daha fazla kâr elde etmek üzere kadınları çalıştırabilir. Irkçılık karşıtı hareketlerin de kendi meselelerine beyaz olmayan kadınların perspektifinden bakmaları zorunludur vb. Feminist düşüncenin bilmek zorunda olduğu her şeyi diğer tüm özgürleştirici hareketlerin de bilmesi gerekir ve bunun tersi de geçerlidir. Dünyayı kadınların hayatlarının perspektifinden bilmesi gerekenler yalnızca bu diğer hareketlerdeki kadınlar değildir. Bu hareketlerin hedeflerine ulaşabilmesi için bunu herkesin yapması gerekir. En önemlisi, bu durum kadınların bu hareketlerin gündemlerinin aktif yönlendiricileri olmasını gerektirir. Ama bu aynı zamanda, bu hareketlerde yer alan erkeklerin kadınların hayatlarının perspektifinden yola çıkarak özgün feminist bilgiyi üretebiliyor olmalarını da gerektirir, örneğin John Stuart Mill'in, Marx ve Engels'in, Frederick Douglass'ın ve daha sonra gelen diğer erkek feministlerin yapmış oldukları gibi.[39]

Ancak, diğer özgürleştirici hareketlerin her biri feminist bilgi üretmek zorundaysa, o halde kadınlar feminist bilginin biricik üreticileri değil demektir. Kadınlar bu yetinin yalnızca kendilerine ait olduğunu iddia edemezler ve erkeklerin de sırf kadın olmadıkları için tamamen feminist analizler üretme yükümlülükleri olmadığını iddia etmelerine izin verilmemelidir. Erkekler de kendi toplumsal konumlarından yola çıkarak özgül feminist düşüncenin farklı biçimlerine katkıda bulunmak zorundadır. Erkeklerin düşüncesi de kadınların hayatlarından yola çıkacaktır ve bunu, tüm zengin ve çelişkili eğilimleriyle feminist kuramın hepimize –erkeklere olduğu

39. Bu düşünürlerin kusursuz feministler olduğunu söylemiyorum – değiller ve kimse de değil. Ama bazı yerlerde, kadınların onlara öğrettiği şekilde, kadınların hayatlarının perspektifinden yola çıkarak özgün feminist düşünce ürettiklerini görmek mümkündür.

kadar kadınlara da– öğrettiği şekilde yapacaktır. Erkeklerin düşüncesi, içinde erkeklerin kendi hayatlarını ve kadınların hayatlarını daha az yanlı ve daha az çarpıtılmış biçimlerde betimlemeye ve açıklamaya başlayabileceği, azami derecede nesnel kuramsal çerçeveler kazanabilmek için kadınların hayatından yola çıkacaktır. Erkeklerin kendilerine ve içinde yaşadıkları dünyaya ilişkin kadın feministlerin karşı çıktığı erkek üstünlükçü "halk inançlarından" daha fazlasını üretebilmeleri için bu gereklidir. Kadınların da erkekmerkezci kültürlerin cesaretlendirdiği "cinsiyet doğuştancılığı" yerine feminist düşüncenin üretimini koymayı öğrenmesi gerekmiştir. Kadın feminist doğulmaz, olunur. Erkekler de konuştukları toplumsal konum adına tarihsel sorumluluk almayı öğrenmek zorundadır.

Patricia Hill Collins, Siyah feminist düşüncenin gelişimi için farklı konumlar arasında sahici bir diyaloğun oluşmasının önemini belirtmiş, bu diyaloğun gerçekleşebilmesi için de farklı gruplarla koalisyon kurmanın önemini vurgulamıştır.

> Siyah feminist düşünce Siyah feminist entelektüeller ile doğmuş olabilir, ama farklı grupların deneyim ve düşüncelerinden izole biçimde yeşeremez. Buradaki açmaz şu ki, Siyah kadın entelektüeller olarak kendi deneyimlerimizi ve bilincimizi Siyah feminist düşünceyi geliştirme yönündeki her türlü ciddi çabanın merkezine koymak zorundayız; ama bu düşünceyi ayrımcı ve dışlayıcı kılmaksızın...
>
> Siyah erkekler, beyaz kadınlar, beyaz erkekler ve diğer renklerden insanlar gibi farklı gruplar, Siyah feminist düşünceyi savunarak, işleyerek ve yayarak, bu düşüncenin gelişimini ilerletirler. Siyah kadınlar diğer gruplardan ayrı olarak, Siyah feminist düşüncenin daraltılmış bir versiyonunu üretebilirler. Diğer gruplarsa Afro-Amerikalı kadınlar olmadan Siyah feminist düşünceyi üretemezler. Öte yandan, bu gruplar kendi bakış açılarını yansıtan, kendi tanımladıkları bir düşünce geliştirebilirler. Ama Siyah feminist düşüncenin bütünüyle hayata geçebilmesi, bağımsız gruplar arasındaki koalisyonlardan oluşan ve merkezinde Siyah kadınların bulunduğu bir topluluğun işbirliğine dayalı çabalarını gerektirir.[40]

40. Collins 1990: 35-36. Bu kitabın 1, 2, 10 ve 11. bölümleri bakış açısı kuramının gelişimine dair bilhassa zengin ve ufuk açıcı bir açıklama sunar.

Bana öyle geliyor ki, Collins herhangi bir bilgi topluluğunun daha tarafsız ve çarpıtılmamış inançlar geliştirebilmesi için gereken toplumsal ilişkilerin güçlü bir analizini sunmuştur.

Bu yaklaşım, Avrupa kökenli Amerikalılara Afro-Amerikalı düşünceyi ya da erkeklere kadınların düşüncesini temellük etme yetkisini vermek şöyle dursun, baskın gruplara mensup kişilere, kendilerini merkez-dışı gruplarla işbirliğine dayalı, demokratik toplu-luk girişimlerinde yer almaya "uygun hale getirmeleri" yönünde meydan okur. Böyle bir proje merkez-dışı toplulukları dikkatle dinlemeyi öğrenmeyi gerektirir; kişinin kendini onların tarihleri, başarıları, tercih ettikleri toplumsal ilişkiler, geleceğe yönelik umutları konusunda eğitmesini gerektirir; "onların" davaları "bizim" davalarımız olana dek kişinin kendi bedenini riske atmasını gerektirir; onları sistematik olarak dezavantajlı konuma iten baskın kurumsal inanç ve faaliyetlerin eleştirel incelemesini gerektirir; kişinin merkez-dışı gruplara yönelik dezavantajların üretimine nasıl farkında olmadan katıldığını keşfetmesini sağlayacak eleştirel bir öz-sorgulamadan geçmesini ve daha fazlasını gerektirir. Neyse ki, bugün etrafımızda ve tarihte, merkez-dışı kişilerin hayatlarından yola çıkarak düşünmeyi öğrenmiş ve öğrendikleri temelinde hareket eden baskın grup mensuplarına dair birçok örnek bulunuyor. Hangi tarihsel soy ağacını sahipleneceğimizi kendimiz seçebiliriz.

Bu bölümü sonuçlandırmak için şöyle diyebiliriz: Bakış açısı yaklaşımları hakkındaki analizler doğaya ve toplumsal hayata dair bilimsel açıklamalarda bilgi öznesinin neden ve nasıl daima bilgi nesnesinin bir parçası olarak mevcut olduğunu izah ettiğinden, bakış açısı yaklaşımları bilgi öznelerinin konumlanmışlığını nesnelliği azami seviyeye çıkarmak için sistematik biçimde kullanmayı öğrenmek zorunda kalmıştır. Bilgi iddialarının kaçınılmaz toplumsal konumlanmışlığını bir sorun ilan etmekten ya da kaçınılmaz bir olgu olarak kabul etmekten vazgeçerek, bu konumlanmışlığı nesnelliği azami seviyeye çıkaracak *sistematik biçimde erişilir* bir kaynak olarak kuramsallaştırmaya yönelmişlerdir.

5. Nesnelliği Azami Seviyeye Çıkaracak Standartlar

Artık feminist bakış açısı kuramlarının öznesine ve yenilikçi temellerine yönelik bu tartışmadan, nesnelliği azami seviyeye çıkarmak için bu kuramların hem gerektirdiği hem de oluşturduğu daha güçlü standartlara gelebilecek noktadayız. Güçlü nesnellik, bilgi öznesinin bilgi nesneleriyle aynı eleştirel, nedensel düzleme yerleştirilmesini gerektirir. Dolayısıyla güçlü nesnellik, "güçlü düşünümsellik" olarak düşünebileceğimiz şeyi gerektirir. Zira bir kültürün tamamı (ya da neredeyse tamamı) tarafından benimsenen inançlar bilimsel soruşturmanın her aşamasında kanıt olarak işlev görür: araştırma sorularının seçiminde, hipotezlerin düzenlenmesinde, araştırmanın tasarlanmasında (araştırma komitelerinin örgütlenmesi de dahil), verilerin toplanmasında, verilerin yorumlanması ve sınıflandırılmasında, araştırmanın ne zaman sonlanacağına yönelik kararlarda, araştırma sonuçlarının rapor edilme biçiminde vb. Bilgi öznesi –yani bireyin kendisi ve gözden geçirilmemiş kolektif inançları tabiri caizse "farkında olmadan" benimseyen üyeleriyle tarihsel olarak konumlanmış sosyal topluluk– bilimsel yöntem açısından bilgi nesnesinin bir parçası olarak görülmek zorundadır. Gözlemin ve düşüncenin doğrudan nesnesi olan doğa ya da toplumsal ilişkilere odaklı olan, nesnelliği azami seviyeye çıkarma amaçlı her türlü işlem, aynı zamanda gözlemciler ve düşünürlere odaklanmak zorundadır – yani biliminsanlarına ve varsayımlarını paylaştıkları toplumun geneline. Fakat biliminsanlarına ve onları kapsayan topluluklara yönelik azami seviyede eleştirel bir çalışma ancak, hayatları bu topluluklarca merkez-dışında bırakılanların perspektifinden bakılarak yapılabilir. Dolayısıyla güçlü öznellik biliminsanlarının ve onların ait olduğu toplulukların, ahlaki ve siyasi sebeplerle olduğu kadar bilimsel ve epistemolojik sebeplerle de demokrasiyi geliştirmeye yönelik projelere dahil olmalarını gerektirir.

Bu gibi bakış açısı argümanlarının perspektifinden bakıldığında ampirizmin standartları zayıf görünür; ampirizm ancak pek çok çevre tarafından geniş ölçüde eleştirilmiş bir "nesnelcilik" gelişti-

rir.[41] Nesnelcilik, insan ilişkilerinin geri kalanını olduğu kadar bilimlerin gündemlerini, içeriklerini ve sonuçlarını da şekillendiren tüm bu geniş, tarihsel-toplumsal arzuları, çıkarları ve değerleri eleştirel biçimde tanımlama görevinden yüz çevirerek, nesnelliği azami seviyeye çıkarma yönündeki çabaları zayıflatmaktadır.

İlk olarak, nesnelciliğin nesnelliği azami seviyeye çıkarma fikrini nasıl dar bir çerçevede işlevselleştirdiğini düşünün.[42] Değerden bağımsız, yansız, duygudan arınmış araştırma kavramının tüm toplumsal değerlerin saptanıp araştırma sonuçlarından çıkarılmasına yön vermesi beklenir; fakat bu araştırma kavramı yalnızca bilim camiasının bu tip yargılarda bulunma konusunda yetkin gördüğü araştırmacıların ve eleştirmenlerin hemfikir olmadığı toplumsal değer ve çıkarları saptayıp bertaraf etmek üzere işlevselleştirilmiştir. Eğer bu "yetkin" araştırmacı ve eleştirmen camiası, örneğin tüm Afro-Amerikalıları ve tüm ırklardan kadınları sistematik olarak dışlıyorsa kültürün geneli ırk ve cinsiyete göre tabakalaşmış olup bu tabakalaşmaya yönelik güçlü eleştirilerden yoksunsa; tamamını kurumsal ırkçılık ve cinsiyetçilikten –kasıtlı olsun olmasın– faydalanan kişilerin oluşturduğu bir bilim camiasınca ırkçı ve cinsiyetçi çıkar ve değerlerin saptanacağını düşünmek pek makul değildir. Bu tür bir körlük, bilgi arayışının esas bilimsel kısmının –araştırma yöntemleriyle kontrol edilen kısmının– yalnızca gerekçelendirme bağlamında ortaya çıktığı yönündeki yaygın kabulle daha da ilerletilmiştir. Keşif bağlamının, yani bilimsel süreçte sorunların bilimsel araştırma için uygunluğunun saptandığı, hipotezlerin oluşturulduğu, anahtar kavramların tanımlandığı aşamanın, bilim çerçevesinde akılcı yöntemlerle incelenmeye müsait olmadığı düşünülür. Dolayısıyla "gerçek bilim" yöntemsel kurallarla kontrol altında tutulabilen süreçlerle sınırlıdır. Bilimin –ya da daha ziyade özgül bilimlerin– yöntemleri, baştan formüle edilmiş olan hipotezlerin sınanmasına yönelik prosedürlerle sınırlıdır. Bu yöntemler, hangi soru-

41. Bkz. Bernstein 1983; Hollis ve Lukes 1982; Krausz ve Meiland 1982 ve Aronowitz 1988. "Nesnelcilik" terimi, başkalarının yanı sıra Bernstein, Keller ve Bordo tarafından öne sürülen şaibeli kavramı tanımlamak için kullanılmıştır.

42. Takip eden iddialar Harding 1991: 143-48'den alınmıştır.

nun araştırılacağına yönelik ifadelerin ta kendisinde ve sınanacak hipotezlerce öne çıkarılmış kavramlarda bulunan değer ve çıkarları olduğu gibi bırakır. Yakın dönemli bilim tarihi, yaygın toplumsal varsayımların günümüzün en iyi araştırma prosedürleriyle dahi saptanıp bertaraf edilemediği örneklerle doludur.[43] Dolayısıyla nesnelcilik nesnellik kavramını, ulaşması beklenen sonuç olan "değer-tarafsız" araştırmayı mümkün kılamayacak kadar dar bir çerçevede işlevselleştirir.

Ama nesnelcilik, nesnelliğin arzulanan değer-tarafsızlığını da fazla geniş bir çerçevede kavramsallaştırır. Nesnelciler, nesnelliğin *tüm* toplumsal değer ve çıkarların araştırma sürecinden ve sonuçlarından çıkarılmasını gerektirdiğini iddia ederler. Ancak şurası açık ki, tüm toplumsal değer ve çıkarlar araştırma sonuçları üzerinde aynı olumsuz etkiye sahip değildir. Demokrasiyi ilerleten değerler diğerlerinden sistematik olarak daha az yanlı ve daha az çarpık inançlar üretmiştir.[44]

Nesnelciliğin nesnelliği azami seviyeye çıkarmada zayıf kalan standartları, nesnelliği gizemli bir kavram haline sokar; kullanışlılığından ve baskın gruplardan yaygın olarak gördüğü ilgiden de bu gizemlileştirme özelliği sorumludur. Kendileri de tarihsel konumlanmışlıklarını kabul eden biliminsanlarına ve bilimsel kurumlara, araştırmalarını –bilerek ya da bilmeyerek– aktif biçimde dayandırdıkları kendi tarihsel taahhütlerini eleştirel olarak sınama zorunluluğu olmadan, nesnel anlamda geçerli kabul edilecek iddialar üre-

43. Halihazırda alıntılanmış çalışmalara ek olarak bkz. Gould 1981.

44. Pek çok ABD vatandaşı –hatta (özellikle?) yüksek öğrenim görmüş olanlar– demokrasinin ne olduğuna ilişkin temelde totaliter görüşlere sahiptir; demokrasiyi ayaktakımının yönetimi ya da en azından bir parça anlamsız bir temsil ilkesiyle ilişkilendirir, asla gerçek topluluk diyaloğuyla ilişkilendirmezler. (Bir fizikçi bana demokrasiyle kastettiğim şeyin gerçekten de ulusal fizik projelerinin, diyelim, her biri farklı bir eyaletten rasgele seçilmiş elli iki kişi tarafından yönetilmesi olup olmadığını sormuştu! Bu bana William Buckley'nin halihazırda sahip olduğumuz yöneticiler yerine Boston telefon rehberindeki ilk yüz kişi tarafından yönetilmemiz yönündeki arzusunun altında yatan mantığı düşündürdü.) Demokrasiyi nasıl geliştireceğimizi düşünmeye başlamak için güzel bir nokta John Dewey'nin önerisidir: Bir kararın sonuçlarından etkilenecek kişiler o kararın alınmasında orantılı bir söz hakkına sahip olmalıdır.

tebilme umudu vadeder. Biliminsanlarının ve bilimsel kurumların, araştırma sorunsallarıyla faaliyetlerinin köken ve sonuçlarına ya da bu köken ve sonuçların desteklediği toplumsal değer ve çıkarlara kayıtsız kalmalarına izin verir. Francis Bacon'ın modern bilimin yöntemi konusundaki hatalı vaadinin yerine getirileceğine dair sahte bir umut verir. Bacon şöyle demişti: "Bilimlerin keşfi için önerdiğim yol aklın keskinliğine ve kuvvetine çok küçük bir alan bırakır, tüm akılları ve anlayışları yaklaşık aynı seviyeye yerleştirir." Onun belirlediği "bilimsel keşif yolu, tüm âdemoğullarının aklını birbirine denk görür ve kişisel başarıya pek bir pay bırakmaz, çünkü her şeyi en kati kurallar ve ispatlarla uygular".[45] Buna karşılık, bakış açısı yaklaşımları bilgi nesnesini olduğu kadar bilgi öznesini de eleştirel, nedensel –bilimsel!– toplumsal açıklamaların zorunlu bir nesnesi olarak alabilen güçlü nesnelliği gerektirir. Bu güçlü düşünümsellik programı, zayıf nesnellik adına ortaya konan fiili düşünümselliğin oluşturduğu engelin tersine, nesnellik için bir kaynak sağlar.

Bazı feministler ve diğer özgürleştirici bilgi projelerinden gelen kimi düşünürler nesnellik fikrinin kendisinin terk edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre bu fikir ırkçı, emperyalist, burjuva, homofobik ve erkekmerkezci bilim projelerindeki kullanımları tarafından geri dönüşsüzce lekelenmiştir. Dahası bu fikir, bilgi öznesi ile nesnesi –kendi ile Öteki– arasında katı bir sınır olduğunda ısrar eden bir benlik ya da özne kavramına ve temsil kuramına sıkıca bağlıdır ki bu görüşler feminizm ve diğer yeni toplumsal hareketler tarafından özellikle erkekmerkezci ya da Avrupa-merkezci olarak etiketlenmiştir. Son olarak, geleneksel nesnellik anlayışı bilimsel yöntemi işkence ve ekolojik yıkım gibi ahlaken kabul edilemez eylemlerden ayırt edebilecek, bilimsel amaçlara içkin kriterlerin kuramlaştırılmasını reddederek, bir anlamda bir çeşit kuralsızlığı bilimin tam kalbinde kurumsallaştırır. Biliminsanları ve bilimsel kurumlar bu tip kötü sonuçlar doğuracak eylemleri onaylamaz, bu eylemlere karşı çıkan siyasi hareketler içinde yer alır ve bilimsel projeleri bu tip kötü sonuçlardan korumak için özel komiteler kurarlar; ancak bunlar geleneksel bilimsel araştırma "mantığını" dışa-

45. Alıntılayan Daele 1977: 34.

rıdan destekleyen geçici tedbirlerden ibaret kalır.

Ancak nesnelliği kavramsallaştırmanın tek bir meşru yolu yoktur, tıpkı özgürlüğü, demokrasiyi ve bilimi kavramsallaştırmanın da olmadığı gibi. Nesnelliğin değerli siyasi ve entelektüel tarihleri vardır ve bakış açısı epistemolojilerinin mantığı tarafından "güçlü nesnelliğe" dönüştürülürken eski kavramın kilit özellikleri korunur. Özellikle, nasıl ki ahlaki konularda "güçlü olan haklıdır" ilkesi geçerli değilse, bilgi üretimi alanında da geçerli olmamalıdır. Kendimizi ve etrafımızdaki dünyayı anlamak, başkalarının da bizimle, inançlarımızla ve eylemlerimizle ilgili ne düşündüğünü anlamayı gerektirir; sadece kendimiz ve onlar hakkında ne düşündüğümüzü anlamamızı değil.[46] Son olarak, nesnellik sadece feminist ve feminizm öncesi bilim ve bilgi projeleri arasındaki bir mesele değildir; aynı zamanda hem feminist hem de diğer özgürleştirici araştırma gündemlerinin kendi içlerindeki bir meseledir. Birçok farklı feminizm vardır; bunlardan bazıları toplumdaki ırksal, sınıfsal, cinsel ve toplumsal cinsiyete bağlı ilişkileri çarpıtan iddialar ileri sürer. Hangileri doğanın ve toplumsal hayatın daha az yanlı ve az çarpıtılmış, hangileri daha yanlı ve çarpıtılmış açıklamalarını üretmektedir? Nesnellik kavramı, belli bir birey ya da grubun dünyanın olmasını istediği hali ile gerçekte olduğu hali arasında bulunması gereken mesafe hakkında düşünebilmemizi sağlayan bir yol sunması açısından yararlıdır.[47]

6. Bir İtirazın Gözden Geçirilmesi

"Neden eski nesnellik fikrini değer-tarafsızlığı talebi olarak koruyup, feminizmin ortaya attığı sorunun, kavramın değiştirilmesi gereği değil de bu tip nesnelliğe nasıl ulaşılacağı olduğunu iddia etmeyelim?"

Bu alternatif pozisyon birkaç sebepten ötürü çekici görünür. Bir kere, şurası açık ki feminist bakış açısı kuramcıları araştırma sonuç-

46. Bkz. Mura 1988: 152.

47. Nesnellik kavramını korumaya yönelik bu argümanlar, daha önce birçok kez, son olarak da 1991: 157-61'de ortaya koyduğum argümanlara dayanıyor.

larındaki cinsiyetçi ve erkekmerkezci önyargıları temizlemeyi diğer feministlerden daha az istemezler. Onlar, kadın ya da erkek herhangi bir "toplumsal cinsiyete hizmet etmeyen" araştırma sonuçları isterler. Bu açıdan bakıldığında, onların da araştırma sonuçlarındaki değer-tarafsızlığını –yani geleneksel nesnelliği– azami seviyeye çıkarmayı istedikleri söylenemez mi?

Dahası, bir epistemoloji ile –terimin en geniş anlamıyla– bir araştırma yöntemi, önemli açılardan aynı sonuçlara sahiptir ya da en azından birbirleriyle derinden bağlantılıdır. Nasıl bilgi edineceğine dair yönerge sağlamayan bir bilgi kuramının, ya da bilginin nasıl üretilebileceğine ve üretildiğine dair bir kuramdan doğmamış bir bilgi edinme yönergesinin anlamı nedir ki? O halde neden bilimlerin bilimsel yöntem dediği şeyi kendimize mal edip dönüştürürken nesnellik kavramını olduğu gibi korumayalım? Neden bakış açısı kuramlarının, onlarca yıl önce felsefecilerin başladığı ve sonra terk ettiği "keşif mantığı" arayışını nihayet tamamladığını iddia etmiyoruz? Bakış açısı kuramcıları bilimsel yöntemin "işlevselleştirilmesi" çağrısında bulunurlar; bu hem keşif bağlamını hem de kendi kurallarının ve önerilen prosedürlerin uygun alanında takip edilecek toplumsal gerekçelendirme pratiklerini içerir.[48] Bilimsel yöntemin başlangıcının daha gerilerde, bilimsel "sorunların" tanımlandığı ve tahminler temelinde cüretkâr hipotezlerin oluşturulduğu keşif bağlamında yer aldığı düşünülmelidir. O zaman, "merkez-dışı hayatlardan yola çıkmak" değer-tarafsız nesnelliği azami seviyeye çıkarma yönteminin bir parçası haline gelir. Bu ihtimal, bazı bakış açısı kuramcılarının kendi çalışmalarını tutarlı bir şekilde kâh epistemoloji kâh araştırma yöntemi olarak niteledikleri olgusundan destek alabilir.[49]

Bu alternatif her ne kadar cazip olsa da, bana kalırsa bizi nesnellik kavramının değil de, yalnızca yöntemin yeniden kavramsallaştırılması gerektiğine ikna edebilecek kadar cazip değil. Bir kere, bu strateji araştırma sonuçlarında değer-tarafsızlığına erişmenin mümkün olduğunu düşünmeyi makul gösteriyor. İnsanların fikirle-

48. Daha önce belirtildiği gibi, (ABD) Ulusal Bilimler Akademisi böyle bir açılım önermektedir.

49. Örneğin Smith ve Hartsock.

rinin, insanlık tarihindeki konumlarından bir şekilde azade kalabileceğini ima ediyor. Fakat bu, bilime yönelik yeni toplumsal araştırmalar çerçevesinde artık olası görünmüyor.

İlkiyle bağlantılı olan ikinci nokta da şu ki, bu strateji bizi yanlış kabul edilen inançlarımız kadar doğru kabul edilen inançlarımızın da nasıl toplumsal nedenlere dayandığını irdeleme çabasından uzaklaştırıyor ve böylece, bir kere daha, bilgi özneleri ile nesneleri arasında önemli bir farklılık bulunduğu varsayımına yaklaştırıyor. Bu yaklaşım, bilim camiası tarafından azami ölçüde nesnel bulunan araştırma sonuçlarının hiçbir toplumsal nedeni olmadığı, bunların sadece doğanın bizim sonunda layığıyla cilalanabilmiş, aynamsıcamsı zihinlerimizde bıraktığı izlenimlerin sonucu olduğu yolundaki anlayışa dokunmaz. Böylece bilgi nesneleri bir kez daha bilgi öznelerinden farklı bir hal alır. Gerçek bilginin özneleri, sırf kanıya dayanan bilgi öznelerinin aksine, bedensiz ve toplumsal olarak görünmezdir; bilgilerinin doğal ya da toplumsal nesneleriyse toplumsal tarih içinde sıkıca konumlanmıştır. Dolayısıyla, "güçlü nesnellikten" kopuk bir "güçlü yöntem" yaklaşımı, özne ile nesne arasındaki karşıtlığı –ki bu karşıtlık hem gerçeği çarpıtır hem de merkezdışı toplulukların sömürülmesinde kullanımının uzun bir tarihi vardır– olduğu gibi bırakır. "Güçlü nesnellik" yaklaşımı bilgi öznesi ile nesnesi arasında olduğu varsayılan bu farklılığın ta kendisini toplumsal tarih içinde konumlandırır; bu varsayımın da bilimsel olarak açıklanması için çağrıda bulunur.

Üçüncü olarak, bu strateji düşünümselliği kalıcı bir sorun olarak görür, bakış açısı kuramcılarının ondan yarattığı kaynağı göz önüne almaz. Gözlemciler gözlemledikleri dünyayı gerçekten de değiştirirler; ama nesnellik fikrini güçlendirmeyi reddetmek, düşünümselliğin nesnellik için yalnızca bir tehdit olarak kalmasına yol açar, onun aynı zamanda nesnelliği azami seviyeye çıkarmak için bir kaynak da olabileceği gözden kaçar.

Son olarak, "yalnızca güçlü yöntem" yaklaşımının, bilgi üretme sürecinde araştırma sonuçlarında asla olmaması gerektiğini söylediği değerleri, çıkarları ve politik unsurları devreye sokmak zorunda olması, en azından paradoksal, ve büyük ihtimalle kafa karıştırıcı olacaktır. Araştırmacıları, araştırma sonuçlarında değer-taraf-

sızlığına ulaşabilmek için –merkez-dışı hayatlardan yola çıkarak düşünmek gibi yasak (ve zorlu) eylemlere girişmek için yapılması gerektiği gibi– sahaya çıkıp toplumsal hayatı yeniden örgütlemeye yönlendirmek en azından tuhaftır. Bakış açısı yaklaşımları baskın gruplara ait çıkar ve değerlerin yanı sıra, *başarıyla sömürgeleştirilmiş* azınlıkların çıkar ve değerlerini de araştırma sonuçlarından bertaraf etmek ister – feminist araştırma aracılığıyla, erkekliğe sadakatin yanı sıra kadınlığa sadakat de ortadan kalkacaktır. Ancak bu, böyle bir araştırmanın sonuçlarının değer-tarafsız olacağı anlamına gelmez. Ulaşılan sonuçlar yine de bu çağın düşüncesi olacak, sonraki nesillerin ve bugünkü başkalarının bize işaret edeceği belirgin varsayımlarda bulunacaktır.

Bir teraziye koyarsak, "yalnızca güçlü yöntem" yaklaşımının dezavantajları avantajlarına ağır basar.

Yeni toplumsal hareketler "her iki alternatif tutumu da benimseyebilir" mi? Tamamıyla toplumsal olarak konumlanmış bilgiye sahip olabilirler mi? Bu soruyu farklı bir şekilde sorarak bitirebiliriz: Eğer onlar sahip olamazlarsa, başka herhangi birinin *kendi* inançlarının nesnelliğini azami seviyeye çıkarmasını umabilir miyiz?

Çeviren: Güler Cansu Ağören

3

Hepimiz Likeniz![1]

Feminist Yaşam ve Dünyayla Akrabalık

Sibel Yardımcı

Deniz'e

SON DÖNEMDE hem feminist tartışmalar hem de toplumsal hareketler içinde filizlenen bir tür "tereddütten" söz etmek mümkün: Dogmatik yaklaşımlar, hazır reçeteler, kendinden menkul kimlik kategorileri, eleştiri ve özeleştiriye has şiddet biçimleri karşısında duyulmaya başlanan bir tereddüt. Bu tereddüt, dile getirildiği ve aşağıda örneklerini paylaşacağım hemen her metinde, bir tür soruya kapı aralıyor: Normatif kalıplardan ve idealize edilmiş tutumlardan hareket etmeyeceksek, "başka türlü" bir yaşam, bir "başka yer", bir "başka zaman" inşa etmek için ne yapmalı? Eldeki yazıda, esas olarak bu soruyu aklımda tutarak, kendimce feminist bir yöntemin dikkate almak zorunda olduğunu düşündüğüm birkaç tartışma hattını bir araya getirmeye çalışacağım. Burada yöntem derken, yalnızca beşeri ve toplumsal bilimlere özgü araştırma yöntemlerinin bir örneği olarak feminizme atıf yapmıyorum; feminizmi aynı zamanda kendimizle ve başkalarıyla ilişkilerimizi düşünürken, kurarken, şekillendireceğimiz bir yol olarak, yani yaşamanın bir "yöntemi" olarak da düşünüyorum. Sara Ahmed'in (2017) son kitabı *Feminist Bir Yaşam Sürmek* de tam olarak feminizmin bu yönüne atıf yapıyor.

1. "We are all lichens now", bu ifade Scott Gilbert'a ait (bkz. Gilbert ve diğ. 2012), alıntılayan Haraway 2016: 31.

Bu bağlamda öncelikle "ben", "biz", "kadınlar" gibi kategorilerin eleştirisini yapacak ve bu kavramların temsil kapasitesini tartışacağım. Ardından temsilin imkânsızlığından ve temsil politikasını dostluk ve yoldaşlık ağlarıyla ikame etme gereğinden söz edeceğim. Son olarak da, dostluktan türler arası bir akrabalığın (*kinship*) icadına geçeceğim. Bu akrabalık (ve akrabalık politikası) benzerliği değil farkı ve farka rağmen mevcut veya potansiyel yakınlıkları, temasları, ittifakları ve yaşamı sürdürmekteki ortaklığı dikkate alıyor. Sonuçta varmak istediğim yer ise, yine bir soru: Madem ki "biz" ancak sınırlı ve sınırlayıcı bir kategori olarak düşünülebilir, o halde yaşamsal (ve politik) sorumluluğumuzu "bizden" ibaret olmayan bir ufukta nasıl kurabiliriz?

Feminizmin "Biz"i Kim?

Feminist Bir Yaşam Sürmek, feminizmin önerdiği cevaplar değil sorduğu sorular ekseninde düşünülmesi gerektiği yönündeki kuvvetli iddia ile başlıyor. Ahmed için feminizm bir dizi hazır cevabın, reçetenin uygulamaya konması veya davranış normunun, idealin benimsenmesi demek değil; daha ziyade adaletsiz ve eşitsiz bir dünyada nasıl daha iyi yaşanabileceğine dair etik sorular sormak anlamına geliyor (2017: 1). Ancak "eğer dünyadaki eşitsizlik ve adaletsizlik nedeniyle feminist oluyorsak," diyor Ahmed, o zaman bizim ne tür bir dünya inşa etmek istediğimizi de sorgulamamız, fakat öncelikle şu soruyu gündeme getirmemiz gerekiyor: Bu "biz" kimdir ve kimlerden müteşekkildir? Ahmed bu soruyu cevaplamak, "biz"i çıkacağı(mız) (politik) yolun dayanak noktası kılmak yerine, onun ancak varılacak bir menzil, kendisine doğru yol aldığı(mız) bir hedef olabileceğini yazar (2). Nitekim "feminist tarihler, bu *bize* özgü zorluğun tarihleridir", yalnızca "feminist bir kolektifin parçası olmak için savaşmak zorunda kalanların" değil, aynı zamanda "feminist bir amaç uğruna feminist bir kolektifle savaşmak zorunda kalanların" da tarihi (2).

Öyleyse feminizmin "biz"i basitçe kadınlara işaret edemeyecek, nitekim kadın kategorisini tarif etmek, hele bu kategoriye biyolojik bir temel atfetmek hiç de kolay olmayacaktır: "Hiç kimse kadın ola-

rak doğmaz, [kadınlık] atanır (sadece bir işaret olarak değil, aynı zamanda [...] bir ödev veya zorunluluk olarak), bizi şekillendirir, bizi var eder, bizi kırar" (15). Judith Butler'ın çağrı-icra-tekrar döngüsü dahilinde tarif ettiği cinsiyetlenme sürecine[2] atıf yapan Ahmed, bütün bu sürecin devasa bir şiddet ürettiğini söyler – hem kadın olarak tanınan kişiler için (doğru kadınlık normunun dayatılması, kadınlara yönelik türlü ayrımcılık biçimlerini dolaşıma sokan patriyarkal işleyiş), hem de kadınlıkları *yeterince* tanınamıyor olanlar için (ikili cinsiyet rejiminin bir kutbuna yerleşmeye mecbur bırakılmak) (15). Böylece doğumda ortaya konan bir öngörü, emir haline gelecek (15), bu emre itaat etmekte başarısız olanlar toplumsal kavranabilirlik çerçevesine sığmayacak, fiziksel ve/ya sembolik şiddetin türlü biçimlerine maruz kalacaktır. İşte feminizm, kendini türlü normallik tanımları ve şiddet biçimleriyle dayatan bu "cinsiyet sistemine alışmayı başaramamaktır" (26). Feminist olmak, bu ba-

2. Butler'ın kavramsallaştırması özneden değil, özneye "seslenen" iktidardan (bunu toplum diye de okuyabiliriz) yola çıkar (Burada Althusser'in "çağrı" [*interpellation*] kavramına atıf vardır). Bu hitap çok erken, bebek daha doğmadan başlar. Örneğin, aile bebeğe verdiği isimle, odasını donattığı renklerle, biraz büyüdüğünde ona aldığı oyuncakla bunu gerçekleştirir. Okulda hangi soyunma odasına gideceğini neredeyse düşünmeden bilen öğrenci, aslında benzer bir seslenişe (okulun, mekânın, kuralların seslenişine) cevap vermektedir. Askere çağıran veya çağırmayan devlet, vatandaşına "erkek" veya "kadın" diye seslenmiş olur. Aynı vatandaşın bütün nüfus işlemleri cinsiyetinin tespitini ve kaydını içerir (yani nüfus daireleri ona tekrar tekrar cinsiyetiyle seslenir). Kısacası, evde, okulda, işyerinde, sokakta, hayat boyunca ve hatta öldükten sonra (örneğin cenaze işlemlerinde) kişinin parçası olduğu –söylem ve pratiklerden müteşekkil– tertibatlar bu hitabı çeşitli şekillerde tekrarlar (Derrida'nın yineleme [*iteration*] kavramı). İşte özneyi cinsiyetli olarak kuran bu sesleniş ve tekrarıdır. Ona cevap veren kişi, bu cevapla kendisine yönelen hitabın (örneğin, "kadın") hem öznesi olur, hem de o hitabın koşullarına tabi hale gelir. Başka bir ifadeyle, onu kadınlığa çağıran hitabın koşullarını yerine getirmeye çalışır, kadınlığı icra ederken (*perform*) "kadınlaşır" Bu, bir anlamda, toplumsal yaşantı içinde kavranabilirliğin (*intelligibility*) sınırları içinde kalmanın, toplumun tümüyle dışına atılmamanın koşuludur. Bu koşul karşılanmadığında şiddetle karşılaşmak kuvvetle muhtemeldir ama cinsiyet icrasının nihayetinde her zaman bir tür başarısızlıkla malul olduğunu da unutmamak gerekir. Çünkü icra edilen kadınlık, "fantazmatik" yani aslında hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir ideale atıf yapar (bu dipnotu büyük oranda başka bir yazımdan aldım, bkz. Yardımcı 2014; özellikle bkz. Butler 1998, 1999, 2008).

şarısızlıktan kaynaklanan bütün bir deneyimler, duygular (ve çokça kederler) yelpazesine temas etmemizi sağlar – başka türlü bir yaşamın imkânı bu temasta yatacaktır (62).

Demek ki feminizmin "biz"i atanmış kadınlığın "başarılı" icrasını (yani verili sayılan bir "kadınlığı") varsaymayacak, aksine politik ufkunu cinsiyet icrasının her daim başarısızlıkla malul doğası üzerine kuracaktır. "Kadın Çalışmalarının İmkânsızlığı" gibi provokatif bir başlık altında kaleme aldığı bir yazıda Wendy Brown (2005a) da benzer bir noktaya değinir. Güncel bir kurum olarak Kadın Çalışmaları bir çıkmazla karşı karşıyadır: Sınırlandırılması mümkün olmayan "kadınlar" gibi bir kategoriyi araştırma nesnesi olarak tarif etmek, nihayetinde ona bir sınır çizmek anlamına gelecektir. Bir yandan tutarsız bir çabadır bu, diğer yandan da muhafazakâr bir eğilim şeklinde kendini gösterir. Çünkü Kadın Çalışmaları, kadın kategorisini varoluş nedeni olarak tutmak istiyorsa, ona yönelik itiraz ve eleştirilere direnmek durumunda kalır: "Alanın korunması için, kadınlar kategorisinin istikrarını bozan kuramlar, bu kategorinin birliğini veya önceliğini hasara uğratan ırksal oluşumlar ve yine benzer şekilde kategori içi dayanışmayı bulandıran cinsellikler [arası farklar] –bunların her birine direnilmeli, her biri tahdit veya daha kötüsü temellük edilmelidir" (120). Bu da kendi içinden yükselebilecek meydan okumalara hiç yer açmayan ve tam da bu yokluk tarafından yoksullaştırılmış bir akademik/politik alan anlamına gelir. Öyleyse Kadın Çalışmaları "sanki tutarlı bir araştırma alanıymış" gibi davranmak doğru değildir. Cinsiyeti "normatif ve nominal" değil, kendisi üzerine düşünen ve kendini eleştiriye tabi tutabilen bir kategori olarak kavramak ve Kadın Çalışmalarını da, "kuramsal ve entelektüel açıdan düzenleyici değil, radikal bir mevki" olarak kurmak gerekecektir (122-23).

Brown'a göre, burada özetlenen durum yalnız Kadın Çalışmalarına değil, kimlikler etrafında düzenlenmiş bütün alanlara özgü bir çıkmazdır: Kimlik kategorileri herhangi bir meydan okumayla karşı karşıya kaldığında, varoluş nedenleri ellerinden kayıp gider (122-23). Aynı çıkmaz, örneğin hukuk söz konusu olduğunda da karşımıza çıkacaktır. Bir kimlik kategorisi altında totalleştirilmemiş, monolitik, kendi kategorisindeki diğer öznelerle özdeş sayılmayan

bir özneyi kuramsallaştırmak hukuk için de mümkün değildir:

Yalnızca yasalarda değil aynı zamanda mahkeme salonlarında ve sosyal politika kapsamında ya (kendi aralarında ayrışmamış) kadınlar olarak belirir iz, ya yoksullar, ya lezbiyenler, ya da ırk açısından damgalanmışlar olarak, ama hiçbir zaman karmaşık, bileşik, çeşitli ve bölünmüş özneler olarak değil. (129)

Demek ki karmaşık özneleşmelerin temsili hep bir meseledir – "cinsiyetten ırkı, cinsellikten cinsiyeti, sömürgecilikten erkekliği çıkarmak" mümkün değildir; kimliğimiz bunların hiçbirine indirgenemez, çünkü her zaman "birden fazlayız" (123). Butler'ın "Şiddet, Yas, Siyaset" metni de Brown'un ifade ettiği türde bir "açmaza" dikkat çeker:

"[H]aklar"dan bahsedildiğini duyduğumuzda onları çoğunlukla bireylere atfediyoruz. Ayrımcılıktan korunmayı savunduğumuzda bunu bir grup ya da sınıf olarak yapıyoruz. O dil ve bağlam içinde kendimizi sınırları belli varlıklar olarak sunmak durumundayız –belirgin, tanınabilir, dış hatları çizilmiş, hukuka tabi, kimi ortak özelliklerle tanımlanan bir cemaat ... Oysa bize dair yasal tanımları kim olduğumuzun yeterli tarifleri saymak muhtemelen hata ol[acaktır]. (Butler 2005: 40)

Butler'ın Türkçe literatürde nispeten iyi bilinen bu metni, "ben" ve "biz" dediğimizde atıf yaptığımız bütünlüklerin sınırlarını ve temsil kapasitelerini etraflıca tartışmaya açar. Butler'a göre bu dil, yasal bir çerçevede meşruiyetimizi kurmaya yetebilir ama "geri dönüşsüz biçimlerde bizi kendimizden koparan, başkalarına bağlayan, alıp götüren, çözen, bizim olmayan hayatlara bulaştıran tutkunun, kederin ve öfkenin hakkını" vermeye yetmez (*a.g.y.*). Burada bireyin tümüyle ilişkisel bir kavramsallaştırmasıyla karşılaşırız, öyle ki "sensiz ben kimim?" diye sorar Butler; "'sana' olan bağlılığım, beni 'ben' yapanın bir parçasıysa"

Bir düzeyde "sen"i kaybettiğimi düşünürken beklenmedik bir şekilde "ben"im de kaybolduğumu keşfederim. Bir başka düzeyde, belki de "sende" kaybettiğim [...] münhasıran ne benden ne de senden oluşan, ama bu terimleri farklılaştıran ve ilişkilendiren bağ olarak kavranması gereken ilişkiselliktir. (38)

Öyleyse sınırları belli bir "ben", "sen" veya "biz"den söz etmek mümkün olmayacak, hepimizi kat eden ilişkiler hem yaşamı ortaklaştıracak, hem de özne konumlarını ayrıştıracaktır. Dünyadaki bu ilişkisel varoluşumuz aynı zamanda bizi kırılganlaştıracak, yaşamda kalmak için bağlı bulunduğumuz bütün bu ilişki ağlarından gelebilecek türlü şiddet biçimlerine açık ve yaralanabilir hale getirecektir.

Brown, özneleşme süreçlerinin bu karmaşık işleyişini çözmeye çalışan bir araştırmacının neden-sonuç, birikim, köken veya kesişen gelişim hatları gibi mefhumlardan çok farklı bir historiyografi çalışmasına girmesi gerektiğini söyler. Bu historiyografi, olumsallığı, birbiriyle çatışan oluşumları, farklı öznelerde farklı şekillerde işleyen iktidar ilişkilerini, iktidarın hem kuran hem tabi kılan yapısını dikkate almak zorundadır. Kolaycı polemiklere veya sloganvari sözlere indirgenemeyecek bu çetrefil çalışma, ne üniter ve tutarlı bir cinsiyet tanımına, ne de Kadın Çalışmalarına temel teşkil edecek bir "kadınlar" kategorisine varabilir (2005b: 131). Aynı zamanda bu tür bir yaklaşım çerçevesinde, bütünsel, tastamam bir bilgi üretimi ve bilgi öznesi/üreticisi varsayımının da rafa kaldırılması gerekecektir.

Kırılgan Yaşamlar, Kısmi Bilgiler

Tiffany Page'in (2017) yaralanabilirliğin nasıl yazılabileceğini sorguladığı makalesi, Brown'un söz ettiği türde bir araştırma çerçevesi için iyi bir örnek teşkil eder. Page makalesine Mariam al-Khawli isimli Suriyeli bir kadının 25 Mart 2014 sabahı Tripoli'deki Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği binası önünde kendini yaktığını anlatarak başlar. Khawli 2012 yılında kocası ve dört çocuğuyla Suriye'deki savaştan kaçarak Lübnan'a sığınmıştır. Mülteci olarak kaydedildikleri andan itibaren Dünya Gıda Programı kapsamında gıda yardımı alan aile, 2013 Ağustos ayından itibaren nedensiz şekilde bu haktan yararlanamaz olmuş, Khawli'nin UNHCR'a yaptığı başvurular sonuç vermemiştir. Söz konusu sabah çantasından çıkardığı mazotu üzerine döken Khawli kendini ateşe vermiş, ikinci ve üçüncü derece yanıklarla hastaneye sevk edildikten bir ay

kadar sonra hayatını kaybetmiştir. Kendini ateşe vermesi dünya kamuoyunda büyük ilgi uyandırdığı halde (kendisiyle hastanede bir röportaj yapılmıştır), Page'in dikkat çektiği üzere, ölümü hiç ses getirmemiştir.

Page bu hikâyeyi bir yandan bize yabancı olanlarla nasıl karşılaştığımıza, onları nasıl karşılayıp ağırladığımıza veya geri çevirdiğimize dair bir hikâye olarak anlatırken, diğer yandan iznini almadığımız birinin hikâyesini anlatmanın ne tür içerimleri olduğunu sorgular. Burada "yöntem" kavramının yukarıda dikkat çektiğim iki anlamını yeniden görürüz: Yaşama, kendilikle ve başkalarıyla ilişkilere işaret eden yöntem ve araştırma tekniklerine işaret eden yöntem. Bu örnekte bunların her birine ayrı bir tür yaralanabilirlik tekabül eder: İlki Khawli'nin karşı karşıya kaldığı durumla ilgilidir. Butler'ın zarifçe gösterdiği gibi, kırılganlık hepimizi ortaklaştıran bir nitelik olduğu halde, kırılganlığın jeopolitik dağılımı eşitsizdir (2005). Khawli gibiler, yani hayatta kalmalarını sağlayacak destek mekanizmalarından yoksun kalanlar çok daha kırılgandır, ölümleri yankı bulmaz, yasları da tutulmaz.[3] Bu durum bizi ikinci bir tür yaralanabilirliği düşünmeye itecektir: Page'in yazısı, bir anlamda kendisine hiç de benzemeyen birinin yaşamını, onun tutulmayan yasını gündeme taşıma teşebbüsüdür. Ama Page bunun da bir tür yaralanabilirlikle malul olduğunu yazar: Başkaları hakkında yazmak – özellikle onlardan izin almak (artık) mümkün olmadığında– araştırma etiği açısından birçok soruya kapı aralar: Başkalarının acısından bilgi üretmek ne anlama gelir? Yaralanabilir ötekiler hakkında bir hikâye anlatmak ne tür şiddet biçimleri içerir?[4] Çünkü nihayetinde her kavramsallaştırma (veya temsil diyebiliriz) bir indirgemedir. Öyleyse burada da bir çıkmaz vardır: Bu hikâyeler hem yazılmalıdır, hem de yazılmaları bir tür şiddet anlamına gelecektir. Page bu çıkmazın karşısına "yaralanabilir yazı" pratiğinin çıkarılması ge-

3. Burada elbette Khawli'nin yakın çevresinden söz etmiyorum, Butler'ı (*a.g.y.*) takip ederek, kamusal bir yas ihtimaline atıf yapıyorum.

4. Burada Mahmood'a atıf yapılıyor (2012). Diğer yandan Page doğrudan referans vermiyor ama ben ilk soruyu özellikle Susan Sontag'ın (2005) *Başkalarının Acısına Bakmak* kitabının adını çağrıştıracak şekilde kuruyorum. Sontag benzer bir soruyu, fotoğraf çekmek üzerinden soruyor.

rektiğini düşünür (14-16). Yaralanabilir yazının özelliği hem bize yabancı olanın yaralanabilirliğini, hem de araştırma/yazma çabasının kendi kırılganlığını tanımasıdır. Nitekim Page için Khawli hakkında yürüttüğü bu çalışma mütemadi bir boğuşma anlamına gelecektir: Bilmeme haline açık kalmak, kesinliği sorgulamak ve belirsizlik ve tereddüt içinde kalmayı öğrenmek için sürdürülen bir mücadele (16). Üzerine konuştuğumuz, araştırmaya konu ettiğimiz, haklarında sonuçlara vardığımız yaşamları, hiçbir zaman tümüyle anlayamayacağımızı kabullenmek gerekir (17). Demek ki yöntem tartışması söz konusu olduğunda, feminist araştırmacılar için, kendilerini "anlaşılmaz kalana", "mevcut bilme biçimlerini yerinden edene", "nedensellik ilişkileriyle kolayca açıklanamaz olana" açık tutmak temel mesele sayılmalıdır (19).

Böylece başta toplumsal hareketler alanıyla ilgili olarak tarif ettiğim "tereddüde" komşu, epistemolojik bir tereddütle karşılaşırız: Bilginin temsil kapasitesine, bilmenin evrensel olduğu inancına yönelik bir tereddüttür bu. Haraway'in (2010c) ifadesiyle, bilen özne gibi bilginin kendisi de ancak kısmi ve konumlu olabilir, fakat bu aynı zamanda hem politik hem de epistemolojik bir imkâna işaret edecektir:

> Öznelliğin topografyası çok boyutludur; haliyle görmeninki de. Hangi surette gelirse gelsin bilen benlik kısmidir, hiçbir zaman bitmiş, tamamlanmış, öylece mevcut ve kökensel değildir; parçaları her daim kusurlu bir şekilde tutturulmuştur ve tam da *bu yüzden* başkasıyla bir araya gelebilir, o başkası olduğunu iddia etmeden onunla beraber görebilir. Nesnelliğin vaadi buradadır işte: Bilimsel bilgi öznesi konumu, kimlik konumu değil, nesnellik, yani kısmi bağlantı konumudur. (107)

Böylece bilen öznenin karmaşık ve kesişimsel niteliğinden bilmenin konumlu ve kısmi niteliğine geçilir, fakat bu nitelik görecelik anlamına gelmez. Aksine nesnel bilgi, varoluşun kesişimsel, bedensel konumundan hareketle kurulur: Akılcı bilgi iddialarının koşulu evrensellik değil, kısmiliktir; "yukarıdan, hiçbir yerden, öylece bakmaya karşı bir bedenden, her zaman karmaşık, çelişkili, yapılandıran ve yapılanan bir bedenden bakıldığı iddiası" (110). "Fallogosantrizmin (tek doğru Söz'ün mevcudiyetine duyulan nostaljinin)

ve bedensiz görünün değil, kısmi görüşün ve sınırlı sesin hükmünün geçtiği bilgilerin peşindeyiz" diye yazar Haraway, kısmiliği de "kendi yüzü suyu hürmetine değil, konumlu bilgilerin olanaklı kıldığı bağlantılar ve beklenmedik açılımları için isteriz" (112-13). Çünkü "farklılıklar için sorumluluk almak" (109) ancak sınırlar ve çelişkiler dahilinde yaşadığımız, bu belirli yerden hareketle mümkün olacaktır (113). Konumlu bilgiler angajmansız değildir.

Öyleyse feminizm temsil iddiasını hem politik hem epistemolojik açıdan yeniden gözden geçirmek zorundadır. Kimlik politikalarının öznelerin özdeşliğine dayanan temsil iddiası da ("biz kadınlar"), bilimsel izahın dünyanın gerçekliğine uygunluğunu ileri süren evrensel nesnellik savları da yeniden düşünülmelidir. Bu noktada "nesnenin" konumu da tekrar değerlendirilmelidir, zira konumlu bilgiler aynı zamanda "bilgi nesnesinin, bir perde, zemin ya da kaynak olarak değil, bir aktör ya da fail olarak resmedilmesini gerektirir". Haraway bu nesnenin, "kendi eşsiz failliğinde ve 'nesnel' bilgiyi yazmaklığında diyalektiği sonlandıran efendiye [bilgi öznesine] köle kılınmasını" eleştirir (115). Page'in Khawli'den hareketle kurduğu yazısı tam da bu noktaya işaret etmektedir: Page kendi konumunu tartıştığı yerlerde, bu konumdan Khawli'yi tümüyle anlamanın, yaptığını açıklamanın mümkün olmadığını vurgular. Fakat Haraway'in dikkat çektiği gibi, nesnenin durumunun yeniden değerlendirilmesini gerektiren başka bir neden daha vardır: Faaliyet yalnızca insana özgü değildir ve "[a]ktörler çok çeşitli ve harikulade suretlerde karşımıza çıkar" (*a.g.y.*). Siborgdan yoldaş türlere, geleneksel aile bağlarına indirgenemeyecek akrabalık biçimlerine, Haraway failliğin insan faaliyetiyle sınırlı kalmayan, dünyaya içkin binbir biçimini çalışmalarında ele alacaktır (sırasıyla bkz. Haraway 2010a, 2010b, 2016). Haraway bu epistemolojik tercihini feminist bir damara dayandırır:

> Benim basit, belki de safdilane manevramın Batı felsefesi geleneği içinde yeni olmadığı açıksa da, [...] keskin bir feminist damarının da olduğunu görmek gerek. Burjuva, Marksist ya da erkekçil projelerdeki gibi haritası çıkarılacak ve temellük edilecek bir kaynak olarak değil de, etkin özne olarak dünya fikrinin kimi versiyonları üzerinde en çok ısrar edenler belki de ekofeministler olmuşlardır. Bilgi söz konusu olduğunda

dünyanın failliğini teslim etmek, dünyanın kendi bağımsız mizah anlayışını açığa çıkarabilecek birtakım düzen bozucu imkânlar için de yer açar. Bu tür bir mizah anlayışı, hümanistlerin ve kaynak olarak dünya fikrine bağlı olan kimselerin rahatını kaçırır. Dünyayı nüktedan fail olarak görselleştirecek feministler için zengin hareket ve çağrışım imkânları sunan figürler mevcuttur. (116)

İşte aşağıda ele alacağım üzere, siborglar, yoldaş türler ve alışılmadık akrabalar [*oddkin*] bu figürlere örnektir.

Eldeki metnin geri kalanında, temsil iddiasına yönelik yukarıda özetlediğim iki eleştiri hattını takip ederek, yeni bir açılım getirdiğini düşündüğüm alternatif tartışmaları aktaracağım. Öncelikle özdeşlik varsayımına yaslanan politik temsil hattının yerine farkı tanıyan ve cemaatçi olmayan bir birliktelik ihtimali üzerinde duracağım, bu bağlamda dostluk ve neşe temelli bir politikayı öne çıkaran iki kitaptan söz edeceğim: *Friendship as Social Justice Activism* (2018, Toplumsal Adalet Aktivizmi Olarak Dostluk) ve *Joyful Militancy* (2018, Neşeli Militanlık). Ardından yine Haraway'in *Staying With the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (2016, Bela ile Kalmak: Chthulucene'de Akraba Olmak) kitabından ve Karen Barad'ın metinlerinden (2003, 2009, 2011, 2015) yola çıkarak insana özgü olmayan ortaklaşma, etkileşim ve iletişim biçimleri üzerinde duracağım. Bu iki hat da elbette yepyeni değil, ancak burada belirgin bir şekilde feminizm vurgusu olan güncel birkaç metin seçerek, ilgili bütün tartışmaları özetlemek iddiasından uzak, kuramsal açılımlara işaret eden çalışmaları aktarmayı deneyeceğim.

Dostluğun İmkânları ve Militan Neşe

Toplumsal Adalet Aktivizmi Olarak Dostluk, toplumsal adalet talebiyle ortaya çıkan hareketlerde dostluğun rolüne odaklanan, bu bağlamda çok farklı coğrafyalardan LGBTQ hakları, madde kullanımı, barınma hakkı, göçmenlik, kadın emeği, çevre sorunları gibi farklı eylem alanlarından örnekleri bir araya getiren bir çalışma. Akademisyenler ve aktivistler tarafından kaleme alınan toplam 28 yazı, "cemaatçi olmayan bir aidiyet politikasının" peşine düşüyor (Banerjea ve diğ. 2018: 6). Giriş bölümünde açıkladıkları üzere,

editörlerin amacı dostluk ve aktivizmi bir araya getirmek değil, bizzat dostluğu bir aktivizm biçimi, aktivizmi harekete geçirmenin bir biçimi olarak düşünmek (4). Aynılığa dayalı yatay veya iktidar ve tahakküm yapılarına dayalı dikey ilişkiler yerine, çapraz hatlar boyunca bağlantılar örerek (10), "sınır ihlalcileriyle, tanınmayan veya yanlış tanınanlarla, sessiz, bu dünyayı terk etmiş, tuhaf ötekilerle, hizaya girmeye direnen ruhlarla" (2) ortak bir yaşam ihtimalini araştırmak. Editörler giriş yazılarında, kitabı "bize ruhlarını açmış ve böylelikle kalplerimizi ve neyin mümkün olduğuna dair hissimizi genişletenlere yazılmış bir aşk mektubu" (2) olarak tarif ederek, aynı zamanda aşk (yaygın kapsamıyla: heteroseksüel romantik ve cinsel ilişkiler) ve dostluk arasında kurulan kutuplu ve hiyerarşik ilişkiyi de tersyüz ediyorlar.

Kanımca kitapta yer alan çok sayıda metnin iki ortak yönü var: Politik ciddiyetin ve politik alana özgü kamusallığın dışarıda bıraktığı düşünülen kişisel, mahrem, kırılgan, samimi ilişkileri gündeme taşımak ve bu ilişkilerden yeni tür bir politika devşirmek. Örneğin Sumita Beethi, Akanksha ile diyalog şeklinde yazdığı ortak yazıda (Akanksha ve Beethi 2018), hayatının önemli bir kısmında "saf bir politik parametre" olarak aktivizme yaslandığını ve bu sırada dostlukla ilişkili her tür mahremiyeti bu parametrenin dışında tuttuğunu anlatmıştır. Bu tutumunu değiştirmesine neden olan ise, lezbiyen ve biseksüel kadınlara destek amacıyla kurulan Sappho ve uzantısı Eşitlik İçin Sappho grupları ile karşılaşması olur: "2002'den 2015'e duygusal bir varlık olduğumu, (mahrem ve kişisel) dostlara, (yine mahrem fakat daha da kişisel) yoldaşlara ihtiyaç duyduğumu kabullenmeyi öğrenmem gerekti: Sappho'da dostluğu görmüştüm, Eşitlik İçin Sappho'da yoldaşlığı deneyimledim" (85). Bir diğer metinde Dasgupta (2018) madde bağımlılığını geride bıraktığı bir yaşama nasıl alıştığını anlatırken, dostluğun öneminden dem vurur: Bu yeni yaşam, iyileşmekte olan eski bağımlılarla dostluklar kurmayı da gerektirmiştir. Hemen hepsi mahkemelerden, hapisten veya uzun süre kaldıkları sağlık kurumlarından geçerek bu noktaya gelmiştir ve bedenleri kadar arzuları da, rutin uyuşturucu testleri, denetimli serbestliğin gerektirdiği muhtelif kontroller ve yoğun tedaviler tarafından düzenlenmektedir. İşte dostluk, bu kişilerin disiplin ve dü-

zenleme teknikleriyle başa çıkmalarını sağlar: Farkı dikkate alan, farklılıkları çapraz kesen dostluklar biyopolitik düzenlemeyi aşan kestirme çıkışlar sağlayacaktır (119-20). Disiplin ve düzenleme kavramlarıyla açıkça Foucault'ya atıf yapan Dasgupta'nın ifade etmeye çalıştığı şeyi, belki yine Foucault'nun "Bir Yaşam Biçimi Olarak Dostluk" (1997) yazısında dile getirdiği imkânla birlikte düşünmek gerekecektir: Normalin gölgesinde şekillenmeyen dostluklar, "kurumsal kodları kısa devreye uğratabilir", "yalnızca yasa, kural veya alışkanlığın olması gereken yerde aşkı/sevgiyi yürürlüğe" koyabilir, kendimizi ve başkalarıyla ilişkilerimizi başka türlü kurmamıza imkân tanıyabilir. Bu anlamda dostluk dönüştürücüdür, başka dünyalara kapılar aralar (bkz. Yardımcı 2012).

Kitaba geri dönersek, Gadelha'nın birinci bölümde (2018: 13) atıf yaptığı *Pride* (2014, Gurur) filmi dostluğun bu dönüştürücü kapasitesine iyi bir örnektir ve politik tartışmayı makro bir boyuta taşır. Londra'da yaşayan gey aktivistlerin, İngiliz madencilerin 1984 yılı yazında Thatcher'ın neoliberal politikalarına karşı gerçekleştirilen madenci grevlerine verdikleri desteği, gerçek bir olaydan hareketle anlatan film aslında bir dostluk hikâyesidir. Madenciler tarafından ilk başta çok da hoş görülmeyen bu destek, tarafların tanışması ve birlikte zaman geçirmeleriyle dostluğa dönüşecek, film madencilerin Londra'daki Onur Yürüyüşü'ne katılmalarıyla sona erecektir. Montgomery ve bergman'ın *Neşeli Militanlık* (2018) kitabında ifade ettikleri imkân burada apaçık belirir: İnsanları birbirine bağlayan mahremiyet biçimleri, "İmparatorluğun[5] ilişkiler üzerindeki gücünü kırmaya" muktedirdir, çünkü onları bir araya getirir ve böylece tehlikeli kılar. Yazarlara göre dostluk, "kolektif bir güç kaynağı", "tehlikeli bir yakınlıktır" – öyle ki, İmparatorluk bu yakınlığı insafsız bir şiddetle yok etmeye çalışacak; bölerek, rekabete teşvik ederek, işletme stratejileriyle ve bizi, kendimizi yalıtılmış bi-

5. İmparatorluk yazarlar tarafından "yaşamın sömürülmesini ve idaresini sağlayan denetim ağı" olarak tarif edilmiştir (*a.g.y.*: 48); yerleşimci sömürgeciliğin, beyaz üstünlüğünün, devlet kapitalizminin, sağlamcılığın, yaşa dayalı ayrımcılığın ve heteropatriyarkanın iç içe geçmiş işleyişini tarif eder. Hardt ve Negri'nin imparatorluk kavramsallaştırmasının izlerini burada bulmak mümkün (bkz. Hardt ve Negri 2003).

reyler ve çekirdek aile birimleri olarak görmeye teşvik ederek, onu silmeyi deneyecektir (82).

Montgomery ve bergman'a göre dostluğu esas alan bu tür bir politik pratik, aynı zamanda "katı radikalizm" (*rigid radicalism*) adını verdikleri tutuma karşı, neşeli bir militanlığın imkânına da işaret eder. Toplumsal hareketler içinde edindikleri deneyimlerinden yola çıkan yazarlar, "hiçbir zaman yeterince radikal olamadığımız, ne kadar radikal olduğumuzu sürekli olarak başkalarına kanıtlamak zorunda bırakıldığımız" (21) bir iklimin nasıl şekillendiğini anlamak istediklerini söyler. Bu iklim, katılığı, güvensizliği ve tedirginliği besler; bizi, sürekli bir araştırmanın öznesi ve nesnesi haline getirir: Hem kendimizi hem başkalarını yapabileceğimiz hatalar veya tutarsız davranışlarımız açısından "insafsızca" teftiş eder dururuz (20): "... hatalara karşı tetikte olmak, yeni ve tereddütlü bir fikri ezip geçen düşmanlık, eleştirinin refleks haline gelmesi ... başkalarını utandırmanın konforu politik görüşler arasında birinin kazanmasını diğerinin kaybetmesini gerektiren çatışmalar" bu iklimin belirgin özellikleridir (20). Fakat bu iklimi yeni bir normlar kümesi icat ederek veya yeni bir ideal tesis ederek aşmaya çalışmak ancak aynı sonucu doğuracaktır. Sorgulamalarının hedefinin bu olmadığını açıkça belirtirler, esas soru şudur: "Başka türlü nasıl olabiliriz?" (23) Radikalliğin dogmalar yerine dönüştürücü kapasitelere ve yaratıcılığa kapı aralaması nasıl sağlanabilir? "Yeni şekillerde yaşamaya ve savaşmaya muktedir olduğumuz mücadeleler, mekânlar ve yaşam biçimleri" nasıl kurulabilir? "Gündelik yaşamın [her köşesinden] sızan şiddetin orta yerinde, güven, sevgi/aşk ve sorumluluğa dayalı ilişkiler nasıl sürdürülebilir?" (24).

İşte dostluk bu sorulara verilen bir cevaptır. Yazarlar bağlantıların ve açık uçlu soruların peşine düşen, olumlayıcı bir kuramsal pratik ve dostluk ve neşeyi öne çıkaran bir militanlık önerirler (26-33).[6] Sertliği ve sevgiyi, direnişi, dövüşmeyi ve destek vermeyi birlikte düşünmek gerekir. Çünkü gerçekten desteklendiklerine ve ih-

6. Neşe üzerine tartışma Spinoza'dan mülhem. Foucault'dan hareketle dostluk üzerine yazdığım bir diğer yazıda, ben de Spinoza'ya atıf yapıyorum, bkz. Yardımcı 2012.

timam gördüklerine inanan insanlar, benzer türde bir dayanışmayı başkalarından esirgemeyecek, birlikte daha canlı, daha güçlü, daha yeni şeyler gerçekleştirmeye muktedir hale geleceklerdir. Uzun soluklu, sert mücadeleler sevgi, ihtimam ve güven ilişkilerine, bu ilişkilerse içinde şekillendikleri mücadele tarihlerine dayanır (31). İşte militanlık da, bu eksende yeniden düşünülmelidir, çünkü "[b]arikatların ve Molotofların arasında ve gerisinde yeni ihtimam ve aidiyet biçimleri, sessiz ve mütevazı destek türleri yatar" (26).

Burada Butler'ın yukarıda özetlediğim ilişkisellik tartışmasının izlerini de buluruz. Dostluk mevcut bireyler arasındaki bir bağ değil, "bizi başkalarıyla birlikte ve bir başka-türlü oluş süreci çerçevesinde yeniden kuran etik bir ilişki" olarak düşünülmelidir (92). Bu ilişkiler mikro düzeylerden makro düzeylere hepimizi kat eder. Kendi bireyselliğine kapanmış birey fikri bir kurgudur, "ben" her zaman "kalabalıktır" [*crowd*] (107). Öyleyse kesinlik ve saflık arayışlarını geride bırakarak bu kalabalıkla, kalabalıkların kalabalığıyla yaşamayı öğrenmek, karşılaşmaları açıklıkla karşılamak, bu kalabalıklar dahilinde, insanla sınırlı olmayan ittifak biçimleri icat etmek gerekir. "İmparatorluğun" dayattığı bütün ayrışmalara, tutum, tavır, ilişki ve yaşam biçimlerine inat, radikal ve dönüştürücü dostluklar ve akrabalıklar kurulmalı, politika da mülkiyetimizde tuttuğumuz bir şey değil, birlikte işe koyulduğumuz ortak bir pratik olarak kavranmalıdır (179).

Dünyayla Akraba

Çalışmalarında siborglardan köpeklere yoldaşlığın ve akrabalığın çeşitli biçimlerini gündeme getiren Haraway (2010a, 2010b), son kitabında (2016) bu tür bir politik pratiği, şimdi'nin adaletsizliğine ortak bir cevap üretmek olarak tarif eder. Aslında burada üretilecek olan bizzat ortaklığın kendisidir. İçinde yaşadığımız karmaşık, rahatsız edici, acının ve neşenin çok adaletsizce dağıtıldığı zamanlarda bize düşen ödev budur: "[B]irlikte iyi yaşamayı ve ölmeyi öğrenme pratiği olarak, yaratıcı bağlantılar boyunca akrabalar edinmek" (1). Yani sermayenin ve insanın yeryüzünün varlıklarını maruz bıraktığı büyük yıkıma karşı, farklı türlerde, "alışılmadık akra-

balıkları" örgütlemek. Böylece sermayenin ve insanın damga vurduğu şimdi'nin (Kapitalosen ve Antroposen) yerine, yeryüzüne ait bir şimdi'yi (Ktulusen[7]) geçirmek. Bu, gelecekteki bir kurtuluş ümidine bırakılamayacak, şimdi'de üretilmesi gereken bir cevap, fakat aynı zamanda bir başka-yer (*elsewhere*) ve başka-zaman (*elsewhen*) önerisidir (31).

Bu tasavvurda akrabalık soy değil, ittifak zincirleri boyunca işler; miras kalmaz, icat, inşa ve icra edilir. Ahmed'in dediği gibi, yola çıktığımız değil, vardığımız yerdir. Normlara ve kimlik kategorilerine pabuç bırakmaz, aksine "İmparatorluğun" ürettiği ayrımlara karşı özellikle harekete geçirilir. Haraway birbirimize beklenmedik işbirlikleri için, beklenmedik kombinasyonlarda ihtiyacımız olduğuna inanır (4). Böylece Haraway'in tarifiyle "biz" kırılganlığıyla malul herkesi kapsayacaktır – öyle ki, arılar da, akasyalar da bu ailenin bir parçası olsun: "yer, zaman, madde ve anlamın tamamlanmamış sayısız konfigürasyonu olarak, birbirine geçen ölümlü yaratıklar olarak" biz.

Haraway'in dünyaları dinamik ve karmaşıktır, doğalar, kültürler, özneler ve nesneler, dünyaların iç içe geçmiş şekillenişini (*worlding*) öncelemezler; her şey ilişkiseldir ve nesneleri ve özneleri (ve tüm –yoldaş– türleri) belirli kategori ve kutuplarda sabitleyen nihayetinde geçici bazı konfigürasyonlardır – yani dünyaların şekillenişinin belirli anları: Karen Barad'ı takip eden Haraway bu konfigürasyonlara "dolanıklık" (*entanglement*) adını verir (13). Demek ki verili bir dünyaya, verili özne ve nesne konumlarına değil, her an dönüşmekte ve şekillenmekte olan heterojen oluşumlara bakmak gerekecektir. Biyolojinin sınırlı birimler şeklinde tarif ettiği gen, hücre, organizma gibi öğeler de artık geride kalmıştır (60). Haraway kurduğu olağanüstü bağlantılar boyunca kısa kuyruklu mürek-

7. İngilizcede sırasıyla *anthropocene, capitalocene, chthulucene*. Bu üç kelime de "kainos" sözcüğüyle türetiliyor, yani Eski Yunanca'da "yeni" "Anthropos" (insan) ve "capital" (sermaye) kelimeleriyle birleştiğinde insanın ve sermayenin çağına işaret ediyor. "Chthulucene" ise "khthôn" ve "kainos" sözcüklerinin birleşmesinden oluşuyor. Bu sözcüklerin ilki, "ktonik" (chthonic) yani yeryüzüne ait varlıklara işaret ediyor: Ktonik varlıklar "havada, sularda, yeryüzünün [farklı] yerlerinde çeşitli biçim ve isimlerde kıvranır ve çoğalırlar" (*a.g.y.*: 2).

kepbalıklarını bakterilere, onları yıldızlı gökyüzüne; yabanarısıyla orkide arasındaki "aşkı" bir çizgi roman karakterine, dünyanın farklı bölgelerindeki akasyaları komşuluk ettikleri karıncalara, konjüge östrojen hormonu elde edilen kısrakları ilaç endüstrisine ve kalp krizi riski taşıyan kadınlara ve köpeklere bağlayarak, ortak yaşam formlarının binbir örneğini verir.[8] Farklı türler arasındaki yoldaşlık "bulaşıcıdır", fakat bu ifade, yalnızca bedensel bir etkileşimi imle-

8. Burada atıf yaptığım örnekleri, sayfa numaralarıyla aşağıda özetliyorum. Fakat benim aktarma biçimim (sayfalar boyunca anlatılan hikâyeleri birkaç cümleye sığdırmaya çalışıyorum) Haraway'in kurduğu olağanüstü bağlantıları ve bu bağlantılarla adeta büyülenmiş bulunan dünyayı ifade etmekte çok yetersiz, çok tek boyutlu – üstelik bu tek boyutluluk, taraflar arasında bir tür işlevsel ilişki varsayıyor. Okuyucudan bu eğilime direnmesini ve mümkünse bu hikâyeleri bütün detaylarıyla kitabın orijinalinden okumasını rica ediyorum. Örnekler şunlar:

• Hawaii'deki kısa kuyruklu mürekkepbalığı (*Euprymna scopoles*) ve bakteri sembiyontu (*Vibrio fischeri*) arasındaki işbirliği: Bu bakteriler, mürekkepbalığının gelişimsel biyolojisinin bir parçası, çünkü genç mürekkepbalıkları doğru yerde ve doğru zamanda, doğru bakteriler tarafından enfekte edilmezse, yetişkinliklerinde avlanmak için ihtiyaç duyacakları bakterileri barındıracak yapıyı geliştiremiyorlar. Oysa ki yetişkin mürekkepbalığı için bu bakteriler elzem, çünkü karnındaki ışık yayan, bakteri dolu kese sayesinde, altındaki avına yıldızlı bir gökyüzü gibi görünerek kamufle olabiliyor. Ayrıca bakteriler mürekkepbalıklarının 24 saatlik ritimlerini, mürekkepbalıkları ise bakterilerin sayısını düzenliyor (*a.g.y.*: 66).

• Belirli bir tür yabanarısı ve orkide arasındaki "aşk": Bazı orkidelerin çiçekleri dişi yabanarılarının cinsel organları şeklinde ve yabanarılarına özgü feromon kokusunu yayıyorlar. Erkek yabanarıları cinsel organlarını bu çiçeklere batırdıklarında ortaya çıkan sahte-çiftleşme, polenleme işleminin gerçekleşmesini sağlıyor (*a.g.y.*: 68-69);

• Bir tür akasya (*Acacia verticulata*) ve karıncalar arasındaki ortaklık: Karıncalar akasya tohumlarını yuvalarına taşıyor, yağ açısından zengin kısımlarını yiyor, bu sırada tohumlar karınca tünellerinin oluşturduğu elverişli rahimde çimleniyor (*a.g.y.*: 123-24);

• Hayvansal-endüstriyel kompleks ve konjüge östrojen hormonunun üretimi: Menopoz hormon terapisinde kullanılan konjüge östrojen, hamile kısrakların çok kötü koşullarda toplanan idrarından elde edilmekte ve menopozla artan kalp krizi riskine karşı kadınlara önerilmekteydi (bugün artık zararları biliniyor). Böylece bir molekül kısrakları, hayvan üreticilerini ve hayvan hakları savunucularını, biliminsanlarını, laboratuvarları, kadın sağlığı hareketlerini, kalp krizi riski taşıyanları –kimileri dünyanın farklı yerlerinde olmak üzere– kat etmiş ve ortak bir sorumluluk etrafında bir araya getirmiştir (*a.g.y.*: 110-15).

mez, aynı zamanda etik ve politik bir yükümlülük anlamına gelir (115). Yoldaşlığı üreten de zaten bu yükümlülüktür: Yoldaş (*companion*) türler ekmeği paylaşırlar (*cum panis*)[9], yani dünyanın sofrasında birliktedirler (11).

Bu birliktelik, hepimizi tehdit altındaki türlere ve yerlere karşı bir tür sorumlulukla karşı karşıya getirir: *Neşeli Militanlık*'ın yazarları gibi (Montgomery ve bergman 2018: 32), Haraway de (2016: 78) bu sorumluluğu (*responsibility*), bir cevap (karşılık, etki) üretme kabiliyeti ve imkânı (*response-ability*) olarak tahayyül eder. Bu, "uzanan elin duyduğu güvene" verilmesi gereken bir cevaptır (34).

"Biz"in Sınırları ve Sorumluluğu

Dünyayı ve oluşu kuantum fiziğinin olanaklarıyla kavramsallaştırmaya çalışan Karen Barad da bu tür bir sorumluluk tarifinin peşine düşer ve tıpkı Haraway gibi, bu sorumluluğun insan faaliyetiyle sınırlı olamayacağının altını çizer:

> Faillik, sorumlulukla/cevaba kabil olmakla [*response-ability*] ilgilidir, yani karşılıklı cevap [üretme] imkânlarıyla. Bu, iktidarın dağılımındaki eşitsizlikleri reddetmek anlamına gelmez, tam aksine. Faillik dünyanın yeniden yapılandırılması imkânlarıyla ilgilidir, dolayısıyla sadece insanların –veya aynı nedenle insan-olmayanların– elinde bulunmaz. [Faillik] yürürlüğe koymadır (*enactment*). (Barad 2009)

Bu kavramsallaştırmada dünya farklılaşan maddeleşmeleri dahilinde tekrar eden intra-aktivitelerden ibaret görülür (Barad 2003: 817). "Intra-action" Barad'ın "inter-action" (etkileşim) kavramından hareketle, dünyaya içkin etkinliğe işaret etmek için ürettiği bir kavramdır. Bu kavram mevcut/verili birimler arası ("inter-") bir etkileşim yerine, bizzat birimleri de üreten bir iç-etkinliğe atıf yapar. Bohr'un kuantum atom modelini takip eden Barad, şeylerin içsel olarak belirlenmiş nitelikleri ve kelimelerin de yine içsel olarak be-

9. Haraway burada "companion" sözcüğünün etimolojisini hatırlatıyor, Latince *cum* [birlikte] ve *panis* [ekmek] sözcüklerinden gelen "companion" sofradaki ortaklığa, ekmeğin bölüşümüne atıf yapıyor (bkz. *Online Etymology Dictionary*, "companion" maddesi, www.etymonline.com/word/companion).

lirlenmiş anlamları olduğu fikrini reddeder (813). Özne-nesne, içerisi-dışarısı gibi kavramlar tamamen ilişkisel olarak belirlenmiştir (815). Belirli bir intra-aksiyon, faillik özelliği gösteren bir kesiği (*agential cut*) harekete geçirerek özneyi ve nesneyi birbirinden ayırır. İnsan ve insan-olmayan,[10] kadın ve erkek veya biz ve biz-olmayan arasındaki ayrımları da bu minvalde düşünebiliriz: İşleme konan her sınır, kurucu içerme ve dışlama pratikleri anlamına gelecektir.

İşte sorumluluk da, dünyanın mevcut kurulumuna, yaşama hükmeden sınırlara müdahil olma zorunluluğudur: "Belirli şekillerde eyleme geçme ihtimali her zaman bulunur", diye yazar Barad, "bu değişken ihtimaller dünyanın oluşuna müdahil olma sorumluluğunu yükler" Neyin maddeleştiği (*matter*) ve neyin maddeleşmeden dışlandığı (Butler'ın terminolojisiyle, daha kırılgan kılındığı) önemlidir (*matter*). Bunlara karşı koymak, bu sınırları yeniden işlemek bir sorumluluktur (827).

Bu yazının başındaki "biz" tartışmasına geri dönecek olursak, bu sorumluluk, "biz"den hareket etmeyecek, tam aksine "biz"i "biz olmayan"dan ayıran sınırları hedef alacaktır. Nitekim Butler (2010) için de etik görev artık budur: "Biz"in sınırları karşısında tereddüde düşmek. 2010 yılında Ankara'da Homofobi Karşıtı Buluşma sırasında yaptığı konuşmada kırılganlığı bu tereddüde, bu tereddüdü de yeni bir toplumsallık imkânına bağlar:

Son olarak, eğer kırılganlık sorusuna ve bu sorunun toplumsal yaşam açısından taşıdığı anlama geri dönecek olursak, şuna varırız: Birinin yaşamı her zaman diğerlerinin elindedir. Elimi uzatan ben olduğum-

10. "İnsan" süregiden tarihselliği ve intra-aksiyonlarla şekillenen oluşu içinde maddeselliğin aldığı şekillerden biridir. Barad bu meseleyi Butler'ın cinsiyetin edinilmesiyle ilgili analizini genişleterek tartışır: "Sadece 'insan' bedenleri değil, tüm bedenler dünyanın tekrar eden [*iterative*] intra-aktivitesiyle –yani performatifliğiyle– maddeselleşir. Bu durum sadece bedenlerin yüzeyi veya konturları için değil, varlığını oluşturan 'atomlar' dahil olmak üzere bütün fiziksel liğiyle beden için geçerlidir. Bedenler içsel sınırlar ve niteliklerle donanmış nesneler değil, maddi-söylemsel fenomenlerdir. 'İnsan' bedenleri 'insan-olmayan' bedenlerden içsel olarak farklı değildir" (818-24, alıntı 823). Öyleyse insan/insan-olmayan (veya erkek/kadın) gibi kategorileri verili almayıp aralarındaki ayrımı üreten kesiğe bakmak gerekecektir (Barad 2011: 123).

da dahi, ancak [daha önce] eli tutulmuş, desteklenmiş biri olarak ben de destek sunmuş olurum. Birbirimizin her yerindeyiz, hem de başından beri. Bu, hem tanıdıklarımızın hem de tanımadıklarımızın etkisine açığız demektir. Bunların aşktan veya hatta ilgiden doğan ilişkiler olması gerekmez ama bu ilişkiler, adlarını bilmediğimiz veya tanımadığımız kişilere karşı yükümlülükler taşıdığımız anlamına gelir. Bu kişilerin, "bizim" kim olduğumuza dair yerleşik anlayışa uygun özellikler taşımaları veya taşımamaları önemli değildir. Nitekim etik mefhumu [artık] tam da "bizim" kim veya kime karşı yükümlü olduğumuzu tam bilemiyor olmamızı gerektiriyor olabilir [...] Başka bir toplumsallık mefhumu ve küresel yükümlülükler için farklı bir gelecek söz konusuysa, o zaman bu "biz"in kendini tanımadığı, tanıyamadığı o noktada, kendi sınırlarıyla yüzleşmesi gerek[ecektir].

Haraway'in (önceki sayfada) uzattığı eli Butler'ın (burada) tutması boşuna değil. Ancak bu yüzleşme ânında "queer bir durum oluşur," diyor Butler, "veya ben öyle umuyorum" Umut, iyimserlik, dostluk, akrabalık. Mevcutla bağlarını koparan ama kendisini neyin beklediğini bilmeyen, tanımadığı bir yola koyulan, menziline içerik atfetmeyen bir tür iyimserlik (Ahmed 2017: 200).

Bütün bunlar burada ele aldığım metinleri kat ediyor. Yeni bir dünya için onlara ihtiyacımız var. Yeni kavramlara, yeni dostlara, yoldaşlara ve akrabalara da. Kendinden menkul "kadın" gibi kendinden menkul "insan" kategorisi de bugünün politik ufkuna yetmiyor. Bugün artık hepimiz likeniz!

4

Marksizm, Feminizm ve "Kesişimsellik"*

Shahrzad Mojab ve Sara Carpenter

"KESİŞİMSELLİK", toplumsal olarak inşa edilmiş olan farklılıkların çeşitliliğini açıklamak için kullanılan kilit bir feminist kavramdır. 1970'lerdeki Siyah Feminist Hareket ve dönemin akademik çalışmalarından doğmuş olan terim, uluslararası feminist mücadelenin uzun bir süredir gündeminde olan bir soruna işaret eder: İnsan yaşamının ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, sınıf, yeterlik gibi değişkenlere göre düzenlenişini nasıl anlamalıyız ve siyasi tasarılarımız bu gerçekliğe nasıl yanıt vermeli? Kesişimsellik, bu soruya getirilen yanıtlardan biridir.

Kavram, Siyah Feminizm içinde iki ayrı çıkış noktasına ya da rotaya sahiptir. Bunlardan ilki, ABD'deki siyah kadınların çokkatmanlı ve eşzamanlı baskı biçimleriyle şekillenmiş deneyimlerini dile getiren aktivistler ve akademisyenler tarafından yapılan çalışmalardır. Barbara Smith, Patricia Hill Collins ve Combahee Nehri Kolektifi'nin çalışmaları bu çabaya yön veren ana metinler olarak gösterilebilir. Kavram daha sonra, ABD ceza sisteminde ırk ve toplumsal cinsiyetin şiddet ve yoksullukla kesişimini tartışan Afro-Amerikalı feminist hukukçu akademisyen Kimberlé Crenshaw tarafından genişletilmiştir. "Kesişimsellik" son otuz yıldır, eleştirel ırkçı-

* Bu çalışma, birlikte yazdığımız kitabımız *Revolutionary Learning: Marxism, Feminism and Knowledge* (Pluto Press, 2017) ile Shahrzad Mojab'ın hazırladığı *Marxism and Feminism* (Zed Books, 2015) kitabında geliştirilmiş olan kuramsal çerçeveye dayanmaktadır. Makalenin gözden geçirilmiş versiyonu için bkz. Mojab ve Carpenter 2019.

lık karşıtı eğitimin ve feminist çalışmaların yanında kültürel çalışmalar ve daha birçok alanda kuramsal ve yöntembilimsel olarak ilgi çekiyor. Gerçi Aguilar'ın da hatırlattığı gibi, Crenshaw "kesişimselliği bir kuram olarak görmemiş, tüm cevapları sunan bir kuram olarak hiç düşünmemiş, hatta bir yöntembilim olarak bile nitelememişti ve yaratacağı tartışmalar ya da nüfuz edeceği disiplin ve kıtalar hakkında hiçbir fikri yoktu" (Aguilar 2015: 208). Aradan geçen zaman içinde bu kavram, özellikle postmodern ve postyapısalcı gelenek içerisinde olan, spesifik olarak kimliği ve öznelliği kuramsallaştırmak üzerine çalışan feminist araştırmacılar tarafından epey genişletildi. Kesişimsellik toplumsal farklılığın analitik bir tasavvuru, bir baskı kuramı, eleştirel bir sorgulama aracı ve radikal kapsayıcılığı hedefleyen siyasi bir proje olarak da ele alınıyor (Hancock 2016). İnternetteki bloglarda da akademik dergilerde de popüler olan kavram, aktivistler, akademisyenler, eğitimciler ve hatta zaman zaman siyasetçiler tarafından da kullanılıyor (Hillary Clinton'ın 2016 ABD başkanlık seçimlerinde kullandığı gibi). Bu noktada, bazı güncel akademik çalışmalar (Collins ve Bilge 2016; Hancock 2016) kavramın tam olarak neye tekabül ettiği ve tarihsel olarak nasıl geliştiği gibi konulara netlik kazandırma ihtiyacı hissettiler.

Günümüzde öğrencilerin ve akademisyenlerin, beyaz/liberal feminizmden radikal bir kopuşu ve toplumun en çok ezilen kesimine siyasi bir adanmışlığı temsil ettiği inancıyla "kesişimsel analize" başvurduklarını ileri sürmeleri oldukça yaygın. Sınıflarda ve meydanlarda bu iddiayla sık sık karşılaşıyoruz. Örneğin, yakın zamanda İran'daki mülksüzleştirmeye karşı protestolara destek için düzenlenen bir dayanışma toplantısında, tüm eylemlerde kesişimselliğin gözetilmesi önerildi. Bu öneri çerçevesinde, kesişimsellik bir dayanışma biçimi olarak görülüyor ve hareket içinde ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, din, dil, bölge, sınıf, engellilik, yaş ve daha birçok farklılığın tanınmasını ve temsil edilmesini gerektiriyordu. Özelde, farklılığın bu çoklu biçimlerinin yaşanan deneyimlerle nasıl birleştiğine dair bir kavrayışı ima ediyordu. Bu tanıma ediminde, yani kesişimsel analiz talebinde ve eşlikçisi olan siyasi eylemlerde, farklılıkları adlandırmak bu farkları (yeniden) üreten tarihsel, yerel, ulusaşırı ve yapısal koşulları belirlemek ve açıklamak olarak görülür.

Kesişimselliğin yanı sıra "güçlendirme", "bilinçlendirme" ve "hakkaniyet/adalet" gibi bazı kilit eleştirel feminist kavramların liberal ve diğer burjuva çıkarlar adına farklı amaçlarla sıkça kullanıldığının farkındayız. Ne var ki, radikal bir açıklayıcı güce sahip olan bu kavramların, eleştirdikleri koşulların nasıl böyle kolayca bir parçası haline gelebildiklerini ve bu koşulların (yeniden) üretilmesi için kullanılabildiklerini sormak çok önemli. Kesişimsellik kuramcıları ve aktivistler beyaz feminizmi ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf ile ilgilenmeye yönelttiler. Fakat bizce, birbiriyle bağlantılı iki süreç, kesişimselliğin bir temsil/tanıma analizi olmanın ötesine geçme potansiyelini sınırladı. Birincisi 1980'lerde Marksizmin gerilemesi, zamanla kapitalist ataerkil sistem içerisindeki kimi sınıf oluşumlarının sınıfsal analizini zayıflattı. İkincisi ise, sınıfın [bir analiz nesnesi olarak] gözlerden uzaklaşmasıyla, feminist sorgulamanın merkezine diğer toplumsal farklılık biçimleri yerleşti. Fakat biz biliyoruz ki, yaşamımız içinde toplumsal kimlikler, kesişimsellik kavramının baskın kullanımında önerildiği gibi parçalı ve aralıklı bir şekilde değil, hep birlikte ve sürekli kesişir. Dolayısıyla, daimi bir kesişim modunda yaşadığımızı kabul ediyorsak, o zaman tarihsel sosyalist feminist değişimin öznesi olabilecek toplumsal kimliklerin nasıl biçimlendirilebileceği sorusunu sormamız gerekir. Diğer bir deyişle, toplumsal cinsiyetimiz, ırkımız, sınıfımız, cinselliğimiz, engellerimiz ve daha pek çokları kesiştikten sonra bize ne olacak? Birbirleriyle kesişen ve çakışan bu kimlik çizgileriyle toplumsal olarak kurulan şey nedir?

Buradaki esas amacımız, bahsettiğimiz kuramsal ve siyasi soruna Marksist feminist bakış açısından nasıl yaklaşabileceğimizi kısaca ifade etmek. Kesişimselliğin açıklamayı amaçladığı gerçekliğin farkındayız, ama bu gerçekliğin açıklamasına farklı yaklaşıyoruz. Bannerji'nin (1995) izinden giderek, baskının yarattığı toplumsal ve yapay olarak ayrıştırıcı ilişkileri –ırk ve toplumsal cinsiyeti sınıf ve sermayeden ayıran kültürel bir mantık aracılığıyla– nesnelleştirmeden bu toplumsal ilişkileri birbirinden ayırmanın mümkün olmadığına inanıyoruz. Burada yine, toplumsal olanı tarihsel bir öznelliğe sahip insan pratiğinden farklı bir şeymiş gibi kuramsallaştırma sorununa dönüyoruz. Açık olmak gerekirse, bu, popüler ke-

sişimsellik ve konumsallık çerçevelerinden tamamen farklı bir farklılık ve deneyim nosyonu. Yakın zamanda Sharon Smith (2017) kesişimsellik üzerine Marksist bir perspektif sunarak, sorunun kesişimsellik kavramının postmodern ve postyapısalcı kuramcılar tarafından sahiplenilmesi ve bunun sonucunda her türlü maddi analizden yoksun kalmasından kaynaklandığını belirtti. Biz ise bu yazıda sorunun sadece bir analiz birimi olarak sınıfın eksikliğine değil aynı zamanda bir ontolojik parçalanmaya dayandığını öne sürüyoruz. Bu nedenle, kimlik matrislerine basitçe sınıfı da eklemek Marksistlere feminist ve ırkçılık karşıtı analizlerini geliştirmelerinde, Marksist olmayan feministlere ise maddi ilişkileri toplumsal açıdan kavramalarında yardımcı olmayacaktır. Analizimizin detaylarını aktarmak için, öncelikle toplumsal olanın Marksist feminist bir perspektifle kuramsallaştırılmasından ne anladığımızı açıklayacağız, zira burada üç hedefimiz var: etrafımızdaki dünyayı açıklamak ve anlamak, bilgi ve bilincin dönüştürücü biçimlerini üretmek ve devrimci bir siyaset oluşturmak. Bu doğrultuda, günümüzde toplum kuramcılarını meşgul eden özcülük, düalizm, ikilikler, doğrusal düşünme, kesişimsellik ve görecilik gibi birçok sorunu çözmemize yardımcı olacağını düşündüğümüz "diyalektik toplumsal ilişkiler" kavramını kullanacağız.

Kapitalizmde Toplumsal İlişkilerin Diyalektiği

Öncelikle toplumsal gerçekliği veya "toplumu" bireylerin dışında var olan ve onların eylem veya düşüncelerine yön veren bir "şey", "yapı" ya da "sistem" olarak görmediğimizi belirtelim. Daha ziyade, toplumsal yaşantılarımızı, tarih boyunca evrilen bir toplumsal örgütlenme ve beşeri işbirliği biçimi olarak görüyoruz, ki bununla da beşeri faaliyetler ve bilinç biçimlerini kastediyoruz. Toplumsal dünyayı fiili beşeri faaliyetler ve bunlarla bağlantılı işbirliği biçimlerinin karmaşık bileşimleri olarak anladığımız için, bu dünyayı tanımlarken *toplumsal ilişkiler* terimini kullanıyoruz. Toplumsal ilişkiler, sorgulamanın hem hareket hem de varış noktasını teşkil ediyor. Onları anlamaya çalışırken kendimizi onların dışına çıkartmamız mümkün değil. Toplumsal ilişkiler hem bilinç biçimleri hem de

pratik, duyumsal beşeri faaliyetlerdir (sadece ne düşündüğümüze değil ayrıca ne yaptığımıza da tekabül ederler). Bu toplumsal ilişkiler *diyalektik* ilişkiler içinde mevcuttur. Diyalektik kavramsallaştırma, toplumsal dünyaya, zaman içinde hem yerel/kısmi hem de küresel/genel düzeyde aynı anda meydana gelen fenomen ve olaylar arasındaki ilişkiler olarak bakmak anlamına gelir. Toplumsal dünyamızı oluşturan bu ilişkiler sürekli hareket ve değişim halindedir. Bu hareket ve değişim öncelikli olarak iki dinamiğe bağlıdır: (1) bu ilişkilerin içsel karşıtlıkları ve (2) diğer toplumsal fenomenlerin dışsal koşulları. Diyalektik bir ilişki her zaman birbiriyle karşıtlık içerisinde olan iki fenomenin birleşimidir ve yalnızca ilişkinin olumsuzlanması ve ilişkideki iki unsurun da dönüşümü aracılığıyla dönüşüme uğrayabilir. Diğer bir deyişle, toplumsal dünyamıza gündelik deneyimlerimizi oluşturan ve birbirini belirleyen ilişkilerin bütünü olarak yaklaşırız. Diyalektik düşünme, deneyimi bu dinamik ilişki ağları doğrultusunda anlamamızı sağlar.

Tarihi, toplumsal örgütlenmenin bir dizi farklı biçimi olarak inceleyebiliriz. Bununla, bireylerin tarih boyunca maddi koşullarını ve yaşamlarını yeniden üretmek için belirli düzenlemeler içerisinde örgütlendiklerini ve işbirliği yaptıklarını vurgulamak istiyoruz. Toplumsal örgütlenmenin tarihsel olarak özgül formlarını *üretim tarzları* olarak adlandırıyoruz. Bir üretim tarzı, üretici güç olarak insanlar (maddi koşullarını ve yaşamlarını üretmek için nasıl çalıştıkları) ve üretim ilişkileri (nasıl örgütlendikleri) de dahil olmak üzere belirli bir dönemdeki toplumsal yaşamın tamamını kapsar. Üretim güçleri ve üretim ilişkileri, insanın toplumsal dünyasını üretmeye ve yeniden üretmeye çalıştığımız koşulları oluşturur. Üretim tarzı ve toplumsal ilişkiler kavramlarını birlikte kullanıyoruz ki, toplumsal olanı karmaşık, değişen, tarihsel ve zaman içinde bireyler arasında belli ilişki tarzları oluşturan bir örgütlenme biçimi olarak anlayabilelim. Bu şekilde, kapitalizmi ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıfın belirli düzenlemelerini içeren toplumsal ilişkileri kapsayan bir üretim tarzı olarak anlayabiliriz. Kapitalist üretim tarzı ile, toplumsal yaşamın üretim ve yeniden üretiminin ücret ilişkileri, metanın kontrolü ve artıdeğer birikiminin özelleştirilmesi yoluyla düzenlenmesini kastediyoruz. Bu üretim tarzında, sermaye üretmek

(zenginliğin daha çok zenginlik üretmek için kullanılması) amacıyla ücretli işçilerden artıdeğer elde etmek toplumsal üretimin nihai amacıdır. Kapitalizm, insanın maksatlı, bilinçli faaliyetleri ve doğaya müdahalesi olarak anladığımız işgücünün sömürüsüne dayanır. Silvia Federici ve Peter Linebaugh gibi tarihçilerin açıkladığı gibi, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, sınıf ve sömürgecilik ilişkileri kapitalizmden önce de vardı, ancak kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte bu ilişkiler kapitalist üretim tarzının yayılması ve güçlenmesinin hayati parçaları haline geldi. Bu ilişkilerin kapitalist ataerkillik ve ırkçılık tarzlarına dönüşmesi bu tarihsel sürecin sonuçlarıdır. Böylelikle kapitalist üretim tarzı içerisinde sınıfı toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellikle aynı şekilde ayrışmış olarak tecrübe ediyoruz.

Özetle, bizim toplumsal dünyaya ilişkin anlayışımız, toplumsal örgütlenmeyi maddi ve kültürel olarak gören, ilişki temelli bir anlayıştır. Toplumsal dünya katılımcısı olduğumuz, işgücümüz ve bilincimizle yeniden ürettiğimiz bir şeydir. Birey edimliliği ile ifade edilen ve sağlanan bir toplumsal bütünü tanımlamak için toplumsal ilişkiler, diyalektik ve üretim tarzı gibi kavramlar kullanıyoruz. Bu gerekli, çünkü toplumsal olana dair bir kuramın yokluğunda pek çok sosyal bilimci –feminist gelenekler de dahil– toplumsal ilişkilere toplumsal bütünden bağımsız bir statü verdi. Bu durum ise toplumsal örgütlenmenin, toplumsal cinsiyet, ekonomi, ırk, din ve devlet gibi parçalara ayrılmasıyla sonuçlandı. Bu parçalanma, bahsedilen toplumsal biçimlerin karşılıklı belirleyici ilişkiler içerisinde var olduklarını görmemize engel oluyor. Dolayısıyla, toplumsal olana ilişkin anlayışımız, bu farklılıkların varlığını ve işleyişini açıklayabilmelidir.

Üretilen Marksist kuramların süregelen etik sorunlarından biri toplumsal farklılık meselesidir. Marksist feminizm için toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellik gibi farklılıklara açıklama getirebilmek birincil öneme sahiptir. Marksist feminizmdeki farklılık ve toplumsal ilişkiler kuramı, toplumsal dünyamızın neden ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve sınıf gibi "farklılıklar" üzerinden düzenlendiği sorusunu ele alır. Biz, bu farklılıkların nasıl inşa edildiğini, tarihsel olarak nasıl geliştiğini ve anlamlarının nasıl yayıldığını anlamaya çalışan ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı eleştirel feminist literatürden

faydalanıyoruz. Ne var ki, dil ve temsil çalışmalarından, bu "farklılıkların" kültürel fenomenler olarak nasıl ortaya çıktığına dair incelemelerden uzaklaşıp, bu "farklılıkların" toplumsal ilişkileri nasıl düzenlediğine odaklanıyoruz. Başka bir deyişle, farklılığın sadece anlamlarından ziyade *işleyişini* ifade etmek istiyoruz. Bu anlamda, Marksist feminizmin farklılığı ele alış biçimi yukarıda özetlenmiş olan ontolojinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Teresa Ebert (1996) Avrupa ve Kuzey Amerika bağlamlarından türemiş olan erken dönem feminist kuramın, ırk veya sınıfa dayanan "farklılık" kavramları için kuramsal veya deneyimsel herhangi bir alan sağlamadığını öne sürmüştür. Ona göre, bu çerçevede farklılık toplumsal cinsiyete indirgenmiş ve "erkeklerle kadınlar" *arasındaki-farklılık* olarak kavranmıştır. Bu tür feminizmde, "arasındaki-farklılık", erkek ve kadını tutarlı ve kendi içinde özdeş olan tikel /biricik kategoriler olarak kavrar. Ebert, bu feministleri, yaratılıştan gelen insan doğası ve rasyonel bilince dayanarak bütün bireyleri eşit kabul eden Aydınlanmacı düşünceden beslenen "modernist" feministler olarak tanımlar. Modernist feminizm, liberalden radikale geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu kuramlaştırma geleneğinde farklılık, kadını ezen ve erkeğin rasyonel eşiti olmaktan dışlayan adaletsiz bir düzenin sonucu olarak görülür. Bu paradigmada ataerkillik ise, kültürel bir fikir ve çoğunlukla kişiler arası bir tahakküm ilişkisi olarak algılanır. Modernist feminizm, özcü/evrenselleştirilmiş bir "kadın" kategorisine dayanır. Kadını evrensel bir aynılık kategorisi olarak inşa etmek ancak toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş farklılıklar göz ardı edilerek ve kapitalist ilişkiler içerisinde yaşamak zorunda kalmış farklı kadın gruplarının deneyimleri görmezden gelinerek mümkün olabilir. Bu "kadın" kategorisi "kadını tarih ve toplum içinde konumlandıramaz. Bu anlayış böylelikle kadınların kendi içlerindeki gerçek çelişkileri silerken, aynı zamanda toplumsal cinsiyeti tüm diğer toplumsal ilişkilerden izole ederek bir mit (kadın) ve bir soyutlama yaratır" (Bannerji 1995: 68). Bannerji'ye göre, bu yaklaşımda toplumsal cinsiyet diğer toplumsal ilişkilerle bağlantılı olarak kuramlaştırılmamıştır; bu nedenle de, kadınların ırk/sınıf hâkimiyetinde veya ataerkil ilişkilerin yeniden üretiminde nasıl roller aldıklarını göremeyiz.

Diğer taraftan, postmodern/postyapısalcı feministler "arasındaki-farklılıklar" yaklaşımını reddederler, çünkü onlara göre bu, Aydınlanma kimliklerinin evrenselleştirici etkileri kadar sınırlayıcı olan ontolojik ve epistemolojik kimlik ikilikleri yaratır. Bu feministlere göre, "arasındaki-farklılıklar" yaklaşımı, bir grubun, mesela kadınların, "içindeki-farklılıkları" siler. "İçindeki-farklılıklar" kavramına odaklanmayı tercih eden bu feministlere göre, farklılık kimlikle eş değildir, çünkü hiçbir kimlik tutarlı değildir. Kimlik daima kendisi ve kendi ötekisi tarafından bölünür. "İçindeki-farklılık" kavramını merkeze alan feminist yaklaşıma göre özne sürekli olarak kendisine karşı bölünür, bu nedenle de bu feministler çeşitlilik, tikellik ve çoklu/değişken özne pozisyonlarına vurgu yaparlar. Var olan farklılıklar, anlam dünyasında dolaşımda olan adlandırma ve temsiliyet farklılıklarıdır. Bu görüşe göre, "erkek kadından net olarak ayrılan bir kimlik değildir, kendi içinde bölünmüştür ve kendi ötekisi yani kadın –onun tamamlayıcısı; tutarlı anlamı ve eksiksiz varoluşu için ihtiyaç duyduğu farklılık– onun içinden geçer (Ebert 1996: 163). "İçindeki-farklılığı" vurgulayan feminizmde, bazen "farklılığın" nereden geldiği belli değildir. Bu kuramcılar söylem ile durum arasındaki ilişki, özellikle de sermayenin maddi temelleri konusunda zorlanırlar. Farklılığın yalnızca anlam veya temsil meselesi olmadığını, toplumsal ve ekonomik örgütleme ile diyalektik bir ilişkiye de girdiğini göremezler.

Modernist feminizmin vurgusu olan *arasındaki-farklılıklar* ve postmodernist feminizmin odağı olan *içindeki-farklılıklar* pozisyonlarından doğan siyasetler oldukça sınırlıdır. Modernizm kapitalizm ile söylemsel demokrasi arasındaki çelişkiyi çözemediği için, politikaları da refah devleti tarzı asgari yeniden bölüşüm politikaları veya bir temsil ve tanıma siyaseti olarak çokkültürlülükle sınırlıdır. Postmodern politikalar ise yalnızca temsil ve imleri değiştirmekle sınırlıdır, ama bu değişim radikal/dönüştürücü bir yapıbozum olabilir. Postmodern/postyapısalcı politikaların nihayetinde burjuva eğilimler için güvenli bir liman oldukları eleştirisine katılıyoruz. Bu felsefi konumun eleştirisi, Genç Hegelcilerin idealizmine yönelik eleştirilerinde Marx ve Engels (2013) tarafından çoktan yapılmıştır:

Bilincin değiştirilmesi doğrultusundaki bu talep, mevcut olanın farklı bir biçimde yorumlanması, yani farklı bir yorum aracılığıyla benimsenmesi talebine karşılık gelir. Genç Hegelci ideologlar, sözümona "dünyayı sarsan" söylemlerine rağmen, en koyu muhafazakârlardır. İçlerinden en yenileri, yalnızca *söylemlere* karşı mücadele ettiklerini öne sürmekle, faaliyetlerini isabetle tanımlayan ifadeyi bulmuşlardır. Yalnız, bu söylemlerin karşısına yine söylemler koymaktan öte bir şey yapmadıklarını ve bu dünyanın sadece söylemleriyle mücadele etmekle, gerçekten mevcut olan dünyaya karşı kesinlikle mücadele etmiş olmadıklarını unutuyorlar. (2013: 29)

Söylemsel yapıbozuma odaklanan kuramın siyasi uzantısı kendi karşıtıyla sınırlıdır: gerçekliğin tarifindeki bir değişimin gerçekliği oluşturan insan faaliyetini bütünüyle değiştireceği varsayımına dayanarak söylemin yeniden inşasıyla. Bilinçteki bu değişim maddi toplumsal örgütlenmedeki değişimle aynı şey değildir, tıpkı Marx'ın da (*a.g.y.*) Feuerbach üzerine 11. tezinde belirttiği gibi: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumladılar*, aslolan onu *değiştirmektir.*"

Bannerji (1995) feminist düşüncede farklılık anlayışı üzerine yapısalcı materyalist-feminizmin kapsadığı üçüncü bir yol olduğunu söyler. Buna göre, ırk ve toplumsal cinsiyet, kapitalizmin "sonuçları", bir nevi kapitalizmin icatlarıdır. Marksist feminizmin bu fraksiyonu, kadın meselesini halihazırda var olan emek ve emek-sermaye kuramlarına eklemlemeye çalışır ve bu durum kaçınılmaz bir şekilde pek çok kuramsal soruna yol açar. Bu feministler özel-kamusal alan ayrımı üzerinden gelişen tartışmaların dışında ırk ve cinsiyet konularıyla ilgilenmezler. Bu yapısalcı pozisyonun sınırlılıkları kuramsal tutarsızlıkların ötesine gider; sonuçta Marksistlerin feministleri ve ırkçılık karşıtlarını aralarından uzaklaştırdıkları, parçalanmış ve bölünmüş bir siyasi solun oluşmasına da yol açmıştır. Bannerji bu sorunu ve modernizm ile postmodernizmin kuramsal problemlerini, soyutlama sürecinde konumlandırır. Burada soyutlama süreciyle, yaşamın onu oluşturan ilişkilerden yapay bir şekilde ayrılmasını, örneğin kültürel olanın maddi olandan veya siyasi olanın ekonomik olandan soyutlanmasını kastediyoruz. Yukarıda bahsedilen tarzdaki feminist kuramlar toplumsal bütün ile ilişki

kurmaktan kaçınır, bu yüzden de onun karmaşıklıklarıyla başa çıkamazlar.

O halde feminizmin yapması gereken diyalektik tarihsel materyalist bir farklılık anlayışı kuramlaştırmaktır. Marx ve Engels yaşamın üretim ve yeniden üretimini tarihteki belirleyici etken olarak ele alırlar. Bu her ne kadar çalışmalarında tam olarak geliştirilmiş bir fikir olmasa da, bizlerin ekonomik belirlenimcilikten ve feminizmin indirgemeci, kültürelci ve mekanik biçimlerinden ayrılmamıza olanak sağlar. "Farklılık" toplumsal bütün içinde, toplumsal örgütlenmenin tarihsel olarak evrilmiş bir biçimi olan bir üretim tarzı içinde mevcuttur. Bu da demek oluyor ki, bir üretim tarzı bireylerin maddi refahlarını üretmelerini ve gerek kendilerini gerek maddi, toplumsal ve kültürel dünyalarını yeniden üretmelerini sağlayan tüm toplumsal ilişkileri kapsar. Üretim tarzı, "sivil toplum ile devlet, ekonomi ve kültür arasında, siyasi ve kamusal alan ile özel, ailevi olan arasındaki niteliksel ve ontolojik ayrımlardan" kurtulan "bütünleşmiş ve sürekli gelişen bir tarihsel mekândır" (Bannerji 2005: 151). Bu farklılaşmış toplumsal ilişkiler, özgül toplumsal ilişkilerin yanı sıra bilinç biçimleri ve somut toplumsal pratikler aracılığıyla somutlaştırılmıştır. Bunların her ikisi de anlamlıdır (Bannerji bunun için "çağrışımsal" terimini kullanır) ve gerçek toplumsal ilişkilerdir. Toplumsal ilişkiler birbirlerinden ayrıştırılamaz veya soyutlanamaz. Dolayısıyla, bir üretim tarzı, bu somutlaştırılmış ve farklılaştırılmış toplumsal ilişkilerin kompleks bütünü aracılığıyla kurulur. Bannerji şöyle der: "Bu şekilde bakıldığında, 'ırk' bir farklılık biçiminden ibarettir, pratik ve kültürel ırksallaştırma edimleri vasıtasıyla bir üretim tarzı yaratır. Bu anlamda 'ırk' bir farklılıktır ve tek başına ayakta kalamaz" (152). Maddi olan ırksallaştırılmış, cinsiyetlendirilmiş, "farklılaştırılmıştır". Bu da demek oluyor ki "farklılıklar" tarihüstü değildir ve emek hiçbir şekilde "soyut" olarak anlaşılamaz. Bununla şunu kastediyoruz: Toplumsal ilişkiler belli bir üretim tarzına özgü bir şekilde farklılaşır. Sadece toplumsal cinsiyet ve ırkın *ne anlama geldiği* değil, bunların toplumsal yaşamı *düzenlemek için nasıl kullanıldığı* da kapitalist üretim tarzı içerisindeki diyalektik ilişkilere özgüdür.

Sonuç

Yukarıda bahsedilenlerin içerimi ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsellik, yeterlik, ulusal köken gibi bileşenlerin toplumsal yaşamın veya kimliğin ayrı ve kesişen alanları olarak kavramsallaştırılmasının aşılması gerektiğidir. Yapılması gereken, bunları kapitalist üretim tarzının tarihsel özgüllüğü içerisinde şekillenen ilişkiler olarak kavramsallaştırmaktır. Toplumsal ilişkileri diyalektik olarak düşünebilmek, Paula Allman'ın (2007) da öne sürdüğü gibi, kategorik kavramlaştırmayı veya fenomenleri dışsal olarak birbiriyle bağlantılıymış gibi algılamayı reddetmeyi içerir. Kesişimselliğin içine yerleşmiş olan öncül deneyimsel dürtü de bu düşünme biçimlerinden rahatsızlık duyulduğunu gösterir; eşzamanlılık dili buna işaret eder. Ancak, bu ilişkilerin aynı anda meydana geldiğini düşünmek bile, onların (1) karşılıklı kurucu olduklarını (birbirleriyle ilişkileri sayesinde mevcut hallerine kavuştuklarını) ve (2) tarihsel bir döneme özgü olduklarını anlamamızı sağlayamaz.

Kuramlaştırmanın bu şekline katılmamak ayrıca, sınıfın şeyleştirilmesini açıkça reddeden bir pozisyon almayı gerektirir. Sınıf herhangi bir kimlik kategorisi veya öznellik biçimi değildir; sınıf bir temellük ve sömürü ilişkisi ve sürecidir. Sınıf ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, yeterlik, kültür ve köken gibi toplumsal inşalara dayalı baskı ilişkileri üzerinden şekillenmiştir; Bannerji'nin analizine (2005) göre bunlar sınıf ilişkileri biçimlerini somutlaştırmakta kullanılır. Bu da şu anlama gelir: Kesişimsellik eleştirisi de bizi kesişen baskı ilişkilerini düşünmenin ötesine; sömürü, mülksüzleştirme ve baskı diyalektiğine götürmelidir. Feminist ve ırkçılık karşıtı düşünürlerin Marksist çevreler içerisinde geliştirmek için çabaladıkları bir kavramsallaştırmadır bu. Bu çaba, Fanon'un da (1963) öne sürdüğü gibi, diyalektiği "esnetme" gereğine işaret eder.

Çevirenler: Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu

5

Sayıların Kadın Mücadelesindeki Yeri*

Gülay Toksöz

Giriş

Kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları alanında feminist perspektiften yapılan birçok araştırma, feminist yöntemin araştıran ve araştırılan arasındaki hiyerarşik ayrımı ortadan kaldırma ilkesine bağlı olarak büyük ölçekli niceliksel teknikler yerine küçük ölçekli, yüz yüze etkileşime imkân tanıyan niteliksel teknikler kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bu kitapta yer alan birçok makalede olduğu gibi araştırmacılar sahada bilgi toplama sürecine ilişkin deneyim değerlendirmelerini bu ilkenin ışığında yapmaktadır. Ancak kadınların maruz kaldığı her türlü baskı ve egemenlik biçiminin ortaya çıkarılmasının ötesine geçip bununla mücadele etmek söz konusu olduğunda, politika önerilerinin geliştirilmesi önem taşır. Kadınların yaşamlarını değiştirmek, eşitsizlikleri ortadan kaldırmak bakımından politika önerilerine temel oluşturan araştırma bulguları birçok durumda niceliksel tekniklerin kullanılmasıyla elde edilir. Eğer kullanılan niceliksel teknik ankete dayalı ise feminist bakış açısı soruların ne şekilde formüle edileceği aşamasında belirleyici olmakla birlikte uygulama, veri girişi ve analiz aşamaları örneklemin kitlesel karakteri nedeniyle karşılıklı etkileşim sürecini ve değerlendirmeyi içermez ve araştırmacının müdahale imkânları sınırlıdır. Dolayısıyla nitel tekniklerin kullanıldığı küçük ölçekli araştır-

* Makalenin ilk biçimini okuyarak değerli görüşlerini paylaşan meslektaşım ve arkadaşım Emel Memiş'e teşekkür ederim.

malarda olduğu türden saha deneyimi değerlendirmeleri yapılamaz. Ancak nicel araştırmalar sonucunda elde edilen istatistiki bilgiler zaman içinde ve ülkeler arasında toplumsal cinsiyet temelli karşılaştırma yapmayı olanaklı kılmaları, oluşturulan göstergeler ve uluslararası endekslerle gelişimin yönünü göstermeleri bakımından oldukça önemlidir. Uluslararası endeksler 1990'lı yıllardan bu yana genellikle insan odaklı kalkınmaya ve kadınların insan haklarının savunulmasına yönelik uluslararası belgelerin cinsiyet temelli veri toplanmasına dair hükümleri sonucu oluşturulmuştur.

Bu makalenin konusu, eşitlik yönündeki politikaların uygulanmasını izlemek üzere oluşturulan göstergelerin ve uluslararası endekslerin özellikle kadın emeği alanında eşitsizliklerle mücadeleyi hedefleyen feminist çalışmalar açısından ne ölçüde işlevsel olabileceğini niceliksel tekniklerin feminist yöntemle ilişkisi bağlamında tartışmaktır. Makalenin ilk iki bölümünde feminist literatürde yöntem ile niteliksel ve niceliksel teknikler üzerine tartışmalara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde kalkınma ve toplumsal cinsiyete dair tartışmaların ışığında kadınlar ve erkekler arasındaki egemenlik ilişkilerinin temelinde yatan cinsiyete dayalı işbölümüne değinilmiştir. Dördüncü bölüm cinsiyet temelli veri toplanması ve izleme yapılmasının araçları olarak göstergeler ve endekslere yer vermektedir. Beşinci ve altıncı bölümlerde ise Birleşmiş Milletler'in Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri bağlamında geliştirilen toplumsal cinsiyet eşitliği göstergeleri ele alınmakta ve bunlar kadın emeği ile cinsiyete dayalı işbölümü açısından incelenmektedir.

Feminist Yöntem Üzerine Tartışmalar

Sandra Harding'in "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var mı?" başlıklı ünlü makalesi (1996) bu soruya net bir cevabın olmadığını ve olması gerekmediğini söyleyerek başlar. Araştırma yöntemi verileri toplama tekniğidir ve bu teknikler tüm sosyal araştırmalarda aynıdır: Verileri dinlemek (veya sorgulamak), davranışları gözlemlemek veya tarihsel geçiş ve kayıtları gözden geçirmek. Ancak feministlerin veri toplama tekniklerini uygulama biçimleri kesinlikle diğer araştırmacılardan farklıdır: "Onlar bilgi verici kadınların, kendi

yaşamları ve erkeklerin yaşamları hakkındaki düşüncelerini dinlerler ve geleneksel sosyal bilimlerin kadınların ve erkeklerin yaşamlarını kavramsallaştırışlarını eleştirel bir gözle incelerler. Geleneksel sosyal bilimcilerin önem vermemiş oldukları kadın ve erkek davranışlarını gözlemlerler. Henüz keşfedilmemiş bulguları tarihsel bilgi birikiminde araştırırlar" (1996: 35).

Harding'e göre araştırma yöntemleri feminist araştırma açısından önemli olmakla birlikte kendi başına feminist araştırmanın özelliklerini tanımlamada yardımcı olmaz. Feminist araştırma ve feminist kuramı diğer bilimsel yaklaşımlardan ayırt eden üç temel özellikten ilki, sorunların kadın deneyimleri açısından ele alınmasıdır. Ancak bilginin kaynağı olan kadın deneyimi sıradan bir "kadın deneyimi" değil, kadınların ezilen bir kesim olarak koşullarını nasıl değiştireceklerini, kendi kurtuluşlarına, büyümelerine ve gelişimlerine engel olan güçleri nasıl yeneceklerini sorgulayan ve politik mücadele sürecinde ortaya çıkan kadın deneyimleridir. İkinci özellik, toplumsal olayların kadınların istediği ve gereksindiği biçimde kadınlar açısından açıklığa kavuşturulmasıdır. Üçüncü özellik, kadın veya erkek araştırmacının sınıfı, ırkı, kültürü ve toplumsal cinsiyetle ilgili varsayımları, inançları ve davranışlarının hepsinin yapmakta olduğu araştırmayı nasıl etkilediğini görmesi, araştırmacının kendi kültürel yargı ve davranışlarının, çözümlemelerinin araştırmasının sonuçlarını nasıl şekillendirdiğini anlamasıdır (40-42).

Feminist yöntem üzerine tartışmalarda Harding'in görüşlerine çokça atıf yapılmış, öte yandan kadın ve toplumsal cinsiyet gibi genellemelere uygun kategorilere dayandığı için eleştirilmiştir. Örneğin kadın olarak yaşanan baskıların ortak bir baskı deneyiminin paylaşılması anlamına gelmediği, deneyimlerin farklılaştığı ve baskıya maruz kalan kadınların çeşitli direnme biçimleri geliştirdiği söylenmiştir (Stanley ve Wise 1995: 68). Kadınların arasında ırk ve /ya sınıf temelindeki yapısal ayrımların varlığının farklı çıkarlar ve önceliklere yol açabileceğinin göz ardı edilmemesi gerektiği ve kadınlar arası görüşmelerin her zaman feminist yaklaşım çerçevesinde kurulmayabileceği uyarısı yapılmıştır (Edwards 1993, akt. Doucet ve Mauthner 2007: 40-41).

Harding'in saptamalarının feminist literatürde yöntem ve epistemoloji üzerine tartışmalarda etkisini koruduğu, Doucet ve Mauther'in (2007) bu tartışmaları özetleyen makalesinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre feminist çalışmaların özellikleri şunlardır: İlk olarak feminist araştırmacılar feminist araştırmanın sadece kadınlar üzerine değil kadınlar için ve mümkünse kadınlarla birlikte olması gerektiğini savunmuştur. İkincisi, feminist araştırmacılar verinin alışılagelmiş yollarla toplanması, analiz edilmesi ve sunulmasına yöntemsel yeniliklerle meydan okumuşlardır. Pozitivist çerçevelere ve niceliksel yöntemlerin egemenliğine karşı çıkmak ve kadınların deneyimlerini, günlük hayatlarını belgelemek ve sunmak için yeni yollar aramışlardır. Ancak daha yakın zamanlarda niceliksel yöntemler de kabul edilerek uyarlanmaya başlamıştır. Üçüncüsü, feminist araştırmaların toplumsal değişim ve adalet konularına olan ilgisidir.

Yöntem ve epistemoloji üzerine feminist tartışmalarda Harding'in dikkat çektiği, araştırmacı ve araştırılan arasındaki güç eşitsizliklerinin bilgi üretimi ve yorumlanması sürecini nasıl etkilediğine dair ilgi, halen feminist yöntem literatüründe süregiden tartışmaların temel konularındandır. Düşünümsellik olarak adlandırılan bu süreç, Ramazanoğlu ve Holland'a (2002) göre araştırma esnasında araştırmacının araştırılanla arasında kurulan ilişkiye, araştırmacının varlığının ve bilgisinin araştırılan üzerindeki etkilerine ve üretilen bilgi noktasında araştırmacının kime karşı sorumluluk taşıdığına dair değerlendirmeleri içermektedir. Yazarlara göre bir araştırmayı feminist yapan yalnızca toplumsal cinsiyetin veya toplumsal cinsiyetlenmiş hayatların incelenmesi değil, araştırmanın tahakküm ilişkilerine karşı çıkmasıdır. Feminist araştırmayı şöyle tanımlamaktadırlar: "(P)olitik, kuramsal ve epistemolojik farklılıklarına rağmen 'adaletsizliğe' karşı çıkan ve 'kadınlar' için (bu kategoriler nasıl anlaşılırsa anlaşılsın) politikayı savunan bir normatif çerçeveye dayanması, gücün 'adaletsiz' kullanımına dayanan uygulamalardan kaçınması ve bu normatif çerçeve içinde toplumsal cinsiyetlenmiş gücü kavramlaştıran kuram Bu feminist kuram toplumsal cinsiyetlenmiş adaletsizlik ve tahakkümün etkin dönüşümü için yararlı olacak bilginin üretilmesini hedeflemelidir" (155-56).

Böylece feminist sosyal bilim araştırmalarını diğer sosyal bilim araştırmalarından ayırt eden esas özelliğin, toplumsal cinsiyete dayanan güç ve iktidar ilişkilerinin temelini oluşturan eşitsizliklere ve adaletsizliklere karşı açıkça tavır alması olduğu söylenebilir.

Niteliksel Veri Toplama Teknikleri mi, Niceliksel Veri Toplama Teknikleri mi?

Harding'in feminist araştırma ve yöntem üzerine sorduğu soruların farklı disiplinlerden feministler tarafından da sorulduğunu ve tartışmanın halen devam ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin İngiliz sosyolog Ann Oakley'in (1981) çok atıfta bulunulan makalesi o dönemin sosyoloji kitaplarında egemen olan "düzgün görüşme" tekniğine dair eril varsayıma bir meydan okuma olarak kabul edilir. Oakley, insanlar hakkında bilgi almak için görüşmelerde nesnel ve standart yaklaşım yerine görüşmenin görüşmeyi yapan ve görüşülen arasında hiyerarşik olmayan bir ilişki olarak kurulduğu, görüşmecinin kendi kimliğini ilişkiye katmaya hazır olduğu durumların feminist amaçlara daha uygun olacağını ve feminist yöntem olarak tanımlanabileceğini söylemiştir (akt. Doucet ve Mauthner 2007: 41). Gerçeğin temsilinde niceliksel verilerin esas olduğuna dair pozitivist yöntemsel yaklaşıma karşı çıkan feministler yüz yüze görüşme ile niteliksel ve etkileşimli yöntemleri geliştirmişlerdir. Araştırmanın kişisel ve duygusal boyutunu dile getirmeye imkân tanıyan, "bilimsel yöntem" tarafından göz ardı edilen ve "öznel bilgi" olarak önemsizleştirilen yönünü ortaya çıkarmayı cesaretlendiren bu yaklaşım ile araştırma sürecindeki güç ilişkilerini yapıbozuma uğratmayı amaçlamışlardır. Böylece feminist araştırma büyük ölçüde kadın-kadına yapılan niteliksel mülakatın özenli biçimleri, yaşam hikâyesinin gözlenmesi ve araştırma katılımcılarının bilginin üretiminde yer alması ile özdeşleşmiştir (Ramazanoğlu ve Holland 2002: 65).

Küçük ölçekli, niteliksel/etkileşimli yaklaşımların yaygın kabul görmesine karşın ilerleyen yıllarda feminist araştırmacılar arasından araştırma konuları ve sorularıyla bağlantılı biçimde niceliksel tekniklerin kullanılmasını savunanlar da çıkmıştır (Cohen ve diğ.

2011; Scott 2010; Olsen ve diğ. 2009). Niceliksel tekniklerin kullanılmasının pozitivist yöntemle özdeş tutulamayacağı, büyük ölçekli sosyal anketlerin, istatistiki analizlerin de feministler tarafından kullanılabileceği söylenmiştir. Burada önemli bir tartışma alanı, geniş ölçekli niceliksel tekniklerin uygulanması durumunda düşünümsellik hususunun nasıl ele alınacağına ilişkindir. Bu sorunun üstesinden, niceliksel tekniklerin kullanımının feminist amaçlarla ilişkisi, yani bu tekniklerin toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerle ve adaletsizliklerle mücadeledeki rolü ortaya konularak gelinmiştir. Buna göre niceliksel teknikler sistematik ve nüfusun genelinde var olan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin açığa çıkmasına imkân tanıyarak, değişim için mücadelede gerekli bilgiyi sunar (Cohen ve diğ. 2011). Eşitlik ve insan hakları alanında çalışan kurumların ayrımcılık karşıtı politikalar geliştirebilmeleri için eşitsizlikleri ortaya koyan geniş ölçekli araştırmalara ihtiyaç olduğunu belirten sosyal istatistikçilere göre de asıl olan, araştırmalarda neoliberal bireyci yaklaşımların reddedilmesi, toplumsal yapı ve kurumlara işaret eden dışlanma veya sistematik ayrımcılık gibi kuramsal yaklaşımların tercih edilmesidir (Olsen ve diğ. 2009).

Gelir karşılığı çalışma ile karşılıksız bakım faaliyetleri arasındaki etkileşimin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin devamındaki önemli rolünü gösteren makalesinde Scott (2010), niceliksel tekniklerin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin açığa çıkarılmasındaki rolüne dikkat çeker. Bu çerçevede meslekler ile becerilerin toplumsal cinsiyetlenmiş yapısına, hane içi güç ilişkilerine, eşlerin çalışma stratejilerine, ücretlerdeki toplumsal cinsiyet açığına, çalışmanın karşılıksız bakım emeğini içerecek biçimde yeniden tanımlanmasına ilişkin yeni araştırma sorularının ortaya çıktığını söyler. Kesişimsellik kavramının ifade ettiği gibi eşitsizliklerin analizinde toplumsal cinsiyetin yanı sıra ırk, sınıf, etnisite ve diğer farklılıkların ve bunların karşılıklı etkileşiminin içerilmesi gerektiğini vurgulayarak büyük ölçekli niceliksel analizlerin buna imkân tanıdığını belirtir. Yazar İngiltere'de çeşitli disiplinlerden sosyal bilimcileri bir araya getiren, farklı yaş, eğitim düzeyi ve etnik kökenden kadınların çalışma hayatına katıldıklarında ve çocuk sahibi olduklarında mesleki fırsatlarının nasıl etkilendiğini araştıran bir projeyi (Dex ve

diğ. 2008) örnek verir. Projenin bulgularına göre çocuk bakımı nedeniyle işgücü piyasasından ayrılmanın kadınların mesleki kariyerleri üzerindeki olumsuz etkisi zaman içinde artmıştır. Scott'a göre niceliksel araştırma mesleki olarak aşağı doğru hareketliliğin nereden ileri geldiğinin, bunun kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığının anlaşılması bakımından yararlı iken, niteliksel araştırma kadınların yaşadığı ayrımcılığı ve durumlarını nasıl yorumladıklarını ortaya koymada yararlıdır ve her ikisi de buna karşı politikaların geliştirilmesi açısından gereklidir.

Yine İngiltere'de her yıl düzenli olarak yapılan "İngiliz Sosyal Tutumlar Araştırması" veya diğer adıyla "Değişen Toplumsal Cinsiyet ve Aile Rollerine İlişkin Sosyal Tutumlar Araştırması", belirli cinsiyetçi tavırların kuşaklar itibarıyla değişimine ışık tutarak bu tavırların gençler arasında yaşlılara kıyasla daha az görüldüğünü ortaya koymaktadır. Yine düzenli olarak yapılan "İngiliz Hane Halkı Panel Anketleri" kadınların bakım rolleri, yaşam boyu doğurganlıkları, istihdam öyküleri, gelir durumları hakkında bilgi sunmakta, geleneksel cinsiyet temelli işbölümünden yavaş da olsa uzaklaşıldığını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan zaman kullanım anketleri kadınların erkeklere kıyasla daha fazla ev ve bakım işiyle meşgul olduğunu gösterirken, hane halkı işgücü anketleri kadın ve erkek ücret farkları üzerinden ücret açığı hakkında bilgi vermekte ve farklı faktörler tarafından açıklanamayan bir açığın toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığın sonucu olduğuna işaret etmektedir. Böylece toplumsal araştırma verileri eşitsizliği ölçmek, dezavantajlarla mücadele etmek, zaman içindeki değişimi ortaya koymak ve yeni politikaların etkilerini değerlendirmek noktasında temel bir araç sunmaktadır (Olsen ve diğ. 2009).

Eşitsizliklere ışık tutan bahsedilen çalışmalar eşitlik doğrultusundaki temel taleplerin karar vericiler açısından bağlayıcı politik taahhütlere dönüştürülmesine ve taahhütler doğrultusundaki uygulamaların izlenmesine imkân tanır. Hem niteliksel hem niceliksel tekniklerle toplanan veriler toplumsal cinsiyet temelli örgütlerin mücadelelerinde ve eşitlik çabalarında önemli bir işleve sahiptir. Mojab ve Carpenter'in bu kitaptaki "Marksizm, Feminizm ve 'Kesişimsellik'" adlı makaleleri de ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, sı-

nıf gibi değişkenleri bir arada ele alan analizlerin, farklılıkları ortaya koymanın ötesine geçerek toplumsal değişime yönelik devrimci politikaların oluşumuna hizmet etmeleri ölçüsünde anlamlı olduklarına dikkat çekmektedir.

Kalkınma ve Toplumsal Cinsiyete Dair Tartışmalar ve Kadın Emeğini Görünür Kılma Mücadelesi

Gelişmiş ülke feministlerinin araştırma yöntemleri konusundaki tartışmalarına paralel bir diğer tartışma ekseni, kalkınma ve toplumsal cinsiyet alanındaki eşitsizlikler konusundadır ve bu tartışma alanı niceliksel ve niteliksel tekniklerin bir arada kullanımının görünürlük kazanması açısından etkili olmuştur. "Güneyli feminist araştırmacılar küreselleşme sürecinde ortaya çıkan kalkınma sorunlarını feminist perspektiften ele almak, ekonomik büyümeye artarak eşlik eden eşitsizliklerin Güneyin yoksul halkları ve kadınları açısından anlamını sorgulamak, geleneksel kalkınma anlayışı karşısında adil, katılımcı, bütüncül ve sürdürülebilir kalkınma alternatifleri oluşturmak amacıyla DAWN'ı (Yeni Bir Çağ İçin Kadınlarla Kalkınma Alternatifleri) kurmuşlardır. DAWN'a göre toplumsal ilerleme maddi kaynakların adil dağıtıldığı, sosyal, politik ve manevi ihtiyaçların karşılandığı, insan yaşamının değerinin ve onurunun korunduğu, ırk, din, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelime dayalı baskı ve egemenlik ilişkilerinin olmadığı barışçı toplumların yaratılmasına bağlıdır" (Toksöz 2012: 63-64).

Kalkınma faaliyetlerinden kadınların ne ölçüde yararlandığına dair sorgulamalar ve kavramsal çerçeveler, araştırmaların dizayn edilmesi, sorulacak soruların belirlenmesi, kalkınma projelerinin planlanması, uygulanması ve sonrasında değerlendirilmesi aşamalarını doğrudan etkiler. Kalkınma alanında kadın-erkek eşitsizliklerine dair tartışmalar, özellikle Güneyli feminist akademisyen ve aktivistlerin "Üçüncü Dünya" kadınlarının karmaşık, farklı ve çok katmanlı gerçekliklerini gösteren çalışmalara olan ihtiyacı dile getirmeleri ile feminist araştırmalara önemli katkıda bulunmuşlardır (Beetham ve Demetriades 2007). Aynı zamanda kadın hareketlerinin dünya çapında ortak mücadelelerinin bir kazanımı olarak görü-

lebilecek başta Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiyesi Sözleşmesi (CEDAW) olmak üzere, Pekin Deklarasyonu ve Eylem Platformu da dahil, uluslararası sözleşmeler ve belgeler, Güneyli feminist akademisyen ve aktivistler için eşitlik politikalarına temel oluşturacak yeni araştırmaların yapılmasını talep etme noktasında önemli bir meşruiyet kaynağı sunmuşlardır.

Batı merkezli kalkınma anlayışının azgelişmiş ülkelerde neden başarısız olduğunu, özellikle kadınlar açısından kazanımların neden sınırlı olduğunu tartışan geniş literatür içinde Caroline Moser'in (1993) kitabına detaylı olarak değinmekte yarar vardır. Moser'e göre özellikle düşük gelirli hanelerde kadınlar çocuk doğurma ve büyütmeyi de kapsayan yeniden üretici çalışma, topluluk ilişkilerinin sürdürülmesi ve muhafazası için çalışma ve gelir getirici üretken çalışmayı bir arada yürütmek için çaba göstermektedir. Kadınların yeniden üretici çalışması hem toplumun gelecek işgücü ihtiyacını çocuk doğurarak, yani biyolojik yeniden üretim/üreme yoluyla hem de kocanın ve çalışan çocukların bakımına yönelik gündelik ev işleri aracılığıyla sağlar. Topluluk ilişkilerinin sürdürülmesi ve muhafazası için çalışma, kadınların yeniden üretici rollerinin topluluk düzeyinde sürdürülmesine yönelik faaliyetleri içerir. Gelir getirici üretken çalışma kadınlar ve erkekler tarafından ayni veya nakdi karşılık almak üzere yapılır. Pazarda değişime yönelik ürünlerin üretilmesi faaliyetini kapsadığı gibi, geçimlik olarak hane tüketimi için yapılan ancak potansiyel değişim değeri olan ürünlerin üretimini de kapsar. Kadınlar bu üç tür çalışmayı dengelemeye çalışırken bunlardan doğal görülen ilk ikisine herhangi bir değer atfedilmemesi, bu çalışmalarının görünmez olmasına yol açar. Oysa erkeklerin çalışması ya doğrudan gelir getirmesiyle ya da dolaylı olarak güç ve statü sunmasıyla değer kazanmaktadır (27-36). Feminist araştırmalar kadınlara yönelik eşitsizliklerin ve kadınlar üzerindeki erkek egemenliğinin temelinde, cinsiyet temelli işbölümünün, kadınların esas olarak yeniden üretici faaliyetlerden sorumlu tutulmasının yattığını açığa çıkarmıştır. Kadın hareketlerinin mücadelesiyle de bu olgu uluslararası belgelere taşınmıştır.

1995 yılında binlerce kadın örgütünden on binlerce kadının katılımıyla Pekin'de toplanan BM 4. Dünya Kadın Konferansında ka-

bul edilen ve toplumsal cinsiyet eşitliği yönünde en kapsamlı belge sayılan Pekin Deklarasyonu ve Eylem Platformu eşitsizliklerin temelinde yatan bu hususa dikkat çeker. Belge, kadınların hane içinde ücretsiz ev içi işlerin büyük çoğunluğunu üstlendiği ancak bu çalışmanın genellikle sayısal olarak ifade edilmediği ve ulusal hesaplamalarda değerlendirilmediği, dolayısıyla kadınların kalkınmaya yaptıkları katkının göz ardı edildiğini söyler. Bu bağlamda, Pekin Eylem Platformu'nda tüm kritik alanlarda eşitsizlikleri gidermek için stratejik hedefler önerilmiş ve bu hedeflere ulaşılması için çeşitli aktörlerin gerçekleştirmesi gereken somut eylemler sıralanmıştır. Kuşkusuz bu tarz stratejik hedeflerin ne ölçüde gerçekleştiğinin ortaya konulabilmesi için yapılacak eylemler arasında mevcut durumu açığa çıkaran araştırmalar ve ne yönde gelişme olduğunu izlemek için göstergeler gereklidir. Özellikle kadınların hane içinde üstlendiği ücretsiz ev içi ve toplumsal işlerin boyutlarını ortaya çıkaracak ölçüm tekniklerinin geliştirilmesi önerisi, eşitsizliklerle mücadele bakımından hayati önemdedir. Bunun sonucunda kadınların görünmeyen emeğinin görünür kılınmasına yönelik niceliksel araştırmalar yaygınlaşmış ve bu araştırmaların bulguları politika önerilerinin oluşturulması için kullanılmıştır.

Politika ve Uygulama İlişkisi: İzleme Araçlarının Geliştirilmesi[1]

Toplumsal cinsiyet ve kalkınma yaklaşımı özel ve kamusal alanda toplumsal cinsiyet ve güç ilişkilerini incelemek için araştırma sürecinde katılımı, güçlenmeyi, hesap verme sorumluluğunu ve kalkınma göstergelerinin oluşturulmasını vurgulayan bir perspektife sahiptir. Toplumsal cinsiyet perspektifiyle çalışan araştırmacılar, kadınların ezilmesinin çeşitli boyutlarını ortaya koymak ve kalkınma araştırmalarındaki geleneksel sapmaları bertaraf etmek için hem

1. Bu ve izleyen bölümde Gülay Toksöz ve Emel Memiş tarafından hazırlanan CEİD *Türkiye'de Katılımcı Demokrasinin Geliştirilmesi, Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin İzlenmesi Projesi İstihdam Raporu*'nun (2018) ilgili bölümlerinden yararlanılmıştır.

var olan yöntemleri kullanmış hem de yeni yöntemler geliştirmiştir. Bunlardan biri cinsiyete göre ayrışmış veri toplanması, diğeri ise niceliksel ve niteliksel tekniklerin bir arada kullanılmasıdır (Jayaratne ve Stewart 1991, akt. Beetham ve Demetriades 2007). Özellikle Pekin Deklarasyonu ve Eylem Platformu sonrasında, izlemenin gereğine yapılan vurguyla cinsiyet temelinde ayrıştırılmış veri toplanması ve göstergeler oluşturulması önem kazanmıştır. Göstergeler niceliksel teknikler aracılığıyla toplanan istatistiki verileri ölçen değişkenler olup, toplumsal cinsiyet göstergeleri toplumda zaman içinde toplumsal cinsiyete bağlı değişimlere dikkat çekmek ve hükümetlerin taahhüt ettikleri toplumsal cinsiyet eşitliğinin ne ölçüde sağlandığını ölçmek bakımından işlevseldir. Bu göstergeler sadece kadınlar ve erkeklerin gündelik yaşamına dair istatistikleri yansıtmaz, aynı zamanda kadınların ve erkeklerin topluma olan katkılarına, farklı ihtiyaçlarına ve sorunlarına ışık tutar (UNECE 2015: 1-2).

1990'lardan itibaren uluslararası kuruluşlarca toplumsal cinsiyet eşitliğini izlemek için çok boyutlu karma göstergelere dayalı endeksler oluşturulmuştur. Endekslerin temelini oluşturan karma göstergeler istihdam ve ekonomi alanının yanı sıra sağlık, eğitim, siyaset gibi alanlara ilişkin eşitsizlikleri de konu alan istatistikleri içerir. Karma göstergeler zaman boyutunda tek bir ülkede gerçekleşen gelişmenin veya gerilemenin hangi alanlarda gözlendiğini tespit etmede kolaylık sağlar. Bu göstergeler, ülkeler arası karşılaştırmalar sayesinde ülkelerin dünyadaki diğer ülkelere göre durumlarına dair fikir verir ve aynı zamanda eşitsizlikleri alt boyutlarına ayrıştırarak hangi boyutlarında acil önlemler alınması gerektiği konusunda yol gösterirler. Birleşmiş Milletler'in (BM) bünyesindeki kuruluşlar öncülüğünde farklı sorun alanlarını konu alan endeksler bugün birçok kuruluş tarafından hazırlanmakta ve ülkelerin politika, uygulama ve küresel stratejik hedeflere ulaşma eylemlerine ışık tutmaktadır.

BM, insan odaklı kalkınma anlayışı çerçevesinde 1990 yılından itibaren insani gelişmişlik endeksini (İGE) ve 1995'ten bu yana toplumsal cinsiyet gelişmişlik endeksini (TCGE) sunmaktadır. İnsani gelişmişlik endeksinin temel boyutları uzun ve sağlıklı yaşam, bilgi ve yaşam standardıdır. Uzun ve sağlıklı yaşamın alt göstergesi do-

ğumda beklenen yaşam süresi; bilginin alt göstergeleri yetişkin okur-yazarlık oranı ile eğitimde bileşik okullaşma oranı; yaşam standardının alt göstergesi ise satın alma gücü paritesine (SGP) göre hesaplanan kazanılmış gelirdir. Toplumsal cinsiyet gelişmişlik endeksi bu göstergeleri cinsiyete göre karşılaştırmalı olarak sunar ve ülkeleri gelişmişlik düzeyine göre yüksek, orta ve düşük insani gelişme kategorilerinde sıralar. BM buna paralel olarak 1995-2009 yılları arasında Toplumsal Cinsiyet Güçlenme Ölçütü (TCGÖ) hazırlamış ve ekonomik katılım ve karar alma gücü, siyasal katılım ve ekonomik kaynaklar üzerindeki güç boyutlarını bahsedilen göstergelere dahil etmiştir. Bu boyutların alt göstergeleri olarak yasama ve yönetimde kadın oranı, uzman ve teknik işlerde kadın oranı, parlamentoda kadın oranı ve kadınların SGP'ne göre hesaplanan kazanılmış gelirlerinin erkeklerinkine oranına bakılmıştır.

Göstergelerin az sayıda olmasının yol açtığı yetersizliklerin giderilmesi amacıyla, 2010 yılından itibaren daha fazla sayıda gösterge içeren Toplumsal Cinsiyet Eşitsizlik Endeksi (TCEİ) sunulmaya başlanmıştır. Göstergeler belirlenirken tüm BM üyesi ülkelerde seçilen göstergelere ilişkin istatistiklerin düzenli olarak toplanması bir kısıt oluşturmakta ve bu durum göstergelerin sınırlı sayıda olmasına yol açmaktadır. TCEİ şu boyutları içerir: Üreme sağlığı, güçlenme ve işgücü piyasası. Üreme sağlığının alt göstergeleri anne ölümlülük oranı ile ergen doğum oranı; güçlenmenin alt göstergesi parlamentoda kadın ve erkek oranı; işgücü piyasasının alt göstergeleri ise nüfusun en az ortaöğretime sahip olan erkek ve kadın oranı ile kadın ve erkek işgücüne katılım oranıdır. Bu göstergelere yönelik de çeşitli eleştiriler getirilmiş; örneğin güçlenmeyi kadınların parlamentodaki sayısı ve kadınların eğitim düzeyi üzerinden hesaplamanın yeterli olmadığı belirtilerek niteliksel göstergeler kullanılması önerilmiştir. Kadınların politik tartışmalarda ne ölçüde etkili olduğunun, müdahalelerinin toplumsal cinsiyet eşitliğine katkısı olup olmadığının, çıkarılan yasaların eşitliğe etkisinin değerlendirilmesi gerekliliğinin ve politik olarak aktif kadın örgütlerinin sayısının saptanmasının altı çizilmiştir. Üreme sağlığına ilişkin göstergenin kadınlar kendi bedenleri üzerinde denetim sahibi olmadıkça, istihdama ilişkin göstergenin ise kadınlar kendi gelirlerinin sa-

hibi olmadıkça ve bakım ekonomisi ekonomik hesaplara katılmadıkça eşitlik ve güçlenme açısından gelişmeyi yansıtmayacağı da eleştiriler arasındadır. Ancak eğilim kolayca hesaplanabilen niceliksel göstergelerle sınırlı kalmak yönündedir (Beetham ve Demetriades 2007; Tinker ve Zuckerman 2014).

BM 2000'de küreselleşmenin yol açtığı eşitsizlikleri giderebilmek amacıyla, 21. yüzyılda barış ve kalkınmayı sağlamak, özgürlük, eşitlik, dayanışma, hoşgörü, doğaya saygı ve ortak sorumluluk gibi temel değerleri hayata geçirmek için Binyıl Bildirgesini kabul etmiştir. Bildirgede Binyıl Kalkınma Hedefleri adıyla 2015'e kadar gerçekleştirilecek sekiz temel hedef belirlenmiş ve bu hedeflere ne ölçüde ulaşıldığını ortaya koyacak göstergeler tanımlanmıştır. Cinsiyet eşitliği ve kadının güçlenmesine ilişkin üçüncü hedefin göstergeleri şunlardır: ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretimde kızların erkeklere oranı, kadınların tarım dışı sektörlerde ücretli çalışma oranı ve ulusal parlamentoda kadınların sahip olduğu koltuk oranı. Endekslerdeki göstergelere yöneltilen eleştiriler, Binyıl Kalkınma Hedeflerinin cinsiyet eşitliği ve kadının güçlendirilmesine ilişkin hedefinin göstergeleri için de söz konusu olmuştur. DAWN hareketinin kurucularından olan Sen ve Mukherjee (2014) ortaya konulan hedefi önemli bulmakla birlikte göstergelerin yetersiz tanımlandığını söylemektedirler. Buna göre güçlenme sadece kadınların karşılaştığı eşitsizlikleri ele almaz, aynı zamanda ataerkil yapılara meydan okuyarak bilinci ve eylemliliği değiştirir. Eylemlilik cinsellik, üreme, karşılığı ödenmeyen bakımı da içerecek şekilde ekonomik, politik, yasal çok boyutluluğu içerir ve özgürlükler de şiddetten kurtulmuş olma özgürlüğü dahil çok yönlüdür. Bunların hepsi birbirine bağımlı ve bölünemezdir. Kadınların eğitim ve sağlık durumlarını iyileştirmek, eğer kadınların cinsel ve üreme hakları yoksa, ücretsiz ev ve bakım işleri onların omuzlarındaysa, politik haklara ve ekonomik fırsatlara erkekler gibi erişemiyorlarsa, şiddetten kurtulmamışlarsa güçlenmeye dönüşmez. Bu karşılıklı bağımlılığı tanıyan bir yaklaşım sözü edilen üçüncü hedefte mevcut olmayıp, hedef sadece eğitimde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin azaltılmasına, kadınların tarım dışı istihdam ve parlamentoda temsil oranlarının yükseltilmesine indirgenmiştir.

Daha Fazla Gösterge ile Eşitlik Sürecinin İzlenmesi

BM Genel Kurulu tarafından 2015 yılında kabul edilen ve Binyıl Kalkınma Hedeflerinin devamı olarak görülebilecek Sürdürülebilir Kalkınma İçin Küresel Hedefler (2030) kapsamında belirlenen hedeflerin ve ilgili göstergelerin önceki eleştiriler göz önünde tutularak daha kapsamlı bir şekilde tanımlandığı söylenebilir. 17 hedeften beşincisi, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması ve tüm kadınların ve kız çocukların güçlenmesine ilişkindir. Bu kez güçlenme kadınların iktisat, siyaset ve sağlık alanlarındaki eşitsizliklerin ötesine geçerek, kendi bedenleri üzerinde söz sahibi olması, şiddetten korunması, cinsel sağlık ve üreme sağlığı haklarına ulaşması, karşılığı ödenmeyen emeğinin görünür kılınması ve paylaşılmasına dair hedefleri ve göstergeleri de içermektedir. Aşağıda bu hedef kapsamında belirlenen alt hedefler ile onlara ilişkin niceliksel ve niteliksel göstergeler yer almaktadır.[2]

---

5 Hedef: Toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak ve tüm kadınlar ile kız çocuklarını güçlendirmek

5.1 Kadınlara ve kız çocuklarına yönelik her türlü ayrımcılığın her yerde sona erdirilmesi

5.1.1 Cinsiyet temelinde ayrımcılık yapmama ve eşitliği uygulama, güçlendirme ve teşvik eden yasal çerçevelerin yürürlükte olup olmaması

5.2 Kamu alanları ve özel alanlarda, bütün kadınlara ve kız çocuklarına yönelik, kadın ticareti, cinsel ve her türlü istismarı da kapsayan şiddetin her türünün ortadan kaldırılması

5.2.1 Şiddetin türüne ve yaşa göre, son 12 ay içinde mevcut ya da eski partneri tarafından fiziksel, cinsel ya da psikolojik şiddete maruz kalan, daha önce ilişkisi olmuş 15 yaş ve üzeri yaştaki kadın ve kızların oranı

5.2.2 Yaşa ve olayın oluş yerine göre, son 12 ay içinde partneri dışındaki biri tarafından cinsel şiddete maruz kalan 15 yaş ve üstü kadın ve kızların oranı

5.3 Çocuk evliliği, erken yaşta zorla evlendirilme ve kadın sünneti gibi bütün zararlı uygulamaların ortadan kaldırılması

---

2. www.kureselamaclar.org/amaclar/toplumsal-cinsiyet-esitligi/.

5.3.1 15 yaşından önce ve 18 yaşından önce evlenmiş ya da bir birliktelikte olmuş 20-24 yaştaki kadınların oranı

5.3.2 Yaşa göre, kadın sünneti/kesme geçirmiş 15-49 yaş arası kadın ve kızların oranı

5.4 Ücretsiz bakım ve ev işlerinin kamu hizmetleri, altyapı ve sosyal koruma politikalarının sağlanması ve hane ve aile içinde sorumluluğun ulusal açıdan uygun bir biçimde paylaşılmasının geliştirilmesi yoluyla tanınması ve değer görmesi

5.4.1 Cinsiyet, yaş ve yere göre ücretsiz ev işleri ve bakıcılık için harcanan zamanın oranı

5.5 Kadınların siyasi, ekonomik ve sosyal hayatın karar verme süreçlerine tam ve etkin bir biçimde katılımlarının ve kadınlara karar verme mekanizmalarında, her düzeyde lider olabilmeleri için eşit fırsatlar tanınmasının güvence altına alınması

5.5.1 Yerel yönetimler ve ulusal parlamentolardaki kadınların sandalye oranı

5.5.2 Yöneticilik pozisyonlarındaki kadınların oranı

5.6 Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı Eylem Programı, Pekin Eylem Platformu ve bunların gözden geçirme konferansları sonucunda ortaya çıkan konferans çıktılarına uygun olarak cinsel sağlık ve üreme sağlığı haklarına evrensel erişimin sağlanması

5.6.1 Gebelik önleyici uygulamaların kullanımı, cinsel ilişkileri ve üreme sağlığına ilişkin kendi bilinçli kararlarını veren 15-49 yaş kadınların oranı

5.6.2 15-49 yaş kadınlara cinsel sağlık ve üreme sağlığına ilişkin bilgi ve eğitime erişimi kanun ve yönetmeliklerle garanti eden ülkelerin sayısı

5.a Kadınların ekonomik kaynaklara ulaşma, toprak ve diğer mülk türlerine sahip olma ve üzerlerinde kontrol kurabilme, finansal hizmetler, miras ve doğal kaynaklara erişimleri gibi konularda ulusal yasalara uygun olarak eşit haklara sahip olmaları için reformlar yapılması

5.a.1 (a) Cinsiyet ayrımında, tarımsal arazi üzerinde mülkiyet veya güvenceli haklara sahip toplam tarımsal nüfus oranı, ve (b) kullanım hakkı ayrımında, tarım arazisi sahipleri veya hak sahipleri arasında kadınların oranı

5.a.2 Toprak sahipliği ve/veya kontrolünde kadınların eşit haklarını garantileyen yasal çerçeveleri olan (örf ve âdet hukuku dahil) ülkelerin oranı

5.b Kadınların güçlenmelerinin ilerletilmesi için özellikle bilgi ve iletişim teknolojileri olmak üzere etkinleştirme teknolojisinin kullanımının geliştirilmesi

5.b.1 Cinsiyete göre cep telefonu sahibi bireylerin oranı

5.c Toplumsal cinsiyet eşitliğinin ilerletilmesi ve kadınların ve kız çocuklarının her düzeyde güçlenmeleri için sağlam politikaların ve yasal olarak uygulanabilir mevzuatların kabul edilmesi ve güçlendirilmesi

5.c.1 Cinsiyet eşitliği ve kadınların güçlendirilmesi için kamu ödenekleri yapan ve izleme sistemleri olan ülkelerin oranı

Kadınların ekonomik alanda güçlenmesi için getirilen göstergeler ücretsiz ev işleri ve bakıcılık için harcanan zamanın oranının cinsiyete göre dağılımı ile toprak mülkiyeti ve kullanımındaki kadınların oranlarına ilişkindir. Ekonomik alanda güçlenmeye ilişkin diğer göstergeler ise sürdürülebilir ekonomik büyümenin, tam ve üretken istihdamın ve herkes için insana yakışır işlerin desteklenmesine ilişkin 8. Hedef altındadır. Aşağıda bu hedef altında doğrudan toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili olanlara yer verilmiştir.[3]

---

8 Hedef: İnsana yakışır iş ve ekonomik büyüme
İstikrarlı, kapsayıcı ve sürdürülebilir ekonomik büyümeyi, tam ve üretken istihdamı ve herkes için insana yakışır işleri desteklemek

8.3 Üretim faaliyetlerinin, insana yakışır istihdam yaratmanın, girişimciliğin, yaratıcılık ve yenilikçiliğin desteklendiği kalkınma odaklı politikaların desteklenmesi ve finansal hizmetlere erişim yoluyla mikro, küçük ve orta büyüklükteki işletmelerin resmiyet kazanmalarının ve büyümelerinin teşvik edilmesi

8.3.1 Cinsiyete göre tarım dışı sektörde herhangi bir sosyal güvenlik kurumuna kayıtlı olmayanların istihdamının oranı

8.5 2030'a kadar gençler ve engelliler de dahil bütün kadın ve erkeklerin tam ve üretken istihdama ve insana yakışır işlere erişimlerinin sağlanması ve eşit işe eşit ücret ilkesinin tam olarak benimsenmesi

8.5.1 Meslek, yaş ve engelli kişilere göre, kadın ve erkek çalışanların, saatlik ortalama kazançları

8.5.2 Cinsiyet, yaş ve engelli kişilere göre işsizlik oranı

8.6 2020'ye kadar işsiz ya da eğitim görmeyen gençlerin oranının önemli ölçüde azaltılması

8.6.1 İstihdamda, eğitim ve öğretim sisteminde yer almayan gençlerin oranı (15-24 yaş)

8.8 Çalışanların haklarının korunması ve özellikle kadın göçmenler olmak

3. www.kureselamaclar.org/amaclar/insana-yakisir-is-ve-ekonomik-buyume/.

üzere göçmen işçiler ve güvencesiz işlerde çalışan insanlar dahil bütün çalışanlar için güvenli çalışma ortamlarının geliştirilmesi

8.8.1 Cinsiyet ve göçmenlik durumuna göre, ölümcül ve ölümcül olmayan iş kazalarının sıklık oranları

8.8.2 Cinsiyet ve göçmenlik statüsüne göre, Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) metin kaynakları ve ulusal mevzuata dayalı olarak çalışma hakları mevzuatının uyumlulaştırılmasındaki artış (dernek ve toplu pazarlık özgürlüğü)

8.9 2030'a kadar istihdam yaratan ve yerel kültür ve ürünlerini teşvik eden sürdürülebilir turizmin desteklenmesi için politikalar oluşturulması ve uygulanması

8.9.2 Cinsiyete göre, toplam istihdamın ve istihdam büyüme hızının bir oranı olarak turizm sektörlerindeki iş sayısı

Burada sosyal güvenlik kapsamındaki işlerde çalışma, iş kazasına uğrama riski, ücretler ve işsizlik riskiyle karşılaşma bağlamlarında cinsiyet farklılıklarını açığa çıkaran göstergeler dikkat çekmektedir. Aynı zamanda engellilik ve göçmenlik gibi diğer dezavantajlı konumlardan kaynaklanan eşitsizlikleri de ortaya koyacak göstergeler görülmektedir. BM İstatistik Komisyonu 2017'de hedeflerin izlenmesine imkân tanıyacak göstergeler konusunda genel bir çerçeve sunmuş olmakla birlikte her ülkenin göstergelerinin kendi somut koşullarına uyacak biçimde daha ayrıntılı belirlenmesine karar vermiştir.

Buvinic ve Levine'e (2016) göre dünya liderleri Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri kapsamında toplumsal cinsiyet eşitliğini taahhüt etmiştir. Hedeflerin gerçekleşmesi için verilere ihtiyaç vardır. Veri, kadın hakları savunucularının elinde güçlü bir araç olabilir. Veri olmaması politikayı etkileme, ilerlemeyi izleme ve sorumluluk talep etmeyi engeller.

Kadın Emeği ve İstihdamına Dair Göstergeler

Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri altında kadınların karşılıksız emeğinin boyutlarını ortaya koyacak bir göstergenin getirilmiş olması çok önemlidir ve bu, kadınların kalkınma alanındaki uzun soluklu eşitlik mücadelelerinin bir sonucu olarak görülebilir. Bu ko-

nudaki gösterge için gerekli verileri sunmak son yirmi yılda giderek yaygınlaşan zaman kullanım anketleri sayesinde mümkün olmuştur. Zaman kullanım anketleri Pekin Deklarasyonu ve Eylem Platformu'nun kadınların hane içinde üstlendiği ücretsiz ev içi ve toplumsal işlerin boyutlarını ortaya çıkaracak ölçüm tekniklerinin geliştirilmesi önerisine bağlı olarak uygulanmaya başlamıştır. Bu anketler gelişmiş ve gelişmekte olan birçok ülkede uygulanmakta ve kadınlar ve erkekler arasında karşılığı ödenen ve ödenmeyen çalışmanın adaletsiz dağılımının boyutlarını açığa çıkararak, bu durumun kadınların gelir getirici çalışmaya katılımını ve eşit haklar mücadelesini nasıl engellediğini ortaya koymaktadır.

Kadınların ödenmeyen çalışmasının yani ev ve bakım işleri için harcadığı emeğin toplumsal kalkınma ve refah açısından önemini gösteren niceliksel çalışmalara örnek olarak BM Toplumsal Kalkınma İçin Araştırma Enstitüsü (UNRISD) tarafından 2000'li yıllarda yürütülen "Bakımın Politik ve Sosyal Ekonomisi" projesinden söz edilebilir. Kişilerin bakımında aile/hanenin, devletin, piyasa ve topluluğun ne kadar hizmet sunduğunu ortaya çıkarmayı amaçlayan proje farklı ülkelerdeki niteliksel ve niceliksel araştırma sonuçlarını karşılaştırmalı bir temelde ele almıştır. Bu ülkeler Latin Amerika'dan Arjantin ve Nikaragua, Asya'dan Hindistan ve Güney Kore, Afrika'dan Güney Afrika ve Tanzanya'dır. Ülkelerin hepsinde zaman kullanım anketlerinin bulgularından yararlanılmış ve bakım işine parasal bir değer atfedilerek Gayri Safi Yurtiçi Hasıla (GSYH) içindeki payının ne olacağına dair bir hesaplama yapılmıştır. Çıkan sonuca göre bakıma harcanan zamanın ev ve bakım hizmetlerine ödenen ortalama ücretle çarpılması durumunda bakım çalışmasının değerinin GSYH'nın %10 ila %39'unu oluşturacağı bulunmuştur (Budlender 2008: 38). Kadınlar ekonomik değeri göz ardı edilen çok önemli bir hizmet üretiminde bulunmaktadır. Erkekler kadınlara kıyasla gelir getirici çalışmaya daha fazla ve daha uzun katılırken, kadınlar erkeklere kıyasla daha çok ve daha uzun ödenmeyen bakım işlerine katılmaktadır. Analiz, bakım işine harcanan zamanın birkaç benzer faktör tarafından belirlendiğini ortaya koymuştur: İstihdam statüsü, hanede sahip olunan çocuk sayısı, evli olup olmama ve yaş. Sosyal konumu belirleyen diğer faktörler olarak gelir, kast,

ırk ve eğitim düzeyi bakıma harcanan zaman üzerinde etkili olmakla birlikte, örüntüleri ülkelere göre değişiklik göstermektedir (Budlender 2010: 51).

Uluslararası belgelere ve taahhütlere bağlı olarak belirlenen tüm çoğaltma çabalarına rağmen küresel düzeydeki hedeflerle bağlantılı göstergeler sınırlı sayıdadır. Ancak ülkelerin daha fazla sayıda gösterge kapsamında veri toplaması için çabalar sürmektedir. Birleşmiş Milletler'in İstatistik Komisyonu bünyesindeki Cinsiyet İstatistikleri Kurumlararası Uzman Grubu 2013'te dünya çapında uluslararası derleme için asgari cinsiyet göstergesi seti oluşturmuştur (BM 2014). Bu Küresel Asgari Gösterge Seti, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadınların güçlenmesine ilişkin istatistikler için asgari ortak paydayı içermektedir. Ekonomi alanında seçilmiş göstergeler "Ekonomik yapılar, 'üretken' faaliyetlere katılım ve kaynaklara erişim" başlığı altında toplanmıştır ve bu alanda aşağıda sunulan 19 nicel, 4 nitel göstergeye yer verilmiştir.[4] Göstergeler Pekin Eylem Platformu stratejik hedeflerine ve 2030 Kalkınma Gündemi Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine referans vermektedir.

NİCEL GÖSTERGELER

Ekonomik yapılar, "üretken" faaliyetlere katılım ve kaynaklara erişim

1. Cinsiyete göre ücretlendirilmeyen çalışma faaliyetlerine harcanan ortalama süre (Not: mümkünse ev işleri ve çocuk bakımı için ayrı olarak hesaplanması)
2. Cinsiyete göre ücretli ve ücretsiz ev işleri (toplam iş yükü) için harcanan ortalama saat zaman
3. Cinsiyete göre 15-24 ve 15+ yaş grubunda işgücüne katılma oranları
4. Cinsiyete göre kendi hesabına çalışan olarak istihdam edilenlerin oranı
5. Cinsiyete göre aile işletmesine katkıda bulunmak için istihdam edilenlerin oranı
6. İşveren olarak çalışanların cinsiyete göre dağılımı
7. Kadınların sahip olduğu firmaların yüzdesi (firma büyüklüğüne göre)
8. İstihdam edilen nüfusun sektörlere göre dağılımı (Tarım, Sanayi, Hizmetler)

4. genderstats.un.org/#/downloads.

9. Cinsiyete göre toplam tarım dışı istihdamın bir yüzdesi olarak kayıt dışı istihdam
10. Cinsiyete göre 15-24 yaş arası gençlerin işsizlik oranı
11. Cinsiyete göre krediye erişimi olan nüfus oranı
12. Cinsiyete göre araziye sahip olan yetişkin nüfusun oranı
13. Ücretlerde cinsiyet açığı
14. Cinsiyete göre yarı zamanlı çalışma, yarı zamanlı çalışan oranı
15. Cinsiyete göre 25-49 yaş arasındaki kişilerin istihdam oranı (hanede yaşayan 3 yaş ve daha küçük yaşta çocuk olması ve çocuksuz haneler olmasına göre ayrıştırılmış olarak)
16. Resmi bakım hizmetlerinden yararlanan 3 yaşın altındaki çocukların oranı
17. Cinsiyete göre internet kullanıcılarının oranı
18. Cinsiyete göre cep telefonu kullanıcılarının oranı
19. Evinde radyo, TV, internet olan hanelerin oranı (hane halkı referans kişinin cinsiyetine göre)

Burada yer verilen göstergeler işgücü piyasasına erişim, işsizlik durumu, istihdam biçimleri ve çalışma koşullarını kadınlar ve erkekler açısından karşılaştırmanın ötesinde, küçük çocuk sahipliğinin kadınların çalışması üzerindeki etkisi ile ev ve bakım işlerine ayrılan zamanın kadınlar ve erkekler açısından dağılımını ortaya koymak bakımından oldukça bütüncül bir tablonun çizilmesine imkân tanımaktadır.

NİTEL GÖSTERGELER

Ekonomik yapılar, "üretken" faaliyetlere katılım ve kaynaklara erişim

1. İstihdamda cinsiyet eşitliğine ülke taahhüdünün kapsamı
1.1. 100 Sayılı Eşit Değerde İş İçin Erkek ve Kadın İşçiler Arasında Ücret Eşitliği Hakkında Sözleşmenin onaylanıp onaylanmadığı
1.2. 111 Sayılı Ayrımcılık (İş ve Meslek) Sözleşmesinin onaylanıp onaylanmadığı

2. İş ve yaşam dengesini desteklemek için ülke taahhüdünün kapsamı
2.1. 156 Sayılı Erkek ve Kadın İşçiler için Eşit Fırsatlar ve Muamele: Aile Sorumlulukları Olan İşçiler Sözleşmesinin onaylanıp onaylanmadığı

2.2. 175 Sayılı Kısmi Zamanlı Çalışma Sözleşmesinin onaylanıp onaylanmadığı
2.3. 177 Sayılı Evde Çalışma Sözleşmesinin onaylanıp onaylanmadığı
2.4. 183 Sayılı Analığın Korunması Sözleşmesinin onaylanıp onaylanmadığı
3. Analık izninin süresi
4. Analık izni süresince ödenen ücretlerin yüzdesi

Nitel göstergeler Uluslararası Çalışma Örgütü'nün çalışma yaşamında ayrımcılığa karşı oluşturduğu sözleşmelerin ve aile sorumluluklarının paylaşımı yoluyla iş-yaşam dengesinin sağlanmasına yönelik sözleşmesinin kabulüyle bir ülkenin bakım sorumluluklarının adil paylaşımına ilişkin yaklaşımına dair bilgi vermektedir. Kuşkusuz burada temel bir sorun, imzalanan sözleşmelerin ne kadarının iç hukuka aktarıldığı ve daha da önemlisi çıkarılan kanunların ne ölçüde uygulandığıdır. Dolayısıyla ayrıntılı nicel göstergelerin yanı sıra nitel göstergelerin benimsenmesi bile bir ülkede toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına dair gerçekliği ancak belli ölçülerde yansıtır. Asıl olan kadınların mücadelesi ile göstergeler üzerinden izleme yapılması ve siyasi iktidarlara sorumluluklarının hatırlatılmasıdır.

Sonuç

Feminist yöntem üzerine kapsamlı tartışmalardan çıkan sonuç, feminist araştırmaları diğer sosyal bilim araştırmalarından ayırt eden özelliğin toplumsal değişim ve toplumsal adalet konularıyla ilgisi ve toplumsal cinsiyet temelli güç ve tahakküm ilişkilerine karşı çıkarak mücadele için gerekli bilgiyi üretiyor olmasıdır. Niteliksel teknikler kadınların göz ardı edilen duygu, düşünce ve deneyimlerini ortaya koymaya imkân tanımakta, bu anlamda kadınların maruz kaldıkları baskı ve ayrımcılıkla mücadele açısından büyük önem taşımaktadır. Niceliksel tekniklere dayalı geniş ölçekli veri toplayan araştırmalar ise ülke bazında toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklere ışık tutmakta ve zaman içinde ve ülkeler arasında oluşan değişimin yönüne dair bilgi sunmaktadır. Bu bilgi temelinde izleme yap-

mak, politik taleplerin formüle edilmesini ve talepleri karşılamak üzere uygulanan politikaların sonucunda gelişmenin ne yönde olduğunun saptanmasını mümkün kılar.

Kadınların dünya çapında verdiği eşitlik mücadelesinin önemli kazanımları olan uluslararası sözleşmeler ve deklarasyonlar, kadınların temel insan haklarının gerçekleşmesini sağlamak üzere belirlenen stratejik hedeflerin uygulanmasından hükümetleri sorumlu tutar. Stratejik hedeflerin ne ölçüde gerçekleştiğinin ortaya konulabilmesi için yapılacak eylemler arasında mevcut durumu açığa çıkaran araştırmalar, ne yönde gelişme olduğunu izlemek için oluşturulmuş göstergeler ve cinsiyet temelinde ayrıştırılmış istatistikler gereklidir. Verilerin olmaması politikayı etkileme, ilerlemeyi izleme ve sorumlulukları hatırlatmayı engeller. Göstergelere ilişkin çalışmalar feminist perspektiften eleştiriler ile geliştirilmekte, eşitsizliğin tüm boyutlarıyla yansıtılması için yeni göstergelerin oluşturulması, izlenmesi ve hesap sorulması yönündeki çabalar devam etmektedir.

FEMİNİST YÖNTEMİN NASILI

6

(Pro)Feminist Araştırmalarda Erkekler Arası Güç İlişkileri, Yöntemsel Soru(n)lar ve Defansta Duran Ben

Atilla Barutçu

Giriş ya da Defansta Durmak

Bu yazı erkeklikle derdi olan bir erkek araştırmacı konumumdan teoriye, yönteme ve kendi saha deneyimlerime bakışım üzerinden ilerleyecek. Her türlü kimlik siyasetini sorgulayan ve her türlü güç ilişkisini çoktandır reddetmiş bir araştırmacı olmama karşılık erkekler üzerine gerçekleştirdiğim araştırmalar esnasında kendimi sürekli bu tarz ilişkiler içinde bulma, bununla mücadele etmeye çalışma, pes etmeme ve ezen taraf olmaktansa ezilmeyi kabullenme deneyimlerim böyle bir yazıyı kaleme almak istememin asli sebebiydi. Bu deneyimlerim doğrultusunda yazının amacı, özellikle Türkçe literatürde erkekler ve erkeklikler üzerine yürütülen tartışmalarda cılız kaldığını düşündüğüm yöntemsel soruları ve sorunları (pro)feminist yaklaşımlar bağlamında düşünmek olacak. Bunun için öncelikle eleştirel erkeklik çalışmaları alanı ile (pro)feminist yöntem ve kesişimsel yaklaşımdan bahsedeceğim. Daha sonra bu alandaki araştırmalarda bazı güç ilişkilerinin ve yöntemsel sorunların önüne geçilemediğini kendi saha deneyimlerim üzerinden örneklendireceğim. Son olarak ise "ne yapılabilir?" sorusu üzerinden queer yöntemi bazı gerekçelerle bir alternatif olarak düşüneceğim.

Yazıya başlamadan önce bir süre toplumsal cinsiyetle tanıştığım, erkeklikle yüzleştiğim ve bunlardan ilk kez rahatsızlık duyma-

ya başladığım zamanlar üzerine kafa yordum. Hatırladığım bir anım vardı ki o çocuk halimin istemsizce içinde bulunduğu durum aslında son yıllarda bu alanda yapmaya çalıştığım işleri ve verdiğim mücadeleyi sembolik bir şekilde temsil ediyordu. Bu anıyı yazı boyunca tartışacağım meselelerde kendi konumumu daha anlaşılır kılması açısından önemli buluyorum.

90'larda geçen ilkokul zamanlarımda çoğu devlet okullarındaki beden eğitimi dersleri genellikle istediğimiz şeyleri yapabileceğimiz boş vakit olarak değerlendirilirdi. Beden eğitimi öğretmenleri ya dersin ilk 10-15 dakikasında bir şeyler anlatır ve sonra öğrencilerini serbest bırakırlardı ya da derse dahi uğramazlardı. Bizler de o gün sınavımız varsa ders çalışır, yoksa spor kıyafetlerimizi giydikten sonra sınıfın erkekleri olarak futbol oynamaya koşardık. Kızlar ise ya sınıfta vakit geçirmeyi ya da voleybol oynamayı tercih ederlerdi. Gördüğüm kadarıyla bu sadece bizim sınıfta değil, hemen hemen bütün sınıflarda böyleydi.

Oldum olası futbol oynamayı sevmemişimdir. İzlemeyi ise küçüklüğümüzden beri aşılanan milli duyguların etkisinden olsa gerek sadece milli maçlarda severdim. Dolayısıyla ilkokuldaki beden eğitimi derslerinde top bulamasalar dahi teneke kola kutularını ezip top yaparak futbol oynamayı asla es geçmeyen diğer erkeklere katılmayı pek istemezdim. Ben istemezdim istemesine ama daha o yaşta üzerimde hissettiğim baskı kendimi çoğu zaman o futbol sahasında bulmama sebep olurdu. Futbol oynamayı ilk defa reddedip tek başıma basketbol oynadığımda ve futbolu sevmediğimi söylediğimde ise sahip olduğuma dikkat çekilen o "yüce" konumla tanışacaktım: Erkeklik. Kendisini ailem sebebiyle daha önceden duymuşluğum vardı elbette ama ilk defa bu kadar yakından tanışmış ve tanışmakla kalmayıp ona verdiğim zararın beni kötü etkilediğini de fark etmiştim: "*Futbol sevmeyen erkek mi olurdu!*" Dolayısıyla sonraki haftalarda futbol oynamam gerektiğine yönelik bir inancım oluşmuş ve sahanın bir köşesinde kendime yer edinmiştim. Oynamayı beceremediğim için çoğu zaman defansta bekletilir, bana gelen topları nereye gittiğini önemsemeksizin ileriye doğru yollamakla görevlendirilirdim. Ancak bu zorlama çok uzun sürmedi ve kendimce bir başkaldırıya cesaret edebildiğim haftalarda beden eğitimi

derslerini (tek başıma basketbol oynamak da sıkıcı olduğu için) sınıfın kızlarıyla voleybol oynayarak geçirmeye başladım. *Basketbol neyse idi ama kızlarla voleybol?* Yeni tanışıklığım üzerinden aldığım zarar bu sefer daha fazla oldu. Çok umursamamaya çalışıyordum ama ayda yılda bir de olsa başka erkeklerin voleybol oynamaya katılmasının bende yarattığı rahatlık ve sevinç, genel olarak aldığım tepkileri görmezden gelmeye çalışmayı çok da beceremediğimi kanıtlıyordu sanırım. Elbette "şanımı" kurtarmak için tek tük de olsa bazı haftalar yine duruyordum futbol sahasında, defansta.

Lise dönemimde beden eğitimi derslerinin boş geçmeyeceğini öğrenmek beni çok rahatlatmıştı. Futbol oynayıp oynamama kararsızlığı, oynamayınca dışlanma, kızlara katılınca çeşitli yaftalamalara maruz kalma gibi şeyler söz konusu olmadı o senelerde. Öğretmen ne diyorsa o. Futbol sevmemem ve ligleri takip etmemem hâlâ bazı erkekler ve kadınlar için şaşırtıcı olabiliyor ve sosyal medyanın etkisiyle hâlâ bazı popüler etiketlemelere maruz kalabiliyorum. Gördüğüm kadarıyla bugünün ilkokul çağındaki çocukları da benzer algılar ve dayatmalarla büyümeye devam ediyor. Benim için değişen şey ise ilkokuldaki o çocuk aklımın yaşadıklarımın etkisiyle değişmesi ve artık erkeklik meselesi üzerinden zarar görmeme izin vermemesi oldu.

O günlerde futbol sahasında defansta durarak yaşadığım erkeklikle yüzleşme durumunun bugün araştırma sahasında yapmaya çalıştığım erkeklikle mücadele durumundan çok da bağımsız olmadığını düşünüyorum. Önce erkekliği kanıtlamak için futbol sahasında defansta durup gelen pasları topun nereye gideceğini önemsemeksizin ileriye doğru sallarken, şimdi erkeklikten sakınmak için araştırma sahasında defansta durup gelen pasları yine olabildiğince uzağa yollamaya çalışmak yaptığım. Ancak bu ne futbol sahasında kolay bir iş, ne de araştırma sahasında.

Yazının bundan sonraki kısmı temelini araştırma sahasında defansta duruşlarımdan alacak. Bu bağlamda sırasıyla ele alacağım eleştirel erkeklik çalışmaları alanını sahada edinilen pozisyonun altyapısı olarak, (pro)feminist yöntemi ve kesişimsel yaklaşımı ise sahada kullanılabilen taktikler olarak görmek mümkün. Bu pozisyon ve taktikler eşliğinde ilerleyen mücadelede hakem rolünü ise

sahadaki ilişkileri yöneten ve istediği gibi şekillendiren güç dinamikleri üstleniyor. Bu dinamikleri daha önce yaptığım iki araştırmadaki deneyimlerim ile birlikte "(öteki) ben ve (öteki) erkekler" başlığı altında ele alacağım. Yazının sonunda queer yöntem ise hakemi ortadan kaldırmaya ve sahadaki bu erkeklik mücadelesinin kurallarını bozmaya yarayabilecek bir destek olarak düşünülebilir.

Eleştirel Erkeklik Çalışmaları

Feminist araştırmacılar toplumsal ve bireysel değişim üzerinden kadınların yaşamlarında farklılık yaratacak yararlı bilgiler üretmeye yönelik politik bir sorumlulukla yola çıkarlar (Letherby 2003: 4). Eleştirel erkeklik çalışmaları alanı bu sorumluluğa da uzanan bir amaçla toplumsal cinsiyet pratiklerinin erkeklik nezdinde de incelenmesi gerektiği fikriyle ortaya çıkmış, kadınların sırf kadın olmaları sebebiyle yaşadıkları toplumsal sorunları anlayabilmek için erkekliklerin de incelenmesinin gerekliliğiyle desteklenmiştir. Feminizmin ikinci dalgasının açtığı yolda tohumları atılan bu alanın gelişimi 1980'lerin ikinci yarısından itibaren ivme kazanmış ve günümüze değin disiplinlerarası alana yayılmıştır. Eleştirel erkeklik çalışmaları bugün erkeklikleri sorgulamamıza olanak sağlayan bir çalışma alanı olarak toplumsal cinsiyet çalışmalarının önemli bir dalını temsil eder.

Gelişimi boyunca tek bir erkeklik formunun olmadığı ve erkekler arasında da hiyerarşik bir yapının ve tahakküm ilişkilerinin bulunduğu gibi temel argümanlarla ilerleyen bu alanın, erkeklik eleştirisi üzerinden toplumsal cinsiyet eşitliği savunusunu sürdürdükçe feminizm için olan önemini kaybetmeyeceğini söyleyebiliriz. Bu erkeklik eleştirisi daha çok ideal erkeklik formunu temsil eden ve kadınlar ve diğer erkekler karşısındaki konumuyla güçlenen erkeklik modeli üzerinden ilerlemiştir. Eleştirel erkeklik çalışmalarının en önemli kuramcılarından Connell'ın *Gender and Power* (1987, Toplumsal Cinsiyet ve İktidar) ve *Masculinities* (2005, Erkeklikler) kitaplarında ayrıntılandırarak kuramsallaştırdığı ve daha sonra Messerschmidt'le kaleme aldığı makalesinde yeniden formüle ettiği (2005) "hegemonik erkeklik" kavramı bu üstün erkeklik modeline

işaret eder. Connell'ın bu kavramsallaştırması, toplumsal cinsiyet düzenindeki dengesiz yapıyı ve güç ilişkilerini göstermesi sayesinde eleştirel erkeklik çalışmaları alanında önemli bir tartışma zemini oluşturmuştur.

Öte yandan bu alanda yapılan çalışmaların çeşitlenmesiyle birlikte hegemonik erkeklik kavramının artık yetersiz ve sınırlı bir analiz sağladığına yönelik argümanlar çoğalmıştır. Özellikle son yıllarda bu kavramın fazla yapısal ve soyut olduğuna yönelik eleştiriler artmış, eleştirel erkeklik çalışmaları alanında bu erkeklik modeli üzerinde fazla durulmasından dolayı erkek kategorisinin karmaşıklığının göz ardı edildiği savunulur olmuştur (Christensen ve Jensen 2014; Hearn 2004, 2011; Hearn ve Morrell 2012; Howson 2009). Erkekliğin ne olduğuna dair şu üç vurgu, onun göz ardı edilmemesi gereken karmaşıklığını anlaşılır kılar: "Erkeklik, ne değişmezdir ne de ebedidir; bilakis tarihseldir. Erkeklik, içsel bir özün dışavurumu değildir; bilakis toplumsal olarak inşa edilir. Erkeklik, biyolojik yapıdan aniden bilince sıçramaz; bilakis kültürün içinde yaratılır" (Kimmel 2013: 92).

Eleştirel erkeklik çalışmaları feminizmin desteğiyle ve feminizme destek olarak ilerler ancak işin içinde erkekler olduğu için feminizme köstek olacak bir yola girme riskini her zaman taşır. Özellikle araştırmacının kendisi de erkekse. Bu durumda şu sorular üzerine düşünmek önem arz eder: Erkekler tarafından gerçekleştirilen ve erkek(lik)leri inceleyen araştırmaları hangi durumlarda feminist araştırmalar olarak nitelendirebiliriz? Ve bu şekilde nitelendirilebilecek erkeklik çalışmalarının feminizme katkısı nasıl olur?

Feminist yöntemin sorunlarını tartıştığı yazısında Kümbetoğlu (2011), bir araştırmanın feminist doğasından söz edebilmek için araştırmacının bazı çabalar içerisinde olması gerektiğini belirtirken araştırmacının veya araştırılanın cinsiyetine vurgu yapmaz. Kümbetoğlu şöyle der: "Araştırmacının, feminist teorinin ve yöntemin birbiriyle iç içe geçmiş, etkileşim içindeki özne-subje sorunlarını, bilgi üretimindeki güç ilişkilerini, toplumsal cinsiyeti bir değişkenden çok bir analitik öğe olarak kullanmanın önemini ve sonuçlarını merkeze yerleştirme çabası varsa, araştırmanın feminist doğasından söz edilebilir" (2011: 476). Böylece odağı doğrudan kadınlar olma-

sa da teorisinde ve yönteminde toplumsal cinsiyete dokunan, eril bakış açısından arınmış, cinsiyet içi güç ilişkilerini cinsiyetler arası güç ilişkilerinden bağımsız düşünmeyen (veya tersi) ve erkeklikleri inceliyorsa incelediği bu alana eleştirel yaklaşan çalışmaların feminist doğasından söz etmek ve dolayısıyla eleştirel erkeklik çalışmalarının feminist bilgi üretebileceğinden bahsetmek mümkün görünmektedir. Erkek araştırmacılar tarafından erkekler ve erkeklikler üzerine yapılan araştırmalar, ana akım sosyal bilimlerin feminist eleştirisi ve feminist bilimin ve araştırmaların yaygınlaşması bağlamında düşünülmelidir (Pini ve Pease 2013: 3).

Eleştirel erkeklik çalışmaları ile feminizmin ittifak ilişkilerini sürdürmeleri iki tarafın da çabasını gerektirir. Hem feminizm sadece kadın kategorisi ile değil, toplumsal cinsiyetle ve toplumsal cinsiyetin hiyerarşik düzeninden kaynaklanan cinsiyetçiliğin ve zulmün yapısıyla ilgili olmalıdır (Hopkins 1998: 51); hem de erkekler ve erkeklikler üzerine yapılan çalışmalar sadece erkeklere dönük meselelere değil, toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik işlere de odaklanmalı ve çalışmalarını feminist teoriler bağlamına oturtmalıdır (Pease 2013: 39). Kadınlara odaklanan çalışmalar erkekliğin etkisini göz ardı ettiği müddetçe eksik kalıp feminizme sınırlı katkı sunar. Erkekler üzerine yapılan çalışmalar ise erkekliğe eleştirel yaklaşmadığı noktada feminizme çelme takma riski taşır.

Eleştirel erkeklik çalışmaları ve bu alanın aktivizm ayağı olarak görebileceğimiz eleştirel erkeklik hareketi, sadece kadınların değil erkeklerin de özgürleşmesi için bir olanaktır aslında. Erkekliği sorunsallaştırmak, her erkeğe dayatılan ideal erkeklik formunun omuzlara bindirdiği yükü görmeyi ve ondan kurtulmayı sağlar. Bu farkındalığı erkekler arasında yaratabilmek adına, feminist hareketin kız kardeşlik ile birlikte iki önemli destekleyicisinden olan bilinç yükseltme tekniğini erkekler arası bir etkileşim ayağı olarak da pekâlâ düşünebiliriz. Bilinç yükseltme tekniği, keşfedilmesi ve sonra değiştirilmesi gereken bir gerçekliği politik eylem için bir temel olarak varsayar ve bu gerçekliğin bilinç artırma hareketinin işlediği toplumsal kategorinin üyeleri tarafından paylaşılmasını üstlenir (Yuval-Davis 1993: 5). Bu örnekte keşfedilmesi ve değiştirilmesi gereken gerçeklik, doğduğumuz andan itibaren sorgulamadan

özümsememiz beklenen egemen erkeklik konumudur.

Tayfun Atay'ın erkeklik üzerine kaleme aldığı yazısının başlığına da taşıdığı "erkeklik en çok erkeği ezer" vurgusu (2004), bu farkındalığın yaratılmasıyla birlikte erkekleri büyük ölçüde rahatlatacak ve feminist hareketin oldukça işine yarayacak bir noktaya işaret eder. Türkiye'de erkekliğin inşasına odaklandığım ve sünnet, cinsellik, askerlik gibi temel adımları eleştirel bir yaklaşımla irdelediğim yüksek lisans tezimden erkek arkadaşlarına bahseden feminist bir kadın arkadaşımın paylaşımı, bu tarz bir farkındalığın yaratılmasının ne kadar önemli olduğuyla yüzleşmem açısından benim için bir dönüm noktasıydı. Erkekliğin toplumsal inşası üzerine daha önce hiç düşünmediklerini belirten erkeklerin bu farkındalıkla birlikte kendilerine dayatılan çoğu şeyi sorguladıklarını ve bu tarz çalışmaların erkekler için gündelik hayatta ne kadar rahatlatıcı bir etkiye sahip olabileceğini belirten arkadaşım aslında bir anlamda erkekler arası bilinç yükseltmenin önemine değiniyordu. Çünkü bu farkındalığı kazanmaya başlayan erkekler için durum çok basitti: Sırf erkek oldukları için onlardan beklenen roller "erkek olma" çabası adı altında büyük bir yük oluşturuyordu ve aslında bu rolleri yerine getirmeyerek toplumsal beklentileri bir nevi boşa çıkarmak onlara dezavantajdan öte bir özgürleşme alanı sağlıyordu.

Yüceltilen erkeklik rolleri ve konumunu eleştirmenin erkeklerde kendilerine sağlanan ayrıcalıklardan mahrum kalma korkusu yaratabileceği de düşünülebilir. Ancak erkek ona sağlanan güçle yüzleşerek aslında sadece ayrıcalığını değil güçsüzlüğünü de hisseder (Kimmel 1998: 64). Çünkü Sancar'ın (2009) kapsamlı çalışmasında ortaya serdiği gibi erkekliklerin toplum tarafından belirlenen roller çerçevesinde farklı bağlamlarla gerçekleştirilen inşası, egemen erkeklik söyleminin imkânsız iktidarı temsil ettiğini açık eder. Bu yüzden erkek egemen toplum düzeni kurmak erkeklere aynı zamanda paradoksal bir şekilde eziyet kaynağı olur ve bu kaynağın temellerinden biri onlara dayatılan imkânsız ideallerdir (Kaufman 2014: 217). Erkek, doğduğu andan ölümüne dek bu imkânsız ideallere ve iktidar konumuna ulaşmak için pek çok fiziksel ve toplumsal aşamayla yüzleşir ve kendini sürekli bir mücadele içinde bulur (Barutçu 2013). Defansta durmamı hatırlarsak sevmediğim halde futbol

oynamak zorunda kalmam bu durumun belki de en masum ve zararsız örneklerinden biridir.

Gündelik hayat pratiklerine etkisi zamanla artan eleştirel erkeklik çalışmaları dahilinde yapılan çalışmalar kapsamlı ve çeşitli bir hal alırken, bu alandaki yöntemsel tartışmaların aynı derecede üzerine düşüldüğünden ne yazık ki bahsedemeyiz.[1] Oysaki farklı erkekliklerin karşı karşıya geldiği ve güç ilişkilerinin belirleyici rol oynadığı bu tarz araştırmalarda yöntemi tartışmaya açıp sorunsallaştırmak şüphesiz ki bize bu alanı besleyecek zihin açıcı yeni yollar sağlayacaktır. Bu yüzden odaklanmamız gerektiğini düşündüğüm ve yazımın buradan sonraki kısmını şekillendiren sorular şöyle: Eleştirel erkeklik çalışmalarının feminizmden destek alan arka planı, sahada feminist yöntemden aynı derecede beslenebiliyor mu? Araştırmacı ya da araştırılan olsun, işin içine "erkek" girince değişen dinamikler ne gibi yöntemsel sorunlar yaratıyor? Ve bu yöntemsel sorunları aşmak için ne gibi alternatifler geliştirilebilir?

(Pro)Feminist Yöntem ve Kesişimsel Yaklaşım

(Pro)feminist yöntemi feminist yöntemden ayırmak ne derece gerekli tartışılabilir. Benim vurgulamak istediğim ve saha süresince farklı dinamiklere sebep olduğunu düşündüğüm tek şey araştırmanın bir kadın değil, feminist değerleri benimsemiş bir erkek tarafından gerçekleştiriliyor olmasıyla ilgili. Baştaki "pro" ön eki bu farka işaret etmesi açısından yararlı. Ancak daha çok queer bir yaklaşımla bakıldığında burada da cinsiyet ikiliğine vurgu yapılması gereksiz görülebileceğinden bu eki parantez içinde kullanmak makul görünüyor.

Tek bir erkeklik değil pek çok erkeklikler olduğu farkındalığı toplumsal yaşamı anlamlandırmada önemli bir analiz noktası sağlarken, diğer yandan (pro)feminist yöntemde erkekler arasında kurulabilecek ortaklıklar için büyük bir engele işaret ediyor. Üstelik kendini açma, duygularını görünür kılma gibi özellikler de erkek-

1. Eleştirel erkeklik çalışmaları alanının tarihsel gelişimi için bkz. Günay-Erkol 2018.

liğe atfedilmediği için güç ve gövde gösterisini girdiği her ortamda bilinçli/bilinçsiz sergilemek durumunda kalan erkeklerle yürütülen araştırmalarda paylaşımlar üzerinden bir ortaklık kurmak oldukça zor olabiliyor. Oysa erkeklerden elde edilen bilgiyi feminizm için yararlı hale getirebilmek, bu ortaklığı kurup her türlü erkeklik deneyimini görünür kılmakla ilişkili. Bu yüzden erkekler üzerine yapılan eleştirel çalışmalar erkek temelli bir iktidarın ya da kadınları, feminist çalışmaları ve cinsiyetler arası güç ilişkilerini görmezden gelen yolların yeniden üretilmesinden kaçınmak için çok dikkatli yürütülmelidir (Hearn 2013: 35). Çünkü erkeklik çalışmaları, yönteminde erkeklerin görüşlerine ve yorumlarına danışarak elde ettiği bilgiyi kullanmasıyla aslında feminist araştırmacıların özellikle 1990'lardan beri eleştirdikleri geleneksel yöntemle örtüşüyor gibi görünüyor. Ancak kendine has özelliğini elde ettiği bu bilgiyi meşrulaştırmasıyla değil, görünür kılıp sorunsallaştırmasıyla kazanıyor ve feminizme katkısı bu şekilde gerçekleşiyor.

Erkeklikleri incelemenin yöntemsel güçlüklerini Trabzon'da gerçekleştirdiği saha çalışması üzerinden tartışan Bozok (2013), feminist kadın araştırmacıların görüştükleri kadınları empati yoluyla anlamaya çalışırken onların özgürleşmelerine katkıda bulunmayı da amaçladıklarını belirtir. Öte yandan bu durumun (pro)feminist erkek araştırmacıların erkeklerle yaptığı çalışmalar için aynı olmadığını, burada kurulabilecek empatinin bazı çelişkiler barındırdığını vurgular. Bu çelişkilerin kaynağı, feminist yaklaşımı benimseyen erkek araştırmacının empati kurmaya çalıştığı kişiler olarak çoğu zaman karşısına ataerkinin asli failleri olan erkekleri almasından gelir. Ancak bu ayrımı bu kadar net kurup kadınların benzer çelişkilerle karşılaşmadığını düşünmek yanlış olur. Feminist kadın araştırmacılar da feminist olmayan, feminizm karşıtı, ayrıcalıklı ya da baskı pratiklerini benimsemiş ve kendisi de baskı uygulayan kadınlarla yaptıkları görüşmelerde benzer zorluklarla yüzleşmektedir (Andrews 2002; Flood 2013; Hearn 2013; Millen 1997). Dolayısıyla burada Bozok'un erkeklere atfettiği "asli failler" vurgusu önem kazanır. (Pro)feminist araştırmalarda araştırmacı ile araştırılanlar arasında kurulan ilişkiyi şekillendiren şey, empatiyi engelleyen sert duvarın ağır bir erkeklikle örülmüş olmasından kaynaklanır.

Feminist veya (pro)feminist saha çalışmalarında araştırmacı kendisiyle araştırdığı kişiler arasında var olduğu düşünülen eşitsiz konumu ve güç ilişkilerini reddederken, iki taraf arasında farklılıkların olduğu gerçeğini de göz ardı etmemelidir. Farklılıkları göz önünde bulundurmak, araştırmacıya kimliklerin birbiriyle nasıl ilişkilenebildiği ve birbirine nasıl bağlandığı üzerine düşünme fırsatı sunar. Bu noktada kesişimselliğin önemi ortaya çıkar. Çünkü kesişimsellik, feminizm içerisindeki en merkezi teorik ve normatif meseleye değinir: Kadınlar arasındaki farklılıkların farkındalığı (Davis 2011: 45). Bu yaklaşım bize kadınların toplumsal olarak birbirlerinden farklı konumlandıklarını görme ve ilişkilerin yeniden üretilmesinde farklı şekillerde yer aldıklarını gösterme olanağı sağlamıştır (Lutz ve diğ. 2011: 8). Kesişimsel yaklaşım önceleri özellikle ırk vurgusunun ve bunun yarattığı farklı kadınlık deneyimlerinin cinsiyet ve diğer toplumsal konumlarla ilişkisi üzerinden tartışılırken (Collins 1990, 1993; hooks 2000), artık pek çok alan gibi eleştirel erkeklik çalışmaları için de yararlı bir analiz yolu sunar. Erkekliği tek bir bağlamda düşünmeyip erkeklik üzerinden ırk, etnisite, sınıf, cinsellik, cinsel yönelim, yaş gibi farklı kesişimselliklere vurgu yapan çalışmalar erkekliğin karmaşık yapısına dikkat çeker ve kesişimsel analizin eleştirel erkeklik çalışmaları için önemini gözler önüne serer (Cooper 2005; Hearn 2009, 2011; Hopkins 2007; Hopkins ve Noble 2009; Hurtado ve Sinha 2008; Noble ve Tabar 2014).

Kesişimselliğin, ataerki eleştirisi sunan analizlerin yetersizliği üzerine yapılan yeni bir eleştiri ve bu duruma geliştirilen alternatif bir yaklaşım olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.[2] Çünkü ataerkil-

2. Gerek klasik ataerki ve onun krizi üzerine getirilen yorumlarla olsun, gerek feminizmin ikinci dalgasıyla birlikte Heidi Hartmann gibi önemli isimlerin ortaya koyduğu yeni yaklaşımlarla olsun ataerkillik tartışmasının birbirinden farklı tanımlar ve analizler içeren oldukça kapsamlı bir literatüre işaret ettiğini unutmamak gerekir. Ben burada ataerkilliği en genel tanımıyla, kadınlar üzerindeki erkek tahakkümüne dayanan bir toplumsal sistemi işaret eden anlamıyla kullandığımı söyleyebilirim. Asıl amacım tarih boyunca nasıl ele alınmış olursa olsun kavramın, analizlerde sadece cinsiyete ve (Marksist uyarlamalarla birlikte) sınıfa vurgu yapmasına dikkat çekmek ve kavramın diğer konumsallıkları görünür kılmada zayıf kalan yapısını vurgulamak olduğu için bu genel tanımı bu yazıda yeterli görüyorum. Kesişimselliği ise birlikte var olan farklı kimliklere ve konumsallıklara

lik evrensel, tarih ötesi ve kültürler ötesi olarak görülmekte, bu da kadınların erkekler tarafından her yerde hemen hemen aynı yollarla ezildiğini varsayarak kadınların farklı konumlarını kuramsallaştıracak temelden yoksun ve biyolojik özcülüğe varan bir yaklaşım yaratmaktadır (Acker 1989: 235). Erken tarihli yazılarında yaptığı ataerki çözümlemeleriyle eleştirel erkeklik çalışmalarının öncü isimlerinden biri olarak gösterebileceğimiz Deniz Kandiyoti de, her ne kadar bu kavramı tüm eleştirilere ve sınırlılıklarına rağmen eşitsizliği ve hiyerarşiyi iyi anlattığı için kullanmaya devam ettiğini belirtse de (1997a: 169), Connell'ın kavramlarına dayanarak ataerkinin erkekler üzerinde yarattığı tahakkümü vurgulamayı da es geçmez (1994). Dolayısıyla asıl önemli olan, erkekler arasındaki farklılıklara yönelik bir farkındalığın gerekliliğini öne çıkarmaktır. Kesişimsellik, analizlerinde sadece ataerkilliğe odaklanan yaklaşımları sorunsallaştırarak merkeze bu farklılığı ve karmaşıklığı alır (Patil 2013: 852). Bu anlamda erkekler ve erkeklikler üzerine geliştirilen eleştirel yaklaşımların zaten halihazırda kesişimsel yaklaşımın bir örneği olduğu düşünülebilir. Çünkü eleştirel erkeklik çalışmaları bir ataerki eleştirisi sağladığı gibi, erkeklerin sadece kadınlara karşı değil kendi içlerinde de hiyerarşik konumlandığını vurgulamasıyla kavramın yetersiz bir analiz kategorisi olduğuna işaret eder ve farklı erkeklik konumları üzerinden yaptığı analizlerle kesişimselliği vurgular.

Kesişimsellik kavramı farklılıklara dayalı ilişkilere yönelik geliştirilen yaklaşımlardan yalnızca birini ama en önemlisini temsil eder. Hancock (2007), yaptığı literatür taramasında yaklaşımların kavramsal farklılıklarını incelerken bu farklılıklar üzerinden üçlü bir tipoloji üretir ve kesişimsel yaklaşımın önemini vurgular. Çizdiği tabloda öncelikle tek bir kategoriye odaklanıp bunu birincil ve sabit varsayan birleştirici (*unitary*) yaklaşımdan ve pek çok kategoriye odaklanıp bu kategorileri ve bunların birbirleriyle ilişkilerini değişmez varsayan çoklu (*multiple*) yaklaşımdan bahseder. Kesi-

---

odaklanan ve Collins'in (1990) vurguladığı gibi bu farklılıkların tahakküm yapıları ve hiyerarşik düzen içinde nasıl konumlandırıldıklarını düşünme yolu sunan bir analiz yöntemi olarak öne çıkarmak istediğimi belirtmek isterim.

şimsel yaklaşımda ise bunların aksine kategorilerin durağan olmayan özelliğine, birbirini etkileyen karşılıklı kurucu etkisine ve değişken yapısına dikkat çeker (Hancock 2007: 64). Kesişimselliğin vurgulamaya çalıştığı asıl şeyin farklılıklar üzerinden yaratılan toplumsal eşitsizlikler olduğu açıktır. Bu sebeple toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk gibi farklılıkları ele alırken "kategori" kavramını öne çıkarmaktansa analiz merkezine "eşitsizlik" veya "eşit olmayan toplumsal ilişkiler dizisi" kavramlarını koymak, kategorilerin kendi içinde bir bütünmüş gibi algılanmasının önüne geçmek açısından daha yararlıdır (Walby ve diğ. 2012: 230). Böyle bir yaklaşım hem bir grubun başka bir grup karşısındaki eşitsiz konumuna dikkat çeker, hem de aynı grubun kendi içinde kurulabilecek eşitsizliğe dayalı ilişkileri gözden kaçırmamaya olanak sağlar.

Bu kuramsal tartışmalar sayesinde erkeklik çalışmalarının artık sosyolojik vurgusundan çok kültürel vurgusunun yapıldığını ve bu vurgunun öznellik sorununa, erkekliğin söylemsel inşasına ve sınıf, cinsellik, ırk ve etnisite gibi başka toplumsal inşalarla kesişimselliğine odaklandığını söyleyebiliriz (Hopkins ve Noble 2009: 813). Bu odak, araştırmacılara saha çalışmalarında yaşadıkları erkekler arası etkileşimler üzerine düşünebilmek için olanak sağlar. Benim de kesişimselliği bu yazı dahilinde özellikle ele alma sebebim, bir sonraki bölümde kendi deneyimlerim üzerinden vurgulamaya çalışacağım araştıran/araştırılan ilişkileriyle ilgili. Kesişimsellik sayesinde bu ilişkilerdeki konumları sahip oldukları farklılıklar içinde daha belirgin görmemiz mümkün olmaktadır.

(Öteki) Ben ve (Öteki) Erkekler

Bu başlıkla kendimi araştırma esnasında görüştüğüm, gözlemlediğim ve paylaşımları üzerine kafa yorduğum erkeklerden hiyerarşik olarak ayrı bir yere koymuyorum elbette. İma ettiğim şey eğer kendimi bir erkeklik üzerinden tanımlayacaksam bu erkekliğin yürüttüğüm çalışmalarda karşılaştığım erkekliklerle bir türlü özdeşleşemediği üzerine. Güç ilişkileri sonucu dayatılan "öteki" konumunun araştırmacı ile araştırılan arasında gidip gelebilen varlığı ise bu özdeşleşememenin sonuçlarından biri.

Feminist çalışmalarda sıklıkla kullanılan feminist bakış açısı (*standpoint*) kuramı, araştırma konusunu araştırılan kadının deneyimleri üzerinden ve onun gözüyle görmeyi amaçlarken bir yandan da araştırmacının "dışarıdan olma hali"ni yıkma girişiminde bulunur. Bu girişim, bu halin araştırmacıya getirebileceği olası üstün konumun ve araştırılan üzerinde yaratabileceği tahakkümün reddini içerir. Peki bu durum erkekler ile çalışan, (pro)feminist değerleri benimsemiş bir erkeğin araştırması için de aynı mıdır?

Ben bu noktada argümanı (pro)feminist çalışmalar için tersi bir noktadan kuruyorum. Erkek olma halinin sağladığı çıkarları reddeden bir araştırmacının sahada bir türlü içinden çıkamadığı "dışarıdan olma hali"nin, bu sefer erkek katılımcıların edindiği üstün konum ve tahakküm ile ortaya çıkabildiğini düşünüyorum. Şu ana kadar yaptığım çalışmalara dayanarak, erkeklerin bilgi ve görüşlerine danışarak ilerletilen çalışmalarda katılımcıların edindiği bu üstün konumun ve tahakkümün devamlılığının saha süresince sürdürülen erkekler arası ilişkilerin etkisiyle sağlandığını söyleyebilirim. Dışarıdanlığın reddiyle sağlanabilecek yararların ve bu reddin kazandırabileceği ortak bilgi ve deneyim paylaşımlarının (pro)feminist çalışmalarda ne derece mümkün olabildiğini, araştırmacının ve araştırılanın aslında kaygan olan pozisyonlarının erkek erkeğe etkileşimlerde nasıl tersi yönden (araştırılan tarafından) sabitlenmeye çalışıldığı ile ilişkili olarak da düşünmek gerekir.

"Erkeklik diğer erkeklerin kabulü için kanıtlanır. Performansı değerlendiren öteki erkeklerdir" (Kimmel 2013: 97). Bu durum bütün erkek erkeğe karşılaşmalarda oluşabilecek bir mücadeleye zemin hazırlar ve araştırmacı-araştırılan karşılaşması da bunun dışında değildir. Bir erkeğin erkek araştırmacıyla yaptığı görüşme ona erkekliğini kanıtlaması için bir fırsat sunarken aynı zamanda erkekliğinin tehlike altında olduğu hissini de aşılar (Mac an Ghaill ve diğ. 2013). Bu iki tezat durum birbirini besleyerek ilerler. Tehdit altında olduğunu hisseden erkeklik kendini kanıtlamak için çözümü performansta arar. Erkekler arasında gerçekleşen görüşmelerin güç ilişkilerinin hâkimiyetine girmesinin altında –ister tek taraflı ister karşılıklı olsun– bu erkeklik yarışı yatar. Erkek erkeğe ilişkiler tam da bu yüzden anti-feminist bilgi üretme tehlikesi taşır (Haywood ve

Mac an Ghaill 2003: 109). Bu tehlikenin önüne geçmede en büyük rol araştırmacıya düşer. Onun "görüşülen kişilere karşı konumunu ve buna bağlı olarak da tutum ve davranışlarını ortaya çıkaran, kendisinin sosyal dünyayı nasıl kavradığıdır" (Kümbetoğlu 2011: 484). Araştırmacının konumu araştırılan grupla özdeşleşsin ya da özdeşleşmesin, bu ilişkiyi yaratan ve şekillendiren süreç araştırmanın bir parçası olarak düşünülmeli ve göz ardı edilmemelidir.

Güç ilişkileriyle yaratılan hiyerarşiyi reddeden bir erkek araştırmacı, erkeklikler üzerine yaptığı araştırmalarda kendini çoğu zaman araştırdığı erkek grubuna ait hissetmez. Collins'in bir grubun parçasıyken o gruba ait ol(a)mama durumuna işaret ettiği, "içerideyken dışarıdan olma" olarak tanımlayabileceğimiz *outsider within* kavramı araştırmacının bu konumunu yansıtan önemli bir kavramdır. Collins bu kavramı kadınlığı kadınlar içinde siyah bir kadın olarak deneyimlemeyi anlattığı makalesinde ayrıntılandırmış ve bu kavramın (güçlü olan) içeridekiyle yüzleşmesinden dolayı (daha az güçlü olan) dışarıdakinin yaşadığı gerilimi yansıttığını belirtmiştir (1991). Bu gerilimin sadece siyah kadınlar için değil, belli bir grubun parçasıyken o gruba "yabancı" olan her konumsallık için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Buna (pro)feminist erkeklik konumu da dahil. "İçerideyken dışarıdan olma", erkekliği erkekler içinde (pro)feminist bir erkek olarak deneyimlemeyi anlatmak için de kullanılabilen yararlı bir kavramdır (bkz. Bozok 2013; Flood 2013).

Benim birazdan ele alacağım çalışmalarımda erkek cemaati içerisinde bir erkek olarak "dışarıdan" olma konumumun, araştırmacı olarak görüştüğüm veya gözlemlediğim erkeklerle aramda bir bağ kurmada yaşadığım zorluktan kaynaklandığını söyleyebilirim. Bu zorluk temelini, benim yıkmaya veya en azından ön plana çıkarmamaya çalıştığım erkekliğime karşılık katılımcıların ısrarla sarf ettiği "erkek erkeğe" iletişim çabasından alıyor. Bu çabayla filizlenen eril tavırlar, devam eden iletişim süresince iki taraf arasında hiyerarşik bir ilişki olmadığına yönelik tavrımdaki ısrarıma karşılık eril tahakküme dönüşebiliyor. Bu da hem arzuladığımın aksine samimi paylaşımlar sağlamanın önüne geçiyor, hem de benim üzerimde bir baskı yaratabiliyor.

Benim "ben" ve "öteki" ayrımını bozmaya çalışırken karşılaş-

tığım şey bu ayrımın görüştüğüm erkekler tarafından tersi bir şekilde kuruluyor olmasıydı. Görüştüğüm erkekleri "öteki" olarak kurmadan yürüttüğüm çalışmalarda güç hiyerarşisi üzerinden çoğu zaman benim "öteki" konumuna oturtulmam, erkekler arası etkileşimle ilerletilen (pro)feminist çalışmaların yöntemsel zorluklarına ışık tutar nitelikte. Bir araştırmacı olarak şu âna kadar yaptığım çalışmalardan buraya taşıyacağım iki tanesini seçme nedenim ise bu yöntemsel zorlukların birbirlerinden oldukça farklı olduğu düşünülebilecek çalışmalarda bile ne derece benzeştiğini göstermek istememden kaynaklanıyor. Farklı sınıfsal konumlara, farklı eğitim geçmişlerine, farklı ideolojik görüşlere ve farklı erkeklik formlarına sahip iki grup üzerine yaptığım iki ayrı çalışmanın sahada karşılaşılan zorluklar düşünüldüğünde aslında bazı ortaklıklar üzerinden ilerlediği görülebilir. Bu ortaklıkların temelini genç bir erkek araştırmacı olarak diğer erkeklerle kurduğum iletişimdeki tabiri caizse "ezik" hallerim oluşturmakta.

Araştırmacının "Ezik" Hali 1: Kahvehane Erkekliği İçinde Ben

Zonguldak'ın Devrek ilçesinde pek çok kahvehanenin bir arada bulunduğu Bastoncular Çarşısı'nda yaptığım gözlemler, suskunluk ve gözetim kavramları üzerinden erkekliğin mekân ile ilişkisine dair bir tartışma yürütebilmemi sağlamıştı (Bkz. Barutçu 2017). Amacım erkekliğin Devrek ilçesi özelindeki yerel formunu gözlemlemek ve bu formun mekânla ilişkisini kahvehane özelinde düşünmekti.[3] Bu yerel formu Connell ve Messerschmidt'in (2005) erkek-

3. Devrek, Zonguldak'ın merkeze yaklaşık elli kilometre uzaklıkta bulunan büyük ilçelerinden biri. Buradaki gözlemlerim 2015 ve 2016 yıllarının son aylarında, birer yıl arayla yaptığım ziyaretlere dayanıyor. Bu ziyaretlerde Bastoncular Çarşısı'nın dış çevresinde ve ara sokaklarında dolaşmış, sadece kahvehaneleri değil sokakları ve diğer mekânları da gözlemlemiştim. Vaktimin çoğunu ise dört kahvehanenin bir arada bulunduğu küçük bir sokakta geçirmiş ve farklı kahvehanelerde oturarak mekân içlerini gözlemleme fırsatı bulmuştum. Tüm bu süreçte sözlü/sözsüz iletişimimin daha çok kahvehanelere sıklıkla uğrayan orta yaş üstü emekli erkeklerle ve genç diyebileceğim erkek kahvehane sahipleri ile gerçekleştiğini söyleyebilirim.

liklerin yerel, bölgesel ve küresel düzeylerde çeşitlilik gösterdiği vurgusuyla birlikte erkekliğin tarihsel, kültürel ve toplumsal bir inşa olduğu argümanını bir kez daha desteklemesi üzerinden kurarken; kahvehanelere odaklanmam Lefebvre'in mekânların toplumsal bir inşa olduğu tespiti (1991) ve feminist coğrafyacıların 1970'lerden itibaren kamusal alan/özel alan sınırlarının muğlaklığı ve mekânların cinsiyetli olduğu üzerine yaptıkları analizlerle şekillendi.

Yaptığım çalışmanın bu yazı için üzerine odaklandığım iki noktası gözlem sürecini etkilediğini düşündüğüm dış görünüş ve suskunluk meseleleri oldu. Genç yaşım, yaşıma uygun addedilen kıyafetlerim, küpelerim ve görünen dövmelerimle gözlemlemek için içerisinde ve etrafında vakit geçirdiğim kahvehanelerde bulunan erkeklerden ilk bakışta farklı bir profil çizmem, ben istemesem de orta yaş üstü emekli erkeklerin oluşturduğu bir toplulukta "yabancı" ve "farklı" bir erkeklik konumunu temsil ediyordu. Gözlemleyeceğim mekânın karakterine uygun ve o mekâna kabul edilmemi kolaylaştıracak bir hazırlıkla gitmemiş olmamdan dolayı daha sonra çalışmamı paylaştığım bir hocam tarafından eleştirilecektim zaten. Gözlem tekniğinde araştırmacının gözlemlediği mekâna ait olmadığının dikkat çekmesi, yöntemsel zorluklar yaratan ve bazı bilgilere ulaşmayı zorlaştıran etkilere neden olabiliyordu.

Araştırmacının araştırdığı kişilerle bir paylaşım üzerinden bağ kurması gözlem tekniğinde hiç de kolay değil. Bu bağ ancak araştırmacının kendini gözlem yaptığı mekânda kabul ettirmesiyle ve mekândakilerin aralarında bir araştırmacı yokmuşçasına olağan hallerine devam edebilmesiyle kurulabilir. Bu yüzden araştırmacının kendini gözlem yaptığı mekâna olabildiğince erken kabul ettirmesi büyük önem taşıyor. Öte yandan benim mekâna hazırlıksız gitmemin kendimce bir sebebi vardı elbette: Dışarıdan bakan olarak bu karşılaşmanın ve etkileşimin kendisinin de erkekliklere dair bir şey söyleyebileceği gerçeği. Zira mekândaki erkeklerin "görmüş geçirmiş erkeklik" hali üzerinden kurguladıkları babacanlık, yol göstericilik ve ev sahipliği bu karşılaşma sayesinde gözlemleyebildiğimi düşündüğüm dinamiklerdi. Yine de dışarıdan olma halimin görünür olmasının mekânda beklenenden daha uzun süre vakit geçirmeme ve doğrudan bana kim olduğumu soran erkeklerin yanı sı-

ra bir gözlem esnasında kahvehane sahibinin mekândakilere benimle ilgili açıklama yapmasına sebep olmuştu.

Mekâna ait olmamam sadece oradaki erkekleri değil, beni de etkileyen bir durumdu. Gündelik hayatımda erkek homososyal gruplar içinde bulunmaktan kaçınmam ve kahvehaneye daha önce boş vaktimi geçirmek için hiç gitmemiş olmam zaten kahvehanelere girer girmez kendimi mekânın dışında hissetmeme sebep olmuştu. Öte yandan kim olduğuma yönelik yapılan tek bir açıklama yabancı olan pozisyonumu misafire çevirebiliyordu ve bu durum sadece mekândaki erkeklerin tavrını değiştirmiyor, benim de mekânda daha rahat davranmamı ve kısa süreli de olsa oralı hissetmemi sağlayabiliyordu. Çünkü artık misafirdim ve bu demek oluyordu ki oraya ait olmadığım ve bir süre sonra belki de hiç geri gelmemek üzere o mekânı terk edeceğim artık herkesçe biliniyordu.

Kahvehane sahibine yaptığım açıklama üniversiteden geldiğim ve kahvehane kültürü üzerine bir araştırma yaptığımdı. Bu kısa açıklamamın kahvehane sahibince algılanışı ise mekândaki erkeklere yaptığı açıklamalardan duyduğum üzere "kahvelerle ilgili ödev hazırlayan bir öğrenci" şeklindeydi. Diğer kahvehanelerde kim olduğumu açıklama gereği duyduğum erkekler için de durum benzerdi. Yine yaş ve dış görünüş devreye girmişti. Ayrıca araştırmamın (ya da ödevimin) cinsiyet odağına yönelik bir açıklama yapmamış olmama rağmen bu üstünkörü açıklama tam da kahvehaneye hâkim olan cinsiyet dinamiklerini görünür kılmıştı. Çünkü kahvehanenin bir erkek mekânı olması bana ancak kahvehanedeki erkeklerin erkeklik performanslarıyla gösterilebilirdi. Erkeklik inşası için kendilerinden beklenen aşamaları başarılı ya da başarısız atlatmış ve bu mücadeleden artık el etek çekme noktasına gelmiş erkeklikler içinde henüz 20'lerinde "çömez" bir erkek olmam, hem az sayıda gerçekleştirdiğim sözlü iletişimde hem de çoğu mekân içi gözlemime hâkim olan sözsüz iletişimde rol oynamıştı. Bu yaşlı erkeklik modelinden beklenen elbette artık erkek çocuklara veya genç erkeklere yol göstermek, rol model olmaktı. Deneyimlediğim şey bunun yüzeysel bir örneğiydi. Suskunluğun ve gözetimin hâkim olduğunu gördüğüm bu mekânlarda öğrenmem beklenen erkeklik rolleri, suskunluğun getirdiği saygınlık, otorite ve gözetimin uyguladığı ta-

hakküm ilişkileriydi.

Suskunluk meselesi oldukça önemsediğim ve arkadaş çevremde dillendirildiği şekliyle takıntılı olduğum bir konu. Bu meseleyi bu yazıya taşımak istememin asıl sebebi suskunluğun bir erkeklik stratejisi olarak işlemesinin etkilerini (pro)feminist araştırmalarda erkekler arasında yaratılan güç ilişkilerinde de görebiliyor olmamızdan kaynaklanıyor. Daha önceki bir çalışmamda suskunluğun erkeklerin kadınlara atfedilen bir alan olan ev ile kurdukları mekânsal ilişkide erkekliklerini korumak adına bir strateji olarak işlediğini savunurken (Barutçu 2015), bu erkeklik stratejisinin sadece ev ile sınırlı kalmadığına yönelik düşüncelerim mevcuttu. Ancak o çalışmada ev içindeki erkeklik hallerini kadınlara anlattırmış, erkekliği erkeklerin ağzından değil kadınlık deneyimi üzerinden dinlemiştim. Eril bir tavır olarak ele aldığım suskunluğun erkek erkeğe ilişkilerde nasıl bir işlev göreceği üzerine çok kafa yormamıştım. Kahvehane örneği bu işlevin farklı bir örneğini göstermesi açısından önemliydi.

Devrek kahvehanelerinde kart, okey vb. oyunların oynanmıyor ve koyu sohbetlerin gerçekleşmiyor oluşu, bu kahvehanelerin kendine has özelliklerinden biriydi. Sonrasında kaleme aldığım yazıda suskunluk kavramını başlığa taşıma sebebim bu stratejinin mekânın karakteri üzerinde kritik bir rol oynamasıydı. Saygınlık ve otorite temsili olarak işleyen bu strateji, mekânın karakterini belirlemede ve bunun mekân içi ve dışı cinsiyet dinamiklerine etkisinde başat roldeydi. Öte yandan etki ettiği grup farklı olsa da hem evin içinde hem de kahvehanede otoriter tavrı simgelemesiyle karşısındakine ağır ve üstten bakan bir erkekliği dayatan bu stratejinin araştırmacı ile kurulan iletişimde de benzer etkiye neden olduğunu söyleyebilirim. Dolayısıyla hem eylemin suskunlukla ilerlemesi hem de bununla yaratılan hiyerarşi gözlem tekniğinde araştırmacıya tahakküm uygulayabildiği gibi, yüz yüze görüşmelerin yapıldığı saha çalışmalarında lafların erkeklerin ağzından cımbızla alınmasıyla da işleri zora sokabilmekte. Bu da gayet tabii çalışmanın ilerlemesini sağlayacak paylaşımların önüne geçen bir durum.

Gözlemlerim boyunca araştırılanların gözündeki yabancı/misafir/öğrenci gibi konumlarımın hiçbir zaman araştırmacı ya da hoca

gibi daha "güçlü" konumlara evrilmemesi, saha çalışmalarında araştırmacının edinebileceği olası üstün konumun önüne geçme arzum için bir yarar sağlamıştı aslında. Üstelik Devrek'teki kahvehanelerde beklediğimin aksine mekân içlerinde erkekler arası hiyerarşik ilişkilerin olmadığını da gözlemlemiştim. Bunda erkeklerin benzer yaşlarda olmasının ve ortama sohbet/muhabbetten öte suskunluğun hâkim olmasının etkisi vardı. Bu durumlar göz önünde bulundurulduğunda ve sadece gözlem yapacağım düşünüldüğünde bu kahvehanelerde erkekler arası güç ilişkilerine dayalı bir deneyim yaşamayacağım bir ortamda olduğum akla yatkın duruyordu. Ancak benim varlığımla değişen yaş dinamiklerinin ve bozulan alışıldık ortamın ben ve diğer erkekler arasında yatay bir ilişkilenmeyi zora soktuğu da açıktı. Gerçekleşen iletişimler bir erkek topluluğu içinde edinilen konumlarla şekillenince hiyerarşi yine bir şekilde hâkim olmuş, ödevi dahilinde sadece kahvehane kültürünü değil erkekliği de öğrenmesi gereken bir erkek konumuna oturtulmuştum.

Bütün bu deneyimi göz önünde bulundurduğumda yaptığım çalışmada "ben/öteki", "güçlü/güçsüz" gibi konumlara kapı açtığını düşündüğüm dinamiklerin üç temelde şekillendiğini söyleyebilirim: Diğer erkeklere uymaması üzerinden inşa edilen farklı dış görünüşümle (ve bağlantılı olarak beni "yabancı" kılan ve kendi çabamla veya kahvehane sahiplerinin müdahaleleriyle konumumu "misafir" haline getiren mekân içi varlığımla); yakın yaşlarda olmalarından dolayı birbirleri arasında olmadığını gözlemlediğim yaş hiyerarşisinin bana yönelik etkisiyle; ve bu hiyerarşinin getirdiği (suskunluğun da aracılık ettiği) otoriter tavırla. Üzerime dikilen gözler, bana veya kahvehane sahibine açıkça sorulan "*sen de kimsin?*" ler, "*kim bu?*" lar ve bu sorulara eşlik eden üstten bakışlar, yerel halkın erkeklerini ve özellikle kendilerini övmeler ve omzuma birkaç kere dokunarak dilenen "*haydi sağlıcakla*" lar beni bu erkeklikler karşısında "ezik" pozisyona itmeye ya da en azından benim böyle hissetmeme yetmişti.

Araştırmacının "Ezik" Hali 2: (Pro)Feminist Erkeklik İçinde Ben

Arkadaşım Naz Hıdır'la birlikte gerçekleştirdiğimiz "(Pro)Feminist Babalar" başlıklı proje kapsamında Türkiye'de cinsiyet eşitliğini savunan, çocuk bakımına katılan ve kadın hareketi destekçisi olan babalarla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirmiştik.[4] Proje sonunda yazdığımız "Türkiye'de Babalığın Değişen Rolleri: (Pro)Feminist Babalar" başlıklı makalede ise bu babaların deneyimlerini görünür kılmayı amaçlamış, öte yandan söylem ile pratik arasındaki uyuşmazlıklar üzerinden (pro)feminist babalık ve politik doğrucu erkeklik ikilemini tartışmıştık (Bkz. Barutçu ve Hıdır 2016).

Kendi konumum açısından bu çalışmanın kahvehane çalışmasından farkı, dışarıdan olma durumunun veya hissinin ilk bakışta o kadar da net olmamasıydı diyebilirim. Bu çalışmada saha boyunca yabancısı olmadığım, hatta yakından tanıdığım kimliklerle karşı karşıyaydım. Öyle ki çocuk sahibi olsaydım ben de araştırmacı değil araştırılan olabilirdim. Öte yandan bu yakınlığın araştırmacı konumum üzerinde kahvehane araştırması örneğinden çok da farklı bir etki yaratmadığını belirtmek durumundayım. Üstelik bu sefer gözlem değil görüşmeler yapmış olmam, reddettiğim bazı erkeklik halleriyle doğrudan yüzleşmeme ve bunu saha sürecinden uzak tutamamama sebep olmuştu.

4. 2015 yılında gerçekleştirdiğimiz bu proje dahilinde toplam yirmi iki babaya ulaşmış ve bu babalarla yaptığımız görüşmelerin üçü hariç hepsini kendimiz gerçekleştirme fırsatı elde etmiştik. Görüşülenlerin dokuzu İstanbul'dan, altısı Ankara'dan, üçü İzmir'den, ikisi ise Muğla'dandı. Zonguldak ve Giresun'dan ise birer baba çalışmamıza dahil olmuştu. Görüşmelerin süresi değişse de ortalama bir buçuk saat sürdüğünü söyleyebilirim. Bu sürede görüşülenlerin kendi babalarıyla, eşleriyle, çocuklarıyla ilişkileri/deneyimleri üzerine konuşmuş ve feminizm, erkeklik ve babalık üzerine olan düşüncelerini dinlemiştik. Yaşları otuz iki ile elli arasında değişen bu babaların meslekleri çeşitliydi. Ortak noktaları ise hepsinin üniversite mezunu olmalarıydı. Üçü eşinden boşanmış, birinin eşi vefat etmişti. Sadece biri çocuğunun biyolojik babası değildi. Çocukların yaşları ise altı ay ile yirmi yedi yaş arasında değişmekteydi. Tüm bu bilgiler hem araştırılanların paylaştıkları deneyimleri şekillendiren hem de bizim görüşmelerimizin akışını yönlendiren etkenlerdi.

Görüştüğümüz erkeklerin hepsinin erkekliğe yaklaşımı, egemen erkeklik modeline yüklenen değerlerin reddi üzerinden şekilleniyordu. Yine de aralarından bazılarının yaptığı paylaşımlarda bu algılarına ve diğer muhalif tutumlarına gündelik hayatta ters düşebildiklerini belirtmeleri, görüşmeler esnasındaki iletişimimize neden yine erkeklik konumlarımızın hâkim olduğuna dair ipuçları sunuyordu. Teoriyle pratik arasındaki bu çelişkileri ve erkekler için değişimin kolay olmadığını bu yüzden "politik doğrucu erkeklik" (Lazar 2000) kavramı üzerinden tartışmayı uygun görmüştük. Çocuk bakımından kimi durumlarda çeşitli stratejilerle kaçmak, bunu farklı yollarla meşrulaştırmak, bazı toplumsal cinsiyet rollerini biyolojiye indirgemek, homofobiye kapı açabilecek yaklaşımlar sergilemek gibi durumlar bu çelişkilerin temelinde yatıyordu. Bu çelişkilerle beslenen erkeklik halleri gündelik hayatta belirleyici olduğu gibi yaptığımız görüşmelere de yansıyordu.

Sahaya çıkmadan önce kendimi görüşme yapacağımız erkeklerle birebir özdeşleştirebileceğim düşüncesinde değildim elbette. Ancak umduğum şey daha çok, ortak dünya görüşüne sahip olduğumuz fikriyle görüşmelerde kendimi daha rahat hissedebileceğimdi. Böylece araştırmacı konumumdan çok çaba sarf etmeden kolaylıkla uzaklaşabileceğimi ve sohbet esnasında kuracağımız ortaklıklar sayesinde bahsi geçen konular üzerine karşılıklı kafa yormak için daha fazla imkân yaratabileceğimi düşünmüştüm. Ama ne yazık ki bunları yapmada çok da başarılı olabildiğimi söyleyemeyeceğim.

Çalışmamız boyunca Naz'ın tek başına yaptığı görüşmeler uzun sürerken ve daha çok paylaşım sağlarken benim tek başıma yaptıklarımın kısa sürmesi; dahası beraber yaptıklarımızda görüşülen erkeğin en çok iletişim halinde olduğu kişinin Naz olması henüz bu konu üzerine düşünmediğim o zamanlar bile bazı şeylere işaret ediyordu aslında. Şüphesiz ki araştırmacının cinsiyeti, araştırılanın görüşme boyunca yaptığı paylaşımları etkileyebilmektedir. Erkekler üzerine yapılan çalışmalarda görüşülen erkekler bazı konularda (örneğin erkeklik performansları, kocalık/babalık halleri, duygusal ilişkiler) kadınlarla, bazı konularda ise (örneğin cinsellik, sünnet, spor) erkeklerle daha rahat konuşabilmekte ve daha açık bilgi veya deneyim paylaşımı sağlayabilmektedir. Bununla ilişkili olarak be-

nim daha zor, Naz'ın daha kolay iletişim kurabilmesi karşımızda konuşan kişinin erkeklik performansıyla şekilleniyordu. (Pro)feminist babalık üzerinden deneyim paylaşımlarıyla ilerleyen görüşmeler, karşılarında bu babalık formunu destekleyen ve görünür kılmaya çalışan araştırmacılarla oturan erkekler için bile maalesef çoğu zaman yine bir erkeklik performansına dönüşebiliyordu.

Özellikle Naz'la beraber gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde bu erkeklik performansının nasıl üstü kapalı bir şekilde işlediğine kafa yorarken şu soru üzerine yoğunlaştım: Erkeklik performansının aynı anda bir kadın ve bir erkek karşısında sergilenmesi esnasında gerçekleştirilen mücadele ve edinilen üstün konum erkeği sessiz kılarak, kadını ise eril açıklamalarla (*mansplaining*) bastırarak mı mümkün oluyordu? Çünkü kadın araştırmacı erkekler karşısında ikincil konuma (pro)feminist babaların gözünde dahi itilebiliyor, erkek araştırmacı ise erkekler arası güç ilişkilerinin kurbanı olarak sessizleştirilerek yine benzer pozisyonda görülebiliyordu. Elbette bu soruyu daha kapsamlı düşünmek ve farklı deneyimlerle tartışmaya açmak gerekir. Fakat en basit haliyle düşündüğümde benim bu örnekte rahatsız olduğum şey, araştırmacının cinsiyeti ne olursa olsun, muhalif kimliklere ve geleneksel babalık rollerinden farklı kurgulanan konumlara rağmen tam da bu kimlik ve konumun farklılığı/"ayrıcalığı" üzerinden yine üstten bakan bir erkeklik profilinin çizilebildiği bir zeminde bulunduğumuzu hissetmemdi.[5] Böyle bir zeminde "ezik" pozisyonda olan erkek yine bendim pek tabii.

Öte yandan bahsettiğim bu dinamiklerin ve çizilen sınırların bütün görüşmelere hâkim olduğunu veya bir görüşmenin tamamına yayıldığını söyleyemem. Araştırmacılar olarak üzerinde durduğumuz konulara dair fikirlerimizin görüşülenlerle benzeşiyor olmasının da etkileri olmuştu. Hem görüşmeler öncesi gerçekleştirdiğimiz tanışma ve sohbetle hem de görüşmeler esnasında yaptığımız karşılıklı paylaşımlarla bazı meselelere aynı noktalardan bakabildiği-

5. Naz'ın yüksek lisans tezi tam da bu meseleye odaklanmıştı: Kendini muhalif olarak tanımlayan erkeklerin bu konum üzerinden egemen erkekliği dönüştürme potansiyeli taşımalarına karşılık, yine aynı konum aracılığıyla mevcut ataerkil sistemi beslemeye de devam edebildikleri. Ayrıntılı okuma için bkz. Hıdır 2015.

mizin fark edilmesi, araştırmacı pozisyonumuzun araştırılanların gözünde şekillenmesini etkilemiş ve görüşmelerin seyrini bazı noktalarda konumsallıkların hâkim olmadığı bir zemine taşıyabilmişti.

Kimi durumlarda araştıran/araştırılan sınırlarını aşabildiğimize dair edindiğim izlenimler, bazı görüşülenlerin yaptığımız görüşmeleri katı bilimsel havadan uzak güzel bir sohbet veya dertleşme olarak tanımlamasıyla desteklenmişti. Konuştuğumuz konular üzerine daha önce bu kadar kafa yormadıklarını, kendi konumları hakkında daha önce fark etmedikleri noktaları keşfettiklerini ve sohbetin daha önce kendilerine itiraf edemedikleri şeylerle yüzleşmelerini sağladığını belirten kişiler görüşmelerin kendilerine iyi geldiğini özellikle belirtmişlerdi. Aynı şekilde görüşülenlerin büyük çoğunluğu araştırma sonrası hazırlayacağımız raporu okumak istediklerini belirterek diğer kişilerin paylaşımlarını ve bizim odaklanacağımız temaları önemsediklerini söylemişti. Tüm bu paylaşımlar şüphesiz ki yatay bir zeminde bulunmamızın ve ortak paydada düşünebilmemizin bir sonucuydu. Tıpkı görüşülenlerin tarif ettikleri kendi konumları gibi bizim de erkeklik ve babalık rolleri üzerine kafa yoran, feminizm destekçisi ve egemen erkeklik karşıtı araştırmacılar olmamız, görüşülenlerin bu konulardaki düşüncelerini samimi bir şekilde dile getirmelerini, yer yer kendilerini sorgulamalarını ve aynı zamanda kendi yaşadıkları çatışmaları ve çelişkileri tereddütsüz paylaşmalarını sağlamış oldu. Bu bütün görüşmelere ve saha çalışmamızın tamamına hâkim olmasını beklediğimiz bir durumdu ama yukarıda bahsettiğim gibi devreye giren erkeklik performansları bu beklentimizi az sayıda örnekle sınırlandırmış oldu.

Suç Ortağı Erkeklikler ve İç Hegemonyayı İçeriden Deneyimlemek

Bu iki çalışma üzerinden kendi deneyimlerimi düşündüğümde biraz da pratiği teoriye dayandırma kaygısını aşamadığımdan olsa gerek aklıma ilk gelen şeyler Connell'ın "suç ortağı erkeklikler" (*complicit masculinities*) ve Demetriou'nun "iç hegemonya" (*internal hegemony*) kavramları oldu. Emekli erkekler ilerleyen yaşları, işsizlikleri ve bol boş vakit sahibi olmaları gibi özellikleriyle;

(pro)feminist erkekler ise mevcut ataerkil sistemi ve onun getirilerini eleştiren dünya görüşleri ve bunu gündelik yaşamlarına yansıtma girişimleriyle toplumdaki egemen erkeklik modeline işaret etmiyorlardı. Ancak iki grup da suç ortağı erkekliğin izlerini taşıyor ve böylelikle bana karşı, erkekler arası güç ve tahakküm ilişkilerine dayalı bir konum elde ediyorlardı.

Connell, daha önce değindiğim hegemonik erkeklik kavramının yanı sıra erkekler arasındaki toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde heteroseksüel erkeklerin üstünlüğü karşısında eşcinsel erkekliklerin politik ve kültürel dışlanma, istismar, yasal şiddet, sokak şiddeti, ekonomik ayrımcılık ve kişisel boykot gibi ezilme pratiklerine dikkat çekerek madun erkeklik (*subordinated masculinities*) kavramını üretirken; siyah erkeklerin beyaz toplumsal cinsiyet inşasındaki sembolik rollerini ve beyaz üstüncü bağlamda otorite tarafından ötekileştirilmelerini kuramsallaştırmak için marjinalleştirilmiş erkeklik (*marginalized masculinities*) kavramını kullanır (2005: 76 vd.). Öte yandan hegemonik erkeklik ulaşılması neredeyse imkânsız bir erkeklik tahayyülünü temsil ederken, çoğu erkek bu kademeye ulaşamadığı gibi doğrudan madun veya marjinalleştirilmiş erkeklik konumuyla da ilişkilenmeyebilir. Connell, erkeklerin büyük çoğunluğunu bu duruma dahil ettiği erkeklik formu için suç ortağı erkeklik kavramını ortaya atar (2005: 79). Bu erkeklere suç ortaklığı atfedilmesinin sebebi, hegemonik modele erişemedikleri veya uygun davranmadıkları halde yine de bu modeli ve eşitsizliğe dayalı toplumsal cinsiyet düzenini sürdürmelerinden, beslemelerinden ve bu düzenden yararlanmalarından kaynaklanır. Suç ortağı erkekliklerin hegemonik erkekliklerden farkı, "elini kirletmeden 'ataerkil paydan' yararlanmalarıdır" (Bozok 2011: 47).

Erkeklerin büyük çoğunluğuyla (ve azımsanmayacak sayıda kadınla) sürdürülen bu ittifak, pratikte muğlaklık ve çelişkiler barındırsa dahi egemen ilkelerin meşruluğuyla ve mevcut cinsiyet düzeninin devamlılığıyla sonuçlanan stratejik bir birlik inşa eder (Howson 2006: 65). Bazı (pro)feminist babalarda söylemleriyle uyuşmayan pratikleri sebebiyle açıkça gördüğümüz şey buydu. Emekli erkeklerde ise benzer durum, erkeklik yarışından ve bazı erkeklik rollerinden elini eteğini çekmiş pozisyonlarına rağmen suskunluk ve

gözetim gibi stratejilerle mevcut tahakküm ilişkilerini sürdürmelerinde söz konusuydu.

Connell'ın ürettiği bu kategorileri birbirinden bağımsız ve kendi içinde bir bütün olarak düşünmemek gerektiği gibi, erkeklikleri sadece bu kategorilerle sınırlama yanılgısına da düşmemek gerekir. Üstelik bugün artık temsil politikaları üzerine çetrefilleşen tartışmalarla birlikte belirli kategoriler inşa etmenin ve bunlar üzerinden siyaset üretmenin sınırlılığı önemli bir kesim tarafından kabul görmüşken, erkeklik çalışmaları içerisinde bu tarz bir yaklaşım izlemek kısır bir etki yaratır. Zira kendini erkek olarak tanımlayan her birey bazı büyük benzerlikler taşısa dahi aslında farklı bir erkekliğe işaret eder. Erkeklik; kültürel, toplumsal, tarihsel, politik vb. etkilerle şekillenen ve sonu gelmeyen bir inşaya işaret ederken, erkeklerin bu inşa sürecinde birbirinin aynısı erkekliklere sahip olabileceğini düşünmek şüphesiz ki bir yanılgıdır.

Connell her ne kadar daha çok hegemonik erkeklik kavramı üzerinde durmuş olsa da, diğer erkeklik kategorilerini öne sürerek erkekler arasındaki güç ilişkilerine dayalı hiyerarşiyi zaten ima ediyordu. Ancak Demetriou'nun 2001 tarihli makalesinin bu vurguyu iç hegemonya kavramı üzerinden daha net ve görünür kıldığını söyleyebiliriz. Demetriou'ya göre cinsiyetler arası ve cinsiyet içi güç ilişkilerinin temelinde tek bir yapısal gerçeklik varsayılıyordu, o da erkeklerin kadınlar üzerindeki küresel üstünlüğü. Connell'ın hegemonik erkeklik dediği şey de bu üstünlüğün sağlandığı stratejide şekilleniyordu. Fakat Demetriou erkeklerin homojen ve tutarlı bir grup oluşturmadıkları üzerinden hegemonik erkekliğin sadece dış (*external*, yani kadınlara yönelik) değil, iç (*internal*, yani diğer erkekliklere yönelik) tahakkümü de doğurduğuna ve her ikisinden de beslendiğine, bu iki formun birbirine bağlı işlediğine dikkat çekmişti. Connell'ın madun, marjinalleştirilmiş ve suç ortağı erkeklik kategorileri, bir grup erkeğin başkalarına karşı toplumsal üstünlüğünü temsil eden hegemonik erkeklik karşısındaki konumlarıyla iç hegemonya argümanının iyi birer örneğiydi (Demetriou 2001: 340-42).

İç hegemonya kavramı erkekler arasında gerçekleşen her düzeyde ilişki için tartışmaya açılabilir. Bu güç ilişkilerini illa belirli ka-

tegorilerin birbirleriyle olan etkileşimlerine atfetmemek gerekir. Çünkü şüphesiz ki bu kategoriler de kendi içlerinde ayrı iç hegemonya dinamiklerine sahip olacaklardır (kesişimsellik tartışmasını hatırlayalım). Dolayısıyla bu kavramı bireysel düzeyde düşünmek de mümkün. Tıpkı ben ve sahada karşılaştığım erkekler örneğinde olduğu gibi. Bu erkeklik karşılaşmaları ve bu karşılaşmalara hâkim olan güç dengeleri, tahakküm ilişkileri üzerinden araştırmacı ve araştırılanın konumlarını "öteki" sıfatını araştırmacıya atfederek sabitlemeye yönelik bir çabayla şekilleniyor. Benim iç hegemonyayı içeriden deneyimleyip, bu deneyim sebebiyle dışarıdan olma durumum ise daha önce bahsettiğim "içerideyken dışarıdan olma" kavramının bu örneklerde nasıl vuku bulduğunu gösteriyor.

Queer Yöntem: Bir Alternatif mi?

Öncelikle feminizmle queer'in ittifakını savunan biri olarak bu bölümde queer yöntemi bir alternatif olarak ele almakla yukarıda tartıştığım (pro)feminist yöntemi olduğu gibi bir kenara bırakmadığımı belirtmek isterim. Bunun yerine "queer olmayan bir feminizmin imkânsızlığı" (Hıdır 2014, Özkazanç 2015) üzerinden edindiğim bakış açısı, bu iki yaklaşımın birbirini destekleyen, birbiriyle kesişen ve özdeşleşebilen yanlarına dikkat çekmek istememden ve yöntem tartışmasında dahi birbirlerini etkileyebileceklerine yönelik inancımdan besleniyor.

Queer yöntemin erkekler arası etkileşimlerin hüküm sürdüğü araştırmalarda yöntemsel zorlukların üstesinden gelebilmek için iyi bir destek sunabileceğini düşünüyorum. Bu düşüncemin temel sebebi, araştıran ve araştırılan konumlarının sabit görülmemesinin queer'e içkin bir şey olmasından kaynaklanıyor. Ayrıca sadece bu konumları değil bütün kategorileri yerinden oynatan rolüyle queer, daha önce ele aldığım kesişimsel yaklaşımla da daha fazla ilişkileniyor gibi görünüyor. Queer teoriyi kesişimsellikle birlikte düşünmek, ikisinin de var olan teorik çerçevelere karşı geliştirdikleri cevaplardaki belirli benzerlikler sebebiyle oldukça yararlı (Fotopoulou 2012: 25). Dolayısıyla queer yöntemi bir alternatif olarak görmek, (pro)feminist araştırmalarda üzerine çok düşünülmeyen yön-

temsel süreçteki güç ilişkilerini sorgulamaya daha iyi bir zemin sağlayabilir. Queer yöntem, "feminist veya (pro)feminist araştırmalar şöyle bir anlayışla yola çıkmalı, şöyle bir yöntemle ilerlemeli, kendini şöyle konumlandırmalı ve feminist bilgiyi şöyle üreterek ortaya sermelidir" tarzı bir dayatmayı kırmamıza yardımcı olur. Belirli bir izlekte yol alma zorunluluğunu bir kenara atarak yoldan sapmalara izin verir. Bu yoldan sapmalar elbette ki araştırmayı feminist yaklaşımlara ters düşürecek bir noktaya götürecek sapmalar değildir. Bu queer düşünceye de uymaz. Ancak bu yoldan sapmalar bize (pro)feminist yöntemde işin içinden çıkamadığımız noktalar için bir alternatif oluşturabilir. Bu alternatif üzerine düşünebilmek, queer'in öne sürdüğü yaklaşımlar sayesinde mümkün olabilir.

"Acayip, ucube, tuhaf gibi anlamlarının yanı sıra yüzyıl başından itibaren 'ibne' anlamında da kullanılan queer terimi, 1990'larda Amerika'daki LGBT çevreler tarafından tekrar ele geçirilip, Butler'cı bir ifadeyle 'yaratıcı bir tekrara' uğramış" (Özkazanç 2014: 84); kavramsal olarak ise ilk kez 1991 yılında feminist film teorisyeni Teresa de Lauretis tarafından belirli politik ve söylemsel birlikteliklerı sabit tanım veya kimlik varsayımlarına dayandırmadan açıklama amacıyla kullanılmıştır (Turner 2000: 30). Butler ve Sedgwick gibi öncü isimlerin etkisiyle kimlik kategorileri ve kimlik siyaseti üzerine derin tartışmalar içeren bir sorgulama yürüten queer teorinin ise bugün tam olarak ne olduğunun, neleri kapsadığının veya ne yönde ilerlediğinin net bir şekilde sınırlarını çizmek oldukça güç. Bu sınırları çizememek, queer'in kendisinin sınırları yıkma misyonu üzerinden geliştirdiği yaklaşımlar düşünüldüğünde zaten karakterini yansıtan ve olması beklenen bir özelliği. Ancak queer'i, LGBT hareketi ve çalışmaları temelinden ve norm dışı görülen kimliklere yoğunlaşan yapısından hareketle sadece bu alana özgü bir kavrammış gibi düşünmemek gerekir. Queer'i daha genel bir bakışla "temsiliyete izin vermeyen bir eylem felsefesi" (Bora 2017: 793) olarak görmeliyiz. Bu bakış açısı sayesinde bu eylem felsefesini yönteme yansıtmak da gayet olası bir hal alır. Erkekler ve erkeklikler üzerine yapılan çalışmalarda queer yöntemi kullanmaya ise erkek(lik)lerin sabit bir kategori veya değişmez bir temsil olmamasının araştıran/araştırılan gibi ilişkilerde de geçerli olduğunu göz ardı

etmeyerek başlayabiliriz. Çünkü hem eleştirel erkeklik çalışmaları hem de queer, "erkeklik nosyonunu verili kabul etme alışkanlığını askıya almaya çalışan türde bir eleştirel düşünceyi işlevselleştirir" (Günay-Erkol 2018: 8).

Aslında benim queer yöntemden anladığım, her yerimize bulaşan cinsiyet kategorisini yöntemden olabildiğince uzak tutup yöntemi cinsiyetsiz kılma çabasına tekabül ediyor. Yani araştırma süresince sabit cinsiyet kategorilerinden arınma çabasına. Elbette burada iş araştırmacıya düşüyor. Çünkü bahsettiğim şey sahaya cinsiyetsiz çıkmak ve bu ancak mevcut cinsiyet rol ve kabullerinin reddiyle mümkün. (Pro)feminist bir yaklaşımla yola çıkmanın zaten aslında o malum erkekliğini geride bırakmış bir araştırmacı için bir nevi cinsiyetsiz yola çıkmayı ima ettiğini düşünebiliriz. Bu duruş bir de queer yaklaşımlarla beslenirse araştırma boyunca hiçbir cinsiyetten bakmamak mümkün olabileceği gibi tek bir kategoriye hapis olunmadığı için bütün cinsiyetlerden bakabilmenin de mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.

Kümbetoğlu iyi bir feminist yöntemin nasıl geliştirilmesi gerektiğini tartışırken yöntemsel zorlukları aşmak için "her araştırmacı iyi bir araştırmacı konumu nasıl olmalı, güç asimetrileri ile nasıl baş edilmeli hususlarında kendi inisiyatifini geliştirmek zorundadır," der (2011: 490) ve benim gayet queer bir yaklaşım olarak gördüğüm noktaya parmak basar. Çünkü Sedgwick'in bir röportajında belirttiği gibi "queer'in sadece birinci tekil şahsın kullanılabildiği bir manası vardır" ve "queer ancak kişinin kendini ifade ederken kullanabileceği bir tanımdır" (akt. Jagose 2015: 119). Araştırmacının yöntemsel zorlukları aşmak için kendi inisiyatifini kullanması, daha önce bahsettiğim yoldan sapma meselesinin bir örneği olarak işleyebilir. Yöntemsel zorluk erkekler arası güç ilişkileri üzerinden şekilleniyorsa, alınan inisiyatifin cinsiyet kalıplarının ve bunun şekillendirdiği ilişkilerin reddi olması araştırma süreci için yararlı olabilir.

Queer'in bir metodoloji olup olamayacağı üzerine düşündüğü makalesinde Sibel Yardımcı, bu girişimi "yöntemde devrim" olarak adlandırır. Bu yöntem devrimsel özelliğini şu üç açıdan istikrarsız ve istikrarsızlaştırıcı olmasıyla alır: (1) "Nesnellik iddiasından çok-

tan vazgeçmiştir"; (2) "... mevcut veya olası konum ve kategorileri sürekli olarak yeniden sorunsallaştırır"; ve (3) "var olma, yaşama, yapma-etme hallerinden yola çıkar ve bu hallerin eğretiliğini, çeşitliliğini ve değişkenliğini yadsımaz" (Yardımcı 2014: 78). Aslında her üç madde de sahada araştıran/araştırılan konumlarının kaygan zeminlerine işaret eder. Dolayısıyla erkeklik çalışmalarında queer yönteme kaymak, ele aldığım iki araştırma örneğinden hareketle yine aynı maddelerle ilerlersek (1) hem araştırmacının hem araştırılanın öznelliklerini öne çıkararak; (2) araştırmacı ve araştırılan gibi konumları; erkeklik ve yaş gibi kategorileri ve görüşülen/gözlemlenen mekân ve çevresel koşullar gibi dış etkileri sürekli göz önünde bulundurup sorunsallaştırarak; ve (3) araştırılanların her birinin deneyimlerini/paylaşımlarını diğerleriyle ortaklaştırmaya çalışmayıp genel bir profil çizmeden ve araştırmacıyı her daim işin içine katarak farklılıkları hiyerarşik bir ilişkiye kapı açmadan ortaya sermekle mümkün olabilir. Queer, "seçilmemiş zorunlu kimliklerden konuşma ile bu kimliklerin dışına çıkarak konuşmanın mümkün olduğuna işaret etmektedir" (Hıdır 2014: 20). Araştıran/araştırılan konumlarını ve erkeklik kategorisini sorunsallaştırmak, istikrarsızlaştırmak veya reddetmek queer'in yarattığı bu imkân sayesinde kolaylaşır.

Queer yöntemi erkeklikler üzerine olan araştırmalarda kullanmanın sağlayabileceği yararlar, queer'in kesişimsel yaklaşıma olan yakınlığı üzerinden de desteklenir. Queer'i kesişimselliğe (pro)feminist yöntemden daha yakın kılan şey ise queer'in kategorileri sabit görmeyen duruşu ve onları altüst edici rolüdür diyebiliriz. Zira queer teori başta heteronormativite olmak üzere tüm normatif kategorileri sekteye uğratan, doğallıktan çıkaran rolüyle aslında kesişimselliğe dikkat çeker ve böylece toplumsal cinsiyet çalışmalarının gelişmesine katkıda bulunur (Fotopoulou 2012; Lutz ve diğ. 2011). Ancak yine de kesişimsel yaklaşım pek çok konumsallık için etkili bir analiz noktası sağlarken bu etki alanı queer varoluşlara yönelik çalışmalarda geri kalmıştır ve bu durum "queer kesişimsellik" vurgusunu gerekli kılmıştır.

Toplumsal cinsiyet ve sınıf analizlerinin ön planda olması sebebiyle daha önce belirttiğim gibi ırk temelli deneyim farklılıklarının

göz ardı edildiğine yönelik bir dikkatle ortaya atılan kesişimsellik tartışmaları, özellikle cinsellik üzerine odaklanan queer araştırmalarda siyah queer varoluşların deneyimlerinin görmezden gelindiğine dikkat çeken araştırmacılar sayesinde queer teoride de etkili olmuştur. Böylece queer konumların ırkçılık problemlerinden ayrı tutulmasını reddeden bir yaklaşım benimsenmiş (Ferguson 2004; Harper ve diğ. 1997; Kuntsman ve Miyake 2008; Perez 2005; Shephard 2016) ve queer kesişimsellikle "queer anti-ırkçı eleştiri"ye işaret edilmiştir (Bilge 2012; Douglas ve diğ. 2011).

Queer teorinin sadece cinsellik veya cinsel yönelim tartışmalarıyla sınırlı kalmaması ve kesişimselliğin ırkın yanı sıra pek çok konumsallığa dikkat çekmesi, bu iki alanın birbirleriyle diyaloğunu geliştirmesini sağlamıştır. Queer kimlikler, queerlerin kadın, beyaz olmayan, yoksul, *cross-gender* gibi farklı konumsallıklar üzerinden ayrımcılığın pek çok boyutuyla yüzleşmeleri sebebiyle kesişimseldir (Rosenblum 1994: 89). Bu farkındalığa sahip olmamak, örneğin cinsel yönelimin diğer toplumsal konumlar dikkate alınmadan tartışılması yine evrensel bir konuma işaret etme tehlikesi taşır ve bu yanlış evrenselliklerin etkisi diğer queer konumları silmeye ve farklı deneyimleri görmezden gelmeye sebep olur (Rosenblum 1994: 88). Bu yüzden queer teorinin ve kesişimselliğin yakın diyaloğunun birbirlerinin kör noktalarından kaçınmaya yönelik bir kontrol mekanizması sağladığını söyleyebiliriz (Shephard 2016: 34). Queer teori araştırmaların doğasında var olan kadın/erkek, burası/orası (*ve aynı şekilde araştıran/araştırılan*) gibi ikiliklerin altını oyarken, kesişimsellik de eşzamanlı var olan farklı konumsallıkları açık ve net kılar (Haschemi Yekani ve diğ. 2010). Queer'in kategorileri ve her türlü kimlik siyasetini sorunsallaştırıp yerinden etmesi, kesişimselliğin dikkat çektiği farklılıkların meşruluğunu yitirmesini sağlayarak bu farklılıklarla yaratılan hiyerarşiye zarar verir ve böylece güç ilişkilerinin büyük bir dayanağını yıkar.

Kısacası yöntemin queer hali bütün konumları sorgulamasıyla, temsillerin içini boşaltmasıyla ve kesişimselliği göz ardı etmeye daha az olanak tanıyan özelliğiyle eleştirel erkeklik çalışmaları için büyük bir destek sunar. Yöntemi queer'leştirmek, temel varsayımlar ve anlatılar üzerinden ilerlemeye veya bunları yenileriyle değiştir-

meye değil, toplumsal araştırmalara rehberlik eden bu varsayımları ve anlatıları kalıcı olarak ucu açık ve tartışmalı hale getirmeye işaret eder (Browne 2007). Sibel Yardımcı'nın aşağıdaki tarifi queer yöntemi anlamamızı sağlayabilecek kapsamlı ve güzel bir özet niteliğindedir:

> Değişmez bir insan doğası varsaymayan ve yalnızca insan eyleminden hareket etmeyen; normu/normali sorgulayan ve bunları üreten söylem ve pratikleri mercek altına alan; kimlikleri, arzuları, deneyimleri ikili-üçlü-beşli kategoriler altında tasnif etmekten kaçınan; homojen bir insan deneyiminden hareket eden genelleyici yaklaşımlar yerine farklılığın altını çizen; lineer bir tarih anlatısına yaslanmayan; olumsallığı, tarihsel ve coğrafi özgünlüğü vurgulayan; toplumsallığı çapraz kesen ortaklıkları kimlik konumlarında değil, pratiklerin, neşelerin, hazların, acıların veya dertlerin ortaklıklarında arayan bir yöntem... (Yardımcı 2014: 78).

Sonuç ya da Defansta Durmaya Devam

Bir araştırmanın yöntemi ve saha süreci o araştırmanın akıbetini belirleyen belki de en kritik süreci temsil eder. Eleştirel erkeklik çalışmaları alanında özellikle Türkiye odaklı araştırmalara baktığımızda bu süreçlerde yaşanan deneyimler üzerinden yapılan tartışmalar ne yazık ki oldukça az. Bu da bu alanda aslında pek çok dinamiği şekillendiren önemli soru(n)ları göz ardı etmemize sebep olabiliyor. Halbuki (pro)feminist araştırmalarda hedefimize ne derece ulaştığımız ve feminizme ne derece katkı sunduğumuz bu süreci sorgulamaktan geçiyor.

Erkek araştırmacılar için asıl önemli olan şey güç, ayrıcalık ve konum meselelerini analizlerinde her zaman ön plana koymaları olmalıdır (Pease 2013: 49). Çünkü yöntemi, sahayı ve aslında tüm araştırmayı şekillendiren şey bu güç ilişkileridir ve çalışmadan nasıl bir sonuç alınacağı araştırmacının bu güç ilişkileri içerisindeki tutumuyla yakından alakalıdır. Bu yüzden (pro)feminist erkek araştırmacılar hangi yöntemi kullanırsa kullansın gücün bir şekilde etki ettiği çeşitli yolların farkında olabilmelidir (Pease 2013: 48). Bu farkındalık erkekler ve erkeklikler üzerine yapılan çalışmaların

yöntemsel süreçlerine eleştirel yaklaşmanın da önünü açar. Benim bu farkındalığın kazanılması için yararlı gördüğüm yöntem ise (pro)feminist yöntemi destekleyeceğini düşündüğüm queer yaklaşımlara işaret ediyor.

Yazı dahilinde daha önce gerçekleştirdiğim iki çalışmaya değinerek göstermek istediğim şey, araştırmacının araştırılan karşısında üstün konumu reddetmesine ve eşitliği baz almak istemesine rağmen devreye erkekler arası etkileşimler girdiğinde bu üstün konumun araştırılan tarafından sahiplenilebildiğini örneklendirmekti. Elbette bunun kendi konumum, kimliğim, hissiyatım aracılığıyla bana yansıyan ve genelleştirme kaygısı gütmediğim bir deneyim olduğu unutulmamalı. Öte yandan bu örnekleri, araştırmacının gözden kaçırmaması gerektiği erkekler arası güç ilişkilerinin birbirlerinden oldukça farklı olduğu düşünülebilecek gruplarda bile nasıl benzeşebildiğini göstermesi açısından önemli buluyorum.

Velhasıl araştırma sahasından futbol sahasına geri dönersek futbolun zorlu bir oyun, futbol sahasının önemli bir mücadele alanı olduğunu söyleyebiliriz. Gelen topları sana değmeden, rakiple mücadele etmeden kendi alanından öyle kolayca uzaklaştıramazsın. Aynı şey (pro)feminist araştırmalardaki saha çalışmaları için de geçerli. Yine bir güç gösterisi, erkekler arası bir mücadele söz konusu. Ve sen reddettiğin o iktidar simgesi erkekliği kendinden ve toplumdan uzaklaştırmak için yine onunla yüzleşmek, diğer erkeklerle mücadeleye girmek zorundasın. Çünkü birinde amaç topu ağlarla buluşturmaya yardım etmekken, diğerinde amaç erkekliğe eleştirel yaklaşan bir çalışmayla feminizme katkı sunmaya çalışmak. En azından benim her ikisinde de defansta durarak yapmaya çalıştığım şey bu. Her türlü yöntemsel zorluğa rağmen.

7

"Çocuklar" ve "Yetişkinler", "Kızlar" ve "Erkekler"

Anasınıfındaki Güç İlişkilerine Feminist Yöntem ile Bakış

Nehir Gündoğdu

Çocukluk Çalışmaları ve Feminist Yöntem

Feminist çalışmalar ve çocukluk çalışmaları çıkış noktaları bakımından temel bir farklılık içerir; feminist çalışmalar kadınlar tarafından başlatılmış olan politik bir hareketin ürünü iken, çocukluk çalışmaları çocuklar tarafından değil onların temsilcisi olan yetişkinler tarafından başlatılmıştır (Oakley 1994: 20). Ancak bu önemli farka rağmen savunuları oldukça benzerdir. Her iki çalışma alanı da toplumda daha az görünür olan ve haklarından mahrum kalmış olanların (çocuk ve kadınların) seslerini duyurma ve uğradıkları eşitsizlikleri ortadan kaldırma kaygılarını gütmüşlerdir (Mayall 2002: 112). Diğeri olarak görülenin bilgisini edinme ve duyurma arzusunun tetiklediği, kadın ve çocukları gündelik hayat deneyimleri hakkındaki bilgiyi üreten özneler olarak görme hali, feminizm ve çocukluk çalışmalarının epistemik olarak aynı tabanda buluşmasını sağlar. Her iki alandan gelen araştırmacıların araştırmalarını kadınlar ya da çocuklar "üzerine" yürüttüklerini değil, kadın ve çocuklarla "birlikte" yaptıklarını vurgulamaları bu bakış açısının doğal bir sonucu olarak görülebilir.

Bahsedilen yöntemsel benzerliğe karşın iki çalışma alanının birbirlerine hak ettikleri katkıyı sağladıklarını söylemek güçtür. Oakley'e göre (1994: 21-22) bunun birbiriyle ilintili iki temel nedeninden bahsedebiliriz. İlk olarak, çocukluk çalışmalarının, bilgi üreti-

minde görünür kılmak adına çocukları homojen bir grup olarak algılamasının toplumsal cinsiyetten arınmış bir çocukluk kurgusu yarattığı görülür. Her ne kadar, "yeni çocukluk sosyolojisi" (James, Jenks ve Prout 1998: 124 vd.) feminist harekete yöneltilen kadınların kendi içlerindeki farklılıkları göz önünde bulundurmadığı eleştirisine benzer olarak, çocuk ve çocukluğun farklılıklarını ortaya koyarak çocukların homojen bir grup olarak görülmesi durumunu eleştirse de, bu çalışmaların gelişimsel psikolojinin ürettiği homojen çocukluk imgesini kırdığını söylemek zordur.[1] Çocukluk çalışmalarında hâkim anlayış olan gelişimsel psikolojinin henüz büyümekte olan, masum çocuk imajını toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bağımsız şekilde çizmesi, toplumsal cinsiyeti çocukların farklı konumlanmalarını anlama noktasında bir analiz aracı olarak biyolojik cinsiyetin kutuplaştırıcı ikiliği içine sıkıştırmıştır.

Oakley'e göre (1994) feminist çalışmalar ile çocukluk çalışmalarının birbirinden yeteri kadar beslenememesinin diğer bir önemli nedeni, feminist çalışmaların çocukları yeteri kadar merkezde konu edinmemesidir. Bu çalışmaların çoğu çocuğa kadın üzerinden, kadın deneyimlerinin bir parçası olarak bakar. Çocuk feminist çalışmalarda genellikle kadının ev içi sorumluluklarından biri ya da kadının annelik ile ilgili deneyimlerinin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Çocuklar çoğu zaman kadının bakımına muhtaç ve kadının kamusal alana katılmasının, özellikle ev dışı çalışma hayatının engelleyicisi olarak görülmektedirler (Burman ve Stacey 2010: 229). Çocuğun eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkileri içerisinde kadınla bir-

1. Çocukluk çalışmalarında psikoloji disiplininin egemenliği devam ederken, sosyoloji ve antropoloji disiplinlerinin de bu çalışma alanına gittikçe artan bir ilgi göstermeye başladıklarını söyleyebiliriz. Bu yeni gelişen ilgi ile "çocuk kimdir?" sorusuna verilen "pasif ve gelişmekte olan", "18 yaş altı bireyler" gibi yanıtların ötesine geçilerek çocuk ve çocukluk kavramlarının sosyal olarak yapılandırılmış kavramlar oldukları gündeme getirilmiş ve çocukların aktif birer özne olarak görülmeleri gerekliliği vurgulanmıştır (Dahlberg, Moss ve Pence 2007: 48-52; Mayall 2013: 24). Çocuk ve çocukluğun ırk, yaş, toplumsal cinsiyet, sınıf ve kültür ilişkilerinden bağımsız tanımlanamayacağından yola çıkan bu çalışmalar "çocuk kimdir?" sorusuna "hangi çocuk", "nerede yaşayan çocuk", "hangi koşullardaki çocuk" gibi soruları ekleyerek farklı çocuklar ve çocuklukları görünür hale getirmeyi amaçlamışlardır.

likte konumlandırıldığı ikincil pozisyon, çocukların yaş kaynaklı yaşayabilecekleri dezavantajlı konumları anlamamızı zorlaştırmakta ve şu soruyu gözden kaçırmamıza neden olmaktadır: Yetişkin kadınların yaşları nedeniyle çocuklar üzerinde kurdukları "otorite" nasıl işlemektedir?

Bu anlamda, iki çalışma alanının buluşması fikri toplumsal cinsiyetin çocukluk çalışmalarına, kuşak ilişkilerinin de feminist çalışmalara daha çok dahil edilmeleri gereğinin bir yansımasıdır. Mayall (2002: 137) çocuk ve kadınların ataerkil ilişkilerde dezavantajlı taraf olmalarından bahsederken, aralarındaki önemli bir fark olarak kadınların ilişkilerinin toplumsal cinsiyetle, çocukların ilişkilerinin ise hem toplumsal cinsiyet hem de kuşak farklılıkları ile inşa edildiğine dikkat çekmiştir.[2] Yetişkinlerin (çoğu zaman annenin) çocuk için iyi olanın ne olduğuna karar veren pozisyonunun sorgulanması, feminist çalışmalara çocuk ve yetişkin arasındaki güç ilişkilerini anlama noktasında katkı sunacaktır. Çocukların toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bağımsız olmayan bir konumda olduklarını ve bu ilişkilere referansla kendilerini nasıl konumlandırdıklarını irdelemek de çocukluk çalışmalarını toplumsal cinsiyetle ilişkilendirerek zenginleştirecektir.

Buradan hareketle, çocukluk çalışmalarının özelleşmiş alanlarından biri olan erken çocukluk eğitimine odaklanacak olan ve saha olarak erken eğitim kurumlarını[3] kullanan bu çalışma, çocukluk çalışmalarının feminist çalışmalardan yöntemsel olarak daha çok beslenmesi gereğine vurgu yaparken, araştırma sahasındaki güç ilişkilerini toplumsal cinsiyet ve yaş odaklı bir irdelemeye tabii kılar. Anasınıflarının eşitsiz güç ilişkilerinin her gün yeniden üretildiği yerler olarak önemli bir ilgiyi hak ettiğini göstermeyi amaçlayan çalışma, öncelikle feminist yöntemin gücü nasıl tanımladığı ve güç

2. Feminizm pek tabii ki kadınların deneyimledikleri farklı hegemonyaların kesişimselliğini vurgulamaktadır. Ancak burada yapılmak istenen vurgu kadınların temelde toplumsal cinsiyet merkezli, çocukların ise yaş ve toplumsal cinsiyet merkezli bir ayrıma maruz kaldıklarıdır.

3. Erken eğitim kurumu tanımı bu çalışma için 0-6 yaş çocuklara yönelik eğitim ve bakım hizmeti sağlayan anaokulu, anasınıfı, kreş ve yuvaları kapsayacaktır.

ilişkilerini nasıl ele aldığını, erken eğitim alanında feminist yöntemi kullanan çalışmalar ışığında sunacaktır. Ardından araştırmacı ve katılımcılar arasında toplumsal cinsiyet ve yaş eksenli oluşan güç ilişkilerini saha deneyimleri üzerinden tartışacaktır. Son bölümde ise sahadaki "kadın", "erkek", "çocuk" ve "yetişkin" olma halleriyle ilişkili olarak feminist yöntemin çocukluk çalışmaları ile nasıl kaynaştırılabileceği değerlendirilecektir.

Anasınıfında Güç

Erken çocukluk eğitimini yeniden inşa etmeyi amaçlayan birçok araştırmacı, feminist çalışmaların erken eğitim literatürüyle kaynaştırılması gereğini gündeme getirmiştir (De Lair ve Erwin 2000: 154; Goldstein 1993: 2; K. Smith ve diğ. 2017: 1-4). Bu noktada, feminist postyapısalcı teoriden yararlanan çalışmalar özellikle güç ilişkilerinin nasıl işlediğini ve organize olduğunu anlamak için, erken çocukluk eğitimi alanına toplumdaki hâkim doğruları sorgulamak ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sınıf içi ilişkilerde nasıl oluştuğunu, bu eşitsizliklere nasıl karşı gelindiğini tartışmak adına yeni yollar önermektedir (Blaise 2005: 14-20; Naughton 2000: 28; Robinson ve Diaz 2006: 16-17; Yelland ve Kilderry 2005: 1-15). Bu şekilde, kadınların yaşadıkları eşitsizlikleri ortadan kaldırma derdinde olan feminist çalışmalar çocukluk çalışmalarına rehberlik etmektedir. Benzer bir kaygıyla, toplumsal cinsiyet rollerinin okullarda üretilme biçimlerindeki eşitsiz güç ilişkilerinin varlığını görünür kılmak ve bu ilişkilerde hangi rollerin öne çıkıp hangi rollerin arka planda kaldığını toplumsal cinsiyet ve yaş ekseninde tartışmak için ben de çalışmamda feminist postyapısalcı bakış açısını kullandım. Bu doğrultuda bölümde, öncelikle gücün ve hâkim doğrularla güç arasındaki sıkı ilişkinin ne olduğunu anlamaya çalışılacaktır. Ardından gücün bir süreç olarak görülmesine paralel olarak akışkan güç ilişkilerine ve gücün bu akışkan halinin üretici yanlarına değinilecektir.

Foucault'nun (1980: 131-33) hakikat rejimleri kavramı, iktidarı, doğruların varlığını devam ettirmek için işleyen bir süreç olarak tanımlar. Foucault'ya göre gücü hakikat için verilen bir mücadele ola-

rak görmek, belli bir bilgi alanının ürettiği doğruları insanların ve kurumların nasıl kullandıklarını ve normalleştirildiklerini anlamaya yardımcı olacaktır. Foucault'nun çalışmalarından yola çıkan Naughton da (2005: 25) erken eğitim alanında gelişimsel psikolojinin ürettiği bilgilerin doğru olarak kabul edildiğini ve gelişimsel bakışın sınıf içindeki eşitsiz güç ilişkilerinin yeniden üretilmesine neden olduğunu söylemektedir. Cinsiyet rollerini öğrenme sürecini sosyal bağlamından kopuk olarak biyolojik temellere dayandıran gelişimsel bakış açısı anasınıfı öğretmenlerinin güç ilişkilerini anlamlandırmasında temel referans noktası olarak görülmektedir. Örneğin birçok anasınıfı öğretmeni erkek çocukların doğuştan gelen bir özellik olarak kız çocuklarından daha saldırgan olduklarını kabul eder ve bunun sonucu olarak erkeklerin sınıf içinde daha fazla alan işgal etmelerini normalleştirir (Browne 2004: 99-101; Robinson ve Diaz 2006: 133). Benzer biçimde yaş eksenli gelişimsel doğrular yetişkinin çocuk için en iyi olanı bilen olduğu varsayımı ile çocuğun hayatı ile ilgili kararlarda yetişkinin ana karar mercii olmasını normalleştirir (Cannella 1997: 42). Böylece güç, kadın/erkek ve yetişkin/çocuk gibi ikilikler arasından yalnızca bir tarafın sahip olabileceği indirgemeci bir tanımın içinde kalır. Naughton (2005: 40) bu ikilikleri besleyen cinsiyet normlarını sorgulamanın önemini vurgularken, gelişimsel psikolojinin önerdiği doğruların alternatif bakış açıları ile değiştirilmesi gerektiğinin altını çizer. Örneğin öğretmenin sınıf etkinliklerinde hangi cinsiyetin daha çok ve daha az görünür olduğunu sorgulaması, bu eşitsizliklerin sebepleri üzerine kafa yorması, böylelikle sınıftaki cinsiyetçi varsayımlarının farkına vararak, bunları nasıl değiştirebileceği üzerine düşünmesi gibi pratikler, farklı doğruları görebilme fırsatları doğuracaktır.

Bahsedildiği gibi, feminist postyapısalcı teorisyenler erken eğitim sınıflarını anlamak için gelişimsel doğruların sunduğu biyolojik açıklamaları ve indirgemeci güç tanımını eleştirirler. Sınıflarda cinsiyetçi ikiliklerin nasıl oluştuğunu ve hangi söylemlerin hangi cinsiyetin avantajına hangisinin dezavantajına işlediğini anlamak için, gücü sabit olarak sahip olunamayan, akışkan bir süreç olarak görmek gerektiğini vurgularlar. Bunun için, erken eğitim sınıflarında çocukların hâkim söylemlere göre ne gibi stratejiler kullanarak ko-

numlarını değiştirdiklerine ve "güçlü" olanla nasıl anlaşmalar yaptıklarına odaklanan yeni görme biçimleri önerirler. Blaise'in (2005: 19) çocukların anasınıfında toplumsal cinsiyet rollerini nasıl performe ettiklerini anlattığı *Dümdüz Oynamak*[4] kitabında güç tanımını yaparken kullanılan Sophie örneği, gücün akışkan bir süreç olduğunu anlamak için iyi bir imkân sağlar. Verilen örnekte, Sophie öğretmeninin gözünde sınıfın "güzel" ve "iyi" kızlarından biri olarak sınıftaki kız arkadaşları ile Barbie kartları oynamaktadır. Sophie'nin Barbie kartları konusundaki bilgisi oyundaki kız arkadaşlarının ilgisini çekmekte ve bu ilgi sorulan sorularla pekiştirilmektedir. Sophie bu bilgilere sahip olmasını bir strateji olarak kullanarak kız arkadaşları üzerinde güç uygulayabilmektedir (Blaise 2005: 19). Ancak Sophie'nin Barbie kartları ile ilgili bilgileri başka bir etkinlik sırasında onu alay konusu da yapabilmektedir. Gün içi yaptıklarını tüm sınıfla paylaştıkları etkinlik saatinde Sophie'nin Barbie kartlarını anlattığı sırada sınıftaki erkek arkadaşları Sophie'ye gülerek bu "kız" etkinliğini anlamsız bulduklarını belli etmişlerdir. İlk etkinlikte kızlar üzerinde güç kullanabilen Sophie, ikinci etkinlikte erkeklerin feminen söylemlerle dalga geçebilme bilgisi yüzünden güçsüz bir konumda kalmıştır. Diğer bir deyişle Sophie'nin Barbie kartları üzerine bilgisi kızlarla oynarken güç kullanabileceği bir strateji iken, diğer durumda erkeklerin Sophie üzerinde güç kullanabileceği bir strateji haline gelmiştir. Feminist postyapısalcı bir perspektifle baktığımızda iki durumda da güce sabit olarak sahip olma halini değil gücün akışkanlığı içerisindeki "güçlü olabilme anlarına" dair bilginin strateji olarak kullanılmasını ve bunun da güç ilişkilerini düzenleme halini görüyoruz. Bu örnek ayrıca erkeklerin feminen etkinliklerin alay konusu yapılabileceği bilgisini normalleştirmeleri sonucunda eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin feminen olanın aleyhine nasıl yeniden üretildiğini de göstermektedir (Blaise 2005: 19).

Gücü akışkan bir süreç olarak görmek, kuşkusuz sahada araştı-

4. Kitabın orijinal adı olan *Playing it Straight* ciddi biçimde rolünü oynama anlamını taşımanın yanında *straight* kelimesinin heteroseksüel olma ile eşleşmesinden dolayı heteroseksüel bir rolü oynama anlamında da anlaşılabilir.

ran ile katılımcı arasındaki güç ilişkilerinin dinamiğini anlamak için de önemlidir. Araştırmacıyı çalışmanın yürütücüsü olarak güçlü diye konumlamak yerine, araştıran ile katılımcının kullandıkları strateji ve söylemlerle nasıl konumlandıklarını anlamaya çalışmak sahadaki eşitsiz güç ilişkilerini en aza indirmeye de yardımcı olacaktır. Feminist yöntem içerisindeki güç ilişkileri tartışmalarına benzer bir biçimde çocuk ile yetişkin arasındaki eşitsiz güç ilişkileri çocukluk çalışmalarında önemli bir tartışma alanıdır. Bu tartışmalarda çocuk ile yetişkin arasında sahada oluşabilecek eşitsiz güç ilişkilerini en aza indirmek için çeşitli araştırmacı rolleri ortaya atılmıştır (Christensen 2004; Connolly 2008; Mandell 1991; Punch 2002; Randall 2012). Bu noktada en ilgi gösterilen çalışmalardan biri Mandell'in (1991: 435-37) "asgari yetişkin rolü"nü önerdiği çalışmasıdır. Bu rol, sahada çocukları daha iyi anlayabilmenin yolunun araştırmacının çocukların davranışlarını ve kullandıkları dili taklit ederek çocuk rolüne bürünmesinden geçtiğini savunmaktadır. Ancak Christensen (2004: 166) bu bakış açısını çocuk ile yetişkin arasındaki kimi (özellikle fiziksel) farklılıkları yok saydığı için eleştirmiştir. Örneğin bir yetişkin, çocuğun rahatlıkla sığabildiği küçük bir kaydıraktan bir çocuk gibi kayamayabilir ve bunu yapması onu komik duruma düşürebilir. Christensen (174) bunun yerine farklılıkları yadsımayan ancak otoriter de olmayan "alışılmadık yetişkin rolü"nü önerir. Alışılmadık yetişkin rolü "alışıldık" çocuk ve yetişkin rollerini yok saymaz ve bu rollerin nasıl tanımlandığını anlamaya çalışır. Ancak bu alışıldık yetişkin rollerinin ötesine geçmeyi, çocukların dünyasını anlama çabası göstererek sağlamaya çalışır. "Kültürler arası diyalog" kavramı ile Christensen (169-70) çocukları dinlemenin, onların anlam dünyalarına dahil olmanın ve karşılıklı güven ilişkisi geliştirmenin önemini vurgular. Kültürler arası diyalog kavramının önerdiği şekliyle gücün ne çocuğun ne de yetişkinin tekeline hapsedilmemesi hali, sahaya araştırmacının ve araştırma öznelerinin her birinin farklı koşullarda güç kullanabilmesi olarak yansımaktadır. Bu durum ise, eşitsiz güç ilişkilerini azaltma yolunda önemli bir adıma işaret etmektedir.

Gücün akışkan olduğunu ve farklı pozisyonlar arasında hareket ettiğini görmek, bir yandan eşitsiz güç ilişkilerini fark etmemize

yardımcı olurken bir yandan da gücün üretici yanını ortaya çıkarmaktadır. Foucault'ya göre güç her zaman negatif, zorlayıcı ve baskıcı değil ayrıca pozitif ve üretken de olabilmektedir (akt. Robinson ve Diaz 2006: 36). Araştırmacının farklı zaman ve mekânlarda öznelerin değişen konumlarını anlayabilmesine olanak tanıyan bu bakış açısını Davies'in fenomen çalışması *Frogs and Snails and Feminist Tales*'da (2003, Kurbağalar ve Salyangozlar ve Feminist Masallar) erkeklerin güçlü konumlarını korumaktaki ısrarlarını anlattığı "Dünyanın Kraliçesi" kısmında (98-114) görebiliyoruz. Davies araştırmacı olarak, çocukların sözlü ve fiziksel saldırılarının hedefi haline geldiği bir anda kurtulmak için otoriter yetişkin rolünü benimsemek yerine çocuklardan biriymişçesine oyuna dahil olmaya çalışır. Kendini "Dünyanın Kraliçesi" ilan ederek "en güçlü benim" söylemini kullanan Davies, erkek çocukları tarafından "kız" olduğu için güçlü olamayacağı söylemi ile kabullenilmez. Oyundaki diğer bir "kız" olan Joanne erkeklere katılarak Davies'e karşı birleşen çocukların arasında farklı bir pozisyonda oyuna katılma şansı kazanır. Joanne, erkeklerin oynadığı bu oyuna genellikle kaleden kurtarılan prenses olarak pasif bir şekilde katılırken, bu defa Davies'in yetişkin rolünü kenara koymasının doğurduğu fırsatla aktif bir biçimde oyuna dahil olur. Davies'in oyunda otoriter yetişkin rolünü sahiplenmemesi üzerinde güç uygulanmasına sebep olmuş olsa da, çocukların yetişkine karşı işbirliği Joanne için oyunu farklı bir rolde deneyimleme fırsatı doğurmuştur. Gücün bu üretici yanını görmek araştırma öznelerinin belli ikilikler içinde sıkışarak yalnızca güçlü ya da yalnızca güçsüz diye tanımlanmalarının önüne geçmektedir.

Anasınıfında Alışılmadık Yetişkin ve Kadın Rollerinde Bir Araştırmacı

Temel sorusu çocukların okul öncesi eğitim sürecinde milli ve toplumsal cinsiyet kimliklerini nasıl inşa ettikleri olan doktora tezinden türetilmiş olan bu çalışmanın sahası, Ankara'da memur ve işçilerin yoğun olarak yaşadığı bir bölgede, birbirlerine 20 dakika yürüme mesafesinde bulunan devlet okullarının Nar ve Mavi mahlaslı[5] iki anasınıfıdır. Saha, 22 çocuk (7 kız, 15 erkek), bir kadın ana-

sınıfı öğretmeni, bir de "yardımcı abla"[6] bulunan Nar ile 25 çocuk (7 kız, 18 erkek) ve benzer biçimde bir kadın öğretmen ile "yardımcı abla" bulunan Mavi anasınıflarında 6 ay boyunca sürdürülmüştür. 2013-2014 yıllarında aralıklı şekilde yürütülen çalışmada gözlem, doküman (müfredat, mevzuat, ilgili kitap ve belgeler) analizi ve görüşme teknikleri kullanılmıştır. Gözlem süresince sınıf içi etkinliklere kimi zaman aktif kimi zaman da izleyici olarak dahil olunurken çocuklarla yapılan görüşmelerde ilgi çekmesi için oyuncaklar ve fotoğraf gibi görsel materyaller kullanılmıştır. Bu çalışmada daha çok gözlem notları ve görüşmelerden yararlanılacaktır.

Anasınıfı ortamındaki güç ilişkilerine, feminist postyapısalcı bir perspektifle daha dinamik ve farklı noktalardan bakmayı amaçlayan çalışma aşağıdaki bölümlerde, araştırmacının alışıldık ve alışılmadık rollerle ilişkili olarak katılımcı tarafından nasıl konumlandırıldığı ve araştırmacının kendisini ve katılımcıları nasıl konumlandırdığı tartışılacaktır. Bunu yaparken Christensen'in kültürler arası diyaloğu sağlamayı amaçlayan "alışılmadık yetişkin rolü"nden yararlanacak olan çalışma, bu role ek olarak –çocukluk çalışmaları ve feminist çalışmalar arasındaki bağı güçlendirmesi umuduyla– "alışılmadık kadın rolü"nü önerecektir. Alışılmış roller, anasınıfındaki eşitsiz güç ilişkilerine sebep olan gelişimsel hâkim doğruları ve davranışları sorgulamayan ve gücü belli gruplara ait gören roller olarak tanımlanırken, alışılmadık roller gelişimsel doğru ve davranışları sorgularken gücün akışkan olduğunu, belli gruplara sabit olarak ait olmadığını, gücün yalnızca olumsuz değil üretici yanları da olduğunu varsayan rolleri ifade edecektir. İlk olarak alışıldık ve alışılmadık yetişkin rollerinin, ardından da alışıldık ve alışılmadık kadın rollerinin tartışılması, yetişkin ve çocuk olma hallerinin kadın ve erkek olma halleriyle kesişmesinin yarattığı güç ilişkilerini daha belirgin kılmak için seçilmiştir.

5. Çalışmada geçen bütün okul ve kişi isimleri takma isimlerdir.

6. "Yardımcı ablalar" anasınıfı öğrencilerinin velilerinin katkısı ile özel bir şirket vasıtasıyla çalıştırılıyor ve sınıfın temizlik ve düzeni ile ilgili işlerden sorumlular. Ayrıca öğretmenlere yokluklarında çocukların güvenliğini sağlama ve etkinliklerde materyallerin dağıtımı, kullanımı konularında da yardımcı olmaktalar.

Ben, Çocuklar ve Yetişkinler

Nar ve Mavi anasınıflarındaki pratiklerin çocuk ile yetişkin, kadın ile erkek arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini sorgulamak ya da en aza indirgemek gibi kaygılar gütmekten ziyade, özellikle öğretmen ile çocuk arasındaki ilişkiler üzerinden farklılıkları koyulaştırmakta ve eşitsizlikleri derinleştirmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum Nar ve Mavi anasınıflarına özgü olmaktan ziyade okul öncesi eğitim müfredatının gerek teorik gerek pratik olarak yaş ayrımı üzerinden kurgulanmış olması[7] ile yakından ilgilidir. Bu ayrışmanın bir sonucu olarak öğretmen istendik davranışları kazanmış yetişkin bir birey olarak sınıftaki kararların hemen hemen hepsini alırken, henüz öğrenmekte olan çocuktan bu kararlara uyması beklenmektedir. Bilen/bilmeyen, öğreten/öğrenen ve gelişmiş/gelişmemiş (gelişmekte olan) gibi ikiliklerle beslenen bu anlayış, öğretmeni çoğu zaman kendisinden korkulması ve sözü dinlenmesi gereken kişi olarak konumlarken, çocuğu kendi karar ve düşüncelerini keşfetmekten ziyade öğretmenin dediklerini uygulayan kişi pozisyonuna sıkıştırmaktadır. Ayrıca öğretmenlerin yetişkin rolünün getirdiği gücü cinsiyetlerinden bağımsız olarak kullanabildiklerini görüyoruz.[8] Diğer bir deyişle bu kısımda çocukların gözündeki öğretmen, kadın olmaktan ziyade bir yetişkin olarak karşımıza çıkıyor.

7. Çalışmanın gerçekleştiği 2013 yılı Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim Programı'nda bu kurguyu açıkça görmekteyiz. Programın üçüncü kısmı gelişim alanlarına (bilişsel, dil, sosyal-duygusal, motor ve öz bakım) göre 36-48 aylık, 48-60 aylık ve 60-72 aylık gelişim özelliklerini gösterir. Ayrıca bu gelişim özelliklerine uygun olarak çocuklara kazandırılması hedeflenen davranışlar sıralanır. Örneğin 48-60 aylık çocukların öz bakım beceri özelliklerinden biri "Giysilerini yardımsız giyer, çıkarır"dır (2013: 34). Bu özellikle ilişkili kazanım ise "Giyinme ile ilgili işleri yapar" şeklindedir (2013: 35). Program öğretmenlerden 48-60 aylık çocukların gelişimlerine uygun bu davranışı kazanmaları için kıyafet giyip çıkarma ile ilgili etkinlik düzenlemelerini beklemektedir.

8. Milli Eğitim istatistikleri 2013/2014 dönem raporlarına göre resmi ve özel okul öncesi eğitim kurumlarında 59.940 kadın 3387 erkek öğretmen çalışırken, 2016/2017 dönemlerinde 72.680 kadın ve 4429 erkek öğretmen istihdam edilmiştir.

Nar ve Mavi'nin hakikatler rejimi her ne kadar gelişimsel psikoloji alanının doğruları ile şekillenmiş olsa da öğretmenlerin bu doğruları "kendi doğruları" ile yeniden yorumladıklarını söyleyebiliriz. Bu nedenle anasınıflarının alışıldık yetişkin rollerini daha çok öğretmenlerin tanımlarının ve doğrularının oluşturduğu gözlemlenmektedir. Öncelikle her iki okuldaki öğretmenin de otoriter yetişkin yani alışıldık yetişkin rolünü sınıfın nizam ve düzeni için mutlaka oynanması gereken bir rol olarak gördüklerini söyleyebiliriz. "Yardımcı ablaların" da benzer bir şekilde sınıf düzen ve temizliği ile ilgili konularda otoriter yetişkin rollerini üstlenerek çocuklara müdahale etmeleri olağan kabul edilmektedir. Her iki sınıfta da bakım ve temizlik işleri, kadın işleri oldukları varsayımıyla yetişkin kadınlar olan öğretmenler ile "yardımcı ablaların" sorumlulukları olarak olağanlaştırılırken, iş düzen ve disiplin sağlamaya gelince çoğu kez kadın olmak değil yetişkin olmak öne çıkıyordu. Zehra öğretmen için düzen ve nizamı sağlamak öncelikle kendisinin, kendisi yokken de yardımcı Songül Abla'nın görevi olarak görülüyordu. Fatma öğretmen için durum biraz farklıydı; çünkü ona göre otorite kurmak yalnızca yaşla değil ayrıca olgun ve akıllı olmakla da ilgili bir durumdu. Bu nedenle Fatma öğretmen kendi otoriter rolünü Nar'ın sınıf başkanı olan Yusuf'a devredebilmekteydi. Yusuf otoriter yetişkin rolünü arkadaşları üzerinde kimi zaman oyunlardaki rolleri belirleyerek, kimi zaman kavgaları ayırarak, kimi zaman da cezalar vererek oynamaktaydı. Öğretmeninin gözünde yetişkine atfedilen akıllılık ve olgunluk özelliklerine sahip olması, Yusuf'un diğer arkadaşları üzerinde güç uygulayabilmesini meşrulaştırıyordu. Ancak bu durum aynı zamanda belli davranışlar sergileyen her çocuğun otoriter bir rol olan sınıf başkanlığına gelebilme ihtimalini de doğurmaktadır.

Alışıldık yetişkin rolüne atfedilen diğer önemli bir özellik ise yetişkinlerin çocuk için en iyi olanı ve doğruyu bildiği varsayımıdır. Çocuklar üzerinde güç kullanmanın önemli bir sebebi olarak öne sürülen çocuğun iyiliğini düşünme hali, Nar ve Mavi'de kimi zaman çocuklar tarafından kabul edilmese de çoğu zaman öğretmen otoritesi bu reddedişleri bastırmaktadır. Çocuklar için iyi olanın ne olduğuna çocukları dahil etmeden karar vermenin yanında, kimi za-

man öğretmenin sırf öğretmen olduğu için kendisinin neyi doğru bilip bilmediğini düşünmeden çocuklara bilgi aktarabildiği gözlemlenmiştir. Örneğin Fatma öğretmen çocuklara demokrasi kavramını anlatırken çocukların kendisini sınıfın öğretmeni olduğu için dinlemeleri gerektiğini, evde de kararları anne babaların alması gerektiğini söyleyerek kavram ile uyuşmayan örnekler vermiştir *(Nar saha notları, 31 Ekim 2013)*. Ayrıca kimi zaman yanlış hatırlanan bir bilgi çocuklar tarafından düzeltilmek istendiğinde öğretmenin bilmeme halinin odak olmaması için çocukların geçiştirilmesi olağanlaştırılmıştır. Örneğin Nar'da her gün iki çocuk sırayla beslenmelerine başlamadan önce yemek duasını arkadaşlarına okutuyorlardı. Bir gün Fatma öğretmen sırayı karıştırıp birkaç gün önce dua okutmuş olan Esra'yı seçince çocuklar itiraz ettiler ancak Fatma öğretmen "önemli değil okusun bir daha" diyerek çocukların itirazlarını geri çevirdi *(Nar saha notları, 7 Ekim 2013)*. Bu durum aslında her şeyi bilmeyen, hatırlamayan yetişkinin gücü kullanamama riski karşısında görmezden gelmeyi ya da konuyu değiştirmeyi tercih edebilmesi ile ilgiliydi.

En "iyiyi", "doğruyu" bilen ve düzen sağlamaya çalışan otoriter yetişkin rolü ile çocukların kurduğu ilişkilere baktığımızda ise genellikle çocukların, kontrolü elinde tutan, bütün davranış ve düşünceleri onayına sunulan öğretmenlerinin dediklerini yerine getirerek "iyi" birer öğrenci ve "iyi" birer çocuk olmaya çalıştıkları gözlemlenmektedir. Bu durum çocukların birbirlerine polislik yaparak "öğretmenim Ali konuşuyor, sizi dinlemiyor", "o kutuyu yerine koymazsan seni öğretmene söylerim" gibi öğretmenlerinin sözünün dinlenmesi gerektiğini belirten cümlelerinde açıkça gözlemlenmektedir. Ayrıca çocuklar çoğu zaman, çocuk olduklarından dolayı bilmedikleri veya anlamadıklarını düşündükleri şeyleri, kendileri yerine düşünecek ve karar verecek yetişkinlerin olmasına güvenmektedirler. Anasınıflarında sıkça duyulabilen "ben bilmem ki, ben çocuğum" ya da "öğretmenimiz bilir ona soralım" ifadeleri bu güven ilişkisini gösteren cümlelerdendir. Bu güven, çocukları kimi sorumlulukları (örneğin gün içinde yapılacak olan etkinliklerin planlanması) almaktan kurtarırken, istemedikleri kimi sorumlulukları da (öğretmen istediği zaman etkinliğe katılma ya da katılmama) alma-

larına sebep olmaktadır. Çocuklar yapmaları ve yapmamaları istenen davranışların neler olduğunun farkındadırlar ancak bu kimi çocukların istediklerini elde etmek adına çatışmayı tercih etmesine ya da sorun çıkarmasına engel oluşturmamaktadır. Öğretmenlerinin belirlediği şekilde oynamak istemeyen, yemeğini yemeyen ya da etkinlik yapmayan çocukların öğretmenleri ve arkadaşları ile çatışmaya girdiği birçok olay gözlemlenmiştir. Böyle anlarda otoriter yetişkin, çocuklarla uzlaşmaya gitmek zorunda kalmaktadır. Örneğin oyuncak günü olmamasına rağmen arabasını sınıfa getiren Ozan'ın ağlayarak sınıf düzenini bozmasından endişe eden Zehra öğretmen Ozan'la yemek arası oyuncağı ile oynaması üzerine anlaşma yapmak zorunda kalmıştır. Burada toplumsal cinsiyet kaynaklı güç ilişkilerini de yadsımamak gerekir çünkü Zehra öğretmenin alttan alma davranışı erkek çocukların saldırgan ve hareketli "doğasını" hoş görme ile de yakından ilgilidir.

Okul ortamının yaş hiyerarşisini besleyen yapısı sınıfa dışardan dahil olanların da bu anlayışa paralel bir şekilde konumlandırılmasına yol açmaktadır. Türkiye'de anasınıflarında araştırmacı kimliğinin alışıldık bir kimlik olmaması, araştırmacının hem okuldaki öğretmenler hem de çocuklar tarafından öğretmen olarak konumlandırılmasına neden olabilmektedir. Öğretmen olmadığımı, çocukları çocuklardan öğrenmek isteyen yaklaşımı benimseyen bir araştırmacı olduğumu ifade etmem ve bu şekilde ilişkiler kurmaya çalışmam öğretmenlerin gözünde öğretmen olduğum fikrini değiştirmedi. Öğretmenler çoğu zaman benden otoriter yetişkin rolüne uygun davranmamı beklerken, çocukları da beni böyle konumlandırmaları için yönlendirdiler. Sınıfta bulunduğum süre boyunca çocuklar sık sık "Nehir öğretmeniniz bilir", "Nehir öğretmeninizi dinleyin", "Nehir öğretmeninize sorun" gibi yönergelerle karşılaştılar. Öğretmenlerin, çocukların beni öğretmenleri olarak görmelerini istemelerinin bir sebebi, bu tutumun çocuklardan öğrenmek istediğim şeyleri daha kolay ve "iyi" bir şekilde öğrenmeme yardımcı olacağını düşünmeleriydi. Oysa bu şekilde kurulan bir ilişkide çocukların çekingen davranarak "doğru" sayılan cevabı vermeyi tercih edebileceklerini hesaba katmıyorlardı. Diğer bir sebep de otorite ile otorite olmayan arasındaki çizgiyi belirginleştirmekti. Alışıldık yetişkinin

kurmuş olduğu hiyerarşik güç ilişkileri çocuk-yetişkin arasındaki sınırı çizerken, öğretmen olduğum ısrarı bu sınırın gerektiğinin bir göstergesi idi.

Sınıfa otoriter bir yetişkin olarak tanıtılıyor olmak çocuklarla kuracağım ilişkilerin oldukça hiyerarşik bir şekilde yürümesi riskini doğururken, bir yandan da alışılmadık yetişkin rolü ile öğretmene "karşı gelen" bir tavra bürünmek sahanın devamlılığını riske atabilirdi. Ayrıca öğretmenlerin yaşının benimkinden büyük olması da benim onları dinlemem konusunda önem arz etti çünkü yaş hiyerarşisi sadece çocuklar ile yetişkinler arasında değil yetişkinler arasında da ortaya çıkabiliyor. Bu durumda katılımcıların doğrularıyla kimi anlaşmalar yapma gerekliliği kaçınılmaz olarak karşıma çıktı. Sınıf içi etkinliklerle ilgili öğretmene yardım edebileceğim konularda (kâğıtların, boyaların sınıfa dağıtımı vb.) dikte eden bir ses tonundan kaçınarak çocuklara eşlik etmeyi, otoriter olmamın istendiği durumlarda (öğretmenlerin çocuklara yemeklerini yemesi konusunda kızdıkları sırada benden yardım istedikleri anlar gibi) ise çekinik davranmayı seçtim. Ancak bu çekinik olma hali öğretmenler tarafından başarısız bir yetişkin olarak görülmeme sebep oluyordu. Yurtdışında doktora eğitimi alan birinin çocuklara bilmiyorum demesi ve çekinik davranması öğretmenlere göre pek de anlaşılır bir durum değildi. Saha çalışmamı yürüttüğüm sınıflardan Mavi'de bu çekinik hal beni kimi zaman pasif bir katılımcı haline getiriyordu. Çünkü sınıf yönetimine yardım etmediğim halde, etkinliklere kendi istediğim gibi katılıyor olmam Zehra öğretmenin çok sıcak baktığı bir durum değildi. Diğer taraftan Nar'da Fatma öğretmenin etkinliklerle ilgili belli bir düzen ve planı olmaması bu çekinik hali çok görünür kılmıyor, bu da çocuklarla daha fazla kaynaşabilmeme olanak sağlıyordu.

Sadece öğretmenler değil "yardımcı ablalar" ve çocuklar da bu çekiniklik halini olumsuz karşılayabiliyor ve yetişkin olmam nedeniyle çocukların üzerinde "tahakküm kurmam" gerektiğini farklı biçimlerde bana hatırlatıyorlardı.

Bugün Fatma hoca kendi özel işleri sebebiyle sınıfa yarım saat geç geldi. Sevgi Abla ben olmasam da kimi zaman bu tarz geç kalmaların olduğunu ve böyle zamanlarda çocuklara öğretmenlerini beklemelerini

salık verdiğini söyledi. Sevgi Abla bugün ise benim çocukları oynatmamın daha iyi bir fikir olduğunu düşündü. Ben de, eğer bu role bürünürsem çocukların kafası karışır diye alternatif bir yol bulmaya çalıştım. Çocuklara çocukların seçtiği bir oyunu hep beraber oynamayı önerdim ama birkaç çocuk kavga etmeye başlayınca işler biraz değişti. Kavgayı ayırmak tabii ki bana düştü ve çocuklara sesimi yükseltmek zorunda kaldım. Çünkü birbirlerine zarar vermelerine göz yumacak da değildim. Sevgi Abla da öğretmeniniz kızıyor, dinleyin diyerek çocukların dikkatini iyice bana yöneltti ve çocuklar birbirlerini bana şikâyet etmeye başladılar. Bu sırada müdahalemdeki çekinik halimi anlayan sınıf başkanı Yusuf çocukları susturmam gerektiğini bana hatırlattı (*Nar saha notları, 7 Kasım 2013*).

Başarısız yetişkin imajının araştırma özneleri ile kurulan iletişimi olumsuz etkileme olasılığı kimi zaman beni istendik biçimde davranmaya itebiliyordu. Yukarıdaki örnekten de görülebileceği gibi özellikle çocukların güvenliğini sağlama konusunda otoriter yetişkin rolü oynanması en gerekli rol haline gelebiliyordu. Öğretmenlerle iletişimimde ise onların otoriter yönetim anlayışlarını tehdit edecek düşünce ve davranışlarımı göstermeme çabam bunun en büyük göstergesiydi. Örneğin Zehra öğretmenin beslenme saatinde çocuklara kızdıktan sonra bana dönerek "büyüklerin sözlerini dinlemeliyiz ve yemeklerimizi yemeliyiz, değil mi Nehir öğretmenleri?" diye sorması karşısında öğretmenin tarafında yer alıp bana dönen çocuklara başımı sallayarak öğretmenlerine katıldığımı söylemek zorunda hissediyordum. Kuşkusuz burada kadın olduğum için de çocukların yemek yemesi ile ilgili hassasiyet göstermem bekleniyordu. Ya da Fatma öğretmen çocuklara ceza verdiğinde benim de kendisi ile aynı fikirde olduğumu çocuklara söylemesi karşısında onaylamak dışında başka bir pozisyon alamıyordum. Bu da beni alışıldık yetişkinler tarafına yaklaştırıyor ve çocukların bana karşı daha çekingen bir yaklaşım sergilemelerine sebep oluyordu.

Her ne kadar başarısız yetişkin olmamak adına alışıldık bir yetişkin gibi davrandığım anlar olsa da iki anasınıfında da çocukların benim öğretmen ve "yardımcı ablalara" kıyasla alışılmadık yetişkin rolümü daha çok benimsedikleri ve anlamaya çalıştıkları söylenebilir. Çocukların gözünde öğretmen olmayan ve "yardımcı ablalar-

dan" da farklı olan bir abla olmayı çoğu zaman başarabildim. Örneğin Nar'dan Canan dedesine beni "Dede bak Nehir Abla! Ama öğretmenimiz değil ama Sevgi Abla gibi de değil" diye tanıtması bu farklılığın bir göstergesi olarak anlaşılabilir. Beni öğretmenlerden ve "yardımcı ablalardan" ayıran en belirgin özellik "üniversitede okuyan ablalar"a benzememdi. Çocuklara üniversitede okuduğum ve araştırma yaptığımı söylediğim zaman birçok çocuk kendi hayatlarındaki üniversite okuyan ablaları (bu ablalar kuzenleri, komşuları olabiliyordu) ile beni benzeştirdiler. Çocukların gözünde abla olmak kültürler arası diyaloğu sağlamak açısından destekleyici bir pozisyon idi. Abla tanıdıklığı çocukların benimle iletişimini katı bir yetişkin çocuk ilişkisi olmaktan kurtarıyor ve sınıfta geçirdiğim zaman arttıkça benim ne otoriter yetişkin ne de başarısız yetişkin sınırlarına oturduğumu daha iyi anlıyorlardı. Kriz anlarındaki müdahalelerimin tıpkı arkadaşlarının zarar görmesine engel olmak istediklerinde yaptıkları müdahalelere benzediğini, öğretmenlerinin yaptığı gibi ceza ile son bulmadığını görüyor ya da bana verdikleri sırları öğretmenlerine anlatmadığımda amacımın karşılıklı bir paylaşımda bulunmak olduğunu fark ediyorlardı. Ayrıca fiziksel olarak yapamadıkları eylemleri (örneğin dolap kilidinin yukarıda olması ve zor açılması gibi) yapabilmeme rağmen bunu daha sonra aramızdaki fiziksel güç farklılığını vurgulamak için kullanmadığımı da görüyorlardı.

Bunun yanında çocukların benim alışılmadık yetişkin olarak kurmaya çalıştığım ilişkiyi kabul etmeyerek bir öğretmenmişim gibi davranmam konusunda uyarı yaptıkları zamanlar da oldu. Yukarıda Yusuf'un sınıfı susturmam gerektiğini hatırlattığı örnekte görülebileceği gibi çocuklar kendi anlam ve değerleri ile aktif bir biçimde sınıf içi güç ilişkilerinin düzenlenmesine –çoğu zaman "güçsüz" olan olarak konumlansalar da– dahil olmaktaydı. Öğretmenin olmadığı bir anda gücü kullanabileceği bilgisi ve benim otoriter yetişkin rolünü oynamamam kısa bir an için de olsa Yusuf'u sınıfı yöneten kişi konumuna getirebiliyordu. Bu kısa an ise, Yusuf'u yetişkinlerle karşılaşmalarında "güçlü" olarak konumlayamasa da arkadaşları ile olan ilişkilerinde onun "güçlü" olabileceği anları çoğaltıyordu.

Alışılmadık yetişkin araştırmacının sorumluluğu "çocuklarla ortaklıkları tanıyan ve aynı zamanda farklılıkları da kabul eden bir diyalog kurmaktır" (Christensen ve Prout 2002: 480). Araştırmacı olarak benim, yetişkin otoritesinden vazgeçmem, çocuk ile yetişkin arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini bozarak sahayı zenginleştirebildi. Çocukların bilmediği bazı şeyleri bir yetişkinin de bilmiyor olabilmesi ve bunu ifade etmekten kaçınmaması saha boyunca beraber öğrenmeyi deneyimleme fırsatı doğurdu. Örneğin Mavi'de çocuklar kâğıt katlayarak kurbağa yapmayı öğrenirken benden yardım istediklerinde yapmayı bilmediğimi söylemem çocukları şaşırttı ve bu bilmeme ortaklığı bizi öğrenme sürecinde birleştirdi. Ayrıca bir yetişkinin çocukların bildiği ama kendisinin bilmediği şeyi çocuklardan öğrenmek istemesi de yaş hiyerarşisinin sınırlarını aşmaya büyük olanak sağladı. Örneğin yine Mavi'de çocukların "Ben10" çizgi kahramanını bilmediğimi duydukları anki şaşkınlıkları hemen öğretme sürecine dönüştü ve bu karakterle ilgili bildikleri her şeyi anlatarak beni çocuk dünyasına dahil ettiler. Bu durum, çocukların hayatında önemli bir yer oynayan bu kahramanla tanışmam ve onları daha iyi tanımam için bir fırsat doğurdu.

Ben, Kızlar ve Erkekler

Alışılmadık yetişkin araştırmacıya benzer biçimde alışılmadık kadın araştırmacı rolünün imkân ve sınırlılıklarını inceleyecek olan bu bölüm, kadın ve erkek olma hallerinin sahadaki güç ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini kadın araştırmacı bakış açısı ile anlamaya çalışacaktır. "Kadın" araştırmacı olarak anasınıfı sahasına girdiğinizde çocuk bakım ve eğitiminden, daha çok kadınların sorumlu olduğu ön kabulü sizi bir yabancı olarak değil tanıdık olarak kabul etmelerine neden olacaktır. Öğretmenlerin yüzde doksandan fazlasının kadın olduğu bu alanda sınıfa dışarıdan gelen yabancıların da –çoğunlukla stajyer öğrenciler– kadın olması kuşkusuz bu tanıdıklığı artırmaktadır. Ancak tıpkı alışıldık yetişkin rolünün belli sınırlar içinde tanımlanması gibi, birden çok kadınlık anlayışı yerine tek bir kadınlıktan bahsedilmesi de alışılmadık kadın rolünün imkânına ilişkin benzer sınırlılıkları beraberinde getirmektedir. Alışıldık ka-

dın rollerinin çizmiş olduğu sınırlar içerisinde kalma gerekliliği her iki sınıfta da normal bir beklenti olarak karşımıza çıkarken, benim alışılmadık kadın araştırmacı rolümün bu sınırları değiştirme kaygısı taşıdığını ve bu kaygının sınıfta ben ve katılımcılar arasında zaman zaman gerilimler yarattığını söyleyebiliriz. Bu bölüm araştırmacının kadınlık ve erkeklik normları ile ilişkili olarak güç ilişkilerinde ne gibi strateji ve pozisyonları kullanıldığını anlatmayı amaçlıyor.

Belirli kalıplara sıkıştırılmış toplumsal cinsiyet rollerinin her iki sınıfta da kızlarla erkekleri ayrıştırdığını ve kızların "naif, detayları düşünen ve duygusal", erkeklerin "sert, saldırgan ve güçlü" olarak görüldüğünü fark ediyoruz. Doğuştan geldiği düşünülen bu özelliklere bağlı olarak kızlarla erkeklerin oyunlarının, oyuncaklarının, oyun alanlarının, kıyafetlerinin, kullandıkları ve sevdikleri renklerin, büyüyünce yapacakları işlerin ayrışması da doğal bir sonuç olarak kabul ediliyor. Öğretmenler bu farklılığı sosyalizasyon süreci ile ilişkilendirmekle birlikte, son kertede biyolojik ayrımın "doğal" bir sonucu olarak görmekteler. İlk kısımda çocukların gözünden öğretmenleri kadından ziyade yetişkin olarak görürken, bu kısımda öğretmenlerin gözünden çocukları çocuk olmalarından ziyade kız ve erkek çocuklar olarak göreceğiz. Derinlemesine görüşmelerde her iki sınıfın öğretmeni de kız ve erkek çocuklar arasında ayrım gözetmediklerini dile getirseler de görüşmelerin ilerleyen kısımlarında iki cinsiyet arasında "inkâr edilemeyecek" biyolojik farklılıkların olduğunu söyleme gereğini duydular. Zehra öğretmenin erkek çocuklara çok gürültü yaptıkları için kızdıktan sonra "doğaları böyle ne yapacaksın" demesi, Fatma öğretmenin erkeklerin saldırgan ve enerjik hallerinin genetik olduğunu söylemesi, öğretmenlerin sınıf içinde kız ve erkek çocukların farklı davranmasına ilişkin birçok durumu biyolojiyle açıkladıklarını gösteren çok sayıda örnekten birkaçıdır. Ancak toplumsal cinsiyet ayrımının doğuştan gelen farklılıklara dayandığı fikrine yakın olan öğretmenler bu durumun yarattığı eşitsiz güç ilişkilerine farklı yaklaşmaktalar. Nar'da toplumsal cinsiyet ayrımı pembe, mavi üniforma ayrımları, beslenme saatinde ayrı şekilde oturma, erkek ve kız oyun alanlarının belirli olması gibi pratiklerle Mavi'ye göre daha belirgin bir şekilde güçlen-

dirilirken, Mavi'de Zehra öğretmen kız ve erkekleri beraber oturtarak, oyunlarda grupları karma yaparak ve sınıf oyuncaklarını ayrıştırıcı olmayacak şekilde seçerek cinsiyetçi ayrışmayı bozmaya çalışmaktadır.

Kızların söz dinleyen, uslu; erkek çocuklarınınsa problem çıkaran ve yaramaz olarak konumlandırılması bir yetişkin olarak sınıfın düzenini sağlayan öğretmen ve "yardımcı ablaların" kız ve erkek çocuklar ile kurdukları ilişkileri kaçınılmaz olarak farklılaştırmaktadır. En büyük farklılık öğretmenlerin ve "yardımcı ablaların" kızların erkek çocuklardan korunması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Diğer bir deyişle kızlar korunması gereken tarafken erkekler sürekli takip edilerek kontrol altında tutulmaya çalışılan taraf olarak konumlanmaktadır. Her ne kadar erkeklerin "saldırgan doğaları" ön kabulüyle pekiştirilmekte olan fiziksel avantajlarından dolayı kızlara kimi zaman şiddet uygulamaları kimi zaman da oyun alanlarını işgal edip oyuncaklarına el koymaları sınıftaki yetişkinlerin yardımını gerekli kılsa da, kızları erkeklerin "doğalarından koruma" kaygısı ile yapılan bu müdahaleler, onları "doğaları gereği" fiziksel olarak güçsüz ve savunmasız olarak kabul eden cinsiyetçi varsayımı da yeniden üretmekteydi. Bu yeniden üretim, öğretmenlerin cinsiyetlerinin verili bir sonucu olarak "akıllı ve uslu" şeklinde işaretlediği kızları "haşarı" erkeklerden korumak için onları fiziksel olarak birbirlerinden ayırmalarıyla mümkün oluyor ve pekişiyordu. Örneğin Zehra öğretmen etkinlik öncesi masalardaki kız erkek dağılımına bakıp kimi zaman masadaki tek kalmış olan bir kızı alıp diğer masaya geçirmeyi erkeklerin olası saldırılarını önlemenin bir yolu olarak görüyordu. Benzer biçimde Songül Abla'nın kızların oyunlarına müdahalede bulunan erkek çocukları "kendi alanlarında" oynamaları için "kızların alanlarından" uzaklaştırırken bana "Kızlar ne güzel sakin sakin oynuyor, görüyor musun nasıl da gelip bozuyorlar kızların oyunlarını" (*Nar saha notları, 21 Ekim 2013*) demesi bu "ayrıştırarak koruma" durumunu ortaya koyuyordu.

Kalabalık ve dar bir sınıf ortamında kızları erkeklerden korumak adına kullanım alanlarının cinsiyete göre ayrıştırılması rasyonel bir tercih olarak anlaşılabilir; ki anasınıflarındaki oyun alanları bu ayrımı belirginleştirmektedir. Güncel okul öncesi eğitim progra-

mına göre anasınıflarında altı merkez bulunmaktadır: Kitap, müzik, sanat, fen, blok ve dramatik oyun merkezleri. Bu merkezlerden genel olarak ikisi aktif olarak çocuklar tarafından kullanılmaktadır: blok ve dramatik oyun merkezleri. Evcilik köşesi adı ayrım çağrıştırdığı için Milli Eğitim Bakanlığı (2013: 42) programda bu köşenin adını dramatik oyun merkezi olarak değiştirmiştir. Ancak önceki yıllardan alışıldığı üzere sınıflarda genellikle hâlâ bu ad kullanılmaktadır. Genelde mutfak gereçleri ve bebek benzeri oyuncakların yer aldığı eski evcilik, yeni dramatik oyun merkezinde daha çok kızlar vakit harcarken, farklı malzemelerden yapılmış (plastik, ahşap vb.) blokların ve legoların olduğu blok merkezinde erkek çocuklar daha çok vakit harcamaktadır. Krizleri önlemek adına kız ve erkek çocukları bu alanlarda ayrı biçimde oynamaya teşvik etmek kuşkusuz eşitsiz toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretme sonucunu doğuracaktır. Feminist postyapısal bakış açısı öğretmenin kriz anlarında çocuklara sebep ve sonuç ilişkilerini ortaya koyabilecekleri bir tartışma ortamı yaratmasını önermektedir. Bu öneri kısa süreli çözüm üretimi yerine uzun soluklu bir süreç olarak toplumsal cinsiyet rolleri üzerine diyalog geliştirme ve hikâye paylaşımlarını odağına almaktadır (Naughton 2000). Ancak öğretmenlerin feminist pedagoji ile ilişkisi düşünüldüğünde bu bakış açısının anasınıflarında yer almamasını anlamak çok da güç değildir. Bu çalışmaya dahil olan iki öğretmen de ne üniversite ne de hizmet içi eğitimlerinde çocukların cinsiyet rolleri ile ilgili herhangi bir ders aldıklarını belirtirken, toplumsal cinsiyet kavramı ile de tanışık olmadıklarını dile getirmişlerdir.

Öğretmenlerin ve "yardımcı ablaların" kızları koruma, onlarla aynı tarafta olma konumlanmaları kuşkusuz onların ileride kendileriyle benzer deneyimleri yaşayacakları varsayımı ile yakından ilgilidir. Tıpkı yetişkinlerin bir zamanlar çocuk olmalarından dolayı çocuklarla ilgili her şeyi bilebilecekleri varsayımı (Thorne 1993) gibi, kadınların bir zamanlar kız çocuğu oldukları için onların yaşayacakları deneyimleri bildikleri varsayımı taraf olmalarını destekleyen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle aile kurgusu içinde kadının annelik rolü üzerinden inşa edildiği bu ortaklık günümüzün anneleri, öğretmenler ve "yardımcı ablaları" ile gelece-

ğin anneleri olacak kız çocuklarını yakınlaştırırken, geleceğin babaları olan erkek çocuklarını karşıt bir pozisyona koymaktadır. Anne ve babanın özel ve kamusal alandaki ayrık rolleri üzerinden koyulaştırılan bu farklılık, anneyi evin düzeninden, çocuk bakımından sorumlu olarak sunarken, babayı ev içi işlerde rol almayan, dışarıdaki işe gidip gelen olarak kurgulamaktadır. Çoğu zaman baba sert, korkulması gereken bir figür iken anne duygusal olanla ilgilenen ve duyguları idare eden kişi olarak sunulmaktadır. Sınıf içi pratiklerde de erkekler sorun çıkardığında öğretmenler tarafından kızların alttan almaya teşvik edilmeleri, temizleme ve düzenleme etkinliklerinde erkeklerin katılımlarının talep edilmemesi gibi durumlar kızların gelecekte ev içi işbölümündeki rollerinin ön deneyimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal cinsiyet ayrımı Nar ve Mavi'deki çocuklar için kızlar ve erkeklerin birbirine zıt ve çoğu zaman birbirini sevmeyen iki grup olarak görülmesi söylemleri ile yeniden üretilmektedir. Bu zıtlık evcilik köşesi ve blok köşesi alanlarının ayrımı, belli oyuncakların kız ve erkeklere ait görülmesi, iki grubun ayrı ayrı ve grup oyunlarında birbirlerine karşı oynamaları gibi durumlarla açıkça gözlemlenebilmektedir. Çocuklara göre bu ayrışma ve beraber oynamamanın sebepleri oyun oynama biçimlerinin (erkeklere göre kızların sıkıcı [Mavi'den Hakan, 10 Mart 2014] olmaları, kızlara göre erkeklerin sert ve saldırganca oyun oynamaları [Mavi'den Melike, 19 Şubat 2014]); popüler kültürün sunduğu karakterlerin (kızlar için Winx Kulübü, erkekler için Şimşek McQueen, Ben10 [Nar'dan Cem, 7 Kasım 2013]); ailedeki kadın ve erkek rollerinin (kızların anne olup çocuk bakmaları, erkeklerin baba olup para kazanmaları [Nar'dan Umut, 31 Ekim 2013]); saç uzunluklarının (kızların uzun, erkeklerin kısa saçlı olmaları [Mavi'den Berna, 4 Mart 2014]); sevdikleri renklerin (kızların pembe ve türevleri, erkeklerin mavi ve türevlerini sevmeleri [Nar'dan Azra, 4 Kasım 2013]) farklı olmasıyla ilişkilidir. Oyun oynama biçimleri, aile ve popüler kültürdeki roller erkek ve kadınları güçlü-güçsüz, agresif-sakin gibi ikilikler içinde konumlandırarak, bu farklılıkların erkek çocukların sınıf içi alan kullanımı, karar verme süreçlerindeki aktiflikleri ve etkinliklerde istedikleri rolleri almaları konularında avantajlı konum-

lar elde etmelerine neden olmaktadır.

Nar ve Mavi'de hâkim olan toplumsal cinsiyet normlarının beni bir kadın araştırmacı olarak nasıl konumlandırdığına bakacak olduğumuzda, öncelikle öğretmen ve "yardımcı ablaların" kızların tarafında yer almam gerektiği söylemlerinin üzerinde durmakta fayda var. Bu gerekliliğin genç bir kadın olarak kız çocukların yakın geleceği, öğretmenlerle "yardımcı ablaların" da yakın geçmişi olarak görülmemle ilgili olduğu düşünülebilir. Aynı yolları aynı biçimlerde yürüdüğümüz ve yürüyeceğimiz varsayımı aynı tarafta olmamız gereğini doğurduğundan, alışıldık kadın rolü sahada kaçınılmaz olarak oynanması gereken bir rol olarak karşıma çıkıyordu. Süslenmek, makyaj yapmak, bir gün gelinlikler içinde evlenecek olmak, çocuk doğurup anne olmak –ve en önemlisi bunları her kadının severek ve isteyerek yapacağı varsayımı– bizleri aynı çatı altında birleştirdiğinden, kız çocuklarıyla erkeklerle olduğumdan daha yakın ilişki içinde olmam bekleniyordu. Kızlar tarafından evcilik oyunlarına sürekli davet edilmem ve onlarla yukarıda bahsetmiş olduğum konularla ilgili konuşmam çoğu zaman yanıtlayabildiğim isteklerken, duydukları heyecanı her zaman duymuyor olmam beni tıpkı başarısız yetişkin imajı gibi başarısız bir kadın imajı ile başbaşa bırakıyordu. Çünkü bu paylaşımları kızların tarafında olmak için değil, yaptığım çalışmanın amacına uygun bir şekilde çocukları dinlemek ve anlamak için kuruyordum.

Taraf olmanın en önemli özelliklerinden biri karşı tarafla kurulan ya da kurulmayan ilişkiler olduğu için, benzer bir durum erkeklere karşı olma halim konusunda da ortaya çıkmaktaydı. Kızlar, öğretmenler ve "yardımcı ablalar" erkekler grubunu ayrıştırdıklarında onlarla aynı tonda yaklaşım sergileyerek tarafımı belli etmemi istiyorlardı. Kızların "Erkeklerle oynama boş ver onları, gelip bizimle evcilik oyna" çağrılarına ya da öğretmenlerin, "yardımcı ablaların" "Erkekler ne kadar yaramazlar", "Bu erkeklerle başımız dertte" şeklindeki yakınmalarına ortak olmam yolundaki istekleri, erkekleri ayrıştırmama sebep olma tehlikesi taşıyordu. Kızların tarafında olmamak da aynı biçimde riskler barındırdığından tarafımı belli etmem konusunda beklentilerin açık olduğu anlarda sessiz kalarak gülümsemek, arada kalmışlığımı karşı tarafa yansıtmanın bir yolu

oluyordu. Sessiz kalarak gülümsemek ne onları onaylayan ne de diğer tarafı dışlayan muğlak bir hal yaratıyordu.

Kızlarla aynı tarafta olduğum varsayımı, alışıldık kadın araştırmacı rolüme dair diğer bir beklentiyi de beraberinde getiriyordu: Kızları erkeklerden koruma. Ancak zaman içerisinde bunu yapmaya çalışırken dolaylı olarak erkeklerin sahip oldukları avantajlı konumları kabullenerek, bunların pekiştirilmesini sağlamaya neden olduğumu fark ettim. Kızların çoğu zaman kendilerini fiziksel olarak koruyamayacak olduklarını biliyor ancak bu durumu kabullenerek kızlarla ilişkilerimi bu varsayım üzerinden kurmamın erkeklerin sınıf içinde mekân, oyuncak ve zaman egemenliklerini pekiştirmeye yarayacak olmasından dolayı çelişkiler yaşıyordum. Örneğin erkekler tarafından oyuncağı alındığı için şikâyet eden kızlara kendi başlarına oyuncağı geri alabileceklerini söylemek istiyordum; bunun mümkün olabilmesini ve bu gerçekliğin sınıfta iki cins arasındaki ilişkiyi düzenlemesini istiyordum. Ancak bu mümkün olmuyordu. Bu gibi durumlarda kimi zaman benim sessiz kalarak erkeklerden kızların oyuncağını istemediğim alışılmadık durumlar, kızların ikinci bir şikâyet merciine yönelmelerine sebep oluyordu. Bu durumlarda kızlar tarafından dikkate alınmama halim ilişkilerimizi olumsuz etkileyebileceğinden ve kimi zaman kızların gerçekten fiziksel zarar görmeleri ihtimalleri karşısında duyarsız kalamayacağımdan, korumacı bir role bürünebiliyordum. Diğer yandan erkeklerin oyunlarına dahil olduğum kimi anlarda oyundaki rolümü seçmek istediğim ya da oyuncak seçiminde kendi isteğimde direttiğim anlarda krizler ortaya çıkabiliyordu. Krizi büyütmemek adına tıpkı öğretmenler, "yardımcı ablalar" ve sınıftaki kızlar gibi pes edebiliyor ve oyuncağı geri verebiliyordum. Böylece herkes gibi alışılmış toplumsal cinsiyet rollerine uygun davranmış oluyordum.

Beni kızların tarafında gören yalnızca öğretmenler ve kız çocukları değildi: Erkek çocukların gözünde de karşı tarafa dahildim ve beni bu şekilde görmeleri ortak zaman ve mekân paylaşımlarımızı kısıtlayan bir durum olarak ortaya çıkabiliyordu. Nar ve Mavi'deki çoğu erkek çocuğu tıpkı kız arkadaşlarını ilişkilerine çok dahil etmedikleri gibi beni de önceleri oyunlarına ve konuşmalarına dahil etmeye pek meyil göstermediler. Nar'daki Umut'a göre oynadıkları

oyunlar hiç kızlara göre değildi "çünkü bu oyunlar iğrençti ve kızlar iğrenç değildi" (31 Ekim 2013). Çağın'a göre ise "kızların tek bildikleri yemek yapmak ve bebeklerle oynamaktı ve bu oldukça sıkıcı"ydı (5 Mart 2014). Bu durumda kızlarla erkeklerin beraber oynaması ve bir kız olarak benim bu "iğrenç" oyunlara dahil olmamdansa, kızlarla "sıkıcı" evcilik oyunlarını oynamam daha kabul edilebilir bir durumdu. Diğer taraftan kadın olmak erkek çocukların gözünde beni romantik bir ilişkinin olası bir tarafı haline getirebiliyordu. Her iki sınıfta da çocuklar kız ve erkeklerin beraber oynaması ve zaman geçirmesini aralarında romantik bir ilişki olması ile ilişkilendiriyordu. Bu ilişki kuşkusuz heteronormatif ilişki anlayışının aile ve evlilik söylemleriyle yeniden üretilmesi ile yakından ilgiliydi. Kadın ve erkek geleceğin anne babaları olarak bir gün birleşeceklerdi ve ben de bir kadın olarak bu birleşmenin bir tarafı olarak görülebiliyordum. Mavi'de İlhan bana karşı bu ilgi ve beklentisini etkinlikler sırasında yanında oturmam konusundaki ısrarı ve başka çocuklarla ilgilendiğimdeki küsme ve oyunlara katılmama davranışları ile açıkça ortaya koyuyordu. Sahiplenici ve kısıtlayıcı bir romantik ilişki anlayışında yer almam beklentisini İlhan'ın istediği biçimde yanıtlamıyor olmam kimi zaman krizlere yol açabildiğinden yine alttan alarak ortamı karışıklıktan kurtarmak adına durumu idare eder bir konuma geliyor, alışıldık kadın rolünde davranabiliyordum.

Diğer yandan, alışılmadık kadın araştırmacı rolü yukarıda bahsedilen toplumsal cinsiyet normlarının yaratmış olduğu eşitsiz güç ilişkilerinde kategorilerin ötesine geçebilme anlamında farklılıklara kapı açabiliyordu. Kız ve erkeklerin karşılaştırılmasında kızların tarafında olmamak bana erkeklerin oyunlarına dahil olma ve ilişki geliştirme olanağı sağlarken, erkeklerin eşitsiz güç ilişkilerinde elde ettikleri avantajlı konumları kabul etmemem ise kızlarla olan ilişkimi besliyordu. Bu tarafsız olmaya çalışma hali tamamen dışlanma ve grup dışı görülme ihtimalini ortadan kaldırırken, çocuklarla kurulan ilişkileri toplumsal cinsiyet normlarının ikili sınırlarından da kurtarmış oluyordu. Tıpkı yetişkin otoritesinden vazgeçmenin yarattığı olasılıklar gibi tek tip kadın ve erkek tanımlarından vazgeçmek de farklı kadınlıklar ve erkekliklerin anasınıfı ortamında nasıl

deneyimlendiklerini görebilme fırsatı yaratabiliyordu. Çocukların kendilerinden beklenen rollerin dışına çıkma konusunda geliştirdikleri stratejiler ve aldıkları riskler, kendilerini daha aktif olarak konumlandırabildikleri kimi halleri de ortaya koyuyordu. Örneğin Nar'da Taylan anne rolünü ve mutfak oyuncakları ile oynama isteğini gerçekleştirebilmek için "farklı" bir yola ihtiyacı olduğunun farkındaydı. Mutfak oyuncaklarının ve anne rolünün kızların elinde olduğu bilgisi Taylan'ın bunları elde etmek için strateji geliştirmesini gerektiriyordu. Bu durumda egemen gücünü yanına başka bir erkek güç sağlayıcı Mehmet'i alarak sergileyen Taylan oyuncakları kızların elinden alabiliyordu. Sonrasında ise Mehmet'in annesi olarak ona yemekler pişirebildiği bir oyun kurabiliyordu. Ya da Mavi'deki Beren'in blok oynayabilmek uğruna tek başına kalma halinden, beklentiler dışında bir toplumsal cinsiyet tanımı olarak bahsedebiliriz. Beren kızlarla evcilik oynamaktansa bloklarla oynamayı seviyor ama erkeklerle birlikte oynama şansının, erkekler kızları blok oynarken çoğunlukla oyuna almadıkları için düşük olduğunu biliyordu. Bu durumda Beren, kızların da erkeklerin de oyunlarına katılmayıp yalnız kalmayı kabullenerek, tek başına bloklarla oynama stratejisiyle istediğini elde edebilmekteydi. Ne bir kızın yalnız kalıp bloklarla oynamak istemesi ne de bir erkeğin anne rolüyle yemek pişirmek istemesi alışıldık durumlara tekabül ediyordu. Bu nedenle her iki durum da diğer çocuklar tarafından garip bulunuyordu. Ben bu alışılmadık durumlara karşı kimi zaman yapılan olumsuz yorumlara, erkeklerin de severek yemek yapabilecekleri ve kızların illaki evcilik oynamak zorunda olmadığını söyleyerek ya da kimi zaman doğrudan bu "alışılmadık oyunlara" dahil olarak destek oluyordum. Alışılmadık kadın araştırmacı rolü bu tarz örnekleri norm dışı olduğu için anormal olarak nitelendirmek yerine, normları eşitsizliğin kaynağı olarak gördüğünden çocuklar ile bu sınırların ötesinde ilişki kurabilmeyi olanaklı kılıyordu.

Feminist Çocukluk Çalışmaları

Çocukluk çalışmalarını feministleştirme ve feminist çalışmalarda çocukların görünürlüğünü artırma amacında olan bu çalışma, feminist yöntemin araştıran ve katılımcı arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini en aza indirmek amacının çocuklarla çalışırken nasıl mümkün olabileceğini, araştırmacı ve çocukların güç ilişkilerindeki değişken /akışkan konumlarını irdeleyerek tartışmaya çalışmıştır. Toplumsal cinsiyet ve kuşak eksenli güç ilişkilerini Nar ve Mavi'deki saha deneyimlerinden yararlanarak tartışan çalışma, araştırmacının hem kadın hem de yetişkin olarak alışıldık ve alışılmadık konumlarının irdelenmesini odak olarak belirlemiş, tartışmalarını buradan hareketle geliştirmiştir. Nar ve Mavi'deki hakikat rejimleri araştırmacının güç ilişkilerindeki pozisyonunu alışıldık biçimlerde şekillendirmeye çalışırken, araştırmacı kimi zaman bu beklentileri yerine getirerek kimi zaman da sınırları alışılmadık konumlarla bozarak, gücün akışkanlığını açığa çıkarmıştır. Ayrıca metin, kuşak ve toplumsal cinsiyet rollerinin birbirlerini gölgeledikleri ve besledikleri örneklere "kadın ama yetişkin" ve "yetişkin ama kadın" olma halleri üzerinden bakarak, sahadaki dinamik güç ilişkilerini daha yakından incelemek gerekliliğini de vurgulamaya çalışmıştır.

Kadın ama yetişkin olma hali, kadının çocuk üzerinde yaşa bağlı olarak kurulan otoritesini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Nar ve Mavi'de öğretmenler ve "yardımcı ablalar" yetişkin olmaları nedeniyle çocukları ilgilendiren konularda tek başlarına, çocukları dahil etmeden karar alma hakkını kendilerinde görmekte ve bunu normalleştirebilmektedirler. Çocuk için iyi olanı bildiği varsayımı yetişkini anasınıfı ortamını yöneten, otorite konumuna koyarken çocuğu kuralları takip etmesi için cezalarla korkutulan daha "pasif" bir konuma itmektedir. Diğer bir deyişle kadın olan öğretmen ve "yardımcı ablalar" yetişkin statüleri ile hem erkek hem de kız çocukları üzerinde güç uygulayabilmektedir. Diğer yandan dışarıdan gelen, alışılmadık yetişkin rolü oynayan araştırmacı, birleştirici bir rol oynayarak kız ve erkek çocuklarının aynı oyunun içinde buluşabilmelerini sağlayabilmektedir. Bu rol erkek çocukların normalde

kızlarca kabul edilmedikleri bir oyuna katılımları için kapı aralayan bir rol olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Kadın olmak erkeklerle oyun oynayabilme olasılığını olumsuz etkileyebilecekken yetişkin olmak bu tehlikeyi ortadan kaldırabilmektedir.

Yetişkin ama kadın olma haline baktığımızda ise yetişkin olmanın eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinde erkeklerin avantajlı konumlarını bozmaya yetemediği örneklerle karşılaşabildiğimizi görüyoruz. Kadınların idare eden ve alttan alan kişi olma özelliklerini üreten cinsiyetçi normlar, kadın araştırmacının erkek çocuklarının yaratmış oldukları kriz anlarında kaçınılmaz olarak başvurduğu çözüm yolları olarak ortaya çıkabilmektedir. Mavi'deki İlhan örneğinde gördüğümüz gibi kadın olarak romantik ilişkinin olası tarafı haline gelmek araştırmacının yetişkin pozisyonunun sağladığı avantajlardan her zaman yararlanamadığını göstermektedir. Ya da oyunlarda çıkan çatışma hallerinde erkek çocukların istediklerini yerine getirmek ve buna kız çocukların ortak olmalarını istemek yetişkin olarak üretilen tek çözüm olabilmektedir. Yetişkin ama kadın olma halinin doğurduğu olumlu bir durum olarak özellikle kadınların daha fazla istihdam edildiği ve kabul gördüğü bir ortam olan anasınıflarındaki "kızlar birliğinden" bahsedebiliriz. Kadınların ortak geçmiş ve gelecek birliktelikleri varsayımları, kadın araştırmacının çabuk kabul görerek ilişki kurma konusunda avantajlı konuma geçmesine olanak sağlayabilmektedir. Ancak aynı zamanda kadınlar arası yaş hiyerarşisi ve cinsiyetler arasındaki ayrışmayı pekiştirmemek adına her zaman koşulsuzca kadınların tarafında yer al(a)mama halleri, araştırmacının sahasının devamlılığı için çeşitli stratejiler geliştirmek zorunda kalmasına neden olmaktadır.

Feminist çocukluk çalışmaları bu tartışmalardan hareketle bize yeni soruların yanıtlarını aramada yol gösterebilir. Örneğin anasınıfı ortamında alışılmadık bir yetişkin ve alışılmadık bir erkek araştırmacı güç ilişkilerinde nasıl konumlanabilir sorusu bize gücün dinamiklerini daha iyi anlayabilme olanağı sunacaktır. Ayrıca çocukların öznelliklerini daha görünür kılabilmek için, yetişkin-çocuk ilişkilerinin eşitsiz şekilde sürdürüldüğü okula benzer diğer alanlarda (örneğin evde) çocukların yetişkinleri nasıl gördükleri ve konumlandırdıklarını ifade edebilecekleri çalışmalara ihtiyaç duyul-

maktadır. Bu çalışmaları "daha feminist" kılacak en önemli şeylerden biri kuşkusuz araştırmanın yürütücülerinin sadece kadın araştırmacılardan değil çocuklardan da oluşması olacaktır. Bu yolda Mayall'ın (2002:136-39) belirttiği gibi feminist bakış açısına benzer biçimde çocuk bakış açısının geliştirilmesi büyük önem taşıyacaktır.

8

"Saklanmış Kadınlar"dan "Saklanmış Hayvanlar"a ve Tersi

Türler Arası Karşılaşmalarda Feminist Yöntem

Ezgi Burgan ve Mehtap Öztürk

"Bütün mesele sözünü söyleyebilmek değil mi?"

MARNIA LAZREG (1995)

1980'Lİ YILLARDA feminist yöntem tartışmalarında ön plana çıkan ve eskisi kadar güçlü olmasa da günümüze dek varlığını sürdüren bilgilerden biri şu oldu: "Feminist araştırma kadınlar *tarafından*, kadınlar *hakkında*, *kadınlar için*" yapılan araştırmadır (Delamont 2006: 70). Bu yazının dayandığı araştırma[1] bu mantrayı bir kez daha tartışmaya açıyor. Öncelikle biz her ne kadar "iki kadın araştırmacı" olarak araştırmaya dahil olmuş olsak da, bu konumumuz, Kartezyen düşüncenin "erkek" kimliğinin karşısında düalist biçimde yerleştirmiş olduğu inşa edilmiş bir kadınlık konumunun varlığı nedeniyle mevcuttur. Kadınlık; yaş, sınıf, kültür gibi çeşitli etkenlerle heterojenleşen, toplumsal olarak üretilen bir kimlik olarak yaşamımızda yer alır. Bu, determinist bir inşa olmaktan çok, Butler'ın (2008) kavramsallaştırmasında olduğu gibi, biyolojik-toplumsal arasında karşıtlık kurmayan bir cinsiyet kavrayışına işaret eder.

1. Bu yazı Ezgi Burgan'ın sürmekte olan doktora tezi süresince Mehtap Öztürk ile birlikte, 2017 Ağustos ayı boyunca gerçekleştirdiği alan araştırması deneyimine dayanmaktadır. Doktora tezi Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 2017 Şirin Tekeli Araştırma Ödülü ile desteklenmiştir.

Hem kendimize hem de alana dair bu kategorileri sabit veriler olarak kabul etmediğimizde, "iki kadın araştırmacı" oluşumuz da feminist bir araştırma için ilk adım olmaktan çıkıyor. İkinci olarak, bu çalışma kadınlar *hakkında* bile değil; (toplumsal olarak cinsiyetli) bir tür olarak kadınları kapsıyor ancak mutlak biçimde tanımlanmış bir kadınlar kategorisi hakkında değil, belirli kadınların yayla coğrafyasındaki belirli hayvanlar ile ilişkileri hakkında. Bir başka deyişle ne kadınlar ne hayvanlar ne de yayla hakkında; ancak bunlar arasındaki *ilişkiler* hakkında. Araştırma odağı bu biçimde tanımlandığında, çalışma, mantradaki üçüncü kısım açısından da uygunluğunu kaybediyor: Bu çalışma *kadınlar için* yapılan bir çalışma değil. "İçin" vurgusu karşımıza şu soruyu çıkarıyor: Biz araştırmacılar olarak, neyin kadınlar *için* olduğuna karar verecek bir konumda mıyız? Bu çalışmada, bu soruya şüpheci yaklaşarak, kadınlar-hayvanlar-yayla arasındaki ilişkiye yönelik merakla yola çıktık ve bu ilişkiyi, bu ilişkide oluşan ve dönüşen kadınlardan, hayvanlardan ve yayla coğrafyasından öğrenmeyi amaçladık. Dolayısıyla çalışmanın yöntemini belirleyen, bizim cinsiyetimiz ya da araştırılanların cinsiyeti değildi.

Çalışmanın yöntemini feminist yöntem başlığı altında değerlendirebiliyorsak, bunu sağlayan şeylerden biri kadınlardan öğrenmeye dair tutkumuzdu. Ancak bu tutku da salt bizim akademik merakımıza dayanan ve araştırılanlarla aramıza mesafe koyan bir tutku değildi. Bakış açımız kadınlar-yaylalar-hayvanlar arasındaki ilişkide farklı koşullarda kendi çıkarlarımızı/ilgilerimizi ve araştırılanların çıkarlarını/ilgilerini sorgulamaya açıyor. Yöntemimiz bu sorgulamada erkekmerkezci ve insanmerkezci uygulamalar/politikalar/bilimler/ideolojiler karşısında konumlanıyor oluşumuz nedeniyle feminist bir nitelik kazanıyor. Böyle bir konumlanış bizi "hiçbir yerden yola çıkıp her yeri fetheden bakış"a karşı, Haraway'in *konumlu bilgiler* perspektifine götürür (2010c: 100). Konumlu bilgiler, hem bütünselleştirici bilimsel otorite iddialarının hem de göreciliğin "tastamam bir görü vaat eden tanrısallık hilelerini" sorgulamaya açar; bütünselciliğe karşı hesap sorulabilirliği, göreciliğe alternatif olarak ise kısmiliği, konumlanabilirliği ve eleştirelliği ortaya koyar (2010c: 104-5).

Bu çalışma odağında konumlu bilgiler perspektifiyle peşine düşeceğimiz sorular da böylece belirginleşmiş oluyor. "Kimin yaşamı yaşam sayılır?" ve "Bir yaşamı yası tutulabilir kılan nedir?" diye sorar Butler (2005: 35). Metinde bu soruları şu iki soruyla genişletiyoruz: "Kimin yaşamı kaydedilmeye değer?" ve "kendimizin de araştırmacılar olarak dahil olduğu bir araştırma sürecinde, bu yaşamları nasıl kaydedeceğiz?" Yazı boyunca bu sorulara cevap vermek yerine, soruları sorma biçimlerimizi ve bu sorular ile attığımız adımları, alanın bize sordurduğu yeni sorularla birlikte ortaya koyuyoruz. İnsanı hayvan ile karşıtlık içinde ve ona üstün biçimde inşa eden Kartezyen düşünceden farklı olarak çoklu türler etnografisi (*multi-species ethnography*)[2] ve resmi tarihin görünmezleştirdiği kişisel anlatılara odaklanan sözlü tarih teknikleri, çalışma boyunca, bu soruları takip etmek için bize verimli imkânlar sunuyor.

Bu, Maria Mies'in (1995) deyişiyle "saklanmış kadınlar"a –ve buradan türeterek ekleyecek olursak– "saklanmış hayvanlar"a dair yapabileceğimiz feminist bir müdahale olarak da görülebilir. Mies, *saklanmış kadınlar* ifadesiyle, "kadınların yaşamlarının, emeklerinin, kavgalarının araştırma materyalinden fiilen hariç tutulmasını" işaret ediyordu (49). Biz ise bu müdahaleyi kırsal yaşamı konu edinen bilimsel alana yönelik gerçekleştiriyoruz. Kırsal yaşama ilişkin birçok bilimsel çalışma emek odaklı olduğu halde, bu çalışmalarda

2. Çevre çalışmaları, bilim ve teknoloji çalışmaları ve hayvan çalışmaları alanlarının kesişiminde ortaya çıkan çoklu türler etnografisi, insanı kültür, insan-olmayanları ise doğa alanına atfeden düalist bakış açısını sorgulayarak, etnografik araştırmanın öznesini, bu düalizmlerde yer alan *mutlak insan*'dan, farklı türlere ve farklı türler arasındaki ilişkilere kaydırmıştır (Kirksey ve Helmreich 2010). Klasik etnografyadan ayrılan bu ilgi ile çoklu türler etnografisi, yaşamları insanlarla iç içe geçmiş organizmaların özneliğini ve failliğini vurgulamıştır. Klasik etnobiyolojik konulardan farklı olarak, çoklu türler etnografları, böcekler, funguslar ve mikroplar gibi *zoe* ve çıplak hayat alanına dahil edilen –dolayısıyla öldürülebilir olan– organizmaları da etnografik tartışmalara katmış; böylece insanların yanı sıra, insan-olmayan bu canlıları da *bios* alanında, etnografinin konusu olarak değerlendirmişlerdir. Bir başka deyişle çoklu türler etnografisi, organizmaları basitçe "coğrafyanın bir parçası", "insanlar için yemek" ya da "semboller" olarak görmek yerine, yaşamları ve ölümleri insanların sosyal dünyalarıyla yakından ilişkili olan varlıklar olarak anlayan etnografik çalışma alanına dahil edilebilir (545).

kadınların emeği, perspektifi, toplumsal cinsiyet ve emek arasındaki ilişki çoğunlukla göz ardı edilmiş, dahası kadınlar çalışmalarda yer aldıklarında da çoğunlukla ev içindeki rolleri vurgulanarak tarım ve hayvancılık alanlarında "çiftçinin karısı" ya da "yardımcı" rolleri bakımından ele alınmışlardır (Wilkie 2010: 44). Benzer şekilde kırsal yaşamda endüstriyel üretime eklemlenen hayvancılık pratikleri çokça konu edilmesine rağmen, hayvanlar bir "üreme/üretim birimi" olarak değerlendirilerek ekonomik bir konu olarak ele alınır. Öte yandan kırsal yaşamda insan-hayvan ilişkileri, bu ekonomik anlamı dışında bilimin konusu olarak görülmemekte ve kaydedilmeye değer bulunmamaktadır (Philio ve Wilbert 2000: 98).

Bu çalışmada bakışımızı egemen tarih ve etnografi anlatılarında kaydedilmeye değer bulunmayan bu iki yaşamın kesişimine çevirerek, bu kesişimdeki karşılaşmaların *cinsiyetli karşılaşmalar* olarak nasıl oluştuğunu sorgulamaya açıyoruz. Sosyolojinin, hayvan çalışmalarının ve etnografyanın kesişiminde yer alan tekniklerden feminist bakış açısıyla yararlanırken, saha araştırması süreci boyunca, kendimizi nasıl konumlandırdığımızı, araştırma özneleriyle nasıl ilişkilendiğimizi, ne gibi zorluklarla karşılaştığımızı ve bunları aşmak için hangi stratejileri kullandığımızı tartışmaya açıyoruz.[3]

Araştırılanların Heterojenliği: Hangi Yaylalar, Hangi Kadınlar, Hangi Hayvanlar?

Karadeniz'in dönüşen yaylalarında türler arası karşılaşmaları incelemek, çok geniş bir coğrafyayı ve farklı türleri içeren geniş bir araştırma alanıyla temas etmeyi ifade ediyor. Bu alan sosyal, eko-

3. İlk yazarın notu: Feminist yöntem ve onun mesele edindiği iktidar sorunu, çalışmanın konusunun oluşturulmasından verilerin değerlendirilmesi ve yazma aşamasına kadar geçen bütün süreçleri kapsar (Wolf 2009). Ancak biz bu yazıda, araştırmayı birlikte gerçekleştirdiğimiz saha çalışması boyunca nasıl bir yol izlediğimizi tartışmaya açacağız. Çünkü bu yazı her ne kadar benim doktora tezimin saha çalışmasının bir kısmına dayansa da, Mehtap Öztürk'ün bu süreçteki katkıları bir teşekkür ile geçiştirilemezdi. 2017 Ağustos ayı boyunca gerçekleşen saha çalışması, onun alana katılımıyla *bu* saha çalışması olarak var olabildi. Bu nedenle birlikte gerçekleştirdiğimiz çalışmaya dair, birlikte bir değerlendirme yaparak bu yazıyı oluşturduk.

nomik ve politik etkilerin erkekmerkezli biçimde birlikte işlediği, dönüşen bir coğrafyayı içeriyor. Öncelikle hayvancılık pratikleriyle doğrudan ilişkili olan yaylalardaki dönüşüm, hayvancılığın ve tarımın dönüşümüyle ilişkilendirilebilir. Tarım ve hayvancılıkta seri ve ucuz üretime dayanan endüstrileşmenin yükselişiyle yerel üretim gittikçe değer kaybetmiş ve bu durum üreticilerin yoksullaşmasını pekiştirmiştir. Hayvanların bir ürün olarak değerlerinin verimlilik esasına göre belirlendiği bu işletmelerde, üretimin seriliği, bir ineğin 25 yıllık doğal ömrünü 4 yıla düşüren bir niteliğe sahiptir. İnek daha fazla süt verebilmesi için "tecavüz rafı" (*rape rack*) denilen teknik gereçlerle hamile bırakılır, ardından yavrusu dişi ise süt üretimi için yetiştirilmek üzere anneden ayrılır, erkek ise et üretiminde kullanılmak üzere kesime gönderilir. Ortalama 4 yılın sonunda süt verimi biten inek de et olarak kesime gider. Bu süreçte hastalanan ve endüstriyel üretimi tehdit eden hayvanlar ise "yakma fırınları" adı verilen bölümlerde öldürülür.[4] Böylece bütün bir endüstriyel üretim cinsiyetli bir sömürü düzeni olarak, teknik-yoğun biçimde işler. Kırsal üretimde ineklerden fayda sağlanmasında da benzer bir mantık izlenir: inekler hamile bırakılır ve süt verimleri bitince ke-

4. Endüstriyel hayvancılıkta üretim sürecinin nasıl olduğu, Resmi Gazete'de yayınlanan "Suni Tohumlama, Tabii Tohumlama ve Embriyo Transferi Faaliyetleri Hakkında Yönetmelik" ve "Kırmızı Et ve Et Ürünleri Üretim Tesislerinin Çalışma ve Denetleme Usul ve Esaslarına Dair Yönetmelik" içinde bulunmaktadır. Ancak bu yönetmeliklerde sürece dair esas olarak resmi yazım ifadeleri kullanılır. Biz bu uygulamaları feminizm ve hayvan özgürlüğü perspektifinden, yani endüstriyel çıkarların dil dolayımı ortadan kalktığında var olan yalın haliyle ifade etmeyi tercih ediyoruz. Bu nedenle örneğin hastalığın endüstriyel üretim uygulamaları sürecinde ortaya çıktığını ve hastalıktan sorumlu özneleri (uygulayıcıları ve üretim sürecinin kendisini) gizleyen öznesiz bir "imhası gereken hayvan" ifadesi yerine "üretim sürecinde hastalandığı ve endüstri açısından işe yaramaz hale geldiği için öldürülen hayvan" ifadesini kullandık. Bunun dışında her ne kadar resmi biçimde ifade edilmiş olsa da "yakma fırını" ismi, zaten yapılan uygulamanın içeriğini kapsıyordu; bu nedenle bu ismi olduğu gibi yazdık. Bilimsel adıyla suni tohumlama uygulaması ise, bu metinlerde, "dişi hayvanın genital kanalına spermaların hijyenik koşullarda nakledilmesi" olarak tarif ediliyor fakat ne bu koşulların içeriği ne de kullanılan araçların ismi bu ifadede yer alıyordu. Bu nedenle çalışma süresince görüştüğümüz veteriner hekimlerden edindiğimiz bilgilere göre bu teknik gerecin orijinal ismini (*rape rack*) kullanmayı tercih ettik.

silir. Ancak buradaki fark ürün (hayvanlar) ile üretici (insanlar) arasında üretimin aşamaları boyunca doğrudan yüz yüze karşılaşmaların yaşanabilmesidir. Kırsal üretimde inekler yalnızca bir sayı olmaktan çıkıp bir isme sahip olabilirler. Üreticiler işin belirli bir parçasını yapan "teknik işçiler" değildir, üç konumu birden işgal ederler: Onlar işin tamamını üstlenen ve yaşamlarını bu iş üzerinden düzenleyen "emekçiler", hayvanların bakımlarından ve kâr-zarar dengesinden doğrudan sorumlu olan "işletmeciler" ve piyasada kâr-zarar dengesini tek başına kontrol edemeyecek bir konumda olan "hayvancılardır". Kırsal yoksullaşmayı bu üç konumlanışın kesişiminde düşünebiliriz. Bu kesişim konumunda, yaylacılık üç-dört ay boyunca verimli otlaklardan faydalanma imkânının olduğu, bakım ve iş yükünün köye göre daha az olduğu ve organik pazarın popülaritesinin artmasıyla daha fazla değer kazanan ürünlerin (yayla sütü, yayla tereyağı vb.) elde edilebildiği bir deneyimi ifade eder. Yerel tarım ve hayvancılığın değer kaybetmesi, yaylacılık pratiğinin de dönüşmesinde önemli bir etken olmuştur.

Yaylacılık deneyiminde görünür olan yoksullaşmaya etki eden bir diğer faktör ise son yıllarda yayla coğrafyasının dönüşümüdür. Bu dönüşüm elbette ki neoliberal politikaların güçlenmesiyle sınırlandırılamaz; dönüşümün tarihi tarım devrimine kadar uzanabilir. İnsanların ilişki kurduğu su, toprak gibi doğal varlıklar tarımsal üretim ile birlikte, tüketilebilir kaynaklar olarak görülmeye başlamış ve ekonomik bir anlam kazanmıştır. Ancak endüstriyel dönüşüm sürecinde bu varlıklar, sürdürülebilirlikten ve yenilenebilirlikten uzak ve sınırsız tüketilebilir kaynaklar haline gelmiştir. Yakın dönemde neoliberal müdahalelerin etkisiyle ise bu süreç, hayvancılık pratiğinin kendisinin özne haline geldiği endüstriyel bir dönüşümü ifade etmeye başlamıştır (Verdioğlu ve Dufner 2014: 30-2). Çoğunlukla sığır yetiştiriciliğine dayanan hayvancılığın geniş arazilere (hem otlak alanı hem de yem üretimi için) ve suya ihtiyaç duyması, bu arazilerin ve su kaynaklarının yoğun kullanımını beraberinde getirmiştir. Bunun yanı sıra hayvancılıkta kullanılan kimyasal gübreler toprakların verimsizleşmesine neden olmuş, endüstriyel hayvancılık, karbondioksitten 25 kat daha zararlı olan metan gazı üretimiyle küresel ısınmanın ikinci büyük nedeni haline gelmiştir.

Neoliberal dönüşüm sürecindeki gıda politikaları da birçok açıdan cinsiyetlidir. Bu politikalar ekolojik olmayan ve çeşitliliği göz ardı eden öncelikleriyle, üretilen ürünün niteliğini dönüştürmekle kalmamış, bu üretimde yer alan kadınların bilgisini, emeğini ve üretkenliğini de ortadan kaldırarak gıda üretimi ve bölüşümü sürecini de etkilemiştir (Shiva 2014: 14-15). Yaylaların dönüşümü sürecinde göz önünde bulundurulması gereken bir diğer mesele de, yayla turizminin gelişmesiyle yaylaların turizme açılması, bu bölgelere yönelik yol, bu bölgelerde yaşayan nehirler üzerinde santraller ve yayla/meralarda turistik yapı imarının artmasıdır. Yıllarca ineklerin yolları olan, ineklerle ve diğer hayvanlarla kat edilen yayla yollarındaki bu dönüşüm, yayla coğrafyasının, hayvanların ve yaylacıların yaşamlarını doğrudan etkilemektedir. Karadeniz Bölgesi'ndeki yaylalar bu dönüşümden farklı derecelerde ve biçimlerde etkilenebilmekte ve bu etkileri yayla coğrafyasındaki insan ve hayvanlar farklı biçimlerde deneyimlemektedir. Araştırmamız örneğinde değerlendirilmesi gereken farklılıklardan biri araştırmaya dahil olan coğrafyalar ile onların yaşadığı dönüşümün niteliği arasındaki farklılıklardır. Bu nedenle aşağıdaki kısımda, araştırmaya konu olan yaylalardan kısaca bahsediyoruz.

Gümüşhane-Bayburt-Trabzon sınırında yer alan ve Yeni Balahor olarak bilinen Balahor Yaylası bozkır, 2280 metre rakımlı, pratikte 6 hanenin yaşadığı 10 evi kapsayan, kendi içinde kapalı bir yayladır. Yaklaşık 200 hanelik Eski Balahor buraya 50 dakikalık yürüme mesafesinde yer alır. Balahor'dakiler evlerinin önündeki küçük bahçelerde geçimlik lahana, soğan, yeşillik yetiştirirler ve ek ihtiyaçlarını Eski Balahor'daki bakkaldan karşılarlar. Evler birbirine yakın inşa edilmiştir, imamın eşi haftada bir sohbetler yapmakta ve çocuklara Kuran dersi vermektedir. Bozkırın geniş olması, kadınların hayvancılık pratiğini etkiler. Hayvancılık sürecinde ineklere yönelik suni tohumlama yerine boğaya verme,[5] elle sağma gibi veteriner ve tek-

5. Boğaya verme, inek ve boğanın aynı ortama getirilmesi sağlanarak çiftleştirilmesi işlemine verilen addır. Bu uygulama için otlak alanı kullanıldığı gibi boğanın ahıra getirildiği durumlar da söz konusudur.

noloji gerektirmeyen hayvancılık uygulamaları bulunmaktadır. İnekler sabah salınır, kendileri gezer ve akşam kendileri ahırlara gelirler. Bu pratik hayvanların sosyalleşmelerinde de etkilidir. Kadınların deyişiyle bu sosyalleşme, hayvanların birbirini beklemesi ve bazı ineklerin birbirlerini evlerin önünden alarak birlikte otlağa gitmesi gibi durumları içerir. Evlere giden su ortak bir depodan dağıtılır ve kısıtlıdır. Suyun kısıtlı olması hem ev-bahçe işleri gibi gündelik pratikleri hem hayvancılık pratiklerini (ahır temizliği, süt ürünleri üretimi, işlerin hangi sırayla ve ne zaman yapılacağı gibi) hem de suyun paylaşımı ile ilgili olarak komşuluk ilişkilerini etkiler.

Rize'nin Çamlıhemşin ilçesine bağlı Kavrun (Yukarı Kavrun) Yaylası ise tarihi geçmişi olan, turizme açık ve turizmle dönüşen bir yayladır. Sisli, serin ve 2350 metre rakıma sahip olan, son yıllarda turizmin yoğun olarak yapıldığı bu yaylada yaklaşık 150 hane bulunmaktadır. Yaylada turizmin yükselmesiyle açılan pansiyonlar ve kafeteryalar vardır. Yerleşim yerlerinin yakınında kamp çadırları kurulabilmektedir. Artık yalnızca turizm faaliyetlerinin yapıldığı Ayder'den günübirlik ya da bir-iki günlük tur turistleri ya da bağımsız turistler bu yaylaya gezi düzenlemektedir. Yaylacıların bir kısmının, yaylanın dönüşümü sürecinde yükselen turizm politikalarına ve bunun sonuçlarına yönelik sıkıntıları ve itirazları vardır. Bu süreçte yaylanın turizme açılmasından ve çevre kirliliğinden rahatsızlıklar bulunmaktadır. Bu bölgede yaşanan dönüşüm süreci hayvancılık pratiğini ve kadınların gündelik yaşamını da değiştirmiştir. Bu süreçte başlanan ve halen devam eden "Yeşil Yol" projesi Kavrun Yaylası'nda yerleşim yerlerinin ve yerleşim yerine yakın otlakların üzerinden geçer. Yol yapımından dolayı hayvanların otlak alanlarının olduğu yere taşların düşme riski ortaya çıkmış ve kadınlar hayvanların otlak alanını değiştirmek ve hayvanları daha uzak kısımlara taşımak zorunda kalmışlardır; hayvanları yeni otlak alanına güvenli bir şekilde götürmek için her sabah yarım saatlik bir yol giderler. Bu durum kadınlar arasında bir sosyalleşme biçimini almıştır. Yaylacıların azalan inek nüfusu ve buna neden olan hayvancılık politikalarıyla ilgili de şikâyetleri bulunmaktadır. Turizmle birlikte kadınların bazıları pansiyonculuk ve kafe işletme işleriyle ilgilen-

meye başlamışlardır. Dolayısıyla yayla coğrafyalarının farklı koşulları farklı kadın konumlanışları ve kadınlar ile hayvanlar arasında farklı ilişkilenme biçimlerine de zemin oluşturuyor diyebiliriz.

Farklı yayla coğrafyalarında kadınların hayvanlarla karşılaşmalarına bakmak, bu çalışmanın teorik çerçevesi için bir gereklilik, fakat aynı zamanda bir pratik zorunluluk olarak da kendini gösterdi. Çünkü hayvancılık işini yürüten çoğunlukla kadınlardı. Yaylacılık, kadınların çoğunlukla küçük yaşlardan itibaren gündelik yaşamlarını düzenleyen temel bir pratik olarak, yoğun kadın emeğine dayanıyor. Yayla ve hayvanlara ilişkin anlatılar kadınların özyaşam anlatılarının ayrılmaz bir niteliğini oluşturuyor. O halde bu niteliğin kadınların anlam dünyasındaki ifadesi nedir? Bu işi yapan erkekler için yaylanın, hayvanların ve bu ilişki ağında oluşan yaşamlarının anlamı nedir? Bizim için yürüyeceğimiz yolların bir ucu bu sorulardan geçmekteydi.

Bütün bu soruları sorarken karşımıza her fırsatta çıkan etik-metodolojik bir problem ise genelleştirme ve/ya temsil problemi oldu. Bu çalışma odağında bu problem, iki stereotip üzerinde kendini gösterme riski taşıyordu: "Yaylacı kadın" ve "ezilen kadın" stereotipleri. Yaylacı kadın, "kentli araştırmacı" gözlükleriyle deneyimlenebilecek bir fethedici bakışın ürettiği bir stereotipleştirmeydi. Kentliydik –her ne kadar birimiz Karadenizli olsa da ve her ikimizin de yaşamında köy deneyimi bulunsa da– yayla coğrafyasının taşıyabileceği zengin varoluşların çeşitliliğini tahayyül etmekte eksiktik. Bu çeşitlilikleri hâlâ tam olarak bilmiyoruz, ancak varlıklarına ilişkin bir farkındalık ya da homojenliğin mümkün olmadığına ilişkin kuşku, herhangi bir stereotipi çalışmamızdan uzak tutmamıza yardımcı olabilir. Bu nedenle, bizim deneyimimiz açısından "yaylacı kadın" diye bir kategori üzerinden hareket etmemek gerektiğini düşünüyoruz. Alanda farklı pratikler farklı kadın deyimleri üretiyordu ve kadınlar için bu, birbirleriyle iletişimde farklı konumlanışlar demekti: "Hayvanlarını seven kadın", "kardeşiyle yaşayan kadın", "dul kadın", "Başkan'ın karısı", "kafeci kadın", "pansiyoncu kadın", "hayvanlarla ilişkisi fantastik olan kadın", "zavallı kadın", "yaşlı kadın", "boğası adam öldüren kadın", "hocanın karısı" gibi.

Farklı pratikler, geleneksel hayvancılığı sürdüren kadınlar ile turizme angaje olan kadınların hayvanlarla ilişkilerinde ve hayvanların yaşamlarını anlamlandırmalarında açık bir şekilde gözlenebilir. Bu farklılıklar hayvanlara ad verme ve hayvanların yaşam sürelerini belirlemede etkili olabilmektedir. İşletmesi için gereken süt üretimini karşılayabilmek için daha fazla hayvana sahip olan kadınlar ile kendi ihtiyacı için geçimlik üretim yapan kadınlar arasında, hayvanlarla karşılaşmaları açısından farklar vardır. Oysa "yaylacı kadın" genellemesi bu gibi farkların bize gösterebileceği farklı hikâyeler, farklı çıkarlar ve ilişkilenme biçimlerinin üzerini örter.

Bütün bu farklılıklara rağmen kadınların deneyimleri, yaylacılıkla geçen ve cinsiyetçi işbölümüne dayanan yaşam pratiklerinde ortaklaşıyordu. Ancak bu noktada da ikinci tür bir stereotipleştirme tehlikesiyle karşı karşıyaydık: "Ezilen kadın" kategorisi inşa etmek ve bütün farklılıklarıyla kadınları bu sömürü düzeni içerisinde "pasif kurbanlar" olarak adlandırmak. Alanın zamanla daha açık biçimde göstermiş olduğu gibi, mutlak bir ezilen kategorisi inşa ederek kadınları böyle bir kategori içine koymak, metodolojik olarak düşülebilecek ikinci stereotipleştirme hatası olacaktır.

Alandaki birçok kadın hayvancılık işi içinde büyüdüklerini, çocukluklarından beri bu işi yaptıklarını vurguladılar. Ama bu durum, kadınların bu işe mahkûm oldukları anlamına gelmiyor. Kadınların bu işi nasıl yaptıkları, bu süreçte birbirleriyle, erkeklerle ve hayvanlarla olan ilişkileri, ekonomik olarak sürece dahil olma biçimleri, onları aynı zamanda bu işin aktif bir öznesi kılıyor. Bu ilişkilenme biçimlerinden de farklı aktif öznellikler çıkıyor. Kadınlar bu işin içine doğmuş olabilirler ancak bu işi bırakan, bırakmayı düşünen kadınlar var. İşi sürdürme konumunda bir karar verme pozisyonu var. Kadınlar bu işi sürdürmeye karar verdiklerinde, bu işten elde ettikleri kâr ve getirdiği diğer ayrıcalıkları tercih ediyorlar. Yaylacılık, köydeki hayvancılıktan farklı olarak kadınlara ev içi iş yükünün daha az olduğu ve daha özgür davranabilecekleri bir alan sunuyor. Yayla dışındaki yaşamlarında kadınlar daha yoğun ev içi emek ve diğer aile bireylerine yönelik bakım emeği harcamaları beklentisiyle karşı karşıya iken, değişen yaylacılık deneyimleriyle birlikte bu emekleri daha yoğun biçimde hayvanlara odaklı hale ge-

liyor. Bu nedenle "yaylacı kadın" kategorisi ile "ezilen kadın" kategorileri birbirlerinden farklı görünseler de, benzer bir yöntemsel hatayı taşıyorlar: Her iki kategori de kadınların heterojenliğini görünmezleştiren, ezilme dışındaki farklı konumlanış imkânlarının, ezenler ile ortaklaşan çıkarlarının ve kullandıkları stratejilerin üzerini örten bir homojenleştirme tehlikesi taşıyor.

Araştırılanların heterojenliği konusunda düşünmemiz gereken kategorilerden biri de "hayvanlar" kategorisidir. İncelediğimiz ilişkiler belirli bir yaylada belirli bir kadın ve belirli bir hayvan arasında gerçekleşen ve her biri farklı anlam taşıyan ilişkilerdir. Araştırmada hayvanlar kategorisi, bölgede yaylacılığa özgü koşullardan dolayı baskın olarak inek ve bunun yanı sıra boğa, manda, koyun ve keçileri kapsıyor. Bu kategori biyolojik sınıflamalara göre yapılan bir kategori olmasıyla kendi içinde bu gruplara dair bir homojenlik iddiası barındırıyor. Etnografik bakışla, anlama odaklı ve bu kategorilerin ötesinde bir araştırma öznesi olarak "hayvanlar"dan bahsetmek söz konusu olduğunda ise, dilde ve zihinde oluşturulan bu homojen grupları dağıtmak önem taşıyor. Bunu yapabilmenin bir yolu olarak Derrida "insan"ın karşıtında ve insan ile düalist bir biçimde düşünülen hayvan adlandırmasındaki sorunlara dikkat çeker (2002). Ona göre insan-hayvan karşıtlığında kurulan hayvan kelimesinin kendisi, insanların insan-olmayan tüm hayvanları işaret etmek üzere atfettikleri bir adlandırma olması nedeniyle sorunludur. Bu nedenle Derrida, bizi, "İnsanlar"ın karşıtında oluşan homojen bir "Hayvanlar" kavramı yerine, hayvanlar arasındaki çok çeşitli farklılıkların görülebileceği adlandırmalara, bir hayvandan bahsederken *belirli bir hayvana* ve hayvanlar ile insanlar arasındaki karmaşık *ilişkilere* işaret etmeye davet eder.[6] Bu belirli hayvan ile ilişkileri anlamanın bir yolu Derrida için karşılaşma anlarına bakmak-

6. Derrida bu noktada insan-olmayan bütün hayvanları kapsamak üzere kullanılan "hayvan" sözcüğü yerine "animaux" (hayvanlar) sözcüğüyle aynı şekilde okunan "animot" sözcüğünü kullanır. Bunu yapmaktaki amacı "hayvanlar" adlandırmasındaki çoğulluğun tekil kipte de işitilmesini sağlamak ve böylece insandan kesin bir sınırla ayrılmış olan tekil bir "Hayvan" kavramını bozarak, farklılıklara işaret etmektir (Derrida 2002: 425-26).

tır. Haraway de, insanlar ile hayvanlar arasındaki ilişkiyi, onların birbirlerine cevap verebildikleri bir *sorumluluk ilişkisi* olarak anlamaya çalışmakta ve bunun imkânını gündelik pratiklerde ve ilişkilerde aramaktadır. Bu nedenle Haraway, hayvanları cevap verebilen/karşılık verebilen varlıklar olarak anlayarak şu soruları sorar: "Hayvanlar oynayabilir mi? Veya çalışabilir mi? Ve hatta ben, *bu* kedi ile oynamayı öğrenebilir miyim?" (2008: 22). Çalışmada hayvanların heterojenliğini göz önünde bulundururken, pratik olarak yaptığımız şey, kadınların hayvancılık sürecinde geçmişte ve şimdi karşılaştıkları her bir hayvan için var olan kişisel hikâyelerine ayrı ayrı odaklanmak oldu. Kadınların anlatılarını dinlediğimizde hayvanların özellikleri arasındaki farklılıkları açıkça görme fırsatı bulduk. Bu anlatıları dinlerken, kadınların hayvanlarla ilişkilerinin farklı farklı olabildiğini, kadınların hayvanları tarif etme biçimlerinin, onları anlamlandırmalarının ve onlarla ilişkilerinde kullandıkları dil ve davranışların farklılaştığını gördük. Örneğin bu hikâyelerde kadınlar, kimi hayvanların hayatlarında unutulmaz bir yeri olduğunu anlatırken, kimi hayvanların isimlerini bile hatırlamayabiliyorlardı. Dolayısıyla hayvanların heterojenliği ve kadınların heterojenliği meselesi birbirinden bağımsız değildi. O halde ilişkilere odaklanan ve heterojenlikleri göz önünde bulunduran bir araştırma için alana yönelik atılacak ilk adım nasıl olacaktır? Araştırmacılar olarak, bu farklılıklar alanına, kendi farklılığımızla dahil olduğumuzda nesnellik sorusu tartışmamız gereken bir mesele olarak ortaya çıkıyor.

Geçişli Kimliklerle Araştırma: Araştırmacı/Araştırılan/Hayvan Savunucusu/Komşu Kızı

Araştırmacılar olarak alana girerken, araştırma meraklarımıza eşlik eden metodolojik sorulardan biri "biz kimiz?" sorusu oldu. Dönüşen yayla coğrafyasında kadınlar ve inekler arasındaki ilişkiyi neden dert ettik ve kimler olarak alana geldik? Bizim derdimiz, araştırılanlar açısından ne anlam ifade eder ve alana bizim de dahil olmamızla "araştırma" nasıl bir ilişki olarak var olur?

Öncelikle biz kimiz sorusu bizim cinsiyet ve sınıf konumumuz-

dan, yaşadığımız coğrafyadan ve hayvanlarla ilişkilerimizden bağımsız bir "araştırmacı" konumunu ifade etmiyor. Erkek egemen bir dünyada kadın oluşumuz bizi ikincil olarak konumlandırırken insanmerkezciliği erkeklerle paylaşıyor olmak bizi insan türünün egemenliğine paydaş kılıyor. Öte yandan bu paydaşlık da erkeklerle eşit bir paydaşlık değil çünkü bu iki egemenlik birbirini pekiştirerek var olduğundan kadınların ve hayvanların ikincil konumları da bir ortaklık içeriyor (Adams 2010). Araştırmacılar olarak alana çıktığımızda kadınlarla bu cinsiyetçi baskıdan kaynaklanan ikincil konumu ve türcü iktidardan gelen ortaklığı paylaşırken, araştırmacı konumumuzla da "erkek" seçkinlerin ayrıcalıklarını paylaşıyoruz. Mies, "ikili bilinç" olarak tanımladığı bu konumu kadın araştırmacı için bir engel olmaktansa yöntemsel ve politik bir fırsat olarak değerlendiriyor. Bunun için de kadın araştırmacılara "kendi bastırılmış bilinçaltı kadınsı öznelliklerini yani kendi ezilmişlik ve ayrımcılık yaşantılarını araştırma sürecine katmalarını" öneriyor (1996: 51). O halde kendi deneyimlerimizi araştırmaya katmak çalışmamızın nesnel olmadığı anlamına mı geliyor?

Pozitivist nesnellik ideolojileri bütünleştirici bir yaklaşımla Batılı, beyaz, erkek, insan kategorilerini imleyerek, araştırmacı ile araştırılan arasında, araştırmacının üstünlüğüne dayanan bir ontolojik ve epistemolojik fark inşa eder (Haraway 2010c). Pozitivist bilim anlayışının dayandığı bu fark, araştırmacının araştırılanların hayatlarını "nesnel olarak görebileceği, yargılayabileceği ve yorumlayabileceği" varsayımı üzerine kuruludur (Wolf 2009: 377). Bu nesnellik ideolojileri erkekmerkezci önyargılarla yüklü olduğundan, kadın araştırmacılar için bir tarafsızlık ilkesi dayatır. Bu ilke kadınların sosyal tarihini, kadınların kendi durumlarını, kendi ezilmişlikleri ve direnç biçimlerini nasıl algıladıkları gibi alanları araştırma alanı olarak "görünmez" kılar (Mies 1995: 51). Bu durumda araştırmacılar için görünmez kılınan bu alanların nasıl çalışılacağıyla ilgili bir konumlanış sorunu ortaya çıkar.

Yukarıda değindiğimiz Haraway'in konumlu bilgiler perspektifi buradaki konumlanış sorununda nasıl iş görür? Bu perspektif egemen bilim anlayışının dayattığı şekilde, araştırmacının özgeçmişini hariç tutarak sahaya çıktığı bir nesnelliği değil, kendi deneyimleri

ve bakışı ile birlikte alana dahil olduğu bir feminist nesnellik önerisi getirir. Harding ise nesnelliği, araştırmacıyı en az araştırma konusu kadar eleştirel bir zemine çekmek, tarafsızlık yaftasından kurtulmak açısından tartışır. Harding'e göre feminist bir yöntem için, araştırmacının kendi toplumsal cinsiyeti, ırkı, sınıfı ve kültürünün ne olduğunu ve araştırma konusunu bu açıdan nasıl biçimlendirdiğini açıkça anlatması gerekir. Ona göre, "bu 'taraflı' gibi görünen unsuru çözümlemelere katmak aslında araştırmanın tarafsızlığını artırır" (Harding 1996: 42). Benzer şekilde Patton da tarafsızlığı, "empatik tarafsızlık" olarak ifade eder. Bunu araştırmacının alanı olduğu gibi gözlemleme, tanımlama ve yorumlama girişimi olarak tarif eder (1990: 55). Bu tanıma göre araştırmacılar bir yandan inceledikleri konuya dair, yargılamayan, nötr bir duruş sergilerken, aynı zamanda kişisel deneyimlerini ve empatik içgörülerini de araştırma verilerine dahil ederler. Çalışmamızda araştırmacının kendi deneyimini alana katmasıyla mümkün olabilecek bir tarafsızlığı amaçladık ve araştırmacı ile araştırılan arasına mesafe koyan, araştırma verilerini araştırılanlardan gizleyen bir "nesnellik" kavrayışından uzak durmaya çalıştık. Kadınları odağına alan bir araştırma yaparken kadınlar adına konuşmayacak bir dili nasıl inşa edecektik? Bunun için olabildiğince genellemelerden uzak ve onların anlatılarını "nesnel cevap kalıpları" kullanmadan dinlemek yolunu seçtik. Bu anlamda alanla nasıl ilişki kurduğumuz bu nesnellik deneyiminin ayrılmaz bir parçasını oluşturuyor.

Alana erişmek için bireysel ilişkilerimizi kullandık. Bu bizi farklı konumlardan farklı araştırmacılar olarak alana dahil etti. Yaylaya ilk olarak Balahor Yaylası'nda bir yakınımız aracılığıyla bir aile gibi gittik. Bu bizi uzak ve bilinmez araştırmacılar olmaktansa, aile içinde birer genç kız veya torun[7] olarak kabullenmelerini beraberinde getirdi ve ilişki kurmamızı kolaylaştırdı. İlk karşılaşmalarımızdan

7. Burada bizi genç kız olarak görmelerinin önemli bir nedeninin yaşımızdan ziyade evlenmemiş olmamız olduğunu düşünüyoruz. "Torun" sıfatı ise yaylaya araştırmacılardan birinin (Mehtap'ın) anneannesi ile gitmiş olmamızdan kaynaklandı.

birinde, görüşülen kişi bize "başınızda erkek yok mu?" diye sorduğunda "anneanne var" cevabı yabancılaştırıcı bir diyaloğun önünü kesmiş oldu. Benzer ilişkilenmeyi Kavrun'da da yaşadık. Arkadaşlık bağlarımız vasıtasıyla gittiğimiz Kavrun'da aile içerisinde değildik ama ilişki kurduğumuz ailenin aracılığıyla kalacak yer ve görüşülecek kişilere kolaylıkla ulaştık. Belirli bir güveni sağladıktan sonra da görüştüğümüz kişiler diğer tanıdıkları ile iletişim kurmamıza aracı oldular. Böylelikle kartopu yöntemiyle alandaki kişilerle ilişkilendik. Yöntem sayesinde geniş bir çevreye ulaşsak da bu herkesle aynı derinlikte ilişki kurmamızı beraberinde getirmedi. Bazı kişilerle ilk görüşmemizde çeşitli konularda ayrıntılı bir görüşme akışı sağlayabilmemize rağmen, bazı kişilerle görüşebilmek için birkaç kez aynı ortamda bulunmak ve kısa öngörüşmeler yapmak gerekti. Her durumda etnografik teknikler kullanıyor olmak ve katılımlı biçimde alanda olmak bu ilişkileri kurmamızı kolaylaştırdı.

Alanla ilişki kurmamızla bağlantılı olarak tartışmamız gereken bir diğer konu, araştırmacılar olarak alanda bize atfedilen kimliklerin (genç, kadın, öğrenci, araştırmacı) varlığıydı. Balahor'daki aile konumumuz, bizi yaylaya yeni gelen bir komşu konumuna da sokuyordu. Komşuluk ilişkisinde doğal olan ev ziyaretleri, yiyecek alışverişi oluyordu. Görüştüğümüz kişilerin evlerine gittiğimizde de, görüşme yapıyor olsak da yalnızca araştırmacı konumunda değil aynı zamanda "komşu kızı" konumundaydık. Genç, kadın ve bekâr komşu oluşumuz nedeniyle, görüşme sürecinde çay koymak, birlikte yemek yemek, ardından bulaşıkları yıkamak gibi beklentiler ile karşılaştık. Bir süre sonra bulaşık yıkamak, kahve yapmak gibi gündelik işler zaten yaptığımız davranışlar haline geldi. Bu gibi ev işlerini neden kadınların yaptığını ve kadınların cinsiyetçi işbölümü içinde bu işleri nasıl yaptığını, yaşadıkları zorlukları ve kullandıkları stratejileri konuşmak da, bu işleri paylaşırken ya da yorgunluğun üzerine çay içerken mümkün oldu. Kadınların hayat hikâyelerini dinlemek ve araştırma sorularını yeniden düşünmek de bu şekilde ilişkinin içinde daha spontane gerçekleşti.

Bütün bu katılım bizi, bizim sınırlarımızı, kim olduğumuzu ve kim olmakta olduğumuzu etkileyen bir süreç oldu. Kadınların ve hayvanların hayatlarının kesişmesine dair gözlemlerimiz ve dinle-

diklerimiz, kadınların hayvanlarla kurdukları ortaklaşmayı (eşitliği değil) güçlü bir şekilde vurguluyordu. Böylece çalışmanın başında kadınların ve hayvanların hayatlarının nasıl kesiştiğine dair temel merakımız, gittikçe daha güçlü bir şekilde, kadınların hayvanlarını bu kadar çok severken nasıl öldürebildiklerine yönelmeye başladı. Bu merak kimi zaman içinde öfkeyi de barındırıyordu: "Bunu nasıl yapabilirler!" türünden, insanmerkezciliği eleştiren ve hayvan savunuculuğunu yüklenen bir öfkeydi bu. Bu öfkeyi alanda ne yaptık? Onu araştırmaya dahil ederken nasıl dönüştürdüğümüzü aşağıdaki saha notu üzerinden değerlendirebiliriz:

"Hayvanları sevmesen zaten bu işi yapamazsın." Bu lafı kadınlardan sıkça duyuyorum. Sanki hayvancılıktan değil de gönüllü bakım işinden bahsediyor gibiler. Hayvancılıktan ve hayvanları sevmekten ne kadar da farklı şeyler anlıyoruz. Kırsal hayvancılıkta kadınların hem hayvanları çok sevip hem de öldürebilmeleri bir çelişki değil mi? Bugün, bu çelişkiyi açıklayabilecek bir şey (şeylerden biri belki) ile karşılaştığımı düşünüyorum. Esmalarda, bahçede, kentten gelen bir sipariş üzerine bir oğlak kesiliyor. Bu Esma'nın kesilecekler grubuna koyduğu bir oğlak imiş. Böylece fark ediyorum ki, benim çelişki olarak gördüğüm şey, "hayvanları seven ama et yiyen" pratik ile aynı işleyişe sahip: Tıpkı bu pratikteki gibi, Esma da bazı hayvanları sevip bazılarını yiyor. Bunun için hayvanlarını ayırıyor: sevilecekler ve yenilecekler. Sevileceklere isim takıyor, çocuğu gibi seviyor ve söylediğine göre onları kesinlikle kesmiyormuş. Yenilecekler ise eşi tarafından kesiliyor ya da satılıyor. Esma kesimden sonraki parçalara ayırma ve paketleme işlerini üstleniyor. Sevilecekleri nasıl seçiyorsun diye sorduğumda Esma şöyle cevaplıyor: "E o da çocuğun gibi, mesela hangi çocuğun sana daha yakın olursa, sana gelir yakınlık gösterirse onu daha çok seversin." Şok oluyor ve sessizliğe gömülüyorum. Anlaşılan yalnızca hayvanların ve hayvancılığın kadınlar için ne anlam ifade ettiğini değil, bütün bir yaşamın, ölümün ve sevmenin ne anlam ifade ettiğini anlamam gerekiyor. Böylece "Bunu nasıl yapabilirler"e yönelik ortaya çıkan öfkem, güçlü bir meraka evriliyor: "Bunu yapmayı nasıl başarıyorlar?" türünden bir meraka..." (*Saha notları, Balahor, 06.08.2017, Ezgi Burgan*).

Öte yandan araştırma süresince meraklı olan ve soru soran taraf daima biz değildik. Hemen her görüşmede "bu çalışmayı niye yapıyorsunuz?", "bu ne işe yarayacak?" gibi sorularla karşı karşıya

kaldık. Bunlar bizi tanımaya yönelik soruların da bir parçasıydı: "Kimsiniz?", "ne iş yapıyorsunuz?", "bu çalışmayı ne için kullanacaksınız?" Kabul etmemiz gerekir ki bu sorular biz araştırma sürecinde her ne kadar eşit ilişki oluşturmayı hedeflemiş olsak da, araştırmanın başlangıcında (araştırma konusunu belirleme, araştırılacak bölgelerin belirlenmesi, araştırmanın nasıl yapılacağı ve sonuçların nasıl kullanılacağını planlama aşamalarında) var olan eşitsiz konumlanışımızdan ve araştırmacı çıkarlarımızdan kaynaklanan sorulardı. Araştırma sürecinde eşit bir ilişki kurabilmek için her fırsatta, kendimizi, çalışmayı, niyetimizi ve derdimizi ifade etmemiz gerekti. Kadınları araştırmaya katarken, onlardan yaşamlarını anlatmalarını, yaylacılığın nasıl bir şey olduğunu ve hayvanlarını anlatmalarını istedik. Niyetimizin yaylacılığa dair araştırmalarda çokça değinilmeyen bu kişisel hikâyeleri derlemek olduğunu vurguladık. Görüşme sürecinde, sözlü tarih tekniğinde olduğu gibi, kadınların anlatılarını mümkün olduğunca müdahalede bulunmayarak dinledik. Ancak bu görüşmeler kimi zaman başka kadınların, erkeklerin ve çocukların da araya girmesiyle sözlü tarih görüşmeleri olmaktan uzaklaşarak, grup görüşmelerine dönüştü. Bu durumlarda görüşmeyi araştırmanın odağına çekmek için müdahalelerde bulunduk. Başlangıçta bu bir dezavantaj gibi görünse de, bu grup görüşmelerinden daha sonra başka küçük grup görüşmeleri ya da bireysel görüşmeler doğdu. Böylece farklı tekniklerle farklı görüşmeler yapma fırsatı bulmuş olduk.

Görüşmeler gündelik hayatın akışı içinde farklı mekânlarda gerçekleşti. Kadınların hayatına pratik olarak katılmamız, sabah erken saatte (Balahor'da sabah ezanından sonra 4:00 sularında, Kavrun'da ise 6:00 sularında) kalkıp ahıra gitmek, ahır temizliği, süt sağımı, ineklerin salınması (Kavrun'da ineklerin otlağa sürülmesi), akşam ineklerin alınması ve ev içinde ve yaylada geçen diğer rutinleri yaşamak anlamına geliyordu. Dolayısıyla ahır, otlağa giden yol, kaçan tosunu aramak için geçirilen sürelerde geniş yayla coğrafyası, ev ve komşu evleri, görüşme mekânlarından bazıları oldu. Böylece her gün, hayvancılık yapan kadınların gün içindeki pratiklerine dahil olarak, ineklerle oturarak ve gezerek bu anlam dünyasına katılmaya çalıştık. Bu bir yandan sınırlı bir katılım, çünkü "oraya" dahil ol-

mak aylar belki de yıllar gerektirebilir. Bizim katılımımız ise hem zaman açısından hem de araştırmacı konumumuz açısından her zaman bir yanıyla kıyıda kalan bir katılım. Ama aynı zamanda içeriden yani bu alana dair elde ettiğimiz veriler alana bizim de dahil olmamızla, kendimize ve bizimle ilişkisi içinde kadınlara dair elde ettiğimiz verilerdi. Bu açıdan bir yanımızla kaçınılmaz olarak hikâyenin bir parçasıydık.

Bu süreçte bilgi toplama tekniklerini kullanırken de aynı açıklığı sürdürdük; ses kaydı, fotoğraf ve video çekimleri için izin aldık. Ancak kimi zaman izni dile getirmenin kendisi bile ilişkide belirli bir gerginliğe yol açtı. Balahor'da bu gerginliğin nedeni büyük ölçüde dini kaygılardı: "Sana konuşurum ama sesimi namahrem duyarsa günah", "fotoğraf günah" gibi karşılıklar aldık. Kavrun'da ise kaygılar daha çok politikti; Kavrun'daki Yeşil Yol direnişi sürecinin medyada yankı uyandırması, buradaki kimi kadınlar arasında "devletin karşısında duruyor olmak" konusunda tedirginlik yaratmıştı. Bu nedenle bazı kadınlar kayıtların nerede kullanılacağı ile ilgili şüphelerini dile getirdiler. Ancak kimi kadınlar bu politik duruşu sahiplenerek kayıt konusunda çekincesiz davrandılar. Her iki bölgede de başlangıçta kendini güçlü bir şekilde hissettiren kaygılar, ilişki kurdukça ve gündelik hayata katıldıkça azaldı. Çekinceleri olduğu için kayıt alınmasını istemeyen kadınlar, birlikte zaman geçirdikçe, hem daha samimi bir şekilde ilişki kurduğumuz kişiler oldular hem de bize başka kadınlarla da görüşmemiz için aracı oldular.

Kadın Anlatıları ve Özgürleştirici İmkânlar

"Biz kimiz?" sorusunun diğer yanı da "yaptıklarımızın ne işe yarayacağı" sorusu idi. Bu soru, yukarıda değindiğimiz gibi, bir yanıyla bizim araştırmacı olarak araştırmanın başlangıç aşamasında sahip olduğumuz lehimize olan eşitsiz konumdan kaynaklanıyor. Bir yanıyla ise bu konumun tarihsel geçmişinden, yani sosyal bilim araştırmalarında araştırmacı-araştırılan arasına hiyerarşik bir mesafe konulmasından ve bilimin, uzun süre kadın anlatılarını bilimsellikten uzak görerek araştırmaya ve kaydetmeye değer görmemesinden kaynaklanıyor. Bu mesafede araştırılanların[8] kendilerini ve kendi

deneyimlerini, bu eşitsiz ilişkinin aynasından, egemen bilim anlayışının gözünden değerlendirmeleri de etkili olabilir. Bu çalışmada da kadınlar kendi hayat hikâyelerinin, hayvanlarla ilişkilerinin, gündelik yaşamlarının aktarılmaya değer ve bilim için kaydedilmeye değer, anlamlı deneyimler olduğunu düşünmüyorlardı. Oysa anlatılar, kadınların kendi bilgilerinin farkına varabilmeleri, sahip oldukları bilgelikler, sorumluluklar ve çelişkilerle birlikte kendilerini tanımaya yönelebilmelerini de beraberinde getirdi. Bu nedenle anlatının kendisinin sadece "kişisel" görünen fakat aynı zamanda "politik" olan bu eğilimi açığa çıkarma gücü olduğu için bile özgürleştirici bir potansiyel taşıdığını söyleyebiliriz.

Kadınlar deneyimlerini dile getirmelerinin hayvancılıkla ilgili yaşadıkları zorluklar için de değiştirici-dönüştürücü anlam ifade ettiğini düşünmüyorlardı. Ne var ki kendi deneyimlerini aktarmaya başladıkça ya da birbirlerinin deneyimlerine tanık oldukça paylaşma ve araştırmaya dahil olma isteklerinin arttığını gördük. Anlatının özgürleştirici imkânlarından biri de bu noktada; kadınların kendi hayatlarını kendi ifadeleriyle aktarmaları yolu ile ortaya çıkıyor. Kadınlar bu anlatıları kendi yaşamlarından hareketle kurarlarken aynı zamanda tersine bir biçimde bu anlatılar yoluyla kendi hayatlarını gözden geçirme imkânı da buluyorlar. Gündelik hayatın olağan akışında cinsiyetçi görmedikleri ya da sömürü olarak değerlendirmedikleri pratikleri anlatı içinde dile getirirken, kendi yaşamlarına ve yaşamlarının diğer kadınlarla olan ortaklığına bu düzlemler üzerinden tanık oluyorlar. Kadınlar, hayvanların bakımı ve beslen-

8. Sosyal bilimde daha eşit bir araştırma ilişkisi oluşturmak için "araştırılan" ifadesine alternatif olarak "katılımcı" ifadesinin kullanılması da yaygındır. Ancak bize öyle geliyor ki "katılımcı" ifadesi, saha çalışmasından önce teorik ve yöntemsel açıdan tam ve bütün bir araştırmaya; araştırma sürecine araştırmacının dahil ettiği kişilere işaret ederek, alandan gelen deneyimle oluşturulabilecek bir araştırma imkânını engelliyor. "Araştırılan" ifadesi ise hiyerarşiyi sorunsallaştırmak için araştırmanın her adımında yeniden üzerine gideceğimiz ve böylece her karşılaşmada yeniden oluşturarak araştırmayı tamamlamaya biraz daha yaklaşabileceğimiz açıklığı bize sunuyor. Yani araştırma, "araştırmacı ve araştırılanın gündelik karşılaşmalarıyla alanda birlikte inşa edilen bir ilişki" olarak yeniden tanımlanabiliyor. Bu nedenle biz, "görüşülen kişiler" ya da "araştırmacı-araştırılan" ikilisini tercih ettik; ancak mutlak değil, oluş halinde olan bir ikili olarak.

mesi gibi rutin olarak yapılan işlerde yoğun emek sarf ettiklerini, erkeklerinse bu emeği sarf etmeden yalnızca satım ve kesim aşamalarını üstlendiklerini bir kez daha fark ediyorlar. Bu, araştırma sorusunu nasıl sorduğumuza göre ortaya çıkabilecek ya da görünmez kalabilecek bir meseleydi. Örneğin kadınlara, kurban kesip kesmediklerini sorduğumuzda verdikleri ilk cevap "o işlerle erkeğin ilgilendiği" oldu. Ancak kurbanın nasıl kesildiğini anlatmalarını istediğimizde kesim için hayvanın seçilmesi, hazırlanması, malzemelerin hazırlanması, kesim sonrasında etin yenilebilir hale getirilmesi, saklanması ve paylaşılması gibi süreçleri kendilerinin üstlendiğini belirttiler. Bunun yanı sıra hayvanın yaşatılması süresince yanında oldukları için oluşan duygusal bağı nasıl deneyimlediklerine ilişkin hikâyelerini de anlattılar. Dolayısıyla kadınlar bu süreçte, birbirleri ile ortaklıklarını görmelerinin yanı sıra kendileri ve hayvanlar arasındaki kesişimi de görme fırsatına sahip oldular. Örneğin ineğin doğumu üzerinden konuşurken veterinerin gelip gelmediğini sorduğumuzda görüştüğümüz kadınların birinden "Bana geldi mi veteriner de ona gelecek! Ben ebesiz doğurdum çocuklarımı tek başıma, ölümlerden döndüm..." cevabını aldık. Bu cevap kadınların hayvanlarla kesişen yanlarına dair bir farkındalığa işaret ediyordu. Kadınların hastalıkları, çocukları ve eşleri, evlenme ya da evlenmeme süreçleri gibi birçok yaşam anlatılarında da hayvanlarla bu gibi kesişimler ortaya çıktı. Böylece, sadece hayvanların yaşamı üzerine yaptığımız bir konuşmanın, bu gibi geçişlerle kadınların yaşamı ve hikâyelerine yönelmesini birlikte gözlemlemiş olduk.

Kadınların birbirleriyle ve hayvanlarla kesişen yaşamlarına dair bu tanıklığımız, onların kendi yaşamlarını kendi sözleri ile yeniden üretme imkânını da taşıyor. Kadınların hikâyelerini anlatırken neyi anlatıp neyi kendilerine saklayacaklarını seçmeleri nedeniyle, anlatı, yaşamı üretebilme ve belirleyebilme niteliğine sahip oluyor. Peki, her zaman anlatının bu niteliği özgürleşmeyi beraberinde getirir mi? Ya da hangi koşullarda getirir? Kim için özgürlük getirir? Elbette sadece kendi hayatını anlatıyor olmak doğrudan kadınların hayatında özgürleşmeye neden olur diyemeyiz. Aslında bunun için sabit bir koşul da öne süremeyiz. Ancak Mies'in belirttiği gibi, yaşamlarında bir kriz olduğunda, kadınlar gerçek durumlarının farkı-

na varır ve özgürleşme için bir fırsat doğar. Mies'e göre "normal hayatın kesintiye uğradığı durumda, kadınlar nesneler gibi, bilinçsizce gömülmüş oldukları ve uzaklaşmayı beceremedikleri sosyal ilişkilerle yüz yüze gelirler. Normal hayat kesintiye uğramadığı takdirde bu ilişkilerin baskıcı ya da sömürücü olduğunu kendi kendilerine dahi kabul etmek istemezler" (1995: 54). Bu kesintiye uğrama hali Kavrun'da daha belirgin olarak karşımıza çıktı. Yeşil Yol projesi nedeniyle devletle karşı karşıya gelmiş olan kadınlar, baskıcı ilişkileri, bu ilişkilerin cinsiyetçi yapısını ve hayvanlar üzerindeki olumsuz etkilerini deneyimlemişlerdi. Bu politik karşılaşmalar sayesinde, kadınlar kendi koşullarının farkına vardıkları ve onu paylaşmak istedikleri için, araştırma süresince bizimle daha hızlı ve açık bir şekilde ilişkilendiler. Bu durum birlikte daha eleştirel bir yaklaşımla bilim yapma ve araştırmayı özgürleştirici kılabilmek adına bir fırsat olarak görülebilir.

Diğer yandan kadınların, hayvanlarla kesişen yaşam hikâyelerini anlatmaları, hayvanların yaşamlarına da etki edebilir. Öyle ki bu deneyimler kadınların her bir hayvanı belirli bir isim ile çağırdığı, onların huyunu bildiği ve yaşamlarına tanıklık ettiği yüz yüze karşılaşmaları içermektedir. Levinas "yüz, öldürülemeyendir, ya da hiç değilse anlamı 'öldürmeyeceksin' demekten oluşandır," der (2002: 326). Butler da yüzsüzleştirmenin, isimsizleştirmenin ve biyografisizleştirmenin kişilerin yaşamlarını gerçekdışı kılmaya yaradığını ve şiddetin böyle bir gerçekdışı kılma süreciyle mümkün hale geldiğini belirtir (2005). Şiddetin nesnesi olan bir yüze sahip olduğunda, onun öldürülmesi de bir yas doğurur.[9] Kadınların hayvanlarla ilişkisi hayvanların ölmesine engel olmaz; ancak bu ilişkinin anlatımı şu gerçeğin özgürleşmesini beraberinde getirebilir: Kadınların hayvancılık yaparken en çok zorlandıkları nokta belki de hayvan-

9. Kadınların hayvanların ölümü, hastalığı ya da satılmasıyla ilgili hikâyeleri, birçok kadının anlatısında en çok duygulandıkları kısımları oluşturur. Kadınların bu duyguları özellikle kurban ya da satılma sırasında "bakışların unutulmadığı" anlara çarpar ve gelir; ancak bu duygular yalnızca kendilerinin o hayvan ile ilişkisinden de kaynaklanmaz. Bu kimi zaman satılan bir ineğin ardından ağlayan bir buzağıya, kimi zaman satılan yavrusunun ardından koşan bir ineğe, kimi zaman ineğinin ölümünden sonra başsağlığına gelmeyen bir komşuya duygulanmaktır.

larını öldürmek ya da ölüme göndermektir.

Kadınlar ve hayvanların kesişen yaşamlarına dair anlatının özgürleştirici gücü, Bourdieu'nün (1996) ifadesiyle "şiddetsiz iletişim" ortamında, araştırmada hiyerarşi kurmayan ve anlamacı bir yaklaşım kullanıldığında ortaya çıkabilir. Bourdieu'ye göre böyle bir anlama, anlatılanları onaylama ya da yalnızca empati kurarak dinleme değil, "aktif-metodik dinleme" sürecine ihtiyaç duyar. Bu, belirli durumlarda konuşmaya uygun sorularla müdahalelerde bulunmayı da gerektirebilir. Biz de, çalışmamız süresince, kısıtlayıcı olmayan, ucu açık sorular kullanarak gerçekleştirdiğimiz bu anlama sürecinde kimi zaman kışkırtıcı soruların anlatının özgürleştirici gücünü açığa çıkarabileceğini deneyimledik. Kadınlar yaşarken fark etmedikleri şeyleri, soruları cevaplamaya çalışırken fark etme fırsatı buldular. Bu süreçte ortaya çıkan cevaplar bizi de dönüştürdü, bize hem kendi yaşamımıza dair hem de kadınların anlam dünyasına dair daha önce düşünmediğimiz kavrayışlar sundu.

Kışkırtıcı soruların bu etkisinin ortaya çıktığı örneklerden biri şuydu: Kadınlar, üretim ve hayvanların kesim sürecinin nasıl olduğuna ilişkin açık uçlu soruya, bu sürece dair rutin işleri anlatarak cevap veriyorlardı. Ancak bu üretim sürecinde hayvanlarıyla duygusal bağ kurduğunu ve onları çok sevdiğini anlatan kadınlara "hayvanları hem sevip hem öldürmek nasıl mümkün oluyor?" sorusunu sorduğumuzda hikâye değişti. Yukarıda yer verilen Esma' nın anlatısı bu açıdan da okunabilir. Esma gibi birçok kadın, bu kışkırtıcı soruyu cevaplamaya başladığında, hangi hayvanları daha kolayca kesime gönderebildiğiyle, hayvanları kesime gönderme sürecindeki karar verici konumuyla ve sevme/öldürme kriterleriyle yüzleşmek durumunda kaldı. Sevme kriterleri, o hayvanın daha cana yakın olması, yavruyken edinilmiş olması, "yetim kalması" ya da daha temiz olması gibi çeşitli nedenlere bağlı olabiliyordu. Öldürme sürecinde bu kriterlerin aksi işlerken, kadınlar bu süreçte kendi paylarını maddi kaygılar ile açıklıyor ve din ile normalleştiriyorlardı. Kesim sürecinin barındırdığı duygusal ve vicdani yükü ise, bu sürecin dini ve toplumsal kurallar çerçevesinde erkeklere ait olduğunu kabullenerek hafifletebiliyorlardı.

Diğer yandan bu soruya verilen cevaplarda biz de, bu ilişkilerin

kadınların her biri için ne anlam ifade ettiğini gördük. Kadınların dünyasında hayvanların yaşamının/doğumunun/ölümünün ne anlam ifade ettiğini anlayabilmek, kadınların yaşam/ölüm/doğuma nasıl bir anlam yüklediklerini anlamaktan bağımsız değildi. Bu nedenle kadınlar ve hayvanlar arasındaki ilişkiyi anlamanın yolu, bir şekilde kadınların kişisel yaşam hikâyelerini ve bazen de hayvanlardan bağımsız görünen deneyimlerini dinlemekten geçebiliyordu. Bu ilişkilenmede kadınlar hayvanlarla çeşitli katmanlar üzerinden ortaklık kuruyorlar. Örneğin kadınlar bir ineği ve inekle yavrusu arasındaki ilişkiyi anlamlandırırken, bunu kendi annelik deneyimleri üzerinden yapabiliyorlar. Kadınların anlatıları belirli bir hayvanla yaşanan belirli karşılaşmaları –örneğin belirli bir hayvanın doğumunu, hastalığını, oyun oynayışını, kendini ifade edişini, sevgisini gösterişini, ölümünü– içermeye başladığında, özyaşam hikâyeleri daha da derinleşiyor, kendileri ve o hayvan arasında *bir geçit açılıyor*[10] ve anlatıyı dinleyenlere kendi yaşamlarındaki geçitleri görebilmeleri için imkân sunuyor.

Sonuç ya da Tanıklığı Sürdürmek

Bu yazıda Karadeniz coğrafyasının dönüşen iki yaylasında (Balahor ve Kavrun) yaptığımız saha çalışması deneyiminden hareketle, türler arası karşılaşmalarda feminist yöntemi tartışmaya açtık. Ağırlıklı olarak inek besiciliği üzerinden yapılan yaylacılık faaliyetinin dönüşüm sürecinde, kadınlar ve hayvanlar arasındaki ilişkiyi araştırırken tuttuğumuz yolları tartıştık. Bu merakla gerçekleştirdiğimiz araştırmamızda, erkek egemen bir şekilde yazılmış olan hayvancılık tarihini cinsiyetçi ve türcü önyargılardan bağımsız biçimde

10. Berger "Bir Geçit Açmak" isimli yazısında şöyle der: "Bizim alışık olduğumuz düzen tek değildir; bizimle birlikte var olan başka düzenler de vardır. Periler, cinler, devlerle ilgili masallar insanların bu bir arada oluşla uzlaşma çabasından başka bir şey değildir. Avcılar bu birlikte yaşamın sürekli farkındadırlar ve bu nedenle bizim göremediğimiz işaretleri okuyabilirler. Çocuklar da eşyaların arkasına saklanma alışkanlıkları olduğu için bu birlikte yaşamı sezgisel olarak hissederler. Saklandıkları yerlerde, görülebilir, değişik düzenler arasındaki gedikleri keşfederler" (2017:16).

içeriden ve özdüşünümsel biçimde incelemeye çalıştık. Bu bakış açısı çalışmamızın başında, henüz alana dair içeriden bilgiye sahip olamadığımız noktada, ayaklarımızın basacağı bir zemin olarak bize, homojen bir "kadınlar" ve "inekler" kategorisi olmadığı ve bu varoluşların, içinde bulunulan toplumsal, kültürel, coğrafi koşullar ile ilişkili olduğu bilgisini sağlıyordu.

Elbette bu çalışma, alanda daha fazla zaman geçirmeye, gündelik hayata daha fazla dahil olmaya, ulaştığı sonuçlarla araştırılanlara geri dönmeye, böylece dönüşerek her karşılaşmada yeniden var olmaya ihtiyaç duyuyor. Ancak bu bir aylık süreçte biz, alana dahil olarak kurduğumuz yüz yüze ilişkiler yoluyla çalışmanın içerisinden geçerken ortak olduğumuz deneyimlerin, pratiklerin ve anlatıların bizi nasıl dönüştürdüğüne tanık olma fırsatı bulduk. Kadınlar-yaylalar-hayvanlar arasındaki ilişkiyi anlama sürecimiz kendimizi de anlama ve bu tanıklığı araştırma sonrasında kendi yaşamlarımız üzerinde sürdürme anlamına geliyordu. Araştırma yolumuz/yolculuğumuz bizi erkek egemen resmi tarih tarafından kaydedilmeye değer bulunmayan bir alanda, kadınlar ve hayvanlar arasında kurulan öznel deneyimlerden ve gündelik pratiklerden doğan bilgiye yakınlaştırdı. Bugün bu bilgiye açılabilecek yolların çok çeşitli olduğunu, bir kadının yaşam öyküsünün bir hayvanın yaşamını dönüştürebileceği gibi, bir hayvanın yaşam öyküsünün de bir kadının yaşamını dönüştürebileceğini söyleyebiliriz. Bu da bizi çalışmanın başındaki soruya, Butler'a geri döndürüyor: "Kimin yaşamı yaşam sayılır?"

Bu sorunun bu noktada açıldığı yeni soru şu: Feminist yöntem kadınların hayatlarına odaklanırken diğer sömürü biçimlerini görmezden gelebilir mi? 1980'lerden itibaren ırkçılık, sınıf ayrımcılığı gibi sömürü ve ezme biçimlerini sorgulamayı özdüşünümselliğe dahil eden feminist bilim pratiği, insanmerkezciliği ve türcülüğü de temel bir sömürü ve ezme biçimi olarak dikkate almadığında eksik kalacaktır. Zira hayvanlarla yüz yüze karşılaşmalar yaşayan kadınların deneyimleri, yalnızca *o* hayvanlara ve *o* kadınlara dair söz söylemiyor. Bu deneyimler, onlarla yüz yüze geldiğimizde, artık "biz"e dair de söz söylüyor. Şimdi biz, kendimize dair sözümüzü söyleyebilecek miyiz? Kadınların hayvanlar ile kurdukları iletişi-

me, duygulanımlara, yüz yüze karşılaşmalara tanık olmak, hayvanları bir tüketim/eğlence kaynağı olarak gören insanmerkezci bakışı sorgulamamıza açılabilecek mi? "Saklanmış kadınlar" bizi "saklanmış hayvanlar"a ve "saklanmış hayvanlar" bizi "saklanmış kadınlar"a götürebilir mi?

9

Bedenden Mekâna Taşan İktidara Özdüşünümsel Bir Bakış

Heteroseksüel Bir Kadının LGBTİ Bireylerin Ankarası'na Yolculuğundan Notlar

Ayla Deniz

Giriş

Feminist araştırma geleneksel bilim anlayışını tartışmaya açan, önceki dönemlerde sosyal bilim araştırmalarında yer almayan yeni kavramlar ve yaklaşımlar üreten ve/ya var olan kavram ve yaklaşımlara özgün bakışlar getiren bir 20. yüzyıl icadıdır (Roof 2007). Hesse-Biber ve Leckenby (2004: 209-25) "Feministler Nasıl Sosyal Araştırma Yaparlar?" isimli makalelerinde yeni sorular sormak, yöntemler seçmek, kadınlar için yola çıkılmış olsa da toplumsal cinsiyeti araştırmak, kadınların ve diğer marjinalleştirilmiş grupların deneyimlerine odaklanmak ve araştırmayı bir sosyal dönüşüm olarak görmek gibi unsurların yanında, Diana Wolf'un (1996) da vurguladığı gibi, (öz)düşünümselliği[1] de feminist araştırmanın müşterek unsurlarından biri olarak ortaya koyarlar.

Özdüşünümsellik, araştırma süreci boyunca araştırmacı ve katılımcılar arasındaki eşitsiz güç ilişkilerinin elde edilen veriyi şekillendirmesini; araştırmacının, araştırma sürecine ve katılımcıların gündelik yaşamına dair bilgisinin otorite yaratmasını ve araştırmanın iki tarafı arasındaki müzakere olanaklarını sorgulayarak, femi-

1. Özdüşünümsellik, araştırmacının kendini bir inceleme nesnesi haline getirmesi ve kendisinin araştırmasındaki belirleyici rolünün farkında olması olarak tanımlanabilir.

nist araştırmacıyı iki soruyla baş başa bırakır: *Neyi bilebiliriz* ve *bunu nasıl bilebiliriz?* (Hesse-Biber ve Piatelli 2007: 495-96). Neyi bilebileceğimiz bilmenin sınırını, nasıl bilebileceğimiz ise o bilgiye ulaşmak için kullandığımız araştırma tekniklerini içerir. Bu temel sorular ekseninde bilgi üretiminde hâkim geleneksel yaklaşımlara karşı çıkan feminist araştırma, bilgi üretimini Donna Haraway'in (2010c) belirttiği şekilde taraflılık, konumluluk, öznellik, ilişkisellik ve iktidar ile yüklü olmak gibi noktalardan tartışmaya açar. Bu tartışmalar temelde katılımcı ve araştıran arasındaki toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnisite, yaş, cinsel yönelim, politik tutum gibi özelliklerle ilgili farklılıkların araştırma sürecini nasıl etkilediği ile ilgilidir (Valentine 2002). Özdüşünümsellik bu farkların ortaya çıkmasına ve farklı ilişki biçimlerinin keşfedilmesine yardımcı olur. Mevcut iktidar yapılarını eleştirirken, araştırma sürecinde iktidar kurma ve sürdürme riskini de araştırmacıya hatırlatır. Bunun yanında, araştırmacının, katılımcıların hikâyelerini şekillendiren sosyopolitik, ekonomik ve kültürel çevreyi, araştırmanın yapıldığı bağlamı göz önünde bulundurması gerektiğini belirtir. Özdüşünümsellik kavramı araştırmaların, araştırmacıların duygu ve düşüncelerinden de etkilendiğini ifade eder. Bu bağlamda, hem araştırmacı hem de katılımcılar tarafından özdüşünümselliğe başvurulması kamusal söylem içinde alternatif bilgi biçimlerinin üretilmesini ve görünürlüklerinin artmasını sağlarken, aynı zamanda daha az hiyerarşik ve dolayısıyla daha etik bir bilgi üretim pratiği yaratmaya destek olur. Bu haliyle bir yöntem olarak özdüşünümsellik, araştırmacı, katılımcı ve bilgiyi inşa eden topluluk için dönüştürücü bir süreç olma ihtimali taşır (Hesse-Biber ve Piatelli 2007). Sahanın bu dönüştürücü gücüne vurgu yapan Gorelick (1991: 469), araştırmacının kendisinin araştırma sürecinde katılımcıları etkilediği gibi, katılımcıların da araştırmacıyı etkileyerek dönüştürdüğünü belirtir.

Özdüşünümsellik tartışmaları feminist yöntem literatüründe önemli bir yer tutsa da araştırmacıların anlatımları üzerinden bu tartışmalara destek vermeleri, diğer saha deneyimi paylaşımlarında olduğu gibi (Akis ve diğ. 2015; Deniz 2017; Harmanşah ve Nahya 2016; Körükmez 2016) oldukça yenidir. Diğer bir deyişle, özdüşünümsellik kavramının kendisinin analizin nesnesi olduğu çalışma-

lar oldukça azdır ve bu çalışmalarda LGBTİ bireylerin görünürlüğü de aynı şekilde zayıftır. Bunda LGBTİ bireyler hakkında yapılan çalışmaların yakın tarihli oluşu ve henüz deneyimleri yazıya geçirmeye elverişli kavramsal ve kuramsal tartışmaların çok yeni olması etkili olabilir. Literatürdeki bu boşluğu doldurmaya katkı sağlama umuduyla yapılan bu çalışmada, feminist bir coğrafyacı olarak, Ankara'da yaşayan LGBTİ bireylerin kentsel mekân kullanımlarını anlamak için yaptığım araştırma süresince tuttuğum saha notlarımı özdüşünümsellik kavramını irdelemek için paylaşacağım.

Çalışmanın Hikâyesi

Bu çalışmanın öznesi olan LGBTİ bireyler pek çok açıdan birbirine benzemiyorlar. Hâkim cinsiyet kimliği ve cinsel yönelime sahip topluluklarının "dışında" oldukları için onları ortak bir kimlikle tanımlamak ise kendi içlerindeki önemli farklılıkları saklama riski taşıyor (Meyer 2001). Ancak bu homojenleştirme tehlikesine rağmen, LGBTİ bireylerin farklı kültürlerde ve mekânlarda benzer damgalanmaya, ayrımcılığa ve şiddete uğradıkları, reddedilme deneyimi yaşadıkları, pek çoğunu bir araya getirenin bu benzerlik olduğu, bu bir araya gelişin güvenli alanlar ortaya çıkardığı, ortak değerler sağladığı ve LGBTİ kimliklerinin ve ilişkilerinin kabul edilip saygı görebileceği kurumlar yarattığı da biliniyor (Meyer 2001). Buna referansla, grup içi farklılıklar yok sayılmadan, LGBTİ bireylerin kendi içinde pek çok kez ortaklaşan mekânsal pratikler sürdürdükleri, bu pratiklerin sürekliliğiyle de mekânları biçimlendirdikleri, güvenli alanlar yarattıkları ve bu şekilde "güvenlik" ihtiyacını yaratanlarla bir sınır oluşturdukları söylenebilir. Bu çalışmada kendi içlerindeki bütün farklılıklarına rağmen LGBTİ bireylerin ortak bir grup olarak alınmasının gerekçesi, yukarıda bahsettiğim gibi, ortaklaşan mekânsal pratikler ve benzer dışlanma deneyimleridir.

2013 yılında başlayıp 2016 yılının başına kadar devam eden bu çalışmada, yurtdışına gidişlerim ve doktora tezimi farklı bir konuda yazıyor olmam nedeniyle zaman zaman kesintiler oldu. Çalışma kapsamında kimi tek seferde tamamlanan kimi birkaç farklı zamana bölünen, kimi yarım saatte biten kimi üç saati aşan toplamda 37 gö-

rüşme gerçekleştirdim. LGBTİ bireylerin Ankara'da kentsel mekân kullanımlarını anlamak için öncelikle, kurumsal görünürlüğü olan KAOS GL ve Pembe Hayat'tan temsilcilerle görüştüm.[2] Bu kuruluşlar, geniş bir enformasyon ağına sahip oldukları için bana hem kaynak desteği hem de görüşme yapabileceğim kişilerle bağlantı sağlama konusunda destek oldular. Kurumsal dokümanlar, LGBTİ bireylerin mekânsal hareketliliğinin tarihsel olarak nelerden etkilendiğini anlamam noktasında büyük destek sağladı.[3] Sadece dernekler üzerinden görüşmeler yapmak ortaya homojen bir profil çıkarabilir endişesiyle zaman içinde herhangi bir topluluğa dahil olmayan kişilere de ulaştım. Bu süreçte genellikle derneklerin ve katılımcıların araştırmayı desteklediklerini söyleyebilirim. Ancak son dönemlerde LGBTİ bireylerle ilgili çalışmaların "popüler" olmasının etkisiyle çok sayıda araştırmacının –bir katılımcının ifadesiyle, "LGBTİ ne demek bilmeden, eline iki soru yazanın"– görüşme yapmak için katılımcılara ulaşmasının yarattığı, araştırma konusunun "metalaşması" pratiğinin katılımcılarda bazı çekincelere yol açtığına şahit oldum. Bu tereddütler nedeniyle bazı katılımcıları görüşmeye ikna etmem zaman aldı, hatta ikna edemediklerim oldu. Süreç boyunca sadece bir kez görüştüklerim olduğu gibi karşılaştıkça aşinalığımın arttığı ve sonradan arkadaş olduğum kişiler de oldu. Görüşmeleri gerçekleştirmeye başlamadan önce, kendi arkadaş çevrem aracılığıyla ve internet üzerinden yaptığım araştırmalardan yola çıkarak bilgi sahibi olduğum, LGBTİ bireyler tarafından açılan ya

2. LGBTİ bireylerin eşit yurttaşlık hakları için mücadele eden derneklerin bir kısmı, bu çalışmanın gerçekleştirildiği şehir olan Ankara'dadır ve Ankara'daki LGBTİ bireylerin bir kısmı, öğrenci oldukları üniversitelerde topluluklar oluşturarak bir araya gelmektedirler. Bunlar LGBTİ bireylerin bazılarında güçlü bir örgütlenme pratiğinin olduğunu göstermektedir. Örgütlenmenin gücünün, birbirinden haberdar olmaktan geldiği düşünülürse birbirinden haberdar olanlar fırsatlara daha kolay erişecekleri için bu yapıdan yoksunluk grup içinde fırsat eşitsizliği yaratabilir. Ankara'da genellikle birbirinden haberdar olan LGBTİ bireylerin pek çoğu, kısıtlı kaynaklara rağmen sanal ya da fiziksel olarak bir araya gelebilecek araçları geliştirmekte ve özgün bir mekân kullanım pratiği sürdürmektedirler.

3. Siyah Pembe Üçgen'in yayımladığı ve Pembe Hayat'tan temin ettiğim *80'lerde Lubunya Olmak, 90'larda Lubunya Olmak* ile KAOS GL Kent/Mekân Yayınları yol gösterici kaynaklar arasındaydı.

da LGBTİ bireylerin birlikte zaman geçirmek için tercih ettikleri mekânlara gitmeye başladım. Haftalara yayılan bu ziyaretlerimin her birinde, bir sonraki gözlem için başka mekânlar keşfederek çalışmama devam ettim.[4]

Görüşme öncesi yaptığım gözlemler ve görüşmelerden elde ettiklerimle Ankara'da LGBTİ bireylerin kentsel mekân kullanımını haritalandırmaya başladım. Bu haritalandırma ve akabinde modelleme denemesi, tarihe ve bağlama göre kentsel kullanım mekânlarının değiştiğini, mevcut haliyle kentte belirli toplanma alanları olduğunu ortaya çıkardı. Hatta özellikle transların konut yatırımları üzerinden kentsel mekân kullanımının geleceğine ilişkin öngörüler ortaya çıktı. Bununla birlikte mekânsal kümelenmenin güçlü olması, çalışmanın yayımını zorlaştırdı. Çoğu zaman toplumsal şiddetin kolayca yöneldiği bir grubun kentsel kullanım pratiklerini bir harita üzerinde belirgin işaretlerle göstermek (nokta, yıldız gibi işaretler kullanmak) onların hedef haline gelmesine yol açabilirdi. Diğer taraftan, bunu engellemek için bu toplanma bölgelerini bir alan olarak göstermek ise farklılıkların kaybolmasına neden olabilirdi. Örneğin, bir belediye içinde sadece bir mahallede toplanma varsa, bu mahalleyi haritalamak mahallede yaşayanları tümden kapsamak demekti. Ölçeği belediye olarak almak ise aşırı genelleme yoluyla bilgiyi güçsüzleştiriyordu. Sonunda mekânsal anlamlar ve kodlar üzerinden gitmeye, durağan unsurlar yerine akışları okumaya başladım.

İçeriğini bu dinamiklerle kazanan çalışmaya ait saha notlarının özdüşünümsellik ekseninde ele alınması bu yazının ana konusunu oluşturuyor. Yazıyı, Kathy Charmaz'ın (2007: 455) feminist araştırmalarda iyi yazım hakkındaki çalışmasında önerdiği gibi, "Önce, kendim için" yazıyorum. Çünkü bu şekilde yazmanın, özdüşünüm-

4. Bana eşlik eden bazı arkadaşlarım bir süre sonra bu mekânlara gelmek istemediklerini, burada görülmenin onları –kendi ifadeleriyle– gay ya da lezbiyen olarak "damgalanmaya" maruz bıraktığını söylediler. Kendi aramızda cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim hakkında daha önce hiç konuşmadığımız bu arkadaşlarımla ilişkim bu nedenle değişti. Bu durum, benim LGBTİ bireyleri araştırmaya ilgi duymamın ve onların gittikleri mekânları kullanmamın "gizli lezbiyen" olmamla ilgili olduğuna dair söylentilerin kulağıma çalınmasıyla devam etti.

selliğin içerimine uygun olduğunu ve çalışmaya açıklık kazandıracağını düşünüyorum. Bunu yaparken yazımı iki ana tema etrafında şekillendiriyorum. İlk olarak *Bedenden Mekâna Taşanlar: Özel Olanın Kilidinin Açılması ve Makbul Kamusallığın Aşınması* başlığı altında cinsiyet ve mekân ilişkisine değiniyorum. Daha sonra ise *Feminist Araştırmalarda İktidar İlişkilerine Özdüşünümsel Bir Bakış* başlığı altında Sharlene Nagy Hesse-Biber ve Deborah Piatelli'nin (2007: 510) "Bütüncül Düşünümsellik: Düşünümselliğin Feminist Pratiği" isimli makalelerinde kendi araştırma deneyimlerinden yola çıkarak feminist araştırmacıları özdüşünümselliğe teşvik etmek için yaptıkları öneriler ve bu önerilerin temelini oluşturan sorular üzerinden kendi saha notlarımı irdeliyorum. Çalışmayı yazarların sunduğu bu çerçevede kurgulamamın nedeni, araştırmanın her aşamasında özdüşünümselliğe ilişkin uyarıları içermesi ve feminist araştırmanın dönüştürücülüğüne ilişkin vurguyu analitik bir şekilde tekrarlamasıdır. Son olarak, kısa bir değerlendirme yaptığım *Sonuç* bölümüyle makaleyi tamamlıyorum.

Bedenden Mekâna Taşanlar: Özel Olanın Kilidinin Açılması ve Makbul Kamusallığın Aşınması

Cinsiyetlerin konumlandığı temel mekân bedenlerdir. Diğer mekânlar, bedenlerin hareketliliğiyle cinsiyetlenirler. Bu bakımdan bir mekân olarak bedenle kurulan ilişki bedenin hareket ettiği bütün mekânlardaki ilişkileri etkiler. Bu etki nedeniyle mekânın cinsiyetli yapısına ilişkin tartışmalar sosyal bilimlerin önemli araştırma konularından biridir ve feminist araştırmalarda da sıkça yer bulmaktadır (Alkan 2009; Deniz 2018; Jarvis ve diğ. 2015; McDowell 1993a,1993b,1999; Özgüç 1998; Şenol-Cantek 2014; Tuncer 2012, 2015). Bu çalışmalarda mekânın salt fiziksel unsurlar üzerine inşa edilen sosyal yapıyı barındırmadığı, fiziksel ve sosyal olanın karşılıklı olarak birbirini biçimlendirdiği ve dolayısıyla ilişkisel olduğu ortaya konmaktadır. İlişkisellik içinde mekânlar, bir gruba yönelik olarak düzenlendiğinde veya bir grup tarafından sıklıkla kullanıldığında kullanıcılarıyla bütünleşirler. Bu bütünleşme çoğu zaman grubun üyesi olmayanların mekâna girişlerinin önündeki en büyük

engeldir. Bu engel LGBTİ bireyler için oldukça güçlüdür. Çünkü tarihsel olarak mekânsal bölümlemede özel alan olarak tanımlanan ev kadınların, evin dışında kalan kamusal alan da erkeklerindir. Bu heteroseksüel bir bölümlemedir ve LGBTİ bireyler bu bölümlemede kendilerine yer bulamamaktadır.

Bu ayrışmadan dolayı mekânın toplumsal cinsiyeti hem araştırmayı gerçekleştirenler hem de katılımcılar için hayati önemdedir. Bu nedenle feminist araştırmacılar, çalışmaları esnasında sosyo-mekânsallığın farkında olarak ve çeşitli boyutlarını keşfederek araştırmalarını sürdürürler; hatta bazen sosyo-mekânsallığın cinsiyetlendirilmişliğiyle ortaya çıkan sınırları aşarlar. Bu durum, araştırmacıların kendi deneyimlediğinden farklı olanın sınırıyla tanışmasını içerdiği için, fiziksel bir hareketlilikten ziyade güçlü bir iç hesaplaşmayı, karşılaşmanın etkisiyle dönüşüme uğrama ihtimalini barındırır. Bu bağlamda araştırmacıların farklı bir cinsiyet kimliğine sahip olan veya cinsel yönelim bakımından farklı olduğu bir grupla araştırma yapması, bu grupla ve bu grubun kullandığı mekânların toplumsal cinsiyetiyle tanışmasına, hemhal olmasına yol açar. Bunun bir örneği olan bu çalışmada, bir heteroseksüel kadın olarak bana önerilen ve çoğu zaman sorgulamadan dahil olduğum alanların dışına çıktım. Kendi bedenimin iktidarıyla şekillenen "güvenli" mekânlarımdan dışarıya doğru bu yolculuk, kullandığım mekânları sorgulamama neden oldu. Örneğin, görüşme için bir yer belirlenmesi gerektiğinde ilk aklıma gelen mekânların, heteroseksüel bir kadın olarak kendimi "rahat hissettiğim" yerler olduğunu keşfettim. Uzun uzun konforunu anlattığım ve müdavimi olduğum mekânların LGBTİ dostu olmadığını anladığımda, mekânda konforlu hissetmenin diğer kimlikler yanında cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimle de ilişkili olduğu ortaya çıkıyordu. Oldukça karmaşık bir mekân ilişkisi örüntüsü ile karşı karşıya olduğumu anladığımda, görüşme yerlerinin katılımcılar tarafından belirlenmesini tercih ettim. Bu kararımda, öngörüşmeleri gerçekleştirdiğimiz mekânlarda, görüşme sırasında katılımcıların işletme sahipleri veya diğer müşterilerce bakış ve sözle taciz edilmeleri de etkiliydi. Mekânların işletmecilerinin çoğunun erkek ve klasik anlamda ataerkil[5] olmaları kadar, heteroseksüel kadın işletmecilerin bu mekânsal bölümleme-

yi pekiştirmeleri de etkileyiciydi. Bir mekânın işletmecisi olan gay erkeğin o mekâna LGBTİ bireyleri almak istememesi ya da trans bir ev sahibinin evini o sırada acil bir şekilde ev kiralama ihtiyacı olan başka bir trans yerine heteroseksüel bir aileye vermeyi tercih etmesi de bu pekiştirmenin örneklerindendi.

Bütün bu görünüm içinde LGBTİ bireylerin deneyimleri ve pratikleriyle mekânlar şekilleniyordu. Bütün bu yapı içinde özel alana hapsedilen ilişkiler, görünümler ve sessizlikler, kendilerine kamusal bir yüz bulmaya çalışıyor ve makbul heteroseksüel kamusallığı aşındırıyordu. Bedenden mekâna taşan iktidarın mücadelesi işte burada başlıyordu.

Feminist Araştırmalarda İktidar İlişkilerine Özdüşünümsel Bir Bakış

Bu bölümde, Hesse-Biber ve Piatelli'nin (2007: 510) çalışmalarında düşünümsel bir araştırma için önerdikleri çerçeveden yararlanıyorum. Bu kapsamda önce araştırmacıların feminist araştırmalarda düşünümsellik konusundaki önerilerine ve sorularına yer veriyorum, sonra da öneriler ve soruları içeren her maddenin altında kendi cevaplarımı sahadaki iktidar pratikleri üzerinden paylaşmaya çalışıyorum. Ancak bu maddelerde yer alan her bir soruyu tek tek değerlendirebileceğim bir alan bulunmadığı için yalnızca çalışmanın özüne odaklanan cevaplara yer vererek bölümü tamamlıyorum. Katılımcılardan yaptığım alıntılarda herhangi bir ad kullanmıyorum. Bilindiği gibi, katılımcıları korumak için kişilerin gerçek adları yerine mahlas tercih etmek sosyal bilimler alanındaki araştırmalarda yaygındır. LGBTİ bireylerin bir kısmı, özellikle translar ve yaygın bir şekilde mobil uygulamalar üzerinden arkadaşlık ilişkisi kuran-

5. Klasik anlamda ataerki kavramı, Deniz Kandiyoti'nin (1997b) değerlendirmesinde içerdiği haliyle kullanılmaktadır. Bu kavramsallaştırma, Kuzey Afrika, Müslüman Ortadoğu (Türkiye, Pakistan ve İran dahil) ve Güney ve Doğu Asya'yı (özellikle Hindistan ve Çin) içeren coğrafi bir alanda bulunabilir (131) ve biyolojik temelli farklılıkların bütün toplumsal cinsiyet rejiminin belirleyicisi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temeli oluşunu içerir. Ayrıntılı bir kavrayış için ilgili çalışmaya bakılması önerilir.

lar, halihazırda gerçek isimlerini kullanmıyorlar. Bununla birlikte, kişilere verilebilecek olan çoğu isim de toplumsal cinsiyetli olduğu için katılımcıları yeniden isimlendirmek, onları yeniden toplumsal cinsiyetlendirme tehlikesi barındırıyor. Bu nedenle katılımcılara yeni bir isim vermek yerine onları deneyimleriyle var etmeyi tercih ediyorum.

Öncelikle araştırma projenize başlarken duruş noktanızı belirleyin. Sosyoekonomik arka planınız ve katılımcılarla ilgili varsayımlar, cevaplamaya çalıştığınız sorunun türünü ve sormamayı tercih ettiğiniz soruları etkiler mi? Araştırmalarınıza ne tür önyargılar getiriyorsunuz ya da empoze ediyorsunuz? Epistemolojiniz sorduğunuz soruların çeşitlerini nasıl etkiliyor ve siz araştırma sürecini nasıl tasarlıyorsunuz? Bu araştırmayı kimin için yapıyorsunuz? (Hesse-Biber ve Piatelli 2007)

Araştırmacı Notu: Gerçekleştirdiğim çalışmada katılımcıların sosyoekonomik durumları birbirlerinden oldukça farklıydı. Örneğin, aynı gün görüştüğüm iki katılımcıdan biri, "Saçlarımı haftalardır bulaşık deterjanıyla yıkıyorum, şampuan alacak param yok," derken, hemen sonrasında bir başka semtte buluştuğum bir başka katılımcı, bir yandan benimle konuşurken bir yandan da etiketine bakmadan alışveriş yapıyordu. Kasada "Dünya kadar şey aldım, bu kadar mı tuttu?" diye şaşırarak binlerce lira ödüyordu. Dolayısıyla katılımcıların bir kısmıyla benzer sosyoekonomik düzeyde konumlansam da pek çoğuyla bu benzerliği paylaşmıyordum. Bu durum, sorduğum soruları doğrudan değiştirmese de sorma şeklimi etkiledi. Çünkü tüketim pratikleri ve bu pratiklerin şekillendirdiği tüketim dili sosyoekonomik düzeyle ilişkiliydi ve herkes bu pratiklere ve dile aynı şekilde sahip olmuyordu. Bu bakımdan bir katılımcının hayatında merkezi önemi olan bir markanın ismi, bir başkasının okusa bile doğru telaffuzunu yapamayacağı anlamsız bir kelime olabiliyordu. Dolayısıyla sormayı planladığım sorular aynı olsa da soruların soruluş biçimleri görüşme ânında katılımcının profiline bağlı olarak değişiyordu.

Bununla birlikte, bir araştırmacı olarak katılımcıların kullandık-

ları mekânlara sık sık gidip tükettikleri ürünleri inceleyerek, görüşme ânında onların bilgisine sahip olduğumu katılımcılara hissettirmemin araştırmacı olarak pozisyonumu güçlendireceğini düşündüm. Gelir düzeyi benden yüksek olan hiçbir katılımcı, buna dayanarak üzerimde doğrudan iktidar kurmaya çalışmadı. Bunun ortaya çıkmasında, benim dikkat çekmeyen, sade, gösterişsiz kıyafetler giymem etkili olabilir. Çünkü bu giyim tarzı her sınıftan insanın tercih edebileceği bir tarzdı.

Hesse-Biber ve Piatelli'nin (2007) feminist araştırmacının sahada konumlanışı ile ilgili diğer bir dikkat çektiği nokta epistemolojinin etkisidir. Erkek egemen bir disiplin olan coğrafyanın içinden gelen biri olarak yaptığım bu çalışmayı, 1970'lerden itibaren feminist eleştirinin coğrafya disiplinine sağladığı katkının dolaylı bir ürünü olarak görmek mümkündür (McDowell 1992, 1997; Rose 1993). Tarihsel olarak coğrafya disiplininin sunduğu bilginin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini gidermek adına değil, çoğunlukla bu ve diğer eşitsizlikleri koyulaştırmak adına kullanıldığını söyleyebiliriz. Her ne kadar disiplin özeleştirisini feminist coğrafyacılar özelinde yapmaya başlamış olsa da henüz coğrafyanın tüm alt alanlarında bu sorgulamanın ürünlerini görmek mümkün değildir. Örneğin bu çalışmanın girişinde bahsettiğim, verilerin haritalanmasıyla ilgili olan sorun da bahsedilen eleştirinin disiplinin tüm alanlarına sirâyet etmemiş olmasıyla ilgilidir. Coğrafya disiplinine içkin olan harita oluşturma tarzı hâlâ son derece genelleyici ve üstencidir. Bu noktada feminist bir coğrafyacı olarak, haritayı oluşturan bilginin türünü değiştirerek sayısal veriler yerine, katılımcıların deneyimlerini önceleyen nitel verileri kullanmayı tercih ettim. Bu tercihim geleneksel coğrafya araçlarının çoğunu bu çalışmada kullanmama mani olsa da, katılımcıların kelimelerini içermeyi önceleyen bilim yapma anlayışımı yansıtması bakımından önemliydi.

Bu durum, Hesse-Biber ve Piatelli'nin (2007) yukarıda sordukları soruların sonuncusuyla, araştırmayı kimin için yaptığımızla da yakından ilgilidir. Ben bu araştırmayı hem kendi merakımı gidermek hem de toplumda az görünür olan LGBTİ bireylerin deneyimlerini görünür kılmak adına yaptım. Az görünür olanın bilgisini konu edinmek bağlamında feminist yönteme dahil olan bu çalışmanın,

LGBTİ bireylerin kentsel mekân kullanımını anlayarak mekân kullanımını tartışmalarına tamamlayıcı bir bakış getirebileceğini düşünüyorum. Bu anlamda çalışmanın bulgularını yayma sorumluluğuyla (Deniz 2014; Deniz ve Özgür 2014), LGBTİ bireylerin mekân kullanımına ilişkin kısıtlanmışlıklarından daha fazla kişinin haberdar olmasını sağladım, sağlamaya çalışıyorum.

Sahadaki konumunuzu ve rolünüzü sorgulayın. Araştırma süreci boyunca toplumsal konumunuzu (araştırmada nerede durduğumuzu etkileyen politik, kültürel ve sosyoekonomik geçmişimiz) ve kimliklerinizi hangi ölçüde görünür hale getiriyorsunuz? Konumunuz, bir yerden diğerine, katılımcıdan katılımcıya nasıl ve neden değişiyor? (Hesse-Biber ve Piatelli 2007)

Araştırmacı Notu: Bu çalışma özelinde söyleyebilirim ki, toplumsal konumumu şekillendiren bütün unsurlar, araştırma sahasına içeriden veya dışarıdan katıldığımı düşündüğüm durumların geçişkenliğini biçimlendiriyordu. İçeriden olma hali benim toplumsal konumum ve kimliklerim bakımından grubun üyesi olma halime tekabül ederken, dışarıdan olma hali ise grubun reel bir üyesi olmamama işaret ediyordu. Araştırmacının araştırma sahasına kimi zaman içeriden kimi zamansa dışarıdan bakıyor olmasının kısıtları ve fırsatları vardır. Örneğin, en temelde cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim bakımından katılımcılarımla ortaklaşmıyordum ve bu bakımdan dışarıdaydım. Ancak bir süre sonra bazı katılımcıların benim lezbiyen olduğumu düşündüklerini, benimle yaptıkları paylaşımlardan anladım. Hatta içlerinde araştırmayı bu nedenle yaptığımı düşünenler de vardı. Bir görüşmede katılımcı, "Nihayet bizden birileri artık bizi çalışıyor, kendi bilgimizi kendimiz üretmeye başladık. Bir lezbiyenin ne yaşadığını bir heteroseksüel nereden bilecek ki, di mi? Ben bir lezbiyen olarak sizin birçok konu varken bunu çalışmanızı çok takdir ediyorum," dedi (*Emek'te bir restoran*,[6] *2014*). Diğer yandan,

6. Metin boyunca kullanılan saha notlarında görüşmelerin gerçekleştiği mekânı belirtmeyi, çalışma mekân kullanımına dair olduğu için özellikle tercih ettim.

katılımcıların bir kısmı çalışmaya katılmayı benim heteroseksüel olduğumu düşündükleri için kabul ettiklerini söylediler. Bir katılımcı, "Biz zaten birbirimizi anlıyoruz, sizin bizi anlamanız lazım," dedi (*Kızılay'da bir kafede, 2014*).

Onların cinsel yönelim ve cinsiyet kimlikleri ortaklığı dışındaki farklılıklarının çok görünür olması ise benim grubun doğrudan dışında kalmamamı sağlıyordu. Fakat katılımcılarla benzeşme halim her zaman istenilen sonuçlar doğurmuyordu. Örneğin aynı şehirlerde yaşamamızın ya da aile kökenlerimizin benzeşmesinin bazı katılımcıları rahatsız ettiğini fark ettim. Bu rahatsızlığın temelinde benim kendilerine ait olan bilgiyi ortak tanıdıklarımızla paylaşabileceğimi düşünmeleri yatıyor olabilir. Bu durumun önüne geçebilmek için katılımcıların köken ve geçmiş ikamet bilgilerini ayrıntılı bir biçimde sormamaya dikkat ettim. Katılımcıların bu konuda rahat olduklarını hissettiğim durumlarda ise kendimle ilgili bu bilgileri paylaşmaktan kaçınmadım.

Bunların dışında, katılımcıların pek çoğuyla politik görüş olarak aynı yerde duruyorduk. Katılımcılara ulaşmamı sağlayan anahtar kişilerle sahip olduğumuz politik ortaklaşma bu sonucun doğrudan sorumlusu olarak görülebilir. Bu nedenle politik kimliğim araştırma süresince diğer bütün kimliklerimden daha görünürdü. Fakat bu katılımcılardan birinin politik görüşümü sınamak istemesine engel olmadı. Çalıştığım fakültenin lokalinde yaptığımız görüşmede, politik olarak bölünmüş ve tansiyonu yüksek bir mekânda olmamıza rağmen bir anda bulunduğum ortamdaki havaya uygun olmayan cümleleri yüksek sesle söyledi. Bir süre sonra "Beni denediğini, eğer ona müdahale etseydim görüşmeyi bırakıp gitmeyi planladığını" belirtti (*Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 2014*). Yine başka bir katılımcı, sorduğum sorulardan dolayı kendisinden daha farklı bir politik görüşüm olduğunu düşündüğünden görüşmeyi daha tartışmacı bir üslupla yaptı. Bu görüşmede beni bir grubun üyesi olarak varsaydı ve bunu bana doğrulatma ihtiyacı duymadı. Bu varsayım üzerinden geliştirdiği söylemden rahatsız olduğum için bütün soruları sormadan görüşmeyi bitirmeye karar verdim. Genel olarak, bu türlü varsayımların veya yanlış anlaşılmaların olmadığı görüşmeler çoğunluktaydı ve en uzun görüşmeleri de böyle ortamlarda yaptım.

Katılımcılarla olan ilişkinizi izleyin. Katılımcılarla ne derece etkileşim kuruyorsunuz? Katılımcılardan gelen bir soruyu ne sıklıkta yanıtlıyorsunuz ya da otobiyografinizi onlarla paylaştınız mı? Kendiniz ve katılımcılar arasında geliştirdiğiniz ilişkinin kalitesi nedir? (Hesse-Biber ve Piatelli 2007)

Araştırmacı Notu: Katılımcılarla kurduğum etkileşimin niteliği katılımcıdan katılımcıya ve görüşmelerin yoğunluğuna göre değişkenlik gösterdi. Katılımcılarla daha yoğun etkileşime girdiğim zamanlarda kendimi onlara daha yakın hissettim. Evlerine ve zaman geçirdikleri kafelere gittim, yaptıkları etkinliklerin bazılarına katıldım. Ancak bu yakınlığın bir süre sonra güçlü bir taraflılık yaratması nedeniyle, sonraları aramızdaki mesafeyi artırdım. Her ne kadar bu uzaklaşma katılımcıların bazı etkinliklerinden haberdar olmamama ve yeni katılımcılara erişemememe neden olsa da verilerin analizi noktasında eleştirel bir dışsallık imkânı sundu.

Diğer taraftan anahtar kişiler de katılımcılarla kurduğum etkileşimin niteliğinin önemli belirleyicileriydi. Katılımcıların bu kişilerle ilişkisi üzerinden bazen onlarla çok kısa sürede yakın bir ilişki kurarken, bazen de tam tersine daha mesafeli bir ilişki geliştirdim. Bunun nedeni katılımcının anahtar kişiyle ilişkisine bağlı olarak benim anahtar kişiye verebileceğimi düşündüğü bilgileri benimle paylaşmak isteyip istememesiydi. Bu durumda, katılımcıların dünyasına ilişkin olarak edinebileceğim bilgilerle aramda anahtar kişinin olmamasını sağlamak için örneklem çeşitlemesine giderek, internet üzerinden ya da duyumla iletişim kurarak farklı katılımcılara ulaşmaya çalıştım. Bu şekilde eriştiğim katılımcılarla ilk görüşmelerimiz daha nötr bir ortamda gerçekleşti ancak bu kişilerle genelde sonradan arkadaşlık ilişkileri geliştirebildim. Katılımcıların, çalışmanın yararlılığına ve verdikleri bilgilerin gizliliğinin korunacağına ilişkin güven duydukları durumlarda, onlarla daha olumlu bir ilişki kurabildim. İlişkinin kalitesini etkileyen bir diğer unsur da kimi katılımcılarla, özellikle ilk görüşmelerimizde kendi biyografimi paylaşmamdı. Sosyal medya üzerinden ulaştığım katılımcılar, platformdaki paylaşımlarım nedeniyle halihazırda yaşamım ile ilgili bilgi ve fikir sahibiydiler. Bir katılımcının deyişiyle "Ben sana ken-

dimi nasıl göstermek istiyorsam öyle gösteririm sonuçta, sen de benim verdiklerimi alıp gidersin. Ancak ben sana bunu yapmak istemiyorum. Çünkü senin her şeyin açık, ben seni istersem bulurum, sen de beni istersen bul o zaman" (*Eryaman'da bir arkadaş evinde, 2015*). Başka bir katılımcının ifadesiyle, "İnsan sadece kendi anlatınca bir tek kendi başına geliyor sanıyor. Sen de anlattıkça ben meselenin başka boyutunu görüyorum... Bu bir alışveriş, değil mi?" (*Ümitköy'de bir apartmanın girişindeki banklarda, 2016*).

Katılımcılarınızı dinleyin. Katılımcıların tutum ve duygularını özgürce ifade edebilecekleri bir ortam sağlıyor musunuz? Sessizlikler veya tereddütler var mı? Katılımcı konuşmadan rahatsızlık duyuyor mu? Katılımcıların bilgi sondalarına dikkat ediyor musunuz? (Hesse-Biber ve Piatelli 2007)

Araştırmacı Notu: Araştırma süresince katılımcıların tutum ve duygularını özgürce ifade edebilmelerinin ilk yolu olarak görüşme mekânlarının katılımcıların kendilerini rahat hissedebilecekleri yerler olmasını sağlamaya çalıştım. Bir süre sonra mekânları tamamen katılımcılar seçmeye başladı. Çok gürültülü olmayan, masaların birbirine çok yakın olmadığı, ulaşımın görece daha kolay olduğu yerlerde buluşmaya çalıştık. Mekânlarda bazen katılımcıların tanıdığı kişilerin olması, kendilerini rahat ifade etme ihtimallerini olumsuz etkiledi. Karşılaşılan tanıdıklar kimi zaman masamızı paylaştı ve böyle durumlarda görüşmeler yarım kaldı. Bir süre sonra görüşmeleri aynı mekânlarda ama yoğun olmayan saatlerde yapmaya çalıştık. Mekânın rahat kullanımı ile ilgili olan bu düzenlemeleri katılımcılarla karşılıklı olarak görece hızlı uygulamaya başlasak da, görüşmeler esnasında oluşan sessizliğe karşı ortak tavrın gelişmesi vakit aldı. Uzun sessizlikleri kapatmak için konuşmaya alışkan olduğumdan, görüşme esnasında oluşan sessizliğin anlamını ve buna saygı duymam gerektiğini öğrenmem zaman aldı. Bir görüşmede katılımcı, "Şöyle bir şey hayal et: Bir evde geç saatlere kadar parti verilmiş. O evde sabahlanmış. Sabah da uyanan gidiyor. Sen de uyanmışsın, gitmen lazım ama ev sahibini o geceden kalan işlerle bırakmak istemiyorsun. İşte sen, o ev sahibi yapma dese de bütün

evi temizleyip her şeyi kontrol ettikten sonra çıkansın. Bu belki ev sahibine iyiliktir ama belki de ev sahibi çok güzel bir parti verdiğini herkes gittikten sonra o işleri yavaş yavaş yaparken anlayacak. O yüzden insanlara o boşluğu vermeliyiz" (*Aşağı Ayrancı'da bir kafede, 2014*). Başka bir katılımcının belirttiği gibi, "Hem deneyimin hem de bilmenin yükü fazladır. O yüzden acaba sana ne kadarını verse kendi hafifleyecek diye karar vermek için zamana ihtiyacı var. Senden başka kimse sormamış ki bunları, e o da haliyle düşünmemiş ki?" (*Küçük Tiyatro'da birlikte oyunu beklerken, 2015*).

Konuşmanın içerisinde oluşan sessizlik konusunda durum böyleyken, konuşmalarda katılımcıları rahatsız etmeyecek kelimeleri seçebilmem için onların aşina oldukları jargonu daha fazla öğrenmem gerekti. Ayrıca katılımcıları ve onların birbirleriyle ve diğer insanlarla ilişkilerini öğrenmem de konuşmaların akıcılığını ve kapsayıcılığını etkiledi. Mesela bir katılımcının yaşadığı bir olay hakkında önceden fikir sahibiysem ve bu konunun katılımcıyı rahatsız edebileceğini düşünüyorsam, sorularımda buna yer vermemeye özen gösterdim. Katılımcının konuyu başka bir sorunun altında açtığı durumlarda ise konuşmaktan rahatsız olmadığını düşünerek, görüşmenin sonunda katılımcıya konu hakkında daha fazla fikir sahibi olmaya yarayacak başka sorular yönelttim. Görüşmelerde elimdeki soruları standart bir sırada sormak yerine, katılımcının anlatısının akışına göre ilerlemeyi tercih ettim. 1,5 saatlik bir görüşmede, sorularımı şimdilik tamamladığımı söylediğimde katılımcı büyük bir hayretle, "Sen sorularını ne zaman sordun ki? Biz sohbet etmiyor muyduk?" dedi (*Maltepe'de bir eğlence mekânında, 2014*). Elbette her zaman görüşmelerin bu kadar akıcı ve doğal gitmediğini söyleyebileceğimiz gibi, bütün soruların cevaplanmasının –kendi çalışmamdan hareketle konuşursam– her zaman gerekli olmadığını da söyleyebiliriz.

Kendinizi iyi dinleyin. Katılımcının söylediği ya da söylemediği bir şey hakkında şaşkın mısınız? Niye? Kişisel rahatsızlık hissediyor musunuz? Niye? (Hesse-Biber ve Piatelli 2007)

Araştırmacı Notu: Katılımcılardan öğrendiklerim bana farklı duy-

gular hissettirdi; bazen şaşırdım, bazen üzüldüm, bazen rahatsız oldum. Değişen hislerime rağmen çoğu kez düşündüğüm şey katılımcıların yaşamı hakkında sahip olduğum bilginin oldukça kısıtlı olduğuydu. Bu bilgisizlik, bilgisine sahip olduğumu düşündüğüm mekânların ve ilişkilerin farklı yüzlerine vâkıf olmayışımdan kaynaklanıyordu. Örneğin katılımcıların anlatılarından, grup içi iktidar ilişkilerinin eşitsizliğini öğrendim. Grup içi ortak mücadele deneyimi güçlü olduğu için iktidar ilişkilerinin eşitsizliğinin daha zayıf olacağına ilişkin varsayımım böylece ortadan kalktı. Yine bazı katılımcıların cinsiyetçi argo sözcükler kullanmaları, bu kelimelere aşina olmadığım için beni rahatsız etti. Hatta rahatsızlığımı bir katılımcıya kibarca dile getirdim ve katılımcı argo sözcükleri bilinçli olarak tercih etmediğini, bu kelimeleri kullanmaya alışık olduğunu ifade etti. Görüşmelerin üzerinden bir süre geçtikten sonra ses kayıtlarını yeniden dinlerken, argo kullanımına alışmış olduğumu fark ettim.

Zaman içinde fark ettiğim bir başka şey ise, katılımcıların söylemediklerinin en az söyledikleri kadar önemli olduğuydu. İlk görüşmelerimizde katılımcıların bir şeyi cevaplamaktan kaçındıkları durumlarda aklıma ilk olarak bana güvenmedikleri geliyordu. Ancak durumun bununla ilgili olmadığını, bazı katılımcıların bazı soruları cevaplamak için, yaşadıkları travmatik olayları anlatmaları gerektiğini anladım. Acı veren deneyimlerini hatırlamak istemedikleri durumlarda, soruları cevapsız bırakmayı tercih edebiliyorlardı.

Farklara özen gösterin. Araştırma sorularınıza verilen cevaplar göz önüne alındığında, önemli olan farklar nelerdir? Kendi benzerlik ve farklılıklarınıza göre varsayımlar yapıyor musunuz? Farklılıklar hakkında araştırmaya katılanlarla açık bir şekilde konuşuyor musunuz? Konuştuğunuz ve gözlemlediğiniz politik, sosyal ve kültürel bağlamları dikkate alıyor musunuz? Herhangi birine epistemik ayrıcalık veriyor musunuz? (Hesse-Biber ve Piatelli 2007)

Araştırmacı Notu: Sahaya gitmeden önce katılımcıların arasında belirli farklar olabileceğini varsayıyordum ama karşılaştığım kadar büyük farklılıklar öngörmemiştim. Bu farklar çoğunlukla etnik kö-

ken, politik tutum ve gelir düzeyi açısından görünürdü. Katılımcılarla kurduğum ilişkilerde benzerliklerimizin olumlu etkisi oldu; konfor yarattıkları gibi katılımcılarla daha yakın ilişki kurmamı da sağlıyorlardı. Desteklemek gerekirse, bir katılımcı, "Ben şimdi faşistlerle ne konuşacağım. Öyle birisi gelse görüşmem yani. Beni anlamayacağını bile bile niye konuşayım?" dedi (*Hacettepe Üniversitesi, Beytepe Kampüsü'nde, 2014*). Başka bir katılımcı "Valla sırf Antalyalısın diye kabul ediyorum konuşmayı. Aynı mahallede oturmuşuz..." (*Oran'da Panora alışveriş merkezine yakın lüks bir sitenin bahçesinde, 2013*) diyerek benzerliklerimizin görüşmeyi mümkün kıldığını ifade etti. Ancak bir süre sonra benzerlikler yerine grup içi farklılıkların hatlarını daha iyi anlayabilmek adına farklılıklara odaklanmaya çalıştım. Farklı olanı daha az bildiğim için, görüşmelerdeki iktidar ilişkileri aleyhime değişti, araştırmacı konforum zedelendi. Bir katılımcı bu durumu dolaylı olarak şu şekilde dile getirdi: "Sen bunlara yabancısın şimdi... Ben seni yönlendireceğim, ne yapman gerektiğini, nereye gideceğini söyleyeceğim."

Bunların dışında, farklılıkların veya benzerliklerin ortaya çıkmasında, görüşmelerin yapıldığı sosyopolitik gündemin de oldukça önemli olduğunu gözlemleme fırsatı buldum. Genel seçim arifesinde yaptığım görüşmelerde farklı politik görüşlere sahip olan ancak stratejik olarak aynı siyasi partiye oy vermeyi düşünenler politik tutum farklılıklarını yok sayma eğilimi gösteriyorlardı. Ancak aynı kişilerle seçim sonrası yeniden görüştüğümde, aynı sorulara verdikleri cevaplar değişebiliyordu. Bu nedenle aynı kişilerle farklı zamanlarda birden fazla görüşme yaparak benzerlikleri ve farklılıkları izledim.

Verilerinizi yansıtma yoluyla sorgulayın. Spesifik analitik ve toplumsal önyargılarınız neler? Duygusal ve entelektüel olarak bu verilere nasıl karşılık vereceksiniz? Katılımcıyı verilerin yorumlanmasına getirmenin yolları var mı? Peki raporun yazımına? (Hesse-Biber ve Piatelli 2007)

Araştırmacı Notu: Hesse-Biber ve Piatelli (2007), son olarak araştırmacıyı, özdüşünümselliği verilerin analizi ve raporlama kısmında

sorgulamaya davet ediyorlar. Ben bu çalışma sonucunda kolayca mekânsal kategorileri ortaya çıkaramayacağım bir veri setine ulaştım. Bu veri setini oluşturan mekân kullanım pratikleri, sıklıkla şiddetten kaçınma isteğine bağlı olarak şekillenmişti. Katılımcıların geçmiş ikamet yerlerinden ayrılmalarında, buralarda şiddete maruz kalmış olmaları etkiliydi. Bunu biliyor olmam, bir süre kendimi veri setini incelemek için duygusal olarak hazır hissedemememe yol açtı. Sahadan zamansal olarak uzaklaştıkça, veriyle analitik olarak buluşmaya yakınlaştım.

Verilerin yorumlanmasına katılımcıyı dahil etmeyi bu çalışma özelinde tercih edemedim. Bunun en önemli nedeni, verilerin birden fazla katılımcının bilgisini içermesi ve katılımcıların kişisel bilgilerinin başka biriyle paylaşılması için rızalarının olmayışıydı. Saha notlarımı analiz ederken, görüşmelerin hangi bağlamda gerçekleştirildiğini, görüşmelerden elde edilen verinin o günün koşullarında ne anlama geldiğini ve bana neler düşündürdüğünü dikkate almaya çalıştım. Bu yaklaşım, benim bağlam sadakatimi artırdı ve araştırmanın ilerleyişini izlememi kolaylaştırdı.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada, LGBTİ bireylerin kentsel mekân kullanımlarına yönelik olan çalışmamı iki temel başlık altında paylaştım. İlk kısımda cinsiyet ve mekân ilişkilerine ilişkin literatüre dair bir ön bilgi sunduktan sonra, ikinci kısımda Sharlene Nagy Hesse-Biber ve Deborah Piatelli'nin (2007) feminist araştırmacıları düşünümselliğe teşvik etmek için yaptıkları önerileri paylaştım ve bu önerilerin temelini oluşturan sorular üzerinden kendi saha notlarımı irdeledim.

LGBTİ bireylerin kentsel mekân kullanımlarını çalıştığım süre boyunca yaşadığım şehre bakışım değişti. Bugün çalışmaya başladığım güne kıyasla başka güvenli alanlarım, başka sakındığım yollarım var. "Dezavantajlı" gruplarla çalışmanın en fazla fark yaratan sonuçlarından biri araştırmacının kendi dezavantajlarıyla diğerlerininkini karşılaştırma fırsatı bulması. Bu çalışma özelinde fark edilense dezavantajlı olanların –farklı biçimlerde olsa da– pek çok açıdan aynı iktidar araçlarıyla irili ufaklı kentsel birimlere itildikleri.

Bu çalışmanın ikinci bölümünü yaratan süreçte ise araştırmacı olarak rolümün, deneyimlerimin ve iktidarımın araştırma üzerindeki belirleyiciliğini anladım. Araştırma konusunu seçmemden bulgularımı paylaşma şeklime kadar her aşamada bu çalışmanın parçası olduğumu net bir şekilde kendime ve okuyucuya ifade etme şansı buldum. Bu çalışmayı bir başkası yaptığında pek çok açıdan benimkinden farklılaşan deneyimler yaşayabilir ve dolayısıyla çalışmanın bulguları da değişebilir. Bunun görünür hale gelmesi ancak bu deneyimlerin yazılmasıyla ve tartışılmasıyla mümkün olabilir. Son zamanlarda mekân çalışmalarında feminist yöntemin sıklıkla kullanılmasının da bu gereklilikle ilgili olduğu düşünülebilir. Feminist yöntem, özdüşünümsellik gibi oldukça üretici kavramsal araçlarla bu görünürlüğü sağlamaya yardımcı oluyor. Böylece bulguların yanında bu bulguları ortaya çıkaran bağlam; bu çalışma özelinde kişiler, ilişkiler ve mekânlar, bilinebiliyor.

10

Çocukluk Mahallesinin Kapısını Feminist Bakışla Aralamak*

Leyla Bektaş-Ata

Giriş

Düzensiz aralıklarla da olsa ziyaret ettiğim ve ilişkilerimi sürdürdüğüm çocukluk mahallem Limontepe'den üniversiteye gitmek için ayrıldığımda 17 yaşındaydım. Yalnızca yaz aylarında vakit geçirmeye devam ettiğim mahalleden, benim üniversiteye başlamamdan üç yıl sonra ailem de taşındı. Ancak oradaki yakın komşularımızla ve akrabamızla ilişkilerimizi sürdürüyoruz. Mahalleden bazı komşular da zaman içinde evlerini satıp ailemin yaşadığı mahalleye taşındı. Bilindik bir yer haline geldiği ve en azından bir tanıdıkları olduğu için.

Ayrıldıktan 12 yıl sonra eşimi akraba ziyareti için Limontepe'ye götürdüğümde ailem ve kuzenlerimle birlikte mahallenin sokaklarında bölgenin eski haline, oyunlarımıza, arkadaşlıklarımıza dair hikâyeler anlatmaya başladık. Bir yandan eşimi mahallenin dünü ve bugününe dair bilgilendirirken bir yandan da mekânda ve zamanda her birimizin farklı bir yerinden tuttuğu ortaklığa dair paylaşımlarda bulunduk. Bu sırada sokakları arşınlıyor, kuzenlerimin evinin hemen yanındaki eski evimizin etrafında, bir yabancı olarak dolanı-

* Bu metin, 2019 yılında tamamladığım "Kentsel Dönüşümün Eşiğinde Ev, Mahalle ve Kent Deneyimi: Limontepe Örneği" adlı doktora tezimin saha süreciyle ilgili bölümünden üretilmiştir. Metnin ilk taslağını okuyarak önemli katkı sunan ve saha sürecinde her an desteğini hissettiren değerli hocam Simten Coşar'a teşekkürlerimle.

yorken gülüyor, hüzünleniyor, hatırlamaya çalışıyor, bugünle dün arasında salınıp duruyorduk. Mahallenin kentsel dönüşüm bölgesi ilan edilmesinin de etkisiyle mekânda örülen çocukluğumuzu, hatıralarımızı ve hafızamızı kaybetmeye yaklaşmanın endişesini taşıyor, bundan çok fazla bahsetmiyor, bununla nasıl baş edeceğimizi de az çok biliyorduk. Biliyorduk, çünkü bir gecekondu mahallesinde büyüyen tüm çocuklar gibi her an *yıkım* gelebileceği gerçeğiyle yaşamış, evlerde bu sohbetlere ortak olmuş ve böyle büyü(tül)müştük. Bu kaybetme korkusu bizi mahalleye ve birbirimize daha sıkı bağladığındandır belki, güçlü bağlarla örül(d)ü ilişkimiz. Sanki her an başka yerlere savrulacakmış ve birbirimizi kaybedecekmişiz gibi.

Gezintimizin sonuna doğru, mahallenin yolları yapılmadan önce, bölge bariz bir şekilde dere yatağının çeperine konumlanmışken çok yüksekte kalan ve oyun oynamak, sohbet etmek gibi aktiviteler için bir tür buluşma mekânı olan, yollar yapıldıktan sonraysa sokakla aynı düzleme gelen "künk"ün çevresine toplandık. Yuvarlak hatlı kapağın etrafında bir araya geldiğimizde orada oynadığımız oyunlara, ettiğimiz sohbetlere, çocukluğumuza dalıp gittik. Aradan yıllar geçmiş, bambaşka insanlar olmuş, içeriden ve dışarıdan (yeni) üyeler kazanmıştık. Bu yoğun mekân deneyimi (hatırlama, unutma, anlatma, tartışma, gezinme) bedensel ve zihinsel olarak *orada* olma halimi güçlendirmiş, yıllar sonra ilk defa bölgeye gerçek anlamda temas etmeme izin vermişti. Bu esnada farklı bir duruma da kapı aralamış, bölgeyle başka türlü ilişkilenmeme olanak yaratmıştı. Mahalleyi ziyaretimi takip eden birkaç gün içinde doktora tezimin sahasının bu mahalle olmasını kararlaştırmış, bir zamanlar parçası olduğum bir yerden araştırma yürütmenin imkânları üzerine düşünmeye başlamıştım. Doktora tezimde, İzmir'de neoliberal kapitalizmin kriz evresinde deneyimlenen kentleşme sürecinin ortaya çıkardığı dönüşüm coğrafyasının, gecekondu sakinlerinin mekân kullanımları üzerindeki etkilerini analiz ettim. Gecekondu bölgesinde yaşayan kent yoksullarının, tam da bu dönüşüm sürecinde mekânla kurdukları bağı, tarihsel olarak nasıl geliştirdikleri ve anlattıklarını nesiller üzerinden anlatmaya çalıştım. Bu esnada kaçınılmaz olarak diğerleriyle benzeşen ve ayrışan yönleri bulunan bir gecekondu mahallesi hikâyesi anlattım. Kendi deneyimimi de göz

ardı etmeden ama merkeze yerleştirmeden.

Bu metin ise, İzmir'deki gecekondu mahallesine dönme hikâyeme dayanıyor. Eski komşularımızın, mahalleleriyle ve kendi evleriyle kurdukları ilişkiyi derinlemesine görüşmeler ve hayat anlatıları[1] yoluyla anlamaya çalıştığım saha sürecinde, kendi hafızamın sokaklarında dolaşmamı, çocukluk evimin her yanını ezbere hatırladığım odalarını arşınlamamı ve sivri bir taşla çizdiğim sek sek oyununun içine girivermemi de mümkün kılıyor. Komşuların mekânla kurduğu ilişkiyi dinleyerek geliştirmeye çalıştığım mahalle anlatısı üzerinden, kendi çocukluğumun patikalarında yol alıyor, mekânı anlatma, unutma ve hatırlama üzerine katmanlı tartışmaların kapısını aralamaya çalışıyorum.

Araştırma sürerken mahalleli için bir an dışarıdan gelen, yabancı bir araştırmacı oluyorum, başka bir kentten, başka bir sınıftan; bir an geliyor büyüttükleri küçük kızları, çocukken saçlarını ördükleri, ilk kez tırnaklarını boyadıkları. İçeriden ve dışarıdan olma sınırlarının muğlaklaştığı, silikleştiği ya da keskinlik kazandığı anların, durumların, tartışmaların izini henüz ilk gençliğini yaşayan genç bir kadından evli ve yetişkin bir kadına evrilme ve bu sürecin yaşadığım karşılaşmalardaki izlerine de değinmeyi amaçladığım bu metin, bir anlamda sahada olma halinin kendisini sorunsallaştırıyor. Bir mahallenin hikâyesini anlamaya ve anlatmaya çalışırken kendi kişisel hikâyemin sınırlarında gezinme halini incelediğim bu metin, mesafelenme ve nesnellik yerine yakınlık, öznellik ve ilişkilenme üzerinden temelleniyor.

Kullandığım yöntem, araştırmacının sahayla temasını sağladıktan sonra bir kenara çekilmiyor. Sahadaki seslerin ve o seslere araş-

1. Görüşmelere kaynak kişiler aracılığıyla başladım ve onların rehberliğiyle, kartopu örneklem tekniğiyle eriştim (Kümbetoğlu 2008: 99). Araştırma kapsamında 13'ü birinci kuşak, 8'i ikinci kuşak toplam 21 kadın; 12'si birinci kuşak, 6'sı ikinci kuşak toplam 18 erkekle; tamamı erkek olan okul hademesi, okul müdürü, sağlık ocağı doktoru, cami imamı ve cemevi dedesiyle görüştüm. Tezimde etnografik yöntemi kullanmanın doğası gereği görüşme yapmadığımda da mahallede sıklıkla vakit geçirmeye ve bölgenin gündeliğine tanık olmaya çalıştım. Etnografik yöntemle elde ettiğim verileri, otoetnografik vurgularla beslemeye, güçlendirmeye çalışıyorum.

tırmacıyı götüren yolların kendisi olarak konumlanıyor. Yöntem, yalnızca sahaya gidince kapıları açan bir anahtar değil, sahaya çıkaran, konuşturan, tartıştıran, diyaloğu kurduran ve metni yazdırandır. Bu yönüyle de feminist epistemolojiyle kurulacak ilişkide merkezi bir konumdadır. Araştırmacı ile araştırılan arasındaki sınırların muğlaklaştığı, çoğu zaman da ortadan kalkarak araştırmacının kendisinin sahaya dönüştüğü metinde, sahayla birlikte değişip dönüşen araştırmacının deneyimine otoetnografik yöntemin imkânlarıyla yer veriyorum.

Metin süresince yazarın iç sesi, mahallelinin sesini bastırabilir, o seslere karışıp kaybolabilir ya da sesler karşısında savunmasız kalıp duyulmayabilir. Neticede anlatılacak olan yazarın hikâyesi olsa da bu hikâyenin, içinde geçtiği mahalle düzleminin toplumsal, kültürel ve politik dokusunda söze dökülebileceğini göz önünde bulundurmak gerekir.

Yöntem tartışmasını araştırmacının sahaya dönüşmesi, otoetnografinin olanak ve sınırları üzerinden ele alıyorum. Beni araştırmacı olarak bu sahaya götüren yolları, sahadaki pozisyonumu, karşılaşmaları kendi öznel deneyimim üzerinden değerlendiriyor, ancak bunu kişisele hapsetmiyor, toplumsal olanla bağını kurmaya gayret ediyorum (Coşar ve Bektaş-Ata 2017). Ardından bu deneyimin feminist metodoloji tartışmalarının neresinde durduğuna, bilgi üretim süreciyle ilişkisine yönelik bir tartışma yürütmeye çalışıyorum.

Yönteme Dair: Sahaya Dönüşmenin Bilgisi

Eleştirel teori ve feminist çalışmalarda geçerlilik, nesnellik ve güvenilirlik tartışmalarının gerçeklikten uzak ve tartışmalı olduğu düşüncesinin öne çıkmaya başladığı 1980'lerde, araştırmacının gündelik hayatta başkaları tarafından üretilen deneyimi yakalamasının imkânsızlığı üzerinde durulur. Bu tartışmalar, etnografik yazımda deneyselliği öne çıkarırken, büyük anlatılar yerini küçük ölçekli, belli bir sorun ya da duruma odaklanan mikro araştırmalara bırakmaya başlar (Denzin ve Lincoln 2005: 1-33). 1990'lardan itibaren adı konarak çalışılmaya başlanan otoetnografi, araştırmacının kişisel deneyiminin, içerisinde geliştiği toplumsal ve kültürel ortamla

bağını kuran nitel bir araştırma yöntemidir (Reed-Danahay 1997). Bu sebeple, otoetnografi, bir tür kişisel anlatı formu olmanın ötesine uzanır ve kişisel olanın kapsamlı bir literatürle değerlendirilmesine dayanır.

Otoetnografik çalışmalar kişisel deneyime ses vererek sosyolojik kavrayışın geliştirilmesine katkıda bulunmayı amaçlar (Wall 2008: 39). Teoriyle deneyimin birlikte ilerlediği metnin yazım süreci de araştırma sürecine dahildir. Otoetnografik bir yöntem izlemek, akademik anlatıyla edebi yazım biçimini buluşturmaya imkân yaratırken ortaya çıkan metnin düşünümsel bir form kazanmasını sağlar. Metin, otobiyografik olanla etnografik olanın bağlantısıyla ortaya çıkar (Tedlock 2005: 467). Kişinin hikâyesi, belli bir zaman-mekânda akarken o dönemi şekillendiren makro süreç ve politikalara dair ipuçları da içerir. Bu çalışma kapsamında bugünden çocukluk dönemine uzanmak, 1990'ların bir gecekondu mahallesinin sokaklarında dolaşmayı sağlarken, ilgili dönem içerisinde hâkim olan kent politikalarının ortaya çıkardığı mekânda kurulan gündelik hayata ve bu gündeliği ören toplumsal cinsiyet ilişkilerine, sınıfsal karşılaşmalara dokunmaya da olanak sağlar. Bu sebeple, otoetnografik çalışmaların kişisel olana verdiği kıymet, kişisele saplanıp kalmasını gerektirmez ve kişisel olanı toplumsal bağlamı içinde, politik yönüyle birlikte ele alır.

Otoetnografi, yapısı itibarıyla feminist metodolojinin imkânlarını genişletmeye çalışır. Ana akım bilimsel yöntemleri saf dışı bırakmak yerine onların baskınlığını sorgulama imkânı yaratır ve bilgi üretiminin çoklu kanaldan olabileceğine dikkat çeker (Wall 2006). Nesnel, rasyonel olan eril bakış açısının karşısına, öznel, empatik, süreç eksenli olan (Neuman 2013: 118) feminist bakış açısını yerleştirir. Bu özellikleri dolayısıyla otoetnografik metinler, araştırma tamamlandıktan sonra yapılan veri analiziyle değil, saha öncesinde, araştırma fikrini ortaya çıkaran etmenlerden başlayıp süreç boyunca tutulan saha notları ve günlüklerle, ilgili dönem içerisinde yazılır. Otoetnografik metin, yalnızca araştırmacının saha notları ve günlüklerinin değil, aynı zamanda katılımlı gözlem, derinlemesine görüşmeler ve sahadan elde edilecek diğer kaynakların değerlendirmesini de içerir. Bu durum, paylaşılan otoetnografik

bulguları, yalnızca araştırmacının fikri olmaktan çıkarır ve bulguların diğer kaynaklarla da desteklendiğini gösterir (Duncan 2004: 5).

Otoetnografik yöntemi kullanarak kendi çocukluk mahalleme bir araştırmacı olarak katılmak, Marie Mies'in (1995: 51) "görünmez kalmış alanlar" olarak işaret ettiği kadınların sosyal tarihi, kendi durumları, ezilmişlikleri ve direnç biçimlerini nasıl algıladıklarını da içeren bir çalışma yürütmemi olanaklı hale getirir. Görünmez kalanı/kılınanı tartışmaya çağırır. Başkalarına anlatacak ehemmiyette görülmeyeni, aktarılırken otosansürden geçirileni, araştırmacının/yazarın duygularını da çağırarak anlatının parçası kılar. Bu yönleriyle de otoetnografi, feminist metodolojiden beslenir ve bu teoriye katkıda bulunmayı amaçlar.

Metinde, çocukluk mahalleme feminist bir araştırmacı olarak katılımımı anlatırken otoetnografik yöntemin imkânlarıyla, bir araştırma sürecinin arka planını paylaşmaya çalışacağım. Bu paylaşım, araştırma süresince yaşanan karşılaşmaların, sıkıntıların ya da araştırmacıya cesaret, güç veren durumların görünürlük kazanmasına imkân sağlayacak. Bu yolla, araştırmanın ve araştırma sürecinin nesnel, akışkan, kendiliğinden ilerlemediğine; araştırmacının öznelliğiyle doğrudan bağlantılı, kimi zaman akmayan, duran, riske giren bir yapı taşıdığına değineceğim. Gündeliğin akademik bilgiye dönüşme sürecinde kendimin sahasına dönüşecek, içeriden bir ses vermeye çalışacağım.

Kadın sosyal bilimcilerin, "ezilenlere özgü içe bakış"a sahip olmaları dolayısıyla ezilen grupların bilimsel incelemesini yapmaya erkeklerden daha donanımlı olduğu tespitinden hareketle (Mies 1995, akt. Altuntek 2009: 158) çıktığım sahada, sınıfım, milliyetim, kültürüm, toplumsal cinsiyetle ilgili varsayımlarım, inançlarım ve davranışlarımla "boyamaya yeltendiği[m] tabloda" bir parça olduğumun bilinciyle hareket ediyorum (Harding 1996: 42). Bu sebeple, otoetnografik metinlerin evrensele ulaşma iddiasında olmadığının altını çizerken kişiseli kuran toplumsal aktörlerden azade olmadığını da hatırlatmak istiyorum.

Çocukluk Mahallesine Götüren Yollar

Kent çalışmalarıyla ilk temasım seçmeli ders olarak lisansta aldığım kent sosyolojisi dersiyle başlamıştı. Ardından yüksek lisans tezimde kent mekânının dönüşümünün kentlileri yabancılaştırıcı yönünü belgeseller üzerinden anlamaya çalışmıştım. Tezimde doğrudan vurgulamasam da birkaç yıldır İstanbul'da yaşayan ve iş-okul-ev arasında hareket ederken saatlerce yolculuk yapan bir kadın olarak, kendi yabancılaşmamı anlamaya çalışmıştım. O dönem, kent sosyolojisi üzerine temel metinlerle tanışmış, kent ve gündelik hayat çalışmalarının iç içe geçişini, her metnini büyük bir hayranlıkla okuduğum Henri Lefebvre'den (2007, 2012, 2013) öğrenmiştim.

Doktoraya başladığımda değerli hocam Meral Özbek beni başka metinlerle tanıştırmış, o dönem Walter Benjamin'in peşine takılmış ve bir kadın *flanör* olarak İstiklal Caddesi'nin dünüyle bugünü arasında salınıp durduğum bir metin yazmıştım (Bektaş 2014). Bu metni yazma süreci, bana yerlerin/mekânların, tıpkı bir kitap gibi okunabildiğini (Cresswell 1998: 13) fark ettirmiş, binaların ve kullanım biçimlerinin taşıdığı mesaja dikkat kesilmeme vesile olmuştu. Belki de bu vesileyle aynı yıl, "yaşadığım kentin sokaklarında yürürken her geçen gün daha fazla gölgede kaldığımı ve gökyüzünü görmekte zorluk çektiğimi fark [edip] ... kentin tarihi ve kültürel değerlerinden sıyrılan, yeni ve fütursuzca başkalaşan yüzüne karşı büyüyen kaygımı da anlama çabasına cevap vermek üzere" (Bektaş 2015) yüksek binalarda yaşayan insanların gündelik hayatını anlamak amacıyla görüşmeler yapmaya başlamış, ardından da bunları akademik bir metin haline getirmiştim. Bu görüşmeleri, yaşayanların gündeliklerine olabildiğince dokunmaya çalışarak, yaşam alanlarını, evlerini gezerek ve onların salonlarında oturarak yapmış; onların pencerelerinden kente bakmış, onların girdiği kapılardan evlerine girmiştim. Etnografik çalışmayla ilk ciddi temasım da böyle başlamıştı. İnsan topluluklarının gündelik yaşam alanları içinde ele alınması, belirli bir sosyal düzene dahil olan araştırmacının bu düzende yaşayan insanları tanımaya çalışması, gündelik rutin içine girerek buradaki insanlarla bire bir ilişki geliştirmesi yoluyla gerçek-

leşen etnografi (Emerson ve diğ. 2008: 1) aracılığıyla, bu tür yapıları kendilerine ev kılanların perspektifini ortaya çıkarmaya odaklanmıştım. İnsanların hayatlarında kendileri için anlamlı olanlara kendi ifadeleriyle erişmeye, büyük oranda kültürel olarak belirlenen insan davranışlarının fotoğrafını çekebilmeye (Machin 2002: 1) çalışmıştım.

Onlarca yüksek binaya girip çıktıktan, güvenlikli sitelerde görüşmeler yaptıktan bir süre sonra, "bu tür yapılarda yaşamaya eleştirel bakan bir kişi olarak ben bir güvenlikli sitede ve yüksek binada yaşasam gündeliğim, kent kullanımım, kısacası mekân deneyimim nasıl değişir, burayı kendime ev kılabilmem mümkün olur mu?" sorusuyla sponsor arayışına girdim ve bir yılın sonunda İstanbul'un Başakşehir ilçesinde, binlerce kişinin ikamet ettiği büyük bir güvenlikli sitenin 14. katında yaşamaya başladım. Bu çalışma, beni en çok yöntemiyle heyecanlandırmış, kendimi saha kılmamı olanaklı hale getirmişti (Bektaş-Ata 2016). Aynı zamanda mekân içinde üretilen anlamın nasıl oluştuğunu içeriden görme ve doğrudan deneyimleme imkânını da yaratmış, otoetnografinin olanaklarını ilk elden tecrübe etmemi mümkün kılmıştı. O dönem Türkiye'de, otoetnografik yöntemi adını da vererek kullanan herhangi bir çalışmanın olmayışı, İngilizce literatürde de bir binada yaşamayı deneyimlemek üzerinden bir araştırmanın bulunmayışı, sitede yaşarken ve her gün günlük tutarken benim için hem bir motivasyon hem de büyük bir endişe kaynağıydı. Doğru mu ilerliyorum, yöntemi uygun bir şekilde kullanıyor muyum, diye kendime sorarak yaklaşık üç ay yaşadım. Bu süre, kendi mekân deneyimime ve iç sesime odaklandığım en uzun soluklu araştırma oldu. O anda orada olmanın etkisini anlamaya çalışırken o anda orada olmaya devam etmek... Bir hayli yoğun, günlük pratiklerin teoriyle harmanlandığı, olanın nedenselliğinin dert edildiği bir süreç yaşadığımı ve duyguyla eylemi aynı anda değerlendirdiği için otoetnografik metinlerin çok katmanlı bir hal aldığını söyleyebilirim. Bu araştırmayı farklı kılan boyutlardan biri de akademik metnin keskinliğini aşındırmaya, betimlemelerden yararlanmaya alan açan ve edebi dokunuşlara izin veren serbestlikte bir yapıya sahip olmasıydı. Ancak bu, akademik bir metnin sahip olması gereken kavramsal çerçeveden uzak ve gelişigüzel bir yolda

ilerlediği anlamına da gelmiyordu. Tam da bu yüzden, edebi olanla akademik olanın, gündelik olanla teorik olanın, düşünde olanla olmakta olanın iç içeliğinin otoetnografik metinleri daha doygun kıldığı, praksise yönelik katkıya davet ettiği kanaatindeyim.

Akademik çalışmayla gündelik hayat arasındaki sınırları muğlaklaştırırken, araştırmacıyla diğerleri arasındaki dikotomiyi kırarak (Reed-Danahay 1997, akt. Denshire 2014), *sıradanı*, *rutini* bakılanın ve bakanın ortaklaştığı yaşantıyı anlatı kılan bu yöntem, araştırmacı olarak kendimi ve diğerlerini, kültürel, sosyal ve tarihsel durumlar ile ilişkiler içerisinde inşa edilmiş özneler halinde görmeye davet etmişti (Brodkey 1996). Yanı sıra beni, dahil olduğum hayatı, bağlamı içinde okuma girişiminde bulunmaya yöneltmişti. Bu araştırmaya yönelik (hem yöntem kullanımı hem de metnin yazılışı) aldığım olumlu dönütler,[2] araştırmacının kendinden doğru kalkıştığı araştırmaların içeriden bilmeye olanak sağlayabileceği, bir otosansür mekanizması kaçınılmaz olarak işlese de araştırmanın özgünlüğünün araştırmacıdan gelen samimi ses, detaylı iç gözlem ve anlatımlarla akademik bilgi üretimine katkıya yöneltebildiğini gösterdi. Bu sürecin etkisiyle doktora tezimin sahasını belirlerken bir dönem parçası olduğum bir mahalleye yönelmiş, araştırmacının pozisyonunu sorunsallaştırarak bilme biçimlerine alternatif geliştirebilmenin olanakları üzerine düşünmeye başlamıştım.

Otoetnografi yoluyla Küba'da kaybettiği evi aramaya devam eden Ruth Behar (1999: 474), araştırmacının yöntemle kurduğu bağı hatırlatır ve yöntemin, kendi çalışması özelindeyse etnografinin, yazarın sesi olduğunu imler. Bu çalışmada, çocukluk ve ilk gençliğimi şekillendiren mahallenin, mahallelinin anlatısının, bu anlatıdaki toplumsal ve politik bağlamın, mücadele ve dayanışma pratiklerinin, çıkar ilişkilerinin, etik kodların peşine takılmayı, bu "ses" arayışının uzağına konumlandırmak pek mümkün değildir. Aradığım seslerin peşine düşerken bir nostalji ya da güzellemeye kapıl-

2. Bu araştırma, 2016 yılında Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi tarafından verilen Dicle Koğacıoğlu Makale Ödülü'nde üçüncülük almıştır. Ödül, feminist yöntem için umut taşıdığı düşüncesiyle verilmiştir.

madan, sahayla konumlanışımı sorunsallaştırdığım, metodoloji tartışmalarında önemli bir yeri olan içeriden ve dışarıdan olma (Wolf 2009: 421) hallerini incelediğim bu metinde, sahadaki arada olma/arada kalma halimi de ele alıyorum. Sahip olduğum biyografimin, politikamın ve ilişkilerimin sahanın bir parçası haline geldiğini göz ardı etmeden (Bell'den akt. Wolf 2009: 419), ancak kişisel olanı da kamusala dayatma girişiminde bulunmadan yol almaya çalışıyorum. Donna Haraway'in belirttiği gibi "yer almanın epistemolojisi ve siyaseti" vardır ve bu da kısmiliği, evrensel olamayışı hatırlatır; toplumsal veriler araştırmacının toplumsal mevcudiyetinden etkilenir (akt. Bates 2013: 36). Araştırmacı olarak içinde bulunduğum pozisyon dolayısıyla, cinsiyetim, sınıfım, etnik kimliğime bağlı olarak belli bir pencereden bakarken bir anlamda sınırlı bir alanı araştırıyorum.

Sahaya Başlarken

Bildiğin/tanıdığın bir bölgede araştırma yürütmek bazı pratik olanaklar sağlamakla birlikte farklı endişeleri de beraberinde getirebiliyor. Saha sürecini yürütmek için 12 Temmuz 2017'de İzmir'e, farklı bir muhitte yaşayan ailemin yanına gittikten ancak günler sonra korka korka çıkabildiğim saha, bu kez yürüttüğüm diğer araştırmalardan farklı çekinceler içeriyordu. Sahaya çıkmayı ertelediğim günlerde, bu korkuyu da anlamak üzere açtığım (*Saha Notları* adlı) blogda, tarif etmeye çalıştığım hisleri, "saha korkusu" olarak adlandırıyorum:

İyisiyle kötüsüyle bir nostaljiye bürünmüş, çocukluğun halesiyle sarmalanmış geçmişe uzanmak, bugünden geçmişe giden bir yolculuğa çıkmaya, hafızanın taşlarını yerinden oynatmaya davetiye çıkarıyor. Tasanın kaynağını ise bu yolculuğa çıkmanın riskleri oluşturuyor. On dokuzuncu yüzyıl Parisi'nden söz ederken Satürn benzetmesi yaparak, Satürn'ün halkasını, "Satürn sakinlerinin akşamları hava almaya çıktıkları, dökme demirden yapılma bir balkona" benzeten Walter Benjamin'in endişesine benzer bir korkudur bu. Bir mekâna, muhite yüklenen ve zamanın tozuyla çevrelenen *aura*'yı yitirme, hatırlamak istediğin gibi yeniden yazdığın tarihin zeminini kaydırma korkusudur. İyi insan ve iyi

komşuya dair güncel kabullerin, bir anda bugünden geriye doğru işleyebileceği, meyve ağacında sallanan minik kızı dalından düşürebileceği korkusudur (*Saha Notları, 2017*).

Bu korkuyu, mahalleliyle kurduğum ilişkilerle bağlantılandırmanın yanı sıra araştırmacı olarak benim geçmiş yaşantı ve tecrübelerimi tekrar değerlendirerek, hatırladığımda rahatsız olabileceğim, üzüleceğim durumlarla yeniden karşılaşma ihtimalim üzerinden ele almak da mümkün. Öngörüşme ve bir tür saha keşfi mahiyetinde Ocak 2017'de alanda ilk temaslarda bulunurken günlüğüme yazdıklarım, bu hisleri somutluyor:

> Ne olursa olsun [bir başkasıyla] konuşurken benim de çocukluğuma iniyor, hatırlamaya zorluyoruz bir şeyleri. Görüşme esnasında balkonda bulaşık yıkayışım geldi aklıma. Fatma[3] gelirdi yanıma. Ben bir köşede bulaşıkları yıkarken o da yanımda otururdu. Güzel bir arkadaştı. Onunla konuşmak daha zor olacak gibi. Söylemek istediklerinin ne kadarını söyler ne kadarının etrafında dolanmayı tercih eder bilemiyorum. Bir de aklıma, [mahallede] giyim kuşamımıza ne kadar çok karıştıkları geliyor. Onun baskısını ne çok duyduğum. Çok çok küçükken bile (*30 Ocak 2017*).

Mahallede yaşayan ikinci kuşak kadınlardan Defne'yle yaptığımız öngörüşmenin akşamında bilinçakışı ânını andıran bu satırları yazmıştım. Paragrafta, mahalledeki toplumsal cinsiyet kodlarından gündelik pratiklere, ev içi emekte çocukların rolünden yakın bir arkadaşla görüşme yapmanın taşıdığı gerilimlere dek pek çok mesele bulunuyor. Bu alıntıda bahsi geçenlerin bir tek benim meselem olmadığını anlamak için yaz aylarında yaptığım görüşmelerden başka örnekler vermek de mümkün: "Çocukken ev işi yapıyordum. Ondan sonra annem işe gidiyordu kardeşlerime ben bakıyordum, üç tane kardeşime" (Fatma) diyerek ev içi emeğini anlatandan, "Topuklu giyme mesela, düşüncesi bile yoktu. Giyemezsin ki. Çünkü sana karşı düşüncelerinin ne olacağını biliyorsun. İşyerinde giyiyordum, normalde babetle dönüyordum" (Karakız) diyerek giyim kuşam üzerindeki baskı ve bu kısıtlılığa karşı geliştirdiği taktiklere değ-

3. Görüşmeci isimleri, görüşmecilerin kendileri tarafından cinsiyetlerine uygun olarak seçilen takma isimlerdir.

nenlere dek ikinci kuşaktan birçok kadın benim günlüğüme yazdıklarımı destekleyebilir.

Sahada

Saha korkusunu bertaraf edip 19 Temmuz 2017'de mahalleye gittim ve orada yoğun bir şekilde vakit geçirmeye başladım. Sahayla kurduğum ilişkiyi, muğlaklık ve geçişkenlik üzerinden ele alsam da mahallede cismen bulunduğum dönemi tarihlemek, bu belirsizlikte yürütülen tartışmaları daha anlaşılır bir zemine yerleştirecektir.

Sahada hareket etmeye başlayınca, bir kısmı tanıdık kişilerle yapılan görüşmelerin akademik bilgi üretim sürecindeki yerini anlamaya dair düşünmem gereken farklı bir mesele ortaya çıktı. Birçokları için tanıdıklarla görüşme yapmak, görüşmecilerin kendilerini uzun uzun anlatabilmelerini mümkün kılan bir durum olarak değerlendirilir (Cotterill 1992: 596). Ancak bununla birlikte Pamela Cotterill'in araştırması süresince kapıldığı endişeler, benim de peşimi bırakmadı. Görüşmeleri yürütürken doğru mu yol alıyorum, "küçük sohbetler" araştırma için anlamlı veri içerecek mi (597) gibi sorular, arkadaşlarla, akraba ya da diğer tanıdıklarla yapılan görüşmelerde önemli bir sorun olarak belirdi. Görüşmelerin hangi kısımlarının araştırma kapsamında, hangi kısımlarınınsa dışında kaldığı gerek görüşmeler esnasında gerekse deşifrelerini yaparken benim için üzerine düşünülmesi gereken önemli soru(n)lar arasında yer aldı.

Bununla birlikte belirtmekte yarar var ki, tanıdığımı/bildiğimi düşündüğüm kişi/olay/durumlara dair bilgimin kısıtlılığını ve bunun ilgili kişilerle aramdaki ilişkiyi ne denli tekdüze kıldığını görüşmeler yoluyla fark ettim. İnsan içinde doğup büyüdüğü ortamı ve kişileri bildiğini varsayarken ve ötesini sormazken, ilişkiyi katmanlandırabilecek geçmişin bilgisi bir anlamda göz ardı edilir. Halbuki geçmişin bilgisi, kişilerin deneyimleri yoluyla karakterini kuran parçalara uzaktan da olsa dokunabilme, bugün mekânda geliştirdikleri eylemleri anlayabilme olanağı verir. Tanıdığımı düşündüğüm kişilerle konuştukça, onların hayat hikâyelerini dinledikçe, doğdukları topraklar, aile ve arkadaşlık ilişkileriyle ilgili anlattıklarına kulak verdikçe, onları yeterince bilmediğimin ve bilmemem

nedeniyle onlarla iletişim kurarken yaşadığım kopuklukların ayırdına vardım. Bu illa birinci kuşakla değil, yakın yaş aralığında olduğum ikinci kuşakla geliştirdiğim ilişkilerde de benzer şekilde seyretti. Birlikte büyüsek de uzun süreli kopuşlar yaşamış olmamızın ve nadiren yapılan ziyaretlerde birkaç dakikalık temaslar üzerinden sürdürdüğümüz hal hatır sormanın ötesine uzanmayan görüşmelerin, birbirimizi tanımaya pek de katkı sağlamadığını gördüm. Kendi çocukluklarına dair yorumları, geleceğe dair projeksiyonlarıyla hem mekânla nasıl ilişkilendiklerini hem de bunu gündelik hayatlarına nasıl yansıttıklarını öğrenme ve gözlemleme şansı edindim. Aynı mekânı paylaştığımız dönemlerde yaşadığımız gerilimlerin, gündeliğin sınırları içinde geliştirdiğimiz taktiklerin ayrışan yönleri olsa da büyük oranda taşıdığı benzerlikler karşısında şaşırdım.

Görüşmeleri yürütürken, birinci kuşakla genellikle kaynak kişiler aracılığıyla bağlantı kurdum. İkinci kuşakla görüşme organize etmek içinse geleneksel yöntemlerin dışına çıkmam, WhatsApp'tan yazıp ara ara hatırlatmam gerekti. Bu esnada görüşeceğime dair en çok umutlu olduklarım tarafından *ekildiğim* de oldu. Cotterill, randevulaştığı görüşmeciler, görüşmenin gün ve saatini unuttuğunda, onları kaybetmemek için kendisinin yanıldığını söylemeyi tercih ettiğini, bunun kendisinin konumunu pasifleştirdiğini ve güçsüz kıldığını belirtirken bu durumun araştırmacıyı ne denli savunmasızlaştırdığını hatırlatır (1992: 603). Sahada sınırlı bir süre bulunan ve gününü olabildiğince planlamaya çalışsa da bağlı olduğu pek çok değişken dolayısıyla programından sapma ihtimaline karşı açık bir konumda bulunan araştırmacı, böyle durumlarda (çoğunlukla) hissettiği gibi tepki veremediğinden, bu ilişkiler hiyerarşisinde zayıf bir pozisyondadır. Cotterill, her ne kadar eğitiminin araştırmacıya avantajlı bir konum sağladığı düşünülse de araştırmacının iletişimde bulunduğu kişilere karşı ilişkilerini özverili biçimde sürdürmesi gerekliliğinin onu zayıf bir konuma "düşürdüğünü" düşünür (1992: 603).

Özellikle ikinci kuşak görüşmecilerde yaşadığım bu tür sorunlar, araştırmacı konumunda kendimi güçsüz hissetmeme neden oldu. Bir yandan *atlatılma* diğer yandan ciddiye alınmama hissi ya-

ratan bu durum, WhatsApp mesajlarının okunduğu halde yanıtlanmaması, saatler ya da günler sonra cevaplanması, kendilerine uyan herhangi bir gün görüşme taleplerime zaman ayırabileceklerinden neredeyse emin olduğum halde meşguliyetlerini belirterek verdikleri baştan savma yanıtlar bende hayal kırıklığı yarattı. Özellikle öne çıkan bir örnek, akşama doğru görüşmeyi kararlaştırdığımız bir görüşmecinin bütün günü ona göre planlamama karşın uyuyakalması ve defalarca yaptığım aramaları karşılıksız bırakmasıydı. Günlüğüme yazdığım aşağıdaki satırlar, planlarımla birlikte sinirlerimin de ne kadar bozulduğunun göstergesi. Bu cümleler, metninde yer almasa da Cotterill'in de arka plandaki hislerini fark etmemize aracı olabilir. Alandayken ve günlük yazarken henüz metnini okumamış olmama rağmen, hislerimi Cotterill'le neredeyse aynı kelimelerle ifade etmem, bu durumun araştırmacıların sıklıkla karşılaşabileceği olaylar arasında yer alabileceğini gösteriyor:

Resmen görüşmeciye küsme hakkım olsun istiyorum:) Bu ifadem kayıtlara geçmiş olabilir. Hem kendini çaresiz hissediyorsun hem de gün ziyan oldu düşüncesiyle sinirleniyorsun. Karşı tarafı da anlıyor ve hak veriyorsun. Tam da bu yüzden bir yere yönlendirilmemiş sinir, üzüntü ve hayal kırıklığı yumağı oluşuveriyor içine oturan (*27 Temmuz 2017*).

Kadınların tarihinin gündeliğin belleği yoluyla süreğen olarak yeniden üretiminde olumlu ve olumsuz olaylar iç içe geçer. Sahada kaldığım sürede birinci kuşaktan bazı kadınlarla aramızda kurulan güçlü bağı fark ettiğim anlar, zorlu saha sürecinde bana güç verdi. 2017 yılında "iyi bir komşu" temasıyla düzenlenen 15. İstanbul Bienali kapsamında yazdığım bir metinde, Limontepe'deki komşularımızdan olan Sadegül'den bahsetmiş, içine düştüğüm zor durumla baş ederken bana verdiği desteği bir örnek üzerinden anlatmıştım:

Kömüre dönmüş pilavın yapıştığı tencere kapkara bir hal almış. Çocuğun aklına ilk gelen annesinden yiyeceği terlik. Koşarak komşusundan yardım istemeye gidiyor. Komşusu hamile. Doğurdu doğuracak. Alnından terler akıtarak mutfağa giriyor. Bir yandan da çocuğu teskin etmeye çalışıyor. Olur böyle ev kazaları, ona bir şey olmamıştı ya! Çocuk annesinin titizliğini ve eşyalarına gösterdiği özeni iyi biliyor. An geçtikçe korkusu büyürken komşu da tencereyi temizlemek için hamile haliyle

kırk derecede uğraştıkça uğraşıyor. Tencere bütünüyle eski haline dönmese de epey temizleniyor. İyi bir komşu annenden yiyeceğin terliğin önüne geçen komşu mudur? (*Bektaş-Ata 10 Nisan 2017*)

Yazı yayımlandıktan sonra kızı aracılığıyla Sadegül'ü haberdar etmiştim. Metin okunurken gözyaşlarını tutamayarak dinlediğini öğrendim. Beni mahallede ilk gördüğünde, o günü ve ihtiyaç duyduğum her an verdiği emeği hatırlayışımdan ne kadar mutlu olduğunu belirtti. Ve benimle gurur duyduğunu tekrarlayıp durdu. Bir başka eski komşumuz Buket'e, uzun bir görüşmenin ardından teşekkür ederek çıkarken, hamileyken benim kendisine yaptığım çorbayı hiç unutamadığını söyledi. Çok yorgun ve aç olduğu bir gün "Ben sana hemen bir çorba yaparım," deyip çorba pişirip içirmişim. Benim için öne çıkan bu iki örnek, kadınlarla aramda uzun süreli iletişimsizliğin silemediği bir bağa işaret eder. Ayrıca, "tarihin bellek yoluyla nasıl anlamlandırıldığını, nasıl hatırlandığını – veya hatırlanmadığını" (Neyzi 1999: 2) ve/ya da unutulduğunu anlamamızı mümkün kılar. Kadınların birbirlerini dayanışma üzerinden hatırlayıp değer vermeye olan yatkınlığının da bir örneği olarak karşımıza çıkar. Gündelik içerisinde bir tarafın, çok büyük anlamlar yüklemeden yaptığı eylemlerin, yıllar geçse de karşı tarafta hatırlanmaya devam etmesi, dayanışmanın kadınların hafızasındaki yerini gösterir.

Bu kısımda, sahada olma haliyle ilintili durumları sorunsallaştırmaya çalışıyorum. Öncelikle sahadaki pozisyonumu anlamayı, ardından birçok açıdan *bilinenle* (bilenen mahalle, komşular, çocukluk arkadaşı gibi) geliştirilen ilişkinin feminist bilme hallerine etkisini, araştırma sürecinde (karşılıklı olarak) yaşanan (feminist olan/olmayan) müdahaleleri ve bunlarla baş etme biçimlerini ele alıyorum.

Hem İçindeyim Sahanın Hem de Dışında

Araştırma yürüttüğümüz sahanın bir parçası haline gelebilmek, gündeliğin devam ettiği ortama fiziksel olarak katılmanın yanında, bölge sakinleri tarafından araştırmacı kimliğinizin bir nebze de olsa bulanıklaşmasını, görüşen-görüşülen ikiliğinin kırılmasını içerir.

Araştırma sahasında, görüşmecilerin her adımda, her soruda, her paylaşımda söylenen/eylenenlerin kayda geçtiği düşüncesinden uzaklaşması, davranışlara ve sözlere sinen (olası) kurgunun zayıflamasını beraberinde getirir. Bunu mümkün kılmanın çeşitli yolları vardır: Sahada, görüşmecilerle uzun vakit geçirmek, paylaşım kanallarını artırmak, sahaya güvenilir kaynak kişilerle adım atmak öncelikli olarak sayılabilecekler arasındadır. Çoğunlukla bilmediğimiz, daha önce yaşamadığımız ve bir parçası olmadığımız ortamlarda kritik önemde olan bu teknikler, uzunca bir süre yaşadığımız, bizi biz yapan özelliklerin inşasında payı olan ortamlar ve gruplar karşısında da işe yarar mı? Üstelik birçok açıdan bahsedilen ortamdan ayrıldığınız dönemden farklı özellikler ve durumlar içindeyseniz. Farklı sınıfsal konumlar, değer yargıları, ilişkilenme hallerinin karşılaşması biçiminde de değerlendirilebileceğim araştırma süreci, bir yandan bilinende hareket etmeyi ve dolayısıyla görüşmecilerle iletişim kurmakta ciddi sorunlar yaşamamanın rahatlığını içerirken diğer yandan özellikle evli bir genç kadın olmamla ilintili olarak, kabul etmek istemediğim rollerin taşıyıcısı haline gelmemi barındırıyordu. Örnek olay ve karşılaşmalar üzerinden somutlamaya çalışacağım bu durumlar, feminist bilme biçimlerinde önemli yeri olan *araştırmacının pozisyonuna* yönelik tartışmalarla güçlü paralellikler taşır.

Yaklaşık bir yıl önce evlendiğim eşim, İstanbul'da yaşamaya devam ederken ben İzmir'de araştırma yapmaya başlamıştım. Araştırmamı yürütmemde büyük katkıları olan kaynak kişiler, araştırma süresince evliliğimi sürekli göz önünde bulundurdu ve "bir an önce bitir[ip] de Yasin'in yanına git[mem]"i önerdi. Araştırmamı tamamlayıp tezimi yazmamı canıgönülden isteseler de yaz boyunca motivasyonları, evli bir kadını kocasının yanına göndermekti. Bu süreçte benimle kurdukları ilişkide bir akademisyen olmamın ötesinde ve üstünde evli bir kadın olmam vardı. Bu durum, başlarda sıcak, samimi bir sohbet niteliği taşıyormuş izlenimi verdiği için beni çok rahatsız etmedi; hatta eğlendiğimi bile söyleyebilirim:

Ayfer Yenge işleyişi eline aldı. Bana yapacağım görüşmeler için önderlik edecek. "Günde bir kişiyle görüşmekle olmaz, bitmez bu iş" di-

yor:) Çalışmayı çabucak bitirtip Yasin'in yanına göndermek istiyor beni. Liste bile yaptı bir anda oturduğu yerde. Salı günü için sözleştik. Buluşacağız ve onun belirlediği kadınlarla görüşeceğim (*16 Temmuz 2017*).

Ancak sürekli tekrarlanan bu durum zaman içinde benim için baskı unsuruna dönüştü. Benzer davranışı, özellikle birinci kuşak erkeklerle görüşebilmemde en büyük katkıyı sunan eşi de tekrarladı: "Görüşmeler arasında 'Yasin orda sen burda, bir an evvel bitirip evine gitmeni istiyoruz', gibilerinden bir şeyler dedi. Başlarda incelik gibi gördüğüm bu düşünce beni artık bir hayli rahatsız etmeye başladı" (*10 Ağustos 2017*). Bu durum kimi zaman koşturucasına görüşmeler yapmaya sürüklenmeme sebep oldu. Her fırsatta görüşmelerin böyle yürütülmesinin sorunlu olduğunu, görüştüğüm kişilerle daha uzun vakit geçirmem gerektiğini söylesem de onlar aracılığıyla çıktığım yollarda bu stresi hep taşıdım:

> görüşme bitince İbrahim'le de görüştürmeye çalıştı beni. Onlara kalsa iki arada derede olabilecek bir şey bu. Ama değil tabii ki. ... de Yasin'i daha fazla yalnız bırakmamam için "gayret etmem" gerektiğini söyleyip duruyor. Saha enteresan karışma hikâyeleriyle dolu resmen. Bugün için çok da istemediğim halde epey bir görüşme yapma planımız var yukarı mahallede. ... Bu akşam Kenan'la görüşeceğim. Bu görüşme bugünlük benim için yeterliydi mesela, ama... Bakalım nasıl ilerleyecek gün. Bazen fazlasıyla benim kontrolümden çıkıyor (*9 Ağustos 2017*).

Sahada beklenmedik durumlarla karşılaşmak elbette çok olası. Başka türlüsünü düşünmek ve istemek gerçekçi değil. Ancak itiraf etmeliyim ki sonucunda beni görüşmeci bolluğuna yöneltecek bir durumdan rahatsızlık duyacağımı hiç düşünmemiştim. Görüşme yapma halinin fazlasıyla nicel bir boyuta evrilmesi, bir yandan yaptığım işe verdiğim değeri sorgulamama sebep olurken, diğer yandan İzmir'in kavurucu yazında fiziksel olarak bitap düşmemi beraberinde getiriyordu. Ve belki hepsinin de ötesinde *ait olduğum yer*in neresi olduğunun başkaları tarafından çizildiği bir düzlemde, bir anda karşımda beliriveren bambaşka takvimlere göre hareket etmem bekleniyordu. Sahayı akademik bilgi üretim sürecinin parçası kılmak üzere çıktığım yolda *masumca* (!) çizilen toplumsal cinsiyet sınırlarına takılıyordum. Yanı sıra, bir mekânın içinde(n)/dışında(n)

olma durumum sorunsallaştırılıyordu. Tim Cresswell'in mekân üzerinden tarif ettiği içeriden/dışarıdan olma durumu, içine düştüğüm pozisyonu anlamayı kolaylaştırabilir:

> Mekânlar, farklılığın temel yaratıcılarıdır. Bir mekânın içinde veya dışında olmak mümkündür. Mekânın dışından olanlara güvenilmez; içeriden olanlarsa kuralları bilir ve onlara uyar. İçeriden ya da dışarıdan olanın tanımı, uzamsal bir işaretlemenin çok daha ötesindedir. Tıpkı mekânın nesnel ve öznel yönlerinin olması gibi, mekân üzerinden farkın belirmesi de birbiriyle bağlantılı iki anlam taşır. Dışarıdan olan, yalnızca kelimenin tam anlamıyla başka bir yerden gelen birisi değil, "bizim" yerimizin sınırlarından varoluşsal olarak uzaklaştırılmış, kuralları bilmeyen biridir. (1998: 154)

Mahalledeki durumum özellikle kaynak kişilerin gözünde Cresswell'in ayrımını çizmeye çalıştığı içeriden/dışarıdan olmaya dair belirsizlikler taşıyordu. Görüşme yapabilmem için tanıştırdıkları kişilere beni, "yeğenim", "benim evin yanında oturuyorlardı", Abi'nin kızı" gibi, soya ve aynı mekândan olmaya dair yakınlıklarla takdim edip güven ortamı yakalamaya çalışıyor; böylece beni *içeriden* kılmanın imkânlarını zorluyorlardı. Ben de bu süreçte, içerinin kurallarına riayet ediyor, giyim tarzımla, mahallede sergilediğim tutumla bu kurallara ters düşmemeye çalışıyordum. Mahallede hangi davranışların uygun olup olmadığını bilecek kadar orada yaşadığımdan, bu sınırların dışına çıkmamaya özen gösteriyordum. Diane L. Wolf'un (2009: 383) hatırlattığı gibi, sahaya girmek (ve sahadaki mevcudiyetini sürekli kılabilmek) kadınlar için, "kadınlara özgül zorluklar" çıkarabilir. Ben de bu zorluğun taşıyabileceğim seviyede kalabilmesi için elimden geleni yapıyor, en önemlisi de ayrıksı davranmamaya ve görünmemeye özen gösteriyordum. Hangi davranışların iyi, hangilerinin kötü olduğunun tanımlanmasında, değer sisteminin oluşmasında önemli bir rol oynayan coğrafya (Cresswell 1998: 9), bu örnekte mahalle düzleminde karşımda belirirken ben de mahallenin "normallik haritası"na uymaya çalışıyordum. Bazı yönlerimle içeriden olmayı kısmen başarırken (ya da ben bu yanılsamaya düşerken), bir an evvel fiziksel sınırların dışına çıkarılmaya, evli bir kadın olarak eşimden daha fazla

ayrı kalmamam gerektiğinin bilincine varmaya çağrılıyordum. Hatice Şule Oğuz da (2012: 70) doktora tez araştırmasını yürüttüğü bölgedeki görüşmecilerine evli olduğunu söyledikten sonra, alanda kalmaya devam ettiği sürece, "kocasını bırakıp başka bir şehirde aylarca kalabilen tekinsiz kadın" olarak değerlendirilmeye başladığını ve eşini "bu kadar uzun süre yalnız bırakma[sının] hiç de doğru olmadığı" yönünde baskılara maruz kaldığını anlatır. İçerisinde, dışarısında, sınırlarında dolaştığımız mekân, burada hareket edenlerin nasıl olması ve ne yapması gerektiğini imliyor, tekrarlıyor, bu yolla kaçınılmaz olarak başka bir baskı bileşeni haline geliyordu; bir doktora tezi yazmanın araştırmacı üzerinde yarattığı tüm baskıya ek, *düşünceli* (!) bir çehreyle.

Bana karşı geliştirilen bu tutum ve davranışları, şakaya vurup geçiştirmeye çalıştığımda ciddi yüz ifadeleriyle karşılaştığımdan bir süre sonra sessiz kalmaya ya da konuyu değiştirmeye başladım. Mesele daha da can sıkıcı bir hal almadan sahadan ayrılmayı (şimdilik) başardım. Kalmaya devam etseydim ilişkilerimiz kaçınılmaz olarak yıpranmaya başlayacak ve zarar görecekti. Tüm bu durumlar, araştırmacı olarak "dışarıdan" olduğuma işaret ediyordu.

Hamilelik Beklentisi: Özel Hayata Müdahalenin Kamusal Yolu

Evli, genç bir kadın araştırmacı olan Farha Ghannam, Kahire'de, orta alt sınıfların ikamet ettiği bir mahallede araştırma yürütürken, mahalledeki kadınların Ghannam'dan beklentisi, nikâhtan hemen birkaç ay sonra hamile kalmasıdır. Görüşme yapmak üzere mahalleyi ziyaret ettikçe, bölge sakinleri tarafından hamile olup olmadığı sorulmakta, olumsuz yanıt aldıklarında ise üzüntülerini dile getirmektedirler. Tüm görüşmecileri için çocuklarının ve evlilik hayatlarının merkezi bir konumunda olduğunu belirten Ghannam, görüşmecilerinden, bir bebek sahibi olmanın eğitimden ve diğer profesyonel amaçlardan önce geldiğine dair yorum ve eleştirileri sıklıkla duymaktadır (2002: 9). Bu anlatının çok uzağında kültürel çerçevelere sahip olmayan Limontepe'de de farklı durumlarda benzer argümanlarla karşılaştım. Görüşmeler süresince, kadınların yaşadıkları

yoksulluğa göğüs gerebilmelerini mümkün kılan, onları güçlendiren bir unsur olarak karşıma çıkan çocukları, Aksu Bora'nın da hatırlattığı gibi yoksul kadınların gurur duydukları pek az şeyin başında geliyordu (2007: 117). Çocuklar, anneler için, verilen emeklerin karşılığında yetiştirilen bir hediye gibi görülüyordu: "Fedakârlık ettimse ... Ama benim çocuklarım da fedakâr çıktı, temiz, terbiyeli. ... Cenabıhakk'ın ödülü de bana pırlanta gibi çocuk oldu. ... Her anne için çocuğu değerlidir ama benim için daha başka değerlidir" (Sadegül). Mahalleli kadınların birçoğu tarafından farklı kelimelerle de olsa benzer ifadelere şahit olmak mümkündür. Tam da bu yüzden, çocuk sahibi olmak, bölge kadınları için en çok değer verilen özelliklerden biridir. Bunu, araştırmacı olarak benimle kurdukları bağa da sık sık yansıttılar. Örneğin yıllardır görüşmediğimiz halde saha sürecinde sokağından geçerken gördüğüm bir kadın komşumuzla selamlaştıktan sonra evlenip evlenmediğimi sordu ve hemen ardından elini karnına götürüp hamileliği çağrıştıracak bir hareket yaparken "Bebek var mı?" diye sormayı da unutmadı. "Bebek var mı?" sorusu, mahalledeki kadınlardan sıklıkla duyduğum ve bir süre sonra yanıt vermekten bunaldığım bir soru haline geldi. Ayaküstü sohbetlerde selam vermenin hemen ardına yerleşebilecek önemde bu soruya verilen olumsuz yanıtın karşı tarafta yarattığı ve yüzüne yansıttığı farklı duygu durumları (geç kalmıyor mu, acaba olmuyor mu, daha ne bekliyor gibi) benim üzerimde de ayrı bir stres unsuru haline gelebiliyordu. Elbette bu tür sorular her zaman ayaküstü geçiştirilmiyor, kimi durumlarda konu bambaşka noktalardan bu meseleye getiriliyor ve benim yerime zaman planlaması dahi yapılabiliyordu:

> ... konuşmaktan hiç hazzetmediğim çocuk konusunu açtı. Sonuçta artık evlenmiştik ve bir sonraki adıma geçmemiz gerekiyordu. Tezi ne zaman bitireceğimi sordu. 2018 sonu gibi deyince de çok geç buldu. Altı aya bitirip hamile kalmamı öğütledi. Gerçekten içimi büyük bir sıkıntı basıyor bu tür konular benim isteğim dışımda açılınca. Ve hızla kapatmak istiyorum. Sinirlerime zor hâkim oluyorum denebilir. Neden bu kadar tepkili yaklaştığıma apaçık bir yanıt veremesem de... (...) Galiba benim izin vermediğim kadar özel alanıma girilmesinden rahatsızlık duyuyorum (*21 Ağustos 2017*).

Kendi özel alanımda konumlandırdığım bu mevzunun sohbet konusu olmasından hoşlanmıyor, tepkimi nasıl dile getireceğimi bilemediğim bir başka konuyla daha karşı karşıya kalıyordum. Görüşmecilerle tanışık olmaktan da kaynaklanan yatay ilişkilenme biçimi bu soruların sorulmasını kolaylaştırıyordu. Kendimi sahaya hazırlarken, sahada uygun bir pozisyon almaya çalışırken, görüşmecilerle hiçbir şekilde hiyerarşik bir ilişki biçimi geliştirmiyor, sahada feminist bilme biçimlerine yöneliyordum. Ancak bu durumun ne zaman hamile kalacağıma dair başkalarınca program yapılmasına yol açabileceğini kesinlikle tahmin edemezdim. Hamilelik ve çocuk sahibi olma meselesi, kamusal bir statüye sahip olan aile kurumunu güçlendiren bir gösterge olarak belirdiğinden, özel alanın sınırlarını terk edip bir anda kamusal ortamların tartışma konusu haline gelebiliyordu (Ghannam 2002; Özbay 2015).

Görüşme(ci)lere Feminist Müdahale

Görüşmeler esnasında, görüşmecilere müdahale etmemeye çalışan bir yol izledim. Olabildiğince kendi içlerinden geldiği gibi konuşabilmelerinin yollarını yaratmaya çalıştım. Örneğin sahaya henüz çıkmamışken kapılarını annemle çalacağım birinci kuşak kadınlarla yalnız başlarınayken görüşmeyi planlamıştım. Ancak hemen hepsi, görüşmeler esnasında annemin de bizimle kalmasını istedi. Üçlü olarak başladığımız görüşmelere, zaman içinde çocukları ya da teklifsiz ve plansızca ziyaretlerine gelen komşuları da dahil oldu. Bu nedenle birçok görüşmenin bir tür odak grup görüşmeye evrildiğini söylemek mümkün. Bununla birlikte ikinci kuşak kadınlarla olabildiğince tek ya da yanında konuşurken kendilerini rahatsız hissetmedikleri başka bir genç kadın varken görüştüm. Bu görüşmeler sırasında, aldığım bazı yanıtlara tepkisiz kalamadım. Tanımadıkları bazı kadınlar hakkında gelişigüzel sarf edilen eril sözlerin başka bir kadın tarafından tekrar dillendirilmesini kabul edemedim ve kendimi, ezbere geliştirilen bu tür tutumların ardını sorgularken buldum:

Bizim burada mahallede de okuyanlar var. Hani mesela Serhat [erkek kardeşi] onlar geçtiğinde bu kız bunu yaptı, bu kız bunu yaptı diyor

yani. İnsanların ağzına dolaşıyor. "Serhat erkeklerin neler yaptığını söylüyor mu?" Yok, o kadar söylemiyor. "Peki, erkeklerin uydurması da olabilir mi bu?" Bilmiyorum. Olabilir de. Ama kızlara bakınca insanın kafasında da bir şey oluşuyor. Bir profil oluşuyor yani kızlara baktığında. "Peki, erkeklere baktığında oluşuyor mu öyle bir profil?" Buradakileri ben zaten görmüyorum ki. Birkaç tane var. "Şunu anlamaya çalışıyorum, aslında senin kafanda böyle bir şey var mı kızlar şöyle davranmalı, erkeklerle yakınlaşmamalı gibi..." Hep bir adım geride olmalı. "Erkekler mi önde olmalı?" Hani mesela diyelim sen bir erkeksin, ben bir kızım. Benim geride olmam lazım. "Ne açıdan?" Zaten ben ona yakınlaşsam o bana yakınlaşır iyice. "Hımm..." Arkadaş olarak, diyorum. Erkekler zaten direkt koşuyor o yüzden kızların dur demesi lazım. "Acaba öyle mi? Yoksa böyle bir algı mı yaratılıyor?" Bence öyle. Bir de lise hayatı daha farklı. Hani erkeklere gittiğinizde daha korkuyorsun. Bence öyle, ki benim okulumun etrafı, dışarısı da içerisi de çok pis. ... Bir kızın çıkmadığı erkek yoktur o okulda. Onun için de o okula gittikten sonra bu algım oluştu.

Henüz 18 yaşında olan Yüsra, okumakta olduğu sorunlu lisenin, içinde yetiştiği aile ve mahallenin etkisi ve erkek kardeşinin de katkısıyla hemcinslerinin diğer erkekler tarafından yaftalanmasına ve ötekileştirilmesine ses çıkarmak yerine bir genç kadın olarak bunu yeniden ürettiğinde bu duruma sessiz kalabilmem pek mümkün olmadı ve normalde sormadığım sorular sormaya başladım. İlişkide olduğu arkadaş ve komşuları tarafından gündeliğin sıradan bir malzemesi haline gelebilen bahsettiği "profil"deki kadınlar, mahalle dinamiklerince geliştirilen *normallik haritası*'nın çizdiği sınırların dışında kalıyorlardı. Bu haritaya uygun davranabilmenin yolu, örneğin, işaret edilen kadınlardan bahsedilen bir ortamda, söylenenleri onaylamak ya da "tarafını belli etmeme"yi başarabilmekten geçiyordu: "Eğer susarsan tarafını belli etmezsen sen iyisin. Hani onlar için kapalı olmak daha iyi. İçine kapalı olmak. O yüzden genelde kapalı olmayı tercih ediyordum" (Karakız).

Çocukluk Arkadaşıyla Görüşmek

Bir zamanlar çok yakın olduğun, her günü birlikte geçirdiğin insanlarla aradan yıllar geçtikten sonra oturup konuşmak, bir araştırma kapsamında geniş bağlamda görüşme yapmak katmanlı hisleri çağırıyor. Geçen zamanda bambaşka rotalar izleyen ve çok farklı pozisyonlar edinen arkadaşların bir araya gelişi birtakım gerilimler de taşıyor. Görüşme esnasında zihnimden geçenler ve görüşmeyi değerlendirişime hocam Simten Coşar'ın getirdiği yaklaşımın önümde açtığı pencereler, bu görüşme üzerinde durmamı önemli hale getiriyor.

Benden iki yaş büyük olan arkadaşım Fatma ilkokulu bitirdiğinde, maddi imkânsızlıklar öne sürülmüş ve okula devam etmesi mümkün olmamıştı. Bizim mahalle için sıradışı olmayan bu karar onu çok üzmüş, arkadaşlığımızın önemli paylaşımlarından biri olan okul hayatı anlatılarımıza da sekte vurmuştu. Bu durum, aramızda açılacak olan uzaklıkların ilk habercisiydi. O, bir iki yıl sonra babasını ikna edip çalışmaya başlamış, birkaç yıl sonra da evlenmişti. Ben okula devam etmiştim. Eğitimi hayatımda merkezi bir yere koyduğumdan, zihnim de duygularım da buradan doğru harekete geçiyor. Belki de bu yüzden, Fatma'yla yaptığım görüşmede beni en çok endişelendiren sorular eğitimle ilgili olanlardı. Bu konudaki hassasiyetini bildiğimden ya da ben onu en son o hassasiyetiyle hatırladığımdan, dikkat etmeye çalışıyor, bu esnada sorularımla ve pozisyonumla bir hiyerarşi kurma endişesi taşıyordum. Daha sonra bu düşüncelerimi paylaştığım hocam, arkadaşlarımızın bıraktığımız yerde, o zamanki değerler düzleminde kalmadığını hatırlatmış, Fatma'nın çocuğunun olup olmadığını sormuştu. 21 yaşında ilk çocuğunu doğuran Fatma, araştırmayı yürüttüğümde biri 11, diğeri 5 yaşında iki çocuk annesi. Kızı Sevgi'nin okuldaki başarısından bahsederken gözlerinin içi gülüyor ve kendi mahrumiyetini ona yaşatmamanın yollarını geliştirmeye çalışıyor: "[Dersleri] çok güzel takdir alıyor. Ders çalışmayı da seviyor. Biraz ben ona anlatıyorum. Ben küçükken şöyle yaşadım, şuyum oldu, buyum olmadı. Nasıl diyeyim çoğu şeyim olmadı. Çoğu isteklerim olmadı. Ben de elimden

geldiğince kızıma yapmaya çalışıyorum," derken motivasyonunu kurduğu düzlemin işaretini de vermişti.

Hocam, bazı durumlarda tam da bir noktaya odaklanıp hiyerarşi kuracağım endişesine kapıldığımız anlarda, ev, aile, çocuk sahibi olmak yoluyla üzerimde kuruluverecek hiyerarşilere de hazırlıklı olmamı öğütlemişti. Sahada "çocuk var mı?" sorularına sıklıkla maruz kalmam, bir an evvel eşimin yanına gönderilme telaşının içinde savrulmam bu öğüdün ardındaki itici güçtü. Belirgin bir hiyerarşi kurmaktan öte kendileri için bir evlilikte *olması gerekenin* sınırlarını çizen bu davranışlar saha sürecime ciddi bir zarar vermedi. Ancak bu görüşmelerde araştırmacının ya da karşı tarafın kendini güçlü hissettiği, özgüvenini inşa ettiği noktadan hareket ederek, eşit ilişkiyi riske atacak bir adım atabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerektiğini fark ettim.

Piyano Çalmakla Dantel Yapmak Arasında Bisikletsiz Çocukluk

Yeni tanıştığım bazı insanlar, el parmaklarımı çok uzun bularak şöyle bir soru sorar: "Aaa, ne kadar uzun parmakların var. Piyano çalıyor musun?" Hayır, piyano çalmıyorum. Son on yıldır her günümü saatlerce bilgisayar klavyesi başında geçirsem de uzun parmaklarımdan şimdiye dek hangi durumlarda yararlandığıma dair soruyu, çocukluk arkadaşım yanıtlıyor:

> Elbise dikiyorduk onlara [oyuncak bebeklere] parçadan. Annemin çoğu şeyini yırttım ben onları yapmak için. Kesiyorduk, dikiyorduk. Dantel yapıyorduk. Çok dantel yaptık. Oyalar... [Sabah] kalkıp baya yarışırcasına dantel yapıyorduk. Gençlik hırsı. Tamam, el becerisi ama hiçbir şeye yaramadı. Git bak benim gümüşlüğüm var, hiçbir şey asılı değil. Çarşaf kenarı yaptım, kullanmıyorum. "Ama yapmamız gerekiyordu sanki biraz da?" Ya aileler öyle öğretiyordu. Bir de boş boş durmaktansa diyorlardı herhalde dantel öğrensinler. Yarın bir gün belki lazım olur (Fatma).

"Yarın bir gün belki lazım olur" diye öğrendiklerimiz, örneğin piyanoyla haşır neşir olmak yerine dantel yapmak, oya işlemek ya da elbise dikmek gibi beceriler kazanmış olmamız, içine doğduğu-

muz habitusa dair güçlü veriler içerir. İçindeyken, orada yaşıyorken sorgulamadığımız, kanıksadığımız ve çoğu zaman da bir parçası haline geldiğimiz habitus, Pierre Bourdieu'nün hatırlattığı gibi, balığın içinde yüzdüğü su gibidir: Balık, "[s]uyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar" (Bourdieu ve Wacquant 2014: 118). İçindeyken sorgulamadığımız, görerek, uygulayarak ve tekrarlayarak rutinimiz haline getirdiğimiz ve sabah kalkar kalmaz "baya yarışırcasına" yaptığımız pratikler, ileride bizleri iyi/makbul kadın yapabilecek gereklilikleri karşılamaya yönelikti. Bu vesileyle, mekâna gömülü toplumsal cinsiyet kodlarını gündeliğe döküyor, hane içinde kalarak üretebileceklerimiz konusunda yetkinlik kazanıyorduk. Biz dantel yaparken erkekler ne yapıyordu diye sorarsanız, cevabı, evlerine hiç de yakın olmayan yollarda bisiklet sürüyorlardı olur: "Bisiklete binmek için ta yukarı yola gidiyorduk. Hep böyle geziyorduk bisikletle. Bisiklet bizi özgürleştiriyordu" (Metin).

Araştırmaya başlamadan önce mahalledeki genç kadın ve erkeklerin bisikletle ilişkileri üzerine hiç düşünmemiştim. Araştırma ilerledikçe kadınların konuyu ben sormadığım halde bisiklete getirdiklerini fark ettim. Çok severek, özenerek, ancak ya yeterince ya da hiç süremiyor olmaktan yakınarak. Aileleri izin vermediği için öğrenemedikleri ya da herkes evine çekildikten sonra evin civarında kalarak, sınırları belli bir alanda ağır aksak sürebildikleri bisiklet, erkekleri özgürleştirirken genç kadınlarda ukdeye dönüşüyordu: "Bisiklete binmeyi çok severdim. Çok isterdim. Ama işte aileden..." (Fatma). Mahallede bisiklet sürebilen nadir kadınlardan biriyim, ama "onlar [erkekler] ellerini kollarını bırakarak her şeyi yapabiliyorlar. Sürüyorlar, ediyorlar," diyen Karakız'ın fark ettirdiği gibi ben de elimi kolumu ilgili yere sağlamca koyarak en temel düzeyde sürebiliyor, sürüşümü herhangi bir sıradışı hareketle buluşturamıyorum.

Görüştüğüm kadın ve erkekler, çocuklukta edindiğimiz beceriler, oynadığımız oyunlar üzerinden yüklendiğimiz toplumsal cinsiyetin özelliklerine dair yıllar sonra mahalleye feminist bir araştırmacı olarak dönen bana önemli bir çerçeve çizmiş, coğrafyanın bu konudaki belirleyiciliğini tekrar hatırlatmıştı.

Sonuç Yerine: Saha Bitmezken

Saha, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği belirsiz bir ortam; işin içine bir de araştırmacının kendini saha kılma hali girince çok katmanlı saha(lar) çıkıyor karşımıza. Bu yüzden bu metin kapsamında *sahanın ardına* bütünüyle geçemediğim açık. Ancak görüşmeler yaptıkça bazı anlatılar ortaklaşmaya, elde edilen veriler birbirini tekrarlamaya, kavramlar belirginlik kazanmaya başladığında (4 Eylül 2017) sahadan fiziksel olarak ayrıldım.

Sadece derinlemesine görüşmelerde söylenenleri, anlatılanları baz alarak bir metin yazdığımızda yukarıda bahsettiğim pek çok meseleyi örtmüş oluyoruz: Sıradan ayaküstü sohbetlere sinen kadınlık rollerini, sokaklarda pedallara sinen cinsiyetçi mekân paylaşımını sorunsallaştırmayı, bilinenle araştırmacı olarak karşılaşmanın taşıdığı gerilim ya da imkânları... Bu anlar, kayda basıp da sesi aldığımızda görüşmecilerin daha kontrollü olduğu, sözünü tartarak söylediği zamanın dışında, gündeliğin seyrinde karşımıza çıkabiliyor. Otoetnografi aracılığıyla gündeliği ele alınca, olmakta olanın etkilerini de birinci elden ifade edebilmek mümkün hale geliyor.

Otoetnografi, bir kişinin kendi hikâyesinin peşine takılıp anlatmasına ortam yaratırken, aslında o özneyi özne yapan bileşenlere temas etmeyi de sağlıyor. Bu metin, genel hatlarıyla, bir araştırmacının bildiği bir mahallede araştırma yapmaya başlangıçta çekinmesi, ancak sonunda sahaya çıkabilmesi, burada olumlu ve olumsuz karşılaşmalar yaşaması üzerinden bir hikâye anlatıyor. Ancak bu hikâye, bahsi geçen gecekondu mahallesinde süregiden toplumsal, sınıfsal ve kültürel ortamın nasıl bir habitus ortaya çıkardığına, burada yetişen çocukların nasıl bir kültürlenme sürecinden geçtiğine, mahallede hangi davranışların makul karşılandığına ve buradan yola çıkarak makbul kadın ve erkeğin sahip olması gereken özelliklerin neler olduğuna dair pek çok meseleyi de gündelik hayattan toparlayıp ortaya koymaya çalışıyor. Bu sebeple, metin boyunca aktarılanlar benim hikâyem gibi görünmekle birlikte, aslında anlatılan burada doğup büyüyen diğer kız çocuklarının hayatlarından kesitler de içeriyor. Ayrıca sahada feminist bir kadın araştırmacı olmaya, ni-

tel araştırma yürütmeye dair içerimler de barındırıyor.

Geçmişin hatırasını bir araştırma sahası kılmanın endişelerini de ele almaya çalıştığım bu araştırmada, mahalleden ayrılsam da görüşmeleri deşifre ederken, notlarımı gözden geçirirken ve çektiğim fotoğraflara bakarken bugünle, sahada olduğum dönem ve görüşmecilerin anlattığı olaylar arasında geziniyor, zamanda ve mekânda yolculuğa çıkıyorum. Bu yolculuk sahadan fiziksel olarak uzak olan evimde yazınsal düzlemde farklı biçimlerde devam ediyor. Benim geçtiğim mekânlara sinmeyi sürdürüyor. Bu nedenle, şimdiye özel bir nokta koyuyorum, geçici bir ara veriyorum.

11

Suçluyum, Çaresizim, Kızgın ve Kırgınım: Feminist Sahanın Duyguları, Gücü ve Etiği

Emine Erdoğan

Giriş: Hissettiklerimiz, Söyleyemediklerimiz

> Bir teoriyi oluştururken, duygular ne gözlemden ne düşünceden ne de eylemden daha basit ya da daha az önemlidir. Bunların her biri bilmenin doğasının birbirinden ayrılamayacak olan birer yüzünü yansıtır. (Jaggar 1989: 171-72)

Kısa bir süre için, feminist bir çalışmanın metodoloji kısmına göz attığımızı düşünelim. Muhtemelen ilk olarak pozitivist bilgi üretme süreci eleştirilerini, hemen arkasından da –biraz da ironik bir biçimde– bu araştırma sürecinin nasıl da "olması gerektiği" gibi olduğunu okuyacağız. Karşılaşılan aksilikler çoğunlukla araştırma sahasına ulaşma esnasında yaşanırken, ikilemler araştırmacının "avantajlı" konumu nedeniyle yaşanan iç hesaplaşmaları kapsayacak. Katılımcılar ile iyi anlaşmış olunması nedeniyle oluşabilecek problemlere şahit olacak, ancak örneğin bir katılımcıya, özellikle bu bir kadın katılımcıysa, kızgınlık hissedildiğinden söz edildiğini pek göremeyeceğiz. Oysaki araştırma sürecinin kontrolünün bizim elimizde olmadığını biliyor, kabul ediyor, söylüyor ve yazıyoruz. Ama kontrolümüzde olmayan bir sahanın bize neler hissettirdiğinden ya da bizim hissettiklerimizin sahayı nasıl dönüştürdüğünden bahsetmeyi pek sevmiyoruz, hatta belki de bunlar üzerine çok düşünmüyoruz. Bizi hayal kırıklığına uğratan katılımcıları, kızdıklarımızı ve kırıldıklarımızı, kendimizi çaresiz ve suçlu hissettiğimiz anları paylaşmayı pek tercih etmiyoruz. Ben bu yazıda bunları yapmayı seve-

rek tercih edeceğim. Çünkü duyguların bir bilme biçimi olduğuna ve hissettiklerimizin analizinin sosyal dünyayı anlamak için bir koşul olduğuna inanıyorum.

2013-15 yılları arasında domates tarlaları ve fabrikasında üretim ilişkilerini anlamak için "işçi" olarak çalıştığım[1] –hâlâ görüşmekte olduğum yakın arkadaşlar edindiğim– ve kendimi çoğu kez mutlu hissettiğim saha çalışmam boyunca, molada uzun süre kalarak başkalarının daha çok iş yapmasına neden olan kadın işçilerle, bu kadın işçilere bulduğu her fırsatta, en yüksek perdeden bağıran kadın çavuşlarla[2], 40 derece sıcakta çalışırken kısa kollu tişört giymemize izin vermeyen işçi ve çavuş erkeklerle tanıştım ve onlara kızdım ve kırıldım. İnandığım değerlere, yaşamımı düzenleyen ilkelere ve hatta sevdiklerime hakaret edildiği ve benim karşı koy(a)madığım anlar deneyimledim ve hem kendime hem de katılımcılara öfkelendim. Gözlemlediğim ve deneyimlediğim tüm yapıp etme biçimleri ve söylemler elbette sosyolojik bir analizin konusu olarak nedenlere ve nasıllara odaklandı. Ancak anlamlandırdığım/anlamlandırmaya çalıştığım nedenler ve nasıllar zaman zaman katılımcılara ve kendime kızgın ve kırgın hissettiğimi kabul etmeme engel olmadı. Birlikte çalıştığım insanlara kimi kez kızdığımı ya da kırıldığımı kabullenirken, niçin katılımcılara *–özellikle kadın ve işçi olanlara–* çoğunlukla "iyi" duygular besleyeceğimi varsaydığım sorusuna cevap aradım ve üzülerek bunun kendimi daha "avantajlı" bir yerde konumlamamdan kaynaklandığını fark ettim. "Dezavantajlı olan-

1. Saha çalışmam 2013 yılı baharında başladı ve 2015 yılı baharında son buldu. Bu süre zarfında Türkiye'nin küresel gıda sistemine eklemlenmesinin kırsal kadın emeğini nasıl dönüştürdüğünü ve kırsal kadın emeğinin bu eklemlenmedeki aktif rolünü anlamak için, Türkiye'nin en fazla ihraç ettiği işlenmiş tarım ürünü olan domates üretimine odaklandım. Üretimin her basamağında ilişkilerin nasıl şekillendiğini görmek için tarlada, fabrikada ve birlikte çalıştığım kişilerin evlerinde katılımlı gözlem yaptım. Benim örneğimde olduğu gibi, birden fazla sahayı kapsayan etnografiyi Marcus (1995), çok sahalı etnografi (*multi-sited ethnography*) olarak kavramsallaştırıyor. Çalışma süresince Marmara ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde dört farklı sahada katılımlı gözlem ve çalıştığım kadınlar, fabrika genel müdürü, fabrika şoförleri, çalıştığımız tarla sahipleri, çalışmamızı denetleyen çavuş ve dayıbaşları ile derinlemesine görüşmeler yaptım.

2. Fabrikada (diğer) işçilerin çalışmasını denetleyen kişiye verilen ad.

larla iyi anlaşılırdı." "Dezavantajlı olana kızmak, onunla 'iyi anlaşamamak' bir feminist için nasıl mümkün olabilirdi?" Kuşkusuz bu soruyu izlemesi gereken soru; benim niçin kendimi daha avantajlı bir konumda bulduğum. "Eğitimliydim", "Türktüm"[3] –birlikte çalıştığım çoğu kişi Kürttü–, gelir düzeyim göz önüne alındığında "orta sınıf"a tekabül ediyordum, araştırma sürecinin ipleri benim elimdeydi. Bu varsayımlarım doğrultusunda saha sırasında lehime oluşabilecek güç dengesizliklerine ve onları törpülemeye oldukça hazırdım. Ancak bunların benim sosyal çevremde avantaj iken tarlada ya da fabrikada işçi olarak çalışırken herhangi bir avantaja tekabül etmeyebileceğini hiç düşünmemiştim. Zamanla sahada şu şekilde görüldüğümü fark ettim: Bekâr, çocuksuz, öğrenci, dinsiz, beceriksiz, muhacir.[4] Daha avantajlı[5] olduğumu düşünmem, kuşkusuz avantajlı konumlanmalarımın sahada ve sahadakiler tarafından da o şekilde tanımlanacaklarını düşünmeme yol açan "kendini beğenmişliğimdendi".[6] Bu metnin amacı burada kendini beğenmişlik ola-

3. Günümüzde (2020) Türkiye'de etnik olarak Türk olmanın tarihsel olarak Kürt olmaktan daha avantajlı bir pozisyona işaret ettiği sosyopolitik bir kabule tekabül etmektedir. Ancak bu, Türk olmaya değil Türkiye'de 2020 yılında *–tarihsel olarak ulus devlet kurulduğundan beri demek mümkün–* Türk olmaya içkin bir durumdur. Bu anlamda burada, Türk veya Kürt olma hallerine değil, bağlam içinde etnik kimliklerin tekabül ettiği hiyerarşik pozisyonlara vurgu yaptığımı önemle söylemek istiyorum. Aksi halde, herhangi bir etnik kökene sahip olma halinin salt kendisinin güçlü ya da güçsüz olmaya tekabül ettiğine dair indirgemeci bir söylem üretmiş olmayı istemem. "Eğitimliydim", "Türktüm" ve "orta sınıf" ifadelerini tırnak içerisinde kullanmamın nedeni kendimi bu kimlikler üzerinden tanımlamam değil, katılımcıların benim konumlanmalarımı bu şekilde yorumlayacaklarını varsaymamdı.

4. Ailemin Balkan göçmeni olması nedeniyle.

5. Bu noktada benim, konumlanmalarımın avantajlı olmadığını söylemediğimi belirtmekte fayda var. Elbette kapitalist bir Türk ulus devleti içinde ben birlikte çalıştığım Kürt mevsimlik tarım işçilerine ve sezonluk fabrika işçilerine göre daha avantajlıyım. Ancak burada kastettiğim, avantaj olarak tanımladıklarımızın her zaman her koşulda geçerli olmadığı ve bu çalışma özelinde tarlada ve fabrikada fiili olarak çalışarak araştırmayı gerçekleştiriyor olmanın avantajlı konumlanmalarımın etkisini hissetmemin zaman zaman önüne geçmesi.

6. Burada "kendini beğenmişlik" araştırmacının sahada güçlü olduğunu/olacağını varsayma haline tekabül ediyor. Bu hale kendini beğenmişlik demeyi tercih ettim çünkü bana hissettirdiği buydu.

rak adlandırdığım, araştırmacının katılımcıdan daha güçlü olduğunu varsayma halini saha çalışmam boyunca hissetmiş olduğum suçluluk, çaresizlik, kırgınlık ve kızgınlık hisleri üzerinden irdelemek. Çekirdeğine duyguları koyup içini güç ilişkileri ile dolduracağım bu analizi okurken kendinizi sıklıkla şu soruyu sorarken bulmamız mümkün: Bahsedilen ne kadar *etik*, ne kadar *feminist*?

Bu minvalde, dört bölümden oluşan yazının ilk bölümü duyguların feminist bir araştırmanın neresinde durduğunu tartışırken pozitivizm ve aynı zamanda pozitivizmle sosyalize olmuş biz feminist akademisyenlerin eleştirisini içeriyor. İkinci bölüm, feminist literatürün[7] araştırmacı-katılımcı arasındaki güç ilişkilerini nasıl ele aldığını gösterirken bunu farklılıklarımız ve kendimizi neden feminist olarak tanımladığımızla ilinti kurarak yapıyor. Üçüncü bölüm araştırmacı olarak benim duygularımı etik ikilemler olarak gündeme getiriyor. Son bölüm ise bu çalışmaya ve araştırmacı olarak bana referansla mümkün olduğu kadar içtenlikle şu soruyu sizinle birlikte soruyor: Herhangi bir etnografi ve etnografyacı ne kadar "feminist" olabilir?

Hissediyorum Öyleyse Araştırıyorum: Feminist Sahada Duygular

Bu yazının ilk taslağını uluslararası bir etnografi konferasında (Erdoğan 2014) sunduğumda aldığım geri dönüşler doktoramı yarım bırakmama neden olabilecek kadar acımasızdı.[8] Katılımcılarıma zaman zaman kırıldığımı ya da kızdığımı söylediğimde onlara ha-

7. Literatürü çerçevelendirirken, Türkiye ve diğer yerler şeklinde karşılaştırma temelli ayrıma gitmeyecek, yerel ve genel olanın birbirini nasıl besleyebildiğini/besleyebileceğini temel alan argümanlar oluşturmaya gayret edeceğim. Bunu yapmamın basit bir nedeni var: Türkçe ve İngilizce yazılmış olan literatürleri karşılaştırarak, Türkiye literatürünün diğerinin takipçisi olduğu yargısını böyle bir kastım olmadan yeniden üretmek istemiyorum.

8. Master ve doktora eğitimim süresince sürekli yanımda olan Carol Wolkowitz ve Nickie Charles'a teşekkür etmek için bu yazının en doğru yeri burası. Ne yapmak istersem isteyeyim ancak içtenlikle yaptığımda istediğimi yapabileceğimi onlarla öğrendim. Bu onların okuyamadığı ilk yazım ancak yazının İngilizce olan ilk taslaklarına yaptıkları yorumlar için minnettarım.

karet ettiğimi ima eden, kendi çaresizliklerimi ifade ettiğimde ise bunun benim araştırmacı olarak yetersizliğimle ilgili olduğunu söyleyen yorumlar beni o an çok şaşırttı. Ancak sanırım bu konuda uzunca bir süredir yazmış olan feminist yazarlar buna şaşırmazdı. Feminist literatür araştırma sürecini dönüştüren hisleri ve özellikle olumsuz hisleri ifade etmenin, "beceriksiz-yetersiz" araştırmacı olarak yaftalanmaya ve bunun araştırmacı için duygusal olarak ne kadar yıpratıcı olabileceğine yaklaşık otuz yıldır değiniyor (Campbell 2002; Kleinman 1991). Kleinman (Kleinman ve Copp 1993), 1991'de yazdığı kendi itiraf deneyiminden sonra etnografi yapan birçok araştırmacının kendisine teşekkür ettiğini ve benzer hislerini paylaşarak onu desteklediklerini söyler.

Yukarıda bahsi geçen konferansa giderken olumsuz bir geri dönüş alacağımı düşünmemiştim. Ne de olsa Kleinman'ın sahadaki olumsuz hislerin analiz edilmesi gerektiğini söylemesinin üzerinden yaklaşık otuz yıl geçmişti. Günümüzde duygularımızdan bilme biçimi olarak bahsetmek kimsenin şaşıracağı bir durum değildi. Ama sanırım o konferansta bulunan birçok nitel araştırmacı feminist yöntem literatüründeki tartışmaların farkında değildi –veya önemsemiyordu– ya da esas mesele benim hangi tür duygulardan bahsettiğimdi. Ben istenmeyen duygulardan bahsediyordum. Spencer'ın (2010: 22) nitelendirdiği şekliyle araştırmacıların "duygusal emek" harcamasını gerektiren duygulardan. Birçok feminist yazı (Campbell 2002; Carroll 2013; DeVault 1999; Kleinman ve Copp 1993; Spencer 2010) araştırmacıların "kötü"[9] hislerini gizlemek için bilinçli bir çaba harcadığını ve bunun Hochschild'ın (1983) duygusal emek kavramına denk düştüğünü söyler. Hochschild'ın bahsettiği sürekli gülümseyen hizmet sektörü çalışanları gibi, biz de tüm katılımcılarımızla "iyi anlaşıyoruz" ve sahamızda her şey ço-

9. "Kötü" ile kastettiğim olumsuz hisler. Örneğin suçluluk kötü bir his değildir ancak olumsuz bir histir. Burada tüm olumsuz hisleri "kötü"nün altına almış olmamın nedeni, araştırmacının hissettiği tüm olumsuz hislerin kötü olduğunun düşünülmüş ve araştırmacıya bunun öğretilmiş olması. Örneğin saha süresince karşılaşılabilecek olan aksilikler karşısında endişelenmek de doğru bir his değildir. Araştırmanın selametini, araştırmacının yeterliliğini tartışmaya açar. Bu yüzden araştırmacı endişelenme halini kötü bulur.

ğunlukla "mükemmel" ilerliyor.

Nitel araştırmacılar dahi, duygularını araştırmasına dahil etmesi halinde –özellikle olumsuz olanları– araştırmasının "eksik, geçersiz, niteliksiz" olarak nitelendirileceği endişesi taşıyor (Blackman 2007; Muir 2004). Feminist literatüre göre (Campbell 2002; DeVault 1999; Jaggar 1989; Kleinman ve Copp 1993) bunun nedeni, sosyal bilimlerde bilgi üretme sürecine *hâlâ* pozitivist paradigmanın hükmediyor olması. Nitel araştırmacılar, feminist araştırmacılar da dahil olmak üzere, aslında kendilerini sürekli yarı-pozitivist bir konumda buluyorlar (Kleinman ve Copp 1993: 2). Sahadaki "iyi" duygularını kabullenip bunlardan bahsederken (hâlâ sistematik bir analizin parçası olarak değil ama bahsedilebilir şeyler olarak görme hali) olumsuz hislerini yok saymak istiyorlar. Olumsuz hislerini fark ettiklerinde, doğru ve yeterli empati kuramadıklarını düşünüyor ve araştırmacı olarak yeterliliklerini sorguluyorlar (Emerald ve Carpenter 2015; Kleinman 1991). Campbell'e göre bunun nedeni, feminist ya da yalnızca pozitivist nesnellik nosyonunu terk etmiş nitel araştırmacılar dahi olsak, pozitivist eğitim sisteminin bir ürünü olmamız. Eğitimlerimiz bize "hissetmemeyi öğretiyor" (Campbell 2002: 16) ve biz hislerimizi tam olarak yok saymayı başaramasak bile en azından hissettiklerimizi göstermememiz gerektiğini öğreniyoruz. Kleinman'a (2007) göre bu öğrenmişliğimizle başa çıkmak için öncelikle kendimizi anlamalıyız. Campbell'in (26) "araştıranın araştırılması" olarak kavramsallaştırdığı bu sürecin gerekliliği, feminist otoetnografi çalışmalarında da sıklıkla vurgulanıyor (Ellis 1999).

Bu yazı otoetnografik bir çalışmanın sonucunda doğmadı. Ancak sahada olduğum süre boyunca saha notlarımı saha günlüğü ve saha notları olarak iki ayrı şekilde tuttum. Saha notlarım gün içinde yaşanan olayları, fiziksel koşulları, katılımcıların hal, tavır ve söylemlerini daha ayrıntılı bir şekilde betimlediğim, diyalogları bütün olarak verdiğim daha teknik bir yazın. Saha günlüğüm ise kişisel bir günlüğün aklınıza getirdiği biçimden farksız. Daha çok benim içinde bulunduğum ortama nasıl tepki verdiğimi, ne hissedip düşündüğümü içeriyor. Bu ikisini birbirinden ayırmak her zaman çok kolay olmadı. Bazı günlere dair yalnızca saha notum bulunurken, saha

günlüğümü beni fazlasıyla etkileyen olaylardan sonra bir arkadaş dertleşmesi gibi kullandığımı sahadan ayrıldığımda fark ettim. Bu yazıda, DeVault'un (1997) duygularımızı sistematik bir analizin parçası haline getirebilmenin yolu olarak kişisel yazılar yazmamızı önermesine referansla saha günlüğümün ilişkili yerlerini açıklıkla paylaşacağım. Ve paylaşır paylaşmaz aklınıza feministliğimle ilgili kuşku düşüreceğim.

Feminist Literatürün ve Benim "Kendini Beğenen" Varsayımlarımız: Farklılıklarımız ve Gücümüz

Uzaktan Songül'ün yaşadığı, köyün en zengin adamına ait olan evi gördüğümde, "geri dön," diyordum kendime, "geri dön Emine". Konuşacak bir şey bulamayacaksın, iyi ki kuma olmuşsun rahatın yerinde çok şükür mü diyeceksin, elini ayağını nereye koyacağını bilemeyeceksin, hiç istememeliydin görüşmeyi! Benim kara heyecanımın yarattığı suskunluğumun tersine, tam yanımda yürüyen Meryem ise pembe bir mutlulukla sürekli konuşup duruyordu.

"Şu güzel eve de bir bak! Artık Songül orada yaşıyor, hayatı boyunca çalışmasına gerek yok. Rahata erdi şükür kuzum, Allah dualarımı boşa çıkarmadı. Ah yavrum ahhh, dua edeceksin Allah isteyene her şeyi verir, istemesini bileceksin," diye tekrarlıyordu.

Benim cevap vermeyişimden ve uzaklara, daha da uzaklara bakma isteğimden, onaylanmadığından kuşkulanmış olacak ki, Songül'ün normalde ne kadar zor şartlarda çalıştığını hatırlatma gereği duydu.

"Biliyorsun nasıl çalışıyordu bu yaz, 15 saat 16 saat, kafasında saç kalmamıştı. Bak şimdi gidince göreceksin, kollarında bilezikler, yüzüne renk geldi, pembe pembe oldu kızım. Sen belki yanlış diyorsun bu işe, Elif dedi bana bence Emine yanlış der bu işe dedi. Sence ben, onun annesi, sevmiyor muyum Songül'ü? O mutlu olsun istemiyor muyum?"

Cevap verme zorunluluğum eve yaklaştıkça azaldığından, adımlarımı iyice hızlandırdım. Geri dönme seçeneği yola çıktığımda kaybolmuştu. Ya o eve hızlıca ulaşacak ya da Meryem'e onun da benim de hoşumuza gitmeyecek şeyler söylecektim. Benim hoşuma gitmeyecekti; çünkü kaygılarımızın, deneyimlerimizin, beklentilerimizin farklı olduğunu bile bile yanlış yaptınız diyecektim. Kuma olmuş Songül, Songül'e de kuma gelecek yarın bir gün, o zaman ne olacak diye soracaktım. Onun hoşuna gitmeyecekti, çünkü çocuğu için yapabileceği en iyi şeyi

yapmış, onu köyün en zengin adamıyla evlendirmişti.

Evin bahçesine varıp da demir parmaklıkların önünde durduğumuzda, Meryem sevinçten kendinden geçmiş, "Baksana kuzum, Eminem, saraya gelin verdik Songül'ümü diyorum sana," diyerek kanıtını bana göstermek istercesine parmaklıklara yapışmıştı. O parmaklıklar ki bana yalnızca Songül'ün tutsaklığını ima ediyordu. Niçin hemen bu kadar basmakalıp, bu kadar indirgemeci, bu kadar homojen çağrışımlar yapıyordu beynim? Kendimden sıkıldım ve kurtulmak için zile bastım. Ayy zil de ne kadar acı çalıyordu! Neyse ki, Songül hiç olmadığı kadar büyük gülen ve hiç olmadığı kadar makyaj yapılmış yüzü ve bir de mutlu bilezik dolu kollarıyla açtı kapıyı. Hemen sarıldım, uzaklaşsaydım bu tutsak soğuk parmaklıklardan, acı çalan zillerden, sıcak makyaj ve mutlu bileziklere sarılıp sarmalansaydım. Ama işte ahh o aklım, benim aklım soğuktu, benim aklım zaten bilezikleri hiçbir zaman mutlu bulmazdı. Hemen solacak dedi aklım, Songül'ün bu gülüşü solacak, çünkü yanılıyor. O yüzden sakın ola sevinme şimdi gördüğün Songül'e. Sen peki hangi yanılmalara gülüyorsun Emine, dedi aklım aklıma. Neyse ki gözlerim her daim yardımıma koşar da hemen görevlerini yerine getirip "üzgün" bir kadının kapısının önünden geçip, "mutlu" bir kadının kapısından içeri girerken ağlayıverdiler.

"Kocamın ilk karısı –dedi Songül– alt katta yaşıyor, benden hiç hoşlanmıyor. Ama Emine biliyor musun hiç yemek yapmaz, kendine bakmaz, yaşlanmış bir kadın. Kocamı kötü biri sanma, çok iyidir o."

Hiçbir şey sanmadım Songül'ün kocasını, kendimi sanma peşindeydim. Ben kimdim? Şu an tam da başka bir kadının mutsuzluğunun üstünde oturup onun mutsuzluğunun somut nedeni olan mutlu bir kadınla sohbetini koyulaştırmış bir "feminist" (*Saha günlüğü, 15 Mart 2014, Mardin*).

Ben bir feministim. Çoğunlukla kadının ve kadınlığın/kadınlıkların, erkekten ve erkeklikten/erkekliklerden daha dezavantajlı hallerde konumlandığını, toplumsal dünyayı anlamak için cinsiyetin bir değişken olarak kullanılmasının zaruri olduğunu, cinsiyet eşitsizliği ortadan kalkmadan dünyanın daha iyi bir yer olma ihtimalinin bulunmadığını ve varlığımın ancak çokça eşitsiz olan bu dünyayı daha az eşitsiz bir yer yapmaya çalıştıkça anlamlı olduğunu düşünüyorum. Peki ama ben bir feministin düşünmesi, hissetmesi ve davranması gerekenleri her zaman yerine getirebiliyor mu-

yum?[10] Ya da bir feministin düşünmesi, davranması ve hissetmesi gerekenler nelerdir, tüm feministler için bunlar birbirinin aynı mıdır? Tıpkı feminist bir tavrın ve bunun araştırma sahasına yansımasının ne olduğunu soran (Kleinman 2007; Patai 1991; Stacey 1988; Wolf 1996) diğer araştırmacılar gibi, benim için de bu soruyu cevaplamak niçin feminist olduğumu cevaplamaktan çok daha zor.

Kendime sürekli ne kadar feminist olduğumu sormama neden olan en önemli dinamik kadınların ve benim birbirimize benzemez yaşantılarımızın bana hissettirdikleri ve düşündürdükleri. 2014 yılında günlüğüme yazdığım yukarıdaki saha notuyla, 2011 yılında yüksek lisansımı yaparken görsel sosyoloji dersim için yorumlamayı seçtiğim bir fotoğraf ile dersin hocasının kapısını çaldığım üç yıl içinde kendimi ve çalışmalarımı "feminist" olarak tanımlamaya başladım. Seçtiğim fotoğraf dar, taş ve gri bir sokakta, sokağın bir tarafına iyice yanaşmış, elinde iki tane yüklü poşet taşıyan çarşaf giymiş bir kadını gösteriyordu. Taslağımın olası içeriğini az çok tahmin edebilirsiniz. Fotoğrafı ben çekmiştim ve dolayısıyla kadın benim görmek/göstermek istediğim şekilde imgelenmişti. Dar, taş ve gri sokaklar kadının sıkışmışlığını ve yalnızlığını, elinde taşıdığı ağır poşetler ise her daim omuzlarında olan iş yükünü simgeliyordu. Böylece anlatıverdim yazacaklarımı. Dediklerimle empati kuran, biraz hayıflanma biraz kızgınlık içeren, söylediklerimi destekleyen bir geri dönüş bekliyordum. Bunun yerine karşımdaki bana, "Acaba o sana bakınca ne gördü?" diye sordu. "Bilmiyorum," diye cevapladım sorusunu, ama fotoğraftaki kadının bana bakınca onun koşullarıyla karşılaştırıldığında "iyi" –sahip olunması istenen– şeyler göreceğini varsaydığımı utanarak hissettim. O derse başka bir fotoğraf seçerek devam ettim. Diğer yandan ise, okumaya Mohanty'nin (1984) "Batılı Gözler Altında: Feminist Bilgi[11] ve Kolonyal Söylemler"[12] adlı makalesinden başlayarak, "benim gibi olma-

10. Bu soruları bu şekilde sormamın nedeni kuşkusuz sevgili Demet Gülçiçek ile yaptığımız feminist sorumluluğumuz temalı konuşmalarımız. Demet olmasa bu yazı bu şekilde kurgulanmayacaktı.

11. "Feminist Scholarship" ifadesini söz konusu makalenin içeriğine referansla "feminist bilgi" olarak çevirmeyi tercih ettim.

12. Mohanty henüz Türkçeye çevrilmemiş olan bu makaleyi ("Under Wes-

yan" kadınlarla ilgili "üstten" varsayımlarımın kaynağına inmeye çalıştım. Kendi varsayımlarımızın kaynağına inmek ne kadar mümkün olabilirse o kadar mümkün ve ne kadar hızlı olabilirse o kadar hızlı bir süreç oldu/oluyor. Mohanty'nin öteki kadınları kurban ve aciz[13] olarak gördüklerini söyleyerek Batılı feminist olarak tanımladıklarıyla çok fazla benzerliğim olduğunu kendime itiraf etmem, uzunca bir zaman aldı. Mohanty'e göre Batılı feministler "Üçüncü Dünya" kadınlarını erkek şiddetinin, sömürgeciliğin, Arap aile yapısının, ekonominin ve İslam'ın kurbanları olarak görerek, bu kadınların heterojen deneyimlerini göz ardı eden tekil bir anlayışa sahiptiler ve analizlerini bu tekil kurbanlık hali üzerinden şekillendiriyorlardı. Bu noktada çok dikkatli olmakta fayda var çünkü ne şimdiki ben ne de Mohanty (1984, 2003) ailenin, ekonomik sistemin, dini inanışların ve şiddetin, kadınları diğer cinsten daha farklı ve çoğu kez daha dezavantajlı konumlara ittiğini ve daha fazla denetlediğini inkâr ediyoruz. Ancak Mohanty'nin o zaman (1984), benim de bugün vurgulamak istediğimiz şey, bu halin kadınları her zaman çaresiz ve/ya aciz kılmadığı, kurtarılmaya mahkûm bırakmadığı ve hatta onları bizim gibi olmak isteyenler yapmadığı. "Ötekiler" ve "kurtarılması gerekenler" olarak kategoriler kurgulandığında, dolaylı olarak "olması istenilen" "kurtulmuş" ve "kurtarıcı" kategorileri de kurgulanmış oluyor (Mohanty 1984) ve bu kategorilerin içini çoğunlukla orta sınıf, seküler, eğitimli ve bilgi üretiminde aktif feministler kendileriyle dolduruyor. Kategorilerin niçin bu şekilde

---

tern Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses"), kendisine yöneltilen eleştirileri cevaplamak ve içinde yürüttüğü tartışmaları güncellemek için 2003 yılında "Under Western Eyes Revisited" (Yeniden Batılı Gözler Altında) adıyla yeniden yayımladı.

13. Mohanty bu kelimeyi *powerless* olarak kullanıyor ancak burada ilk akla gelen karşılık olan güçsüzden ziyade acizin kelimenin kullanım şeklini daha iyi karşıladığını düşünüyorum. Güçsüz kendi karşıtının kökünü içinde taşıdığı için gücün kazanılabileceği hissini de barındırıyor ve okurda bu hissi uyandırıyor. Oysa ki Mohanty, Batılı feministlerin "Üçüncü Dünya" ülkesi kadınlarını kaderlerini değiştirme şansı olmayan hatta bunun için herhangi bir çabası da olmayan, çabası olabilecek durumda olmayan olarak gördüklerini vurguluyor. Mohanty'nin eleştirisi aslında tam da bu yüzden, yani Batılı feministlerin öteki kadınları güçsüzden ziyade aciz olarak görmelerinden kaynaklanıyor.

kurgulandığını ise Bora (2004) dolaylı olarak bir yazısının dipnotunda şu şekilde açıklıyor:

> Ne gördüğünüz nereden baktığınızla ilgilidir tabii – kendinizi modernleştirici özne ile özdeşleştirebileceğiniz bir noktadaysanız, bugün değilse bile yarın devletin sahibi olabileceğinizi düşünüyorsanız, modernleşmenin insani gelişmenin "doğal" hattı olduğunu zannediyorsanız, sınıfsal konumunuz itibarıyla bu hat üzerindeyseniz, eğitiminiz size bu hattı işaret ediyorsa, bu hat sizi diğerlerinden daha "eşit" ve "özgür" kılmışsa, aydınlık/karanlık ikilisinin politik anlamını dert etmeyebilirsiniz.

O fotoğrafı çeken ve yorumlayan ben, Bora tarafından yukarıda tarif edilen kişiye çokça benziyordu. Ama nasıl? Kırsal kökenli, şehirde bile doğmamış, hayatının yarısını orta sınıf olmaya çalışarak geçirmiş bir ailenin çocuğuydum.

Aldığım modernist ve devletçi eğitim ile birlikte, feminizmin kendi aydınlanmacı köklerinin ve Türkiye'de modernizmin eleştirisine, postyapısalcılığa ve postkolonyal teoriye uzun süre mesafeli durulmuş olmasının (Ahıska 2005; Parmaksız 2017), o fotoğrafı yorumlayan benim oluşmama katkı sağladığını söylemek mümkün. Ama ne ben ne de feminist literatür, özeleştirimizi yapmaktan çekinecek değildik. Feminist literatür, Mohanty'nin makalesini takiben, kadınların edimselliğinin ve farklılıklarının göz ardı edildiğini, özellikle ataerkillik kavramının kullanılmasının uygunluğunu içeren tartışmalarda (Acker 1989; Mohanty 1984; Pollert 1996), bu kavramın tekçi ve tarih dışı olması (Rowbotham 1981) ve cinsiyet eşitsizliğini açıklamak için başvurulan bir boşgösterene dönüşmesi (Pollert 1996) üzerinden pek çok kez söyledi. Her ne kadar hâlâ ataerkillik kavramının kullanımını savunanlar olsa da[14] (Walby 2011), kavramın eleştirilme şekli, kadınların bazılarının diğer bazı kadınlar tarafından öteki olarak kurgulandığını, bu kadınların edimsellik-

14. Ataerkillik kavramını politik keskinliği nedeniyle kullanmayı tercih ediyorum. Ancak kavramı tanımlarken yalnızca cins olarak erkeğin kadını denetlediği bir sisteme işaret etmemeye, kadın ve erkeğin farklı şekillerde, nedenlerle ve yoğunlukta sürdürülmesine "katkı" sundukları eril bir sistemi vurgulamaya çalışıyorum. Bunu yaparken kadın ve erkek olma durumunun ötesinde, maskülenliğin feminenliği denetleyip kontrol ettiği bir süreci görmeye çalışıyorum.

lerinin ve farklılıklarının yok sayıldığını vurgulaması bakımından önemliydi. Güncel feminist üretimde birçok çalışma[15] ataerkillik yerine "cinsiyet rejimi"ni tercih ederken (Connell 1987), farklılıkları göz önünde bulundurduğumuzu göstermek için de "kesişimsellikten" (Crenshaw 1989) bahsetmeden edemiyoruz. Kelimelerimizi özenle seçiyor, birlikte çalıştığımız kişilerin sabit bir güçsüzlük halinin içine hapsedilmiş olanlar şeklinde yorumlanmasına neden olabilecek kelimeleri kullanmaktan kaçınıyoruz. Peki bunları yazımıza yansıtabiliyor olmamız, "kendimizi idealize eden" varsayımlarımızdan gerçekten kurtulduğumuz anlamına geliyor mu? Yazmasak bile, kendimizi katılımcılarımızdan daha "üstte" konumluyor oluşumuz araştırma sürecine gömülü değil mi?

Okuduğunuz bu metne göre evet, tüm bunlar –burada kendini beğenmiş varsayımlarımız olarak nitelendirdiğim hal– araştırma sürecimize gömülü. Halihazırda feminist yöntem literatürü, yukarıdaki tartışmalardan kendilerine düşen payı almamışçasına, araştıranın daha güçlü olduğunu ve bu gücü nasıl dengelememiz gerektiğini söyleyen birçok çalışma içeriyor (Cancian 1996, akt. Belur 2014). Araştıranın daha güçlü olduğu savının temel dayanak noktasını araştırmacının araştırmanın doğasından –*süreci onun yönlendiriyor olmasından*– kaynaklanan gücü oluşturuyor (Glucksmann 1995; Reay 1996; Stacey 1988). Araştırma sorularının seçilmesinden verilerin yorumlanmasına kadar tüm sürece araştırmacının hâkim olduğu bir araştırma tasavvurunda, araştırmacının pozisyonunu kavramsallaştırmak için Tanrı araştırmacı[16] teriminin kullanılması pek şaşırtıcı değil. Bu metnin şaşırdığı yer ise şurası: Araştırma sürecini kontrol eden bir araştırmacı tasavvuru, katılımcının ve araştırma sürecinin araştıranı dönüştürmeyeceği varsayımından hareket etmiş olmuyor mu ve bu feminist yazının en önemli ilkelerinden bi-

15. Türkçe literatür için "birçok çalışma" tabiri doğru olmasa da, bu eğilimi İngilizce literatür için söylemek mümkün (Patil [2013], ataerkilliğin kullanımının tarihsel olarak marjinalize edildiğini belirtiyor). Yazı boyunca argümanları olabildiğince Türkiye ve Batı literatürü gibi bir ayrım üzerinden geliştirmekten kaçınsam da, bu karşılaştırmayı sonuç bölümünde feminist etnografinin mümkünlüğünü tartışmak amacıyla yaptım.

16. *God Researcher* (Glucksmann 1995).

ri olan özdüşünümsellik ilkesiyle çelişmiyor mu? Oğuz (2012) da aynı itirazı dolaylı olarak feminist yöntemin araştıranla ilgili de sorular sorması gereğinin, araştırma sürecinin ve araştırdıklarımızın bizi de dönüştürüyor olduğunun altını çizerek dile getirmiş.

Diğer yandan, araştırma sürecinin araştırmacıyı etkilediğini yazan yazılar, bunu araştırma sürecindeki duyguları açıklamalarına dahil ederek yapıyorlar. Literatür, araştırmacının dönüşümünü genellikle, araştırmacının sahada dezavantajlı katılımcıların hayatlarına şahit olarak ne kadar "üzüldüğü", bu anlamda feminist bir etnografinin aslında araştıran için de hiç "kolay" bir deneyim olmadığı (Behar 1996; Bott 2010; Pillow 2003; Sampson ve diğ. 2008; Wilkins 1993), araştırmacının araştırma verilerini kendi akademik kariyeri için kullanmaktan duyduğu duygusal rahatsızlık (Stacey 1988) gibi "duygulu" ancak hâlâ biraz üstten haller üzerinden okuyor. Bu hallere üstten diyorum çünkü bu metinlerde dönüşmüşten çok dönüştürememiş olmanın verdiği rahatsızlığı, suçluluğu okumak mümkün. Bununla birlikte, burada bir parantez açarak okuduğunuz yazının bu şekilde kurgulanmış olmasında uzun süreli bir katılımlı gözlemden yola çıkıyor olmasının etkisini tartışmak gerekiyor. Bilgiyi elde ettiğimiz yol kuşkusuz bilgiyi şekillendiriyor.

Görüşme ve katılımlı gözlem yan yana çokça zikredilen araştırma teknikleri olsa da araştırmacı-katılımcı arasındaki güç ilişkisini tartıştıkları noktada temel bir ayrım göze çarpıyor. Mülakat yapmış olan pek çok araştırmacı kendini güçsüz hissettiği anlara odaklanırken, bu anlarda gücün araştırmacının elinden bir anlığına ya da bir kanalda kaybolduğu, ama araştırmacının "ipleri yeniden eline aldığı/alabildiği" halleri öne çıkarıyor (Belur 2014; Kvale 2006; Manderson ve diğ. 2006; Tanggaard 2007; Vahasantanen ve Saarinen 2013). Bu örneklerde, araştırmacının güç kaybı katılımcı ve araştırmacı arasındaki cinsiyet, etnisite, sınıf, eğitim gibi farklılıkların araştırmacı aleyhine olmasından kaynaklanıyor ve çalışmaların içine duygular sıklıkla dahil edilmiyor. Diğer taraftan katılımlı gözlem yapmış olan araştırmacıların daha az kaygan ve daha yoğun bir güçsüzlük halinden ve bu hallerin onlara hissettirdiklerinden sıklıkla bahsetmiş olduklarını görüyoruz (Kondo 1990; MacLean 2012)[17]. Katılımlı gözlemde araştırmacının gruba kabul edilme arzusunu da-

ha yoğun yaşaması, araştırmacının kendi gibi davranamama halini daha sık deneyimlemesine neden oluyor. Bu da araştırmacının kendisini daha güçsüz hissetmesine neden olan bir mesele olarak karşımıza çıkıyor. Yöntemsel olarak okuduğunuz bu çalışmanın öncülleri olarak sıralayabileceğim, çalışma ortamında uzun süre katılımlı gözlem yapılan feminist araştırmalara baktığımızda (Glucksmann 1982; Kondo 1990; Ngai 2005; Salzinger 2003) her bir araştırmacının kendisiyle alay edildiğini, kendisi gibi davranamadığını ve bunlara bağlı olarak kendini alanda güçsüz hissettiğini belirttiği anları görmemiz mümkün. Bu çalışmalarda, yalnızca katılımlı gözlem yapmanın sonucu olarak bilinmeyen bir ortama girmiş olmanın yarattığı çekingenlik hali değil, aynı zamanda daha önce hiç yapmadığın bir işte çalışıyor olmanın getirdiği deneyimsizlik de vurgulanması gereken önemli bir dinamik. Saha boyunca yalnızca araştırmacı olmakla kalmayıp aynı zamanda işçi olmaya da çalışma gereği, araştırmacıyı diğer çalışanların gözünde deneyimsiz ve çoğu zaman beceriksiz kılabiliyor. Kendi sahalarımda, deneyimsizlik ve beceriksizlik halini sahaya kabul edilmede bir strateji olarak kullanmakla birlikte (Erdoğan 2016) –çeşitli fabrika ve tarlalarda karşılaştığım tüm işçiler ne yapacağını bilmeyen şaşkın bir kadına yardım etmeye her zaman isteklilerdi– işçi olarak zaman geçirdikçe diğer çalışanların gözündeki deneyimsiz konumlanışımdan hoşlanmamaya başladım. Özellikle fabrikadaki saha çalışmam boyunca, kadın işçilerin bazılarının genç, yeni ve "eli bu işlere yatkın olmayan" olarak konumladıkları benim üzerime kendi işlerinin bir kısmını yüklemeye çalışmaları zaman zaman beni kızdırdı.

Size bu kızgınlığımı daha ayrıntılı anlatmadan önce, hemen aşağıda suçluluk ve çaresizlik hislerimi anlatacağım. İşe bu duygularımı irdelemekle başlıyorum, çünkü suçluluk ve çaresizlik feminist araştırma literatürüne ilk önce girmiş ve konuşulması kızgınlık ve hayal kırıklığına göre çok daha normalleşmiş duygular. Duygularımı konuşmaya feminist etiğin "gözetme" (*ethics of care*)[18] ilkesini

17. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya'nın hazırladığı *Etnografik Hikâyeler* (2016) Türkçe literatüre bu anlamda yapılmış çok önemli bir katkı.

18. Özen, ilgi, bakma/bakım olarak da çevrilebilecek olan "care" kelimesini

açarak başlamam ise sanırım "gözetmeyi seven" biz feministleri şaşırtmayacak.

Suçlu, Çaresiz, Kırgın ve Kızgın Bir "Feminist" Araştırmacı

Feminist bir araştırmacı için özel olarak düzenlenmiş bir etik rehber olmamakla birlikte ben çalışmamda, katılımlı gözlemi merkezine alıyor olması nedeniyle Birleşik Krallık Sosyal Antropologlar Derneği'nin (ASA)[19] etik rehberindeki ilkeleri göz önünde bulundurmakla yükümlüydüm. Diğer pek çok etik rehber gibi, ASA da katılımcının korunması; fiziksel ve ruhsal olarak zarar görmemesi ile ilgili birçok madde içeriyordu. Feminist saha etiği ise, katılımcının korunması ilkesini merkeze almakla birlikte (Kirsch 1999; Patai 1991; Preissle ve Han 2012), bu korumanın içeriğini geleneksel etik rehberlerden farklı olarak belirli maddelerle doldurmuyor (Preissle ve Han, 2012). Bunun yerine, ilk olarak Gilligan (1982) tarafından dile getirilmiş olan gözetme etiğinin gereği olarak ilkeye göre değil "ilişkinin değerine göre" sahadaki kararlarımızı şekillendirmemizi öngörüyor. Gilligan'a göre kadınlar erkeklere göre daha karmaşık süreçler sonucunda yargıya ulaşıyorlar ve bu süreçlerin temel belirleyicisi "gözetme". Gilligan'ın çalışması kadınların erkeklerden daha doğru karar alıcılar olduğu sonucuna varması nedeniyle indirgemeci olduğu belirtilerek eleştiriler almış olsa da (Fuss 1989, akt. Preissle ve Han 2012), parçalı hakikatler olduğunu ve bunların "iyi" veya "kötü" olmalarına evrensel ilkelere bağlı kalarak karar verilemeyeceğini söylemiş olması nedeniyle feminist etiğin temelini

---

burada "gözetme" olarak kullandım. İlgilenme olarak çevirdiğim takdirde *ethics of care* kullanımının içerdiği sorumluluk hissetme, önemseme gibi hislerden eksik kalacağını, bunun Türkçede ancak gözetmek fiilinin içerdiği yoğunlukla karşılanabileceğini düşündüm. Ancak, kavramın Foucault'nun "gözetim" kavramıyla karıştırılabilme ihtimaline karşı, metinde kavramı "gözetme etiği" şeklinde kullanmaya, yalnızca "gözetme" şeklinde kullandığımda ise tırnak işareti kullanmaya gayret gösterdim. Burada *gözetme* kelimesini kullanırken ona yüklediğim anlam, Foucault'nun kavramının içeriğindeki "denetim"den ziyade "kollama".

19. www.theasa.org/downloads/ASA%20ethics%20guidelines%202011.pdf.

oluşturmaya devam ediyor (Preissle ve Han 2012). Gözetme etiğini feminizm için vazgeçilmez kılan bir başka unsur ise, katılımcıya zarar vermemenin dışında, onun iyiliğini istemeyi de (Noddings 1984, akt. Preissle ve Han 2012) araştırmacının sorumluluk alanı içinde tanımlıyor olmasıyla ilintili. Zira feminizm daha iyiyi mümkün kılmanın mücadelesi. Ancak gözetme etiği daha iyiyi mümkün kılma mücadelesinin nasıl bir araştırma süreciyle bağlantılı olduğu sorusunu cevapsız bırakıyor (Preissle ve Han 2012). Belki de bu yüzden literatürde etik ve feminist araştırma yan yana geldiğinde onları bağlayan kelime çoğunlukla *ikilem* oluyor. Aşağıda benim ikilemlerimi bulabilirsiniz.

"Bence Sana Âşık": Sahada Suçluluğun Dayanılmaz Hafifliği

Emine[20] onu cesaretlendirdiğim için bana teşekkür ettiğinde, yerin dibine girmek istedim. Ahmet ile ikisinin birbirine baktıklarını görmüş, sonra da "bence Ahmet sana âşık" demiştim. Herhangi bir arkadaşımla yaptığımdan farklı bir sohbet değildi. Benim ilişkimden bahsederken, birden ondan bahsetmeye başlamıştık. Ben de fikrimi söylemiştim. Şimdi Emine gelmiş, ben Ahmet'in ondan hoşlandığını söylemesem, ona gözlerini dikip bakacak cesareti bulamayacağını söylüyordu. Aman ne hoş! Şimdi babası hepimizden nefret ediyor, Ahmet ile Emine de kaçmayı düşünüyor, benden kaçmak için yardım istiyorlar. Oysaki babaannem bana demişti, köye işe gelen kızlar buradan sevdiklerine kaçıyorlar, haberin olsun yardım ve yataklık işine girme demişti. Şimdi Emine kaçsa mı daha iyi, amca oğluyla evlense mi daha iyi? Sırf onların birbirlerine uzaktan üzgün üzgün bakışmalarını görmeye dayanamadığım için, yarın işe gitmek istemiyorum. Buraya hiç gelmemeli, insanların hayatına hiç girmemeliydim (*Saha günlüğü, 9 Ağustos 2013, Bursa*).

Emine Ahmet ile kaçmadı. Ahmet'in ailesi Emine'yi üç kez istemeye gitmiş olmasına rağmen, babası amcasının oğluyla evlenmesini istedi, öyle oldu. Benim yapabildiğim tek şey, hep birlikte çektirdi-

20. Emine, çalışmada ismini değiştirmediğim tek kadın. Aynı adı paylaştığımız için ismini çalışmada değiştirmek istemediğini ve zaten tüm ailesinin ve arkadaşlarının adı değiştiği için onu kimsenin tanıyamayacağını söyledi.

ğimiz ve Emine ile Ahmet'in aynı karede olduğu tek fotoğraftan çoğaltıp ikisine de vermek oldu – *kendi istekleri üzerine*.[21] Çalışmam bittikten çok sonra bugün bile, kendimi "onlar için" yaptıklarım ve yapamadıklarım için suçlu hissediyorum.

Literatürde feminist araştırmacılar araştırma sürecine dair suçluluklarını iki şekilde dile getiriyor. İlki katılımcıların hayatlarını iyileştirememekten duyulan suçluluk, ikincisi ise katılımcılardan elde edilen veriyi akademik ilerleme için kullanmaktan duyulan suçluluk. Örneğin, Stacey (1988) çok ses getiren "Feminist Etnografi Mümkün mü?" başlıklı makalesinde, etnografinin ve spesifik olarak katılımlı gözlemin feminist araştırma için en uygun araştırma olduğu konusundaki genel kanının aksine bu yöntemin katılımcıyı çok daha fazla sömürdüğü ve aldattığını, bu yüzden de etik bir feminist etnografinin mümkün olmadığını söylüyor. İddia ettiği şekliyle; birlikte çalıştığımız kişilerin özel hayatlarına dahil olup arkadaşlık kisvesi altında yapılmış olan paylaşımlarımızı daha sonra akademik kariyerlerimiz için malzeme haline getirmek katılımcıyı ana akım pozitivist yöntemlerden daha fazla sömürüyor. Bu nedenle duyduğu suçluluğu dile getiren Stacey (1988), feminist bir etnografiyi mümkün görmediğini, bir etnografinin ancak parçalı olarak feminist olabileceğini söylüyor. Feminist bir etnografinin mümkün olup olmadığı tartışmasını sonuç bölümüne saklıyor ve bu noktada, gözetme etiği, suçluluk ve araştıranın gücü arasındaki ilişkiye odaklanmayı tercih ediyorum.

Gözetme etiği aslında bize suçluluğun niçin en çok dillendirilen duygulardan biri olduğunu açıkça gösteriyor. Katılımcıların hayatını –daha iyiye doğru– değiştirememekten duyduğumuz rahatsızlık, aksine onların yaşamını konu edinerek kendi yaşamımızı değiştirmemize neden olduğunda kaçınılmaz bir şekilde ağırlaşıyor. Yukarıda benim dile getirdiğim hayıflanma da bunun bir yansıması. "*Buraya hiç gelmemeli, insanların hayatlarına hiç girmemeliydim*" derken doktora tezim için insanların hayatlarına dahil olmuş olmak-

21. Berik (1996) Türkiye kırsalındaki kendi saha çalışmasının kadınların hayatlarında neyi değiştirmiş olabileceğini tartışırken, katılımcıların kazanımı olarak –tıpkı burada benim bahsettiğim gibi– onlara verdiği fotoğraflardan bahseder.

tan duyduğum rahatsızlığı dile getiriyorum. Ancak burada, benim hislerimi önümüze koyarak size şunu sormak istiyorum: Araştırmadan elde ettiğimiz verilerin akademik ilerlememize neden olarak bizim yaşamımızı daha iyi yönde değiştirdiğini söylediğimiz an, "iyileşmeyi" akademik ilerleme ile tanımlamış olmuyor muyuz? Doktora tezim benim hayatımı iyileştirdi mi? Bana bir diploma verdi. Onunla iş arayabilirim, iş bulabilirim, iş değiştirebilirim. Doktora tezimden yola çıkıp şimdi okuduğunuz gibi yazılar yazabilirim. Peki, bu benim yaşamımı iyileştirir mi? Maddi koşullarımı iyileştirebileceğini kesin olarak söyleyebiliriz. Peki, bu maddi değişim benim için daha iyiyi sağlar mı? Buna bir cevabım yok. Zaten bu sorular da cevaplanmak için sorulan sorulardan değiller. Yalnızca görmek için sorulan sorular. Burada görmeye çalıştığım şey ise kendimizi araştırmacı olarak konumladığımız yer. Kendim için o yerin "yukarıda" bir yerlere tekabül ettiğini saha günlüğüme yeniden ve farklı bir yerden baktığımda bir kez daha üzülerek fark ettim.

Emine ve Ahmet'in ilişkisine ve benim payımla ilgili yazdıklarıma geri dönelim. Ne diyorum: *"Şimdi Emine gelmiş, ben Ahmet'in ondan hoşlandığını söylemesem ona gözlerini dikip bakacak cesareti bulamayacağını söylüyordu. Aman ne hoş!"* Baksanıza ne kadar merkezindeyim bu ilişkinin. Bir an için, ben olmasam bu ilişkinin hiç başlamayacak olabileceğini düşündüğümü bile hatırlıyorum. Oysa ben zaten halihazırda varolan bakışmayı dile getirmişim. Burada kendi söylediklerimi ve yaptıklarımı çok önemseme dışında, dikkat çekmem gereken başka bir nokta daha var: Söylediklerimin ve yaptıklarımın sonucunun kontrol edilebilir olduğunu, iplerin benim elimde olduğunu düşünme hali. Bu hal maalesef sahayı ve sahadaki ilişkilerin akışkan olduğunu, araştırmacının da bir katılımcı haline gelebileceğini göz ardı ettiğimi gösteriyor. Ancak bu göz ardı etme hali benden beklenen "sorumlu" araştırmacı kimliğimin doğal bir sonucu. Uymakla yükümlü olduğum etik rehberde, örneğin, araştırmacının katılımcıya verebileceği dolaylı zararların farkında olması ve araştırmasının uzun vadeli sonuçlarını göz önünde bulundurabilmesi gereği açıkça belirtilmişti (ASA 2011). Bunun "yetkin" bir araştırmacı olmak için bir gereklilik olarak sunulduğu bir dünyada, benim sürece hükmedebileceğimi düşünmeyi öğren-

miş olmam ve hükmedemediğimde kendimi suçlu ve çaresiz hissetmem sanırım pek şaşırtıcı değil.

"Hayat Bir Yudum Su Gibi"yken, Araştırmacının Olabildiği Tek Şey: Çaresiz

Hava her zamankinden daha sıcaktı. Bu yüzden, Mahmut beni su taşıma ve dağıtma işine gönderdi. Bilmem kaçıncı kez su dağıtırken, hemen arkamda Hanife'nin çığlığını duydum. Arkamı döndüğümde ise herkesin Elif'e doğru koştuğunu gördüm. Kesin doğuruyor diye düşünüp çantama doğru koşmaya başladım. Telefonum elimde Elif'in başındakilerin arasına karıştığımda, geçen iki dakikada herkes sakinleşmişti. Elif doğurmuyordu, sadece bayılmıştı. Zaten 8 aylık hamile bir kadının bu sıcakta bayılması normaldi, o yüzden herkes işinin başına dönsündü. "Bence doktora gidelim," dedim hemen. "Gerek yok," dedi Mahmut. "Bayıldı, geçecek. Hem şimdi arabayı nereden bulacağız," diye devam etti. "Amcamı çağırırım," dedim, "o gelir bizi alır." Bir an düşündü, "Mehmet'in de gitmesi gerekir o zaman, o iş hiç olmaz," dedi. Bugün domatesleri Mehmet kamyona yüklüyordu. Onun yerine başkasının geçmesi, işin yavaşlaması demekti. Elif, amcam ve benimle aynı arabaya binip kasabaya gidemezdi. O yüzden Elif tek gölgelik alan olan römorkun altına sığındı. Hiçbir şey olmamış gibi su dağıtacak değildim, ben de Elif'in yanına yanaştım. "Hastaneye gitsek iyiydi," diyebildim sadece. Elif de pek bir şey diyemedi, yalnızca "Boşver Emine, bizim hayatımız onlar için bir yudum su," dedi. Bu da bana yetti (*Saha günlüğü, 12 Ağustos 2013, Bursa*).

Elif ile benim suskunluğum aynı kabullenmişliğin tezahürüydü. O da ben de Mahmut hastaneye gidilmeyecek dediğinde, gidemeyeceğimizi biliyorduk. Mahmut, Elif'in eşinin en büyük ağabeyiydi, beni tarlada çalışırken, Elif'i –ve Elif'in eşi Mehmet'i– ise hem tarlada hem de evde yönetiyordu. Türkiye kırsalında doğmuş bir "yerliydim", ailedeki yaşlı erkeğin dediğinin olduğu birçok olay deneyimlemiştim. Ben buna ataerki diyordum, Elif "Hayatımız onlar için bir yudum su," diyordu. Ben biliyordum ki, amcamı tarlaya çağırıp bizi hastaneye götürmesini istesem, amcam tarlaya gelir, ancak "başkasının karısını zorla hastaneye götüren adam" olamayacağından hiçbir şey yapmadan geri dönerdi. Elif biliyordu ki, ben hastaneye git-

mek için konuşmaya devam ettikçe, uygun olmayan davranışlara sahip kadın kategorisine gittikçe yaklaşacak ve benimle arkadaş olan Elif ve diğerlerinin başını belaya sokacaktım. Ancak benim yapmam gereken *–olması gereken–* yine de bir şekilde hastaneye gitmek için çabalamaktı. Sonuçta feminist etik de onun içkin olduğu kendi kalbim de katılımcının fiziksel sağlığını korumakla yükümlü olduğumu söylüyordu. Peki ama Elif'in sağlığını koruyabilme ihtimalim neydi? Nihayetinde oradaki en genç kadınlardan biriydim. O an, o domates tarlasında sınıfsal konumum ya da eğitimim beni hiç güçlü kılmıyordu. Mahmut için, benim sözümün hükmüyle Elif'inki arasında günlük yaşam pratiklerimizi iyileştirebilecek bir farklılık bulunmuyordu. Ve bu yüzden, kendini Türkiye kırsalında buna benzer bir çaresizlik içinde bulan tek araştırmacı değildim.

Berik de (1996) Türkiye kırsalında yaptığı saha çalışması süresince, toplumsal cinsiyet normlarını yeniden üretmek zorunda kaldığı anlardan tüm içtenliğiyle bahseder. Kadınlarla görüşmeye giderken daha kestirme olmasına rağmen kahvehanelerin önünden geçen yolu tercih etmediğini, sahası süresince eşi veya babasının kendisine eşlik ettiğini, birinin eşi ve/ya kızı olması durumunu sahada sıkça vurguladığını ve bunları kadınlara ulaşma stratejisi olarak kullandığını anlatır. Çalışmasının devamlılığını sağlamak için, her zaman "feminist bir tavır" sergileyemediğini, kırsalda kadına biçilen rolleri kabul eden tutumlar geliştirdiğini ve böylelikle hiyerarşik toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretimine dolaylı olarak katkı sağladığını itiraf ederken, kendisi gibi davranamamaktan duyduğu rahatsızlığı dile getirir (1996: 57).

Ben çalışmamı yukarıda bahsedilen çalışmadan yaklaşık otuz yıl sonra yapmış ve saha süresince ailemden hiçbir erkeğin eşliğine ihtiyaç duymamış olsam da benzer şekilde kendim gibi davranamama halinin yarattığı çaresizliği duyumsadım. Elif'i hastaneye götüremedim çünkü onun hastaneye götürülmesini sağlayacak, Mahmut'u alt edecek gücüm yoktu. Duyumsadığım çaresizliğin kökü sahaya devam edebilmek için sessiz kalıp –kendimi gizleyip– belirli toplumsal cinsiyet normlarının yeniden üretilmesini sağlamaktan daha derinde bir yerdeydi. Sadece Elif'in hastaneye gidememesi de-

ğildi mesele, ben sahamın devamlılığını tehlikeye atıp sessiz kalmasam da gidemeyecek olmasıydı, o an hastaneye gidebilmesinin tek yolunun Mahmut'tan geçiyor olmasıydı. Ne yaparsam yapayım o an durumu değiştiremeyecek olmamdı.

O an –ve şimdi– sahada katılımcının korunması ile ilgili yükümlülüklerin ne kadar soyut ve hatta kimi zaman "gülünç" olduğunu düşündüm. Birinin diğerini koruyabilmesi, ancak "güçlü" olmasıyla mümkündür. Sahada güçlü olacağımızı düşünmemiz ise ancak ataerkinin bize dokun(a)mayacağını varsayarsak mümkün değil mi? Oysaki biz sahada ataerkinin kadın olduğumuz için bize dokunduğunu biliyoruz (Berik 1996; Körükmez 2016; Oğuz 2012). Bu noktada, Türkiyeli ve cinsiyet hiyerarşilerinin Türkiye'ye benzer şekillerde "yoğun" olduğu diğer ülke yazarlarının (Abu-Lughod 1986, 1988) sahadaki güç ilişkilerinin her zaman araştırmacı lehine asimetrik olmadığını belirtmiş olmaları oldukça önemli. Berik (1996) kadın bir araştırmacı olarak Türkiye kırsalında araştırdığı kadınlardan daha güçlü olmadığını/olamadığını, tam tersine onların davranışlarının değerlendirildiği normlara göre davranmak zorunda kaldığını belirtmiştir. Kendisi gibi davranamayan bir araştırmacının, katılımcısını kollaması, gözetmesi mümkün olabilse de korumasının mümkün olduğu hakkında aynı yargıya ulaşmak oldukça zor ve belki bunu kolaylaştırmak için öncelikle araştırmacının kendisini ne kadar koruyabildiğini konuşmakta fayda var.

"Hani Arkadaştık?": Sahada Kızgın ve Kırgın Bir "Feminist"

Doktora tezi savunmamda, jüri üyelerimden biri katılımcıların bazılarını niçin arkadaşım olarak adlandırdığımı sordu. O an, "Arkadaşı bu bağlamda *–sahada–* nasıl tanımlıyorsun?" sorusunu daha önce hiç düşünmediğimi fark ettim. Arkadaşım arkadaşımdı, "bu bağlamı" ya da "başka bir bağlamı" yoktu. Otomatik olarak *–feminist literatürdeki tartışmalara referans vermeden–* günlük hayatımdaki gibi tanımladığımı söyledim; içtenliğime aynı içtenlikle karşılık verdiğini düşündüğüm, üzücü şeylerden bahsetsek bile birlikte zaman geçirmeyi sevdiğim kişilere arkadaşım diyorum. "Ama nasıl arkadaş olacaksınız ki, senin onlara yardım etmen demek, onların

senin arkadaşların oldukları anlamına gelmiyor," dedi.[22] Yardım derken, sanırım sahada çocuklara bakmamı ya da bazı kadınların çocuklarına ders vermiş olmamı kastediyordu. Saha boyunca kimseye doğrudan bir yardımım olduğunu düşünmediğimi söyledim. Jüri üyesi pek tatmin olmadı, cevabımın bizi buradan nereye götürebileceğini ben de o da fark ettik: Yoksa çalışmam, odağına kadınların yaşamlarındaki değişim imkânını koymuş "feminist" bir tez değil miydi? Siz artık bu soruyu kendime sürekli sorduğumu biliyorsunuz, ancak en çok sahadaki "arkadaşlarıma" kızdığımda ya da kırıldığımda sorduğumu henüz bilmiyorsunuz.

Feminist bir sahada arkadaşlık ilişkilerinin nasıl ve ne kadar mümkün olabileceği çokça tartışıldı (Taylor 2011), hâlâ da tartışılıyor. Ben burada sahada arkadaşlığın mümkün olduğu tezini, bunun mükemmel bir uyum ilişkisi olduğunu öne sürerek değil, tam tersine hayal kırıklığı ve kızgınlık gibi duyguları da barındıran bir ilişki olduğunu söyleyerek savunacağım. Arkadaşlarımıza kızarız ve kırılırız. Çünkü ilişki kurduklarımızdan beklentimiz vardır, en temelde bizi anlamalarını bekleriz.

Sahaya giderken, birlikte çalışacağım insanların benden farklı düşünüşleri, inanışları, değerleri ve davranış pratikleri olduğunu biliyordum. Başlangıçta farklılıklarımızla, onlar da ben de eğlenebiliyorduk. Örneğin, domates ekiminde çalışırken namaz vakitlerinde dayıbaşının söylediği "Emine hariç hepimiz mola veriyoruz" cümlesi hepimizin aynı anda gülebildiği bir ifadeydi. Aynı şekilde, hasat zamanında topladığımız domateslerin ağırlığı oranında para kazandığımız için hiçbirinin tarlada namaz kılmaya devam etmemesiyle de ben eğlenebiliyordum. Ancak zaman geçtikçe, namaz kılmıyor oluşum bir mesele haline dönüşmeye başladı. "Seni sevdiğimizden söylüyoruz, senin öteki dünyanın kötü olmasını istemiyoruz" gibi ifadeler başlangıçta sıklıkla başvurulan söylemlerken, zamanla benim "olması gerektiği gibi inanmayışım" yargılanma hatta

22. Jüri üyesinin burada katılımcılarla aramdaki sınıfsal farklılıkların arkadaş olmamıza imkân vermeyeceğini söylemek istediğini, kendisinin Afrika'nın çeşitli ülkelerinde uluslararası yardım kuruluşlarının projelerinde yer alarak yaptığı saha çalışmalarında katılımcılarla arasındaki ilişkinin en temel belirleyeninin sınıfsal dinamikler olduğunu söylediğinde daha net anladım.

azarlanma nedenim olmaya başladı. Olması gibi inanmayışım kendini en kolay ve sık kadın-erkek ilişkileriyle ilgili yorumlarımda ve tavırlarımda gösteriyordu. Örneğin tarlada çalıştığım süre boyunca akraba evliliği, benimle en sık tartışılmak istenen meselelerden biriydi. Çalışanlar arasında birbirinin akrabası olmayan hiç kimse olmadığı gibi, akrabasıyla evlenmemiş olan hiçbir evli de yoktu. Ben akraba evliliğinin "yanlış" ve/ya "doğru" olması ile ilgili herhangi bir görüş belirtmekten ziyade, akraba evliliğinin tarladaki üretim ilişkilerini nasıl şekillendirdiği ile ilgileniyordum. Ancak arkadaşlarım benim niçin akraba evliliği yapmadığımla ilgileniyor, bunu yanlış hatta günah buluyorlardı.

Dün beni eve bıraktıklarında, kapının önünde abime –amcamın oğlu– sarıldığımı gören Hüsnü, bugün beni görür görmez günaydın bile demeden, "Sen niçin amcanın oğluyla evlenmiyorsun?" diye sordu. Ben de kendisinin uzun zamandır bizimle yaşadığını, benim abim olduğunu, zaten bizimle yaşamıyor olsa bile akraba evliliğinin bizde yaygın olmadığını söyledim. "Sizde başkasıyla evlenmek garip ya, bizde de akrabayla evlenmek garip," dedim. Hatta "Sizde yabancı hiç yok ya, bizde de yerli yok," şeklinde saçma şakalar bile yaptım. Çünkü kızıyor olduğunu hissediyor, neye kızdığını tahmin ediyor ama anlayamıyordum: Niye kızıyordu? Sonunda söyledi: "Sürekli günaha giriyorsunuz," dedi. Bunu duyduğuma şaşırmadım, kızmadım. Günaha girdiğimizi düşünmesi inancına göre "anlaşılır" "Bizim kızlar da bütün gün seni görüyor burada," diye devam etti. Yine kızmadım, beni tehdit olarak görmesi de "anlaşılır" geldi bana. Dışarıdan ve farklıyım sonuçta, varolan işleyişi değiştiremesem de huzursuz edebilirim. Yine de karşı bir şeyler söylemeliymişim sanırım, çünkü o devam etti ve "O değil de biz senin elinden su mu içiyoruz," dedi. O zaman kızdım işte; benim günahkâr olduğumu, bu yüzden kirli olduğumu ve elimden yiyip içen insanlar olarak onları da kirleteceğimi ima eden bu cümleden sonra kızdım. "Bir daha benden su içmezsin zaten ben de sana vermem," dedim. Hüsnü'nün akraba evliliği yapmamayı "doğru" bulmasını, amcasının kızına sarılmasının günah olmadığına inanmasını beklemiyorum. Yalnızca beni kırmamasını bekliyorum. Ama sanırım birini anlamadığında onu kırıyorsun (*Saha günlüğü, 25 Temmuz 2013, Bursa*).

Emerald ve Carpenter (2015) araştırmanın, araştırmacıların yaşamı üzerindeki etkisinin bugüne kadar araştırma konusu olmadığı-

nı; araştırmanın, araştırmacı için ne gibi psikolojik sonuçlar doğurduğunun/doğurabileceğinin mutlaka çalışılması gerektiğini söylüyorlar. Saha onlara göre araştırmacı için duygusal riskler barındırıyor. Benim deneyimim de bunu destekliyor: Sahada zorlandım, sürekli köşeye sıkıştırıldığımı hissetmekten yoruldum. Köşeye sıkıştırılıyordum. Yalnızca yukarıdaki örnekte olduğu gibi erkekler tarafından değil üstelik, kadınlar tarafından da. Örneğin Hanife kilolu olduğunu gördüğü annemin doğum kontrol hapı kullandığı için kilolu olduğunu söylüyordu, öteki kadınlar da "Zaten Türk kadınlarının hepsi o yüzden kilolu," diyerek onu destekliyordu. Fabrikada Ayşe gelip, "İngiltere'de Allah'a inananı derslerinden geçirmiyorlarmış, e sen geçmişsin o nasıl olmuş?" diye soruyordu. Niçin hâlâ evli olmadığım, niçin çocuğumun olmadığı, sabahın köründe tanımadığım insanlarla tarlaya gitmeme "izin veren" babamın nasıl bir baba hatta erkek olduğu kadınların bana yönelttiği sorulardı. Cinslerden beklenen performanslar ile ilgili kadın da erkek de aynı şeyi düşünüyordu. Ama ben erkeklere daha çok kızıyor, kadınlara ise daha çok kırılıyordum. Kadınların beni gözetmesini, kollamasını daha çok bekliyordum. Elimde değildi, deneyimlerimiz birbirine benzerdi. Birgül'ü ilk kocası çocuğu olmuyor diye bırakmıştı. Bunu bana anlattığında birlikte kocasına bolca kızmıştık. Sonra bana niçin bu yaşına geldin de[23] evlenip çocuk yapmadın diyordu, ya da –beni daha da çok kıran– ağabeyinin, erkek çocuğu olmadığı için yengesinin üstüne kuma getirmesini normal buluyordu. Bunu bana anlatıp ağlayan yenge ise, yalnızca iki tane çocuk yapan kadınların tembel olduklarını, bir işe yaramadıklarını söylüyordu. Kırılıyordum, hayallerim kırılıyordu. Ama bu kırgınlık birçoğunun arkadaşım olduğunu hissetmekten vazgeçirmedi beni. Arkadaşım olanlar ve olmayanlar arasındaki ayrım çok basit bir ilkeye dayanıyor: feminist etiğin temeline, gözetmeye. Beni gözettiğini, söylemiş olduklarını beni kırmak için söylemediğini düşündüklerim arkadaşım olarak kalmaya devam etti ve ben onları gözetmeye devam ediyorum.

Sahadan döndüğümde, deneyimlediğim bu kırgınlık ve kızgınlığın bir tek benim başıma mı geldiğini düşündüm uzunca bir süre.

23. Tarladaki saha çalışmamda 25, fabrikada ise 26 yaşındaydım.

Neyse ki literatür bu duygulardan, niçin bahsedilmediklerinden (Bloor ve diğ. 2010; Kleinman 1991; Wilkins 1993) ve bahsedilmeleri gerektiğinden de söz etmişti (Emerald ve Carpenter 2015). Benim burada söyleyeceğim, daha doğrusu soracağım yeni şey ise şu olacak: Niçin sahaya giderken kırılacağımızı ya da kızacağımızı hiç düşünmüyoruz? Niçin kendimizi katılımcılarımızı kızdırmaktan ya da kırmaktan alıkoyacak önlemler düşünüyoruz da aynısının bizim başımıza gelebileceğini yadsıyoruz? Fiziksel güvenliğimizden endişe ediyoruz, ama ruhsal olarak yaralanabileceğimizi niçin düşünmüyoruz? Emerald ve Carpenter (2015) da aynı soruya, hiçbir etik rehberin araştırmacının da zarar görebileceğine dair bir ilke barındırmadığını ama barındırması gerektiğini söyleyerek değiniyor. Peki niye barındırmıyor? Araştırmacı incinemez mi? Ya da araştırmacı katılımcılarla arkadaş mı olamaz? O yüzden mi incinemez? Araştırmacı sahadakilerle neden arkadaş olamaz? Yoksa bu bölümün başında bahsi geçen jüri üyesinin dediği gibi, "yardım ettiklerimizle" arkadaş olamayacağımıza mı inandık? Eğer öyleyse, aslında "yardım edenler" olduğumuza mı inandık?

Son Soru: Feminist Bir Etnografi Mümkün mü?

Yazı boyunca çeşitli yerlerde bahsettiğim Patai'nin 1991 yılında yayımlanan makalesi feminist bir etnografinin mümkün olamayacağını çünkü feministlerin kendilerinden "aşağıda" –tam olarak *down* kelimesini kullanıyor (137)– bulunan kadınları konu edinmeleri nedeniyle, yapmış oldukları araştırmanın kendisinin hiyerarşik olduğunu savunuyordu. Ben bu yazıda sahadaki duygularımın araştırankatılımcı güç ilişkilerinde kendimizi nereye koyduğumuzu anlamamıza yardım edip edemeyeceğini görmeye ve sahaya gittiğimizde hiyerarşik ilişkiler geliştirmemizin öncelikli nedeninin bizim konumlanmalarımıza karşımızdakinin verdiği anlamlardan ziyade, bizim verdiğimiz anlamlarla ilgili olup olmadığını anlamaya çalıştım. Bu çabamın katılımcıların çoğu kez güçsüz, araştırmacıların ise çoğu kez güçlü olduğuna dair olan kabulü zayıflatmış ve dolayısıyla Patai'nin feminist bir etnografinin mümkün olamayacağı iddiasını, en azından Türkiye'deki kırsal alan ve emek çalışmaları özelinde,

bir miktar sarsmış olmasını umuyorum.

Patai'nin (1991) vurguladığı şekilde, bir etnografinin feminist olup olmadığına dair varacağımız yargının merkezinde araştırmacı ile katılımcı arasındaki mesafenin yattığını kabul ettiğimizde, yalnızca araştırmacı ile katılımcı arasındaki farklılıkların değil, araştırmacıların ve katılımcıların kendi aralarındaki farklılıların da feminist bir etnografi imkânını değerlendirirken oldukça önemli olduğu sonucuyla karşı karşıya kalıyoruz. "Hangi araştırmacının" "hangi katılımcıyla" karşılaştığı, feminist bir etnografiden bahsetmeyi mümkün ya da imkânsız kılıyor. Bu yazıya konu olan etnografiyi yapan araştırmacı olarak ben, "hangi araştırmacı" sorusunu toplumsal konumlanmalarımı açık ederek ve saha süresince hissettiklerimi analiz ederek cevaplamaya çalıştım. "Hangi katılımcı" sorusuna gelince, her ne kadar katılımcıların toplumsal konumlanmalarını yazıya aktarmak mümkün olsa da, hislerini analiz etmenin olanağı tartışılabilir – ki ben başka birinin hislerini yazabilmenin çok mümkün olamayacağını düşünenlerdenim. Ancak karşımızdakinin bize karşı ne hissettiğinden kolaylıkla emin olamayacağımızı düşünmekle birlikte, katılımcılarla aramdaki mesafeyi daha net görebilmek adına, katılımcıların avantajlarım karşısında bana *hangi duyguyu yönelttiklerini* saha notlarım ve günlüklerimden yola çıkarak tanımlamaya çalıştım: Bana zaman zaman kızgınlık, sitem ve özenme gibi duygular hissetmiş olduklarını düşündüğümü gördüm. Avantajlı olduğum vehmine kapılmama neden olan ayrıcalıklarımın katılımcıların tamamen yabancı oldukları bir dünyaya ait olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda, bu hislerin varlığı oldukça anlaşılır. Burada üzerinde durulması gereken nokta, katılımcıların avantajlı olana karşı hissedilebilecek olan kızgınlık, sitem, özenme duygularından[24] hangisini hissettiklerinin tarlada ve fabrikada açıkça farklılık göstermesi.

Saha notlarımı gözden geçirdiğimde, tarlada daha sık sitem ve özenme, fabrikada ise daha çok kızgınlık ile karşı karşıya kaldığımı

24. Burada her katılımcının bunları hissedebileceğini varsaymıyorum; sadece saha notlarım ve günlüğümden yola çıkarak, avantajlı olan kimseye karşı hissedilebilecek hisler olarak ele alıyorum.

fark ettim. Örneğin benim aslında araştırma için orada bulunuyor olmam, fabrikadaki katılımcıların bununla ilgili olarak bana öfkelenmelerine ve "Sen zaten bir daha bu işi yapmayacaksın, o yüzden molaya biraz geç çık ya da moladan erken gel," diyerek beni cezalandırmalarına yol açarken, sahadaki geçiciliğim tarlada, "Seneye bizimle olmayacaksın demek, aşk olsun," denerek sitemkâr bir şekilde dile getiriliyordu. Sahanın dışındaki hayatım söz konusu olduğunda ise, fabrikada, özellikle üniversite eğitimi almakta olan ya da üniversiteyi bitirmesine rağmen henüz düzenli bir iş sahibi olmayan kadınlar, istedikleri takdirde kendilerinin de yurtdışına okumaya gidebileceğini ancak evlenmeye engel teşkil edebileceği için bunu tercih etmediklerini söyleyerek önceliği evlenmek olmayan "kariyer düşkünü" kadın vurgusu ile beni "itibarsızlaştırmaya" çalışıyorlardı. Tarladaki kadınlar ise "keşke ben de senin gibi okuyabilseydim ama olmadı" ya da "ne güzel sevgilinle gezebiliyorsun" şeklinde özenme olarak nitelenebilecek hislerini paylaşıyorlardı.

Bana sitem edildiğini ya da özenildiğini daha çok tarlada hissederken, kızıldığını fabrikada hissetmemin nedeni üzerine etraflıca düşündüğümde, bunun katılımcıların benim avantajlarıma ne kadar tanıdık olduklarıyla ilgili olabileceğine karar verdim. Fabrikadaki kadınlar, tarladakilerle karşılaştırıldığında daha fazla eğitim almışlardı, orta ekonomik gelir düzeyine uzak olmakla birlikte görece daha yakındılar ya da orta ekonomik gelir düzeyinde çok daha fazla tanıdıkları vardı. Çoğu Türkiye içinde dezavantajlı bir etnik gruba mensup değildi. Kişiler tanımadıkları, onların da sahip olabileceği bir şey olarak düşünemedikleri bir şeyi isteyip, ona sahip olana haset ya da öfke duymuyorlardı. Başka bir ifadeyle, katılımcının araştırmacının ayrıcalıklarıyla olan tanışıklığının derecesi araştırana besleyebileceği hisleri şekillendiriyordu.

Ayrıcalıklarla ve tam tersine dezavantajlarla tanışıklık derecemiz araştıran olarak bizi de katılımcılarımızla kurduğumuz ilişki noktasında birbirinden ayırıyor. Burada Patai'nin (1991) feminist bir etnografinin mümkün olamayacağı iddiasını geri dönerek şunu belirtme zorunluluğu hissediyorum, bahsedilen makale katılımcıların "Üçüncü Dünya Kadınları" –beyaz olmayan ve yoksul–, araştıranların ise ABD'li beyaz orta sınıf (32) akademisyenler olduğu bir

saha hiyerarşisini konu ediniyor. Bu durumda yeteri kadar etik ve dolayısıyla feminist bir etnografinin mümkün olamayacağı iddiasının geçerliliğine katılıyor ve Patai'nin çekincesini haklı buluyorum. Fakat bunun Türkiyeli feminist araştırmacıların birçoğu için, yasal olarak aynı vatandaşlık bağı ile bağlı oldukları coğrafyadaki katılımcıları konu edindikleri durumlarda, Patai'nin bahsettiği durumdakinden farklı olabileceğini düşünüyorum. Vatandaşlığı çok farklı şekillerde deneyimlesek de, sosyopolitik olana yalnızca dışsal da olsa aynı şekilde bağlanmamız diğerinin deneyiminin niçin öyle şekillendiğine dair sezgisel bir kavrayışı ister istemez beraberinde getiriyor kanısındayım.

Bu noktada önemle belirtmek gerekiyor ki, Türkiyeli feminist araştırmacılar diyerek hepsi birbirinin aynı olan kişilere işaret ederek, aramızdaki farklılıklara dair yapmış olduğumuz tüm tartışmaları yok saymak gibi bir niyetim yok. Tam tersine, Bora ve Günal'ın (2002) Türkiyeli feministlerin kendi aralarındaki farklılıkları konu edinen birçok metin içeren, kendi deyişleriyle feminist hareketin tarihinin yazılmasına katkıda bulunmak için hazırladıkları *90'larda Türkiye'de Feminizm* başlıklı derlemelerini de anarak, bizi birbirimizden ayıran etnisite, yaş, politik aidiyet, dini inanış, cinsel yönelim ve kuramsal yaklaşımlarımız gibi önemli farklılıklarımızın altını çizmek isterim. Türkiyeli feministler birbirlerinden farklı ve bu farklılıklar özellikle 1990'lı yılların ortalarından beri feminist politikanın en önemli konularından biri olarak tartışılıyor. Bu farklılıklarımız, etnografinin taraflarından biri olan katılımcıların dezavantajlarıyla tanışıklığımızı da kuşkusuz farklılaştırıyor ve bazen bazılarımızın –hangimizin hangi katılımcıyla nerede ve ne zaman karşılaştığına bağlı olarak– feminist bir etnografi yapma ihtimalini diğerlerinden daha mümkün kılabiliyor. Kuşkusuz Türkiye feministlerinin içinde, Batılı araştırmacılarla –ki kuşkusuz Batılı araştırmacılar da birbirinin aynı değil– benzer konumlanmaları, değerleri, önyargıları paylaşan birçok feminist olabilir. Üstelik benim bu yazıda kendimle ilgili olarak da bahsettiğim gibi araştırmacı kendisini sürekli olmasa bile zaman zaman bu konumda bulabilir. Ancak Türkiyeli feminist araştırmacıları, katılımcılarının deneyimleriyle kurdukları/kurabilecekleri temasın mesafesini göz önünde bulundura-

rak, Patai'nin bahsettiği feministlerden farklılaştırmak yine de mümkün olabilir. Eğitim durumumuz ve sınıfsal konumumuz katılımcılarımıza kıyasla daha iyi olsa bile, biz tarlada ya da fabrikada çalışanı Patai'nin bahsettiği Batılı araştırmacıların "Üçüncü Dünya" diye adlandırdıkları ülkelerin kadınlarını tanıdıklarından daha "yakından" tanıyoruz. Türkiyeli feminist etnografyacıların katılımcılarla aynı yerde durduklarını söylememiz mümkün değil, ama görece daha yakın bir mesafede durduklarını söyleyebiliriz. Bu durdukları daha yakın mesafe, gözetmenin yoğunluğunu da belirliyor: Göze yakın olan gönüle de yakın oluyor, gönüle yakın olan gözetiliyor. O yüzden, her Türkiyeli feminist etnografyacının her katılımcıyla yaptığı etnografi aynı oranda etik ve feminist olma ihtimali barındırmasa da, Türkiyeli feminist araştırmacıların Türkiye'de yaptıkları bir etnografi Patai'nin bahsettiği Batılı feminist akademisyenlerin, "Üçüncü Dünya" diye adlandırdıkları yerdeki kadınlar hakkında yaptıkları etnografiye göre daha etik ve dolayısıyla daha fazla feminist olma imkânı içeriyor.

Son olarak, benim ve bu etnografinin "ne kadar" feminist olduğumuza gelince, bu benim cevaplayamadığım bir soru olsa da cevabın Türkiyeli feministler olarak bizlerin arasındaki farklılıklar meselesinden ayrı ele alınamayacağını düşünüyorum. Bora ve Günal yukarıda bahsedilen derlemelerinin önsözünde "ancak kendimiz ve birbirimiz üzerine düşünme/tartışma sürecinin bizi yapıp etkilerimizle birlikte bir hareket haline getirebileceğini" söylüyorlar (2002: 7). Bu yazının bu sürece duyguları da katmış olmasını umuyorum. Çünkü şayet tüm farklılıklarımıza rağmen, Türkiye'de feminist hareketten bahsedebiliyorsak ya da hiç değilse bahsetmek istiyorsak bunu duygudaşlığımıza dayanarak yapabiliriz. Bahsedilen etnografinin ve benim ne kadar feminist olduğumuz bu yazının size düşündürdükleri kadar hissettirdikleriyle de ilgili.

EK

Shahrzad Mojab ile Söyleşi

Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu

İlk olarak, sıkça tartışılmış olmasına rağmen, Marksist feminizmin feminist bilgi üretme biçimleri içerisinde görünürlüğünün "kaybolmasıyla" (ya da azalmasıyla) ilgili olarak ne düşündüğünüzü sormak istiyoruz. Cevabınızı Ortadoğu'nun güncel sosyopolitik durumuyla ilintilendirebilirseniz çok seviniriz, zira bu bize, kitabın ana odaklarından biri olan Türkiye'deki durumla bağlantı kurma imkânı verecektir.

Akademinin ürettiği bilgi çoğunlukla toplumsal yaşam içerisinde egemen olan ilişki biçimlerini ve düşünceleri yansıtır. Yani akademi toplumun sosyoekonomik ve siyasi yapısından bağımsız bir kurum olarak hareket etmez, edemez. Bu bağlantının dinamiklerini anlamak, feminizm, ırkçılık karşıtlığı, (post)sömürgecilik, yapısalcılık ve modernizm gibi bilgi biçimlerinin ortaya çıkışının, dönüşümünün ve gerileyişinin mantığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Fakat burada bahsettiğim dinamiğin doğrusal olmadığını önemle belirtmek istiyorum: Üniversite ile toplum birbirini olduğu gibi, itirazsız bir şekilde yansıtmaz. Bu ilişki daha ziyade diyalektik bir biçimde ilerler; yani akademide üretilen bilgi biçimleri ataerkillik, ırkçılık, eşitsizlik, cinsiyetçilik gibi egemen toplumsal iktidar ilişkilerine itiraz edebilir ya da meydan okuyabilir. Diğer taraftan, akademi aynı zamanda egemen iktidar ilişkilerini araştırmalar, öğretme pratikleri, yayınlar ve politikalarla (yeniden) üretebilir. Akademiyle

toplum arasındaki ilişkinin bu genel çerçevesini, Marksist feminizmin akademi ve aktivizmde yükselişini ve gerileyişini, sonra yakın tarihte yeniden görünürlük kazanmasını ve dönüşümünü ele alarak detaylandırmak istiyorum.

Dünya düzeninin çağdaş tarihselleştirmesinde, 1970'lere oldukça yaygın bir biçimde küresel siyaset ve ekonomide büyük bir dönüşümün başlangıcı olarak işaret edilir. Bu dönemde kapitalizm ekonomik ve siyasi olarak krizdeydi. Bu krizden çıkabilmek adına, devlet ile piyasa arasındaki ilişki kuvvetlendirilirken, özellikle de ırkçılık karşıtı feminizm, öğrenci hareketleri, sol siyaset, Siyah hareketi, sömürgecilik karşıtı hareket ve ulusal özgürlük hareketleri gibi radikal toplumsal hareketlerin güç kazanmasının önünü kesmek için vatandaşların bireysel demokratik hakları kontrol altına alındı. Bu bağlamda, 1970'ler (çoğunlukla Batı'daki) kapitalist refah devletlerinin tarihe karışması; küresel neoliberalizmin yükselişi; eski sömürge ülkelerinin (örneğin Afrika, Latin Amerika ve Ortadoğu'daki ülkelerin) çoğunun kapitalist/emperyalist sisteme eklemlenmesi; Sovyetler Birliği, Çin ve Doğu Avrupa'da sosyalizme yönelik son denemelerin çökmeye başlaması; dünyayı yeniden birbiriyle yarış halindeki nüfuz alanlarına bölmeye yönelik yoğun emperyalist rekabetin ortaya çıkışı, özellikle de ABD emperyalist gücünün yayılması gibi olayların damga vurduğu bir dönem olarak görülür.[1]

Akademinin içindeki ve dışındaki entelektüeller bu gerçek/maddi toplumsal koşula yanıt vermek zorundaydılar. Bazıları 20. yüzyılın ortalarından bu yana egemen bilgi üretme biçimi olan Marksizmden uzaklaştı. Bu entelektüeller Marksizmin "büyük anlatısını" "yerel", "özgül" veya "kültürel" toplumsal ilişkileri ya da direniş biçimlerini açıklamak için çok kısıtlayıcı buluyorlardı. Bu nedenle, bilginin bakışının toplumsaldan bireysele, küreselden yerele, eylemden performansa, maddi olandan maddi olmayana; kısacası *yapıdan faile* dönmesini önerdiler. Bu dönüş benliğe, bedene,

1. 1970'lerin detaylı ekonomik analizi için bkz. Allman 2010. Özellikle "Kapitalizm Krizde" bölümü, s. 227-40. Aynı dönemin Ortadoğu özelindeki tarihsel analizi için ise bkz. Lockman 2004.

ruha, kimliğe, bireylerin kendi seslerine, sahiciliğe ve yerelliğe öncelik veriyor, bunlarla bağlantılı olarak da siyasi sahnede kimlik, farklılık, tolerans, uzlaşma, erişim ve kültürel görecilik kavramlarını ön plana çıkarıyordu. Akademide kuramsal olarak bu çerçevenin hâkim olduğu bir dönemde, evrensellik, feminizm, sosyalizm, komünizm, laiklik, ırkçılık karşıtlığı, sınıf mücadelesi ya da sömürgecilik karşıtlığını merkezine alan siyasi mücadeleler "meta-anlatı" olarak değerlendiriliyordu. Dolayısıyla bilgi üretmenin yeni biçimleri "yeni toplumsal hareketlerin" (çevrecilik hareketi ya da cinsellik ve engellilikle ilgili çalışmalar gibi) büyük bir hızla ortaya çıkışını analiz etmek durumundaydı. Ardından, 1970'lerin sonrasında *bireyin, toplum/toplumsal ilişkiler* karşısında öncelik kazandığı kuramsal, pedagojik ve yöntemsel yönelimlerle karşı karşıya kaldık. Bu durum hiç şüphesiz 20. yüzyılın başlarındaki *toplumun/toplumsal ilişkilerin* büyük ölçüde *bireyden* önce geldiği egemen yaklaşımın tersine çevrilmesiydi.

Bu noktada, bu önemli tarihsel değişimin siyahbeyaz bir imgesini sunma niyetim olmadığını açıkça belirtmek isterim. Bilgi üretiminin sınırları, 1970'lerin ne öncesinde, ne o dönem içerisinde, ne de sonrasında böyle keskin bir *yapı-fail* ayrımı çerçevesinde çizildi. Ancak bu epistemolojik nüansları tarihin karmaşık akışı içinde anlamlandırabilmek bu kısa söyleşide mümkün değil. Benim burada üzerinde durmak istediğim nokta, fikirlerin, kuramların ya da bilgi biçimlerinin bize tesadüfen, sosyopolitik yaşamın gerçekliğinden bağımsız olarak ve somut tarihsel uğraktan koparılmış bir halde sunulmadığı. Diğer taraftan bir ayrım oldukça açık: Allman'ın da dediği gibi, bilgi ve eylemi bilinçli bir şekilde üretme tarzımız (bilinç/praksis) ya "eleştirel olmayan/yeniden üreten" türdendir ya da "eleştirel/devrimci" türden; bu da demek oluyor ki, entelektüel amacımız ya egemen toplumsal ilişkileri dönüştürmek/devirmek ya da düzenin devamlılığını sağlamak için onları yeniden üretmektir (Allman 2007).

Günümüzde hem Marksizme hem de Marksist feminizme yeniden ilgi duyulmaya başlandı. Bu yenilenen ilgi, kapitalizmin süregelen ekonomik krizini anlamak ve analiz etmek için bir çabadır. 21. yüzyıl şimdiden savaşların (askeri ve ticari), kitlesel göçlerin,

soykırımın, mültecilerin, şiddetin ve yoksulluğun çağı olarak görülüyor. Dünya nüfusunun büyük çoğunluğunun mülksüzleştirilmesi, kapitalist üretim büyük oranda *toplumsallaşırken* (hüsnütabirle "küreselleşme" olarak ifade edilen durum), bu kitlesel üretimden elde edilen kârın *özelleştirildiği* koşullar altında gerçekleşiyor. Bu muazzam çelişki, (kapitalistler ile işçiler arasındaki ekonomik ilişkiyi kuran) *sömürü* ile (örneğin kadınların ve ırksallaştırılan insanların ezildiği sınıf-aşırı siyasi ve kültürel ilişkileri kuran) *baskı* arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek güçlü bir kuramsal çerçeve gerektiriyor. Benim savunduğum Marksist feminizm bu mücadelenin diyalektiğini anlamaya çalışıyor: Toplumsal cinsiyetin sınıftan, sınıfın ırk ve toplumsal cinsiyetten ve bu üçünün kapitalizm, cinsellik, ataerkillik, kültür ve dinden ayrılamayacağını söylüyor. Önerdiğim analizin karmaşıklığını fark etmişsinizdir, ama bu analizin özgürleştirici gücü, bölgesel ve coğrafi konumdan bağımsız olarak, kadınların çoğunluğunun, ırksal ve etnik ayrımcılığa maruz kalanların ve yoksulların yaşadığı gerçekliğe bizi yaklaştırır. Ben bunu "kadın sömürüsü ve baskısının evrenselliği" olarak adlandırıyorum. Fakat diyalektik olarak baktığımızda, bu *evrenselliğin* içinde sömürü ve baskının birbiriyle ilintili birçok *tikel* biçiminin olduğunu görürüz. Bu tikellikler kendilerini dil, din, kültürel pratikler, kent/taşra ayrımı gibi konularda gösteriyor. Bu anlamda, örneğin, kadına karşı *evrensel* bir şiddetten bahsedebiliriz, ancak kadınların tecavüze uğrama, öldürülme, ortadan kaybedilme, aşağılanma, "namus cinayetlerine" kurban gitme şekilleri ya da bekâret testlerinin Avrupa'da, Kuzey Amerika'da, Hindistan'da veya Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki ülkelerde uygulanma biçimleri birbirinden farklıdır. Bunların her biri toplumsal cinsiyet hâkimiyetinin kapitalist ataerkil teokratik (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi vs.) biçimlerini (yeniden) üreten ataerkil egemenliğin *tikel* biçimleridir.

Günümüzde Türkiye'yi de kapsayan Ortadoğu ve Kuzey Afrika coğrafyasında, demokratik ve özgürleştirici bir gelecek çizmek hem Marksistlerin hem de feministlerin omzuna politik ve entelektüel olarak ağır yükler yüklüyor. Bu noktada, odaklanılması gereken esas mesele, feminizmi kadınları ve onlarla birlikte insanlığı özgürleştirecek şekilde nasıl dönüştürmemiz gerektiği. Bu durumda, bu

feminist girişim bölgedeki herkesin yaşamına hâkim olan üç ana çelişkiyi ele almalı: otoritarizmin yükselişi, fundamentalizm ve emperyalizm.

Makalenizde, değişim hedefini dünyayı anlama çabasının nedeni olarak belirtiyorsunuz. Bu derlemedeki birçok yazı araştırma sürecinin kendisine odaklanıyor ve "akademik motivasyonlar" ile "dünyayı daha iyi bir yer yapamamanın" yarattığı hayal kırıklığı arasındaki gerilimi görmek mümkün. Sizin akademi ile aktivizm arasındaki gerilim hakkındaki düşünceleriniz nelerdir? Sizce bunu nasıl aşabiliriz? Ya da bunun eğilmek gereken bir konu olduğunu düşünüyor musunuz?

Yukarıda da bahsettiğim gibi, bilgi üretimi (akademi) ile toplumsal değişim (aktivizm) arasında eklemli ve diyalektik bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Bu anlayış bizi "kendini adamış" akademisyenler ve aktivistler kılıyor; yani insanların gerçek yaşamlarının önemli olduğu düşüncesiyle, kendimizi entelektüel ve siyasi olarak bir öğrenme/yapma projesine adıyoruz. Feminist ve eğitimci olarak *nesneliz*: Sömürü ve baskı ilişkilerini gerçek dünyada var oldukları şekilleriyle gözlemliyoruz, değerlendiriyoruz, ölçüp biçiyoruz; anlatılması gereken bir hakikat var. Fakat nesnelliğimizde *özneliz*: Farklılıklara, farklı tarihsel gerçekliklere, tek tek kadınlara ne olduğuna dikkat ediyoruz ve *düzeltmek değil, dönüştürmek* istiyoruz. Bence toplumsal olan ile düşünsel düzeyde ilişkili kalabilmenin tek yolu anlamlı ve amaçlı bilgi üretmek. Bu kolay değil ama kesinlikle özgürleştirici ve umut verici. Derinlemesine düşünmeyi ve kadın sivil toplum örgütlerinin çoğuna hâkim olan pragmatist, reformist, hayırsever, kısa vadeli yaklaşımın ötesine geçmeyi, bunları aşmayı gerektiriyor. Burada, *reformu* önemli bulduğumu ve süreçten, sonuçtan ve sınırlılıklarından çok şey öğrenilebileceğini vurgulamak isterim. Fakat *reform*, felsefi ve yöntembilimsel bir yaklaşım olarak *reformizm*'e dönüşmemeli.

Son olarak, kesişimsellik kavramını feminist yöntembilim tartışmalarına nasıl yerleştirirsiniz? Sizin tanımladığınız biçimiyle kesişim-

sel bir yaklaşımın varlığı veya yokluğu feminist bilgi üretme sürecini nasıl değiştirir?

Makalede de tartıştığımız gibi, kesişimsellik başlangıçta saha çalışmalarında yoksulluğun ve şiddetin siyah kadınlar üzerindeki etkisini göstermek için kullanılmıştı. Burada ana argüman, kadının sömürülmesi ve baskılanmasında ırkın belirleyici bir etken olduğuydu. Böylece, ABD'deki beyaz-liberal feminizm toplumsal cinsiyetin ötesindeki tüm farklılık biçimlerini dikkate almaya zorlanmış oldu. Yazımızda, kesişimselliğin bizi hem yöntemsel hem de kuramsal olarak farklılıkları göz önünde bulundurmaya ittiğini, fakat *kesişen* farklılıkları listelemenin yeterli bir açıklama olmadığını, bunun kısmi bir bilgi ürettiğini, bütün tablonun bundan ibaret olmadığını ve daha da önemlisi, kadınların yaşamlarıyla ilgili gerçekliği de yansıtmadığını belirtiyoruz. Kadınlar, toplumsal cinsiyetlerini, ırklarını, milliyetlerini, etnik kökenlerini, sınıflarını ve cinselliklerini yaşamlarının farklı zamanlarında yaşamıyorlar. Bunların hepsini aynı anda bünyelerinde barındırıyorlar; başka bir deyişle kadınların yaşamları bu farklılıklar tarafından kuruluyor. Bu nedenle bizi kadınların gerçek dünyadaki yaşamlarına yaklaştırabilecek olan, farklılıkların *kurucu* ilişkileri.

Mesela Türkiye bağlamında, bugün kadınların yaşamının herhangi bir yönüne (eğitimden siyasi katılıma, feminist aktivizmden sanat ve kültüre, ev içi sorumluluklara ya da ebeveynliğe vs.) odaklanan herhangi bir çalışma, öncelikle iktidarın erkekmerkezli, ataerkil, teokratik, otoriter, kapitalist, milliyetçi, militarist yapısını ve bununla ilişkili küresel ve bölgesel siyasi ve ekonomik iktidar yapılarını anlamaya çalışmalı. Bu bizim *yapısal* (nesnel toplumsal gerçeklik) analizimiz. Diğer yandan, çalışmamızdaki her kadın kendi sınıfını, etnik kimliğini, bölgesel konumunu (kentli/köylü), yaşını, varsa engelini, cinselliğini, eğitim düzeyini, savaş yüzünden yurdundan ayrılma veya yakın geçmişte göç etmiş olma deneyimini de beraberinde getirecektir. Bu ise bizim *faillik* analizimiz (farklılığın öznel analizi). Benim Marksist feminizm dediğim bu analizde, kadınların yaşamları, kurucu ilişkilerin toplamı olarak görülür. Başka bir deyişle, toplumsal ilişkiler kendilerini birbirlerinden bağım-

sız bir şekilde (yeniden) üretirler (bir erkeğin karısına ve kızına şiddet göstermesi), fakat bu bireysel şiddet eylemi bizim ataerkillik adını verdiğimiz daha geniş iktidar yapısı içerisinde (yeniden) üretilir.

Sözlerimi sizin sorularınızı cevapladığım sırada okuduğum bir rapordan kısaca bahsederek bitirmek istiyorum. 6 Ağustos 2018'de, Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA) Şanlıurfa'da yaşayan Suriyeli kadın mültecilerin güvenliği ve sağlığıyla ilgili bir rapor yayımladı. Kadınların yaşadığı merkezler, mültecilere sağlık hizmetleri ve sosyal hizmetler sunmak için Avrupa Birliği Sivil Koruma ve İnsani Yardım Hizmetleri (ECHO) tarafından kuruldu ve hâlâ kurum tarafından finanse ediliyor. "Sürgün, mültecilerin cinsel ve üreme sağlığını mahvediyor" başlıklı rapor eşitsizlik, sağlıksız hijyenik koşullar, barınma, kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin farkında olmayışları gibi etkenlerin, enfeksiyonlar ile cinsel yolla bulaşan hastalıkların artmasına neden olduğunu belirtiyor. Raporun kendisi yeterince önemli, fakat Marksist feminist bir eğitimci olarak, analizi bazı önemli olguların ötesine götürmek istiyorum. Ben kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin farkında olmayışlarını teokratik ataerkillikle, yerinden edilmenin militarist şiddetiyle, (raporda belirtildiği gibi) birden fazla ailenin bir odayı paylaşması ve bunun cinsel ilişkilerin biçimini derinden etkilemesiyle, cinsellik eğitiminin çok kısıtlı olduğu veya ders kitaplarından kalktığı eğitim sistemiyle ve son olarak, kadınlara boyun eğdirilmiş vatandaşlar olarak davranan milliyetçi/teokratik/otoriter devlet politikasıyla da ilişkilendiriyorum.

Umarım bu kısa sohbeti faydalı bulursunuz. Beni derlemeye katkı sunmaya davet ettiğiniz ve bu söyleşi sayesinde fikirlerimin bazılarını açma fırsatı sunduğunuz için teşekkür ederim.

Shahrzad Mojab
Ağustos 2018
Toronto, Kanada

Kaynakça

Abu-Lughod, Lila (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.

— (1988) "Fieldwork of a Dutiful Daughter", *Arab Women in The Field: Studying Your Own Society* içinde, haz. Soraya Altorki ve Camilla Fawzi El-Solh, Syracuse: Syracuse University Press, s. 139-61.

Acker, Joan (1989) "The Problem with Patriarchy", *Sociology* 23(2): 235-40.

Adams, Carol J. (2010) *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuram*, çev. G. Tezcan ve M. E. Boyacıoğlu, İstanbul: Ayrıntı.

Aguilar, D. (2015) "Intersectionality", *Marxism and Feminism* içinde, haz. S. Mojab, Londra: Zed Books, s. 203-21.

Ahıska, Meltem (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, İstanbul: Metis.

Ahmed, Sara (2017) *Living a Feminist Life*, Durham: Duke University Press; Türkçesi: *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, çev. B. Sümer Aydaş, İstanbul: Sel, 2018.

Akanksha ve Sumita Beethi (2018) "In Terms of 'the Excess'", haz. Banerjea ve diğ. 2018 içinde.

Akis, Yasemin, E. Demirkol, M. Hamit, Z. Karakılıç, G. Dağdelen, N. Şahin-Malkoç, F. Uzar-Özdemir, B. C. Zırh (ODTÜ Göç Çalışmaları Grubu) (2015) "Türkiye Göç Araştırmalarında Araştırmacı Deneyimleri: Göç Araştırmalarında Araştırmacının Konumu Üzerine Öz-Düşünümsel Bir Bakış", haz. Körükmez ve Südaş 2015 içinde, s. 197-227.

Akşit, Ekin Elif (2005) *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İstanbul: İletişim.

Alcoff, Linda ve Elizabeth Potter (1993) "Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology", *Feminist Epistemologies* içinde, haz. L. Alcoff ve E. Potter, New York: Routledge.

Alkan, Ayten (haz., 2009) *Cins Cins Mekân*. İstanbul: Varlık.

Allman, Paula (2007) *On Marx: An Introduction to the Revolutionary Intellect of Karl Marx*, Rotterdam: Sense Publishers.

— (2010) *Critical Education Against Global Capitalism: Karl Marx and Revolutionary Critical Education*, Rotterdam: Sense Publishers.

Altuntek, N. Serpil (2009) *"Yerli"nin Bakışı Etnografya: Kuram ve Yöntem*, Ankara: Ütopya.

Amin, Samir (1989) *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press.

Andrews, Molly (2002) "Feminist Research with Non-Feminist and Anti-Feminist Women: Meeting the Challenge", *Feminism and Psychology* 12: 55-77.

Aptheker, Bettina (1989) *Tapestries of Life: Women's Work, Women's Consciousness, and the Meaning of Daily Life*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Aronowitz, Stanley (1988) *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

ASA (Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth) (2011) "Ethical Guidelines for Good Research Practice", www.theasa.org/downloads/ASA%20ethics%20guidelines%202011.pdf. Son erişim 18 Ocak 2018.

Atay, Tayfun (2004) "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer", *Toplum ve Bilim* 101: 11-30.

Banerjea, Niharika, D. Dasgupta, R. K. Dasgupta ve J. M. Grant (haz., 2018) *Friendship as Social Justice Activism. Critical Solidarities in a Global Perspective*, Kalküta: Seagull Books.

Bannerji, Himani (1995) *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism, and Anti-racism*, Toronto: Women's Press.

— (2005) "Building from Marx: Reflections on Class and Race", *Social Justice* 32(4): 144-60.

Barad, Karen (2003) "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs* 28(3): 801-31.

— (2015) "Transmaterialities. Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21(2-3): 387-422.

— (2009) "Matter feels, converses, suffers, desires, yearns and remembers", quod.lib.umich.edu/o/ohp/11515701.0001.001/1:4.3/–new-materialism-interviews-cartographies?rgn=div2;view=fulltext. Son erişim 17 Ocak 2020.

— (2011) "Nature's Queer Performativity", *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 19(2): 121-58.

Bartlett, Katharine T. (1990) "Feminist Legal Methods", *Harvard Law Review* 103(4): 829-88.

Barutçu, Atilla (2013) "Türkiye'de Erkeklik İnşasının Bedensel ve Toplumsal Aşamaları", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

— (2015) "Bir Erkeklik Stratejisi: Özel Alanda Eril Suskunluk", *Fe Dergi* 7(1): 131-45.

— (2017) "Suskunluk ve Gözetim: Devrek Kahvehanelerinde Erkeklik", *Yüz Karası Değil Kömür Karası: Zonguldak* içinde, haz. Atilla Barutçu ve Figen Uzar Özdemir, İstanbul: İletişim, s. 151-64.

Barutçu, Atilla ve Naz Hıdır (2016) "Türkiye'de Babalığın Değişen Rolleri: (Pro)Feminist Babalar", *Fe Dergi* 8(2): 27-45.

Bates, Daniel G. (2013) *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri*, çev. S. Aydın, S. Altuntek, E. B. Altınok ve diğ., İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Beetham, Gwendolyn ve Justina Demetriades (2007) "Feminist Research Me-

thodologies and Development: Overview and Practical Application", *Gender & Development* 15(2): 199-216.

Behar, Ruth (1996) *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*, Boston, MA: Beacon Press.

— (1999) "Ethnography: Cherishing Our Second-Fiddle Genre", *Journal of Contemporary Ethnography* 28(5): 472-84.

Bektaş, Leyla (2014) "Flanörün Cadde-i Kebir Gezintisi: Beyoğlu'nun Mazisine Walter Benjamin'le Bakmak", *Moment Dergi: Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 1(2): 296-311.

— (2015) "Göğe Uzanan Binalarda Gündelik Hayatın İnşası", *Moment Dergi: Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 2(1): 266-95.

Bektaş-Ata, Leyla (2016) "Bir Güvenlikli Site Hikâyesi: Gündelik Hayatın Dönüşümüne Otoetnografik Yaklaşım", *Fe Dergi* 8(2): 46-61.

— (10 Nisan 2017) "Mânimiz Var! Kimse Bize Gelmiyor", *T24*, goo.gl/CL56j8. Son erişim 17 Ocak 2020.

— (2017) "Saha Notları", *Saha Korkusu*, sahanotlari.blogspot.com.tr/p/saha-hikâyeleri.html. Son erişim 27 Ağustos 2018.

Belenky, Mary G., B. M. Clinchy, N. R. Goldberger ve J. M. Tarule (1986) *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, New York: Basic.

Belur, Jyoti (2014) "Status, Gender and Geography: Power Negotiations in Police Research", *Qualitative Research* 14(2): 184-200.

Berger, John (2017) *Hayvanlara Niçin Bakarız?*, çev. C. Çapan, İzmir: Delidolu.

Berik, Günseli (1996) "Understanding the Gender System in Rural Turkey; Fieldwork Dilemmas of Conformity and Intervention", *Feminist Dilemmas in Fieldwork* içinde, haz. Diane L. Wolf, Colorado: Westview Press, s. 56-71.

Berktay, Fatmagül (2003) *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis.

Bernstein, Richard (1983) *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bhaskar, Roy (1989) "Philosophies as Ideologies of Science: A Contribution to the Critique of Positivism", *Reclaiming Reality*, New York: Verso.

Bilge, Sirma (2012) "Developing Intersectional Solidarities: A Plea for Queer Intersectionality", *Beyond the Queer Alphabet: Conversations on Gender, Sexuality and Intersectionality* içinde, haz. Malinda Smith ve Fatima Jaffer, Alberta: University of Alberta, s. 19-23.

Birleşmiş Milletler (2014) "Toplumsal Cinsiyet İstatistikleri, Genel Sekreterlik Ek Raporu" (Gender Statistics, Report of the Secretary General: Annex), New York: İstatistik Komisyonu'nun 45. oturumu. unstats.un.org/unsd/statcom/doc14/201418_GenderStats_E.pdf. Son erişim 27 Ağustos 2018.

Blackman, J. Shane (2007) "Hidden Ethnography: Crossing Emotional Borders in Qualitative Accounts of Young People's Lives", *Sociology* 41: 699-716.

Blaise, Mindy (2005) *Playing it Straight!: Uncovering Gender Discourses in the Early Childhood Classroom*, NY: Routledge.

Bloor, Michael, Ben Fincham ve Helen Sampson (2010) "Unprepared for the Worst: Risks of Harm for Qualitative Researchers", *Methodological Innovations Online* 5(1): 45-55.

Bora, Aksu (2004) "Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkânı", *Birikim* 184-85: 106-12.

— (2007) "Kadınlar ve Hane: 'Olmayanın Nesini İdare Edeceksin'", *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* içinde, haz. Necmi Erdoğan, İstanbul: İletişim, s. 97-133.

Bora, Aksu ve Asena Günal (haz., 2002) *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim.

Bora, Tanıl (2017) *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim, 2. baskı.

Bordo, Susan (1986) "The Cartesian Masculinization of Thought", *Signs* 11: 439-56.

— (1987) *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism & Culture*, Albany: SUNY Press.

Bott, Esther (2010) "Favourites and Others: Reflexivity and the Shaping of Subjectivities and Data in Qualitative Research", *Qualitative Research* 10(2): 159-73.

Bourdieu, Pierre (1996) "Understanding", *Theory, Culture and Society* 13(2): 17-37.

Bourdieu, Pierre ve Loic Wacquant (2014) *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim.

Bozok, Mehmet (2011) *Soru ve Cevaplarla Erkeklikler*, İstanbul: SOGEP.

— (2013) "Eleştiren ile Eleştirilenler Arasında Nazik Karşılaşmalar: (Pro)Feminist Bir Yaklaşımla Trabzon'da Erkeklikleri İncelemek", *Fe Dergi* 6(1): 78-89.

Broad, William ve Nicholas Wade (1982) *Betrayers of the Truth*, New York: Simon & Schuster.

Brodkey, Linda (1996) "I-Site", *Literacy and Numeracy Studies* 6(2): 17-30.

Brown, Wendy (2005a) "The Impossibility of Women's Studies", *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* içinde, Princeton: Princeton University Press.

— (2005b) "Feminism Unbound: Revolution, Mourning, Politics", *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* içinde.

Browne, Kath (2007) "Selling My Queer Soul or Queerying Quantitative Research?", *Sociological Research Online* 13(1): 11.

Browne, Naima (2004) *Gender Equity in the Early Years*, Maidenhead, Berkshire: Open University Press.

Budlender, Debbie (2008) "The Statistical Evidence on Care and Non-Care Work across Six Countries", *Gender and Development Programme*, Cenevre: UNRISD.

— (2010) "What do Time Use Studies Tell Us about Unpaid Care Work? Evidence from Seven Countries", *Time Use Studies and Unpaid Care Work* içinde, haz. Debbie Budlender, Londra: Routledge.

Burman, Erica ve Jackie Stacey (2010) "The Child and Childhood in Feminist

Theory", *Feminist Theory* 11(3): 227-40.
Butler, Judith (1998) "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor: Sahiplenme ve Yıkma Sorunları", *Defter* 34: 123-41.
— (1999) "Performans Olarak Cinsel Kimlik", *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşiler* içinde, çev. Elçin Gen, Ankara: Dost.
— (2005) *Kırılgan Hayat. Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis.
— (2008) *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis.
— (2010) "Queer Alliance and Anti-War Politics", www.antihomofobi.org/arsiv/2010en_queer_alliance.htm. Son erişim 27 Ağustos 2018.
Buvinic, Mayra ve Ruth Levine (2016) "Closing the Gender Data Gap", *Significance* 13(2): 34-37.
Campbell, Rebecca (2002) *Emotionally Involved: The Impact of Researching Rape*, Londra: Routledge.
Cancian, Francesca M. (1996) "Participatory Research and Alternative Strategies for Activist Sociology", *Feminism and Social Change* içinde, haz. H. Gottfried, Urbana, IL: University of Illinois Press, s. 187-205.
Cannella, Gaile Sloan (1997) *Deconstructing Early Childhood Education: Social Justice and Revolution*, New York: Peter Lang.
Carroll, Katherine (2013) "Infertile? The Emotional Labour of Sensitive and Feminist Methodologies", *Qualitative Research* 13(5): 546-61.
Charmaz, Kathy (2007) "What's Good Writing in Feminist Research? What Can Feminist Researchers Learn About Good Writing?", haz. Hesse-Biber 2007 içinde, s. 443-58.
Christensen, Ann-Dorte ve Sune Qvotrup Jensen (2014) "Combining Hegemonic Masculinity and Intersectionality", *NORMA: International Journal for Masculinity Studies* 9(1): 60-75.
Christensen, Pia (2004) "Children's Participation in Ethnographic Research: Issues of Power and Representation", *Children & Society* 18(2): 165-76.
Christensen, Pia ve Alan Prout (2002) "Working with Ethical Symmetry in Social Research with Children", *Childhood* 9(4): 477-97.
Cohen, Lara Rachel, Christina Hughes ve Richard Lampard (2011) "The Methodological Impact of Feminism: A Troubling Issue for Sociology?", *Sociology* 45(4): 570-86.
Collins, Patricia Hill (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman.
— (1991) "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research* içinde, haz. M. M. Fonow ve J. A. Cook, Bloomington: Indiana University Press.
— (1993) "Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection", *Race, Sex & Class* 1(1): 25-45.
— (1995) "Siyah Feminist Düşüncenin Toplumsal Yapısı", çev. A. Atalay, haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 99-123.

Collins, P. H. ve S. Bilge (2016) *Intersectionality*, Cambridge: Polity.

Combahee Nehri Kolektifi (1983) "A Black Feminist Statement", *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* içinde, haz. C. Moraga ve G. Anzaldua, Latham, NY: Kitchen Table: Women of Color Press.

Connell, Raewyn W. (1987) *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics,* Cambridge: Polity.

— (2005) *Masculinities*, Berkeley, CA: University of California Press, 2. baskı.

Connell, Raewyn W. ve James W. Messerschmidt (2005) "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19(6): 829-59.

Connolly, Paul (2008) "Race, Gender and Critical Reflexivity in Research with Young Children", *Research with Children: Perspectives and Practices, Second Edition* içinde, haz. P. Christensen ve A. James, Londra: Routledge.

Cooper, Frank Rudy (2005) "Against Bipolar Black Masculinity: Intersectionality, Assimilation, Identity Performance and Hierarchy", *UC Davis L. Rev.* 39: 853.

Coşar, Simten ve Leyla Bektaş-Ata (2017) "Modernin Distopyası: Neoliberal Akademiyi Birlikte Oto-Etnografiyle Anlamak", *Doğu Batı* 80: 73-95.

Cotterill, Pamela (1992) "Interviewing Women: Issues of Friendship, Vulnerability, and Power", *Women's Studies Internatinal Forum* 15(5/6): 593-606.

Crenshaw, Kimberle (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine", *University of Chicago Legal Forum* 1: 139-67.

Cresswell, Tim (1998) *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Çakır, Serpil (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis.

Çakır, Serpil ve Necla Akgökçe (haz., 1995) *(Farklı Feminizmler Açısından) Kadın Araştırmalarında Yöntem*, İstanbul: Sel.

Daele, Werner Van den (1977) "The Social Construction of Science", *The Social Production of Scientific Knowledge* içinde, haz. E. Mendelsohn, P. Weingart, R. Whitley, Dordrecht: Reidel.

Dahlberg, Gunnilla, Peter Moss ve R. Alan Pence (2007) *Beyond Quality in Early Childhood Education and Care: Languages of Evaluation*, Londra: Routledge.

Dasgupta, Debanuj (2018) "The Unruly Grammar of Friendship", haz. Banerjea ve diğ. 2018 içinde.

Davies, Bronwyn (2003) *Frogs and Snails and Feminist Tales: Preschool Children and Gender*, Cresskill, N.J.: Hampton Press.

Davis, Kathy (2011) "Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful", haz. Lutz ve diğ. 2011 içinde, s. 43-54.

De Lair, Heather Anne ve Eric Erwin (2000) "Working Perspectives within Feminism and Early Childhood Education", *Contemporary Issues in Early Childhood* 1(2): 153-70.

Delamont, Sara (2006) *Feminist Sociology*, Londra: Sage.

Delphy, Christine (2009) "Toplumsal Tabakalaşma Çalışmalarında Kadınlar", çev. D. Hattatoğlu ve G. Ertuğrul, haz. Hattatoğlu ve Ertuğrul 2009 içinde.

Demetriou, Demetrakis Z. (2001) "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society* 30(3): 337-61.

Demirdirek, Aynur (1993) *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Hikâyesi*, Ankara: İmge.

Deniz, Ayla (2014) "'Görünmez Ol'dan 'Her Yerdeyiz Ayol'a: LGBTT Bireylerin Ankarası", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Coğrafya Bölümü Seminerleri*. Sözlü Sunum. Ankara: Ankara Üniversitesi.

— (2017) "Kesişen Kimlikler Ekseninde Bir Konum Tartışması: Bir Kadın Araştırmacının Türkiye'de Yaşayan Rus Göçmen Kadınlarla Karşılaşmasından Notlar", *Fe Dergi* 9(1): 12-26.

— (2018) "Feminist Coğrafya: Cinsiyetin Coğrafyası, Coğrafyanın Cinsiyeti", *Sosyal Coğrafya* içinde, haz. Nurettin Özgen, PEGEM Akademi, s. 251-84.

Deniz, Ayla ve Ertuğrul Murat Özgür (2014) "'Görünmez Ol'dan 'Her Yerdeyiz'e: LGBTT Bireylerin Ankarası", *International Congress of the Turkish Association of Geographers*, 4-6 Haziran 2014, Muğla: Muğla Üniversitesi.

Denshire, Sally (2014) "On Auto-Ethnography", *Current Sociology Review* 62(6): 831-50.

Denzin, Norman K. ve Yvonna S. Lincoln (2005) *Handbook of Qualitative Research*, Londra: Sage.

Derrida, Jacques (2002) "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)", çev. D. Wills, *Critical Inquiry* 28(2): 369-418.

DeVault, Marjorie L. (1997) "Personal Writing in Social Research: Issues of Production and Interpretation", *Reflexivity and Voice* içinde, haz. Rosanna Hertz, Thousands Oaks: Sage.

— (1999) *Liberating Method: Feminism and Social Research*, Philadelphia: Temple University Press.

Dex, S., K. Ward ve H. Joshi (2008) "Changes in Women's Occupations and Occupational Mobility Over 25 Years", *Women and Employment: Changing Lives and New Challenges* içinde, haz. J. Scott, S. Dex ve H. Joshi, Cheltenham: Edward Elgar, s. 54-80.

Doucet, Andrea ve Natasha S. Mauthner (2007) "Feminist Methodologies and Epistemology", *21st Century Sociology* içinde, haz. C. D. Bryant ve D. L. Peck, Thousand Oaks: Sage.

Douglas, Stacy, Suhraiya Jivraj ve Sarah Lamble (2011) "Liabilities of Queer Anti-racist Critique", *Feminist Legal Studies* 19(2): 107-18.

Duncan, Margot (2004) "Autoethnography: Critical Appreciation of An Emerging Art", *International Journal of Qualitative Methods* 3(4): 1-14.

Durakbaşa, Ayşe (1995) "Feminist Tarih Yazımı Üzerine Notlar", haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 217-22.

— (2000) *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim.

Ebert, T. L. (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Edwards, Rosalind (1993) "An Education in Interviewing: Placing the Researcher and the Researched", *Researching Sensitive Topics* içinde, haz. C. M. Renzetti ve R. M. Lee, Newbury Park, CA: Sage.

Ellis, Carolyn (1999) "Heartful Autoethnography", *Qualitative Health Research* 9(5): 669-83.

Emerald, Elke ve Lorelei Carpenter (2015) "Vulnerability and Emotions in Research Risks, Dilemmas, and Doubts", *Qualitative Inquiry* 21(8): 741-50.

Emerson, Robert M., Rachel I. Fretz ve Linda L. Shaw (2008) *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması: Etnografik Alan Notları Yazımı*, çev. A. E. Koca, Ankara: Birleşik.

Erdoğan, Emine (2014) "Me and My Powerlessness on Tomato Land", *4th International Conference on Ethnography and Qualitative Research Abstract Book*, Bergamo Üniversitesi (İtalya).

— (2016) "'I Pray for the Factory to Continue Earning Money:' The Familial Factory Regime of the 'Sun' Food Factory in Turkey", *Feminist Review* 113: 68-84.

Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of the Earth*, çev. C. Farrington, New York: Grove; Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. R. Şen Süer, İstanbul: Versus, 2007.

Fausto-Sterling, Anne (1985) *Myths of Gender*, New York: Basic, 1985.

Fee, Elizabeth (1981) "Women's Nature and Scientific Objectivity", *Women's Nature: Rationalisation of Inequality* içinde, haz. Marion Lowe ve Ruth Hubbart, New York: Pergamon Press.

Ferguson, Ann (1995) "Benliğin Cepheleri Üzerine Feminist Bir Teori", çev. Ayşe Durakbaşa, haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 188-201.

Ferguson, Roderick A. (2004) *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Flood, Michael (2013) "Negotiating Gender in Men's Research Among Men", haz. Pini ve Pease 2013 içinde, s. 64-76.

Fotopoulou, Aristea (2012) "Intersectionality Queer Studies and Hybridity: Methodological Frameworks for Social Research", *Journal of International Women's Studies* 13(2): 19-32.

Foucault, Michel (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, haz. C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham ve K. Soper, New York: Pantheon Books.

— (1997) "Friendship as a Way of Life", *Ethics: Subjectivity, Truth* içinde, haz. Paul Rabinow, New York: The New Press.

Fuss, Diana (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*, New York: Routledge.

Fyre, Marilyn (1983) *The Politics of Reality*, Trumansburg, NY: Crossing Press.

Gadelha, Kaciano Barbosa (2018) "Friendship, Affect, and Capitalism", haz. Banerjea ve diğ. 2018 içinde.

Ghannam, Farha (2002) *Remaking the Modern: Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo*, Londra: University of California Press.

Gilbert, Scott F., Jan Sapp ve Alfred I. Tauber (2012) "A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals", *Quarterly Review of Biology* 87(4): 325-41.

Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Pyschological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press.

Glucksmann, Miriam (1982) *Women on the Line*, Londra: Routledge.

— (1995) "The Work of Knowledge and the Knowledge of Women's Work", *Researching Women's Lives From a Feminist Perspective* içinde, haz. Mary Maynard ve Jane Purvis, Londra: Taylor & Francis, s. 149-66.

Goldstein, Lisa S. (1993) "The Distance between Feminism and Early Childhood Education: An Historical Perspective", *The Reconceptualizing Early Childhood Education: Theory Research and Practice Conference*, Ann Arbor, MI.

Gorelick, Sherry (1991) "Contradictions of Feminist Methodology", *Gender and Society* 5(4): 459-77.

Gould, Stephen Jay (1981) *The Mismeasure of Man*, New York: Norton; Türkçesi: *İnsanın Yanlış Ölçümü*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Versus, 2004.

Gökçe, Sanem Kulak (2016) "İçeriden Ses Var: Kadın Kapalı Cezaevi Hikâyeleri", haz. Harmanşah ve Nahya 2016 içinde, s. 86-103.

Grabolle-Çeliker, Anna (2016) "Gelin, Anne, Yabancı ve Araştırmacı: Türkiye' deki Kürt İşgücü Göçü İncelemesinde Konumsallık", haz. Harmanşah ve Nahya 2016 içinde, s. 137-51.

Günay-Erkol, Çimen (2018) "İllet, Zillet, Erkeklik: Eleştirel Erkeklik Çalışmaları ve Türkiye'deki Seyri", *Toplum ve Bilim* 145: 6-31.

Hancock, Ange-Marie (2007) "When Multiplication doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm", *Perspectives on Politics* 5(1): 63-79.

— (2016) *Intersectionality: An Intellectual History*, Oxford: Oxford University Press.

Haraway, Donna (1989) *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routledge, 1989.

— (2008) *When Species Meet*, Londra: University of Minnesota Press.

— (2010a) "Siborg Manifestosu", *Başka Yer* içinde, çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis, s. 45-90.

— (2010b) "Siborglardan Yoldaş Türlere: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek", *Başka Yer* içinde, s. 225-56.

— (2010c) "Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı", *Başka Yer* içinde, s. 91-119.

— (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press.

Harding, Sandra (1986) *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press.

— (1987) *Feminism and Methodology*, Milton Keynes: Open University Press.

— (1991) *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Milton Keynes: Open University Press.

Harding, Sandra (1995) "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var mı?", çev. Zelal Ayman, haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 34-48.

Harding, Sandra ve O. Jean Barr (haz., 1987) *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press.

Harding, Sandra ve Merrill Hintikka (haz., 1983) *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecth: Reidel.

Hardt, Michael ve Antonio Negri (2003) *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

Harmanşah, Rabia ve Z. Nilüfer Nahya (haz, 2016) *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri*, İstanbul: Metis.

Harper, Phillip B., Anne McClintock, Jose E. Munoz ve Trish Rosen (1997) "Queer Transexions of Race, Nation, and Gender: An Introduction", *Social Text* 15(52-53): 1-4.

Hartsock, Nancy (1983) "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", haz. Harding ve Hintikka 1983 içinde.

Haschemi Yekani, Elahe, B. Michaelis ve G. Dietze (2010) "Try Again: Fail Again: Fail Better: Queer Interdependencies as Corrective Methodologies", *Theorizing Intersectionality and Sexuality* içinde, haz. Y. Taylor, S. Hines ve M. E. Casey, Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 78-98.

Hattatoğlu, Dilek ve Gökçen Ertuğrul (haz., 2009) *Méthodos: Kuram ve Yöntem Kenarından*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Haywood, Chris ve Mairtin Mac an Ghaill (2003), *Men and Masculinities*, Londra: Open University Press.

Hearn, Jeff (2004) "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men", *Feminist Theory* 5: 49-72.

— (2009) "Patriarchies, Transpatriarchies and Intersectionalities", *Gender and Intimate Citizenship: Politics, Sexualities and Subjectivity* içinde, haz. Elzbieta Oleksy, Londra: Routledge, s. 177-92.

— (2011) "Neglected Intersectionalities in Studying Men: Age(ing), Virtuality, Transnationality", haz. Lutz ve diğ. 2011 içinde, s. 89-104.

— (2013) "Methods and Methodologies in Critical Studies on Men and Masculinities", haz. Pini ve Pease 2013 içinde, s. 26-38.

Hearn, Jeff ve Robert Morrell (2012) "Reviewing Hegemonic Masculinities and Men in Sweden and South Africa", *Men and Masculinities* 15(1): 3-10.

Hesse-Biber, Sharlene Nagy (haz., 2007) *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*, Londra: Sage.

Hesse-Biber, Sharlene Nagy ve Denise Leckenby (2004) "How Feminists Practice Social Research?", haz. Hesse-Biber ve Yaiser 2004 içinde, s. 209-26.

Hesse-Biber, Sharlene Nagy ve Deborah Piatelli (2007) "Holistic Reflexivity: Feminist Practice of Reflexivity", haz. Hesse-Biber 2007 içinde, s. 493-514.

Hesse-Biber, Sharlene Nagy ve Michelle L. Yaiser (haz., 2004) *Feminist Perspectives on Social Research*, Oxford: Oxford University Press.

Hıdır, Naz (2014) "Queer Olmayan Bir Feminizmin İmkânsızlığı Üzerine", *Kaos GL Dergisi* 138: 16-21.

— (2015) "Erkek Kimliğindeki Değişimlerin Sorgulanması", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hochschild, Arlie (1983) *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press.

Hollis, Martin ve Steven Lukes (haz., 1982) *Rationality and Relativism*, Cambridge: Harvard University Press.

hooks, bell (2000) *Feminist Theory: From Margin to Center*, Cambridge, MA: South End Press.

Hopkins, Patrick D. (1998) "How Feminism Made a Man Out of Me: The Proper Subject of Feminism and the Problem of Men", *Men Doing Feminism* içinde, haz. Tom Digby, New York ve Londra: Routledge, s. 33-56.

Hopkins, Peter (2007) "Young People, Masculinities, Religion and Race: New Social Geographies", *Progress in Human Geography* 31: 163-77.

Hopkins, Peter ve Greg Noble (2009) "Masculinities in Place: Situated Identities, Relations and Intersectionality", *Social and Cultural Geography* 10(8): 811-19.

Howson, Richard (2006) *Challenging Hegemonic Masculinity*, Oxon ve New York: Routledge.

— (2009) "Deconstructing Hegemonic Masculinity: Contradiction, Hegemony and Dislocation", *NORMA: Nordic Journal for Masculinity Studies* 4: 6-24.

Hubbard, Ruth (1990) *The Politics of Women's Biology*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Hurtado, Aida ve Mrinal Sinha (2008) "More than Men: Latino Feminist Masculinities and Intersectionality", *Sex Roles* 59(5-6): 337-49.

İlyasoğlu, Aynur (1995) "Toplumsal Mesafe, Kadınlar ve Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Araştırılmasında Yöntem Sorunları", haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 213-17.

Jaggar, Alison M. (1983) *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ: Rowman & Allenheld.

— (1989) "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Inquiry* 32(2): 151-76.

Jaggar, Alison M. ve Susan R. Bordo (haz., 1989) *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Jagose, Annamarie (2015) *Queer Teori: Bir Giriş*, çev. Ali Toprak, Ankara: Notabene.

James, Allison, Chris Jenks ve Alan Prout (1998) *Theorizing Childhood*, Cambridge: Polity.

Jameson, Fredric (1988) "*History and Class Consciousness* as an 'Unfinished Project'", *Rethinking Marxism* 1: 49-72.

Jarvis, Helen, Paula Kantor ve Jonathan Cloke (2015) *Kent ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Yıldız Temurtürkan, Ankara: Dipnot.

Jayaratne, T. E. ve A. J. Stewart (1991) "Quantitative and Qualitative Methods in Social Sciences: Current Feminist Issues and Practical Strategies", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research* içinde, haz. M. Fonow ve J. A. Cook, Bloomington: Indiana University Press.

Kamin, L. (1974) *The Science and Politics of IQ*, Potomac, MD: Erlbaum.

Kandiyoti, Deniz (1994) "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies", *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* içinde, haz. A. Cornwall ve N. Lindisfarne, Londra: Routledge, s. 197-213.

— (1997a) "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* içinde, çev. Ş. Tekeli, F. Özbay, İstanbul: Metis, s. 185-97.

— (1997b) "İslam ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı Bir Perspektif", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde, çev. Aksu Bora, s. 119-45.

Kaufman, Michael (2014) "Why are (Some) Men Still Afraid of Feminism?", *Voice Male: The Untold Story of the Profeminist Men's Movement* içinde, haz. Rob A. Okun, Massachusetts: Interlink Books, s. 216-18.

Keller, Evelyn F. (2007) *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis.

Kelly, Liz, Sheila Burton ve Linda Regan (1995) "Researching Women's Lives or Studying Women's Oppression? Reflections on What Constitutes Feminist Research", *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective* içinde, haz. M. Maynard ve J. Purvis, Londra: Taylor & Francis.

Kimmel, Michael S. (1998) "Who's Afraid of Men Doing Feminism?", *Men Doing Feminism* içinde, haz. Tom Digby, New York: Routledge, s. 57-68.

— (2013) "Homofobi Olarak Erkeklik: Toplumsal Cinsiyet Kimliğinin İnşasında Korku, Utanç ve Sessizlik", çev. Mehmet Bozok, *Fe Dergi* 5(2): 92-107.

Kirksey, Eben ve Stefan Helmreich (2010) "Emergence of Multi-Species Ethnography", *Cultural Anthropology* 25(4): 545-76.

Kirsch, E. Gesa (1999) *Ethical Dilemmas in Feminist Research: The Politics of Location, Interpretation and Publication*, New York: State University of New York Press.

Kleinman, Sherryl (1991) "Field-Workers' Feelings: What We Feel, Who We Are, How We Analyze", *Experiencing Fieldwork: An Inside View of Qualitative Research* içinde, haz. W. Shaffir ve R. A. Stebbins, New York: Sage, s. 184-195.

— (2007) *Feminist Fieldwork Analysis*, Londra: Sage.

Kleinman, Sherryl ve Martha Copp (1993) *Emotions and Fieldwork*, Newbury Park: Sage.

Kondo, Darine (1990) *Crafting Selves: Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*, Chicago: University of Chicago Press.

Körükmez, Lülüfer (2016) "Kadın Araştırmacıların Erkek-Dominant Sahada Çalışması Mümkün mü?", *Fe Dergi* 8(2): 62-72.

Körükmez, Lülüfer ve İlkay Südaş (haz., 2015) *Göçler Ülkesi*, İstanbul: Ayrıntı.

Krausz, Michael ve Jack Meiland (haz., 1982) *Relativism: Cognitive and Moral*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Kuntsman, Adi ve Esperanza Miyake (haz., 2008) *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Raciality*, York: Raw Nerve Books.

Kümbetoğlu, Belkıs (1995) "Gizli İşçiler: Kadınlar ve Bir Alan Araştırması", haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 230-38.

— (2008) *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam.

— (2011) "Feminist Yöntem ve Kadın Çalışmalarına İlişkin Bazı Sorular, Sorunlar", haz. Sancar 2011 içinde.

Kvale, Steinar (2006) "Dominance Through Interviews and Dialogues", *Qualitative Inquiry* 12(3): 458-500.

Lazar, Michelle M. (2000) "Gender, Discourse and Semiotics: The Politics of Parenthood Representations", *Discourse & Society* 11(3): 373-400.

Lazreg, Marnia (1995) "Feminizm ve Farklılık: Kadın Olarak Cezayir'deki Kadınlar Üzerine Yazmanın Hassas Sorunları", çev. Aynur İlyasoğlu, haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 141-65.

Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*, Londra: Blackwell Publishing.

— (2007) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. I. Gürbüz, İstanbul: Metis.

— (2012) *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Sel.

— (2013) *Gündelik Hayatın Eleştirisi II*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Sel.

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

Levinas, Emmanuel (2002) *Sonsuza Tanıklık*, çev. Z. Direk ve E. Gökyaran, İstanbul: Metis.

Lloyd, Genevieve (1984) *The Man of Reason: the "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lockman, Zachary (2004) *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Longino, Helen (1990) *Science as Social Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.

Lutz, Helma, M. T. Herrera Vivar ve L. Supik (2011) *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Farnham: Ashgate.

Mac an Ghaill, Mairtin, Chris Haywood ve Zoe Bright (2013) "Making Connections: Speed Dating, Masculinity and Interviewing", haz. Pini ve Pease 2013 içinde, s. 77-89.

Machin, David (2002) *Ethnographic Research for Media Studies*, Londra: Bloomsbury Publishing.

MacLean, Neil (2012) "On the Road in Highlands Papua New Guinea: Intimacy and Ethnographic Method", *Qualitative Research* 12(5): 575-87.

Mahmood, Saba (2012) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.

Mandell, Nancy (1991) "The Least Adult Role in Studying Children", *Studying the Social Worlds of Children* içinde, haz. F. C. Waksler, Londra: Falmer.

Manderson, Lenore, Elizabeth Bennett ve Sari Andajani-Sutjahjo (2006) "The Social Dynamics of Interview: Age, Class and Gender", *Qualitative Health Research* 16(10): 1317-34.

Marcus, E. George (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (2013), *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın (e-kitap).

Mayall, Berry (2002) *Towards a Sociology for Childhood: Thinking from Children's Lives*, Buckingham: Open University Press.

— (2013) *A History of the Sociology of Childhood*, Londra: UCL Institute of Education Press.

McDowell, Linda (1992) "Doing Gender: Feminism, Feminists and Research Methods in Human Geography", *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series 17(4): 399-416.

— (1993a) "Space, place and gender relations. Part I, Feminist empiricism and geography of social relations", *Progress in Human Geography* 17(2): 157-79.

— (1993b) "Space, place and gender relations. Part II, Identity, difference, feminist geometries and geographies", *Progress in Human Geography* 17(3): 305-18.

— (1997) "Women, Gender, Feminisms: Doing Feminist Geography", *Journal of Geography in Higher Education* 21(3): 381-400.

— (1999) *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*, Minneapolis: Minnesota University Press.

Menkel-Meadow, Carrie, M. Minow ve D. Vernon (haz., 1988) *Journal of Legal Education on Women in Legal Education – Pedagogy, Law, Theory, and Practice* 39(1-2).

Merchant, Carolyn (1980) *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York: Harper & Row.

Meyer, Ilan H. (2001) "Why Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Public Health?", *American Journal of Public Health* 91(6): 856-9.

Mies, Marie (1995) "Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru", çev. A. Durakbaşa ve A. İlyasoğlu, haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 48-67.

Millen, Dianne (1997) "Some Methodological and Epistemological Issues Raised by Doing Feminist Research on Non-Feminist Women", *Sociological Research Online* 2(3).

Milli Eğitim Bakanlığı (2013) *Okul Öncesi Eğitimi Programı*, Ankara.

— (2014) *Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2013/14*, Ankara.

Millman, Marcia ve Rosabeth Moss Kanter (1975) "Editor's Introduction", *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science* içinde, New York: Anchor, 1975; yeniden basımı: haz. Sandra Harding, *Feminism and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Mills, C. Wright (2016) *Sosyolojik Tahayyül*, çev. Ömer Küçük, İstanbul: Hil.

Mills, Charles (1988) "Alternative Epistemologies", *Social Theory and Practice* 14: 3.

Mohanty, Chandra (1984) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Boundary* 12(3): 333-58.

— (2003) "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles", *Signs* 28(2): 499-535.

Mohanty, S. P. (1989) "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism", *Yale Journal of Criticism* 2: 2.

Mojab, Shahrzad ve Sara Carpenter (2019) "Marxism, Feminism and 'Intersectionality'", *Journal of Labor and Society* 22(2): 275-82.

Montgomery, Nick ve carla bergman (2018) *Joyful Militancy: Building Thriving Resistance in Toxic Times*, Edinburg: AK Press.

Moser, Caroline (1993) *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*, Londra: Routledge.

Muir, Stewart (2004) "Not Quite at Home: Field Envy and New Age Ethnographic Dis-ease", *Anthropologists in The Field: Cases in Participant Observation* içinde, haz. L. Hume ve J. Mulcock, New York: Columbia University Press, s. 185-201.

Mura, David (1988) "Strangers in the Village", *The Graywolf Annual Five: Multi-Cultural Literacy* içinde, haz. R. Simonson ve S. Walker, St. Paul: Graywolf.

Mutlu, Yeşim (2016) "Biz ve Onlar Sarkacında: Bir 'Türk' Kadın Araştırmacı Olarak Türkiye'de Zorunlu Kürt Göçü Çalışmanın Şeceresi", haz. Harmanşah ve Nahya 2016 içinde, s. 35-56.

Nahya, Nilüfer Z. ve Rabia Harmanşah (2016) "Giriş: Kendini ve Ötekini Yazmak (Alan Araştırması ve Deneyim)", haz. Harmanşah ve Nahya 2016 içinde, s. 17-35.

Narayan, Uma (1989) "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Non-western Feminist", haz. Jaggar ve Bordo 1989 içinde, s. 256-69.

Naughton, Glenda Mac (2000) *Rethinking Gender in Early Childhood Education*, Londra: Paul Chapmen Publishing.

— (2005) *Doing Foucault in Early Childhood Studies: Applying Poststructural Ideas*, Londra: Routledge.

Nelson, Lynn Hankinson (1990) *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Philadelphia: Temple University Press.

Neuman, Lawrence W. (2013) *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Essex: Pearson Education Limited.

Neyzi, Leyla (1999) *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Ngai, Pun (2005) *Made in China: Women Factory Workers in a Global Workplace*, Durham [NC]: Durham University Press.

Nicholson, Linda J. (haz., 1990) *Feminism/Postmodernism (Thinking Gender)*, New York: Routledge.

Noble, Greg ve Paul Tabar (2014) "'I am Lord, ... I am Local': Migrant Masculinity, Sex and Making Yourself at Home", *Masculinities and Place* içinde, haz. A. Gorman-Murray ve P. Hopkins, Farnham: Ashgate, s. 77-92.

Noddings, Nel (1984) *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Educa-*

tion, Londra: University of California Press.
Oakley, Ann (1981) "Interviewing Women: A Contradiction in Terms", *Doing Feminist Research* içinde, haz. H. Roberts, Londra: Routledge & Kegan Paul.
— (1994) "Women and Children First and Last: Parallels and Differences Between Children's and Women's Studies", *Children's Childhood: Observed and Experienced* içinde, haz. B. Mayall, Londra, Washington D.C.: Falmer.
Oğuz, Hatice Şule (2012) "Alanda Bir Kadın", *Fe Dergi* 4(1): 64-80.
Olsen, W., K. Purdam ve R. Afkhami (2009) "Gender Equality? Approaches and Quantitative Evidence Sources for Understanding the Circumstances of Men and Women in the UK", *Radical Statistics Issue* 99.
Özbay, Ferhunde (2015) *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*, İstanbul: İletişim.
Özgüç, Nazmiye (1998) *Kadınların Coğrafyası*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
Özkazanç, Alev (2014) "Queer'in Siyasi Potansiyelleri Üzerine Düşünceler", *KaosQueer+ Kaos Queer Çalışmaları Dergisi* 1: 83-90.
— (2015) "Judith Butler ve *Queer* Üzerine", *Feminizm ve Queer Kuram* içinde, Ankara: Dipnot, s. 79-90.
Page, Tiffany (2017) "Vulnerable Writing as a Feminist Methodological Practice", *Feminist Review* 115: 13-29.
Parmaksız, Y. M. Pınar (2017) *Türkiye'nin Modernleşmesinde Kadınlar: 1839' dan Günümüze*, Ankara: İmge Kitabevi.
Patai, Daphne (1991) "U.S. Academics and Third World Women: Is Ethical Research Possible?", *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* içinde, haz. S. Berger Gluck ve D. Patai, Londra: Routledge.
Patil, Vrushali (2013) "From Patriarchy to Intersectionality: A Transnational Feminist Assessment of How Far We've Really Come", *Signs* 38(4): 847-67.
Patton, Michael Quinn (1990) *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Newbury Park, CA: Sage.
Pease, Bob (2013) "Epistemology, Methodology and Accountability in Researching Men's Subjectivities and Practices", haz. Pini ve Pease 2013 içinde, s. 39-52.
Perez, Hiram (2005) "You Can Have My Brown Body and Eat It, Too!", *Social Text* 23(84-85): 171-92.
Philio, Chris ve Chris Wilbert (2000) *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, Londra: Routledge.
Pillow, Wanda (2003) "Confession, Catharsis or Cure? Rethinking the Uses of Reflexivity as Methodological Power in Qualitative Research", *International Journal of Qualitative Research in Education* 16(2): 175-96.
Pini, Barbara ve Bob Pease (2013) *Men, Masculinities and Methodologies*, Londra: Palgrave Macmillan.
Pollert, Anna (1996) "Gender and Class Revisited; or the Poverty of Patriarchy", *Sociology* 30(4): 639-59.
Preissle, Judith ve Yuri Han (2012) "Feminist Research Ethics", haz. Hesse-Biber 2007 içinde, 2. basım (2012), s. 583-606.

Punch, Samantha (2002) "Research with Children: The Same or Different from Research with Adults?", *Childhood* 9(3): 321-41.

Ramazanoğlu, Caroline ve Janet Holland (2002) *Feminist Methodology: Challenges and Choices*, Londra: Sage Publications.

Randall, Duncan (2012) "Revisiting Mandell's 'Least Adult' Role and Engaging with Children's Voices in Research", *Nurse Researcher* 19(3): 39-43.

Reay, Diane (1996) "Insider Perspectives or Stealing the Words Out of Women's Mouths: Interpretation in the Research Process", *Feminist Review* 53: 57-73.

Reed-Danahay, Deborah (1997) *Auto/Ethnography Rewriting the Self and the Social*, Oxford: Bloomsbury Academic.

Robinson, Kerry H. ve Criss Jones Diaz (2006) *Diversity and Difference in Early Childhood Education: Issues for Theory and Practice*, Berkshire, NewYork: Open University Press.

Roof, Judith (2007) "Authority and Representation in Feminist Research", haz. Hesse-Biber 2007 içinde, s. 425-42.

Rorty, Richard (1991) *Objectivity, Relativism and Truth*, New York: Cambridge University Press.

Rose, Gillian (1993) *Feminism and Geography*, Cambridge: Polity.

Rose, Hilary (1983) "Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", *Signs* 9: 1.

Rosenblum, Darren (1994) "Queer Intersectionality and the Failure of Recent Lesbian and Gay 'Victories'", *Law & Sexuality* 4: 83-122.

Rowbotham, Sheila (1981) "The Trouble with Patriarchy", *No Turning Back* içinde, haz. M. Barrett ve diğ., Londra: The Women's Press, s. 72-79.

Ruddick, Sara (1989) *Maternal Thinking*, New York: Beacon.

Said, Edward W. (1999) *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis.

Salzinger, Leslie (2003) *Genders in Production: Making Workers in Mexico's Global Factories*, Berkeley: University of California Press.

Sampson, Helen, Michael Bloor ve Ben Fincham (2008) "A Price Worth Paying?: Considering the 'Cost' of Reflexive Research Methods and the Influence of Feminist Ways of 'Doing'", *Sociology* 42(5): 919-33.

Sancar, Serpil (2009) *Erkeklik, İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, İstanbul: Metis.

— (haz., 2011) *Birkaç Arpa Boyu...*, İstanbul: Koç Yayınları.

Scott, Jacqueline (2010) "Quantitative Methods and Gender Inequalities", *International Journal of Social Research Methodology* 13(3): 223-36.

Sen, Gita ve Avanti Mukherjee (2014) "No Empowerment without Rights, No Rights without Politics: Gender-equality, MDGs and the post-2015 Development Agenda", *Journal of Human Development and Capabilities: A Multi-Disciplinary Journal for People-Centered Development* 15: 2-3.

Shephard, Nicole (2016) "Queering Intersectionality: Encountering the Transnational", *Gender* 8(2): 27-41.

Shiva, Vandana (2014) *İnadına Canlı: Kadınlar Ekoloji ve Hayatta Kalma*, çev. E. Ayhan, İstanbul: Sinek Sekiz.

Smith, Dorothy E. (1974) "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", *Sociological Inquiry* 44(1): 7-13.
— (1987) *Texts, Facts and Femininity: Exploring the Relations of Ruling*, Routledge: New York.
— (1988) *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Boston: Northeastern University Press.
— (1989) *On Being a Scientist*, Washington, DC: National Academy Press.
— (1990) *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Boston: Northeastern University Press.
Smith, Kylie, K. Alexander ve S. Campbell (2017) "Introduction", *Feminism(s) in Early Childhood: Using Feminist Theories in Research and Practice* içinde, haz. K. Smith, K. Alexander ve S. Campbell, Springer Nature (e-book).
Smith, Sharon (2017) "A Marxist Case for Intersectionality", *Socialist Worker*, 1 Ağustos, socialistworker.org/2017/08/01/a-marxist-case-for-intersectionality.
Sontag, Susan (2005) *Başkalarının Acısına Bakmak*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora.
Spelman, Elizabeth (1988) *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon.
Spencer, Dimitrina (2010) "Emotional Labour and Observation in Anthropological Fieldwork", *Anthropological Fieldwork* içinde, haz. D. Spencer ve J. Davies, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, s. 1-48.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) *Can The Subaltern Speak?*, Basingstoke: Macmillan; Türkçesi: *Madun Konuşabilir mi?*, çev. D. Hattatoğlu, E. Koyuncu, G. Ertuğrul, Ankara: Dipnot, 2016.
Stacey, Judith (1988) "Can There be a Feminist Ethnography?", *Women's Studies International Forum* 11(1): 21-27.
Stanley, Liz ve Sue Wise (1983) *Breaking Out*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
— (1993) *Breaking Out Again: Feminist Ontology and Epistemology*, Londra: Routledge.
— (1995) "Feminist Araştırma Sürecinde Metot, Metodoloji ve Epistemoloji", çev. Füsun Şaşmaz, haz. Çakır ve Akgökçe 1995 içinde, s. 67-99.
Şahin, Özlem (2009) "Feminist Sözlü Tarih Deneyimi Üzerine Düşünceler", haz. Hattatoğlu ve Ertuğrul 2009 içinde.
Şenol-Cantek, Funda (haz., 2014) *Kenarın Kitabı: "Ara"da Kalmak Çeperde Yaşamak*, İstanbul: İletişim.
Şentürk, Burcu (2016) "Mahalle Kahvesinde 'Abla', Kabul Günlerinde 'Hanım': Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Gecekonduda Kadın Araştırmacı Olmak", haz. Harmanşah ve Nahya 2016 içinde, s. 68-86.
Tanesini, Alessandra (1999) *An Introduction to Feminist Epistemologies*, Oxford: Wiley-Blackwell.
Tanggaard, Lene (2007) "The Research Interview as Dicourses Crossing Swords", *Qualitative Inquiry* 13(1): 160-76.
Taylor, Jodie (2011) "The Intimate Insider: Negotiating the Ethics of Friendship When Doing Insider Research", *Qualitative Research* 11(1): 3-22.

Tedlock, Barbara (2005) "The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography", haz. Denzin ve Lincoln 2005 içinde, s. 467-81.

Thorne, Barrie (1993) *Gender Play: Girls and Boys in School*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Tinker, Irene ve Elaine Zuckerman (2014) "Women's Economic Roles and the Development Paradigm", *International Development Ideas, Experience and Prospects* içinde, haz. B. Currie-Alder, D. Malone Kanbur ve R. Mehdora, Londra: Oxford University Press.

Toksöz, Gülay (2012) *Kalkınmada Kadın Emeği*, İstanbul: Varlık.

Toksöz, Gülay ve Emel Memiş (2018) *Türkiye'de Katılımcı Demokrasinin Geliştirilmesi, Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin İzlenmesi Projesi İstihdam Raporu*, Ankara: CEİD.

Tronto, Joan (1990) "Women and Caring: What Can Feminists Learn about Morality from Caring?", haz. Jaggar ve Bordo 1989 içinde, s. 172-87.

Tuncer, Selda (2012) "Beşerî Coğrafyaya Feminist İtirazlar", *Fe Dergi* 1: 79-90.

— (2015) "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikâyesi", *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 2 (2): 30-58.

Turner, William B. (2000) *A Genealogy of Queer Theory*, Philadelphia: Temple University Press.

Tüzel, B. Gökçe (2009) "Feminist Bir Doktora Tezi Yazmak", haz. Hattatoğlu ve Ertuğrul 2009 içinde.

UNECE (2015) *Indicators of Gender Equality*, New York ve Cenevre: BM.

Vahasantanen, Katja ve Jaana Saarinen (2013) "The Power Dance in the Research Interview: Manifesting Power and Powerlessness", *Qualitative Research* 13(5): 493-510.

Valentine, Gill (2002) "People Like Us: Negotiating Sameness and Difference in the Research Process", *Feminist Geography in Practice: Research and Methods* içinde, haz. Pamela Moss, Londra: Blackwell, s. 116-26.

Verdioğlu, Yonca ve Ulrike Dufner (2014) *Et Atlası*, İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği.

Walby, Sylvia (2011) *Future of Feminism*, Cambridge: Polity.

Walby, Sylvia, Jo Armstrong ve Sofia Strid (2012) "Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory", *Sociology* 46(2): 224-40.

Wall, Sarah (2006) "An Autoethnography on Learning About Autoethnography", *International Journal of Qualitative Methods* 5(2): 146-60.

— (2008) "Easier Said Than Done: Writing An Autoetnography", *International Journal of Qualitative Methods* 7(1): 38-53.

Wilkie, Rhoda M. (2010) *Livestock/Deadstock: Working with Farm Animals from Birth to Slaughter*, Philadelphia: Temple University Press.

Wilkins, Ruth (1993) "Taking it Personally: A Note on Emotion and Autobiography", *Sociology* 27: 93-100.

Wilshire, Donna (1989) "The Uses of Myth, Image, and the Female Body in Revisioning Knowledge", haz. Jaggar ve Bordo 1989 içinde, s. 92-114.

Wittig, Monique (1980) "The Straight Mind", *Feminist Issues* 1:1.

Wolf, Diane L. (haz. 1996) *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, Oxford: Westview.

— (2009) "Saha Çalışmasında Feminist İkilemler", haz. Hattatoğlu ve Ertuğrul 2009 içinde, s. 372-442.

Yardımcı, Sibel (2012) "Bir Yaşam Biçimi Olarak Dostluk", www.e-skop.com/skopbulten/bir-yasam-bicimi-olarak-dostluk/842. Son erişim 17 Ocak 2020.

— (2014) "Queer veya Yöntemde Devrim", *KaosQueer+ Queer Çalışmaları Dergisi* 1: 74-82.

Yelland, Nicola ve Anna Kilderry (2005) "Against the Tide: New Ways in Early Childhood Education", *Critical Issues in Early Childhood Education* içinde, haz. Nicola Yelland, Berkshire: Open University Press.

Yuval-Davis, Nira (1993) "Beyond Difference: Women and Coalition Politics", *Making Connections* içinde, haz. M. Kennedy, C. Lubelska ve V. Walsh, Londra: Taylor & Francis, s. 3-10.

Katkıda Bulunanlar

ATİLLA BARUTÇU 2011 yılında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden mezun olduktan sonra, 2013 yılında Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı'ndan yüksek lisans, 2019 yılında aynı kurumdan doktora derecesi aldı. Eleştirel Erkeklik Çalışmaları, Queer Teori, Aile Sosyolojisi alanlarında çalışmaktadır. Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisiyatifi (EEİİ) üyesi olan Barutçu, *Masculinities: A Journal of Culture and Society* ve *Feminist Tahayyül: Akademik Araştırmalar Dergisi* yayın kurullarında yer almaktadır. 2014 yılından beri Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

AYLA DENİZ Ankara Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nden lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerini aldı. 2011-2012 yılları arasında Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu Gençlik Danışma Kurulu (UNFPA-GDK) üyeliği yapan Deniz, 2013-14 yıllarında TÜBİTAK-SOBAG, 112K 480 no'lu projede çalıştı. Farklı tarihlerde Krakow Pedagoji Üniversitesi (Polonya), Oxford Üniversitesi (Birleşik Krallık) ve Kaliforniya Üniversitesi'nde (ABD) misafir araştırmacı olarak çalıştı. 2015 yılında Ankara Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı, aynı zamanda Ankara Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı'nda ikinci doktorasına devam ediyor. Feminist coğrafya, nüfus coğrafyası ve kent coğrafyası alanında çok sayıda çalışması bulunuyor.

ÇAĞRI ÇİNAZ lisans derecesini ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden aldı. Yüksek lisans eğitimini Warwick Üniversitesi'nde sivil toplum örgütlerinin organizasyonunda kültürel farklılıkların etkisine odaklanan teziyle tamamladı. Çeşitli Avrupa ülkelerinde yerel sivil toplum kuruluşlarında çalışan ve yerel gazetelerde sivil toplum ile ilgili yazan Çinaz, halen İngiltere'de özel bir kuruluşta çalışmakta ve sosyal bilimler alanında gönüllü çeviriler yapmaktadır.

EMİNE ERDOĞAN lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü' nde tamamladı. Aynı alandaki eğitimine Milli Eğitim Bakanlığı lisansüstü bursu ile Warwick Üniversitesi'nde devam etti. 2016 yılında, yüksek lisans ve doktora

derecelerini aldığı bu kurumun İleri Araştırmalar Merkezi'nde doktora sonrası araştırmalarına başladı. Halen Warwick Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde onursal araştırma üyesidir ve Giresun'da zorunlu hizmet yükümlüsü olarak çalışmaktadır. Akademik ilgi alanları emek, toplumsal cinsiyet, feminist yöntem, duygular, etik ve gıda çalışmaları olan Erdoğan, yayına hazırlanmakta olan *Gender and Agriculture in Turkey: Women, Food and Globalisation* (I.B. Tauris) kitabının yazarı ve *Feminist Tahayyül: Akademik Araştırmalar Dergisi* eş-editörüdür.

EZGİ BURGAN Hacettepe Üniversitesi'nde sosyoloji okuduktan sonra Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Halen aynı bölümde, insan-hayvan ilişkileri alanında doktora çalışmasını sürdürüyor. Doktora tezi Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 2017 Şirin Tekeli Araştırma Ödülü ile desteklendi. Araştırma ilgileri arasında; insan-hayvan ilişkileri, feminist yöntem, etnografya, hayvan coğrafyaları, hayvan anlatıları ve ekopoetika bulunuyor.

GÜLAY TOKSÖZ doktora derecesini Federal Almanya'da göçmen kadın işçilerin işgücü piyasasındaki durumları ve sendikal katılımları üzerine yazdığı tez çalışmasıyla Berlin Hür Üniversitesi'nin Politik Bilimler Bölümü'nden 1990'da aldı. 1992 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü'nde göreve başladı. 2004-2008 yılları arasında Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Başkanlığı'nı yürüttü. Öğretim üyeliği görevinden 2016 yılında emekli oldu. Akademik çalışmalarını sürdüren Toksöz'ün uluslararası emek göçü, toplumsal cinsiyet perspektifinden işgücü piyasaları, kalkınmada kadın emeği konularında çok sayıda ulusal ve uluslararası yayını vardır.

GÜLER CANSU AĞÖREN 2009 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 2011'de kazandığı Milli Eğitim Bakanlığı bursuyla İngiltere'de University of Exeter'de lisansüstü öğrenimine devam etti; psikoloji ve psikiyatri tarihi ve felsefesi üzerinde yoğunlaştı. Akademik çalışmalarından bağımsız olarak feminizme ve toplumsal cinsiyet kavramına ilgi duymaya başladı. Doktora öğrenimini 2017'de tamamlamasının ardından Türkiye'ye döndü, 2018' den bu yana Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışıyor.

LEYLA BEKTAŞ-ATA İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Hizmet (İngilizce) Bölümü'nde öğretim üyesi. Halen "çocukluk mahallesi" Limontepe'de Raoul Wallenberg Enstitüsü'nün desteğiyle Gecekondulu Kadınların Kent Hakkı: Kentlilik, Katılım, Deneyim adlı bir araştırma yürütüyor. Kent, gündelik hayat, toplumsal cinsiyet ve yoksulluk çalışmaları alanlarında çalışıyor.

MEHTAP ÖZTÜRK Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olup kısa bir dönem sosyolog olarak görev yapmıştır. 2014 yılında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde başladığı yüksek lisans eğitimini, 2019 yılında "Kadın Yazını ve 'Dişil Yazın'ın İmkânları: Peride Celal'in Otobiyografisi: *Kurtlar*" başlıklı tezi ile tamamlamıştır. Edebiyat eleştirisi, feminist teori, kadın yazını konularına ilgi duymakta ve doktora çalışmasını bu odakta temellendirmeyi düşünmektedir.

NEHİR GÜNDOĞDU lisans eğitimini 2008 yılında Gazi Üniversitesi Okul Öncesi Öğretmenliği Bölümü'nde tamamladı. Ardından Milli Eğitim Bakanlığı'nın yüksek lisans ve doktora bursu kapsamında, 2011 yılında Warwick Üniversitesi'nden "Toplumda Çocukluk" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini, 2016 yılında çocukların toplumsal cinsiyet ve milli kimlik inşaları sürecinde erken eğitim kurumları ile kurdukları ilişkiyi araştıran teziyle doktora derecesini aldı. Çalışmaları toplumsal cinsiyet, çocukluk ve eğitim sosyolojisi alanlarına feminist ve eleştirel yaklaşımlar üzerinden odaklanmaktadır. 2017 yılından beri Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaktadır.

NEZİHE BAŞAK ERGİN lisans eğitimini Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nde tamamladı. Yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden aldı. Doktora eğitimi sırasında Leeds Üniversitesi Coğrafya Okulu'nda ziyaretçi araştırmacı olarak bulunmuş, doktora sonrası araştırmasını ODTÜ'de yürütülen EGERA (Effective Gender Equality in Research and the Academia) projesinde yapmıştır. Halen Giresun Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Araştırma ve merak konuları kent, toplumsal hareketler, toplumsal cinsiyet, gündelik hayat, sanat, beden ve duygular sosyolojisidir.

NÜKHET SİRMAN Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden emekli antropologdur. Tarımsal yapılardan feminist hareketlere, aile ve akrabalık ilişkilerinden toplumsal cinsiyet eğitimi yöntemlerine, namus cinayetlerinden göç sonrası hayatların kurulmasına kadar değişen konularda saha araştırmaları yapmış, çeşitli makaleler yazmıştır. Çeşitli feminist oluşumlarda yer alan ve yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunan Sirman, toplumsal yaşamın her alanının cinslendirilmesi bakış açısıyla akademi ile aktivizmi birlikte yürütme biçimleri geliştirmeye çalışmıştır.

SANDRA HARDING California Üniversitesi ve Delaware Üniversitesi'nde uzun yıllar felsefe, eğitim ve kadın çalışmaları alanlarında dersler vermiştir. Feminist teori ve bilim felsefesi alanlarında literatüre katkı sunmuştur. 200'den fazla ülkede dersler vermiş ve Birleşmiş Milletler'in UNESCO, Kadın Fonu, Bilim ve Teknoloji Komisyonu gibi çeşitli organizasyonlarına danışmanlık yapmıştır. Birçok akademik derginin editörlüğünü yapmış olan Harding, halen feminist felsefe, epistemoloji ve postkolonyal teoriler gibi alanlarda çalışmalarını yürütmektedir.

SARA CARPENTER Kanada Alberta Üniversitesi'nin Eğitim Politikaları Bölümü'nde doçent olarak çalışıyor ve Yetişkin, Kamu ve Yükseköğretim Programının koordinatörlüğünü yürütüyor. Yayına hazırlanmakta olan *The Ideology of Civic Engagement: AmeriCorps, Politics, and Pedagogy* (SUNY Press) kitabının yazarı ve *Revolutionary Learning: Marxism, Feminism and Knowledge* kitabının Shahrzad Mojab ile editörüdür.

SHAHRZAD MOJAB Toronto Üniversitesi'nde Liderlik, Yüksek ve Yetişkin Eğitimi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Enstitüsü'nde profesör olarak çalışmaktadır. Aynı üniversitenin Eşitlik Çalışmaları birimini de yöneten Mojab, *Marxism and Feminism* (2015) kitabının editörlüğünü yapmış ve 2017 yılında Sara Carpenter'la birlikte *Revolutionary Learning: Marxism, Feminism and Knowledge* kitabını derlemiştir.

SİBEL YARDIMCI Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Doktorasını Lancaster Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Bu sırada küreselleşme, kent, kamusal alan ve kültürel sermaye üzerine çalıştı. Tezi Türkçe olarak *Küreselleşen İstanbul'da Bienal* (İletişim, 2005) adıyla basıldı. Sonraki çalışmaları göç ve milliyetçilik, biyopolitika, *queer* kuramı ve sakatlığa odaklanmaktadır. Bu konulardaki makaleleri *Doğu Batı*, *Toplum ve Bilim*, *New Perspectives on Turkey*, *e-Skop* gibi dergilerde yayınlandı. Çeşitli derleme kitaplara katkıda bulundu ve *Hacıyatmazı Devirmek*, *Sakatlık Çalışmaları* ve *Queer Tahayyül* başlıklı kitapları farklı kişilerle birlikte derledi. Halen çeşitli dergilerin yayın kurullarında görev yapmaktadır.

UMA NARAYAN Bombay Üniversitesi felsefe lisans eğitiminin ardından aynı alanda Poona Üniversitesi'nde yüksek lisans derecesi almıştır. 1990 yılında Rutgers Üniversitesi'nde doktora çalışmasını tamamlamıştır. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism* (1997) adlı bir kitabı bulunmaktadır. Ayrıca Mary L. Shanley ile *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, Julia Bartkowiak ile *Having and Raising Children* ve Sandra Harding ile *Decentering the Center: Postcolonial and Feminist Challenges to Philosophy* adlı kitapların editörlüğünü yapmıştır.

HAZIRLAYANLAR

Emine Erdoğan, Nehir Gündoğdu

Türkiye'de Feminist Yöntem

Feminist yöntem diye bir şeyden söz etmek mümkün müdür? Söylenegeldiği gibi feminist araştırma sadece "kadınlar *tarafından*, kadınlar *hakkında*, kadınlar *için*, kadınlarla *birlikte*" mi yapılır, yapılmalıdır? Peki, "Batılı" bağlamlarda üretilmiş kavram ve tartışmalar Türkiye'de yapılan feminist araştırmalar için gerekli ve yeterli çerçeveyi sağlayabilir mi?

Bu sorulardan yola çıkan derlemenin birinci kısmında 1980'lerden itibaren feminist yöntem tartışmaları sırasında oluşturulmuş temel kavramları açan metinlere yer veriliyor. İkinci kısımda ise, kuram ve yöntem birlikteliğinin sosyal dünyaya ilişkin bir dert ile buluştuğu durumların sahada ne gibi farklı yaklaşımlara yol açabildiği gösteriliyor.

"Bu kitabın feminist yöntem sorunsalına en önemli katkısı kuşkusuz araştırmacı konumu ile ilgili tartışmalara getirdiği yeni bakış açıları. Yazarlar yalnızca araştırmacının nötr kalması gerektiği mitini yıkmıyor, kalınmadığında ortaya çıkan çeşitli sorulara ve bunlar üzerinden yapılabilecek çalışmalara da işaret ediyorlar. Nötr olma kaygısından kurtulan araştırmacıların bir anda bilimlerle alakalı birkaç miti birden nasıl yıkabildiklerinin tüm güzelliğiyle sergilendiğini görüyoruz: araştırmacının üstün bilgiye sahip olmama halini, avantajlı araştırmacı var mıdır sorusunun fakirliğini, kadın gibi, hayvan gibi, çocuk gibi, araştırma gibi verili sınıflamaların birçok yerde düşünmeye destek yerine köstek olduğunu, ve belki de en önemlisi araştırma yapıyor olma halinin ne kadar verimli olduğunu..." — Nükhet Sirman

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-184-4





Metis Yayınları
www.metiskitap.com