

“Peki feminizm bunun neredesinde?": Siyasi Coğrafyanın Feminist Okumaları.

Devran Koray Öcal

Feminist Tahayyül, 5(1): 88-100.
(Araştırma Notu)

ISSN: 2777-6011

feministtahayül
CİLT 01 | 01.06.2024





“Peki feminizm bunun neredesinde?": Siyasi Coğrafyanın Feminist Okumalari

Devran Koray Öcal¹

Feminist coğrafya alanında üretim yapan bir akademisyen olarak alanımın *tam olarak ne* olduğu ve ne çalıştığım sık karşılaştığım soruların başında geliyor. Üstelik bu soruları yalnızca akademi dışı çevremden değil, aynı zamanda öğrencilerim ve sosyal bilimlerin farklı branşlarında uzman meslektaşlarımdan da alıyorum: Feminist coğrafya nedir?

Bu soru bir yandan coğrafyanın hâlen atmosferik olaylar ve yeryüzü şekilleri gibi fiziki unsurlar veya haritacılıkla özdeşleştirilmesinden, öte yandan feminizm teriminin çoğunlukla yalnızca “kadın hakları” çerçevesinde dar bir şekilde yorumlanmasından kaynaklanıyor. Bu sebeple, yanıt verirken coğrafyayı belirli bir sosyal alan üzerinden somutlaştırarak, bu alanın içindeki toplumsal cinsiyet dinamiklerini örneklemem, feminizm ve coğrafyanın bağlantısını daha anlaşılır kılıyor. Örneğin Susan Hanson ve Geraldine Pratt’ın klasik eseri *Gender, Work and Space* (Toplumsal Cinsiyet, Çalışma ve Mekân) (1995), sosyal coğrafya alanını bir semt olarak karşımıza çıkarıyor ve kadınların bu semtte ev ile iş yerleri arasında kat ettiği mesafenin erkeklere oranla daha az olduğunu haritalaştırarak bunun nedenlerini sorunsallaştırıyor. Hanson ve Pratt’ın analizinde çocuk bakımı ve yemek hazırlama gibi görevlerden birinci derecede sorumlu olan kadının eve bir an önce ulaşabilmesi için eve daha yakın yerlerde çalıştığı vurgulanıyor. Dolayısıyla bir semt haritası üzerinde kadın ve erkek hareketliliğinin dinamiklerini incelediğimizde coğrafya ile toplumsal cinsiyet alanlarının ilk anda düşündüğümüzden çok daha ilişkili olduğunu net olarak görebiliyoruz. Ne var ki coğrafya ve feminizmin ilişkisi denklemine, bir de çalışma alanlarım olan devlet, sınırlar, jeopolitik ve göç

¹ Doktora Sonrası Araştırmacı, Bern Üniversitesi.



gibi politik coğrafya kavramları eklenince konu çoğu zaman daha da çetrefilli bir hale geliyor. Bu noktada feminizmi biraz daha katmanlı biçimde tanımlama zorunluluğu ortaya çıkıyor.

Bu bağlamda bu yazı politik coğrafyanın feminist işleniş biçimini açıklamayı ve feminist akademisyenlerin bu alana katkılarını göz önüne sermeyi amaçlıyor. Zira, tüm genellemeci yaklaşımlara, hiyerarşik ve bedensizleştirilmiş (*disembodied*) yapılara ve epistemolojilere karşı topyekûn bir duruş alanı olarak feminist akademik yazım, bir devletin nasıl algılandığı ve tanımlandığından jeopolitik ilişkilerin işleniş biçimine, sınırların nasıl tahayyül edildiğinden göç kanunlarının cinsiyet politikalarına kadar her konu ve kavramı yapı sökümüne uğratıp buradaki erillik biçimlerini ifşa ederek alternatif okuma biçimleri öneriyor.

Bu metinde öncelikle genel hatlarıyla feminist coğrafya alanını özetleyip, politik coğrafya alanına feminist akademisyenlerin nasıl katkı sağladığına değineceğim. Bunu yaparken doktora çalışma konum (Öcal, 2020c) olan Almanya'daki DİTİB (Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği) camilerini feminist (jeo)politik bir bakış açısıyla nasıl ele aldığını örneklerle açıklayacağım. Neticede politik coğrafya ve feminizm literatürleri arasındaki iletişimin neden önemli ve gerekli olduğunun altını çizmeyi amaçlıyorum.

Feminist Coğrafya

Feminist coğrafya dönemin aktivist sosyal hareketlerine paralel olarak 1970'lerde etkili olmaya başlayan bir akademik disiplindir. Feminist akademisyenlerin ilk çalışma alanlarının domestik güç ilişkileri, çocuk bakımı, ev emeği, kadınların sosyal hayata ve kent hayatına katılımı ya da çalışma koşulları gibi kadınların ve kadın meselelerinin *görünürlüğünü* arttırmaya dönük konular olduğunu söyleyebiliriz. Bu alanlarda yapılan çalışmalara paralel olarak, feminist coğrafyacılar bizzat coğrafya disiplinin kendisine dair sıkı eleştiriler getirmeye başladı. Bir yandan bu alandaki kadın akademisyen istihdamının azlığı konu edilirken, daha geniş çerçevede coğrafya disiplininin bilgi üretim anlayışının sorgulaması yapılarak,



kemikleşmiş eril yapılar ve algılar vurgulanmaya başlandı. Örneğin önde gelen feminist coğrafyacılarından Linda McDowell'in (1992) vurguladığı gibi kadının bir bütün olarak coğrafya disipliniinde yer bulamaması, bir yandan kadının “yanlış” bir alanda –yani coğrafya disiplinin doğrudan ilgisi olmayan domestik mekânlarda– konumlandığının düşünülmesinden, bir yandan da kadın meselelerini –ki aslında bunlar da önemsiz olarak görülüyordu– ele alabilecek metodların yeterince bilimsel ve nesnel bulunmamasından kaynaklanıyordu. Gillian Rose'un (1993) eleştirel bir şekilde altını çizdiği gibi, bu anlayışa göre bilimsel bilgiyi ve nesnelliği – bilhassa duygularını yaptığı işten ayırabilme *becerisini*– erkek aklı temsil ediyordu. Bu bağlamda feminist coğrafyacılar, coğrafyanın eril bir disiplin olduğunu, kadın katkılarını marjinalize ettiğini ve erkekler ile kadınlar arasındaki derin toplumsal eşitsizlikleri yeniden ürettiğini savunarak bu eşitsizlikleri ortadan kaldırmayı hedefledi. Bu meydan okumayla birlikte 1990'lı ve özellikle 2000'li yıllardan itibaren feminist coğrafya alanı çeşitlenerek, bedenden duygulara, politik ekolojiden sömürgeciliğe, cinsellikten kesişimselliğe (*intersectionality*), kuir coğrafyalara, bürokrasiye ve jeopolitiğe kadar çok çeşitli alanlarda yalnızca teorik olarak değil, metodolojik olarak da coğrafya disiplinin sınırlarını genişletti.²

Feminist Politik Coğrafya

Feminist çalışmaların coğrafya disiplini içinde yarattığı bu dönüşüm ve çeşitlilik politik coğrafya alanında da yansıma buldu. Aslında feminist coğrafyacıların ele aldığı tüm konular niteliği itibarıyla *politik* olmakla birlikte, büyük S ile yazılan *Siyasetin* devlet, güvenlik, savaş, sınırlar ve jeopolitik gibi klasik konularının feminist teori ve yöntemlerle ele alınması nispeten geç bir tarihte yaygınlık kazanmaya başladı. Örneğin Taylor'ın 2000 yılında yazdığı bir yazıda politik coğrafya içinde feminist eleştirilerin hâlâ çok sınırlı biçimde yer bulduğundan bahsetmesi bu durumu özetler. Ancak bu tarihten sonra, akademik yayınlarda feminist politik coğrafya eserlerinin hem sayısal olarak arttığını, hem de etki alanının genişlediğini görmeye başlıyoruz. Hyndman'ın jeopolitik ve feminizm konulu çalışmaları (2000; 2001), Staeheli,

² Feminist coğrafya alanının gelişiminin ayrıntılı okuması için bkz. Nelson ve Seager, 2005; Nayak ve Jeffrey 2013.



Kofman ve Peake'in *Making Women, Making Politics* (Kadının Üretimi, Politikanın Üretimi) derlemesi (2004), Silvey'in, devlet, göç ve toplumsal cinsiyet konulu çalışmaları (2004a; 2004b), Mountz'un bürokrasi ve göç konusunu bedenselleştirme kavramı üzerinden okuyan çalışmaları (2004) bu alandaki örneklerden birkaçıdır.

Feminist coğrafyacıların disipline yaptığı katkı en genel anlamıyla *kişisel olan politiktir* söyleminin katmanlı bir şekilde siyaset kavramlarına ve olgularına uygulanmasıydı. Feminist yazarların *global intimate*³ olarak tanımladığı bu bakış açısı (Mountz ve Hyndman, 2006) politik coğrafya ile alakalı olarak sorulan ve bu yazının da başlığı olan “*peki feminizm bunun neresinde*” sorusunun da cevabını oluşturuyor: Devletin oluşumu, biçimleri ve işleyişinden, jeopolitik olanın tahayyülüne ve uygulanışına, sınırların kimin için çizildiğinden, güvenlik kavramının nasıl tanımlandığına kadar her şey aslında kişisel/cinsel/gündelik olanla bağlantılı, etkileşim halinde ve ona içkin durumda. Örneğin feminist akademisyen Joana Nagel'in (1998) altını çizdiği gibi, milliyetçilik ve erillik kavramlarının ikisinin de *onur, cesaret, fedakârlık ve koruma* gibi terminolojiler üzerinden anlam bulduğunu düşündüğümüzde, genel ve özel olan ya da politik ve kişisel olan her şeyin birbiri üstüne düştüğünü görüyoruz. Benzer şekilde Türkiye'de mülteciler üzerinden yürütülen “sınır namustur” tartışmalarında devletin sınırlarının korunmasını namus kavramıyla ilişkilendiren cinsiyetçi milliyetçilik veya Ukraynalı göçmenleri *kendilerine benzer* bulduğu için hoş gören ve Suriyeli göçmenlerden ayıran Avrupa sağıının bedenler üzerinden inşa ettiği hiyerarşiler feminist politik coğrafyacıların işaret ettiği *global intimate* meselesinin henüz giriş niteliğindeki örnekleridir. Yeni dönem feminist politik coğrafya yaklaşımları cinsiyetçi bağlamlarla örülü olduğu çok bariz olan bu politik kavram ve süreçlerin çok derinine inerek, deşifre edilmesi zor erillikleri ortaya çıkıyor.

Buradaki temel teorik yaklaşım tüm genelleyci, hiyerarşik ve düzleştirici bakış açılarının birer erillik ölçeği olduğunun tespitine dayanıyor. Örneğin devlet kavramını ele

³ “Global Intimate” kavramının henüz oturmuş bir çevirisi bulunmuyor; belki “küresel ve kişisel” denilebilir.



aldığımızda, feminist yazım onu Vestfalya Antlaşması'nın sınırlarıyla tanımlayan –bir bakıma, devleti ordu, bürokrasi, sınırlar ve kanunlardan ibaret sayan– yaklaşımın ne kadar sığ ve herhangi bir açıklama sunmaktan uzak olduğunu ortaya koyuyor. Bunun yerine devletin *toplumun ötesinde ve yukarisında* bir yerde değil, bizzat gündelik hayat içinde var olan, insanlardan oluşan, her şeye gücü yeten ve sarsılmaz değil, aksine korkuları, kafa karışıklıkları ve iç çelişkileri olan bir kurum olduğunu ortaya koyuyor. Böylelikle teorik düzeyde bir ölçek (*scale*) değişimi yapıyor. Üstelik bu değişim devlete “böyle de bakabiliriz” anlamına gelmiyor, aksine “bakmamız gereken tam da bu” iddiası taşıyor. Zira, ancak bu şekilde bir ölçek değişimiyle aşağıdan yukarıya doğru baktığımızda (ki bu kategorilerin, yani neyin *aşağı* ve neyin *yukarı* olduğunun kendisi bile sorgulanmaktadır), devletin toplumun üstünde yer alan soyut bir düzenleyici kurum olmadığını, aksine aile içi şiddetin, cinsiyet temelli ücret eşitsizliğinin, kuir cinayetlerinin ve daha yüzlercesini sayabileceğimiz adaletsizliğin bizzat tanığı, müsebbibi ve faili olduğunu görüyoruz. Kısacası böylesine bir gömülü (*grounded*) yaklaşım, tek boyutlu, genellemeci ve ziyadesiyle eril bir devlet kavramına eleştiri getirerek, onu daha nüanslı bir şekilde anlamamızı sağlıyor.

Feminist coğrafyacıların ağırlığını koyduğu diğer bir alan olan jeopolitik çalışmalarına baktığımızda, bu nüanslı perspektifin nasıl bir epistemolojik farklılık yarattığını daha iyi anlayabiliriz. Feminist coğrafyacı Sara Koopman'ın hicivli biçimde “büyük adamların, büyük oyun sahalarında, büyük silahları koşturması”⁴ (2011: 274) olarak betimlediği jeopolitiğin klasik tanımı önce Dalby (1994) ve O'Tuathail (1996) gibi akademisyenlerin geliştirdiği eleştirel jeopolitik (*critical geopolitics*) alanı tarafından yapı sökümüne uğratıldı. Feministler ise bu eleştirel akımı bir adım öteye götürerek jeopolitiği *büyük adamların dünyasından* alarak *yer yüzüne* indirdi ve gündelik hayat içinden bir analize tabi tuttu. Buna göre devletler arası bir güç savaşı olarak anlaşılan jeopolitik, artık bir yandan insanların hayatlarında nasıl yankı bulduyuyla irdelenirken, öte yandan da insanlar jeopolitik oyunların pasif birer mağduru değil, aksine jeopolitik olanın yaratıcıları ve direnişçileri olarak tanımlandı. Örneğin feminist politik

⁴ Türkçe çevirisi yazar tarafından yapılmıştır.



coğrafyacı Sara Smith'in (2011; 2012) Hindistan, Çin ve Pakistan arasındaki tartışmalı bölge olan Ladakh üzerinde yaptığı çalışmalar, sınır tartışmalarının Müslümanlar ve Budistler arasındaki komşuluk, akrabalık, aşk ve evlilik gibi kişisel ilişkileri nasıl etkilediğini, bebek ve kadın bedenlerinin *jeopolitik araçlar* olarak nasıl sınır tartışmalarının merkezinde konumlandırıldığını gösteriyor. Bedenleri birer coğrafya olmasının ötesinde, coğrafya yapıcılar olarak da tanımlayan Smith'in bu çalışması sıradan jeopolitik tartışmaların asla göremediği bir ölçeğe inerek, jeopolitik olanın *gerçekte* ne olduğunu ve nasıl bir etkisi olduğunu gözler önüne seriyor.

“Devlet Baba”nın Almanya’da Doğuşu: Türk-Sünni Camilerine Feminist Politik Bir Bakış

Feminist politik coğrafyanın teorik dünyasıyla etkileşimim 2016 yılında Almanya’daki Diyanet camileri üzerine yaptığım doktora çalışmam ile başladı. Bu araştırma temel bir akademik meraktan doğmuştu: Almanya’da Türk tipi bir camiye sahip olmak Sünni-Türkler için nasıl bir anlam taşıyor? Bu genel soruya istinaden yıllar içinde cami cemaatleriyle yaptığım onlarca derinlemesine mülakat ilginç bir cevaba yöneliyordu: Onlar için *cami demek, devlet demektir*. Almanya sınırları içinde Türkiye devleti camiler tarafından temsil ediliyordu. Peki bu ne anlama geliyordu? Bu sorunun basit ve ilgili literatürde de sıkça verilen cevabı; bu camilerin Diyanet ile olan organik bağlantıları nedeniyle cemaat tarafından devlet olarak kabul edilmesiydi. Ancak benim yaptığım mülakatlar bu diaspora toplumunun tarihsel yoksunluklarını, duygularını ve gündelik hayat etkileşimlerini analizlerimin içine katmayı gerektiren çok daha katmanlı bir cevabın zarureti ortaya koyuyordu.

Yaptığım görüşmelerde 1960’larda Almanya’ya işçi göçü programlarıyla gidenlerin yaşadığı bir yığın duygusal ve sosyal tahribat karşısında camilerin dini mekânlar olarak kalmayıp birer bakım/ilgi evi (*care house*) işlevi üstlendiği ve bunun neticesinde de bir tür “devlet baba” hissi yarattığı sonucuna ulaştım. Cami cemaatleri 1960’lardan neredeyse 1980’lerin ortasına kadar Almanya’da (ve aslında diğer Avrupa ülkelerinde de) neredeyse iki



devletten de hiçbir hizmet alamadılar. Almanya devleti için onlar bir an önce Türkiye'ye dönmesi gereken işçilerden ibaretti ve henüz 1970'li yıllarda bile sayıları milyona ulaşan bu grubun sosyal hayatı hiç düşünülmemişti. Göçmen işçiler özellikle ilk yıllarda iş yerleri ile yurttan bozma evleri arasını toplumun içine karışmadan ring servisleri ile gidip geliyordu. Ne var ki uzunca bir süre Almanca öğrenmelerinin bile pek önemsenmediği bu insanlardan sonraki yıllarda “entegre olmuyorlar” diye şikayetçi olunacaktı. Türkiye devleti içinse gurbette işçi demek, dövizden daha fazlası değildi.

Görüşmelerde cami cemaatinden kişilerin bana en sık anlattığı hikâye, böyle bir ortamda başları sıkıştığında gidebilecekleri tek yer olan konsolosluklarda da hiç iyi muamele görmemiş –hatta çoğu kez aşağılanmış– olmalarıydı. İşte camiler Sünni-Türkler için bir sığınma ve ortak toplumsal yaralara (yalnızlık, dışlanmışlık ve yoksulluk hislerine) çare olma yerleri olarak türemeye başlamıştı. Öyle ki camiler Türkiye'den kendisine gelen mektubu okutacak birini arayan yaşlıların, vergi döneminde yanlış bir şey yapmamak adına cemaatten akıl almaya gelenlerin, çocuklarını alkol, uyuşturucu ve kumar gibi alışkanlıklara kaptırmamak için güvenli bir yol arayan ailelerin ve buna benzer onlarca gündelik ama yaşamsal öneme sahip konularla uğraşanların çözüm için başvurduğu daimi uğrak noktası haline gelmişti. Dolayısıyla yaptığım onlarca görüşmede defalarca kez tekrar edildiği üzere camiler bu endişe ve yoksunlukları yaşayanlar için kendilerini “yetim” kalmaktan kurtaran, “baba ocağı” gibi olan birer “ev” haline dönüşmüştü. Diğer bir ifadeyle camiler koruyup kollayan, yetim bırakmayan bir baba figürüyle özdeşleşmiş ve “devlet baba” halini almıştı.

Camiler bir yandan da Türkiye'nin laik rejimi sebebiyle ülkede faaliyet gösteremeyen ve bu sebeple yurt dışında örgütlenmeye başlayan Süleymancılar ve Millî Görüş gibi grupların da örgütlenme yerleri olmaya başlamıştı. Bu durumu kendine tehdit olarak gören devlet, bunca yıl pek de ilgi göstermediği diaspora toplumuyla Diyanet eliyle etkileşime geçmeye başladı. 1980 sonrasında camilere Türkiye'den imamlar gönderilmeye başlandı. Daha sonra Diyanet'in önyak olduğu bir süreçle, birçok cami (bir bakıma, İslamcı ve Milliyetçi ideolojilere yakın cemaatlerin camileri dışında kalanların tümü) DİTİB (Diyanet İşleri-Türk İslam Birliği) adı



altında bir şemsiye örgütlenmeye giderek kurumsal olarak da güçlendi. Bu adımla birlikte birer diaspora derneği olarak işlev gören camiler, bir nevi resmi bir statü de kazanarak daha geniş kitleler için de bir uğrak yeri olmaya başladı. En başından beri ibadet alanı olmanın ötesinde işlev gören camilerin hizmet alanları iyice genişledi: Zaman içerisinde camiler çocuklar için dil ve din dersleri alıp bir yandan da oyun oynayabilecekleri bir kreş, yaşlılar için muhabbet edebilecekleri bir çay ocağı, gençler için langırt ve bilardo gibi oyunları oynayabilecekleri bir toplanma alanı ve hatta kadınlar için aileleri ve cemaatleri ile vakit geçirebilecekleri, yemek pişirebilecekleri birer sosyal mekân hüviyeti kazandı. Dolayısıyla bu diaspora alanları hizmet alınan fiili birer konsolosluk ve devlet haline döndüler.

Tam da bu noktada, camilerin cemaat tarafından devletmiş gibi görülmesinin arkasında yatan sebebi salt Diyanet ile olan organik bağlarla açıklamanın, feminist yazımda sıkça şikayet edilen eril, katmansızlaştırıcı (*flattening*), dolayısıyla farklı dinamikleri ve nüansları gör(e)meyen tavırla nasıl ilişkili olduğunun anlaşıldığı kanaatindeyim. Bu eril perspektif bir yandan öznellikleri hiçe sayarken (ki zaten bu da erillğin bir alametifarikasıdır), öte yandan devlet kavramının nüanslarını ortaya koymamızı ve onu destabilize etmemizi zorlaştırıyor. Söz konusu çalışmada ortaya koyduğum gibi, devlet yalnızca uluslararası tanınırlıkla, belirlenmiş sınırlarıyla, ordusuyla ve yasalarıyla var olan bir olgu değildir. Sürgündeki Tibet Devleti (*Tibetan State in Exile*) ya da KKTC örneğinde olduğu gibi, devlet bazen bir pratik (McConnell, 2016), bazen bir prova (Jeffrey, 2013), bazen bir inanış (Yashin, 2012), bazen de benim çalışmamda gösterdiğim gibi diaspora deneyimlerinin neticesinde ortaya çıkan hisler bütünüdür (Öcal, 2020a).

Bu şekilde feminist politik bakış açısıyla cami halklarının sıradan gündelik pratiklerine odaklandığımızda, devlet fikrinin oluşumunun da ötesinde politik meselelerin varlığını gözlemleyebiliyoruz. Örneğin camilerin Alman ve Türk devletleri arasında uzun yıllardır süren tartışmalı konumu gerek akademik yazımda gerekse de medyada sıkça tartışıldı. Ancak bu alanda da benim eril olarak okuduğum genel bir kolaycı bakış açısının hâkim olduğunu fark ettim: Camiler literatürde Türk devletinin ve AKP ile birlikte de Erdoğan'ın birer dış politika



kolu olarak yorumlanmaktan pek öteye gitmiyor. Oysa bu yorum –doğruluk payı içerse de– yukarıda bahsettiğim gibi cami cemaatlerinin öznelliğini tamamen ortadan kaldırıyor. Camiler bırakın Erdoğan ya da AKP'yi, Türk ve Alman devletleri bile fiili olarak hayatlarında yokken cemaatlerinin kendi inisiyatifleriyle ortaya çıkan yapılardır. Yaptığım görüşmeler eski bir fabrikanın, okulun, kilisenin ya da bir evin cemaatten toplanan paralarla satın alınması ve camiye dönüştürülmesi hikayeleriyle dolu. Ayrıca cami cemaatleri yönetimlerini kendisi seçer ve gündelik hayat içindeki kararları (örneğin yeni bir kreş açılması yahut caminin deposunun düğün-kına organizasyonları için ayrılması) kendi başlarına alır. Diyanet'in bu camilerle yegâne bağı aslında imam göndermekten ibarettir ki, imamlar da çoğu zaman cemaatin yaşam biçimine, geleneklerine ve kararlarına ayak uydurması beklenen kişilerdir. Dolayısıyla camilerin iç işleyişini görmeden onları salt birer diploması karargâhı olarak yorumlamak yine üstten eril bir bakışın tezahürüdür.

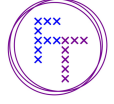
Öte yandan özneliği silen bu bakış açısı cami cemaatinin Alman ve Türk devletlerinin ikisinin de jeopolitik planlarına karşı farklı oranlarda bir tepkisellik içinde olduğu gerçeğini de görünmez kılıyor. Alman devleti için camiler Türkiye ile bütün bağlarını kesmesi gereken birer Alman sivil toplum kuruluşuyken, Türk devleti için birer oy deposu ve propaganda alanıdır (Öcal, 2020b). Oysa cami cemaatleri çoğu zaman camilerinin özerkliğini her iki tarafa karşı da koruma ve kendileri için *üçüncü bir alan* (Bhabha, 1990) yaratma niyetindedir. Örneğin benim araştırma yaptığım dönemde birçok üst düzey cami yöneticisi AKP'nin camileri politikleştirme çabalarından hoşnutsuzdu. Ayrıca cami cemaatleri de genel olarak imamlardan memnun olsa da onların sosyal iletişim konusunda Türkiye'deki gibi davranmalarından son derece rahatsızdı. Özellikle gençlerle iletişim ve çocukların eğitimi konusunda imamların uyguladığı sözlü ve fiziki şiddet içeren geleneksel imam hatip yöntemleri cami cemaatleri tarafından sıkça eleştirilmekteydi. Dolayısıyla cami cemaatleri muhafazakâr ve milliyetçi sosyolojik kökenleri nedeniyle Türkiye'nin İslamcı ve Milliyetçi partilerine yakın olsa da çoğu literatürde ve medyada yansıtıldığı kadar öznesiz bir teslimiyet içinde değil (Öcal & Gökarıksel, 2022).



Sonuç

Dolayısıyla tüm bunlar bize feminist *grounded* yaklaşımların politik coğrafya alanında nasıl farklılıklar yarattığını göstermektedir. Erkek egemen bakış açısı yalnızca heteronormativite dışında kalan bireylerin hikayesini es geçmekle kalmaz, aynı zamanda tek bir anlatı ortaya koyarak, ayrıntıları ve gündelik hayattaki gerçekleri görmezden gelerek genellemeci yaklaşımları dikte eder. Bu da bizim devlet, sınırlar ve jeopolitik gibi kavramları nasıl algıladığımızı etkiler. Oysa tüm bu *görünüşte* büyük ve makro olan kavramların etkilediği de, onları yapanlar da, uygulayanlar da sıradan insanlar. Bu bize feminist politik coğrafi yaklaşımların, basitçe toplumsal cinsiyet konusunu bağlama dahil etmekten öte devrimsel bir teorik yaklaşım ortaya koyduğunu ve bildiğimiz tüm kavramları yeniden düşünmemiz ve analiz etmemiz gerektiğini gösteriyor.

Tam bu noktada camiler konusuna geri dönersek, feminist politik coğrafya yaklaşımıyla düşünmenin nasıl bir fark yarattığını bir başka örnek üzerinden görebiliriz. Camilerin neden “devlet baba” kavramıyla özdeşleştiğini anlamanın diaspora deneyimlerini detaylıca analiz eden feminist bir gömülü yaklaşım gerektirdiğinden bahsetmişim. Aynı yaklaşımla analizimize devam edersek “devlet baba” kavramının daha da nüanslı bir biçimini tanımlayabiliriz: Türkiye’deki “devlet baba” figürüne benzer olarak, camilerin hoyrat ve ötekileştirici bir baba olduğunun da altını çizmeliyiz. Öyle ki Sünni-Türkler için bir *ev, yuva* ya da *baba ocağı* olan diaspora camileri, tarihsel olarak ne Aleviler ne de Kürtler için güvenli ve yaraları saran bir yer oldu. Aksine Türkiye’de varolan ırkçı ve ayrımcı yaklaşımların yeniden üretildiği ve yeni nesillere aktarıldığı merkezler oldular. Çalışmam her ne kadar bu konuya ayrıntılı olarak eğilmemiş olsa da gerek Alevi ve Kürtlerle yaptığım sınırlı sayıda görüşmelerden gerek de camilerin içinde var olan sosyopolitik dokudan bu rahatlıkla anlaşılabilirdi. Dolayısıyla feminist politik bir yaklaşımla, devlet baba figürünün öteki yüzü de ortaya konularak diasporada oluşan –şefkatli veya zalim– “devlet” hissiyatının cami-Diyanet bağlantısının çok ötesinde bir ayrıntıyla görülebileceği muhakkaktır.



Teşekkür

Bu metnin çeşitli taslaklarını titizlikle okuyup değerli yorumlarını sunan ve hatalarını özenle düzelten Nurhayat Şanlı ve Betül Aykaç'a, yazının gelişimine sağladıkları katkılar için derin minnettarlığımı ifade etmek isterim. Ayrıca, yazıyı incelikli bir şekilde okuyup düzeltmeler öneren dergi editörleri Emine Erdoğan ve Demet Gülçiçek'e de çok teşekkür ediyorum.



KAYNAKÇA

Bhabha, H. (1990) The Third Space: Interview with Homi Bhabha. In *Identity: Community, Culture, Difference*. haz. S. Hanson, & G. Pratt. Londra: Routledge: 207-221.

Dalby, S. (1994) Gender and critical geopolitics: Reading security discourse in the new world disorder. *Environment and Planning D: Society and Space*, 12(5): 595–612. <https://doi.org/10.1068/d120595>.

Hanson, S. & Pratt, G. (1995) *Gender, work and space*. Londra: Routledge.

Hyndman, J. (2000) Towards a feminist geopolitics. *The Inaugural Suzanne Mackenzie Memorial Lecture*, 45(2): 210–222.

Hyndman, J. (2001) Towards a feminist geopolitics: The inaugural Suzanne Mackenzie memorial lecture. *Canadian Geographer*, 45: 210–222.

Jeffrey, A. (2013) *The Improvised State*. Oxford: Wiley Blackwell.

Koopman, S. (2011) Alter-geopolitics: Other securities are happening. *Geoforum*, 42(3): 274–284.

McConnell, F. (2016) *Rehearsing the State: The Political Practices of the Tibetan Government-in-Exile*. West Sussex: Wiley Blackwell.

McDowell, L. (1992) Doing Gender: Feminism, feminists and research methods in human geography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 17: 399–416.

Mountz, A. (2004) Embodying the nation-state: Canada's response to human smuggling. *Political Geography*, 23(3): 323–345.

Mountz, A. & Hyndman, J. (2006) Feminist Approaches to the Global Intimate. *Women's Studies Quarterly*, 34(1): 446–463.

Nagel, J. (1998) Masculinity and nationalism: Gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*, 21(2): 242–269.

Nayak, A., & Jeffrey, A. (2013) Feminist Geographies. A. Nayak & A Jeffrey. haz. *Geographical Thought: An Introduction to Ideas in Human Geography* içinde. Londra: Routledge: 127–148.

O'Tuathail, G. (1996) *Critical geopolitics: The politics of writing global space*. Londra: Routledge.



Öcal, D. K. (2020a) “Like the father’s home:” perceived state of the Turkish-Sunni community in Germany. *Political Geography*, 78: 102-138.

Öcal, D. K. (2020b) Mosques as Spaces of Everyday Geopolitical Tensions. *Geopolitics*, 27 (2): 1–26. <https://doi.org/10.1080/14650045.2020.1820485>.

Öcal, D. K. (2020c) *Perceived Stateness, Everyday Geopolitics and the Reconfiguration of Religion: A Quotidian Political Analysis of Turkish Mosques in Germany*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. The University of North Carolina at Chapel Hill.

Öcal, D. K. & Gökariksel, B. (2022) Grounding religious geopolitics: The everyday counter-geopolitical practices of Turkish mosque communities in Germany. *Geoforum*, 129: 151–160. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2022.01.011>.

Rose, G. (1993) *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Cambridge: Polity Press.

Silvey, R. (2004a) Power, difference and mobility: Feminist advances in migration studies. *Progress in Human Geography*, 28(4): 490–506.

Silvey, R. (2004b) Transnational domestication: State power and Indonesian migrant women in Saudi Arabia. *Political Geography*, 23(3): 245–264.

Smith, S. (2011) ‘She says herself, “I have no future”’: Love , fate and territory in Leh District, India. *Gender, Place & Culture*, 18(4): 455–476.

Smith, S. (2012) Intimate Geopolitics: Religion, Marriage, and Reproductive Bodies in Leh, Ladakh. *Annals of the Association of American Geographers*, 102(6): 1511–1528.

Staeheli, L. A., Kofman, E., & Peake, L. J. haz. (2004) *Mapping women, making politics: Feminist perspectives on political geography*. Oxford: Routledge.

Taylor, P. J. (2000) Political geography. Johnston, R. J., Gregory, D., Pratt G., ve Watts M. haz. *Dictionary of Human Geography* içinde. Oxford: Blackwell.

Yashin, Y. N. (2012) *The Make Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Duke: Duke University Press.