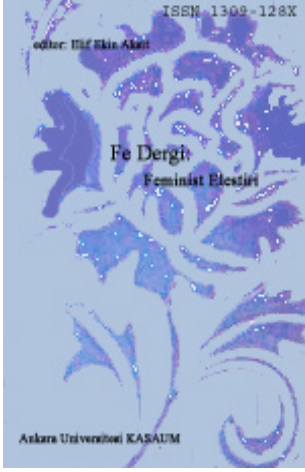


Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 2
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Akışkan Kırılğanlıklar Ekseninde İranlı Mülteciler: Emek ve Toplumsal Cinsiyet

Aslıcan Kalfa Topateş

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 15 Aralık 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 16.10.2021

Yazı Kabul Tarihi: 04.12.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Aslıcan Kalfa Topateş, “**Akışkan Kırılğanlıklar Ekseninde İranlı Mülteciler: Emek ve Toplumsal Cinsiyet**” *Fe Dergi* 14, no. 2 (2021), 87-101.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/26_8.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Akışkan Kırılğanlıklar Ekseninde İranlı Mülteciler: Emek ve Toplumsal Cinsiyet

Aslıcan Kalfa Topates*

İçinde bulunduğumuz küresel çağ, çok katmanlı göç süreçleri üretmekte ve mültecilik son zamanlarda en yaygın göç formu olarak dünya gündemindeki yerini almaktadır. Risklerle örülü ve akışkan özellikler gösteren geç kapitalizmin göçmenler için yarattığı çeşitli dezavantajlar, kadın ve LGBTİ bireyler başta olmak üzere mültecileri daha derinden etkilemektedir. Göçün küresel bağlamıyla oluşan yeni toplumsallıklar, bireylerin çalışma ve gündelik yaşamdaki kişisel deneyimlerine sızarak öznelliklerini dönüştürmektedir. Bu araştırma sözü edilen gerçekliklerden yola çıkarak Sara Ahmed'in kırılğanlık ve Zygmunt Bauman'ın akışkanlık kavramları ilişkiselliğinde, Denizli'de yaşayan İranlı kadın ve LGBTİ mültecilerin çalışma ve gündelik yaşam pratiklerini analiz etmektedir. Araştırmanın temel iddiası, kırılğanlığın ve akışkanlığın birbirlerine eklemlenmesinin, mültecilerin göç, göçmenlik, gündelik yaşam ve mülteci işçi deneyimlerini biçimlendirerek onlara yeni öznellikler kattığıdır. Çalışma kapsamında nitel araştırma yöntemiyle 13 İranlı mülteciyle yarı yapılandırılmış, derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın temel bulgusu, kadın ve LGBTİ mültecilerin hem göç süreçlerinin hem de Denizli'de askıya alınmış yaşamlarının tamamlanmamış, kırılğan ve kopuşlar içeren bir yapıya sahip olduğudur.

Anahtar Kelimeler: mültecilik, toplumsal cinsiyet, emek, akışkanlık, kırılğanlık

Iranian Refugees in the Context of Liquid Fragilities: Labour and Gender

The global age we live in generates multi-layered migration processes and asylum seeking takes its place in the world's agenda. Various disadvantages created by late capitalism, which is woven with risks and has fluid characteristics, affect refugees, especially women and LGBTI individuals, more deeply. New communities formed by the global context of migration transform their subjectivity by penetrating into individuals' personal experiences in working and daily life. Based on the aforementioned realities, this research analyzes the working and daily life practices of Iranian women and LGBTI refugees living in Denizli, in relation to Sara Ahmed's fragility and Zygmunt Bauman's liquidity concepts. The main argument of this research is that the combination of fragility and liquidity imputes new subjectivities to refugees by shaping their migration, daily life, and refugee worker experiences. Within the scope of the study, semi-structured, in-depth interviews were conducted with 13 Iranian refugees using qualitative research method. The main finding of the research is that both the migration processes and the suspended lives of women and LGBTI refugees in Denizli are incomplete, fragile, and have a structure that includes ruptures.

Keywords: refugees, gender, labour, liquidity, fragility

Giriş

“Paramparça olmak
kendi kırılğanlığımızın
bedellerini deneyimlemek olabilir.”

Sara Ahmed¹

“Bir kez mülteci olan, sonsuza dek mültecidir.
Kaybettiği yuvasına giden yollar kesilmiştir.”
Zygmunt Bauman²

Castles ve Miller (2008) içinde bulunduğumuz dönemi “göçler çağı” olarak nitelemektedirler. Gerçekten de çok katmanlı bir süreç olması anlamında göç, küresel dünyanın ulus-ötesi sosyal bir formu olarak değerlendirilebilir

*Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü, atopates@pau.edu.tr, 0000-0002-0790-6150, Yazı Gönderim Tarihi: 16.10.2021, Yazı Kabul Tarihi: 04.12.2021.

(Keyman ve İçduygu 2000, 396). Uluslararası göçün geç kapitalizmle birlikte aldığı yeni biçim ise, risklerle örülü, akışkan ve postmodern çağın doğasına uygun olarak belirsizlikler içeren bir dokuya sahiptir. Küresel kapitalizme içkin olan eşitsizlikler, kaos, savaşlar, ekonomik krizler, özgür bir yaşam arayışı, nitelikli eğitim imkânlarına erişim gibi birçok faktör, düzenli ve düzensiz göç akımlarını hızlandırmıştır.

Küresel ve geniş çaplı göçün tarihi, altı dalga biçiminde kategorileştirilmektedir. İlk dalga on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda köle ticaretiyle oluşan, ikincisi on dokuzuncu yüzyılda başlayan, 1. Dünya Savaşı sonuna dek süren ve Avrupa'dan sömürge ülkelerine yönelen göçtür. Üçüncü ve dördüncü dalgalar sömürgeciliğin çözülmesiyle, beşinci dalga 1960larda Batı ülkelerinde oluşan işgücü açığının gelişmekte olan ülkelere karşılanmasıyla meydana gelirken altıncı dalga 1989 yılında Sovyet Sisteminin çöküşüyle yakın ülkelere ve Avrupa'ya yönelmiştir. 1980li yıllardan itibaren ise, mülteciler Batı ülkeleri tarafından giderek daha az kabul edilmeye başlamıştır (Atasü-Topçuoğlu 2018, 505). Bu süreçte yakın coğrafyalardan göç alan Türkiye'de Suriyeliler gündemde olsa da ülkede uzun yıllardan beri Orta Doğu ve Afrika ülkeleri kökenli göçmenler sığınma talebinde bulunmaktadır. Bu ülkelere biri olan İran,³ 1979 Devriminden beri Batı Avrupa'ya⁴ ve ABD'ye kitlesel olarak göç vermeye başlamıştır.

Değindiğimiz tüm bu süreçlerde kadınlar da göç eden özneler olarak yer almışlar, ancak göç araştırmalarında uzun süre, erkeklerin izleyicisi olarak değerlendirilmişlerdir. Fakat ikinci dalga feminist hareketin etkisi, 1970li yıllardan itibaren göç çalışmalarına kadın deneyimlerinin dâhil edilmesiyle sonuçlanmış (Akis 2018, 382), kadın göç araştırmacılarının sayısındaki artış, göçmen kadınlar üzerine daha fazla çalışma yapılmasını sağlamıştır (Kümbetoğlu 2018, 71). 1980lerin sonundan itibaren Kuzey ülkeleri kapsamında tartışılan LGBT mültecilik (Koçak 2020, 175) 1990larda göç ve iltica hukuku çerçevesinde biçimlenirken (McGhee 2003, 145) “queer göç” başlığı altında kurgulanan, heteronormatif ve bilgi-iktidar özdeşliğince oluşturulan kimlik kategorilerinin sorgulandığı bilimsel çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır (Luibhéid 2008, 169-170).

Sözü edilen yaklaşımlara uygun biçimde kadın ve LGBTİ mültecilerin öznelliklerini irdeleyen bu çalışmada, Ahmed'in kırılğanlık ve Bauman'ın akışkanlık nosyonlarının keşimselliği temelinde İranlı kadın ve LGBTİ mültecilerin çalışma ve gündelik yaşam pratiklerinin ilişkiselliği analiz edilecektir. Araştırmanın temel iddiası mültecilerin göç, göçmenlik, gündelik yaşam ve mülteci işçi deneyimlerinin, kırılğanlığın ve akışkanlığın birbirlerine eklenmesiyle biçimlendiğidir. Bu ilişkinin irdelenmesi için çalışmada öncelikle göçün akışkan ve kırılğan doğasına dair çözümlenmeler sunulacak, ardından Denizli kentinde yaşayan İranlı mültecilerle yapılan alan araştırması bulguları aktarılacaktır.

Akışkanlıklar ve Kırılğanlıklar Çağında Göç

Günümüzde göçmen bireylerin öznelliklerinin göçün küresel eğilimlerinden bağımsız olamayacağı, göz önünde bulundurulması gereken bir gerçekliktir. Bu bağlamda öncelikle, küresel ataerkil kapitalizmin mültecilerin kişisel tarihlerinde kırıklar yaratan, akışkan bir yapıya sahip olduğu belirtilmelidir. Ataerkil kapitalizmin doğası gereği kırılğanlık ve akışkanlık, kadınlar ve LGBTİ bireyler için daha yoğun deneyimlenmektedir. İlgili kavramların mültecilerin öznelliklerine nasıl yansıdığı çözümlenmeden önce, Bauman'ın akışkanlık ve Sara Ahmed'in kırılğanlık perspektifleri bir analiz çerçevesi olarak ele alınacaktır.

Akışkan Modernite, Kırılğanlık ve Kopuşlar

Uluslararası göçün çağdaş kapitalizmdeki en önemli özelliklerinden biri olan akışkanlık, küresel ölçekte bireylerin gündelik yaşam pratiklerine kadar uzanan bir derinliğe sahiptir. Akışkanlığa dair geniş kapsamlı analizler Bauman'ın çalışmalarında yoğunlaşsa da göçün akışkan doğası Dünya Sistemi teorisi bağlamında da ele alınmıştır. Örneğin Wallerstein'a (2016, 105) göre küresel kapitalizm şartlarında işgücü piyasalarının akışı, bireylerin “geniş bir yayılım içinde ve belirli coğrafi yerlerde sürekli göç etmeleri” aracılığıyla işlemektedir.

Bauman (2017b, 65) ise çağdaş kapitalizmde modernliğin katı evresinin akışkanlığa dönüştüğü; bu kapsamda toplumsal yapı ve kurumların akışkan hale geldiği argümanlarıyla temellendirdiği “akışkan modernite” kavramıyla postmodern literatüre önemli bir katkı yapmıştır. Akışkan modern toplumda yapılar kısa ömürlü olup akma, sızma, dökülme ve damlamalara karşı dayanıksızdır (2017b, 66). Bauman'ın (2017a, 181-182) “bağların kopuşunun, belirsizliğin, kolaya kaçışların ve umutsuz arayışların dönemi” olarak nitelediği akışkan modernitenin birey için doğurduğu en önemli sonuç ise “belirsizlikler”, “güvencesizlikler” ve “güçsüzlükler” içeren bir toplumsal alana mahkûmiyettir (Bauman 2014, 127). Sonuç olarak günümüz kapitalizmi

bireyleri tedirgin eden ve katlanması zor olan bir belirsizlik duygusunu yaymaktadır (Bauman 2017b, 11). Bu süreçte küreselleşme de varoluş güvensizliğiyle karakterize olmaktadır (Bauman 2018a, 191).

Ahmed de kırılma ve kopuş nosyonlarına dair değerlendirmeleriyle, mültecilerin göç deneyimlerinin kesikli, kırık ve kopuk doğasını anlayabilmemiz için bir açılım sunmaktadır. Nitekim mültecilerin paradigması parçalanmış yaşamlar ve kesintiler içeren öznelliklerle biçimlenmektedir. Gerçekten de hüznün içeren kişisel tarihler karışık ve dağınık olabilmektedir (Ahmed 2018, 253). Tüm bunlar parçalanmaların, temelini kırılmalardan alan hikâyeleri anlatılabilmeye imkân tanınması (2018, 245) bağlamında düşünülebilir. Böyle bir düşünsellik, mültecilerin kırılma ve kopuk kişisel tarihlerinin bilgisine erişebilmek açısından metodolojik bir yaklaşım da oluşturabilir. Ahmed (2018, 249), hikâyelerin parçalarını toplayarak bütünselliğe ulaşabilmeyi, kırılmış parçaların toplanması metaforuyla tarif etmektedir.

Ahmed kırılmalıklıkla toplumsal cinsiyet arasındaki bağlara değinerek LGBTİ mültecilerin deneyimlerini kırılmalıklık ekseninde çözümleyebilmemize olanak sunmaktadır. Ataerkil toplumsal formasyonda kırılmalıklığın kadınlara yüklenmesiyle biçimlenen özcülük, kadınların eylemliliklerini denetlemek adına kullanılmaktadır (Ahmed 2018, 231). Ahmed'in, (2018, 253) mültecilerin kopuş deneyimlerinin değerlendirilmesi açısından önemli bir iddiası kırılma, parçalanma, saçılma ve paramparça olmanın kimi zaman beklenmedik sonuçlar yaratarak bireyleri başka bir şeye dönüştürebilmesidir: "Kopuş bir başlangıç noktası değildir ama bir şeylerin başlangıcı olabilir" (2018, 264). Yazar kırılmalıklıktan arta kalanlarla yeni sığınaklar inşa ederek hayatta kalabilmenin güçlüğüne dile getirirken uğraşmaktan vazgeçmemek gerektiğini ifade eder: "Var olma savaşı vermek zorunda olduğunuzda, savaşmanın kendisi bir varoluş olabilir" (2018, 238-239).

Mültecilik ve Zenofobi

Ahmed ve Bauman'ın mülteciliğe dair analizlerinde de kırılmalıklığın ve akışkanlığın izleri bulunmaktadır. Bauman, göçmenlerin günümüz modernitesindeki var oluşlarını sosyal dışlanma, sınıfaltı ve zenofobi kavramlarıyla olan ilişkisiyle ele almaktadır. Bu kapsamda küresel ölçüğe sahip bir hayalet olan zenofobi, akışkan modernitenin belirsizlik ve güvensizlik korkularından beslenirken yabancılar suç kaynağı olarak algılanmaktadır (Bauman 2012, 165). Gerçekten de kentlerde öteden beri yabancılar, davranış ve düşünce tarzlarının bilinemediği gerekçesiyle riski ve belirsizliği temsil etmektedir (Bauman 2018a, 102). Dolayısıyla küresel düzlemde güvensizlik başta olmak üzere tüm toplumsal rahatsızlıklar göçmenlere yüklenmektedir (Bauman 2012, 166). Güvenliğin temizlikle, yabancıların ise güvenliğe yönelik bir tehditle özdeşleştirildiği diyalektik, topluma egemen olan kirlenme ve arınma zıtlığına koşuttur (Bauman 2017a, 165-166).

Bauman'ın iddiaları, Türkiye'de son dönemde giderek yaygınlaşan ve göçmenleri hedef alan zenofobik söylemlerde suç ve güvensizlik gibi olguların yoğunlaştığı gerçeğiyle uyumludur. Öte yandan mültecilerin "atık insan" olarak kodlanması Bauman'ın kirlenme ve arınma kavramlarına dair kurduğu ikilik eksenindeki saptamasına koşut olarak düşünülebilir. Buna göre mülteciler, "yararsız geldikleri ve geçici olarak barındıkları ülkede yararlı bir işlev görmezler, yeni toplumsal bünyeye asimile olmazlar" (2018b, 94). Üstelik göçmenler bu süreçte ötekileştirme pratiklerine maruz kalırlar. Yabancıları "öteki" olarak kodlayarak uzaklaştırmak, akışkan modernite paradigmasında toplumun farklı bağlamlarını kapsayarak yaygın bir sürece dönüşmüştür (Bauman 2017a, 165). Örneğin mülteciler transit ya da hedef ülkelerde işgücüne katılsalar da mülteci işçi olarak genellikle düşük ücretli, sigortasız, atipik, kayıtdışı ve literatürde 3D (dirty, dangerous, demeaning) biçiminde adlandırılan kirli, tehlikeli ve aşağılayıcı işlere razı gelirlerken "öteki" olma halleri işgücü piyasasında yeniden üretilmektedir.

Ötekileştirme, yabancıya duyulan korkuyla baş etmenin araçlarından biridir. Bu çerçevede Bauman'a (2018b, 71) göre göçmenlerle toplumsal korkular arasında bir özdeşlik bulunmaktadır. Yazar göçmenlere duyulan korkunun dayanağının, çağdaş kapitalizme içkinleşen güvencesizlik kaygısı olduğunu iddia etmektedir (Bauman 2010, 38; 2018b, 71; 2018c, 160). Göçmenlere karşı zenofobik tutum ve davranışlara sahip olanlar, kendilerinin de bir gün "kullanılıp atılabilecekleri" önsezisine sahip olup göçmenler bu korkunun anıstırıcısıdır (Bauman 2000, 43; 2018b, 72). "Kötü haber alametleri" olan göçmenler, "kapılarımızı çalıp güvenliğimizin tam da ne kadar güvensiz, rahatlığımızın ne kadar dayanıksız ve korunmasız olduğunu ... hatırlatırlar" (Bauman 2010, 37). Üstelik küreselleşmenin en dolaysız ve dramatik sonuçlarından olan belirsizliği gidermeyen devletler mültecileri hedef haline getirerek toplumun tepki ve korkularını kullanırlar (Bauman 2012, 191-192; 2018b, 81-82) Böylelikle giderek küreselleşen göçmen fobisi, göçmenleri suçlamayı meşrulaştırmaktadır (Bauman 2014, 75).

Bauman (2017a, 166) göçmenleri, “ötekiliğin en kapsamlı ve en somut tezahürü” olarak nitelerken, yer değiştirmekten ziyade yerlerini yitirdikleri gerekçesiyle mültecileri bir tür açmaz içinde tasvir eder. Çağımızın korkularından olan yerdışılık, mültecilerin ontolojilerinde temsil edilmektedir (Bauman 2012, 189). “Hiçliğe fırlatılan” mülteciler (Bauman 2018c, 160) istisnasız biçimde, hiçbir yerde istenmezken (Bauman 2012, 190) “kem gözlü cadıların, tövbesiz alçakların hayaletlerinin ve şehir efsanelerindeki diğer kötü yürekli hortlak ve umacıların yerini” almaktadırlar (2012, 192). Mülteciler buldukları yerin sadece içindedirler, oraya ait değildirler (2012, 194). “Bir süre yerleşik kalsalar da, varacakları yer ... belirsizliğini, “nihai” diyebilecekleri bir yer de ulaşılmazlığını koruduğu için asla nihayete ulaşmayacak bir hareket halindedirler” (Bauman 2010, 38).

Ahmed (2020, 161) ise mülteciliği kırılğanlık bağlamında ele aldığı analizlerine her mültecinin kırılğan olabileceğini iddia ederek başlarken Bauman gibi, öteki duyulan korkunun anlamını sorgular: Öteki, korku duyanın yaşamını tehdit etme potansiyeline ve onu içine alma kapasitesine sahip olarak kodlanması sonucu korkutucu hale gelmektedir (Ahmed 2019, 85). Ötekiler, bizler tarafından bir tehdit olarak algılandığı vakit, biz ve öteki ayrımı çerçevesinde nefret ortaya çıkar. Ahmed, bu ayrımın doğurduğu nefret ve narsizm zıtlığına da dikkat çekmektedir: “Bizi” oluşturan kitlenin ötekine duyduğu nefret, kendini narsistçe sevmenin besin kaynağıdır; ötekine duyulan nefretin varlığı, özsevginin koşuludur (2019, 70-71).

Denizli Kentindeki İranlı Mültecilerin Akışkan Kırılğanlıkları

Araştırmanın Tasarım ve Metodolojisi

Çalışmada nitel araştırma yöntemi çerçevesinde kartopu örnekleme kullanılarak 13 İranlı mülteciyle⁵ 2019 Aralık-2020 Ağustos ayları arasındaki zaman diliminde yarı yapılandırılmış, derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Göç araştırmalarında uzun süredir kullanılan nitel yöntem, göç edenlerin öznelliklerini, bakış açılarını, deneyimlerini, beklentilerini açığa çıkarma imkânı sunduğundan göçmenlerin göçe yükledikleri anlamın, kendi anlatılarından hareketle aktarılabilmesini sağlamaktadır (Kümbetoğlu 2018, 59).

Bilindiği gibi göç literatüründe uzun süre, göç eden öznenin erkek olduğu varsayımı egemen olurken (Biehl ve Danış 2020, 8), göçmenler ve mülteciler heteronormatif bir perspektifle ele alınmıştır (Luibhéid 2008, 169). Ancak zamanla feminist göç araştırmalarında cinsiyet, sınıf, ırk gibi kategorilerin iç içe geçtiği “farklı kadınlık durumları” bilimsel ilgi odağı olmaya başlamış (Buz 2007, 42), heteronormativizmin reddedildiği, LGBTİ bireylerin göçmenlik ve mültecilik deneyimlerini sorunsallaştıran araştırmalar feminist göç çalışmalarını zenginleştirmiştir. Bu çalışmada da göçün heteronormativiteden uzaklaşan boyutuna yönelik bir kesit sunulduğu için, örneklem Denizli’de yaşayan kadın ve LGBTİ mülteciler arasında seçilmiştir. Bilimsel etik kuralları gereği ve katılımcıların öznelliklerini vurgulamak için bulgular yorumlanırken yanıtlayıcılara kod isim verilmiştir.

Bulgular

1. Sosyo-demografik Bulgular

Araştırma kapsamında görüşülen 13 yanıtlayıcının 10’u kadın, 3’ü erkektir. Kadın yanıtlayıcıların 2’si lezbiyen, erkek yanıtlayıcıların tümü ise gey’dir. 10’u bekâr, 3’ü evli olan katılımcıların yaşlarının 22-57 arasında değişmesi ve yaş ortalamalarının 33 olması, genç ve bekâr olmanın İran’ı terk etme kararını kolaylaştırdığını göstermektedir. Denizli’de yaşayan İranlı mültecilerle yapılan bazı araştırma bulgularının⁶ aksine katılımcıların eğitim düzeyi çok yüksek olmayıp 9’u lise, 1’i ön lisans, 2’si lisans ve 1’i de yüksek lisans eğitimine sahiptir. Fakat lise mezunu olanların 4’ünün, lisans eğitimini çeşitli gerekçelerle yarıda bıraktığı göz önünde bulundurulduğunda, yanıtlayıcıların yarıdan fazlasının üniversite eğitimi aldığı ortaya çıkmaktadır. Örneklem etnik köken itibarıyla incelendiğinde, 12 katılımcının Fars ve 1 yanıtlayıcının Azeri olduğu görülmektedir. Azeri olan yanıtlayıcının lezbiyen olması ve gey yanıtlayıcılardan birinin Denizli’de Hıristiyanlığı benimsemesi, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, dini inanç gibi olgu ve kategorilerin kesişimselliğine dair gerçeğe dair sunmaktadır.

2. Kopuş ve Kırılmanın Başlangıcı: “Kesilmiş bir ağaç gibiyim, köküm İran’da...”

İran'dan Türkiye'ye yönelen göç dalgaları, 1979'da gerçekleşen İran Devrimi, 1980-1988 yıllarını kapsayan İran-İrak Savaşı, Birleşmiş Milletlerin LGBTİ bireylere mülteci statüsü tanınması, 2009'da gerçekleşen cumhurbaşkanlığı seçimleriyle rejim karşıtlarının ülkeyi terk etmesi gibi faktörlerle biçimlenmiştir (Kalfa-Topateş vd. 2018, 2017-2018). Üç göç dalgasında da Türkiye, birçok İranlı göçmen için transit ülke olarak işlev görmüştür.

BMMYK'nın (Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği) iltica kanalımlı kullanan İranlılar üçüncü ülkeye gönderilme sürecinde Türkiye'de uydu kentlere yerleştirilmektedir. Türkiye'ye özgü bir mülteci yerleştirme (Kara ve Kılınc 2020, 31) ve kontrol mekanizması olan uydu kent uygulaması kapsamında belirlenen kentlerden biri olan Denizli'de İranlılar Bahailer, LGBTİ bireyler, siyasi suçlular, Hristiyanlar gibi farklılaşan kategorilere sahip bir altkültür oluşturacak denli yoğunlaşmış ve önemli bir bölümü mülteci işçiye dönüşmüştür (Kalfa-Topateş vd. 2018; Topateş vd. 2018a; Topateş vd. 2018b). Araştırma bulguları bu bilgilere uygun olarak, yanıtlayıcıların Türkiye'ye sığınma talebinde bulunma nedenlerinin, farklı dinamiklere sahip olduğu yönündedir. Katılımcıların 5'i cinsel yönelim, 7'si farklı bir dini gruba mensup olma, 1'i ise aile içi şiddet dolayısıyla İran'ı terk etmişlerdir. Farklı dini gruba mensup olanların 3'ü Hristiyan, 2'si Bahai, 1'i ise Sufi inancını kabul etmiştir. Bu heterojenliğe rağmen tüm yanıtlayıcıların göç nedenlerindeki ortak nokta Huan'ın aşağıdaki ifadesinde gözlemlenebileceği gibi, ülkelerindeki siyasal iktidar tarafından özgürlüklerinin kısıtlanmasından duydukları rahatsızlıktır:

“(İran'da) rahat gitmiyoruz dışarıya. Akşam saat altı yediden sonra dışarı gitmek çok zor. İran'da kapalı mecbur. Sen kendine arabaya oturdun, eşin araba kullanıyor. Eşin yanında, hicap yoksa üstüne arabaya ceza var. İkinci kere olursa ‘cezaevine göndercem’ diyorlar. Bir de yürürken polis var. ‘Sen neden kapalı değilsin’ diyor.”

Huan'ın anlatısı, baskının her zaman dışarıdan fark edilmeyen, ancak ona maruz kalan tarafından deneyimlenebilecek özelliğini (Ahmed 2018, 256) vurgulamaktadır. Ahmed'in (2018, 76) “var olmak baskılanmaktadır” ifadesine koşut biçimde yanıtlayıcıların İran'daki oluşlarının baskıyla özdeşleştiği fark edilmektedir.

Göç nedenleri daha yakından incelendiğinde, öncelikle LGBTİ bireylerin cinsel yönelimlerinden dolayı İran'da yaşadıkları sorunların genellikle ailevi olduğu belirtilmelidir. Yanıtlayıcıların cinsel yönelimlerinin ifşasıyla aileleri tepki göstermekte, üzüntü, utanç duymakta, evlatlarını evliliğe zorlayabilmekte ya da tehdit edebilmektedir. Örneğin kendisini, sevgiliyle yaşadığı ilişkiyi ailelerine haber vermekle tehdit eden erkek kardeşinin korkusuyla İran'dan kaçan Mona'nın yaşadığı dehşet, “Ben öyle zannediyordum, İran'da herhangi şehre gidirsem kardeşim beni bulur. Türkler⁷ arasında böyle bişeyler çok. Namus üstüne insan öldürürler” biçimindeki ifadesinde gözlemlenirken Elya'nın heteroseksist baskılara maruz kaldığı anlaşılmaktadır: “Kız arkadaşım var demelisin, erkek olmak zorundasın.” Ahmed'in (2018, 74-76), mutluluğa dair toplumsal normların heteronormatifliğinden bahsederek bireylere yakınları tarafından dile getirilen, evlenmek ve çocuk sahibi olmak gibi mutluluk beklentilerinin kimi zaman “hafif bir dokunuşla” seyredebildiğini, kimi zaman da bir zulme dönüşebildiğini belirtmesi (Ahmed 2018, 254), Elya'nın deneyimiyle uyumludur.

İkinci göç nedeni İran'da Şii İslam inancından farklılaşan dini inançları benimsemenin yarattığı tehlikelerdir. Bahai olan Roya, Hristiyan olan Lida ve Sufiliği benimseyen Pardis, tehdit edildikleri için İran'ı terk ettiklerini dile getirirken Huan, Bahailerin Şeriat şartlarında maruz kaldıkları baskılara dair bilgiler vermiştir:

“İranlı kadınlarda sıkıntı var, biz Bahai olarak daha fazla sıkıntı var. Hiç kursa gitmiyoruz. Bunlar yasak. Beraber bir evin içinde sohbet yapıyoruz İran'da, polis geliyor. Bir muhbir haber veriyor, geliyor eziyet yapıyor. Polis emniyete gönderiyor orda ‘neden böyle konuşuyon’ diyorlar. ...Bahai olduğum için adımın üstünde kırmızı çizgi var.”

Kırmızı çizgiyle gerçekleşen damgalama, pasaport, kredi kartı almak gibi gündelik yaşam pratiklerini zorlaştırmasının yanı sıra devlet kurumlarında çalışmanın ve üniversite eğitimi almanın yasaklanması gibi boyutlara da ulaşmaktadır. Huan'ınkilere benzer bilgiler veren Roya, İran'da bir meslek odasının başkanı olan babası tutuklanma tehlikesi altında kalınca, ailesiyle Türkiye'ye göç ettiğini, Lida ise Hristiyan olduğu

öğrenildiğinde, öğrencilerini etkilemiş olabileceği ihtimaline karşı üniversitedeki işine son verildiğini ve tutuklandığını anlatmıştır:

“Bizim İran’da, üniversiteye gittiğinizde, aileniz, yaptığınız şeyler hakkında polis sizin durumunuzu tam biliyor. Hristiyan olduğunuzu, iki kez hicabı güzel bir şekilde şey yapmanız için size uyarışlar, bütün her şeyi... Bir gün ben evde değildim, polis eve gitti. Ben de birkaç hafta eve gitmedim. Sonra kaçtım geldim. İran’da başka bir dine geçersen seni idam edebilirler.”

Ahmed (2018, 72) “...bir hayatı terk edebiliriz. Bir hayatı terk etmek için çok geç değildir” demektedir. Araştırma bulguları da katılımcıların sözü edilen nedenlerin zorlayıcılığı altında İran’daki hayatlarını terk ederek “geç kalmadan,” hızlı ve ani bir göç sürecinden geçmeleriyle yaşadıkları sert kopuşu ve derin kırılmayı yansıtmaktadır. Dolayısıyla kırılma ve kopuş, yanıtlayıcıların kişisel tarihlerindeki ortaklığı oluşturmaktadır. Kimi zaman baskılar sonucu oluşan kopuşlar yeni başlangıçlar anlamına gelebilse (Ahmed 2018, 256) de anlatılar, göç kararının kolay verilmediği yönündedir. Mültecilerin hikayeleri “terk etmeyle,” “her şeyi bırakmakla” ve “hızla” örülüdür. Hız teması, ülkesinde psikiyatrik tedavi görürken terapistinin önerisiyle İran’ı terk eden Niaz’ın anlatısında son derece belirgindir:

“Ben yılbaşında 2016’da İran’da yokum, çıkcam ya da intihar etcem. Bu yüzden istifa verdim. Her şey hızlı bitiyordu. İşten çıktım. 1 haftada bilet aldım uçak için, pasaportumu ayarladım, anneme hoşça kal söyledim. İran’dan çıktım.”

Elya’nın “Kesilmiş bir ağaç gibiyim, köküm İran’da. İran bir ağaç gibi. O ağacı başka bir ülkeye götürmek çok zor. O yüzden ağacı kesiyorsunuz” sözleriyle, kopuşun keskinliğiyle İranlı mültecilerin yaşadıkları radikal dönüşümün belki de en eşsiz temsilini sunmaktadır. Elya’nın, anlatısında “İran’da eşcinsel bireyler için bir gelecek olmadığını” da belirtmesine rağmen kendisini ve İran’ı ağaç metaforuyla özdeşleştirmesi, memleketiyle ne denli bütünleştiğini göstermektedir.

Ahmed (2018) kimi zaman aile bağlarını dahi koparacak biçimde mücadele etmek gerektiğine değinir. Bu çerçevede, görüşülen İranlı mültecilerin bir bölümünün göç eylemi sonucu aile bağları kopsa da bazılarının ki uluşarı düzeyde sürmektedir. Aile bağlarının parçalanması, özellikle LGBTİ mültecilerin hikayelerinde öne çıkmaktadır. Ahmed’in (2018, 253), parçalayıcı bir kelime olarak değerlendirdiği queer’in, parçalayıcı bir tarihi olduğunu dile getirmesindeki gibi, İranlı LGBTİ’lerin hayatları da göçle parçalanmıştır. Aile baskısıyla yaptığı evliliğinden olan oğlunu bırakarak Türkiye’ye göç etmek zorunda kalan Mona’nın deneyiminde parçalanma, hem kendi annesiyle hem de anne olarak kendi çocuğuyla olan bağının kopması açısından katmanlaşırken Niaz’ın, cinsel yönelimini kabul edemeyen annesinden utandığı ve ilişkilerinin yüzeyselleştiği görülmektedir: “Her gün WhatsApp’ta konuşuyoruz ama çok zor. 3-5 dakika ‘iyiyim, sen nasılsın bugün’ diyoruz.” Nitekim queer hislerin utandırıcı ve saklanması gereken niteliği (Ahmed 2019, 136), bireyin ailesiyle kurduğu ilişki kapsamında suçluluk duymasına kadar varabilmektedir.

Kopuşun ve kırılğanlığın şiddetini hafifleten bir faktör, yanıtlayıcıların yarısından fazlasının (9 kişi) Türkiye’ye yakınlarıyla birlikte göç etmiş olmasıdır. İranlı LGBTİ’lerin Türkiye’ye sığınma ve ülkede yaşama sürecine dair bilgi almalarında, İran’daki LGBTİ örgütlülüğünün önemli bir rolünün bulunması (Kara ve Kılınç 2020, 32), araştırma bulguları açısından geçerliliğe sahiptir. Örneğin Mona mülteci olabileceğini bilmemesine rağmen Türkiye’de üniversite eğitimi alan bir arkadaşıyla ve yine Türkiye’de mültecilik deneyimi bulunan bir İranlı LGBTİ hakları aktivistiyle sosyal medya aracılığıyla iletişime geçmiştir. Görüldüğü gibi sosyal medya mülteciler arasında ağların gelişmesi, destek mekanizmaları gibi fırsatlar yaratabilmektedir (Bayramoğlu ve Lünenborg, 2018).

3. Türkiye’deki Yaşamın Akışkanlığı ve Kırılğanlığı

Bauman’a (2017c, 74-75) göre “yaşam bir sanat yapıtıdır” ve bu gerçeklik, irade ve seçme özgürlüğüne sahip olmamıza bağlıdır. Tüm dışsal baskılara rağmen irade ve seçim insanı birey haline getirerek onun yaşamını belirler. Düşünür, yaşam sanatının kimi zaman imkânsız koşullar altında icra edilmeye çalışıldığını aktarmaktadır. Bu bilgiler ışığında araştırmaya katılan İranlıların anlatıları, Türkiye’ye ilk geldiklerinde

yaşadıkları ani kopuş ve kırılmanın onları kaotik bir yaşamsal gerçekliğe ittiğini gösterdiği kadar, cesaretlerini, mücadele etme kapasitelerini ve yaşam sanatlarını icra etme yeteneklerini yansıtmaları açısından da anlamlıdır.

Ahmed'in (2018, 229) sapma ile kırılma arasında kurduğu ilişki de İranlı mültecilerin Denizli'deki "araf" hallerini (Topateş vd. 2018b) değerlendirmek açısından işlevseldir. İradeyi hayata geçirme ihtimalini yitirmek anlamına gelen sapma, bir yolun anlamını da göstermektedir. Bir eylemi zamana yayan yol, görevin henüz tamamlanmadığı bir "askıya alma" halidir. İranlı mültecilerin göç süreçleri de, hayatları geçiş ülkesi olan Türkiye'de askıya alındığı için, henüz tamamlanmamış bir yol niteliğindedir. Nitekim isteğe bağlı göç, kaynak ve hedef ülke hattında gerçekleşmesiyle rutin bir yapı arz ederken sığınmacılık, kaynak ülkeden hazırlıksız ve aniden ayrılmak zorunda kalmak, geçiş ülkesine sığınmak, kimi zaman birkaç ülke değiştirerek hedef ülkeye varmak gibi süreçler taşıdığından, katmanlaşmış bir özellik göstermektedir (Buz 2009, 303). İran'dan Ankara'ya, oradan Denizli'ye yolculuk etme, ev bulma, kente yerleşme gibi eylemlerin kısa zaman dilimlerinde gerçekleşmesi, mültecilerin yaşamlarının ne kadar akışkan ve parçalanmış olduğunu göstermektedir. Kimi zaman sığınılan ülkeden hedef ülkeye gidememek, Türkiye örneğinde de görülebileceği gibi sığınılan ülkenin göçmenler için kalıcılaşmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu durum mekânsal hareketliliğin, "varış ülkesine gitmeyi bekleme geçiciliğiyle, "Türkiye'de kalmanın son seçenek olarak benimsenmesi" kalıcılığı arasındaki "yersizlik, mekânsızlık" geriliminde" oluşmasına yol açmaktadır (Buz 2009, 303-304). Yanıtlayıcıların Denizli'deki hayatları da bu saptamaya uygun olarak çalışma, gündelik yaşam, barınma, sağlık hizmetlerine erişim gibi unsurları kapsayacak şekilde kırılğan, akışkan, parçalanmış ve belirsiz bir nitelik kazanmıştır. Belirsizlik, Samira'nın "Bilmiyorsun ne zaman gidicen? Bir karpuz var ya kapalı. Bilmiyorsun kırmızı mı, beyaz mı içi" ifadesinde metaforik olarak aktarılmıştır. Görüldüğü gibi "bir olasılığın, bir eylemi tamamlama veya bir varış noktasına ulaşma olasılığının paramparça olması" biçiminde tasvir edilen kırılma (Ahmed 2018, 229), İranlı mültecilerin var oluşuna içkinleşmiştir.

Araştırmanın izleyen bölümlerinde mültecilerin akışkan ve kırılğan hayatları uydu kente yerleştirilme, gündelik yaşam ve çalışma yaşamı boyutlarıyla çözümlenecektir.

3.1. Uydu Kente Yerleştirilme ve Gündelik Yaşam: "On çantaya hayat sığdırmak"

Türkiye'ye ilk kez geldiklerinde Ankara'daki BMMYK ofisine giden yanıtlayıcıların anlatılarında öncelikle dikkat çeken ve özellikle Huan ve Mina'nın ifadelerinde vurgulanan unsur, göç sürecinin yarattığı travmadır:

Huan: "Eşimle, çocuğumla geldik. Önce Ankara. ASAM⁸ idaresinde isim yazdırdık. Çok zor oldu. On tane falan çantamız vardı. Tüm hayatım on çantadaydı. ...Dedi 'siz mecburdan Denizli'ye gidin. Ve 15 gün içinde Göç İdare'ye kayıt yapın.' İran'da her şeyimiz var, ama sattık, buraya geldik. Bir de parayı dövizden değiştirdim ya... İlk geldim benim çocuğum o zaman üç yaşında."

Mina: "BM'ye⁹ gittiğimde kırıldım, yani kendimi çok kötü hissettim. Niye kendi ülkemden o seviyeden, burada bu durumda kaldım?"

Huan ve Mina'nın ifadesindeki ortak nokta göç ve sığınma başvurusu sürecinde yaşadıkları statü kaybı ve maddi kaynakları yitirmenin yarattığı mağduriyettir. Huan anlatısında bu bilgilerin yanı sıra, eşiyile birlikte göç etmesine rağmen hayatındaki kırılmayı küçük yaştaki çocuğuyla deneyimlemenin ne denli zor olduğunu vurgulamıştır.

Yanıtlayıcıların önemli bir bölümü, Denizli'de İranlı mülteci nüfusun geniş olması, kentte tanıdıklarının bulunması ve iş imkânlarının çokluğu gibi gerekçelerle BM'den Denizli'ye yerleştirilmeyi talep etmişlerdir.¹⁰ Normal şartlarda uydu kente yerleştirme sürecinde BMMYK'nın inisiyatifinin olmasına rağmen kurumun, mümkün olduğu takdirde mültecilerin taleplerini kabul edebildiği anlaşılmaktadır. Denizli'deki İranlı popülasyonunun yoğunluğu, ev ve iş bulma sürecini kolaylaştırabilmektedir. Mina ve Mina ise iltica talebinde bulunma sürecinin bilgisine sahip olmadan Türkiye'ye gelmeleriyle, örneklemedeki genel eğilimden sapma göstermekteyken Mina bir göçmen kaçakçısıyla iletişime geçmesiyle istisna teşkil etmektedir:

Mina: "O zaman bilmiyordum UN¹¹ ne olduğunu. Karar vermemişim zaten kaçıp gelmişim. Birkaç tane İranlılara orda söyledim. 'Ankara'da bir adam var. Seni Avrupa'ya götürebiliyor kaçak.' Gittim ben kişiyle görüştüm. Dedi ki 'biz iki üç hafta sonra gitcez.' 2000 dolar verdim, sonra arayıp arayıp adam

cevap vermedi. Ne İran'a dönebiliyordum, ne orda yaşayabiliyordum, ne de burada... Kızılay'da ağlıyordum, bir kadın geldi yanımda, BM'den bahsetti. BM'ye gittim.”

Mona: “İlk geldiğimde otoparkta bi kişi vardı, ona söyledim, ‘en yakın bi pansiyon otel beni oraya götür.’ Sonra ben Bahtiyar’ı¹² gördüm. Beni iki tane lezbiyen ile tanıştırdı. Onlar Denizli’de kalıyordular. Bana yardım ettiler ev konusunda. Yani Bahtiyar’dan ayrıldım, akşama kadar ben ev buldum.”

Görüldüğü gibi Denizli’deki İranlı LGBTİ komünitesince¹³ oluşturulan ağlar, mültecilere avantaj sağlayabilmektedir. Kentteki İranlı LGBTİ bireylerin çokluğu, Niaz’ın, İranlı Hristiyan arkadaşlarının homofobiden uzaklaştığını dile getirmesiyle örneklendirilebilir. Buna koşut olarak Mona, Denizli’nin LGBTİ mülteciler için görece yaşanabilir bir kent olduğunu, Kayseri ve Nevşehir gibi uydu kentlerde yaşayan İranlı LGBTİ arkadaşlarının ayrımcılık ve kötü muameleye maruz kaldığını, hatta bu yüzden Kayseri’deki bir dostuna Denizli’ye yerleşmesini önerdiğini aktarmıştır. Niaz’ın aktardığı bilgilere göre de, İran’daki bazı tanıdıkları Türkiye’ye gelerek sığınma talebinde bulunmuş ve farklı uydu kentlere yerleştirilmişlerdir. Niaz’ın anlatısında ayrıca, aynı apartmanda yaşamak üzerinden biçimlenen mekânsal yoğunlaşmanın homofobik tutum ve davranışları aşındırabildiği fark edilmektedir.

Kimi zaman göçmen ağları ya da yakınlarla birlikte göç etmekle biçimlenen bağlar ve destek mekanizmaları Türkiye’ye geldikten bir süre sonra ortadan kalkabilmektedir. Örneğin sevgilileriyle birlikte sığınma talebinde bulunan lezbiyen yanıtlayıcılar olan Mona’nın “Partnerimle birlikte geldim. Sonra onun yüzünden ne kadar param vardı, banka hesabımı boşalttım, geldim” ve Samira’nın “Denizli’ye geldikten sonra sevgilim beni sebepsiz bıraktı gitti. İntihara kalkıştım. Ellerimi kestim. Onun için bıraktım geldim İran’ı. Hedefimiz aynıydı” biçimindeki anlatılarına yansıdığı gibi terk edilmek, kırılğanlık ve kopuşları katmanlaştırabilmektedir. Görüldüğü gibi Mona terk edilmişliğin yarattığı maddi kayba değinirken Samira’nın deneyimindeki kırılğanlık ve parçalanmışlık, var oluşunu ortadan kaldırmaya varabilecek bir boyuta ulaşmıştır. Niaz’ın da Denizli’de intihar girişiminde bulunmuş olması, Hristiyan olan Eliza’nın ise tutuklanmaktan korktuğu için 6 ay boyunca uyku sorunu çektiğini, sık sık ağladığını ve antidepresan kullandığını belirtmesi gibi örnekler, mültecilerin post-travmatik stres bozukluğu ve benzeri ruhsal rahatsızlıklar yaşayabildikleri (Richter vd. 2004, 866) saptamasıyla bağdaşmaktadır.

Katılımcılar, Denizli’ye yerleştirilmeleriyle başlayan yeni hayatlarında kimi zaman cinsiyetçilik ve homofobiyle kesişerek çeşitli kırılğanlıklar üreten zenofobiyle de yüzleşmektedirler. İranlı mültecilerin bir bölümü yerli halkla olumlu ilişkiler ve arkadaşlıklar geliştirdiklerini dile getirirler de, bazıları ayrımcılık ve kötü muameleye maruz kalmışlardır. Mina ve Roya’nın deneyimlerinde zenofobi toplu taşım kullanmak, ev aramak, alışveriş yapmak gibi gündelik yaşam etkinliklerini zorlaştıracak düzeydedir:

Mina: “Dolmuşu biniyorum, öğrenci kartımı gösteriyorum. ‘Hayır yabancısın, sayılmaz’ diyorlar.”

Roya: “Ev bulmak için aradığımızda ‘İranlı mısınız?’ Direk İran diye soruyorlar. ‘İranlıya vermiyoruz’, ve kapatıyorlar. Bayağ oldu bu. Abimin Türkçesi iyi olduğu için ev bulduk. Fark etmediler İranlı olduğumuzu, görüşmeye geldiler. Sonra dediler ‘iyi bir aile görünüyorsunuz.’ Öyle verdiler. Evde bayağ sorun yaşadık. Bizim dua toplantımız oluyor ayda bir. 16, 20 kişi... Polisi çağırdılar, ‘bunlar yabancılar, bir sürü yabancı bu eve girdi’ dediler. Polis geldi, ‘sorun yok’ dediler.”

Görüldüğü gibi Roya ve Mina’nın anlatılarında birkaç kez yer alan “İranlı” ve “yabancı” sözcükleri, bir damgalama aracına dönüşmüştür. Yabancıların toplumsal olarak belirsiz, karanlık ve bulanık bir figür olduğuna dair toplumsal algılar (Ahmed 2018, 197), bu hikâyelerde en somut biçimini almaktadır. Bauman’ın (2017b, 51) perspektifiyle İranlı mülteciler, “kendilerine tercih hakkı tanınmayan ve sonunda *başkaları tarafından* zorla dayatılmış bir kimlik yükünü sırtlanan, kimlik tercihinden men edilmiş” bir biçimde, yerli halkın ötekileştirici pratik ve söylemleriyle yaftalanmaktadır: “Tektipleştirici, aşağılayıcı, insandışılaştıran ve damgalayan kimlikler...” (2017b, 51). Roya’nın anlatısında, köpeğini gezdirirken, tasma olması rağmen çevreye rahatsızlık verdiği ya da alışveriş yaparken satış görevlisi tarafından, mağazada bulunan kıyafetlerin pahalı olduğu söylenerek uzaklaştırılması gibi deneyimleri aracılığıyla her gün kendini yabancı gibi hissettiğini dile getirmesi bu çerçevede düşünülebilir. Üstelik Roya zenofobiyle mücadele edebilmek için kendince bir uyumlaşma stratejisi izleyerek “Türkler gibi” olmaya çalışmış, Türkçe öğrenmiş, fakat bu duygudan kurtulamamıştır. Mina’nın deneyiminde ise yabancı düşmanlığının cinsel tacize alan açan bir boyutunun

olabildiği görülmektedir: “Ev sahibim her zaman geldi, ‘sen çok güzelsin, gel biraz gezelim’ falan... Ben ‘hayır’ söyledim, ‘ben sevgili var.’ Yalan söyledim. Her zaman geldi eve, ben kapıyı açmıyordum.” Benzer bulguların elde edildiği bir araştırmaya göre İranlı kadınların uğradıkları cinsel taciz oryantalist bir bakış açısıyla, romantik ilişkilere ya da evliliğe zorlamayla biçimlenmektedir (Chesley 2020, 158). Samira’nın anlatısında ise cinsel taciz, homofobi ve zenofobinin kesişimi, şiddete görmesiyle sonuçlanmış; “bilinmeyene” duyulan korku düşmanlığa, saldırganlığa dönüşmüş; üstelik “korku duyulani” ele geçirerek yenme arzusu baskın gelmiştir: “Türkler evimi bastılar. Tehdit ettiler. Camı kırdılar, taş attılar. Biraz acayip bakıyorlar. Ama yüzde 90 lezbiyen bilmiyorlar. Gey biliyorlar. Anlamıyorlar seni.” Samira bir mücadele stratejisi olarak, kendini tacizden koruyabilmek için nişan yüzüğü taktığını dile getirmiştir. Görüldüğü gibi İranlı mülteci kadınlar ataerkil toplumun baskısından kaçsalar da Türkiye’de eril kontrole maruz kalmaktadırlar (Buz 2009, 314).

Samira’nın Niaz’la ortaklaştığı bir deneyimi ise, ifadesini alışılmışın dışında kalan ve “marjinal” olarak kodlanan saç model ve renklerinde bulan “kabullenmeme” ve “damgalama” pratiklerinin zenofobik ve homofobik halidir. Nitekim ikisi de saç renklerinden dolayı kendilerine “laf atıldığını” dile getirirken Niaz’ın anlatısında çarpıcı olan, homofobiye maruz kalmanın kanıksanmış olmasıdır: “Bi kez saçlarım çok açık yaptım, biraz küfür de duydum. Ama önemli değil.” Öte yandan Niaz’ın, kamusal alanda cinsel yöneliminin ifşa olmasından duyduğu tedirginlikten ötürü davranışlarını kısıtladığını “Kötü bakmaktan korkuyoruz. Ben bi kontrol insanıyım. İran’da korkmaktan hiç arkadaş LGBT bulamadım” sözleriyle aktarması, Foucault’cu anlamda beden denetimini içselleştirdiğini göstermektedir. “Korkan beden” tüm dünyanın baskısını üzerinde hissederken kaçabilmek için küçülür, böylelikle hareketliliği kısıtlanmış olur. Korku bazı bedenlerin daha az yer kaplamasına neden olur” (Ahmed 2019, 91).

3.2. Çalışma yaşamı: “İki Seçeneğim vardı: Öleceğim ya da Çalışacağım.”

Kimi yanıtlayıcılar İran’dan maddi birikimle gelse ve ülkelerindeki aileleri tarafından desteklense de tüm mülteciler için bu imkânlar bulunmamakta ya da sözü edilen maddi destekler tamamlayıcı/düzensiz/kısa vadeli bir gelir kaynağı niteliği taşıyabilmektedir. Bu yüzden çoğu geçinebilmek için Denizli’de hizmetler sektörü¹⁴ başta olmak üzere farklı sektörlerde işgücü piyasasına katılmaktadır. Bu mecburiyet, Mina’nın “ben her gün çok düşündüm. İki seçeneğim vardı. Öleceğim ya da çalışacağım” sözleriyle örneklenebilir. Mona Denizli’de sıkıldığı için, Huan ise Türkçe öğrenebilmek için çalışmış olmalarıyla, örneklemedeki genel eğilimden farklılaşmaktadırlar. Araştırma yürütüldüğü esnada çalışmadığını ya da işsiz olduğunu belirten katılımcıların ise muhakkak bir çalışma geçmişi bulunmaktadır.

3.2.1. Akışkan Emek Piyasasında Kırılganlıklarla Var Olmak: “Hiç sevmiyorum. Günleri sayıyorum bitsin.”

Çalışma yaşamına dair bulgular çerçevesinde öncelikle, iş bulma sürecinde arkadaşlar vasıtasıyla kurulan göçmen ağlarının rol oynayabilmesine rağmen göçmen dayanışmasının zamanla aşınabildiği ve bazı İranlıların, iş bulma hizmeti karşılığında ücret talep ederek kente yeni gelen mülteciler üzerinden yükselen sömürü zincirine katılabildiği belirtilmelidir. Göçmen ağlarından yoksun olan yanıtlayıcılardan Adel, Denizli’ye ilk geldiğinde bir süre iş bulamasa da artık birçok işveren tanıdığı için iş bulmada zorlanmadığını ve arkadaşlarına bu konuda yardımcı olduğunu dile getirmiş; İngilizce öğretmeni olan, bir İngilizce kursuna özgeçmiş ile başvurarak işe alınan Roya ve İran’dayken hem akademisyen hem de spor eğitmeni olan Mina ise kişisel çaba ve vasıflarına dayanarak iş bulmuşlardır:

Mina: “O zaman ben, Türkçe biraz. Spor salonu gerekli kelimeleri öğrendim. Sonra cv’mi aldım, sporlara gittim. Onlar ‘hayır sen dil bilmiyor, olmaz.’ ...’de bir tane spor salonu var. O söyledi, ‘sıkıntı yok. Sen gel burda kendin için spora geliyorsun gibi. Müşteri kazan buradan. Trainer olarak kendini tanı. İnsanlar senin için geldiği zaman ben sana maaş vercem.’”

Bu örneklere rağmen vasıflı işgücü için çalışma yaşamına girmek, büyük ölçüde meslekten kopuş anlamına gelmekte, lisans eğitimi alan ya da İran’da mesleklerini icra eden bazı mülteciler Denizli’de eğitim ve vasıflarına uygun işlerde çalışmamaktadır. Örneğin ülkesindeyken resim tasarım öğretmeni yapmış olan Pardis Denizli’de kendi hesabına çalışma girişiminde bulunsa da sadece birkaç adet resim satabilmiştir.

Yanıtlayıcılar hizmetler ve sanayi sektörlerinde ağırlıklı olarak ücretli biçimde çalışmışlardır/çalışmaktadırlar. 2 yanıtlayıcı ise ücretleri geçinebilmelerine yetmediği için resim ve takı tasarımı gibi alanlarda kendi hesaplarına çalışmışlardır. Bir sanayi kenti olan Denizli’de, kent ekonomisinin önde gelen sektörlerinden olan tekstil sektöründe göçmen emeğinin yoğun biçimde sömürülmesi eğilimine uygun olarak örneklemdaki yanıtlayıcıların hemen hemen yarısı önceden, kısa süreli de olsa bu sektörde çalışmışlardır. Sözü edilen bulgu, sektördeki işgücü devir oranlarının yüksekliğiyle uyum içindedir. Tekstil sektöründe çalışırken dil becerileri edinen ve kentteki ağlarını geliştirenler daha sonra hizmetler sektöründe, görece olumlu koşullarda çalışma imkânı edinmişlerdir. Görüldüğü gibi tekstil sektörü İranlı mülteciler açısından, hizmetler sektörüne geçişte bir sıçrama tahtası olabilmektedir. Örneklemin önemli bir bölümünün çalıştığı tekstil sektörünün aksine vasıf ve işkolu açısından heterojen olan hizmetler sektöründe ise daha uzun süre faaliyet gösterildiği saptanmıştır. Yanıtlayıcıların bu sektörde yaptıkları vasıfsız işler restoran ve kafelerde garsonluk, baristalık, bulaşıkçılık, kasiyerlik; vasıflı işler ise İngilizce öğretmenliği, spor eğitmenliği, masözlük ve kuaförlükten oluşmaktadır. Hizmetler sektöründe çalışan yanıtlayıcıların neredeyse yarısının vasıflı işlerde çalışmış olması, sektörün mültecilerin niteliklerine uygun işler yaratma potansiyelini göstermektedir. Vasıflı işlerde çalışan ve kuaför olan Kayla ile spor eğitmeni olan Mina, Denizli’de kendi mesleklerinde çalışma imkânı bulmuşlardır. Masöz olarak çalışan Mona ve İngilizce öğretmenliği yapan Roya, bu becerileri Türkiye’ye geldikten sonra edindiklerini aktarmışlardır. İranlı mültecilerin çalıştıkları son sektör ise inşaat sektörü olup bu alanda sadece İran’da boyacılık yapmış olan Adel çalışmaktadır.

İranlıların çalışma deneyimleri akışkanlık ve kırılğanlık üretmektedir. Bunun nedeni tüm sektörlerde olumsuz, belirsiz, eğreti, atipik, güvencesiz, işçi sağlığı ve iş güvenliği önlemlerinden uzak çalışma koşullarının varlığıdır. Sözü edilen özelliklerin en yaygın biçimde gözlemlendiği tekstil sektöründeki koşulların ağırlığından dolayı Mona, çalıştığı atölyelerden birinde sadece 1 gün dayanabildiğini ifade etmiştir:

“Hiiii! Çok kötüydü, bi tekstile beni götürdüler hepsi erkek. Sadece benimle partnerim bayan. ... Ben bi günde 4000 tane torbayı ters yaptım. Söylediler ‘oturmanız yasak.’ Ben çalışmıyorum eve götürün, ben istemiyor para, ama ben oturuyorum. Söylediler ‘mesai var.’ Biz sabah 7’den gittik akşam 12’de eve döndük. Ben sürekli ağlıyordum. Paramızı da almadık. Patron sürekli bağırıyordu.”

Niaz’ın “Bugün 6. gün ben yarın izinliyim. 1 gün daha fazla benlen çalışmak isterse deli olacam. Bu çalışmaktan sadece dayanıyorum. Hiç sevmiyorum. Günleri sayıyorum bitsin” sözleri ise hizmetler sektöründe olumsuz koşulların varlığını yansıtmaktadır.

Ücretlerin, fazla mesai ücretlerini kapsayacak biçimde düşüklüğü, ödenmemesi ve uzun çalışma saatleri, tüm sektörlerde emek sömürüsünün göstergelerindedir. Genellikle asgari ücret tutarında olan ücret düzeylerine, tüm yanıtlayıcıların gelirleri erişmemektedir. Öte yandan çalışma saatlerinin tekstil sektöründe 12-16, hizmetler sektöründe ise 8-10 saat arasında değişmesi, hizmetler sektöründe çalışmanın daha tercih edilebilir olduğunu yinelemektedir.¹⁵ Eliza, “Saat onda geliyordum, gece bire kadar. Ben diyordum bunların duyguları yok” ifadesiyle tekstil sektöründe emek sömürüsünü örnelemektedir. Kayıtdışı ve güvencesiz çalışan İranlı mülteciler, hakları için mücadele edecekleri mekanizmalardan yoksun olsalar da Niaz’ın istisnai deneyimi, kendi mücadele araçlarını geliştirebildiğini göstermesi açısından son derece ilginçtir:

“Aylık 1500 söylediler. Ama vermediler. Dedi 1200 vercem. O da çok geç oldu. Benim arkadaş var bodyguard, onu götürdüm. Onları vurmadı, beni dövdü. Dedi ‘ben onları döversem sıkıntı çıkarabilir, biz yabancıyız. Ben seni götürcem. Orda dicem ki, ‘bu çocuk paramı vermedi.’ Beni götürdü orda dövdü. Orda paramı aldım ben. ...’de de ben 1500 düşünüyordum. Ama 1200 dedi 10 saat için. Ben de dedim ‘Nalan¹⁶ Hanım 1200 bana ayıp geliyor.’ Bikaç ay sonra 1500 oldu. Bi sene çalıştım 1500, 10 saat için. Sonra zam almak düşünüyordum. Ama vermiyordu. Ben de 8 saat çalıştım. Ona diyorum, ‘zam almak düşünüyorum.’ Diyor ki ‘şimdi para yok.’ Kabul etmezse diyom ki ‘6 saat çalıştım, fazlası mesai olacak.’”

Tüm sektörlerde işgücü devir oranları yüksekken tekstil sektörü, daha akışkan ve kırılğanlıklar üreten bir yapıya sahiptir. Küresel meta zincirlerine eklemlenen tekstil atölyelerinde sipariş üzerine fason üretimin emeği ne denli güvencesiz kıldığı, üretim hedefine ulaşıldığında yanıtlayıcıların işlerine son verilmiş olmasından anlaşılmaktadır. Mültecilerin bir tekstil atölyesinden diğerine, bir tekstil fabrikasından kafede garsonluğa

sürüklenerek en fazla birkaç ay, istisnai durumlarda bir yıldan fazla süren kısa vadeli çalışma ilişkilerine girmeleri, yaşam deneyimlerini akışkan, kesikli ve kırılğan hale getirmektedir. Örneğin İngilizce öğretmeni olan Roya özel kurs ya da kolejleri kapsayacak biçimde toplamda yirmi civarı işyerinde çalıştığını aktarıırken Mona'nın çalışma deneyimi tekstil işçiliğinden bulaşıkçılığa, temizlikçilikten spa masözlüğüne, kasiyerlikten tezgâhtarlığa uzanan geniş bir yelpazeye sahiptir.

3.2.2. Çalışma Yaşamında Ayrımcılık ve Kötü Muamele

Çalıştıkları işyerlerinde ücret ayrımcılığı, sözlü şiddet, dışlanma, duygusal şiddet, cinsel taciz gibi ayrımcılık ve kötü muamele biçimlerine maruz kaldıkları, katılımcılar tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Ücret ayrımcılığına değinen Melina, Pardis, Huan, Mina, Mona ve Adel, aynı işi yapmalarına rağmen yerli işçilere göre daha düşük ücret aldıklarını ya da ücretlerinin ödenmediğini anlatmışlardır. Mina bu durumu, “En kötü şey sizi bi insan olarak bilmiyorlar, yani aynı işi yapıyorsunuz ama yarım parayı kazanıyorsunuz” sözleriyle açıklamış, öte yandan ücretinin ödenmemesinin işveren tarafından zenofobik bir temelde meşrulaştırıldığı deneyimini aktarmıştır: “Bir spor salonunda çalıştım o zaman hiç para vermedi. Ben söyledim ‘neden’, o ‘çünkü sen yabancı, eğer sen şikâyet yapıyor, hiç çare yok.’” Melina da Mina'ya benzer şekilde, kendisine ücret ayrımcılığı uygulayan işverene karşı hakkını arasa da sonuç alamamıştır. Öte yandan Mona ve Niaz'ın, hizmetler sektöründe çalışırken aldıkları ücretler Türklerden daha düşük olsa da “iyi insanlar” biçiminde niteledikleri patronlarını sevdiklerini dile getirmelerinden, ücret ayrımcılığının paternalizmle gizlendiği çıkarsanabilir.

Öte yandan İranlılara daha ağır işlerin yüklenebildiği, zenofobinin, yerli işçilerin İranlı mültecileri dışlama pratiklerine içkinleştiği, bağırarak, işverene şikâyet etmek, küfretmek ve alay etmek biçiminde ortaya çıkan duygusal ve sözel şiddetin bazı yanıtlayıcıların işten ayrılmasıyla sonuçlandığı bulgulanmıştır. Bu yanıtlayıcılardan Adel'in deneyiminde sözel şiddete yönelik tepkinin dışa vurulduğu gözlenmektedir:

“Kötü söylüyorlar. Mesela şaka yaptılar ama bana diyorlar onu yap, bunu yapma. Bize sadece çalışmak için para veriyolar. Bilmiyolar ki bu insan. Birkaç sefer dedim, ‘ben insanım, hayvan değilim. Böyle konuşma.’”

Benzer şekilde alaya alınan Elya'nın deneyiminde bu davranış, kendisine güvenerek cinsel yönelimini ifşa ettiği yakın bir iş arkadaşı tarafından gerçekleştirilmiştir. Elya arkadaşına cinsel yöneliminden bahsettiğini anlatmakla birlikte, “her an bir yalancı gibi olmalısın” cümlesiyle, gizlenmeyi adeta bir yaşam tarzı haline getirdiğini düşündürmektedir. Benzer biçimde Niaz'ın “hala rol yapıyorum” biçimindeki ifadesine rağmen işvereni cinsel yönelimini bilmekte, hatta bazen ona açık saç renginin yakıştığını dile getirmektedir. Bu istisnai deneyimin, Niaz'ın işverenin kadını olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Görüldüğü gibi Niaz cinsel yönelimini gizlemesine rağmen uygun koşullar oluştuğunda, yakın çevresine ifşa edebilmektedir.

Katılımcıların çalışma yaşamında damgalanmaları Mina'nın deneyiminde, “yabancı”; Eliza'nın deneyiminde ise “Hristiyan” olarak yaftalanmak biçiminde belirirken Mona masözlük yaptığı sırada erkek müşteriler tarafından cinsel tacize uğramıştır. Mona “bana söylediler, bi erkek içerde seni rahatsız etse dışarıya çık, onun parasını sana veririz” sözleriyle kadın olan işvereni tarafından korunduğunu anlatmıştır. İşverenin bu davranışıyla bir kadın dayanışması örneği sergilediği düşünülebilir. Tüm bu anlatılara dayanarak ayrımcılık ve kötü muameleyle dair bulguların homojen olmadığını söylemek mümkündür.

Sonuç

1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi, 1980-1988 yıllarını kapsayan İran-İrak Savaşı, Birleşmiş Milletlerin LGBTİ bireylere mülteci statüsü tanınması gibi gelişmeler, İran'dan yönelen göç dalgalarında Türkiye'nin İranlı göçmenler için transit ülke olarak işlev görmesi sonucunu doğurmuştur. Denizli ise, bir sanayi kenti olarak mültecilere çeşitli iş imkânları ve göçmen ağları sağlamasıyla, İranlı mültecilerin yoğunlaştığı bir uydu kente dönüşmüştür. Öyle ki, kentte heterojen bir İranlı altkültürü bulunmaktadır. Nitekim araştırma bulguları yanıtlayıcıların, ülkelerindeki rejimin baskıladığı dini inançları benimsemek ve LGBTİ birey olmak gibi birbirinden farklılaşan nedenlerle göç ettikleri, özgür ve Batılı bir yaşama kavuşacakları üçüncü ülkeye yerleştirilme sürecinde bir ara istasyon olan Denizli'de öznelliklerinin, küresel postmodern göç ağlarının içine gömülerek yeni kırılğanlık ve akışkanlık formlarıyla kurgulandığı biçimindedir.

Bauman'a (2017c, 71) göre yaşam, sanatçı bireyler tarafından biçimlendirilmesi gereken bir yapıdır. Bu bağlamda dikkat çekici bir araştırma bulgusu, yanıtlayıcıların yaşam sanatının gerektirdiği riskleri (2017c, 71) almış olmalarıdır. Nitekim sığınmacıların deneyiminde vatanlarından, bir geçiş noktası olarak Türkiye'ye gelme ve Türkiye'den –eğer başarabilirlerse- üçüncü ülkeye gitme sürecinin her aşaması bir kırılmayken bu süreçlerin kendi içinde de çeşitli kırılmalıklar ve kopuşlar bulunmaktadır. Ahmed'in (2018, 240) "üzerine bir şey inşa ettiğimiz temelleri parçalamaya çalıştığımızda inşa ettiğimiz şeyin kırılma" olduğunu dile getirmesi, yanıtlayıcıların ontolojisine içkin olan bu kırılmalıkları tasvir etmesi açısından anlamlıdır. Yanıtlayıcıların hayatlarındaki kesilmeler ve yarım kalmışlıklar meslekten, vasıflardan, aileden, memleketten, sosyal haklardan, maddi varlıklardan kopuş gibi unsurlarla karakterize olmaktadır. Üstelik bekleme süresinin belirsizliği, mültecilerin maruz kaldıkları dezavantajları yoğunlaştırarak kırılmalılaştırıcı süreçleri döngüselleştirmektedir.

Görüldüğü gibi İranlı mültecilerin Türkiye'de askıya alınan göç süreçleri, henüz tamamlanmamış bir yol niteliğindedir. Bu askıya alınma halinde var olabilmek için birçok yanıtlayıcı Denizli'de işgücü piyasasına katılarak ağırlıklı olarak ücretli işlerde çalışmışlardır. Araştırmanın en önemli bulgularından biri kayıtdışı, sigortasız, göçmen emeğinin sömürüldüğü çalışma ilişkilerinin akışkanlık ve kırılmalıklarla sarmalanmasıdır. Öte yandan İranlı mülteciler cinsiyetçilik, homofobi ve zenofobinin kesişimselliğinde ayrımcılık, şiddet, cinsel taciz gibi olumsuzlukları hem çalışma yaşamı hem de gündelik yaşamda deneyimleyebilmektedir.

Bulgulanan tüm zorluk ve dezavantajlara rağmen İranlı mültecilerin göç hikâyeleri Ahmed'in (2018, 254) kavramsallığına dahil olan ve bireylere, kırılma noktalarını daha olumlu biçimde değerlendirebilme kapasitesi sunan "feminist kopuş" bağlamında düşünülebilir. Gerçekten de,

"kırılmaya farklı bir yaklaşım geliştirmemiz gereklidir. ...Kırılmanın sadece bir şeyin bütünlüğünün kaybedilişi olarak anlaşılması gerekmez, başka bir şeyin, o şey her ne ise, edinilmesi olarak anlaşılabilir" (Ahmed 2018, 245).

¹Ahmed 2018, 223.

²Bauman 2018b, 96.

³1983-1991 yılları arasında Ortadoğu'dan, çoğu İranlı olan 85.767 mülteci Türkiye'ye göç etmiştir (Özgür 2018, 209).

⁴Örneğin Devrimi izleyen dönemde 30.000 beyaz yakalı eğitimli İranlı Hollanda'ya göç etmiştir (Te Lindert 2008, 579).

⁵Türkiye, 1951 BM Cenevre Konvansiyonunu (Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Sözleşme) coğrafi kısıtlamayla onaylamış olup sadece Avrupa ülkelerinden gelen ve Konvansiyonda yer alan mülteci tanımına uyan yabancılara mülteci statüsü vermektedir (Ekşi, 2020: 192). Bu kısıtlamadan ötürü, 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununa göre Avrupa dışından gelen ve sığınma talebinde bulunan yabancılara şartlı mülteci statüsü verilmektedir (2020: 195). Ancak böyle bir kavramsallaştırma, İranlı mültecilerin göç süreçlerinin ve Türkiye'de yüzleştikleri sosyal gerçeklik ve dinamiklerin ayrıntılı analiz edilebilmesi açısından yeterli bir çerçeve sunmamaktadır. Bu yüzden araştırmada mülteci kavramı, konuyla ilgili literatürde yaygın olarak yer aldığı ve sığınma talebinde bulunan bireylerin göç süreçlerini ve deneyimlerini daha derinlikli biçimde yansıtan bir kapsayıcılığa sahip olduğu gerekçesiyle tercih edilmiştir.

⁶Bu bulgular için bkz: Durmaz vd. 2017; Kalfa-Topateş vd. 2018; Topateş vd. 2018a; Topateş vd. 2018b.

⁷Mona Azeridir.

⁸Son yıllara kadar BMMYK Protokolü çerçevesinde uluslararası koruma başvurularının ASAM'a (Sığınmacılar ve Göçmenlerle Dayanışma Derneği) yapılması mümkündür.

⁹Birleşmiş Milletler.

¹⁰Benzer bir araştırma bulgusu için bkz: Kara ve Çalık 2016, 34.

¹¹United Nations (Birleşmiş Milletler).

¹²Bahtiyar, Mona'nın Denizli'ye geldiğinde bulunduğu İranlı LGBTİ hakları aktivistidir. İsim değiştirilmiştir.

¹³Eskişehir ve Yalova da İranlı LGBTİ mültecilerin yoğun olduğu kentler arasındadır (Kara ve Kılınç 2020, 31). Daha eski tarihli bir araştırmada ise Isparta, Ekişehir, Kayseri ve Nevşehir, LGBTİ mültecilerin sayısının en yüksek olduğu kentler olarak aktarılmaktadır (bkz: Grungras vd. 2009, 57).

¹⁴Bu bulgu, Denizli'de İranlı mültecilerin çoğunlukla tekstil sektöründe istihdam edildiğine dair araştırma bulgularından (bkz. Durmaz 2017; Kalfa-Topateş 2018; Topateş vd. 2018a; Topateş vd. 2018b) farklılaşmaktadır.

¹⁵Benzer bulgular için bkz: Durmaz vd. 2017; Kalfa-Topateş vd. 2018; Kara ve Çalık 2016; Topateş vd. 2018a; Topateş vd. 2018b.

¹⁶İsim değiştirilmiştir.

Kaynakça

Ahmed, Sara. *Duyguların Kültürel Politikası* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019).

Ahmed, Sara. *Feminist Bir Yaşam Sürmek* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018).

Akis, Yasemin. "Uluslararası Zorunlu Göç Literatüründe Toplumsal Cinsiyet: Başlıca Yaklaşımlar ve Eleştiriler"

Küreselleşme Çağında Göç-Kavramlar, Tartışmalar der. S. Gülfer İhlamur-Öner ve N. Aslı Şirin Öner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 379-398.

Atasü-Topçuoğlu, Reyhan. "Düzensiz Göç: Küreselleşmede Kısıtlanan İnsan Hareketliliği" *Küreselleşme Çağında Göç-Kavramlar, Tartışmalar* der. S. Gülfer İhlamur-Öner ve N. Aslı Şirin Öner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 501-518.

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Hayat* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018a).

Bauman, Zygmunt. *İskarta Hayatlar-Modernite ve Safraları* (İstanbul: Can Yayınları, 2018b).

Bauman, Zygmunt. *Kuşatılmış Toplum* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018c).

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite* (İstanbul: Can Yayınları, 2017a).

Bauman, Zygmunt. *Kimlik* (Ankara: Heretik Yayınları, 2017b).

Bauman, Zygmunt. *Yaşam Sanatı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017c).

Bauman, Zygmunt. *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm* (İstanbul: Say Yayınları, 2014).

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Aşk* (İstanbul: Versus Kitap, 2012).

Bauman, Zygmunt. *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* (İstanbul: Versus Kitap, 2010).

Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).

Bayramoğlu, Yener ve Margreth Lünenborg. "Queer Migration and Digital Affects: Refugees Navigating from the Middle East via Turkey to Germany" *Sexuality & Culture* 26 no. 4 (2018): 1019-1036.

Bhagat, Ali. "Forced (Queer) Migration and Everyday Violence: The Geographies of Life, Death, and Access in Cape Town" *Geoforum* 89 (2018): 155-163.

- Biehl, Kristen ve Didem Daniş. “Giriş: Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye’de Göç Araştırmaları” *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye’de Göç Araştırmaları* der. Kristen Biehl ve Didem Daniş (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi ve Göç Araştırmaları Derneği-GAR, 2020) 8-17.
- Buz, Sema. “Köken Ülke-Sığınılan Ülke Hattında Kadın Sığınmacılar ve “Geçicilik” ” *Cins Cins Mekân* der. Ayten Alkan (İstanbul: Varlık Yayınları, 2009), 303-327.
- Castles, Stephen ve Mark J. Miller. *Göçler Çağı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008).
- Chesley, Meriç Çağlar. “Mülteci Hakederliği ve Toplumsal Cinsiyet Temelli Kırılabilirlik Arasındaki İlişkiyi Anlamak: Uluslararası Koruma Altındaki Mülteciler İçin Sosyal Yardımlar Örneği” *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye’de Göç Araştırmaları* der. Kristen Biehl ve Didem Daniş (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi ve Göç Araştırmaları Derneği-GAR, 2020), 143-163.
- Durmaz, Nursel, Hakan Topateş, Aslıcan Kalfa-Topateş. “İşçi Sağlığı ve Güvenliği Açısından Denizli İlindeki İranlı LGBTİ Göçmenlerin Çalışma Deneyimleri” *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi* 17 no. 64 (2017): 37-43.
- Ekşi, Nuray. “6458 Sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile Bu Kanuna İlişkin İkincil Mevzuatta Yer Alan Temel Kavramlar” *Türkiye’de Mültecilik, Zorunlu Göç ve Toplumsal Uyum* der. Songül Sallan Gül, Saniye Dedeoğlu, Özlem Kâhya Nizam (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2020), 174-203.
- Grungras, Neil, Rachel Levitan, Amy Slotek. “Unsafe Haven: Security Challenges Facing LGBT Asylum Seekers and Refugees in Turkey” *The Fletcher Journal of Human Security* XXIV (2009): 41-61.
- Kalfa-Topateş, Aslıcan, Hakan Topateş, Nursel Durmaz. “Özgürlük Arayışında “Mecbur İnsan” Olmak: Denizli İşgücü Piyasasında İranlı Mülteciler” *Çalışma ve Toplum* 59 no. 4 (2018): 2015-2045.
- Kara, Hayriye ve Damla Çalık. “ “Tekin Olmayı” Beklerken: LGBT Mültecilerin Ara Durağı Türkiye” (Kaos GL: 2016).
- Kara, Hayriye ve Şengül Kılınç. “ “Beklerken” Dönüştürenler: Türkiye’deki LGBTİ+ Mülteciler” *Kaos GL-Queer Göç II*, Sayı 171 (2020): 30-32.
- Keyman, Fuat ve Ahmet İçduygu. “Globalization, Security and Migration: The Case of Turkey” *Global Governance* no. 6 (2000): 383-398.
- Koçak, Mert. “Türkiye’ye Göç Eden Kimlikler: Yerel ve Ulusaşırı Dinamiklerin Kesişiminde LGBT Mülteciliğin İnşası” *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye’de Göç Araştırmaları* der. Kristen Biehl ve Didem Daniş (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi ve Göç Araştırmaları Derneği-GAR, 2020), 164-191.
- Kümbetoğlu, Belkıs. “Göç Çalışmalarında “Nasıl” Sorusu” *Küreselleşme Çağında Göç-Kavramlar, Tartışmalar* der. S. Gülfer İhlamur-Öner ve N. Aslı Şirin Öner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 49-85.
- Luibhéid, Eithne. “Queer/Migration An Unruly Body of Scholarship”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 14 no. 2-3 (2008): 169-190.
- McGhee, Derek. “Queer Strangers: Lesbian and Gay Refugees” *Feminist Review* no. 73 (2003): 145-147.
- Özgür, Nurcan. “Modern Türkiye’nin Zorunlu Göçmenleri: Muhacirler, İskânlılar, Mübadiller, İslamlar, Soydaşlar, “G” Grubu, Mülteciler, “Tekne Mültecileri” ” *Küreselleşme Çağında Göç-Kavramlar, Tartışmalar* der. S. Gülfer İhlamur-Öner ve N. Aslı Şirin Öner, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 199-216.
- Richter, Jörg, Sven Brandström, Habib Emami, Mehdi Ghazonour. “Temperament and Character in Cross-Cultural Comparison Between Swedish and Iranian People and Iranian Refugees in Sweden-Personality in Transition?” *Coll. Antropol.* 28 no. 2 (2004): 865-876.

- Te Lindert, Annet, Hubert Korzilius, Fons J. R. Van De Vijder, Sjaak Kroon, Judit Arends-Toth. "Perceived Discrimination and Acculturation among Iranian Refugees in the Netherlands" *International Journal of Intercultural Relations* no. 32 (2008): 578-588.
- Topateş, Hakan, Nursel Durmaz, Aslıcan Kalfa-Topateş. "Denizli Kentinde Yaşayan İranlı Göçmenlerin Sınıfsal Konumlarının Analizi" *Denizli İşgücü Piyasası ve Sosyal Koruma* der. Oğuz Karadeniz ve Nagihan Durusoy Öztepe (Ankara: Gazi Kitabevi, 2018a), 237-254.
- Topateş, Hakan, Nursel Durmaz, Aslıcan Kalfa-Topateş. "Denizli Kentindeki İranlı Göçmen Altkültürü ve Çalışma Yaşamı: Bir "Araf" Deneyimi" *Gürhan Fişek'in İzinde Ortak Emek ve Ortak Eylem* der. Emirali Karadoğan, Gülbiye Yenimahalleli Yaşar, Nail Dertli, Özgün Millioğulları Kaya, Sebiha Kablay, Taner Akpınar (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018b), 215-245.
- Wallerstein, Immanuel. *Tarihsel Kapitalizm* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016).