



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları Dergisi

The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and Education Research

Sayı/Issue 15 (Nisan/April 2024), s. 1734-1749.
Geliş Tarihi-Received: 14.02.2024
Kabul Tarihi-Accepted: 03.04.2024
Araştırma Makalesi-Research Article
ISSN: 2687-5675
DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1436893

Ev ve Dışarı: Türkiye’de Modernliğin Fotoğrafını Ev Perspektifinden Çekmek

Home and Outside: Photographing Modernity in Turkey from the Perspective of the Home

Serhat TOKER*

Öz

Bachelard’ın ifade ettiği gibi ev, uzama yerleşmenin çeşitli hiyerarşisinin içimize işlediği bir mekândır. Sadece bir sığınak olarak değil ancak, simgesel ve kültürel bağlamda içinde doğulan ve toplumun bütün simgesel kodlarının içselleştirildiği için bir mikro uzam olarak da değerlendirilmelidir. Bu bağlamda toplumsal dönüşümleri anlamaya yönelmiş her araştırmacının, evin dönüşümünü de dikkate almak zorunda olduğu gerçekliğiyle karşılaşırız. Bu çalışmada, büyük dönüşüm hikâyelerinin ana çatısı olarak modernleşme anlatısı ile evin ilişkisi, Türkiye üzerine yapılan etnografik ve sosyolojik çalışmalarda karşılaşılan ev ve hane halkının yaşamlarının betimlemeleri üzerinden incelenmektedir. Geniş bir literatür içinden, Béla Horvath’ın *Anadolu 1913*, Paul Stirling’in *Türk Köyü* (1965), Paul Magnarella’nın *Bir Türk Kasabasında Gelenek ve Değişim* (1974), Carol Delaney’in *Tohum ve Toprak* (1991) ve Jenny White’in *Para ile Akriba* (1994) başlıklı çalışmalarına odaklanılacaktır. Bir yüzyıla yayılan geniş bir zaman perspektifindeki literatürden seçilen bu örneklerde, kamusal alan yanında, evin folklorik, kozmolojik, sosyolojik ayrıntıları üzerine de durulmuştur. Çalışmalarda genellikle karşılaşılan ortak tema evin hem mekânsal hem de ilişkisel sunumlarında evin içi ve dışı arasındaki sert ayrımın sıklıkla vurgulanmış olmasıdır. Aynı şekilde evin içindeki hane halkının yapısal ve ilişkisel konumlanışları hem kültürel hem de sosyolojik olarak incelenmiştir. Çalışmanın amacı evin ve hane halkının, çeşitli gözlemciler tarafından yapılan çözümlemelerinin, Türkiye’de modernleşme ve sosyal dönüşüm gibi sosyolojik bağlamlar açısından barındırdığı anlamların ortaya konmasıdır. Ayrıca Türk modernleşmesi tartışmalarına için olan modernleşme deneyiminin ikircikli durumuna, sosyolojik bir perspektifle bakılarak, meselenin betimsel bir fotoğrafının çekilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ev, hane halkı, Türk modernleşmesi, antropolojik çalışmalar, toplumsal dönüşüm.

Abstract

As Bachelard puts it, home is a space in which the various hierarchies of spatial settlement are embedded in us. It should be considered not only as a shelter, but also as an immanent micro-space in which all symbolic codes of the society are internalized. In this context, we encounter the reality that any researcher who is orientated towards understanding social transformations must also take into account the transformation of the home. In this study, the

* Arş. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, e-posta: serhattoker@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8294-8713.

relationship between the narrative of modernization as the main framework of great transformation stories and the house is examined through the descriptions of the house and the lives of households encountered in ethnographic and sociological studies on Turkey. From a large body of literature, the focus will be on Béla Horvath's *Anatolia 1913*, Paul Stirling's *Turkish Village* (1965), Paul Magnarella's *Tradition and Change in a Turkish Town* (1974), Carol Delaney's *Seed and Soil* (1991) and Jenny White's *Money Makes Us Relatives* (1994). These examples, selected from a wide range of literature spanning a century, focus on the folkloric, cosmological and sociological details of the home as well as the public sphere. A common theme that is often encountered in the studies is that in both the spatial and relational presentations of the house, the rigid distinction between the inside and outside of the house is often emphasized. Likewise, the structural and relational positioning of the household within the house has been examined both culturally and sociologically. The aim of the study is to reveal the meanings of the analyses of the house and the household made by various observers in terms of sociological contexts such as modernization and social transformation in Turkey. In addition, it is aimed to take a descriptive picture of the issue by looking at the ambivalence of the modernization experience, which is inherent in the debates on Turkish modernization, from a sociological perspective.

Keywords: Home, household, Turkish modernization, antropological studies, social transformation.

Giriş

Antropolojinin insanın zaman ve mekânla olan ilişkisine duyduğu ilgi, çok eskilere dayanmakta ve tarihsel bir bağlamda ortaya çıkmaktadır. Auge'nin ifade ettiği gibi Antropolojinin uzamı zorunlu olarak tarihsel olmuştur, çünkü tam da insan grupları tarafından doldurulmuş, başka bir deyişle simgeleştirilmiş bir uzamla ilgilenmiştir (Auge, 1995, s. 95). Bu açıdan bakıldığında antropolojinin insanın uzamla kurduğu tarihsel (kültürel) ilişkinin simgesel boyutu ile ilgilendiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu simgesel boyutun en belirgin şekilde yakalanabileceği alan insanın ilk olarak belirlediği¹ ve onun kökeni olarak düşünülebilecek evidir. Bu açıdan evin tanımları arasında; yaşanan yer, bir kişinin ailesinin yaşadığı yer ya da doğrudan vatan sayılabilir (Ahmed, 2000, s. 86). Bu nedenle evler sıklıkla sıradan mekanlar olarak görülseler de ortak kültürel anlamları içerir ve ifade ederler. Yine evler, sosyal yaşam açısından da kültürel anlamda temel bir rol oynarlar (Miller, 2001). İçersinde doğulan ya da yaşanan ancak kültürün bütün simgesel kodlarının içselleştirildiği içkin bir mikro uzam olmasından dolayı ev, antropolojinin özel bir ilgi alanı olarak belirlemiştir. Ancak ev sadece kültür kavramının tanımı gereği bir insanın ilk farklılaştığı yer değildir aynı zamanda dış dünya ile (ve evin dışındaki ötekilerle) ilişkilerin kurulduğu bir uzam olarak da karşımıza çıkmaktadır. Böylece çoğu toplumda ev, sosyal normları ifade eden formuyla sosyalleşmenin, kimliklerin ve ilişkilerin merkeze alındığı fiziksel bir yapı olarak kabul edilmiştir (Després, 1991; Rapoport, 1981). Bu özelliği ile de sadece bir kültürün belirli bir zamandaki simgesel özellikleri açısından değil ancak o kültür içindeki toplumsal ilişkilerin ve dönüşümlerin genel görünümü açısından da önemli anlamlar ihtiva eder. Özellikle evin mekânsal organizasyonu aynı zamanda ritüelleştirilmiş etkinliklerin temelini oluşturur ve bunları içeren sınırları belirler; Bourdieu'ya (1977/2013) göre bu durum, sosyal sistemi destekleyen ve aracılık eden sosyal ilişkilerin temelidir.

Gaston Bachelard'ın ifade ettiği gibi ev, uzama yerleşmenin çeşitli hiyerarşisinin içimize işlediği bir mekândır. Bachelard bu bakış açısıyla "ikamet" kavramına derinlikli bir anlam atfederken, "bedenlerimizin o unutamadığı evle arasındaki tutku dolu bağı" *Mekânın Poetikası* adlı eserinde şiirsel bir üslupla ele alır. Ona göre bizler, o özel evde oturmanın birer diyagramıyızdır (Bachelard, 1996, s. 48-49). Bu nedenle toplumu, kültürü

¹ "Belirmek" burada Sara Ahmed'in kullandığı anlamda, "originated" kelimesinin anlamı yerine kullanılmıştır. Burada Ahmed'in vurgulamaya çalıştığı şekliyle evde hissetmek aynı zamanda "orijinal" hissetmek anlamıyla birlikte düşünülmelidir (Ahmed, 2000, s. 77).

ve hatta insan psişesini (psyche)² çalışmaya yönelmiş her araştırmacının evin bu özel anlamını dikkate alması gerekir. O halde evin sadece antropolojik bir bağlamda kültürün oluşumu açısından taşıdığı önemin araştırılması yeterli olmayacaktır. Bunun yanına sosyolojik bir bağlamda insanlar arası ilişkileri ve bu ilişkilerin dönüşümünü anlamak için ne kadar önemli bir anahtar olduğu savının da eklenmesi gerekir. Bu açıdan bu çalışmanın merkezi iddiası toplumsal dönüşümlerin anlaşılabilmesi için evin dönüşümünün anlaşılması gerektiğidir. Böylece evin dışında, yani kamusal alanda meydana gelecek bir dönüşüm evin içindeki durumla ilişkilidir ve bu ilişki son derece önemlidir. Kamusal bir perspektiften bakıldığında, söz konusu toplumsal dönüşümlerin, ilk başta iktisadi ve siyasi bir bağlamda gerçekleştiği düşünülebilir. Ancak daha özel bir perspektifle bakıldığında ise her durumda, bu dönüşümlere enerjisi sağlayan temel dinamiğin bu küçük hücresel birim, yani ev olduğu anlaşılacaktır. Büyük kamusal dönüşüm hikâyelerinin ana çatısı olan modernleşme tartışmaları için de durum aynıdır. Özellikle Türk modernleşme anlatısının ve bu anlatının içinde karşılaşılan tarafların ortak noktası, Türkiye’de modernleşme deneyiminin ikircikli doğası olduğu iddiasıdır. Bu ikircikli doğanın evin içinden izah edilebilmesi açısından, Türkiye üzerine yapılan antropolojik ve sosyolojik çalışmalar, evin içi ve dışı arasındaki ayrımlara yaptıkları vurgu ile monografik bir kaynak vazifesi sunmaktadırlar. Başka bir ifade ile “ev dönüşmeden, toplum dönüşmez” şeklindeki varsayımın test edilebileceği bir örneklem vazifesi görmektedirler. Bu bağlamdan hareketle bu çalışmada, geniş bir literatür içinden seçilen örnekler, Béla Horvath’ın 1913’ün Anadolu’suna yönelik etnografik gözlemleri, Paul Stirling’in (1965), Paul Magnarella’nın (1974), Carol Delaney’in (1991) ve Jenny White’in (1994) antropolojik ve sosyolojik eserleri olmuştur. Genel olarak bakıldığında bu eserlerde, kadın ve erkek, din ve değişim, özellikle de evin içi ve dışı arasındaki ayrımlar üzerinden toplumsal, kültürel ya da kozmolojik perspektifler üretilerek, ev ve onun içersindeki ilişkilerin ayrıntıları üzerine çok fazla betimleme yapılmıştır. Bu betimlemelerde ev, sert bir çekirdeği çağrıştıran yapısıyla çoğunlukla dışarıya kapalı bir şekilde sunulmuş ve bu açıdan incelenmiştir. Böylece, çalışmada ister kentsel ister kırsal bir bağlamda 1900’lerden 2000’lere kadar yapılan çalışmaların ortak ilgisi olarak ortaya çıkan evin ve içindeki ilişkilerin toplumsal bir çözümlemenin kaynağı olarak kullanılabilmesinin imkanları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu arka plan bilgisinden hareketle çalışmanın, ilerleyen kısımlarında, ilk olarak geniş bir araştırma ve gözlem havuzu içinden seçilen çalışmaların, Türkiye’de kültürel yaşamı ve onun evin içine düşen gölgesini nasıl değerlendirdikleri üzerine durulacaktır. Ardından ise bu değerlendirmelerin Türkiye’deki modernleşme ve toplumsal dönüşüm anlatıları için nasıl analiz edilebileceğinin sosyolojik imkânları üzerinde durulacaktır.

Antropolojik ve Sosyolojik Çalışmalarda Türkiye’de Ev ve Hane Halkı

Anadolu’daki toplumsal ve kültürel yaşam, çok eski zamanlardan beridir yabancı bakışların ilgi odağı olmuştur. Söz konusu bakışlar zamanlamalarına göre folklorik bir betimleme, etnografik bir gözlem ya da toplumsal bir çözümleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak her durumda kültürün mekânla ve zamanla olan ilişkisi bu yabancı gözlemlerin temel ilgi noktasını oluşturmuştur. Bu ilginin sonucunda ortaya çıkan değerlendirmelere sosyal bilimsel olarak ne kadar güvenilebileceği ve özellikle sosyolojik genellemelere ulaşmak adına gözlemlerin ne kadar kaynak teşkil edeceği önemli bir tartışmanın konusudur. Nitekim Edward Said’in *Oryantalizm* adlı eserinden bu yana söz konusu ilginin dünyayı doğu ve batı olarak ikiye bölen bir söylem vasıtasıyla işlediği

² Bachelard’a göre “bu çok ayrıntılı, nesnelerin adları ve içinde doğduğumuz evde yaşayan kişiler sayesinde kolaylıkla korunan anılar alanını psikoloji de inceleyebilir” (Bachelard, 1996, s. 49).

üzerine derin bir tartışma alanı mevcuttur. Said'e göre oryantalizm bu açıdan Doğu ile ilgilenmenin kurumsal bir biçimidir ve "ister özel ister genel yönleriyle uğraşsın, - antropolog, sosyolog, tarihçi ya da filolog olması fark etmez- Doğu hakkında yazan, ders veren ya da Doğu'yu araştıran kişi de oryantalisttir" (Said, 1979, s. 2). Bu açıdan ister bir antropolog ya da sosyolog isterse de bir oryantalist³ olarak adlandırılabilir, genel olarak doğu ile özelden de Anadolu'nun kültürel ve toplumsal özgüllükleri ile ilgilenmiş çeşitli araştırmacı ya da gezginlerin aktardığı metinlerden oluşan geniş bir literatür mevcuttur. Bu çalışmanın temel hareket noktası da bu ilginin sonucu olarak ortaya çıkan örneklerde karşılaşılan kültürel ve toplumsal gözlemlerin, özellikle kültürel ve toplumsal yaşamın uzam ve mekân ile kurduğu ilişkiyi nasıl betimledikleridir. Bu doğrultuda büyük toplumsal dönüşümlerin, mekansal ve ilişkisel olarak toplumun en küçük birimi olan ev ve içindeki toplumsal yaşamla olan ilişkisine bu betimlemelerin nasıl kaynaklık edebileceği ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın sınırlılıkları açısından 20. yüzyıl içine yayılmış belirli örnekler seçilip, betimsel analiz⁴ yöntemiyle incelenmiştir. Betimsel analiz yöntemi, temelde metinlerin yazarlarının kendi vardıkları bilimsel sonuçlar ya da genellemelerden ziyade, gözlemlerin ve çalışmaların başka sosyal bilimsel çalışmalara nasıl kaynaklık edebileceğinin ortaya konması açısından tercih edilmiştir.

Béla Horvarth'ın 1913 yılında Anadolu'ya dönük seyahati sırasında yapmış olduğu toplumsal ve kültürel gözlemlerden oluşan eseri *Anadolu 1913*, bu çalışmaların ilk olmasa da erken dönem örneklerinden biridir. Horvarth, Budapeşte'deki Turan Cemiyeti ve İstanbul'daki Tahsil-i Sanayi Cemiyeti'nden⁵ aldığı referanslarla İstanbul ve Ankara üzerinden Nevşehir, Niğde, Konya ve Karaman'a kadar süren 2300 kilometrelik bir seyahat gerçekleştirir. Seyahati boyunca kültürel ve sosyolojik gözlemler yapar ve bunları 1929 yılında Macarca yayınlanan "*Törökország Szivében, Anatóliában 2300 Kilométer*", adlı eserinde aktarır. Eser daha sonra *Anadolu, 1913* başlığı ile Türkçe'ye tercüme edilir. Horvarth eserine şu sözlerle başlar: "Sakin ve kurşuni gökyüzü. Sen, Batı dünyasının sabırsızca bir şeylerin peşinde hep koşuşturan, sınırlı insanların hep ulaşmak istediği, ama hiçbir zaman çözemeyeceği bir sır olarak kalacaksın" (Horvarth, 2007, s. 1). Horvarth 1913 yılının yaz ve sonbahar aylarında gerçekleşen seyahatinin amacını coğrafi ve etnografik gözlemler olarak belirtir. Eser, gözlemler, mülakatlar ve betimlemeler ihtiva eden etnografik bir çalışma olmanın ötesine nadiren geçer. Bu nadir anlar Horvarth'ın karşılaştığı toplumsal ve kültürel farklılıklar karşısında, şaşırıldığı durumlardır. Söz konusu şaşkınlık anları kültürel bir karşılaşmanın beraberinde ortaya çıkabilecek nitelikte ve Ahmed'in vurguladığı anlamda hem şaşkınlığı hem de çatışmayı birlikte içermektedir (Ahmed, 2000, s. 6). Horvarth'ın kadın ve erkek ya da ev ile kamusal alan (çarşı, pazar)

³ Bu bağlamda, her ne kadar bu çalışmanın ilgi alanının dışına taşıyor olsa da incelenen çalışmaların ne ölçüde oryantalist bir söylemin parçası oldukları ayrı bir ilgiyi ve tartışmayı gerektiriyor.

⁴ Neuman (2014, s. 38) betimsel analizi, "birincil amacı kelimeler veya sayılar kullanarak 'bir resim çizmek' ve kim, ne zaman, nerede ve nasıl gibi soruları yanıtlamak için bir profil, türlerin sınıflandırılması veya adımların bir taslağını sunmak olan araştırma" biçimi olarak tanımlar. Ayrıca başka bir tanımlamaya göre de: "betimsel içerik analizi yöntemi, belirli bir konuda ya da alanda birbirinden bağımsız olarak yapılan nitel ve nicel çalışmaların derinlemesine incelenip düzenlenmesi" anlamına gelir. Böylece o alandaki genel eğilimler belirlenmekte ve sonuçların, hedeflenen konulara yönelik olarak gelecekte planlanan çalışmalara yön göstermesi amaçlanmaktadır (Ültay vd., 2021, s. 189).

⁵ Horvarth'ın eserinin Türkçe tercümesini yapan Tarık Demirkan, kitabın sunuş kısmında bu yolculuğun zamanlamasına dikkat çeker: "Tarih, dil ve kültür yakınlığının iki halkın da geleneklerinde fazlasıyla yeri olduğu bir ortamda, Türk aydınları, sanayinin hızla geliştiği ve modernizasyonun dengeli ilerlediği Budapeşte'ye gözlerini dikiyorlar: İstanbul'da kurulan Tahsil-i Sanayi Cemiyeti Budapeşte'deki meslek okullarına, Teknik lisele ve üniversitelere öğrenci gönderiyor. Macaristan'da aydınların ağırlıkta olduğu bir Türk kolonisi oluşuyor. Bu sırada Budapeşte'de Turan Cemiyeti kuruluyor. Macar kültüründe de Turan ülküsü var ve bu, Macarların ve Türki hakların birliği anlamına geliyor. Bu kültürel ve siyasi ortamda Macaristan'da Türkoloji'ye olan ilgi artıyor" (Demirkan, 2007, s. ix).

arasında gözlemediği sosyal mesafe böyle şaşkınlık anlarının ortak temasıdır. Örneğin, Konya’daki gözlemlerinden biri kadının toplumdaki konumu ile ilgilidir. Horvarth kadınların ortalıkta görünmüyor oluşunu, karşı cinsler arasındaki mekânsal bir ayrışma ve iş bölümü ile ilişkilendirir: “Onlar evde temizlik, çamaşır işiyle meşguller” (Horvarth, 2007, s. 19). Yine Konya’da, Yüzbaşı Ahmet Bey ile yaptığı söyleşide sorduğu sorulardan biri kadınların hakları üzerinedir: “Türk kadınlar Hıristiyan kardeşleri gibi haklara sahip olabilecekler mi?” (Horvarth, 2007, s. 22). Eve ayakkabılar çıkarılarak girilmesinden, evli kadının hukuki durumundaki güvencesizliğe (Horvarth, 2007, s. 59) ya da evlilikte erkeğe tanınan ayrıcalıklı konuma kadar, erkek, kadın ve eve dair her şey ilgisini çeker Horvarth’ın. Vardığı sonuçlar gelecekte gelmiş bir zaman yolcusunun şaşkınlığını andırır. Horvarth’ın evin içi ve dışı üzerine yaptığı betimleme ise şu şekildedir:

Basık damlı Türk evlerinin mimarisi de ilginç. Çift katlı evlerde, üst kattaki oda kadınlar için ayrılıyor, yani harem oluyor. Bu kadın sokağa doğru uzanan çıkıntılı penceresindeki kafesin ardından, gelip geçeni dışarıya görünmeden seyretmek mümkün. (Horvarth, 2007, s. 30)

Horvarth’ın gözlemlerinden yarım yüzyıl sonra yapılan bir başka çalışma da Paul Stirling’e⁶ aittir. 1965 tarihli eseri *Türk Köyü*’nde, Paul Stirling küçük bir Anadolu köyündeki gözlemlerini aktarır ve ilgisini hane halkının ve onu oluşturan aile kurumunun yapısına odaklar. Buradan hareketle sosyal yapının temelleri üzerine genellemelere varmaya çalışır. Gözlemleri sırasında karşılaştığı zorluklardan ve metodolojik açıdan araştırmacının çetrefil konumundan bahsederken, bu zorlukların “her bir evi çevreleyen duvarların yüksek olması” nedeniyle özellikle Türk köylerinde daha da arttığını vurgular (Stirling, 1965, s. 99). Kendi ifadesiyle, “alakasız bir kimse, başka ailelerin hanesine giremez, özel kişisel duygular kamusal bir şekilde tartışılmaz, birçok toplumsal bağlamda cinsellik ve onunla alakalı herhangi bir şey tabudur” diyecektir (Stirling, 1965, s. 99). Öte yandan bu yüksek duvarlı hane içindeki dünyayı anlamaya çalışırken, Stirling’in dikkatini çeken nokta kadın ve erkek arası ilişki ya da daha çok ilişkisizlik, yani iki cins arasındaki mesafedir. Kadın ve erkek arasındaki mesafenin diğer bütün ilişki tiplerinde olduğundan daha fazla olduğunu gözlemler ve bunun evli çiftler açısından da söz konusu olduğunu iddia eder. Bu durum Stirling tarafından önemli bir ayırım olarak şöyle ifade edilir:

Kadınlar eşlerini arkadaş olarak görmezler; erkeklerin bakışı ise daha vahimdir. (Kadınlarla) konuşmak için ortak bir zeminin olmadığı varsayılmaktadır. Bir erkek asla karısına sevgisini başkasının önünde göstermemelidir. Erkekler eşleriyle olan ilişkileri hakkında çok az konuşuyorlar (...) Erkekler bana birçok kez şakayla şöyle dediler: “Eşlerimizi biz gece severiz.” (Stirling, 1965, s. 113)

Bu anlamda Stirling gözlemlerinde kadın ve erkek arasındaki mesafenin resmiyle ilgilenir, ancak bu uzaklığın nedenlerinin ne olduğu sorusuna okuyucu çok fazla cevap bulamaz. Başka bir ifadeyle, bu sorunun cevabını aramak için Stirling’in çoğunlukla etnografik ve antropolojik gözlem seviyesinde kalan çalışması çok fazla argüman sunmamaktadır. Ancak mesafenin kendi doğasının “Türk kültürü” olarak adlandırılacak bir simgesel bütünlükler ağının ta kendisi olduğu fikriyle yetinilir. Bunun için Stirling’den neredeyse çeyrek asır sonra kaleme alınan başka bir çalışmaya bakmak yerinde olacaktır. Paul Magnarella’nın 1974 tarihli eseri *Tradition and Change in a Turkish Town* da küçük bir

⁶ Paul Stirling (1920-1998) Oxford Üniversitesinde antropoloji eğitimi almış ve kırsal değişim ve göç üzerine araştırmalar yönetmiştir. Canterbury Kent Üniversitesi ve Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu’nda (SOAS) onursal öğretim üyesi konumunda aktif olarak çalışmıştır (Taştan, 2022, s. 112). Ayrıca Stirling araştırmasını 1948-1952 yılları arasında on üç aylık bir süre zarfında gerçekleştirir ve 1951 yılında *The Social Structure of Turkish Peasant Communities*, başlıklı doktora tezinde yayımlar (Taştan, 2022, s. 112-113).

Anadolu kasabasında gerçekleştirilmiş bir antropolojik çalışmadır. Magnarella da Stirling gibi kadın ve erkek arasındaki mesafeye odaklanır ancak bu sefer mesafeyi hane halkının iç otoritesi ile ilişkilendirerek okur. Bu otorite eril bir otoritedir ve babanın - yani evin reisinin - egemenliği altındadır. Magnarella çalışmasında bir otorite kaynağı olarak erkeğin evin içindeki konumunun ulaşılmazlığını ve otoritesini ayrı ayrı ele alır: Karı-koca ilişkisi, baba-oğul ilişkisi, vs. Böylece ailenin içerisinde sürekli babanın gözüne girmeye çalışan aile fertlerini gözlemler. Magnarella'ya göre, çocuklar ahlakları⁷ ve kendi ayakları üstünde durma başarıları ile kadınlar ise evin reisine bir oğlan çocuk verme başarısı ile evin reisine karşı duyulan saygının gereğini yerine getirmeye çalışmaktadırlar (Magnarella, 1974, s. 90). Cinsiyet rolleri arasındaki bu keskin ayrım ona göre evin mimari yapısına da yansımaktadır.

Cinsiyet rolleri ve iş bölümü arasındaki bu keskin ayrım, harem (kadınların alanı) ve selamlık (erkeklerin alanı) olmak üzere iki bölümden oluşan geleneksel Türk evlerinin mimarisinde sembolik olarak temsil edilmiştir. Eski zamanlarda cinsiyete göre ayrım kentsel alanlarda kırsal bölgelere göre çok daha belirgindi. (Magnarella, 1974, s. 95)

Gerek Horvarth gerekse de Stirling ve Magnarella'nın çalışmalarının Türkiye'deki toplumsal dönüşümün erken bir döneminde yapıldığını düşünecek olursak, Türkiye'deki toplumsal dönüşüme yönelik genellemeler yapabilmek için çok da uygun metinler olarak karşımıza çıkmazlar. Ancak daha yakın zamanlı ve yine aynı toplumsal ve kültürel bağlamları gözlemleyen ve çözümlemeye girişen başka çalışmalar da vardır. Özellikle seksenlerden sonra yapılan çalışmalarda etnografik gözlemin yerini daha çok sosyal-antropolojik ya da doğrudan sosyolojik çözümlemenin aldığı görülmektedir. Bu açıdan, antropolojik bağlamlar daha çok sembollerin kültürel anlamları üzerine odaklanırken, sosyolojik çözümleme sosyal varlıkların ilişkiselliği üzerine odaklanmaktadır. Ve bu ayrım antropoloji tarihinde özellikle de antropolojinin kendi çalışma nesnesini ve ona dair bilgiyi nasıl kurguladığı üzerine kadim bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Örneğin Malinowski bu kadim tartışmaya bir katkı olarak kaleme aldığı *Bilimsel bir Kültür Teorisi* başlıklı eserinde sosyoloji ve antropoloji arasındaki temel farkın ampirik bir fark olduğunu ifade eder ve sosyolojik çözümlemeyi antropolojik ya da etnolojik çalışmadan daha fazla bilimsel olması yönünden ele alır. Ona göre kültürel çözümlemenin merkezi olarak gördüğü antropolojinin de en az sosyoloji kadar bilimsel ampirik bağlama oturtulması gerekmektedir (Malinowski, 1992, s. 48). Elliot da bu bağlamda antropolojinin çalışma nesnesi olan kültürün üç anlamı üzerine odaklandığı çalışmasında, kültürün genel ve antropolojik anlamları arasında bir ayrım yapar ve kültürün toplumun bütünü, tek bir sınıfın ve tek bir bireyin gelişimi göz önüne alındığındaki anlamlarının farklılık arz ettiğini öne sürer. Ona göre kültürün üç anlamı arasındaki ilişkiyi hesaba katmak zorunlu bir hal alır ve burada antropoloji zorunlu bir şekilde sosyoloji ile birleşir (Eliot, 1981, s. 11-12).

Böylece seksenler ile birlikte antropolojik çalışmaların daha sosyolojik bir bağlama evrilmiş olduğu iddiasından kasıt, sembollerden teoriye, gözlemlenen olaylardan da olgulara bir geçiştir. Bu şekilde bir olgusallaştırmanın önemli bir örneği ile Carol Delaney'in çalışması olan *Tohum ve Toprak*'ta karşılaşmak mümkündür (*The Seed and the Soil*, 1991). Delaney de bir antropolog olarak kendi araştırmasında, metaforik bir bağlamdan yola çıkarak, kadının *toprak* ve erkeğin de *tohum* olarak belirlediği bir toplumu incelemeye çalışır. Çeşitli ayrımlar üzerine odaklanan eserinde Delaney, bu ayrımların (dost düşman, içerisi dışarı, tanrı-kul vs.) sosyo-kültürel ve kozmolojik temellerini

⁷ Magnarella, bu ahlakın, babanın gözü önünde oğlun sigara ya da içki içip içmeyişi ya da onun karşısında bacak bacak üstüne atıp oturup oturmayışına göre şekillendiğini ayrıntısıyla aktarır (Magnarella, 1974, s. 103-106).

soruşturur. Daha argümantatif ve teorik bir metin olan *Tohum ve Toprak*’ta diğer metinlerle benzer olan nokta, yine evin merkezi bir bağlamda sunulmasıdır. Ancak bu sefer Delaney, sadece ev ve dışarıya ya da erkek ve kadın arasındaki ayrımın altını çizmekle kalmaz bunun kozmolojik ve sosyo-teolojik kökenlerinden yola çıkarak kamusal alanla olan ilişkilerini ortaya koymaya çalışır. Argümantasyonu yoğun bir şekilde dini ve kültürel ayrıntılar, Türkiye’nin yakın tarihi ile alakalı örnekler barındırır. Bu anlamda Delaney’in bütün dikkati belki de diğer metinlerden çok daha fazla evin içinden kamusal alana uzanan belirgin ayrımlar üzerinedir. Örneğin, Mustafa Kemal’in yaptığı seküler devrimin toplumda oluşturduğu seküler olma ya da olmama arasındaki ayrım bunlardan biridir (Delaney, 1991 s. 272-277). Yine ailenin ve evin kendi içine kapalı yapısı üzerinden dışarıya ve içerisi arasındaki ayrım ve özellikle de evin içindeki kadın ve erkek arasındaki ilişkinin tohum ve toprak analogisi bağlamında bir ayrım olarak ortaya konuluşu, bütün bunlar Delaney (1991, s. 266) tarafından dikkatlice okunur. Bütün bu okumaların merkezinde tıpkı Magnarella’da olduğu gibi yoğun bir eril otorite çözümlemesi hâkimdir. Bu otoritenin yegâne egemenlik kaynağı olarak da İslam dininin monoteist Tanrı (tektanrı) inancı konfigürasyonunu işaret eder. Böylece evin dışarıya kapalılığı bağlamında evin özerkliğinin teminatı olarak beliren imge, baba imgesidir. Baba (evin reisi olarak) tıpkı mutlak tanrısal bir otoriteyi temsil ediyormuşçasına tek, tekil ve herkesten uzaktır. Delaney bu meseleyi paralel bir şekilde değerlendirdiği Atatürk imgesi yardımıyla şöyle aktarır:

Atatürk “Türklerin babası” olarak sembolik bir şekilde hem Tanrı hem de Peygamber ile birlikte yer alır. Aynı zamanda ona Tek Adam’da denilmiştir (Aydemir 1969). Tek, tekil yalnız, eşsiz, münzevi, partneri olmayan olarak yalnızca Tanrı’ya ait olan yakıştırmalarda gördüğümüz bir şeydir. (Delaney, 1991, s. 281)

Evin içinde bu şekilde oluşan baba imgesinin, teolojik ve kozmolojik kökenleri Delaney için önemlidir. Ona göre bütün ayrımın dayandığı mutlak monoteist inanç ve onun ev içine düşen gölgesinden kaynaklanmaktadır. Bu teklik, ona göre diğer bütün ayrımların sebebidir. En belirgin olarak da ev ve dışarısının kurulumunda kendisini gösterir. Bu anlamda evin iç yapısında oluşan Baba egemenliğini anlamının en iyi yolu İslam’ın kendi kozmolojisinde yatmaktadır. Tıpkı İslam inancında, Tanrı’nın hem “evren”in mutlak egemeni ve hem de ondan farklı ve daha fazla bir şey oluşu gibi, baba da kendi mutlak otoritesi ile hem evin dışına taşan hem de evin içindeki her şeyi idare eden bir şekilde belirir. Eşi ile özellikle kamusal olarak yakın ilişki kurmayışı, ya da çocuğuyla ilgilenmeyişi de evin içindeki âlemden münezze (yani farklı ve ilişkisiz) oluşu ile ilişkilendirilir. Bu baba otoritesinin, evin içine dâhil olan dışardan getirdiği bilgi ise “dışarıdaki her şeyin kirli olduğu”⁸ şeklindeki bir ideolojidir (Delaney, 1991, s. 232-237). Bu bilginin, aslında tam da yakından alakalı olduğu, bir “yabancı şey” algısına nasıl dönüştüğü Delaney (1991, s. 281) tarafından ayrıntısıyla dile getirilir. O, evin içerisi ve dışarıya arasındaki ayrımın temelini bu teorik genelleme yardımı ile özellikle evden millete doğru bir hareketle, Cumhuriyet devrimlerini ve Türk milliyetçiliğini⁹ kuşatan bir

⁸ Bu aynı zamanda Japon modernleşmesinin ev ile olan ilişkisi açısından da ifade edilen bir durumdur. *Homes and houses, senses and spaces* adlı çalışmasında, Richard Ronald bu durumu “iç mekânın temiz kutsallığı ile dışarıdaki kirli dünya arasında ayakkabıların zorunlu olarak çıkarılmasıyla işaretlenen bir kutuplaşma vardır” diyerek ifade eder (Ronald, 2011, s. 177).

⁹ Delaney bu bağlamda Ziya Gökalp’in “medeniyet ve hars” arasında yaptığı ayrımın da vurgu yapar. Atatürk’ün de modernleşme algısının Ziya Gökalp’in bu müdahalesi etkisiyle şekillendiği üzerinde durur. Ancak Ziya Gökalp’in ve dolayısıyla Atatürk’ün kültür ve medeniyet arasında yaptıkları ayrımın ne kadar mümkün olacağı konusunda da tereddütleri vardır: Bu konuda Berkes’in Ziya Gökalp ile ilgili bir makalesine (Berkes, 1954) atıf yaparak, Türk modernleşmesinde kadim bir tartışma konusu olan, “Batının teknolojisini alıp kültürünü almama” nosyonuna eleştirel yaklaşır. Kendi ifadesiyle, Delaney’e göre “Batı’nın ya da Japonya’nın teknik üstünlüğünü belli bir ethos’tan ayrı düşünmek mümkün değildir. Batı uygarlığının belirli

bağlamı da içine alacak geniş bir spektrumda ele alır. Vardığı sonuçlar ilginçtir, meselenin ülke genelindeki büyük resmi de ona göre aslında yalnızca “devletin temelinin” ne olduğu ya da aslında kimin elinde olduğu sorunu tarafından çizilmektedir. En nihayetinde, sorun parçalanmayan ve bölünemeyen “tek”in paylaşımı paradoksudur. Bunun beraberinde getirdiği ise uçlarından çekiştirilen “tek”in parçalanıp herkesin elinde kalması gibi bir şeydir ona göre. Delaney bu bağlamda eskilerin “düzen”in ve “dirlik”in karşıtı olarak kullandıkları “ikilik” sözünün nasıl bir “tek” olma takıntısından, diyalektiksel bir mantıkla ortaya çıktığını kendi içinde tutarlı bir şekilde açıklıyor görünmektedir (Delaney, 1991, s. 263, 305).

Öte yandan Jenny White 1994 tarihli eseri *Money Makes Us Relatives*'de, (*Para ile Akriba*, 2015) Delaney'in gözlemleri ve teorik bakış açısı ile benzer bir çizgide hareket eder. Geliştirdiği çoğu yaklaşımda White, tıpkı Delaney gibi radikal cinsiyet ayrımının, kültürel ve toplumsal kodların ortaya çıkışındaki belirginliğini sorunsallaştırır. Yalnız, bunu yaparken evin içinde oluşan erkeğin (ya da babanın) konumunu daha spesifik bir biçimde ve teorik bir bağlamda, ataerkillik (*patriarchy*) bağlamında okumaya girişir¹⁰. Bu anlamda, White için yapısal anlamda ev ve dışarısı arasındaki ayrım ve evin yapısal özelliklerinden daha önemli olan ailedir: “... en önemli referans gurubu, hâlâ ailedir. Belgelerdeki “doğum yeri” ve “baba adı” gibi bilgiler, öncelikli kimlik bilgileridir” (1994, s. 37). Ailenin içinde bir toplumsal düzenin izini sürer ve bunun içinde çatışmalar kadar ve belki de daha çok rollerin belli olduğu ve karşılıklı çıkarların sağlandığı bir ilişkiler yumağını ortaya koymaya çalışır. Bu anlamda “emeğin ideolojisi” olarak tanımladığı şeyin arkasında da mutlak tahakküme dayalı bir despotizmden çok, tarafların rızası ve çıkarları ile desteklenmiş, sürekli bir denge hali yatmaktadır. Böylece, Bourdieu'nun “egemenliğin [ilk bakışta çatışmanın gözlemlenmediği] bir toplumsal ilişki suretinde yumuşatılması, özellikle kapitalizm öncesi ekonomilerin bir özelliğidir”¹¹ şeklindeki argümanından yola çıkan White (1994, s. 85) aile içindeki ataerkin, ta ki kişinin doğumundan itibaren nasıl şekillendiğini sırasıyla, anne-oğul, anne-kız, karı-koca, baba-kız ve baba-oğul ilişkilerini ayrıntılı ele alarak inceler. Bu ilişkilerde hep, örtük gerilimler ve bir şekilde karşılıklı çıkarların garantiye alındığı konumlanışlar vardır. Örneğin evin içinde erkek çocuğunun konumu üzerine gözlemlerini şöyle aktarır:

Erkeğin evinin ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için bir kadına ihtiyacı olduğu fikri, çocukluk eğitiminden itibaren aşılır. Oğlan çocuğa annesi ve kız kardeşleri hizmet ederler; çocuğun ev işlerine yönelik herhangi bir ilgisi teşvik edilmediği gibi, [muhtemel bir ilgi] bazen alaya bile alınır. (White, 1994, s. 38)

Bu gözlem, erkeğin, gelecekteki bir ataerk olarak ortaya çıkışının başlangıç aşamasını gözler önüne sermeye çalışan bir perspektiften gerçekleştirilir. Bu sürecin devamında erkek bir sarayın prensi gibi, baba ile mesafeli bir ilişki ve anne ile de

yönlerini edinmek, kültürün bir parçası olan bütün bir tutum, değer ve geleneklerin en azından bir bölümünü edinmek anlamına gelir” (Delaney, 1991, s. 277).

¹⁰ Delaney, her ne kadar çözümlemesini, tıpkı kitabının adı gibi “tohum ve toprak” ayrımından yola çıkarak toplumsal cinsiyetin kodlanması temelinde gerçekleştirirse de özellikle meseleyi bir ataerkillik sorunu olarak tanımlamaktan kaçınıp, daha teolojik ve kozmolojik bağlamları tercih etmektedir. Delaney bu anlamda kozmolojiye verdiği anlamı başka bir eserinde “uzamsal mekanlar” başlığı altında tartışmaktadır (Delaney, 2004, s. 38-39). Ayrıca, White'ın (1994, s. 57-69) çalışmasının Ataerk (*The Patriarch*) adlı bölümüne, Delaney'in tohum ve toprak metaforuna bir atıfla başlaması da ilginçtir.

¹¹ Bourdieu'ya göre, tahakkümün olumlu toplumsal ilişkiler olarak örtbas edilmesi, özellikle pre-kapitalist ekonomilerin karakteristik özelliğidir, çünkü bu ekonomiler, egemen sınıfın çıkarlarını güvence altına alacak yeterli kurumlardan yoksundur (Bourdieu, 1977/2013, s. 191). Kurumların veya diğer nesnel tahakküm mekanizmalarının yokluğunda, eşitsiz ilişkileri yeniden üretmek için sürekli bilinçli çaba harcanmalıdır. Bu nedenle tahakküm doğrudan, kişiden kişiye, pozitif sosyal içeriğe sahip gibi görünen bağların kurulması yoluyla gerçekleştirilir.

samimi¹² bir ilişki yoluyla gelecekteki krallığını bekler. Bu krallık ne baba ile girilen bir mücadele sonucunda ne de evden bir kaçışın ardından gerçekleşir. White’a göre hem kadın hem de erkek için evden ayrılmanın tek yolu yeni bir ev kurmaktır: Evlilik (White, 1994, s. 40-41). Böylece, Stirling’in gözlemlediği evin yüksek duvarlarının arkasındaki işleyişi White tarafından farklı bir gözlemlerle tasdiklenir. White, evin dışının başka bir eve açıldığını, “dünya evine girmek” deyiminin altında yatan bilinçaltı süreçlerini, evlilik sürecinin geniş bir çözümlemesi üzerinden ortaya koymaya çalışır. Bu yaklaşım, Delaney’in vurguladığı “pis dışarı”na yönelik geliştirilmiş ve hem ideolojik yanılısma hem de yeniden üretimi gözden kaçırmayan –içerinin temizliğinin arkasındaki ideolojik söylemin– özgün bir açıklanma biçimidir. Bu şekilde emeğin ideolojikleştirilmesi –özellikle de evin içinde kadın emeğinin değersizleştirilmesi– yoluyla aslında yeni eril otoritelerin oluşumu sağlanmış olur. Ayrıca gelecekte başka bir aile içinde kopyalanıp ve çoğaltılmasının da zemini hazırlanır. Böylece, White’ın kendi yaklaşımında ortaya koyduğu yeniliklerden ilki; önemli bir antropolojik ve toplumsal ilgi odağı olarak beliren ev ya da aile imgesinin arkasındaki ideolojik yapının açıklamasını yapmış olmasıdır. Bu açıklama despotik ve mutlak sömürüye dayalı bir otorite yerine, karşılıklı çıkarların sağlandığı “nazik şiddet” bağlamında gerçekleşen otoritenin evin iç gerilimini nasıl bir denge noktasında tuttuğunu açıklamaktadır. Öte yandan bunu yaparken aslında daha genel bir bağlamda “devrimsizlik” (*lack of revolution*) olarak nitelenebilecek ve aynı zamanda “orta sınıfın” oluşması önündeki engelleri de izah edebilecek ve kendi mikro analizlerini daha genel Türkiye ölçeğindeki makro analizlerle tutarlı kılacak bir teorileştirimi de ortaya koymaktadır. Bu şekilde salt tahakküme dayalı despotizmin eninde sonunda bir devrim oluşturması olasıdır, fakat “nazik şiddet”in söz konusu olduğu durumda devrim dengedeki bir gerilim olarak imkânsızlaşacaktır: “bu nedenle de egemenlik doğrudan kişiden kişiye, olumlu bir toplumsal bağlam olarak görünen bağlar aracılığıyla uygulan[acaktır]” (White, 1994, s. 85). Böylece White’ın katkısı olarak ele alınabilecek bir başka durum da hem evin içindeki hem de evin dışında devrimin enerjisini alan yeniden üretim ve klonlamadır. Bourdieu’cü bir bağlamda çözümlemesine dâhil ettiği “nazik şiddet” aslında borcun gücü ya da sürekli bir borçluluk hali olarak, yeniden üretimin en temel mekanizmasıdır:

Diğer bir deyişle, nazik şiddete dayalı kişisel otorite pratikte sürekli alıp kabul etme stratejileri yoluyla yeniden onaylanmalıdır. Bourdieu, vermenin aynı zamanda sahip olmanın da bir yolu olduğunu yazar. Armağan, bir karşı-armağanla karşılanmazsa, kabul edeni devamlı bir bağla bağlar ve onun özgürlüğünü sınırlar (White, 1994, s. 86).

Burada, Bourdieu’nun (1977/2013, s. 192) “sembolik şiddet” kavramsallaştırmasından¹³ yola çıkan bu yaklaşım tarzı, aslında evin içerisi ve dışarı dikotomisi açısından önemli açılım sağlar görünür: “içerisi” bu sembolik şiddete boyun eğen, “dışarı” ise bu ekonomi içinde ol(a)mayandır. Öte yandan sembolik şiddetin, ya da nazik şiddetin en temel belirtisi ve sonucu ise “sürekli borçluluk” halidir. Başka bir ifade ile White (1994, s. 99) “minnettarlık ilişkilerinin [borcun gücü ile] nasıl iktidar ve güç ilişkilerini içerdiğini” açıklamaya çalışır. Özellikle bir sahaf dükkânında, dükkân sahibi ile kurduğu ilişkiyi anlatırken aslında en önemli an belki de paranın tezgâhın üzerinde kaldığı ve satıcının görmezden geldiği andır: “Zamanla tezgâhta açık bir yara gibi kalakalan paradan utanmaya başladım ve parayı tezgâhın yanında duran bir top kâğıdın üzerine ittim”. Bu

¹² White, kitabının beşinci bölümünde, anne ve oğul ilişkisinin samimiyet boyutunu Freudcu libidinal bir okumaya tabii tutarak radikalleştirir.

¹³ Bourdieu bunu “sembolik şiddet, yani asla şiddet olarak kabul edilmeyen ve çoğunlukla kasten maruz kalınmayan, yumuşak, görünmez şiddet biçimi, kredinin, güvenin, yükümlülüğün, kişisel sadakatın, misafirperverliğin, hediyelerin, minnettarlığın, dindarlığın (kısacası, şeref ilkesinin onurlandırdığı tüm erdemler) şiddeti” olarak adlandırır (Bourdieu, 1977/2013, s. 192).

şekliyle sürekli borçluluk hali “ödenemeyen bir borcun” varlığını gerektirir. Çoğu zaman ödenemeyen borç, tahsil edilmeyen ya da tahsil edilmekten feragat edilen bir alacaktır. Çoğu zaman da misafirperverlik ve fazladan hizmettir. Fakat nihayetinde sürekli bir minnettarlık oluşturan ve baskısını sürekli hissettiren bir iktidar ve onu süreklileştiren bir çıkar olarak karşımıza çıkar. Böylece yakın, bir minnettarlık ilişkisi ile çevrelenmiş ve “sembolik sermaye” bağlamında değerlendirilmeye gayet uygun hısımlar ve dostların toplamından oluşan içerisidir. Uzak ise “bu borç değiş tokuşuna girmeyen” ve bir minnettarlık ilişkisi oluşturulamamış dışarıya ait olandır. Yine aynı şekilde “yeni” hem söz konusu “minnettarlık ilişkisini”, hem de ev içini ve evin dışarıya doğru genişlemesi olan dışarıdaki “nazik şiddeti” tehdit eden istenmeyendir. Öte yandan “eski” ise “ödenemeyen” ve böylece süreklileştirilmiş bir borçtur. Böylece duvarları yüksek ev ise, süreklileştirilmiş ve ödenemeyen borcun garantisinin sağlandığı küçük özerk bir alandır.

Modernliğin Fotoğrafı

Geniş anlamıyla modernite, Batı Avrupa’da 16. Yüzyıldan itibaren meydana gelen toplumsal, kültürel, siyasi ve ekonomik dönüşümlere işaret etmektedir (Bhambra, 2007, s. 2). Bu dönüşümler içinde, modernitenin birçok farklı bağlamda dile getirilen en temel özelliği bölünmelerin ve koyutlanmış – belirleyici – sınırların çözülüşü ve bu çözülüşe enerjisini (motivasyonunu) veren devrimlerdir. Bu devrimlerin tarihi aynı zamanda Batı’nın tarihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Wagner (2001, s. 6), modernitenin Batılı toplumların “küresel mukayesede özgün bir yer kazanmasına neden olan bir kopuş” olduğu tezinin ileri sürüldüğünü belirtir. Bu kopuş teması, modernite anlatılarına çeşitli disiplinler içersinden ikili bir içerik kazandırmaktadır. Bu içerikler ise zamansal ya da mekânsaldır. Zamansal kopuş Batı toplumlarının diğerlerinden ileri olduğu üzerine bir varsayım ile işlemektedir (Bhambra, 2007, Fabian, 1983). Mekânsal kopuş ise sınırların belirlediği ayrımların ya da bölünmelerin varlığının modernleşmenin kendi özerkliğinin (*autonomy*) şekillenmesine kökten engel teşkil edecek olduğuna duyulan inançtan kaynaklanmaktadır (Giddens, 2002). Bu anlamda Batı’da modernleşme denilen sürecin seyri – milliyet, etnisite, kültür ve din gibi – çeşitli bölünmelere ya da kopuk alanlara kendi özerkliklerini veren anlamların ve değerlerin bir-bir yıkımı şeklinde ortaya çıkmıştır. Her ne kadar bu seyri gözlemlemenin şartları bugün küreselleşen dünyada zorlaşmış olsa da bu tarihin halen devam ettiği açıktır. Giddens bu bağlamda modernliğin üç temel kaynağını¹⁴ sıralarken içlerinden “yerinden çıkarma”ya (*disembedding*) ayrı bir önem verir. Ona göre yerinden çıkarma “toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından ‘kaldırılması’ [ya da çıkarılması] ve sonsuz uzamluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılması”dır (Giddens, 2002, s. 28). Buradaki sonsuz uzam ile Giddens’in kastettiği, toplumsal uzamın sınırsızlık ve homojenlik bağlamıdır. Bu anlamda modernlik, “eskinin yerine mutlak bir şekilde yeninin geçtiği” radikal bir değişim olmasa bile, en azından kesin bir şekilde eskiyi belirleyen ve ona özerkliğini (en azından eskiyebilecek kadar) sağlayan sınırların ve meşruiyetin sarsılması ve çoğu durumda da esnekleşip, yok olmasıdır. Giddens’in kullandığı anlamda “yerinden çıkarma” bir çeşit uzmanlık sistemleri ile birlikte oluşan bir düzenekte işlemektedir (Giddens, 2002, s. 34). Aslında bu düzenneğin beraberinde getirdiği temel sonuç inancın temel bileşeni olan güvenin merkezinin evrenselleşmesidir. Böylece evrensellik de bilginin kaynağının merkezsizleştirilip esnetilmesine ve (her türlü, kültürel, bağlamsal) içerinin, dışarının (kamuoyu) eleştirisine açılması sonucunu beraberinde getirmektedir. Bu anlamda

¹⁴ Giddens, *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde, modernliğin diğer toplumsal dönüşümlerden ayrılan üç ana kaynağı olduğunu ileri sürer. Bunlar zaman ve uzamın ayrılması, yerinden çıkarma düzeneklerinin gelişimi ve bilginin düşününsel temellüküdür (Giddens, 2002, s. 53).

Batı’daki aydınlanma süreci ve onun beraberinde getirdiği akla güven özellikle de eleştirel akla olan ihtiyaç aslında modernleşmenin en temel çekirdeğidir.

Türkiye’de modernleşmenin seyrine baktığımızda, modernleşmenin bu evrenselci ve her türlü içeriği dışarı çıkmaya davet eden özelliği açısından bir eleştiriye uğradığı tezi çeşitli yazarlar tarafından ileri sürülmüştür. Özellikle modernin mahremle olan ilişkisini örtünme pratiği bağlamında değerlendirdiği eserinde Göle de (2004), tanzimattan itibaren Batılılaşmanın ölçütleri tanımlanmaya çalışılırken, kadınların mahremiyeti ve cinsiyetler arası birlikteliğin sınırlarının tartışma konusu olduğunu vurgular. Göle’ye göre bu nedenle Batı’ya yönelmenin tarihi, “doğrudan cinsiyetler arasındaki ilişkilere, mekân düzenlemelerine, yaşam biçimine bağlı olarak” gerçekleşmiştir. Bu bağlamda, Mahrem/namahrem, (evin) içerisi/dışarı arasında sınırlar ve düzenlemelerin Tanzimat dönemiyle birlikte sarsıntıya uğradığı düşüncesindedir (Göle, 2004, s. 56). Göle’nin ifade ettiği sarsıntı modernleşmenin Türkiye özelindeki deneyimini etkilemiş ve ortaya melez bir desenin çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle Göle, Türkiye’nin bugün modernliğin kargaşasını yaşamakta olduğunu düşünür ve “modernliğin toplumsal olarak tüketildiğini, hatta modernliğin biraz da parça parça birbirinden kopuk halkalar halinde üretildiğinin ancak kendi desenini ortaya çıkaramadığı” düşüncesindedir (Göle, 2002, s. 8). Türkiye’de modernleşmenin ve daha özeldir sekülerleşmenin alternatif seyrini hermenötik bir yeniden değerlendirmeye tabi tuttuğu eserinde Davidson da (2002) yeni ve eskinin birlikteliğine, Göle ile benzer bir açıdan yaklaşır. Ona göre değişim olgusunun, kültürel ve toplumsal anlamda beraberinde getirdiği sonuçlar açısından, illâki “eskinin yerine yeninin geçmesi olarak” değil ama onun kadar önemli olan “eski ile yeninin birbirine karmaşık bir biçimde eklenmesi” olarak görmek gerekmektedir (Davidson, 2002, s. 65). Bunu yaparken, modernliği “herhangi bir büyük anlatının zirvesi” olarak değil, büyük anlatılar arasındaki, bütün katılımcıların farkında olduğu bir çatışma” olarak anlamaya çalışır (Davidson 2002, s. 66). Böylece de modernleşmeyi yeninin ve eskinin sürekli yan yana olduğu belirsiz ve eklektik bir süreç olarak okur. Bu nedenle de toplumsal pratiklerin, ona göre baştan sona tek bir modernlik çatısı altında toplanması da güçtür. Öyleyse daha hareketlendirilmiş bir çözümleme ile modernliği ve onun değişim ve ilerleme nosyonunu, eski ile yeni arasındaki diyalektik ve sürekli bir ilişki olarak okumak daha zihin açıcı olacaktır. Bu tarz bir okuma, Niyazi Berkes’in çağdaşlaşma ve gelenekselleşme arasında kurduğu ilişkiye yakındır. Nitekim Berkes de *Türkiye’de Çağdaşlaşma*’da değişimin ikircikli yapısı ve sonuçları üzerine odaklanır ve değişimi eski ve yeni arasındaki diyalektik bir süreç olarak ele alır. Yeninin tam zıddı olarak değerlendirilebilecek sonuçlara yol açabileceğini vurgular. Bunu yaparken de bugün çoğunlukla muhafazakârlık dediğimiz bağlamda “gelenekselleşme” dürtüsünü düşünmeye çalışır (Berkes, 2002, s. 20).

Göle, Davidson ve Berkes tarafından ifade edildiği gibi, Türkiye’de deneyimlenen modernleşme sürecinin, kültürel ve toplumsal olarak ikircikli bir görüntüsü olduğunu söylemek mümkündür. Bu ikircikli durumun da yeni ile eskinin, modernle gelenekselin yan yana belirlediği birçok sosyal ve kültürel bağlam açısından değerlendirilmeye ihtiyacı vardır. Bu açıdan ev dışardaki değişimin, beraberinde getirdiği söz konusu kültürel ve toplumsal ikilemlerin en başta ortaya çıktığı bir mekân olarak karşımıza çıkar. Çünkü uygarlaşma beraberinde, ilkel bir dürtü olan barınma ihtiyacı ile çelişmektedir. Bachelard bunu evin temsil ettiği huzur nosyonu ile ilişkilendirir. Ona göre evdeki “huzur ... bizi barınağın ilkselliğine götürür. Barındığı duygusunu algılayan varlık, fiziksel olarak kendi üstüne kapanır, çekilir, büzülür, saklanır, gizlenir” (Bachelard, 1996, s. 129). Ancak evin huzurla olan ilişkisini modern dönüşüm ile birlikte okumaya çalışan Adorno için de evin içinde “yaşanan her konforun bedeli bilgiye ihanettir ve en küçük sığınma duygusuna bile aile çıkarlarının küflü kokusu karışmaktadır” (Adorno, 2002, s. 40). Bu açıdan

modernleşme ile evin içinde bozulan huzur arasındaki ilişki, ev ile dışarı arasındaki ayrımı daha belirgin kılması açısından önemlidir. Ancak Ayata tarafından vurgulandığı şekliyle bu durum evin içindeki bir ayırım olarak da ortaya çıkabilmektedir. Türkiye’de sosyoloji literatürü içinde önemli bir çalışma olan ve seksenlerin sonunda Sencer Ayata tarafından yazılan *Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı* (1988) başlıklı makale, toplumsal değişimin evin kozmolojik konumu ve mekânsal kullanımı açısından incelenmesi nedeniyle önemlidir. Ayata burada, ev içinde salonun kullanımından yola çıkarak, değişimin ikircikli görüntünün nasıl yapısal bir konum aldığı ve kültürel bir koda dönüşüp “gelenekselleştiğini” ortaya koymaya çalışır. Ayata, salon imgesini çeşitli bağlamlarda, kadının toplumsal konumu ya da uygarlaşmanın seyri ve yapısı açısından zihin açıcı bir şekilde inceledikten sonra şu sonuca varır:

Özetleyecek olursak, iç ev ucuz eşyalarla dolu ve yoğun fakat sıcak, tabii ve samimi, salon ise pahalı, soğuk mesafeli ve resmidir. Orta sınıf aile şimdilik bu ikilemi tutmak ve yaşatmak eğilimindedir. Evin bu şekilde ikiye bölünmesi bir gerilim simgelemektedir. İşte bu bakımdan salon, gereğinde yemeden içmeden kısılarak, sıkıntıyla, güçlüklerle, özveriyle kurulan, emekle zahmetle ve titizlikle korunan ama, başkalarının etrafta olmadığı zaman üzerine örtü çekilip arkasından kilit vurulan “uygarlıktır.” (Ayata, 1988, s. 25).

Ayata’nın son cümlede kullandığı “uygarlık” kavramı yerine “modernleşme” kavramı getirildiğinde, ifade Türkiye’de modernleşme deneyimini yerinde bir şekilde betimleyecektir. Burada önemli olan ve dikkatten kaçmaması gereken, Ayata’nın da tıpkı diğer antropolojik ve etnografik metinler gibi bir ayırımdan yola çıkarak, bu sefer salon ve iç ev arasındaki ayırım üzerinden bir çözümleme yapıyor olmasıdır. Başka bir ifade ile “salon”, Ayata’nın ortaya koyduğu şekliyle ev içindeki bir bölünmenin semptomudur. Bu ayırım, toplumsal anlamda tam da evi ortasından ikiye bölen bir çeşit gerilim ve ikilemi gözler önüne sermektedir. Bu gerilim ve ikilem özellikle ev imgesinin önemli bir anlam içeriği ile sunulduğu Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Mahur Beste* ve *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanlarında da iş başındadır. Eserleri çoğunlukla Türk modernleşmesinin bir anlatısı olarak değerlendirilen Tanpınar, özellikle *Mahur Beste*’nin sonunda romanın başkarakteri Behçet Bey’e yazdığı mektupta, “o zaman kapısı kapanmış ev hayali kendiliğinden ortadan çekildi. Gerçekte ev baştan aşağı yanmış, siz dışarıda kalmıştınız” derken, Türk modernleşmenin ev imgesi ile olan sıkı ilişkisini Göle’nin ifade ettiği sarsıntıdan daha radikal bir bağlamda vurgulamaktadır (Tanpınar, 2015a, s. 155). Tanpınar, ayrıca *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanının sonunda da anlatının belkemiğini oluşturan ve yeninin kurumsal bir temsili olarak sunulan enstitü binasının sıra dışı mimarisi üzerinden bir kamusal alan ve özel alan ayrımı tartışması açar. Enstitü binasının sıra dışı mimarisinin, çalışanların evlerine de (Saat Evleri) uygulanacak oluşuna gösterilen tepki, modernleşmenin bütün amorf kurumsal ve kamusal yenilikleri kabul edilirken, evi dönüştürmesine izin verilmeyişine bir parantez açar. Romanın başkarakteri Hayri İrdal durumu, “... kayıtsız şartsız yenilik taraftarı olan, benim eserimle övünen insanlar, şimdi kendi menfaatleri ortaya konunca birdenbire dönmüşlerdi” diye betimler (Tanpınar, 2015b, s. 374). Bu parantez aynı zamanda birçok Tanpınar yorumcusu için de modernleşmenin içselleştirilmesi sorunsalı açısından tartışılmıştır (bkz. Toker, 2023). Enstitü çalışanlarının romanın devrimci ve dönüştürücü karakteri olan Halit Ayarcı ile zıtlaşmasına neden olan bu çatışma, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nün evreninde bütün süreci akamete uğratan sonun başlangıcı olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda Hayri’nin durumu Halit Ayarcı’ya açıklamaya çalıştığı diyalog tam da modernleşme ve ev paradoksunu gözler önüne serer niteliktedir: “Yeniliği kendilerine ucu dokunmamak şartıyla seviyorlardı. Hâlâ da o şartla severler. Fakat hayatlarında emniyetli ve sağlam olmayı tercih ediyorlar” (Tanpınar, 2015b, 374). Böylece içindeki kodların her şeye rağmen

bir şekilde geleneksel kalmayı başardığı bir ev, alternatif bir modernliğin¹⁵ örneği değil, modernliğin sınırlarını aşmayı başaramadığı korunaklı bir alan olarak okunmaya daha müsaittir. Bu korunaklı alan kendisini dış dünyanın dönüşümlerine kapadığı ölçüde içerdeki değerlerini koruyacağı inancıyla var olmakta, ancak Adorno (2002, s. 41) tarafından ifade edildiği şekliyle, sadece moderniteye değil aynı zamanda toplumsal ahlakın temel dinamiklerine de kapısını kapatmış olmaktadır.

Sonuç

Bütün bu değerlendirmelerin ışığında toplumsal, kültürel ve kozmolojik bir birim olarak ortaya çıkan ev imgesinin ve bu imgenin gölgesinde oluşan “dışarı” ve “içerisi” ayrımının, Türk modernleşmesi ile ilgili özellikle yeni ve eski ya da geleneksel ve modern ayrımları bağlamında söyleyeceği çok şey vardır. Mardin’e (Mardin, 2013, s. 259) göre, Türk toplumunda sembollerin her zaman kapsayıcı bir rolü olmuştur ve sembolik bir yük olarak toplumsal etkileşimler alanında kendisini göstermiştir. Türkiye üzerine yapılan antropolojik ve sosyolojik çalışmalarda bu sembolik yükün en fazla etkide bulunduğu uzam ev olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın emeğinin incelendiği örneklerde, ya da eril otoritenin evin diğer figürleri üzerindeki etkileri açısından değerlendirilme biçimleri özellikle Mardin’in sembolik yük olarak ifade ettiği bağlamı “sembolik borç” olarak değerlendirmişlerdir. Bu yükün devamının sağlanabilmesi ve iç otoritenin (ya da Ayata’nın ifade ettiği gibi “iç evin”) dış denetime kapılarının kapanması gerekmektedir. Yine ele alınan örneklerin çoğunda çıkan ev imgesinin, sosyokültürel formasyonun temel bir alanı olarak, toplumun kalbinde yatan ayrımların merkezi bir temsili olarak sunulduğu görülmektedir. Yüksek duvarlarıyla Simmelci bir perspektiften temel bireysel etkileşimlerin gerçekleştiği kapalı (*sectarian*) bir birim olarak sunulan ev böylece dışarıyla olan etkileşimin de sınırlı olduğu kapalı bir yapı olarak toplumsal fonksiyonunu yerine getirmektedir (Simmel, 1971, s. 37). Böylece incelenen çalışmaların, bu toplumsal fonksiyonun modernleşme süreci içindeki seyirlerini de çeşitli bağlamlarda önemli gözlemlerle destekledikleri görülmektedir. Bu gözlemler, Kemalist devrimler de dâhil olmak üzere ilerleme, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin birçok anlamda Stirling’in betimlediği gibi, “ev”in yüksek duvarlarını aşip içeriye girmekte zorlandığı yönünde bir tespit için önemli dayanaklar sunmaktadırlar. Böylece değişim, evin içindeki toplumsal kaynaklara ulaşamadığı ölçüde, evin içinden -ve belki de yegâne toplumsal aktörlerden- destek alamayan kurumsal ve yalnızca biçimsel olarak beliren bir yenilik olarak kalmıştır. Başka bir deyişle, evin içi hep eskinin eskimediği bir alan olarak, yeni ise hep uzakta (evin dışında) kalmıştır. Ayata tarafından ifade edildiği gibi, kullanmayan salonda bozulan rahat gibi, modernlik de ya uzaktan bakılan ya da deneyimlenmeden sadece gösterilen donuk bir fotoğrafı andırmaktadır.

Bu açıdan, modernliğin Türkiye örneğindeki deneyiminin, evin içinden çekilen fotoğrafının gözler önüne serdiği temel bağlam, modernitenin önemli bir unsuru olan “yerinden çıkarma” özelliğine karşı gelişmiş bir direniştir. Çalışma boyunca ele alınan örneklerde karşılaşılan “ev” imgesi ve kendi yapısal özellikleriyle bu direnişin merkezileştiği bir uzam olarak belirmektedir. Bu imgede yüksek duvarlarıyla bir kale gibi

¹⁵ Öte yandan, her ne kadar bu çalışmanın sınırlarını aşıyor olsa da bu durumun bir ikilem, bir gerilim oluşturmadığı yönünde yaklaşımlara da örnekler çoktur ve özellikle modernite-sonrası dönemin yeni modernite çözümlenmeleri başlığı altında kümelenmektedirler. Bu yaklaşımlar ya modernleşmeyi bir süreç olduğu fikriyle “tamamlanmamış bir proje” (Habermas, 1997) olarak ele almaktadırlar ve ufukta en nihayetinde modernleşmenin tüm etkilerinin her alanda görüleceği beklentisindedirler, ya da söz konusu durumun bir ikilem ya da gerilim olmanın ötesinde hali hazırda alternatif bir modernleşme olarak tanımlanması gerektiğini iddia etmektedirler. Bu teorik yaklaşımlar, modernleşme-sonrası olarak nitelenen dönemin çokluk ve çoğulculuk söylemi altında, açılan yeni bir kategori içinde belirmektedirler: Çoklu-moderniteler (multiple modernities) (Bkz. Eisenstadt, 1968, s. 257; Bhambra, 2007).

tasvir edilen ev, modernliğin içerisine nüfuz etmekte zorlandığı, korunaklı bir uzam olarak belirlemektedir. Bu küçük direniş alanı, bugün her ne kadar onun yüksek duvarlarının engel olamadığı televizyon ve internet gibi kitle iletişim araçlarının kontrolsüz geçişlerine karşı savunmasız gözükse de kendi içindeki geleneksel yapısıyla hem eskiyi hem de yeniyi bir arada barındırabilecek bir ikircikliği hala bünyesinde barındırmaktadır. Çünkü bu ikircikli yapının kendisi White'ın ifade ettiği gibi bir çeşit "simgesel direniş" ya da "nazik direniş" yoluyla modernliğe direnişin (evin içindeki) stratejisini oluşturmaktadır. Ya da Delaney'in vurguladığı şekliyle "pis" olarak algılanan dışarı, dışarıdan evin içine dönüşlerde, yeni ve modern tutumların kapının önünde çıkarılan ayakkabılar gibi dışarıda bırakılmasını beraberinde getirmektedir. Böylece, evin modernliğe direnen sert kabuğunun ve sınırlarının, meşruiyetini tekil bir eril otoritenin ulaşılmaz ve tartışılmaz iktidarının güvencesinden, devamlılığını ise "eski"nin ödenemeyen bir borç olarak süreklileştirilmesinden aldığını düşünmek için çok fazla neden vardır. Toplumun merkezinde, bu şekilde konumlanmış evin içerisine, dışardan bir yabancı gibi girmeye çalışan modernlik ise hep uzak, hep yabancı ve hep içerisi için tehlike olarak kalmıştır.

Kaynakça

- Adorno, T. W. (2002). *Minima Moralia* (çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London -New York: Routledge.
- Ayata, S. (1988). Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı. *Toplum Bilim Dergisi*, 42, 5-25.
- Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası* (çev. Aykut Derman). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Berkes, N. (1954). Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism. *Middle East Journal*, 8, 375 - 90.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY.
- Bhabra, G. K. (2007). *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. London: Palgrave.
- Bourdieu, P. (1977/2013). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, A. (2002). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik* (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Delaney, C. (1991). *The Seed and The Soil*. Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Delaney, C. (2004). *Investigating Culture: An Experiential Introduction to Anthropology*. Blackwell: University of California Press.
- Delaney, C. (2022). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji* (çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirkan, T. (2007). Sunuş. *Anadolu 1913* (Çev. T. Demirkan) içinde (s. ix-x). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Després, C. (1991). The Meaning of Home: Literature Review and Directions for Future Research and Theoretical Development. *The Journal of Architectural and Planning Research*, 8(2), 96-115.

- Elliot, T. S. (1981). *Kültür Üzerine Düşünceler* (çev. Sevim Kantarcıoğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eisenstadt, S. N. (1968). *Comparative Perspectives on Social Change*. Boston: Little Brown and Company.
- Fabian, J. (1983). *Time and Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Giddens, A. (2002). *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, N. (2002). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2004). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (1997). *Modernity unfinished Project*. M. P. d’Entrèves & S. Benhabib (Ed.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity* (s. 38-59) içinde. Cambridge, Massachusetts: MIT Press
- Horvarth, Béla (2007). *Anadolu 1913*, (çev. Tarık Demirkan). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Magnarella, P. J. (1974). *Tradition and Change in A Turkish Town*. Cambridge: Schenkman Publishing Company Inc.
- Magnarella, P. J. (2020). *Bir Türk Kasabasında Gelenek ve Değişim*, (çev. Feyyaz Polat). İstanbul: Dorlion Yayınları.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, (çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Miller, D. (2001). *Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors*. NY, Oxford: Berg.
- Neuman, W. L. (2014). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Essex: Pearson.
- Ültay, E., Akyurt, H., & Ültay, N. (2021). Sosyal Bilimlerde Betimsel İçerik Analizi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*(10), 188-201.
- Rapoport, A. (1981) *Identity and Environment: a Cross Cultural Perspective*. S. Duncan (ed) *Housing and Identity: Cross-cultural Perspectives* içinde (s. 6–35). London: Croom Helm.
- Ronald R. (2011). *Homes and Houses, Senses and Spaces*. (ed. Richard Ronald and Allison Alexy), *Home and Family in Japan Continuity and Transformation* (s. 174-199) içinde. London: Routledge.
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Simmel, G. (1971). *On Individuality and Social Forms*, (ed. Donal Levine). Chicago London: University of Chicago Press.
- Stirling, P, (1965). *Turkish Village*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Tanpınar, A. H. (2015a). *Mahur Beste*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2015b). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Toker, S. (2023). *Time, Temporality and Transformation in the Work of Ahmet Hamdi Tanpınar*. Doktora Tezi. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Taştan, A. (2022). Etnografik Bir Hikâye: Paul Stirling ve Türk Köyü. *Bilimname*, (48), 111-125.

- Wagner, P. (2001). *Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory*. London: Sage.
- White, Jenny B. (1994). *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*. Austin: University of Texas Press.
- White, Jenny B. (2015). *Para ile Akraba: Kentsel Türkiye'de Kadın Emegi*. İstanbul: İletişim Yayınları.