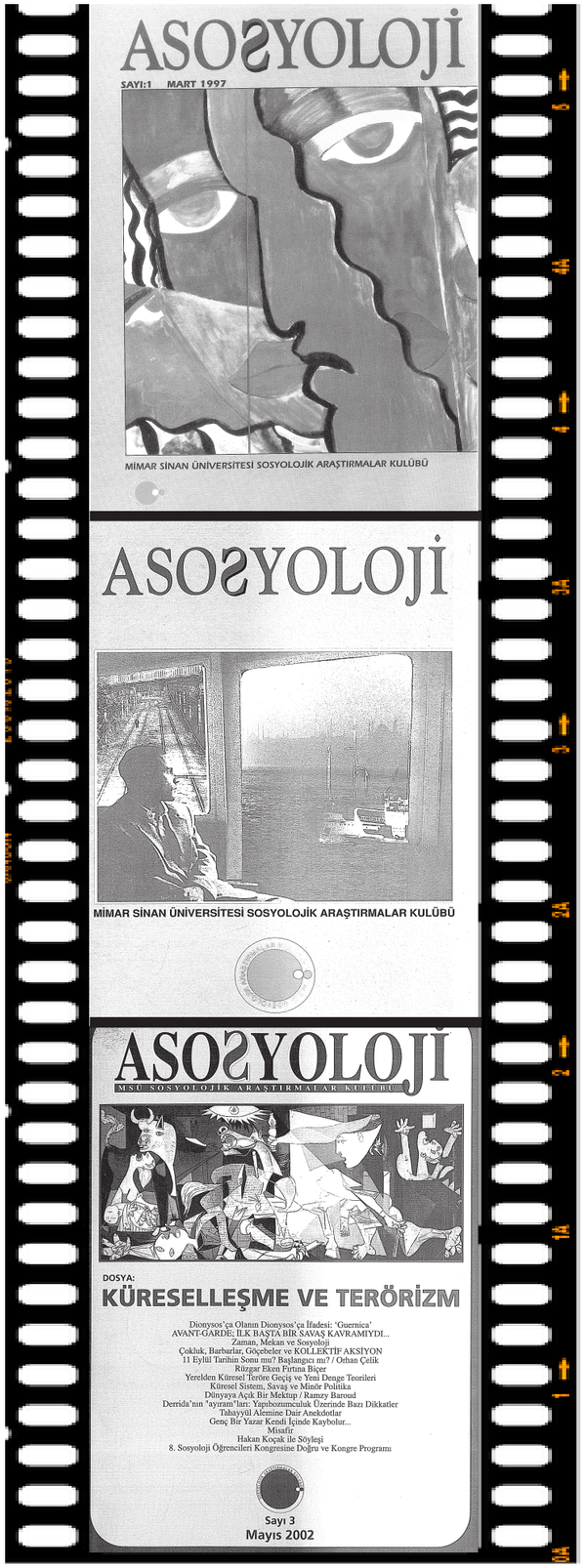
asosyoloji

Güz 2025 / sayı:5

Yaşam Ağlarında: Direniş ve Toplumsal Hareketler





Asosyoloji yeniden

Asosyoloji, yirmi bir yıl sonra yeniden çıkıyor. Bu satırları yazarken, geçmişin bıraktığı boşluğu ve bugünün yükünü aynı anda hissediyoruz. Devraldığımız cümlelerin ardından sözü yeniden kurmaya çalışıyoruz. Asosyoloji Dergi yeniden var olurken hafızanın, kolektif emeğin ve inatla kurulan sözün bizimle buluştuğunu hissediyoruz.

Bu açıklamayı yaparken küçük bir itiraf beliriyor zihinlerimizde. Neden dergi çıkarmaya kalkıştığımız sorusu hala güncel. Bir yanıyla öğrencilik hayatının sıkışmışlığına, bize dayatılan sınırların ötesine geçme arzusuna dayanıyor. Bir yanıyla da çokta küçük olmayan birkaç iddiamız var: bilgiyi sokakta, iş yerinde, kampüste, evde kurmak istiyoruz.

Biz biliyoruz ki bilgi, tek başına sınav kâğıtlarına sığmaz, hayata değmediği sürece hakikat de olamaz. Marx'ın sözünü hatırlıyoruz: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar; oysa asıl mesele onu değiştirmektir." Bizim uğraşımız da bu. Dünyayı değiştirmek için, önce onu gerçekten görmek, anlamak ve tartışmak gerekiyor. Asosyoloji'nin sayfaları tam da bunun için açılıyor: yaşamın çelişkilerini görünür kılmak, farklı deneyimleri yan yana getirmek, susturulmuş olanı söz kılmak için.

Bugün Asosyoloji, üniversite koridorlarında sözü çarpıtılanların, kampüs dışında görünmez kılınanların, sesi kısılmak istenen herkesin dergisi olsun istiyoruz. Bizim yazdıklarımız da başkalarının deneyimleriyle birleşip çoğalsın. Çünkü ancak kolektif üretim gerçek anlamda direnen bir hafıza yaratabilir.

Hayatta ve bu sayıda kırılganlıklarımızın, farklılıklarımızın ortasında bizi birbirimize bağlayan görünmez ipleri önemsiyoruz. Butler'ın da altını çizdiği gibi, karşılıklı ilişkiselikle kurulmuş yaşam ağlarının idrakına varıp kırılganlık ve yaralanabilirlikte müşterek yaşamanın hem etik hem de siyasal zorunluluğunu görüyoruz.

Tüm Asosyoloji serüvenimiz boyunca yanımızda duran hocalarımıza, Prof. Dr. Umut Tümay Arslan ve Dr. Mehmet Şahinler 'e teşekkür borçluyuz. Onların heyecanı ve desteği, bu uğraşı sürdürmemiz için bize güç verdi. Ve en önemlisi, bu dergiyi 1997'de ilk kez çıkaran, o ilk kıvılcımı çakan arkadaşlara selam gönderiyoruz. Devraldığımız geleneğin kurucu gücünü görüyor ve arttırıyoruz.

Basılı dergi için editörlerimiz ve ekip arkadaşlarımız Zeynep'e, Selin'e, Meryem'e, Emircan'a, Berre'ye ve Sena'ya teşekkür ediyoruz.

Asosyoloji, yeniden başlıyor. Sabitlenmeyen, kapanmayan, hep yeniden kurulan birlikte oluş için.

İÇİNDEKİLER

Meryem Şimşek	4	"Silwan'a Tanıklık Ediyorum."
Sena Kurman	9	Eşiklerde Kurulan Bağlar: Dışarısı, İçerisi, Mekan ve Direniş Üzerine Düşünceler
Meltem Özden	12	Duyguların Kolektif İmkanı ve Kamusal Alanda Kadın
Ceren Yakıcı	18	Yaşam Ağlarında Sessizlikten Kolektif Söze: Toplumsal Hareketler ve Güvenli Alanlar
Selin Sungar/Emircan Tiryaki	20	Birlikte Kaybetmek ve Bir Arada Yaşamak: Türlerarası Yaşam, Uzam ve Yasın Müşterekliği
Can Memiş	26	Alfredo Jaar'ın Çizikleri: "¿Es usted feliz?"
Yıldız Tar	30	Queer Yoldaşlık ve Kolektif Hafıza: Birbirine Konuşan Hisler, Kırılganlık ve Direnç
Esra Gedik	35	İtperestler ve Toplumsal Panik: Dijitalleşen Şiddet ve Türlerarası Düşmanlık
Irmak Kabay	40	Kesişen Aynalar: Kuaför Salonunda Beden, Mekân ve Söylem
Didem Ayan / Hayri Aydın/Yıldız Taghızade/Maya Çelem&Zeynep Aslan	51	19 Mart Bir Gençlik Direnişi Sahadan Notlar
Ayşegül Şentürk/Çisel Karacebe	53	Bir Arada- -Kendiliğinden
Nida Çelik	55	Yeşile Yol Kurmak

Çizimleriyle: Gökçe Naz Köse

Bizi takip edin | Bizi takip edin | Bizi takip edin

Asosyoloji Dergi Ekibi:
Ada Sapan, Çağla Aydın, Ela Yeşilırmak, Emircan, Esma Görmez, Meryem Şimşek, Selin Sungar, Sena Kurman, Yaren Mazlum, Zeyneb Berre, Zeynep Altıok



Silwan Tepesi'ndeki Gözler. Afif Amirah'ın I Witness Silwan için çektiği fotoğraf.

"Silwan'a Tanıklık Ediyorum."

Bakan gözler, insanlara bizim onları gördüğümüzü ve onların da bizi görmesi gerektiğini söylüyor... Burada olduğumuzu söylemek istiyoruz – toprağımızı ve evimizi seviyoruz.
Jawad Siyam

Meryem Şimşek

Doğu Kudüs'teki Silwan tepelerine doğru uzanan yolda şehrin çeperlerinde beliren gözler sizleri karşılaşıyor. Hem tanıdık hem de tanıkların gözleri. Kaybın ve direnişin tüm yoğunluğunu taşıyan gözler. Rachel Corrie, Iyad al Halak, Ghassan Kanafani, John Berger, Milad Ayyash'ın… gözleri

Alfredo Jaar, 1996'daki entelasyon çalışmasında katledilen yüz binlerce bedenin yerine soykırımından kurtulan bir çift gözü yansıtır.[1] Ruanda soykırımından kurtulan Gutete Emerite'nin gözleridir yansıtılan. Bu gözler, görünür olanla bölüşüm rejimi arasında kurulmuş; dehşetin, bastırılmanın ve susturulmanın yerini almaktadır. Silwan'daki gözler de benzer bir işlev görür: "Görme rejimlerini altüst eden, görünür, söylenebilir ve düşünülebilir olanın yeni rejimini" kurar ve buradan hareketle, mümkün olanın başka bir görüntüsünü tahayyül etmeye imkân sunmaktadır. (Ranciere, J, 2010). Şüphesiz bu gözler, yalnızca görmekle kalmaz; direnişin sürekliliğini, temsilde adaleti de hatırlatmaktadır bizlere.

"I Witness Silwan" projesinde karşımıza çıkan gözler, sayısız ölü bedene yöneltilmiş edilgen bakışların ötesine geçerek tanıklığın öngörülemezliğini sorgular. Bu bakışlar, yalnızca soykırıma tanıklık edenlerin değil, bizlerin – bakanların – bakışlarıyla da yüzleşmeye zorlar.

Silwan kentinin çeperlerine yerleştirilmiş bu gözler, gördüğümüz ile anlamlandırdığımız arasındaki rejimlerin tam ortasında, orada olanı ve olacak olanı izler; sessiz ama bir o kadar güçlü bir ısrarla. Ve nitekim 'gözler' de bize bir şeyi — kaybı, direnci, belki de başka bir ''rejimler''(bakış, hafıza, yas, direniş, temsil..) mümkünlüğünü — hatırlatır gibidirler.

1948 yıllarında yaşanan Nakba ile yüz binlerce Filistinlinin zorla yerinden edilmesi ve köylerinin haritadan silinmesiyle başlayan süreç, 7 Ekim 2023'teki gelişmeler ve günümüze kadar süren şiddetle birlikte, Siyonist sömürgeci ve soykırımcı politikaların sürekliliğini ve görünürlük kazandığı tarihsel eşikleri ortaya koymaktadır. İsrail'in işgalci anlayışı, Filistin halkını yalnızca topraklarından değil; hafızalarından, kimliklerinden ve tarihsel anlatılarından da koparmayı hedefleyen topyekûn bir unutturma ve itibarsızlaştırma politikasını içermektedir.Edward Said'in(1978) vurguladığı gibi, sömürgeci iktidar yalnızca askeri ya da politik değil; aynı zamanda kültürel temsillerin ve çıkar öbeklerinin inceltilmiş stratejilerle işlenmesine dayanmaktadır.

Son saldırılarda Gazze nüfusunun %90'ı yerinden

1 Ranciere buradan haraketle ''Katlanılmaz Görüntü'' metninde temsil ve görüntü rejimine dair mümkün olana dair bir öneriyi sorunsallaştırır.

edilirken, on binlerce sivil katledildi ya da ağır yaralandı. Ancak burada söz konusu olan şiddet yalnızca askeri bir saldırıyla sınırlı değil; aynı zamanda anlatılar, yasalar ve gündelik hayat pratikleri yoluyla sürdürülen, Filistinlileri sistematik olarak mülksüzleştiren yapısal bir tahakküm biçimini de içermektedir.[2] Siyonist ideolojinin temelini oluşturan "halksız bir toprak" söylemi, bugün bir halkı görünmez kılma ve direnişi bastırarak bu durumu "normalleştirme" çabasına dönüşmüştür. (Benlisoy,2024) Gözetim teknolojileri, kısıtlama politikaları ve kontrol rejimleriyle derinleşen bu sistem, yalnızca bedenleri değil, mekânı, hafızayı ve söz söyleme hakkını da kuşatmaktadır. Ancak tüm bu sınırların ve baskı biçimlerinin ötesinde, Filistinlilerin direnişi aynı zamanda hafızayı koruma, anlatıyı yeniden kurma ve başka bir geleceği tahayyül etme mücadelesidir. Çünkü hatırlamak ve hatırlatmak, kayba karşı direnmektir aynı zamanda.

Bu bağlamda ele alacağım "Silwan'a Tanıklık Ediyorum"[3] sanat projesi yalnızca bir sanat ifadesi değil, direnişi ve tanıklığı kamusal alana taşıyan politik bir müdahale olarak da okunmalıdır.

''Gözler'', tüm bu unutturma, mülksüzleştirme ve halksızlaştırma politikalarına karşı, gördüğü tanıklıklar ve hatırlamalarla bizi yüzleştirir. Yas tutmanın ve hafızayı yeniden kurmanın imkânını birlikte düşünmeye çağırır. Elbette bu gözler birçok konuyla düşünmeye, sorgulamaya, davet etse de bu yazımda müşterek gözlerle tanıklığa ve hayaletler siyaseti ile direnişe kavramsal bir yerden odaklanacağım.

Emperyal Göze Karşı Müşterek Gözler

Sömürgecilik yalnızca toprak işgali ya da askeri güç kullanımıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda, bir "görme biçimi"nin—yani mekânı, insanı ve kültürü belirli kalıplar ve anlam rejimleri içinde algılamanın—dayatılmasıdır. Edward Said, emperyalizmi "uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün uygulamaları, kuramları ve tavırları" olarak tanımlar (Said, 93 aktaran Aslan, P. Y., C Yavan, N. 2019). Bu tanım yalnızca fiziksel kontrolü değil; bilgi üretimini, temsili ve bakış rejimlerini de kapsar."-Silwan'a Tanıklık Ediyorum", "sömürgeci bakış"ın gözlerinin içine bakarak şu soruyu soruyor: ''Bakma gücüne kim sahip ve neden? Kimin bakışı önemli?'' (Greene, 2020)

Bu bağlamda emperyal göz, sömürge mekânını kendi normları doğrultusunda yeniden biçimlendiren bir bakış rejimini temsil eder. Sömürge alanının "emperyal göze yabancı gelmeyecek biçimde dönüştürülmesi" (Said, 2016), sadece estetik bir müdahale değil; aynı zamanda o mekânda yaşayanların edilgenleştirildiği, onların yerine konuşulması gerektiği varsayımına dayanan bir iktidar ilişkisini kurmaktadır. Bu süreçte sömürgeleştirilen kişi, özne olmaktan çıkarılır, görülen, adlandırılan ve tanımlanan bir nesneye dönüştürülür.

Filistin'deki soykırım, bu görme biçimi coğrafi alanının ötesinde, kültürel hafızayı ve kimliği de hedef alan bir yerden kurulur.[4] Siyonist yerleşim politikaları, haritayı yalnızca mekânsal değil; aynı zamanda ideolojik bir araç olarak kullanır. Fiziksel şiddetin yanı sıra, "anlatılar yoluyla da inşa edilen ve yeniden üretilen" bir tahakküm biçimini de inşa etmektedir. Filistinliler, sürekli olarak meşruiyetsizleştirilmekte,



Nasser Rajabi ailesi, 2017'den beri İsrail destekli Ateret Cohanim yerleşimci örgütünün tahliye kararlarına karşı mücadele ediyor. Nasser Rajabi evindeki duvar resmi ve aile üyesi. Fotoğraf: Kobi Wolf, I Witness Silwan.

2 Gazze Sağlık Bakanlığı verilerine göre en az 64.871 kişi Filistinli hayatını kaybetti. 7 Ekim 2023'ten bu yana gerçek sayının 70.000–80.000 civarında olabileceğini belirtiyor .Özellikle son aylarda, yalnızca yardım dağıtım merkezlerinde 875 kişi öldü; bunlardan 674'ü bu merkezlere giderken katledildi. Bugün İsrail'in soykırım politikalarının bir başka vehçesi, Gazze'deki 1.5 milyon Filistinli'yi susuzluk ve açlıkla tehdit ediyor. Açlık nedeniyle yaşamını yitirenlerin sayısının 127'si çocuk olmak üzere 348'e yükseldiği belirtiliyor.

3 ''Silwan'a Tanıklık Ediyorum, Silwan'ın mülksüzleştirmeye karşı uzun süredir devam eden mücadelesini destekleyen uluslararası bir kamusal sanat projesidir. Yerel ve uluslararası liderlerin, aktivistlerin, işçilerin ve daha fazlasının gözlerini tasvir eden duvar resimleri, Doğu Kudüs'ün Silvan tepelerine dağılmış durumda ve kilometrelerce uzaktan görülebiliyor.'' Kaynak: https://www.iwitnesssilwan.org/

4 ''Sliman Mansour'la (sanatçı) yapılmış bir röportaj'da, 1980'lerde Ramallah'da açtığı sergiye kilit vuran İsrailli bir polisle yaşadığı bir tartışmayı anlatıyordu. Şöyle diyordu: "Bu renklerde bir çiçek resmetsem ne olur ki?" "Hayır, yasak. Karpuz dahi resmedemezsin." Bu karpuz sembolünün tekrar ortaya çıkması, Filistin direnişinin yeni ikonografisinin bir parçası. "Çatışma" değil "apartheid" demek gerekir. Bu çok açık ve yalın. Esasında sömürgeciliğin bir uzantısı ve insan hakları ihlali olan bu durumun uluslararası arenada 'karmaşık' diye nitelendirilmesi sahtekârlıktır.'' Kaynak: Jacir, E., Sansour, L., Benyamin, M., C Sherlock, A. (2021, Temmuz 20). Mekân, kültür, bağlantı: Filistinli sanatçılarla direnme edimleri üzerine (E. Sezgin, Çev.). SkopBülten.



Ghassan Kanafani'nin gözleri. Filistinli yazar, gazeteci. 8 Temmuz 1972'de İsrail Mossad'ı tarafından Lübnan'da öldürüldü. Batn al-Hawa tepelerine Afif Amirah'ın fotoğrafı.

görünmezleştirilmekte ve kendi tarihlerini anlatma hakları ellerinden alınmaktadır.

Dolayısıyla, ''emperyal göz'' sadece bakmakla yetinmez. Gördüğünü tanımlar, düzenler, dönüştürür ve yerli olanı kendi dışında kalan bir 'öteki'ne dönüştürerek tahakküm ilişkisini kalıcılaştırır. Sömürgecilik bu yönüyle, görmenin de bir iktidar ilişkisi olduğunu bize hatırlatır.

İsrail'in yıllardır süregelen bakış rejimi Filistin'in mülksüzleştirmesinde de bir silah olarak gözetimi kullanmakta. Nitekim İsrail askerleri tarafından Silwan'ın her yerine konumlandırılmış kameralar sadece eylemleri değil yaşamları da tahakküme almanın stratejisi olarak kullanılmaktadır.[5]Tam da bu denetimci siyonist bakışlar karşılık, kamusal alana yayılmış tanık 'gözler'in bakışına çarpar.— bakışa karşı bakış.



Eyad al-Halak'ın Gözleri. Eyad, 30 Mayıs 2020'de Eski Şehir'deki Aslan Kapısı kontrol noktasında İsrail polisi tarafından öldürüldü. Eyad ve öğretmeni, sakat çocuklara ve yetişkinlere hizmet veren Elwyn El-Kudüs merkezine yürüyorlardı.

Bu gözler, yalnızca bakmakla kalmaz; karşı çıkar, hatırlatır, direnir. "Silwan'a tanıklık eden" gözler, emperyal gözlere meydan okurcasına Filistin tarihini, insanlığın müşterek yaşam hafızasına yeniden çağırmaktadır. Hayaletler siyaseti tam da burada devreye girer, birer adalet ve hakikat taşıyıcısı olarak.

Hayaletler

Tarihi, coğrafyayı ve bugünü sorgulamak; bombardımanla doğrudan gördüğümüzşiddetin, başka şekillerde oralarda hep var olduğunu ve şiddetin kendini sürekli başka şekillerde artırarak kurduğunu hatırlatıyor.

"Silwan'daki 'gözler' bu bağlamda , bakış rejiminin de ötesine geçerek bu hatırlamaları ve kolektif hafızayı harekete geçiren bir 'bellek ödevi' üstlenmektedir.

''Geçmişle hesaplaşma çalışmaları açısından anahtar bir kavram olan bellek ödevi (devoirde mémoire) kavramı, bir daha yenilenmemeleri için geçmişin karanlık sayfalarının unutulmaması ve bu olaylarla hesaplaşma zorunluluğu ödevini ifade eder.'' (Nora, 2006 aktaran Erdal.C, C Fırat, D. (2019) Dolayısıyla gözler, Filistin'nin Silwan'ın varlığına ve ismine iştirak etmenin yanı sıra; o mekâna bırakılmış yaşamlara ve yaşananlara da iştirak etmeyi mümkün kılmaktadır.

5 Bknz: Filistinli araştırmacı ve dijital haklar savunucusu Mona Shtaya ile gerçekleştirdiği ve İsrail'in Batı Şeria ile Gazze'deki yapay zekâ destekli gözetim altına alan söyleşide Soykırım başladığında Filistinlileri kitlesel olarak hedef alan yapay zeka ve gözetim teknolojilerini nasıl geliştirdiklerini ve entegre ettiklerini anlatıyor. Kaynak: https://bianet.org/haber/filistinlilere-karsi-gozetim-teknolojisi-duygu-tanima-ve-ongorucu-yapay-zeka-mona- shtaya-ile-soylesi-306892

Bu bağlamda, Silwan'ın duvarlarına asılmış gözler sadece bakan değil; geçmişin yükünü bugünde taşıyan, tanıklığı eyleme dönüştüren ''hayaletler'' olarak aramızda dolaşırlar.Tam da bu noktada hayaletler siyaseti, bize soykırıma, mülksüzleştirmeye ve emperyal şiddete karşı edilgen bir bakışın ötesinde, etkin bir yüzleşme olasılığı sunar. Berger'in, Corrie'nin, Eyad'ın, Guevara'nın ve daha nicelerinin hayaletleri — sadece Filistin davasında değil, yaşamın her adımında adaletin izini süren bu figürler — bugün yeniden çağrılmaktadır. Siyonist projelerin bastırmaya çalıştığı hafızada, onlar ısrarla geri dönmektedir. Bakışları, gözleri ve sessiz varlıklarıyla hem görülür hem siyonist rejimi karşı rahatsız edicidirler. Çünkü hayaletler sadece geçmişten gelen değil, aynı zamanda geleceğe dair sorular soran, öngörülemeyen ve bastırılamayan varlıklardır. Musallattırlar — (Erdal, C., C Fırat, D. 2019) ama bir korkunun değil, fark edilme, görülme ve direnmenin musallatıdır bu.

''Bu yaklaşım, geçmişin üzerimizde bıraktığı gölgeyle yüzleşmek yerine onu bastırmak ya da unutmak yerine, onu seferber ederek dönüştürücü bir siyasi bilinç inşa etme çağrısıdır.'' (Brown, 2009 aktaran Erdal, C., C Fırat, D. 2019) Gözler, Filistin tarihini, siyonist yerleşim rejimini ve emperyalist şiddeti, yalnızca hatırlatmaz; belleği politik bir mücadele alanına dönüştürerek yeniden işler.

Karşılaşılmaz olanla bizi yüzleştirir, bastırılanı geri çağırır, görmezden gelinenle bir bağ kurar. Hayaletler sabitlenemez; coğrafyada kalmazlar, sınır tanımazlar. Çünkü hayaletler "özgürleşme ve kurtuluş arayışında ebediyen geri döner" (Erdal, C., C Fırat, D. 2019)

Hafızayı tutmak ve direnmek için musallat olurlar. Ve işte tam da bu yüzden, bakışlarıyla izleyen o gözler, sadece bir duvarda değil, yüzleşemediğimiz tarihsel katmanlarda belirirler.

Tanıklıkla Yüzleşmek

Filistin'de süregelen kültürel, sembolik ve anlatısal şiddetle örülü tarih, bugün soykırımın tüm boyutlarını içeren bir aşamaya ulaşmıştır. Bu süreçte mesele artık sadece "ne oluyor?" değil, "buna kim, tanıklık ediyor?" sorusudur. Çünkü tanıklık, yalnızca bir görgü anlatımı değil; etik bir konumu da beraber taşıyor.

Bu noktada Butler'ın da vurguladığı ''Kim insan sayılır? Kimin yaşamı yaşam sayılır? Bir yaşamı yası tutulabilir kılan nedir?''(Butler,2005) sorgulamak, Filisitin tarihinin uğradığı şiddete ve devam eden soykırımda hatırlamamız gereken noktanın eşiğini kurmakta.

Nitekim tanıklığın yalnızca duyumsal değil, aynı zamanda "görünür kılınmayanı, temsil edilemeyeni" kamusal alanda yeniden tahayyül etme yükümlülüğü olduğudur.

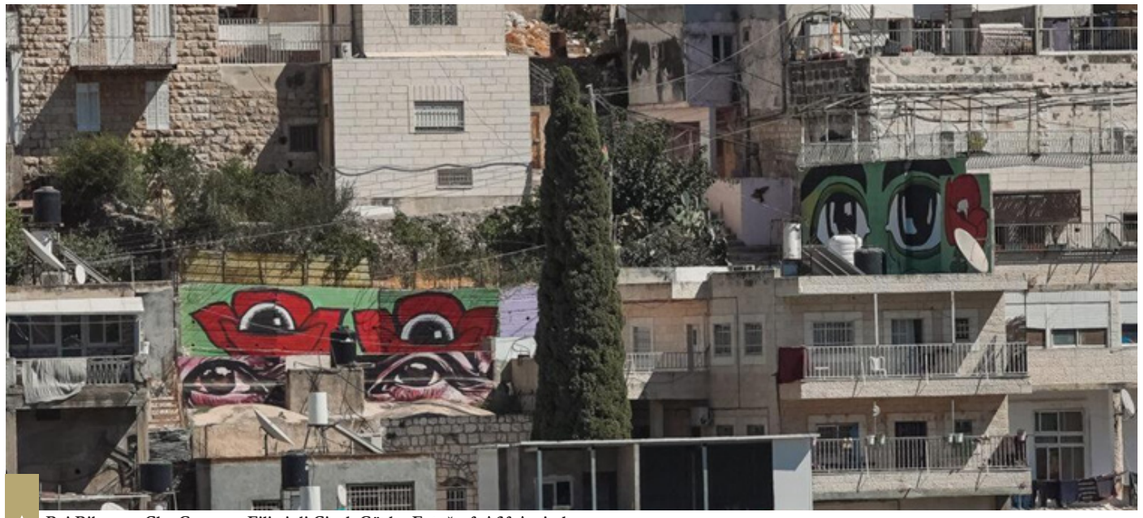
Filistinlilerin maruz bırakıldığı sessizleştirme rejimleri karşısında, tanıklık artık yalnızca bir etik ilişkinin ötesinde; bir direniş biçimi, bir hakikat iddiası, bir kamusal yüzleşme alanıdır. Filistin'de bombalanan bir evin enkazında kalanlar, her gün medyada önümüze düşen 'adsız ölüler' (Kalaycı,2015), bir çocuğun isimsiz mezarı, ya da Silwan'daki bir duvara bırakılmış gözler bu yüzleşmeyi mümkün kılmaktadır. Ancak bu yüzleşme kolay ya da tamamlanabilir bir süreç değildir. Tanıklık "telafisi olmayan" bir geçmişin yükünü taşır. (Kalaycı, 2015)

Bu noktada yaşanan yıkımlar, her ne kadar hafızayı ortadan kaldırıcı mekan algısını baskılayan bir etki yaratıyor gibi görünse de bellek, bu durumda bir direnç alanı sunmaktadır. "Temsil edilemez olanı kamusal alana taşıyan tarihçiden çok tanıktır." (Kalaycı, 2015) Dolayısıyla tanıklığın taşıyıcısı da belleğin katmanlarında yeniden çağrılır. Gözler bir tanıklığın yanı sıra belleğin kuruculuğunu da üstlenir. Çünkü bellek yalnızca geçmişi saklayan değil, aynı zamanda onu yeniden çağırabilen ve politik imkanını harekete geçirebilen dinamik bir zemindir.

Bugün Filistin için tanıklık, sadece bir anlatma çabası değil, aynı zamanda emperyal bakışa direnmenin, susturulmaya çalışılan hafızayı kamusal alana taşımanın bir yolu olabilir. Bakışlar, doğrudan soykırımın vahşetleriyle yüzleşmek için değil, Guetete Emerita'nın gözlerinde olduğu gibi,tanıklık etmesi imkansız olan bir şeye doğrudan tanık olanın bakı-



"Rachel Corrie'nin Gözleri", Washington, Olympia'lı bir öğrenci. 2003 yılında Gazze'de Filistinli evlerin yıkılmasını barışçıl şekilde protesto ederken askerler tarafından öldürüldü. fotoğraf:Kobi Wolf for Art Forces



Bai Bibyaon, Che Guevara, Filistinli Çiçek Gözler Fotoğraf: Afif Amirah

şıyla yüzleşmeyi esas almakla başlayabilir.(Zimmermann)

Tanıklık bir "yasa" değil, bir "yaradır"; ve o yara, bizim de paydaş olduğumuz bir insanlık krizinin içindedir. Ve biz, o gözlerin karşısında durduğumuzda artık sadece bakan değil, tanıklıkla yüzleşen bakışlar olarak konumlanmaktayızdır.

Sonuç Yerine

Soykırımlar yalnızca insan bedenlerini hedef almaz; aynı zamanda sesleri, anlatıları, kültürel hafızaları ve mekânları da yok etmeyi amaçlar. Filistin'de süregiden soykırım, sadece fiziksel bir imha değil; kültürel, sembolik ve anlatısal bir silme rejimidir. Bu yüzden Filistin'in müşterek hafızasını korumak, bugünü sorgulamak ve yarına dair kolektif bir direniş tahayyülü kurmaktadır.

Bu hafıza, görünmeyenlerin, susturulanların ve kayda geçirilmemiş olanların izini sürmeyi içerir. Temsilin dışında kalmış sesleri, yok sayılan tanıklıkları, unutulmaya terk edilen imgeleri geri çağırmak, ''görünür'' kılmanın çabası ötesinde, etik bir sorumluluk, politik bir eylemdir.

"I Witness Silwan" kamusal sanat projesi, tam da bu noktada devreye girer; tanıklığı bir temsilden ibaret olmayan, yaşayan, gören ve direnen bir bakış rejimine dönüştürür. Silwan'daki duvarlara yerleştirilen gözler, yalnızca gözetlenmeye karşı bir tepki değil, bakışın, hafızanın ve yaşam hakkının geri alınmasıdır. Bu gözler, siyonist bakışa meydan okur; kolektif hafızayı görünür kılar, yas tutmayı mümkün hâle getirir ve tanıklıkla yüzleşmeye, eyleme geçmeye çağırır.

Jacques Rancière'in "Özgürleşen Seyirci"de söylediği gibi: "Mesele, kelimeleri yalnızca görüntülere karşı değil, onları dönüştürmek üzere yeniden yan yana koymaktır." Bu bağlamda tanıklık, temsili dönüştüren, bakışı yeniden kuran ve sessizliğe direnen bir eyleme dönüşür.

Silwan'daki gözler, bir halkın mülksüzleştirilmesine, gözetim altına alınmasına ve imhasına karşı, bakışın ve hatırlamanın direniş alanı olarak konumlanır. Bu gözler, Filistin'in yalnızca geçmişi değil; bugünü ve mümkün olan yarını da görmeye çağırır.

Ve şimdi, o gözlerin karşısında durduğumuzda…

Geçmişte ve bugün Filistin'de yaşananlara olan tanıklığımızı bugün hep birlikte içinde yaşadığımız şiddet sarmalını kırmaya ve onunla yüzleşebilmeye güç verecek mi? Soykırımın yaşandığı bir şimdiki dünya da kolektif sorumluluktan azade bir yerde durmamız mümkün mü?

Bu sorular, yalnızca Filistin için değil; tüm kayıplar, tüm sessizlikler, tüm görünmez kılınanlar için, bakışımızı yeniden kurmamız gerektiğini hatırlatabilir belki de. Çünkü bugünün tanıklığı, yalnızca geçmişe değil, aynı zamanda geleceğe karşı da verilen bir söz anlamına geliyor.

Kaynakça:

Said, E. W. (1978). Şarkiyatçılık (B,Yıldırım Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Ranciere, J. (2010). Özgürleşen Seyirci, çev. E. Burak Şaman, İstanbul: Metis. Aslan, P. Y., C Yavan, N. (2019). Edward Said'in 'Mekânsal Dönüş'e Katkısı.

Benlisoy, F. (2024, Haziran 13). Gazze: Soykırım aynasında "faşizm" ve direniş. Ayrım.

https://www.iwitnesssilwan.org/

Kalaycı, N. (2015). Hayaletler: Ölüm, Yas ve Tanıklık Sorunu.

Jacques Derrida, Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni

Enternasyonal, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 11.

Erdal, C., C Fırat, D. (2019, Aralık). Toplumsal hareketler ve bellek ilişkisi: Yas ve

anmadan hayaletler siyasetine. Birikim, (368).

Greene, S. (2020). I witness Silwan: Who is watching whom? Jerusalem Quarterly, 82, 58–73

Sammlung Zimmermann. (t.y.). Alfredo Jaar – The Eyes of Gutete Emerita.

Judith Butler, Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 35.



(Tenger, 1995-2015)



(Tenger, 1995)

Eşiklerde kurulan bağlar: dışarısı, içerisi, mekan ve direniş üzerine düşünceler

Sena Kurman

Bazen içeride olmakla dışarıda kalmak arasında yalnızca bir duvar yoktur. Bu ayrım, kimi zaman içeriye alınanların sessizliğinden, kimi zamansa dışarıda bırakılanların bekleyişinden kurulur. Türkiye'nin yakın tarihinde "içerisi", çoğu zaman korunmanın değil, bastırılmanın adıdır. İçeride olmak, sığınmak değil susturulmaktır. Dışarısıysa özgürlüğü çağırmaz; görünmezliği, yalnızlaştırılmayı ve tehdit edilmeyi ima eder. Hep bir dışarıda bırakılma, hep bir içeride tutulma hali.

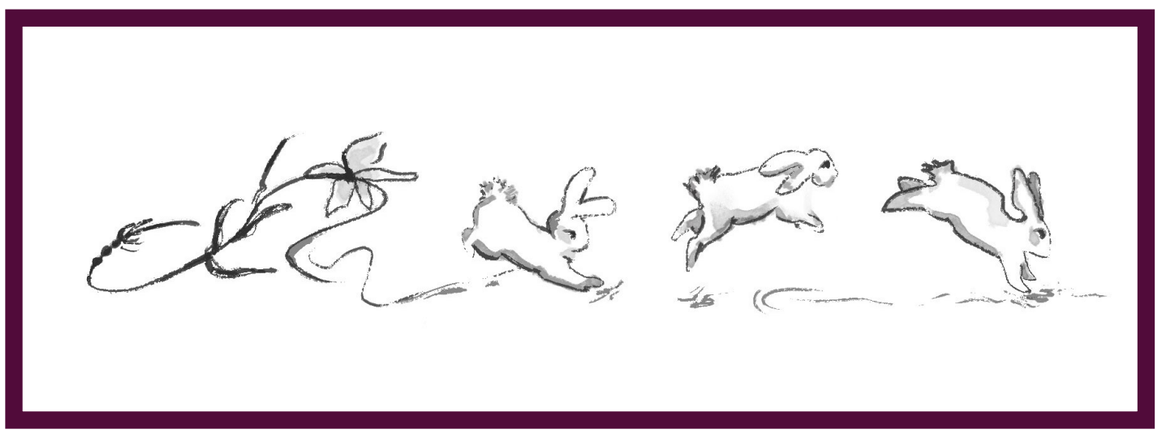
1980 kırılması ve neoliberal denetim rejimleri ile birlikte bu ikilikler daha da keskinleşti. Kolektif tahayyül yalnızca kamusal alanda değil, hafızanın en derin kıvrımlarında da yerinden söküldü. İç ile dış, biz ile öteki, yerli ile yabancı arasındaki sınırlar sabitlendi. Bedenlerin, kimliklerin ve ilişkilenme biçimlerinin tüm dokusu dönüştü. Kimi bedene içerisi hiçbir zaman vaat edilmedi, kimileri içerideyken dahi hep dışarının soğukluğunda kaldı. Göçmenler, kuirler, yoksullar, kadınlar her biri farklı biçimlerde sınır politikalarının içinde konumlandı; dışlandığında da, içeri alındığında da farklı şiddet biçimlerine maruz bırakıldı. Bugün o sınırların yerinde bir belirsizlik var. Bu belirsizlik her yere sızan, her yeri gözetleyen yeni bir denetim biçiminin belirsizliği. Foucault'nun "gözetim toplumu" yerini "denetim toplumlarına" bırakırken, Deleuze "Bir andan sonrakine sürekli olarak değişen, kendini bozup duran bir yığın" (Baker, 2011) olarak tanımlıyor denetimin karakterini. İçerme ve dışlamanın bir aradalığı, sürekli yeniden üretimi ve yalnızlaşmanın derinliği karşılıyor bizi. Ve bu yalnızlık yalnızca mekânsal hissedilmiyor; duygulanımsal, politik, varoluşsal bir kopuş biçimi. İşte tam bu eşikte Nurdan Gürbilek'in Latife Tekin'den ödünç alarak sorduğu o soru yankılanıyor zihnimde: "Evi dağılanın yurdu genişler mi?" (Gürbilek, 2022:13)

Çünkü bu yalnızlıkta yurt fikri artık geçmişe ait mekânı aşıyor, bugüne dair bir imkânı çağırıyor. Belki de "ev" dediğimiz şey bir yerden çok bir hafıza yarığı, bir zamanlar ait olduğumuzu sandığımız ama artık geri dönülemeyen, içine sığamayan bir yerin eksikliği. Bizler, evlerin yıkılmasının ötesinde, çoktan dağılmış olduğu anlarda doğduk. Bağların çözülmüş, aidiyetlerin yerinden edildiği zeminlerde büyüdük. Bu yüzden birlikte olma arzusu bizde nostaljik bir yeniden toplanma isteği değil; var kalmanın, dünyaya tutunmanın en temel biçimi belki de. Eski evlerin haritası yok artık elimizde. Tam da bu nedenle o haritasızlıkta kurulan direnişimiz sezgisel, direngen, kırılgan ama gerçek; daha çok sızarak oluşan bağlar hâline geldi. Yurt, geçmişin tortusunda değil, kesintiye uğramış bağların bellekte bıraktığı yankılarda şekilleniyor. Ve tam da bu nedenle eylemlerde "Neredesin aşkım?" diye sorduğumuzda "Buradayım aşkım" yanıtı birlikte var olmanın, birbirini içeride saymanın bir biçimi bizim için. Evlerimiz yıkıldı fakat biz birbirimize çoktan yurt olduk.

Bu bağlamda Hale Tenger'in 1995 İstanbul Bienali için ürettiği "We Didn't Go Outside; We Were Always on the Outside" yerleştirmesi tam da bu içerisi ile dışarısı arasındaki kırılgan eşiğe işaret eder. İçerdeymiş gibi hissettiren ama adım attığınız anda sizi "dışarıya aitlik" duygusuyla karşılayan bir mekân kurar. Yerleştirme, bir güvenlik kulübesinin galeri mekânına taşınmasıyla oluşturulmuştur. Kulübe, jiletli tellerle çevrili bir alanın ortasında konumlanır. Dışarıdan bakıldığında sıradan görünen bu yapı, içerisine adım atıldığında izlenme hissinin ve karanlığın hâkim olduğu bir atmosferle karşılık verir. İçeride bir radyo sesi duyulur; bu ses, gündelik yaşamın sıradanlığıyla baskı rejimlerinin tekdüzeliğini iç içe geçirir. (Rogoff, 2012:29) Seyirci, içeri girerken aynı anda hem içeride olmanın hem de dışarıdan bakılmanın gerilimini deneyimler. Jiletli tellerin ardındaki kulübede tanıdık birkaç manzara fotoğrafı ve yarım kalmış çay bardağı hayatın kırılgan anlarını sessizce taşır. Fiziksel bir ilişki kurmaya ama aynı zamanda o mekânı sorgulamaya zorlar. Ne tam olarak içeri girilebilir ne de bütünüyle dışarıdan izlenebilir bir atmosferde, aidiyetin politik bir kurgu da olduğunu duyumsatır. Mekân kimlerin içeride "sayılmadığını" hatırlatır, aynı zamanda içeriyi var eden dışarının hangi eşiklerinde durduğumuzu da.

Tüm bunlar hissin iç mimarisi gibidir: içeride var olmanın taşıdığı kırılgan güvensizliği, dışarda bırakılmanın hangi duygularla örüldüğünü düşündürür. Bu karanlıkta izlenip izlenmediğinizi bilemezsiniz. Ama birinin bakışının hep üzerinizde olduğu duygusu yerleşir bedeninize. İçerisi artık korunaklı yer olmaktan çok denetlenmiş bir varoluş alanına dönüşür. Ben Tenger'in karanlık odasına hiç girmedim. Ama bakarken bana hiç tanımadığım, içimde yer etmiş bir mekânı anımsattı. Sanki zamanında bir kapının eşiğinde durmuşum da, içeri çağrılmayı beklemişim gibi. Oysa çağrılmak da her zaman içeri alınmak demek değildi. Bazen içerisiyle dışarısı arasında, adını koyamadığımız ama varlığını çok iyi bildiğimiz bir yer olur. Ne ait olabildiğin ne de kopup gidilebilen. Tenger'in işi de tam olarak bu yerleştirilemezliği çağırıyor belleğime. Göz önünde olup görünememeyi, sesiyle konuşamayanı, yurdu olan sokaklardan kovulan hayvanları, kendi sınırlarında tedirgin yürüyeni. İçeri girmek mümkünmüş gibi duran ama eşikte kalmanın tortusunu silmeyen bir düzenek. Belki de en çok bu yüzden, bir mekâna girebilmenin değil onun tarafından tanınmanın esas mesele olduğunu fısıldıyor. Tıpkı varoluşumuzun bildiği gibi: bir odaya girmek değil, orada varsayılmak eksiktir çoğu zaman. Ve dışarısı da, içerisi de kendinden menkul yerler değildir artık. Hissedilenin, geçilenin, geçilemeyenin, yeniden kurulanın süreksiz, akışkan, kırılgan mekânlarıdır bunlar. Dışarısı mekânsal olarak tanımlanmaz burada; içerideki karanlığın, bekleyişin ve tanınmama hissinin uzantısı olarak kurulur.

Tam da bu yüzden direniş bazen sadece orada kalmakla olur. İçeride ya da dışarıda değil, tam da arada. Tenger'in işinin güçlü yanı da burada belirir:



Mekânı toplumsal dışlanmışlığın biçimlendiği, belleğin sızdığı bir alan olarak kurar. Karanlığın içinde görünmeyen şey, aslında dışarıda bırakılmış olanın izi, içeriye alınmamış olanın hayaletidir. Tenger'in bu yerleştirmeyi 1980 darbesinin ardından şekillenen baskı rejimlerine karşı bir yüzleşme alanı olarak kurması da mekânın tarihsel yükünü bugüne taşır. Ama bu tarih sabit bir geçmişe ait değil, hiçbir zaman da olmadı.

İçerisi ve dışarısı arasındaki eşik, zamanla silinmeyen, aksine yeniden çizilen bir sınır. Bugünün normatif düzeninde de kimliklerin, bedenlerin ve seslerin görünmez kılındığı, dışarıya itildiği bir sessizlik sürer. Bu nedenle o oda yalnızca bir dönemin tanıklığını taşımıyor zihinlerimizde. Hatta belki de süregelen hislerin, bastırılmış varoluşların ve mekânla kurulan güvencesiz ilişkilerin ifadesi hâlidir artık. Tıpkı yeni direnişler gibi.

Dışarıda olmak, artık yersizliğin değil, yer yapmanın; yalnızlığın değil, alternatif kolektivitelerin; sessizliğin değil, başka bir dile geçmenin zeminidir. Bu zemin, yaşam ağlarının görünmeyen kurucuları tarafından örülür ve tam da bu yüzden, direnişin en derin damarlarını onlar taşır.



KAYNAKÇA:

Baker, U. (2011, 1 Ekim). Denetim toplumları (G. Deleuze, Çev.). Skop Bülten.

**Bu metin, Ulus Baker'in çevrisi ile, Körotonomedya'dan alınmıştır.*

Gürbilek, N. (2022). İkinci Hayat: Kaçmak, Kovulmak ve Dönmek Üzerine Denemeler. İstanbul: Metis Yayınları

Rogoff, I. (2012). Not there of: Alternative Kartographien der Ambivalenz. C. Reder (Ed.), Kartographisches Denken içinde (ss. 26–33). Springer.

Sol görsel: Tenger, H. (1995–2015). We Didn't Go Outside; We Were Always on the Outside / We Didn't Go Inside; We Were Always on the Inside [Fotoğraf: B. Aras & E. Çakırlar]. Financial Times. Erişim adresi: https://www.ft.com/content/9ca227ce-db9a-11e9-9c26-419d783e10e8

Sağ görsel: Tenger, H. (1995). We Didn't Go Outside; We Were Always On The Outside / We Didn't Go Inside; We Were Always On The Inside [Entelasyon görüntüsü]. Olu & Company. Erişim adresi: https://olucompany.com/protocinema



Duyguların kolektif imkanı ve kamusal alanda kadın

Meltem Özden

Duygulara bir politika biçimi olarak bakmak, feminist hareketle olan bağını kurarak hareketin duygulanım biçimlerini ve feministler için başka bir dünya potansiyelini anlamanın yolunu açabilir. İçinde bulunduğumuz dünya, eleştirmeden kabul edildiğinde varlığımızı tanımayan, şiddete boğan, yasımızı tutamayan ve yaşamlarımızı idrak edilemez kılan bir yapıdır. Bu tür bir dünyada yaşam, bireyin elinde olmaktan çıkıp başkalarının sürüklediği bir hale geldiğinde, bedenin toplumsallığının farkına varmak ve onu kolektifin bir parçası olarak kurmanın imkanlarına yönelmek kritik hale gelir.

Bu yazıda kayıp, öfke ve yasın, birlikte var olurken bir yandan da umut ve neşeye nasıl eşlik ettiğine bakıyorum. Bu duyguların sosyoloji literatüründe nasıl ele alındığını düşünürken, bir yandan da kadın bedenini kamusal alanda bir araya getiren birliktelikler kadının sokakta görünmez özne olma halini nasıl dönüştürdüğünü sorguluyorum. Yürüyüşlerin ve kamusal alan talebinin, kolektif duyguları nasıl çağırdığını izleyerek; yasın, öfkenin ve umudun iç içe geçtiği anlarda ortaya çıkan siyasal imkanlara odaklanmak istiyorum. Burada duyguların bireysellikten çıkıp ortak bir harekete dönüşme ihtimalini tartışmayı amaçlıyorum.

Şiddete açıklığıyla toplumsallaşan kadın bedeni, patriyarkanın sınırları içindeyken görülebilme kabiliyetini kaybeder. Her gün işlenen kadın cinayetleri ve kadına yönelik şiddet, görünürlüğünü yitirir; kadın bedeni yas tutulamayan bir beden haline gelir. Ötekinin bedenine ve dolayısıyla kendi bedenimize karşı duyulan bu sorumluluk, siyasal ve toplumsal bir imkan yaratabilir mi? Bu yazıda kadın bedenini yas tutulabilir, değerli ve görülebilir kılmanın politik imkanını arayacağız. Duyguların bireysel bir anlatıdan toplumsal bir hareket düzeyine geçişinin imkanlarının izlerini süreceğiz. Kayıp, öfke ve yasın bir birliktelikle umut ve neşeye nasıl eşlik ettiği ve bu duyguların sosyoloji literatüründe nasıl yorumlandığını inceleyeceğiz.

Kayıp ve acı duygusunun ardından gelen yasın feminist örgütlenmeyi nasıl sağladığına ve bu kayıp dışında bir araya gelişin hangi duyguları ortaya çıkardığına ve örgütlediğine bakmak gerekir. Çünkü

insanların bir araya gelişlerinde duyguların payı büyüktür. Feminist örgütlenmelerin ise kadın cinayetleri ile başlayan bir kaybedişten ortaya çıktığını düşünebiliriz. Kaybetme duygusu feminist örgütlenmelerde bir kadının kaybı ile başlayarak, özgürlüğün kaybı, eşitliğin adaletin hakların kaybından, kamusal alanın ve sokakların kaybına kadar uzanabilir. Bu kayıp da birçok başka duyguyu tetikler ve örgütler. Bu kayıp duygusu bir öznede ikamet etmekten çok dolaşarak, yapışarak ve kuşatarak bir kadının kaybına tanık olan bizlerin üzerinde de etkili olur. Gelecekte de kaybedebileceklerim veya kaybedilenin ben olabileceğim ihtimali. üzerinden bir melankoli yaratarak diğer bedenleri de kuşatır. Bu kayıp bir erkek şiddeti olmasıyla birlikte gündelik hayat pratiklerini de dönüştürücü bir felaket hissettirir.

Kayıp başkalarıyla bağımızın ve bizi meydana getirenin bu bağlar olduğunun göstergesidir. 'Ben', 'seni' kaybettiğimde yalnızca seni değil, sana olan bağlılığımla birlikte kendimden de bir şeyler kaybederim. Bu ortaklık bana sonradan eklemlenmediği gibi ben olmak bu ortaklıktan doğmuştur. Çünkü özerk ve dışa kapalı bir kendilikten ziyade dışa açık, dolaşan, sosyal bir kendilik duyguları var eder. Kayıp sadece o anda hissedilip biten bir duygu olarak değil kaybetme tehdidini, her an kaybedebilirliği hissederek sürer. Biz sadece bir zaman kaybettiklerimizin yasını tutmayız bu aynı zamanda toplumsal yaralanabilirliğimizin idrakiyle, yeniden kaybedebilirliğin tehdidiyle birlikte bir korku, kayıp ve yas tutuştur (Butler, 2015, s. 43). Bu duygulara acı, öfke, umut, sevgi ve dayanışmayı ekleyerek örgütlenmenin yollarını buluruz. Elbette yas, psikolojik bir etkisinin olması dışında toplumsal hayat içinde değişikliklerin yapılmasıyla siyasetin alanına katılmasıyla örgütlenmesiyle de alternatifi sağlanarak tutulabilir. Bu bağlamda kamusal bir alan aynı zamanda yasa dair ritüellerin gerçekleştirilebildiği, öfkenin gücünün dile dökülebildiği, dönüştürücü bir umudun ve yaratıcı bir bilginin ortaya çıktığı mekan olarak kurulmaktadır. Burada dönüşüm hareketi olarak feminizm, eylem çağrısını bu şiddetin acısına tepki vermek üzerinden kurmuştur. Öfkesiyle, bu şiddetin acısının bir zulüm olduğuna ve değişim için yapılacaklara olan örgütlenme ve dayanışma tepkisi ile eyleme geçen bir politikayı kurabilmiştir.

Bununla birlikte Sara Ahmed'e göre tek başına umut etmekten, tek başına değişimden, coşkudan bahsedilemez. Dayanışmadan, ötekinin öfkesini duymaktan, acısının yoğunluğundan, şiddetin varlığından bunu kendi bedenimizde hissetmesek bile dinleyerek ötekiyle bağ kurarız. Feminist öznenin feminist kolektife bağlanışı üretkendir ve yeni bir sosyal varlığı oluşturmayı mümkün kılar. Burada yeni ihtimallerin ve dayanışma biçimlerinin kurulmasından; yeni vakıf ve derneklerine kadar.... kadar dayanışmanın aynı bedenlere ve acılara sahip olmasak bile bağlılığa ve birlikte çalışmaya ihtiyaç duyduğunu görmek mümkündür. Acıyı deneyimlemek, sosyal ve fiziksel olarak yaralanmışlığa karşı duran bir politika olarak feminizme yöneltebilir, çünkü feminizm ötekilerin acısıyla ilgilenir. Feminizmin kolektifliği, acıya karşılık vererek onu konuşabilmesinden, tepki gösterebilmesinden, bu farklı deneyimlenen acı hikayeleriyle bir "biz" meydana getirebilmesinden kaynaklanır. Feminizm, acı üzerinden eleştirel bilinci kolektif direnişin bir parçası yaptığında politikaya doğrudan dahil olur (Ahmed, 2015, s. 221-223).

Butler, kolayca gözden çıkarılabilir, öldürülebilir, şiddete maruz bırakılabilir kılınan yaşam üzerine toplumun kamusal yas ayaklanmasına gitmesi gerektiğini, özel alanın siyasallaştırılması gerektiğini savunmuştur. Ev içi şiddete karşı duran bunun için örgütlenen, sloganlar atan, yürüyüşler yapan toplulukların varlığı böyle bir eylemselliği getirmiştir. Bu öldürülen ve şiddet gören kadınların bedenlerinin yası tutulamaz, yaşadığı şiddeti algılanamaz kılmaktan çıkartmıştır. Onlar için yürümek, konuşmak ve eylemek aynı zamanda kendi yaşamımızın kırılganlığının da şiddete uğrayabilirliğinin de farkında olmamızı sağlar (Butler, 2005, s. 27-45). Feminist örgütlenmedeki "kurtuluş yok, ya hep beraber ya hiçbirimiz" sloganı tam böyle bir noktadan kurulur. Başkalarının hayatlarına bağımlılığımızı, "biz" denen feminist kolektifin oluşumunun bu yaralanan "ben" denen özneler yoluyla oluştuğunu görmek, bu yaralanabilirliği ve şiddeti görünür kılmada ısrarcı olmak onun toplumsal ve siyasal mücadele koşullarını yaratabilmeyi sağlar ve yaratmıştır.

İktidarların kimin görünür olabileceğini, kimin tanınabilir bir özne olduğunu belirleyişi cinsellik, ırk, sınıf, cinsiyet gibi ayrımlar ile birlikte şekillenmektedir. İktidar normunu kamusal alandan bazı yaşamları silerek kurar. Dolayısıyla başka bakışlara, başka türden anlatılara ve başkalarının bedenleriyle karşılaşmaya açıklığımız bir ihtiyaçtır. Feminist hareket tarihsel süreç içinde farklı bedenlerle karşılaşmış, eklemlenmiş ve kendisini hareketli kılmıştır. Butler'a göre iktidar sahasına yenilmemişlik, mutlak şekilde belirlenmemişlik ve dolayısıyla dönüşüme açıklık tam böyle bir yoldan sapmadan ortaya çıkar. Örgütlülüğün gücü de başkalarının bakışlarını, bedenlerini kendi içine katabildiği, onları tanınabilir ve algılanabilir bir yaşam kıldığı ve normu sekteye uğratabildiğinde ortaya çıkar. (Butler, 2005, s. 50-59).

Kolektif emeğin bir araya gelişi kadınların kendi hayatları için söz söyledikleri ve bağırdıkları hem de feminizmin "biz"inin benden ayrı olamayacağı idrakine bağlıdır. Çünkü Butler'a göre ben artık kırılganlığım ve ötekine bağlılığım ile politik ve toplumsal yapının parçasıyımdır. Şiddete maruz kalabilir, hayatı önemsizleştirilebilir, her gün art arda kadın cinayet-

lerinin yaşandığı bir toplumda yası tutulmayanlardan olabilirim. Feministler olarak "ben"in özerkliği fantezisinden kurtularak "biz" olabildiğimiz verili değerleri eleştirebildiğimiz noktada biz adil yaşama gayreti içerisindeyiz demektir. Toplu eylem fikri ile bedene bürünen Feminizm kendisini artık görünmezliğinden, idrak edilemezliğinden kurtarır. Asıl mesele, bireyciliği bir kenara bırakabilmek ve sosyal mücadeleye adalet ve eşitliğin ideallerini gerçekleştirmeye kendini adamaktır. (Butler, 2005, s. 50-59).

Feministlerin adaletsizliklere, güç ve şiddete karşı durduğu bunu yüksek sesle ifade ettiği ve hatta dışa vururken yaptığı gösterilerinde duyguların rolünü göz ardı etmemek gerekir. Feminizm cisimleşmiş mantıklı düşünceler ve hakikatler olarak algılanan sosyal normları yanlışlayan bir politika olarak dünyaya karşı duygusal bir tepki içerir. Bu duygusal tepki politikleşmeyle bağlantısını özne ve kolektif arasındaki ilişkinin canlılığından kurar. Bu canlılık feminist hareket ve yürüyüşler bağlamında duyguları ortaya çıkartır veya bu duygular siyaseten etkinleşmeyi sağlar. Yürüyüşler elbette yalnızca canlılık, sevgi ve neşeden ibaret değildir; aynı zamanda öfkenin ve iktidara karşı başkaldırının duygularını da örgütler.

Kadınların baskı altında oluşuna kızgın olmak dünyayı eleştirmek için öfkeyi aracı olarak kullanmaya ve kendimizi harekete geçirmeye yarar. Feminizmin acı, şiddet ve öfke içinden politik tavır alması, şiddetin rastlantısal değil devamlı olduğunun anlaşılması feminist kolektifler oluşturmayı mümkün kılar. Acıyı, ayrımcılığı tek başıma yaşadığımda bunun ne kadar yetersiz olduğunu hissedişim ile bu acıyı kolektif içinde dile getirmenin ne kadar güçlendirici olduğunu fark edişim arasındaki ayrım Ahmed'de önemlidir. Çünkü feminizm, acı üzerinden eleştirel bilinci kolektif direnişin bir parçası yaptığında politikaya dahil olabilir. Süregelen tarihi acıyı politik eylem alanına taşımak gerekir, çünkü hasarın tarihi; acıyı bedende sürekli kılar. Bireysel bedene yapılan bu şiddet, çoğu zaman topluluğun bedenine de uygulanmış şiddettir. Öfkesiyle, bu acının bir zulüm olduğuna ve değişim için yapılacaklara olan tepkisi ile eyleme geçen bir politikayı kurabilir. Acıyı bilgiye dönüştürerek karşı koymanın enerjisini yaratır. Feminizm öfkenin tercümesini yaparken öfkeyi yorumlar, yaratıcı hale getirir, yeni bir dil kurar ve yeniden adlandırır. Bir araya getirilmiş, bir arada ifade bulan öfke yaratıcı bir umuda dönüşerek kendisini yeniden kurar. (Ahmed, 2015, s. 51-57).

Kaçınılmaz bir şekilde dönüşmeyecek bir şeye karşı yalnızca öfke duyarız, umut öfkeye eşlik ettiğinde ise politikanın, dönüşümün, protestonun kapıları açılmış olur. Dönüşümün mümkün olabileceğini hissettiren protestonun umudu bu kalabalık sayesinde bize o sokaklarda başka bir dünyanın kapılarını



açar. Özel alanın sınırlarından kamunun alanına ve sokağa çıkmış, üstelik bunu kendisine yasaklanan gece vaktinde yapmış kadınların o mekanı dönüştürücü ve yeniden tanımlayıcı etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla normu parçalayıcı, bir görme biçimini değiştirici bir nitelik taşımaktadır. Kadınlar, tarihsel süreçte erkeklere ait kılınan sokaklarda ve kadınların korkutulduğu gecelerde bir araya gelmiş; yasaklanan bu mekânları sahiplenmişlerdir. Üstelik bunu onlara yakıştırılan masum, suskun ve pasif rollerden değil; hareketli, sesli ve hararetli bir yerden yapmışlardır. Görünmez olanı görünür hale getirmiş, başka bir bakış yaratmıştır. Hem kendisi için hem ona tanık olan için bağıran, isyan eden, sesi çıkan, öfkesini dile getiren bir kadın profili yaratmıştır. Bu, alışıldık 'makbul kadın' anlatısına uymadığı için makbul olanın sınırlarını yıkıp atan bir özellik taşımaktadır.

Tarihsel süreçte kamusal alanın kadınları dışlaması ve kadınların kamusal alanının kaybedilmişliği onların örgütlenirken de iletişim kanallarına ulaşmalarında sınırlılıklar yaratmıştır. Dolayısıyla erkek egemen kamusal alanın karşısına bir karşıt kamusal alan olarak kadın kamusallığı yaratmak gerekmiştir. Nancy Fraser'a göre ezilen gruplar, bu yaklaşıma karşı alternatif karşıt-kamular oluşturmaktadır. Tek, kapsayıcı ve egemen olduğu savunulan kamusal alana karşı, farklılığı barındıran alternatif kamusallıkların mücadelesi ortaya çıkmalıdır. (Fraser, 2004, s. 112–129). Feminist mücadele, kamusal alanını krizlerden ve tarihsel yarıklardan çıkarak yeniden yaratmıştır. Feminizmin mücadelesi aynı zamanda burjuva erkek kamusallığı dışındaki kamusallıklara yer vererek, kendi direniş potansiyellerini güçlendirerek kamusal alanı geri almaktır.

Feminist yürüyüşler ile kadın mücadelesi kendisine kolektif söz ve eylemlerin alanını dayanışma ile yaratmıştır. Bu noktada "geceleri de, sokakları da, meydanları da terk etmiyoruz" sloganı, kadınlar için "yanlış" zamanda gece vaktinde ve "yanlış" yerde kamusal alanda, "sakıncalı" konularda yapılan direnişin bir ifadesi olmuştur. Feminist yürüyüşlerin feminizme yatırımlarda ısrarcı olarak hak kazanımına etkisi olur. Bir kadının yapabileceklerinin, davranabileceğinin sınırının belirlendiği ortamda bunun dışına çıkabilmesi en büyük dönüşümdür. Özellikle kadının sesinin disipline edildiği,sınırlarının belirlendiği, kadının çok sesli konuşmasının gülmesinin kontrolünü sağlama arzusunun olduğu bir coğrafyada bu denli sesli protestolar yapabilmek kadının kendi sesiyle, kendine dair mücadelesiyle yeniden tanışmasının bir yoludur. Hem sokakları hem meydanları hem kamusal hem özel alanı şekillendirmeyi hedefleyen, bunu yaparken kadınları zapt etme çabasında olan eril dil bize sessizliği ve adabı öğretmeye çalışır. Kimin duyulabilir ve kendisini duyurabilir olduğunun sınırlarını belirler. Çünkü kadınlar için kural sessizliktir. Tüm ezilmişliğin, şiddetin, boyunduruğun, dışlanmışlığın, tacizin, tecavüzün ve ölümün yükü altında sessiz sedasız düzeni bozmadan ufak adımlarla sokakta yürümeli, başını eğmeli, duymamazlıktan gelmeli, susmalıdır. Elbette ki feminist yürüyüşün sesli, kendinden emin ve büyük adımlarını görmek eril egemenin huzurunu kaçıracaktır ve bunu durumu kendi lehine çevirme arzusuyla "duygusallığa kapılmaya meyilli" kadınların aşırı tepkileri olarak nitelendirecektir. (Ural, 2013)

Dolayısıyla yürüyüşlerin ve kadının kamusal alandaki varlığının duyulur kıldığı, temsil ettiği özneler ve görünür kıldığı talepler söz konusudur. Çünkü temsil edilmemiş olan kendisini normun kıyısında siyasal olanaklılığını var etmeye çalışırken, bulduğu çatlaklardan direniş ve eylemlilik ile çıkaracaktır. Dolayısıyla feminizm, aynı olmayan ama birbirine bağlantısı farkedilen acı hikayelerini paylaşılabilir hale getirir. Öfkeyi yaratıcı hale getirir, yorumlar ve yeni bir dil kurar. Feminizmin ırkçılık, adaletsizlik ve gelir eşitsizliği gibi konularda söz söylemesi bu feminizmin konusu değilmiş gibi görünse de sıkı sıkıya bağlı olduğu bir temelde yürür. Butler'dan hareketle aksi takdirde bedenlerin birbirine bağlılığını ve yaralanabilirliğini görmezden gelerek şiddeti onaylamış olur ki diğerine karşı olan sorumluluğum inkar edilemezdir (Butler, 2005, s. 50-60). Feminizm yası tutulamaz kılınan, idrak edilemez görülen bedenleri yürüyüşüne konu eder, içerisine katar. Etik mahiyette sorumluluk almanın ve iktidara karşı durabilmenin siyasal kaynağı olarak işler. Çünkü iktidar biçimlerine yönelik kırılganlığımız ortaktır.

Eleştirdiğimiz toplumsal yapılanma, normlar ve iktidar yapılarının kadınların özgürlüğünü kısıtladığını, şiddeti yarattığını savunuyorsak ve bu şiddetle mücadele ediyorsak onu yaratan yapının hiyerarşik dinamikleriyle de mücadele etmemiz gerekir. Çünkü iktidar sahasına atılmışlığımız ile kendimizi yaralanabilirlik hiyerarşisi içinde buluruz. Bu hiyerarşik güç sahasına terkedilmişlik, her yaşamın her zaman başkalarının elinde oluşunun kırılganlığını taşır. Şiddete uğrama ihtimalini reddetmek ötekilere olan bağını da reddetmektir. Kırılgan oluşumuzu, şiddete açıklığımızı kabul etmek, başkalarına bağımlılığımızı kabul etmektir. Böyle bir noktadan da siyasal örgütleniş mümkün olabilir.

Ahmed'e göre kimin öfkesinin duyulabileceği kiminkinin duyulamayacağı veya daha kısık sesle arkadan duyulması gerektiği belirlenemezdir. Ötekinin öfkesini duyabilmeyi öğrenmek, senin durduğun yeri de eleştirebileceğini öğrenmek gerekir. Politik idealler yaratmaktan kaçınmak gerekir çünkü böyle bir politika, kimin yerli ve ev sahibi kimin yabancı ve dışarıdan gelip kabul edilmeyi bekleyen olduğunun, bazı feministler tarafından tanımlanmasına neden



olur. (Ahmed, 2015, s. 223) "Biz kimdir" ve "burası kimin alanıdır" tartışmalarını yaparken doğru olanı bulana kadar birilerinin dışarıda bırakılması söz konusu olmamalıdır. Feminizm birilerine ait değildir ve diğerlerinin içeri alınması için onlardan onay bekleneceği bir sahne de değildir. Bu nedenle de farklılıklarımızın feminist hareket içinde kendini var etmesi, başkalarına ve farklılığa olan sorumluluğumuz dolayısıyla feminist hareketi güçlendirecektir.

Duygular alanını toplumsal hareketler ve örgütlenme biçimleri açısından değerlendirerek duyguların politik ve pratik imkanlarını kavramak mümkündür. Duygular bizi bir araya getirişi ve bir arada tutuşuyla, hareketin içinde bağları ve ilişkileri kuruşuyla, eylem yöntemi olarak kendisini dışarıda örgütleyişiyle politik imkanlar yaratır. Feminist Gece Yürüyüşleri bu bağlamda kayıp, kırılganlık ve öfke duygularıyla bir araya gelse de gündemini, eylemini ve söylemini umut duygusunu örgütleyerek kurar. Şiddetin kadınlara karşı yönelmişliği artık alenen yapılan ve meşru kılınan bir zeminden hareket eder. Dolayısıyla kamusal alanda kimin sözünün duyulacağı, kimin yürüyüşünün engelleneceği, kimin kırılganlıklarının konuşulabileceği ya da konuşulamayacağına iktidarlar karar verir. Aynı şekilde, kimin bedeninin yası tutulmaya değer sayılacağı ve kimin sayılmayacağı ayrımı da korkunun üretimiyle ve şiddete maruz bırakışla kurulur.



Verili olanı kabul etmeyen, başka türlü bir yaşam, dolayısıyla iyi bir yaşam ihtimalini arzulayan bir örgütlenme, hem kamunun alanında hem diğeriyle bir arada hem korkusuzca hem sesimizi duymak istemeyenlere karşı bağırarak sloganlar atılarak yapılan bir örgütlenmedir. Kadının bağırışı ve kahkahası, kamusal alandaki bu cüretkâr ses, bir kontrol kaybına ve normal olanın ihlaline denk düşecektir. Akıllı ve mantıklı olamayan kadının aşırı duygusallığının bir ifadesi olarak "medeni" erkeğin kulaklarında kadınların kolektif sesi "tiz" bir ses olarak yankılanacaktır. Bu sesi yükseltme, bağırma ısrarı siyasi bir güce sahipliği getirir. Yürüyüşlerde canlılığı hissettiğini tanımlayan kadınlar için canlılık işte bu yaşamı bastırılamamış, susturulamamış, yaşamı kamunun sahnesinde bir yaşam sayılmış neşeli sesten kaynaklanır. Yaşamım onun için bağırıp çağırabildiğim, onu duyulabilir algılanabilir kıldığımda değerli ve iyi bir yaşam gibi görünecektir.

Kadına korku verici olarak kurulan kamusal alan ve onun için güvenli ilan edilen özel alan erkek egemen zihniyetin rüyasıdır. Bunu hakikati olarak kabul etmeyen Feminist Gece Yürüyüşleri kendisine kamunun alanından, sokaktan, geceden karşıt bir kadın kamusal alanı kurar. Dışlandığı alanda var olarak, tüm talepleriyle, tüm çeşitliliğiyle varlığını genişleterek değişimi şimdiden, buradan başlatmıştır. Buranın tüm şiddete açıklığından, kırılganlığından, acı dolu geçmişinden başlatmıştır. Çünkü feminist hareket kendisini cisimleşmiş düşünceleri ve normları yanlışlayan bir politika olarak kurarken dünyaya karşı duygusal bir tepki vermektedir. Kadınların şiddete uğrayışına ve kaybına karşı duyulan acı, yaşadığı ayrımcılığa duyulan öfke, kamunun alanından dışlanmışlığına duyulan kızgınlık, etrafındaki kadınlarla olan dayanışmacı sevgi, karşılaşmalar sonrasında dünyanın farklı hallerini gördüğündeki umut, yan yana olduğunda da onaylanmasa bile açılan o tüm olasılıklar ve değişime olan arzu. Bu duygular politikleşmeyle bağlantısını özne ile kolektifin canlılığının sürekliliğinden alır, karşı koymanın enerjisini yaratır ve kendimizi harekete geçirmeyi mümkün kılar. Çünkü şiddete maruz kalış rastlantısal değil, yapısaldır; bu da kolektifler oluşturmayı ve politik tavır almayı gerekli kılar.

Dönüşüm umudu, feminizme artık ihtiyaç kalmadığı bir noktaya gelişi arzular. Politik aktivizm kendisini umut ile var eder. Umut bu dünyaya karşı, bu dünyadan farklı bir dünyanın hayaline inanç sayesinde politik bir duruştur. Bu iktidar tarafından mutlak olarak belirlenmemişlik, çatlaklardan sızan farklı olanın varlığı, normu sekteye uğratabilme gücü dönüşüme açıklığı ve umudu beraberinde getirir. Dolayısıyla toplumsal hareket çalışmalarının duygular alanıyla bağı ve birbirlerini etkileyişlerinin tartışılmasına ihtiyaç vardır.

Türkiye'de feminizmin örgütlülüğü, uzun yıllara dayanan politik tecrübeye ve dirençli bir politik ısrara dayanmaktadır. Çünkü kendi bedeninin ve diğer bedenlerin şiddete açıklığıyla maruz kaldığı acıya tepki vermeyi eylem çağrısı olarak görür. Ötekinin acısına tanıklığımız, ötekinin kırılganlığına olan idrakimiz onu toplumsal kılarak politikaya dahil eder. Feminist hareket öfkesi ve kaybı yoluyla örgütlenir, acısı yoluyla bu zulüm ve kırılganlık kamusal alanda yankılanır, değişime karşı umudu yoluyla da dayanışarak eyleme geçebilir. Feminizm süregelen tarihi acısını eylem alanına getirerek, topluluğun bedenine yapılmış şiddeti görünür kılmalıdır. Bir kadın bedenine yapılmış şiddet tüm kadınların bedenine el uzatılmasıdır. Acıyı birlikte hissedebilen, ötekinin acısını ve kırılganlığını görebilen, farklılıklara imkan tanıyabilen, benzer kayıplar ve acılarla sınanmış bedenleri bir araya getirebilen Feminist Gece Yürüyüşleri, bu topluluğun adeta bir sığınağı görevini görür.

Feminizm kendisini "ben"in özerkliği fantezisinden değil "biz"in kolektifliğinden, ötekine karşı sorumluluktan kurmak durumundadır. Çünkü ancak bu şekilde kırılganlığımı, şiddete maruz kalışımı, yası tutulamaz kılınan hayatımı toplu eylem fikriyle bedene bürünerek görünür, idrak edilir kılabilirim. Kolektif söz ve eylemlerin alanını dayanışma sayesinde yaratabilirim. Örgütlülüğe duygular ile bakarak, örgütlenmeye dair olumsuz algıyı açıklık ve dayanışma ile dönüştürerek, ötekilere bağımızı kabul ederek ve modern dönemin bireyselleşme ile özerklik fantezisine eleştiri getirerek, iktidar aracı olan hiyerarşik ilişkileri içimize katmayarak güçlü bir feminist politika sağlanabilir.

Ahmed'in de savunduğu gibi feminist aktivizmin kaynağı dünyanın böyle bir yer oluşuna, dünyanın nasıl bu hali aldığına, iktidar ilişkilerinin sorunsallaştırılmasına ve dünyanın başka türlü biçimlerinin ihtimaline karşı duyulan meraktır. (Ahmed, 2015, s. 221-223). Dolayısıyla feminizm varsayılanı kabul etmeyi reddeden bir tereddüt ve duraklamadan doğar. Öyleyse feminizm, bağlılıkları kurarken ya da bozarken hareketli bir süreçtir. Feminist özneyi kolektife bağlarken bu bağ mükemmel olmaması nedeniyle üretkendir ve bu yolla yeni bir sosyal varlığı mümkün kılar. Dolayısıyla dayanışma bizim acılarımızın birebir aynı olmasını, bedenlerimizin aynı şekilde incinmesini gerektirmez, bağlılığı ve çalışmayı gerektirir. Bu da aynı olmasak bile aynı dünyaya atılışımızın ve iktidar biçimleri tarafından benzer şekilde ezilişimizin kırılganlığına sahip olduğumuzu bize hatırlatmalıdır.



Sonuç olarak; kişilikleri, yaşamları ve bedenleri tek bir kalıba sokan, verili olanı kabul eden, ötekini yaratarak üzerinde egemenlik kuran ve böylece bölerek kendini var eden iktidarın zeminini; farklılıklarımızla bir arada durarak, ötekine karşı sorumluluk hissederek, karşılaşmalara imkan tanıyarak ve verili olanı dönüştürerek sarsmak, kanımca en işlevli birliktelik biçimi olacaktır.. Feminist hareket akıl dışı bulunan duygularını ısrarla sahiplenerek-çünkü bu onun dönüştürücü bir politika yapabilme imkanını barındırır-ve bu duyguları kendisine mesken edinerek tutkulu bir politikanın ve başka dünyaların imkanının kapılarını aralamış olur.

KAYNAKÇA:

Ahmed, Sara. (2015) Duyguların Kültürel Politikası. çev. Sultan Komut. İstanbul: Sel Yayıncılık. Butler, J. (2005). Kırılgan Hayat. (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J. (2015). İktidarın Psişik Yaşamı. (F. Tütüncü, Çev.) Ayrıntı Yayınları.

Fraser, N., (2004), "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Kamusal Alan içinde, İstanbul: Hil Yayın.

Ural T. (2013). İnkılâbı Sergileyecek Bedenler ve Onu Yükseltecek Ruhlar: 1930'larda Adab-ı Muaşeret Kitaplarında Kadın İmgesi. Toplumsal Tarih.



Yaşam Ağlarında Sessizlikten Kolektif Söze: Toplumsal Hareketler ve Güvenli Alanlar

Ceren Yakıcı

Toplumsal hareketler, politik taleplerin dışavurumu ve öznelerin biriken öfke, kaygı, yas ve direncin çoklu duygulanımlarla görünür hale gelişi olmasının yanı sıra, toplumsal travmalara verilen kolektif psikolojik yanıtlardır. Çünkü yaşadığımız baskı, şiddet ve yapısal eşitsizlikler yalnızca bedenlerimizi değil, zihinlerimizi de kuşatır. Kapitalist, cis-heteronormatif, ataerkil ve türcü sistemler, öznelerin acılarını, yalnızlıklarını ve umutsuzluklarını "bireysel yetersizlik" olarak çerçeveleyerek, bu olumsuz duygulanım ve sonuçlarını sistemsel adaletsizliklerden ziyade tamamen öznelerin kişisel sorumluluğu veya sorumsuzluğu haline getirmeye çalışan bir "normallik" inşa etmeye çalışır. Böylelikle öznelerin sisteme yabancılaşması ve yaşadığı ruhsal kırılmalar politik bağlamından koparılarak patolojikleştirilir. Fakat eleştirel psikoloji bizlere şunu hatırlatır: öznelerin yaşadığı depresyon, kaygı, yorgunluk ya da umutsuzluk çoğu zaman politik-ekonomik sistemin ürettiği toplumsal travmalardır (Fox, Prilleltensky & Austin, 2009). Bu travmalara karşı gösterilen kolektif direnişler, ister sokakta ister sosyal medyada olsun, aslında yaşamın birçok alanında psikolojik iyileşmenin de yoludur. Bu hareketler, bastırılanın görünür kılındığı, inkâr edilenin dillendirildiği ve travmanın yalnızlaştırıcı etkisinin kırıldığı bir güvenli alan yaratır. Bu bağlamda Judith Lewis Herman'ın travma modeli yalnızca bireysel klinik uygulamalarda değil, aynı zamanda politik ve kolektif travmaların analizinde de kullanılabilir. Herman, travma sonrası iyileşmenin üç temel aşamada gerçekleştiğini öne sürer: ilk olarak güvenliğin sağlanması, ardından tanıklığın inşası ve anlatının bütünlüğünün kurulması, son olarak ise bireysel gücün ve sosyal bağlantıların yeniden tesis edilmesi (Herman, 2023). Bu üç unsur sadece terapötik bağlamda değil, toplumsal hareketlerde, anmalarda, forumlarda, yürüyüşlerde ve çemberlerde de karşımıza çıkar.

Güvenli alanlar sadece korunmak değil, eşit söz hakkının olduğu, yargısız ve dayanışma temelli alanlar inşa etmektir. Feminist, queer, kültüre özgülüğü ve çeşitliliği göz ardı etmeyen ilkelerden beslenen

çember pratikleri, bu alanların hiyerarşisiz, kolektif ve dönüştürücü biçimlerde nasıl kurulabileceğini gösterir. Bu çemberlerde suskunluk bile bir tanıklıktır, sessizliğin de bir dili olduğunun kabulüdür. Tanıklık ve kolektif anlatı ise bastırılmış ya da kriminalize edilmiş hafızaların yeniden ses bulmasını sağlar. Judith Lewis Herman'ın da dediği gibi: "Suçlarının sorumluluğundan kaçmak için fail, unutmayı teşvik etmek adına elinden gelen her şeyi yapar. Gizlilik ve sessizlik, failin ilk savunma hattıdır. Gizlilik işe yaramazsa fail kurbanının güvenilirliğine saldırır. Onu tamamen susturamazsa, kimsenin dinlememesini sağlamaya çalışır." Suruç'ta katledilen 33 düş yolcusunu anmak isteyen 40 arkadaşımızın Ankara'da yakın zamanda gözaltına alınması da bu bağlamda gözler önüne serilmektedir.

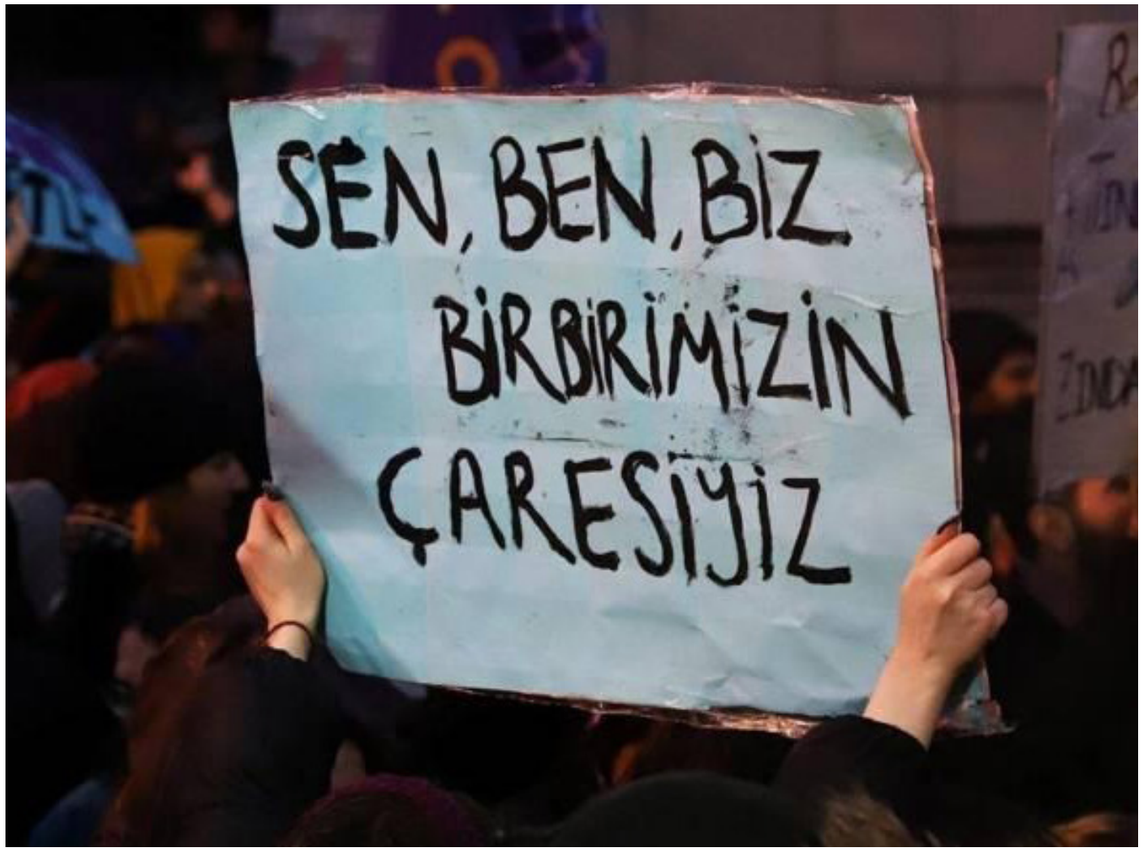
Anmalar, yaslar, adalet arayışları; örneğin Roboski'de, Soma'da, Gezi'de, Suruç'ta, Ankara Gar Katliamı'nda, daha nice sermaye-devlet işbirliğiyle gerçekleşen katliamların yanı sıra, yaşamları ellerinden alınan Hande Kader'in, Okyanus Efe Özyavuz'un, tekmelenerek katledilen Eros'un, Cezve'nin, Cumartesi Anneleri'nin kayıplar karşısındaki direnişinin anılması, sadece geçmişe değil; bugüne ve yarına yönelen politik bir iyileşme çağrısıdır. Bağlantıların yeniden kurulması, öznelerin yalnızlık duygusunu aşması, ortak acılar etrafında bağ kurması ve dayanışma içinde kendiliği yeniden konumlandırmasıdır. Bu bağlamda yaşam ağlarında direniş, sadece duygu paylaşımı değil, aynı zamanda birlikte düşünme, birlikte hayal kurma ve birlikte örgütlenme alanlarıdır. Öte yandan bireysel gücün yeniden inşası, kişinin "benim yaşadığım şey kişisel değil, yapısal" diyebildiği anda başlar. İşte bu farkındalık, özneyi hem yaşamının hem de toplumsal dönüşümün aktif bir öznesi haline getirir. İyileşme, toplumsal bağlamdan kopuk bir içsel tamir süreci değil, tam tersine, öznenin kendini yeniden güçlendirebildiği, sesini duyurabildiği ve başkalarıyla anlamlı bağlar kurabildiği politik bir eylemdir. Bu eylem, çemberlerde, tanıklık pratiklerinde, anmalarda, dayanışmalarda ve sessizlikten kolektif söz üretmeye uzanan her yerde filizlenir.

KAYNAKÇA:

Fox, D., Prilleltensky, I., & Austin, S. (2009). Eleştirel Psikoloji: Bir giriş (Çev. Ahmet Yılmaz, 2. baskı)

Herman.J.L.(2023). Travma ve İyileşme: Şiddetin Sonuçları, Ev İçi İstismardan Siyasi Teröre (T.Tosun, Çev.). Literatür Yayıncılık. (Orijinal eser 1992 yılında yayımlanmıştır)

Herman.J.L.(2024). Hakikat ve Onarım: Travma Mağdurları Nasıl Bir Adalet Tasavvur Eder? (T.Tosun, Çev.). Literatür Yayıncılık. (Orijinal eser 2023 yılında yayımlanmıştır)



Birlikte Kaybetmek ve Bir Arada Yaşamak:

Türlerarası Yaşam, Uzam ve Yasın Müşterekliği

Selin Sungar / Emircan Tiryaki



Maya, Milo, Diana, Cres, Ponyo ve Tospik'e...

Kent ve kamusal alan, insanmerkezci bir bakışla ve insanbiçimci belirli varsayımların yaşam politikalarını belirlemesiyle kurulur. İnsanın belirli kapasiteleri ile diğer canlılardan ayrı ve üstün olduğu anlatısını orijine yerleştiren türcü bakış, sadece seçim ve dışlama pratiğini toplum yapısında değil aynı zamanda mekânsal ve yasal çerçeveler üzerinden de yeniden tesis eder. Birlikte ve ortak yaşamı paylaştığımız idrakla değil antroposentrik bir bakışla, insanı doğadan ayrıştırarak tanımlamak doğayı toplumsal yapıdan ayrı kılmanın yanı sıra onu mücadele edilmesi, ele geçirilmesi, dönüştürülmesi ve yeniden üretilmesi gereken ötekileştirilmiş bir varlığa indirger (Alnıaçık Özyer, 2021). Böylece insan-hayvan, doğa-kültür ikilikleri ile örülü ve belirli türlerin şiddete, sömürüye ve ölüme açık hale getirildiği bir toplum düzeni kurulur. Türcü ve antroposentrik toplumsallık ve kent yapısı yalnızca kamusallığın kimin için ve ne şekilde erişilebilir olduğunu değil, aynı zamanda hangi türlerin görünürlük ve temsil hakkına sahip olduğunu da belirler. Bu toplumsal alan tahayyülünde hayvanlar, kendi faillikleri ve kurucu özne olarak değil, insana bağımlı ele alınmış, kaçınılmaz olarak insan olandan eksiklikleri ile yer edinmiştir. Böylelikle, insan olmayan hayvanlar, kamusal alanın ve toplumsal tahayyülün dışında; sessizleştirilmiş, yerinden edilmiş, görünmez kılınmış ve yaşam hakları askıya alınan olarak konumlanmışlardır. Yani ayrıştırıcı, ötekileştirici bakış altında failliklerini kaybetmiş ve nesneleştirilmişlerdir.

Bakışın ve yaşamın insan-hayvan ve doğa-kültür ikilikleri içinde hiyerarşik ve dışlayıcı biçimde kurulduğu bir düzende kamusal alanı, toplumsal olanı yeniden düşünmek, yalnızca analitik bir müdahale değil, aynı zamanda duyumsal ve ontolojik bir dönüşüm ve

bununla beraber metodun da revizeye duyduğu ihtiyacın çağrısıdır. Bir kum zerresinden dünyayı görmeli ve kumun dünyasına yakınlaşmalıyız (Haskell, 2020). Yani her canlının kendine ait biricik yaşamı vardır ve yaşam bizim (insanın) dışımızda, bizi aşarak kurulur. İnsan olma deneyiminin ötesine geçerek hayvanlarla birlikte olma pratiklerine yönelerek, insanı merkezden sökerek ve ezberi bozarak ortak bir yaşam paydasını düşünmeye başlamalıyız. Tam da bu noktada "hayvan dönemeci", toplum düzenindeki ve sosyal bilimlerdeki insanmerkezci bakışı yerinden eden bir diyaklaz yaratır. Bakışın insandan ibaret olandan tüm türlere çevrilişi ve başka türlerle yeniden dikkat kesilmeye hayvan dönemeci denir (Güçlü, 2022). Dönemeç, kendisine özgü bir alanı açan moment ve düşünce biçimimizin kökten değiştiği radikal noktadır (Alnıaçık Özyer, 2021). Aynı zamanda hayvan dönemeci sadece basitçe bir "dahiliyet" meselesi değildir, sosyal bilimlere hâkim insanmerkezci anlayışı sarsmak, bozguna uğratmaktır (Güçlü, 2022). İnsanı merkeze alan disiplinlerin belirli kabullerinin yeniden tartışılmaya açılması ve başka tür imkanlarda failliğin hayvanlarla beraber yeniden düşünülmesidir. Aynı zamanda "inek olmak nasıl bir şeydi?" (Fudge, 2017, akt. Güçlü, 2022) gibi hiçbir zaman tam olarak erişemeyeceğimiz dünyaya dair sorular sormaya devam etmektir. Hayvan dönemeci, emin olunanı askıya alarak, merakla bildiğimizden sökülebilmeyi ve karşılaşmada yeniden kurulabilmeye bir davet niteliği taşır (Güçlü, 2022). Her tür için daha adil bir yaşamın kurulması, gerçeğin manzarasının değişmesiyle mümkündür. Dönemecin kendisi daha önce görünmez kılınanları anlatma öforisini sadece yeni icatlar bularak gerçekleştirmedi aynı zamanda var olan tanımları esnetme, yeniden dağıtma ve anlamı beraber oluşturmayı hedefledi. Sosyolojinin yıllardır üzerine düşündüğü toplum kavramına dönemeçle insandan ibaret olmayan yaşamlar eklemlenmiş ve toplum dediğimiz yapı üzerine yeniden düşünülmüştür. Eylül Alnıaçık Özyer "Zira sadece kullanım değeri üzerinden ifade edilen hayvanlar için yeni bir sosyolojik terminolojinin oluşturulması, metodolojik yaklaşımların öznel karakterinin açığa çıkarılması ilişkinin kendisinde niteliksel dönüşüm sağlayacaktır." diyerek daha önceden kurulmuş olan türcü ve antroposentrik yaklaşımı terk ederek yeni metodolojik ve terminolojik icatların insan-hayvan ilişkisine dair de yeni mümkünler aralayacağını söylemiştir (2021, s. 174). Brigid Brophy'nin de dediği gibi, "Hayal gücü, rasyonellik ve ahlâki seçim kapasitesine emsalsiz olarak sahip bir türüz –ve tam da bu nedenle hayvanların haklarını tanıma ve onlara saygı gösterme yükümlülüğü altındayız'' (2024, s. 3869). Dolayısıyla, "biz''den ibaret olmayan ve ondan taşan yaşamlarla sosyal bilimler, farklı yan yana geliş hallerini de kurcalamalıdır.

Hayvanların kamusal görünürlüğü ile yaşamsal hakları arasındaki bağ, kent düzeninin en hassas ve en çok çatışmaya açık noktalarından biridir. Özellikle, sokakta yaşayan hayvanların maruz kaldığı mekânsal tahakküm, şiddet ve tecrit politikaları; hangi hayatların yaşam çemberinin içinde kurulduğunu ve kimlerin çemberin dışına atılarak sessizliğe ve ölüme terk edildiğini görünür kılar. Bu kent tahayyülü, yalnızca mekânların değil, yaşamların da kimler tarafından ve nasıl sürdürülebileceğini tayin eder. Ayrıştırıcı, şiddet çemberi ile kurulan bu düzeni teşhir etmekle kalmıyor, aynı zamanda bu sınırların ötesinde başka bir toplumsallığı mümkün kılacak tahayyüllerin peşine düşüyoruz. Burayla beraber şu sorular kamusal alana ve uzamın kendisine yöneliyor: Kamusal alan antroposentrik bakışla nasıl iç içe kurulur? Kamusal alan türler arası şiddetin yeniden üretildiği bir uzam olmak zorundalığıyla mı ilerlemek mecburiyetinde ya da insandan ibaret olmayan yaşam politikaları kamusal uzama nüfuz ederek başka bir mümkün kurulabilir mi? Kamusal alan tek bir türün ayrıcalığı mıdır, yoksa türler arası şefkatin, ihtimamın konuştuğu ortak paydanın buluştuğu momentler var mıdır? Tüm türler için adil, yaşanabilir ve bir arada bir hayatı mümkün kılmak, ancak yaşamı insanın mülkiyetinden çıkararak; birlikte-kurulan, ortak ve karşılıklı bağlılıklarla örülmüş bir zemin olarak tanımlanmasını öneren davet ile mümkündür. Bu davet bakışı türcü ve antroposentrik politikalardan çeviren, yaşamın bir arada ve ortak kurulduğu yaşandığına dair idrakla yeni icatlar bulmaya gayret gösteren hayvan dönemecinin toplumsal alanlardaki yaşam ağlarına sarılmasıdır. Bu davetin yaşamdaki ısrarı sadece insandan ibaret olmayanı dahil etmekle kalmayıp, insanlar arası farklı bedenliliklerin tahakkümünü ve şiddet sarmalını da dönüştürecektir. Sezai Ozan Zeybek ve Hilâl Alkan (2021) şöyle demiştir:

"Şu evrende bir toz zerresi olabiliriz ama yalnız değiliz. Ne yaşarken yalnızız ne de ölürken. En küçük, en "kayda değmez" canlılara canımızı borçluyuz. Onlar kadar, hatta tür olarak onlardan daha kırılganız. Soluduğumuz hava bile milyarca yılda ve sayısını aklımızın alamayacağı kadar çok varlığın emeğiyle bu hâle geldi. Akrabalarımızla beraber soluyoruz, değişiyoruz, evriliyoruz. Yarattığımız yıkımın etkilerini de birlikte yaşıyoruz. Bir yolunu bulup yola devam edeceksek bu yine beraberce, sadece kendimizi değil yaşamı koruyarak olacak. Çünkü tek başına gücümüz kısıtlı, algımız kıt, hislerimiz zayıf." (2021, s.7)

Yasın Hayvansallaşması ve Kayba Yeniden Bakış

Kamusal alanı, insandan çok daha uzun süredir paylaşan; uzamın zamanına, ritmine ve hafızasına bizden önce dahil olmuş insan olmayan yaşamların, nasıl türcü ve insanbiçimci yaklaşımlarla "biz"in dışında konumlandırıldığını ve uygulanan şiddet politikalarını deşifre ettikten sonra, bakışın kendisinin yaşamın asimetrik ve parçalı idrakıyla yeniden düşünülmesi ve dönüştürülmesi bir dizi soruyu da beraberinde getiriyor: Uzamın antroposentrik kuruluşu birtakım türcü hesaplamaların gezintisi; uzamı yaşayan, paylaşan türler arasındakilerin kaybı ve yas tutma edimleriyle nasıl ilişkilenme sağlar? Yaşam parçalı ve asimetrik bir bakışa çevrildiğinde bu bakıştaki dönüşün tüm türlerin kaybı-

nı ve dolayısıyla yaşamlarının yası tutulabilir edimine uzandığında, dolaşıma girdiğinde tüm türler için bu dolaşımla beraber bir yas iadesinde bulunmamız gerekmez mi? Judith Butler Kırılgan Hayat (2005) kitabında onu meşgul eden soruların "Kimin yaşamı yaşam sayılır? Bir yaşamı yası tutulabilir kılan nedir?" olduğundan bahseder. Bir bakımıyla yaralanabilirlikte, kayıp ve yas ekseninde bir cemaat tahayyülünde bulunur. Burada yasın toplumsallıkla ilişkisinden ve kim olduğumuzun, başkalarıyla kurduğumuz ilişkiler aracılığıyla şekillendiği bir ilişkisellikten bahsedilir. Metnin ele aldığı tarihsel örnekler bakımıyla, insandan ibaret olana dair bir yasa odaklandığını söyleyebiliriz. Metinde sorulan sorular da insana açılan bir yerden ve insan için sorulmuştur. Ancak Özlem Güçlü "Butler'ın tartışması, hayvanın yaşamı; mâruz bırakıldığı şiddetin şiddetten sayılmaması ve yaşamının tanınması/tanınmaması üzerine farklı bağlamlarda düşünmenin önünü açar'' diyerek, aslından metnin kendisinin -tıpkı dönemecin yaptığı gibi- antroposentrik başlangıçları revize etme, var olanı esnetme ve yeni icatların peşine düşürebileceğini söyler. Butler metninde "Sensiz ben kimim?'' diye sorar (2005, 38). Bugün kamusal uzamın kendisinden kopan, yaşamı engellenen her yaşam için ısrarla bu soruyu sormanın peşine düşüyoruz. Buradan başlangıçta bahsettiğimiz belki de cevabını hiç bilemeyeceğimiz bir soruya açılıyoruz ve o açıklığın farklı duygulanımları dolaşıma sokmasıyla ilgileniyoruz. Butler Savaş Tertipleri kitabında ise "kırılganlığın insan yaşamın müşterek bir koşulu olarak (hatta insanı ve insan olmayan hayvanları birbirine bağlayan bir koşul olarak) tanınmasını gereklidir'' der (2015, 20). Dolayısıyla, bu düşünsel akış içerisinde kırılganlıkla örülü yaşamlarımızın ve şiddete açıklığımızın yalnızca insana özgü bir durum olmadığını; insandan ibaret olmayanların da bu kırılgan müştereklikliğin bizzat içinde olduğunu düşünüyoruz.

Burada yapmayı denediğimiz ya da yeniden düşünmeye çalıştığımız şey, basitçe hayvanların da kaybının, "yas" dediğimiz mefhumun insanmerkezci kavrayışını bozarak ona "eklenmesi" değildir. Türcülüğün başlangıcına, belirli bir türün imtiyazı üzerine kurduğu anlatının kayıp eksenine geldiğimizde de insandan ibaret olmayanın kayıp sayılmadığının farkındayız. Bunu salt deşifre etmenin ve yası tüm türler için tutulabilir bir edim olarak görmenin yeterli olamayacağının da farkındayız. Burada farklı türlerin kayıpla karşı karşıya kaldığında neler deneyimlediğine ya da yas pratiklerine dair -belki de hiçbir zaman tam anlamıyla öğrenemeyeceğimiz- sorularla ilerlediğimizi de söyleyebiliriz. Mesele, insan olmayanları yalnızca tanımak ya da kayıplarını kayıp olarak saymak değildir; ancak bunun başlangıç noktası olarak önemli bir düşünsel eşik sunduğuna inanıyoruz. Tanıma pratiğini, farklı türler arasında -birbirimizin ne olduğunu asla tam anlamıyla kavrayamayacağımızı bilerek- bir açıklık içinde sürdürmeyi; bu açıklıkla kamusal uzama yeniden bakmayı öneriyoruz. Çünkü kaybolan her tür, uzamın eksilmesi ve mekânsal dolanıklığın yoksullaşması anlamına gelir. Bu nedenle birbirimize karşı olan sorumluluğumuzu yeniden hatırlamayı da öneriyoruz. Belki sadece tanıma ve kaybı kayıptan sayma bize bir yol izlettirecektir ama buna ek olarak tanıma pratiğinin kendisine eleştirel bakma, türler arası sorumluluğu hatırlatma ve bir nevi kamusal yas iadesinde bulunmamız gerektiğinin de kıymetli olduğunu düşünüyoruz. Yas tutma edimlerini insandan ibaret olmayan türler odağında yeniden düşündüğümüzde, yasın kendisinin ve pratiklerinin dönüşebileceğini; bu dönüşümle birlikte yeni yas pratiklerinin icadının da peşine düşmemiz gerektiğini öneriyoruz. Bu öneriyle beraber uzamla yas arasında nasıl bir bağ kurulur? Kamusallıkta bizi neler bekler? Tüm türler için yas tutma edimine adım attığımızda var olan yas pratiklerini de dönüşüme uğramaz mı?

Burada, kayıp ekseninde yas pratiklerini dönüştürmenin ve tüm türleri dahil etmenin yollarını ararken -ve oraya doğru bir yol izlerken- bir yandan da Butler'ın yası yeniden düşündürerek, onun jeopolitik olarak eşit dağılmayan yanını teşhir edip bir nevi "insanlık iadesi" hamlesiyle açtığı alanı, bugün tüm türler için kamusal yas hakkını iade etmeye doğru genişlettiğimiz bir yol izliyoruz. Bu coğrafya içerisinde özellikle kamusal alandaki şiddet sarmalının bir kısmını hatırlamak ve geçmişten günümüze kamusal alanda türlerin uğradığı ayrımcı, şiddetli ve tecrit içeren politikaları hatırlamayı öneriyoruz. Bu hatırlama, basitçe unutulanı hatırlatmakla ve yaşamları yası tutulabilir kılınmayanlara yas iadesinde bulunmakla kalmayacaktır. Türler arası bakım pratiklerini yeniden düşünmenin, tüm türlerin kurucu "fail özne'' konumlarını tesis etmenin ve ihtimam politikalarıyla kente ve kamusal alana yeniden bakmanın yollarını arayacaktır. Yasın tüm girift ve çoklu duygulanımları harekete geçiren yapısıyla, bu coğrafyada nefes almış ya da nefesi engellenmiş her yaşamın biricikliğini ve kırılganlığını idrak ederek bir tür "yas iadesi"ne yöneliyor; bir arada yaşamda ısrar ediyoruz. Yaşamda ısrar ederken bir yanıyla da bu ısrarın antroposentrik idrakı bozguna uğratmasıyla mevcut çerçevenin revizyonunun çoğul ve müşterek mümkününe umut olmasını diliyor, kaybettiğimiz her yaşamın yasını duymaya, kaybını kayıp saymaya doğru endişeyle ilerlerken farklı türler adına konuşmama çabamızla kendi konumlanışımızı da hatırlıyoruz. Bu düşünsel seyrin sonunda, kırılganlığın ve yaşamın tüm türler için geçerli olduğunu ve yasın sadece insanı kapsayan bir şekilde kurulduğu sınırları kırmaya, tüm biricik yaşamlar için kaybı kayıp saymanın, yas tutmanın imkanlarını aralamaya çalışırken, bir yandan da kamusal alanın belleğine kazınan, görünmezleştirilen şiddet katmanlarıyla yüzleşiyoruz. Bir patinin, toynağın, yüzgecin, yaprağın, kökün kaybının ben de, biz de yarattığı eksiklik ve boşlukla yüzleşerek yaşamın kaybını fark ediyoruz. Belleği parçalanmış, susturulmuş, yok sayılmış insan olmayanların kayıplarının mekânsal ve tarihsel izdüşümlerini takip etmeye doğru açılırken, kendi bakışımız ve konumluluğumuzla kamusal alandaki tüm hayvan kayıplarını temsil edemeyeceğimizi

de fark ederek ve bunu bir kez daha hatırlayarak, kamusal alanın kırılgan yüzeyinde, türler arası yeni bir toplumsallığın imkanlarını aramaya yöneliyoruz.

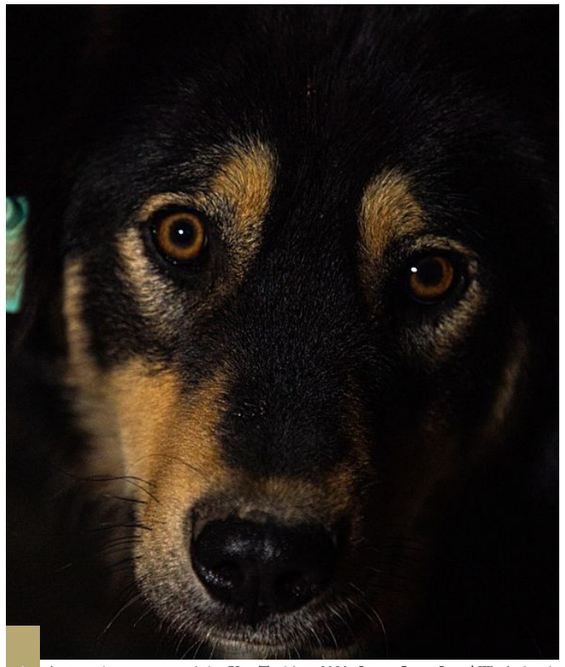
Kamusal Alanda Hayvan Kayıplarının Toplumsal Tahayyülü

Kamusal alana tahakkümle sinmiş ve tarihsel süreklilikle devam eden türcü şiddetin izlerini deşifre etmenin kendisi aynı zamanda susturulmuş, yok sayılmış ve kaybı kayıp sayılmayan yaşamların seslerine de dikkat kesilmeyi, yaşamdan yana açılımın peşine düşmeyi de gerektirir. Bulunduğumuz coğrafyanın koordinatlarında bu dikkat kesilmeyle, hayvanların toplumsal ve mekânsal varoluşlarının hangi tarihsel anlarda, nasıl söylemsel ve pratik gerekçelerle bastırıldığını ve kamusal alanda açığa çıkan şiddetin nasıl temize çekildiğini sorguluyoruz. Bu sorgulamaya doğru açılırken amacımız yalnızca hayvanların maruz kaldığı şiddet örneklerini sıralamak değil; bu şiddetin toplumsal tahayyül ve kamusal alana içkin olan antroposentrik bakışla nasıl iç içe geçtiğini deşifre etmektir. Yaşamı birlikte kurduğumuz hayvanlarla ilişkimizin, yüzyıllar boyunca değişen kent tahayyülleri ve politikalarıyla birlikte nasıl değiştiğini -nasıl bir şiddet sarmalı örüldüğünü- görmek açısından İstanbul çarpıcı bir örnektir. Başta sokak köpekleri olmak üzere diğer hayvanlarla yüzyıllardır insanlarla birlikte sokakların, parkların, evlerin, meydanların ve mahallerin paylaşıldığı, kamusal alanda ortak yaşam kurulmuş bir kent olmasının yanında İstanbul, aynı zamanda şiddet ve tecrit politikalarının uygulandığı, birçok katliamın ve kaybın yaşandığı acılı bir kenttir.

Bu kayıp dolu tarihsel şiddet sarmalına baktığımızda Mine Yıldırım'ın ifade ettiği gibi bir eşik olarak karşımıza Hayırsızada katliamı çıkar (ref. 2024). 1910 yılında İttihat ve Terakki hükümeti tarafından, on binlerce köpek sistemli bir şekilde yakalanarak Hayırsızada'ya sürülmüş ve orada ölüme bırakılmışlardır. Yaşanan bu katliamın ardından köpeklerin İstanbul'da kamusal yaşamı giderek tartışmalı hale gelmeye başlar ve Hayırsızada felaketi sokak köpeklerinin öldürülebilir kılınmasının başlangıç noktası olmuştur (Yıldırım, 2024). Gerçekleşen bu sürgün, yalnızca modernleşme söylemiyle meşrulaştırılan bir kentsel temizlik ve tecrit hareketi değil, aynı zamanda sokak köpeklerinin kamusal varlıklarının kökten silinmesine yönelik bir şiddet biçimidir (Yıldırım, 2024). Geçmişten günümüze kaybın ve şiddetin takibini izlerken aynı zamanda bunca şiddetin, kamusal alanda yaşanan bu katliamın kanlarının nasıl temize çekildiğini de hatırlatıyoruz. Uzamın kendisinde bunca kayıp hiç yaşanmamış ve yüzlerce köpek ölüme sürüklenmemiş gibi sanki uzamın kendisinden o yaşamlar hiç geçmemiş gibi bir inkâr, unutma ya da ısrarla hatırlatmama politikaları izlenmiştir. Günümüzde pek çok toplumsal hareket ya da aktivizm biçimleri kayıpla bir şekilde ilişki kuruyor, dolayısıyla kayıpların sahiplenilme mücadelesi de sürüyor. Ama bugün konu hayvanların kaybı olduğu zaman, insan kaybıyla aynı ağırlıkta yer bulmadığını ve konuşulmadığını görüyoruz. Özellikle aşağıda bahsedeceğimiz gibi sokakta yaşayan köpeklerin ölüme bırakılmasının yasalaşması gibi bir durumla karşı karşıyız. Dolayısıyla şu sorular tekrar gündeme geliyor: Kamusal alanı paylaşan türler, yaşamlar ölüme sürüklenip kaybolursa uzam da kaybolmaz mı? Tüm türler, yaşamlar için bir arada, dolanık bir toplumsal alan, kamusal alan düşünmezsek uzamdan geriye ne kalır? Uzam kalır mı? İstanbul sokakları, meydanları köpekler, kediler, güvercinler, insandan ibaret olmayan türler olmadan kimdir? Bu soruların seslenişiyle tarihsel bir süreklilikle kurulan şiddet sarmalına tekrardan bakıyoruz.

Hayırsızada katliamı yaşandıktan sonraki yıllarda da kamusal alanı hayvansızlaştırma politikaları takip edilmiş ve birçok kayıp yaşanmıştır. Hayırsızada katliamından günümüze kadar başta sokak köpekleri olmak üzere insan olmayan türler güvenlik, hijyen ve neoliberal kent politikalarıyla kriminalize edilerek şiddet ve ölüm pratiklerine açık hale gelmiştir (Yıldırım, 2019; 2024). Eylül Alnıaçık'ın sorduğu "Kamusal alanda hangi canlılar yaşayabilir?"(2021) sorusuna doğru baktığımızda kamusal alan, normatif insanmerkezci bir tahayyülle ve sadece insan bedenleri için düzenlenmiş bir uzam olarak kurgulanmıştır. İnsan dışı bedenler, bu uzamda kendi biricik yaşamlarıyla değil sadece





A stray dog poses at night. Van,Turkiye, 2020. Savas Onur Sen / We Animals

bedenleri kapatılarak barınaklarda ya da metalaşarak mezbahalarda veya eğlence sektöründe insanlar için var olabilirler. Mine Yıldırım'ın söylediği gibi neoliberal kent politikalarıyla birlikte başta sokak köpekleri olmak üzere, insan dışındaki türlerin yaşam hakkı kamusal tahayyülden silinmiştir. Zira neoliberal kent ideal modeli, rant, yıkım ve tecritle çalışmaktadır (Yıldırım, 2019). İnsan dışı bedenler bu yeni kent tahayyülünün altında kalmışlardır ve ortaklaşa kurulan yaşam kesintiye uğramıştır. Köpeksizleştirmenin yolları tıbbi alternatifle devam etmiş "iyi ölüm'', "acısız ölüm'' yolları izlenmiştir. İtlaf yerine barınaklara geçilmiş ve barınaklar türcü bakış altında bir "yaşam alanı'' ve "yuva'' gibi söylemlerle sunulmuştur (Yıldırım, 2019). Türcü ve antroposentrik bakış kendince tutarsız, çelişkili, "insani ve bilimsel" anlatısını kurarak bunları hakikatin kendisi gibi sunmuştur. Burada medyatik temsiller de türcü bakışla ilerlemiş ve bu çerçeveyi yeniden üreterek günümüze kadar gelmiştir.

30 Temmuz 2024'te meclisten geçirilerek Cumhurbaşkanı tarafından onaylanan 7527 sayılı "Sokak Hayvanları Düzenlemesi'', yaşamdan yana değil ölümden yana bir yasa olarak karşımıza çıktı. Bu yeni yasal düzenleme hayvan haklarını koruma ve onları yaşatma üzerine değil, öldürülebilirlik üzerine kuruludur. Tecrit ile bulaşıcı hastalıkların muğlaklığı ile hayvanlar öldürülebilir kılınır ve böylece hayvanlar sonu olmayan bir şekilde evlerinden sürülmektedir. Elbette dünyanın her yerinde türcü bakışın gölgesinde izini süren şiddet, bu coğrafyada da yasayla yeniden vücut buluyor; kayıpları çoğaltan, yaşamı sınırlandıran ve kamusal alanı isan-merkezci bir tahakkümle mühürleyen bir düzenleme olarak. Yasanın geçtiği ilk yıl içerisinde kayda geçen en az 340 öldürme vakası bulunuyor.[1] Sayamadığımız kadar çok çeşitlilikte şiddet ve işkence hayvanlara uygulandı ve uygulanmaya devam ediliyor. Barınaklarda ortaya çıkan şiddet sahnelerine ek olarak bireysel öldürmelerde arttı. Dolayısıyla yasa çeşitli öldürme biçimlerine yol açıyor. Karşımıza "hayvanları koruma'' olarak sunulan yasanın bu sonuçlarına bakıldığında, "hayvan haklarını koruma''ya yönelik bir yasal düzenlemeye ihtiyaç olduğunu hatırlatıyoruz. İnsan türünü hayvanlardan korumak için yapılmış bir yasaya şu soru sorulmalıdır: Yasalar bir türün diğer türler üzerindeki imtiyazıyla kurulmak yerine yaşamda kurucu ve birleştirici bir ortaklığı tesis etmenin yollarını izleyemez mi? İnsanlar arasında bazı insanları bazı insanlardan korumak için bir yasaya ihtiyacımız olduğu söylense ne tepki verirdik? Aynı yasa pek çok muğlaklık ve belirsizlik üzerine ilerliyor. En başta söylediğimiz gibi türcü ve antroposentrik bakışın birtakım varsayımları ve hesaplamaları bu yasal düzenlemeyle de doğrudan ilişkilidir. Geleceğe dair olasılıklar ve yapılabilecekler, türcü bakışın hesaplarıyla çevrelenerek yasal düzene dahil ediliyor. Yasal düzenlemenin muğlaklık üzerinden işlemesine tüm türler için ve birlikte-yaşam adına karşı çıkmamız gerekmez mi? Bilemeyeceğimiz gelecek hesaplamalarıyla -ki irrasyonel açıklamalarla da sunuluyor- bir yasal düzenleme olması hepimiz için riskler taşıyor. "Tehlikeli/yasaklı" ırk kategorileri önümüze sürülüyor ve yasa ile yasaklı ırklar doğrudan öldürülebilir kılınıyor. Yasa dediğimiz mefhum pozitif ayrımlarla değil de bir takım üretilmiş kategorilerle ilerleyebilir mi? Buna ek olarak büyük bir şiddeti açığa çıkaran bir yasal düzenleme toplumsal ağların her ağına şiddetin bulaşmasını ve şiddet sarmalı yaratmasını tetiklemez mi? Bugün hayvanları şiddete, ölüme bırakan yasanın pek çok toplumsal yaşam ağlarına bulaşabileceğini, çoklu şiddet açıklıkları yaratacağını düşünüyor ve bu şiddetin yaralanabilir, biricik ve kırılgan yaşamlarımıza müdahale edebileceğini hatırlatıyoruz. Burada açmaya çalıştığımız yer, tıpkı bir dönem ırk, cinsiyet ve pek çok toplumsal kategorinin sorgulanarak sınırlarının altüst edilmesinde olduğu gibi; mutlak hakikat olarak sunulan insanmerkezci bakışın görmediği bir başka mümküne işaret ediyor. Bugün benzer bir başkaya açılmayı hayvanlar için de insan hayvan ilişkisi için de yapabileceğimizi hatırlatmak istiyoruz.

Yeni yasal düzenlemeye geçilmeden önce ana akım medya kanallarında sokakta yaşayan hayvanlar kuduzla, tehlikelerle ilişkilendirilerek temsil edilmiş ve uzamın kendisi bu özelliklerin hakimiyeti altında sıfatlandırılmıştır. Bu yasal düzenlemeye giderken de ikili taraflar yaratılmış adeta toplumsal alan ya hayvanların tarafında olmak ya da çocukların düşmanı olmak şeklinde ikiye bölünerek sunulmuştur. Sizce aynı anda hem hayvan yaşamını hem de çocukların yaşamını savunabileceğimiz bir dünya, gezegen yok mu? Burada geçenlerde tanıştığımız bir çocuğun bize "eskiden dalgıç olmak istiyordum ama sonra hayvanlardan taraf olmak istediğim için veteriner olmak istiyorum'' demesini yeniden ve yeniden düşünmeyi öneriyoruz. Tanıştığımızın çocuğun cümlesinin, ana akım medya ile birlikte işleyen iktidarın "çocukları korumak" olarak sunduğu bir yasal düzenlemeyi nasıl yıktığını, deşifre ettiğini göstermekle birlikte çocukların da failliğini hatırlatma konusunda kıymetli olduğunu düşünüyoruz. Ya çocuklar da hayvanlarla beraber yaşamak istiyorsa ve onların tarafındaysa? Burada belirli üretilmiş kategorileri yeniden tesis etmekten çekincemizi ve ikiliği yeniden yaratmak istemediğimizi hatırlatıyor -herhangi bir ikililik yaratmadan- yaşamdan yana da bir taraf olabileceğinin , o mümkünün peşine düşüyoruz.

Bir ağacın uğultusuna, bir kedinin miyavlamasına, bir köpeğin havlamasına, bir balığın bakışına ve bir çocuğun sorusuna dikkat kesiliyoruz; yaşamın bir aradalığını görüyoruz. Bir meyve sineği ile olan %61 yakınlığımıza, yaşamımızın kesişimine ve ortak ördüğümüz yaşam ağına dikkat kesiliyoruz; bu evrende biz toz zerresi kadar yer kaplıyoruz ama tekil bir hikâye yankılanmıyor (Zeybek & Alkan, 2021). Ortaklaşa örülen bu ağ, yalnızca bir aradılığın değil, kırılganlığın, karşılıklı ihtimamın ve yoldaşlığın da izlerini taşıyor. Donna Haraway'in çağrısına kulak vererek, yaşamın dayanışma ile örüldüğünü ve dayanışmanın bir sorumluluk, yükümlülük olduğunu tekrardan yineliyoruz (ref. 2020). Dayanışma, sadece bir yakınlık değildir; birlikte nefes almanın, bir diğerinin yükünü fark etmenin, bir diğerine dikkat kesilmenin ve yaşamı birlikte dokumanın ısrarlı çağrısıdır. Müşterek yaşamın dokusunu yeniden örmek, birlikte var olmak olduğu kadar aynı zamanda birlikte kalmayı seçmek ve birlikte kaybetmeyi de göze almaktır. Bu yüzden yasın da bir tür dayanışma olduğunu ısrarla tekrardan söylüyoruz. Eksilmiş bir yaşamı, bir kaybı fark etmek bir boşluğu fark etmenin yanında müşterek bir geleceğin kurulabileceğine dair bir ısrardır. Yitirdiğimiz seslere, bizde saklı kalan sessiz izlerin hatırlayışıyla bir dokunuşa, bir bakışa, bir yankıya dikkat kesiliyoruz.

Sonuç Yerine

Bu yazıyla, sessizlikten yükselen çok türlü bir çağrıya, bir aradalığa ve eksilmiş yaşamların yasına doğru açılmayı denedik. Sorularımızla, kaygılarımızla yaşadığımız karşılaşmalar ortak bir hafızaya yöneltti bizi. Bakışımızın ve kaybımızın kesiştiği bu hafızayla sadece geçmişe değil, müşterek bir yaşama da bakıyoruz. Yaşamı ve kaybı sarmış olan atroposentrik bakışı bir kez daha yüksek sesle ifşa ediyoruz ve her bedenin kaybının bir kayıp, kamusal alanda birer eksiklik olduğunu söylüyoruz. Bu sebeple, yazı boyunca Hayırsızada'da unutulanları, barınaklarda tecrit edilenleri, mezbahalarda ölenleri, sessizleştirilen ölümleri hatırlamaya, hatırlatmaya çalıştık. Yaşamda kesiştiğimiz hayvanların kayıplarını anarken kayıplarımızı, acımızı tekrardan hissediyoruz ve çoğu zaman kelimeleri sıralamak zorlaşıyor. Yası tutulmayan, tutulmasına izin verilmeyen bütün bedenlerin yasına açılıyoruz. Çünkü yas, bir başka toplumsallığa, daha adil ve eşit bir yaşamın kök salabileceği çatlaktır. Kaybettiğimiz yaşamlar olmadan kamusal alan eksik, müşterek yaşam tahayyülümüz de yarım kalacaktır. Bu yüzden Butler'ın sorumuş olduğu soruyu, burada farklı bir seslenişle yeniden soruyoruz: Lady, Cezve, Ares, Zeus, Toby, Lucy, Yağmur, Coşkun, Ürkek, Neriman, Asuman, Çinko, Basri, denize girmek isteyen kazlar ve köpekler, sayısız yaşamın yokluğunda... sensiz ben kimim?

Oysa yaşam Ares'in köpüren denizle buluştuğu her dalgada yankılanan bir hatıra, kafesini parçalayan Zeus'un özgürlüğe adanmış yürüyüşünde toprağa attığı her adım izi, Kazların suya kavuşmanın verdiği öforisi, bilinmeyen bir ara sokakta ansızın karşımıza çıkan kedinin tüyünde saklı olan dünyanın sıcak hali, Cezve'nin gözlerinde eriyen zamanla yankılanan çoklu bir duygulanım... Kuşların her kanat çırpışında yaşamın soluk soluğa çoğaldığı bir varoluş dansı, ipini koparan dananın çılgın kaçışının titreşimi, balığın gözlerinde gördüğümüz merakta, özgürlüğün salınımıdır ve tüm bunlar parçalanmış asimetrik ama inatla tahayyül edilen bir gezegende buluşacaktır bir gün.

KAYNAKÇA:

Butler, J. (2005). Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü. İstanbul: Metis Yayınevi.

Butler, J. (2015). Savaş Tertipleri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

'Dayanışma seçenek değil, yükümlülük: Donna Haraway'le Yeniden Dünyevileşme Çağı Üzerine Video söyleşi' (2020). 1+1 express.

Eylül T. Alnıaçık Özyer (2021). 'Toplumu Yeniden Düşünmek: Hayvanların Sosyolojideki Konumu', Akademia Doğa ve İnsan Bilimleri Dergisi, 7(1): 163- 182.

Eylül T. Alnıaçık Özyer. (2022). 'Şaki'nin Öğrettikleri: Anlamlar, Sınırlar, Dünyalar', İstanbul: Tellekt

Haskell, D. G. (2020). Ağaç Tepeleri. Saklı Orman: Bir Biyaloğun Doğa Güncesi (s. 300-308). İstanbul: Alef Yayınevi.Mine Yıldırım (2019). 'Hayvan Tecritinin Dışı ve Ötesi: İstanbul'da Sürgün, Yıkım ve Şiddet Coğrafyaları', Beyond İstanbul, 4, 87-99.

Mine Yıldırım (2024). Sürgünden İtlafa, "Mahallinde Öldürmeden" Ötanaziye: Hayırsızada Vakasının Ardından İstanbul'da Sokak Köpekleri. Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi, 879-919.

Ö. Güçlü. (2018). 'Hayvanın Felaketi, Manzaradan Lekelere: Hayırsızada (Serge Avedikian, 2010)', Kebikeç, sayı 46, 351-365

Ö. Güçlü. (2022, 11 17). Manifold. Gizil Bir Empati Hayvan Dönemeci: Sorulara ve Bilemeyişlere Davet: https://manifold.press/hayvan-donemeci-sorulara-ve-bilemeyislere-davet adresinden alındı

Sezai Ozan Zeybek & Hilal Alkan (2021). 'Meyve Sineği ile %61', Salgın Sonrası İçin Ekolojik Manifestolar. İstanbul: MAD, 96-101.

S. Ozan Zeybek (2020). 'Sokağa Düşenler, Aileye Katılanlar: Köpek Merkezli Bir Şehir Analizi', Türkiye'nin Yakın Tarihinde Hayvanlar: Sosyal Bilimleri İnsan Olmayanlara Açmak, İstanbul: Nota Bene, 93-107.

1 Muzır. (2 Ağustos 2025). Yasal ve Kayıt Dışı Katliam Yasasının Bir Yılı. https://muzir.org/2025/08/02/yasal-ve-kayit-disi-katliam-yasasinin-bir-yili/



Alfredo Jaar'ın Çizikleri: "¿Es usted feliz?"

Can Memiş

Hafıza kuramcılarından Maurice Halbwachs'a göre, kolektif hafıza; bir grubun ya da topluluğun kendisiyle ilgili bir kimlik ve anlam çerçevesi oluşturulmasını sağlar. Geçmiş, sadece bireysel deneyimlerle değil, ötekinin zihinlerinde geçmişin nasıl işlendiği ile beraber ele alınır. Dolayısıyla kolektif deneyimler ve toplumsal etkileşimler, geçmişin nasıl hatırlanabilir hale geleceğini düzenler (Halbwachs, 2017, s. 20). Bu bağlamda 11 Eylül 1973, Şili halkının kolektif hafızasında, toplumsal dönüşüm umudunun zor yoluyla bastırıldığı tarihsel bir kırılma olarak yer edinmiştir. 4 Eylül 1970'te Salvador Allende'nin liderliğinde iktidara gelen Unidad Popular (Halk Birliği) hükümetiyle birlikte yalnızca siyasi iktidar el değişmemiş, aynı zamanda tabana yayılan radikal bir toplumsal örgütlenme süreci de başlamıştır. Halk Birliği programı, demokratik ve anti-emperyalist karakterli tarım reformları, bakır gibi doğal varlıkların millileştirilmesi ve sanayi tekellerine karşı yapısal dönüşümleri hedeflemiştir (Gaudichaud, 2024, s. 59-60). Bu reform süreciyle birlikte sendikal örgütlenmelerin güç kazandığı ve alt sınıfların karar süreçlerine doğrudan katıldığı bir radikal demokratikleşme dinamiği gelişmeye başlar. Bu dönüşümün önemli dayanaklarından biri, taban örgütlenmeleri olacaktır.

Allende, 1971'de yaptığı bir konuşmada, sosyalist dönüşümün yalnızca ekonomik göstergelerle sınırlı kalmayacağını, mülkiyet ilişkilerini de değiştireceğini vurgular (2024, 69). Bu vurgu, yönetimin yukarıdan planladığı reform politikalarının ötesinde, aşağıdan gelen bir taban örgütlenmesini işaret etmektedir. Hükümetin ilk yılında gerçekleşen ücret artışları, iç piyasadaki canlanmalar ve işsizliğin azaltılması gibi gelişmeler, programın sosyal ve ekonomik kazanımlar anlamındaki sonuçlarını göstermektedir. 1971 yerel seçimleri, Halk Birliği'nin çizgisinin halk nezdinde onaylandığını göstermiş; koalisyon seçimlerden güçlenerek çıkmıştır. Ancak artan enflasyon ve sanayideki yapısal sorunlar, hükümet ile işçi sınıfı arasında yeni gerilimler yaratmıştır. Tüm bu zorluklara rağmen, 4 Mart 1973 tarihli parlamento seçimlerinde sağ partiler nitelikli çoğunluğu elde edemez, bu durum Allende yönetimini sona erdirmek isteyen karşıt odaklar için emperyalist destekli bir darbeyi kaçınılmaz hale getirir.

Aradan geçen elli yılın ardından, Latin Amerika tarihçileri ve araştırmacılar, darbeyle sona erdirilen sosyalist hükümetin Plaza de la Constitución'da yükselen Allende heykelinin temsil ettiği taşlaşmış geçmişten ibaret olmadığını; Şili'nin değişim arzusunun hâlâ açıklanmayı bekleyen devrimci bir sürekliliğe dayandığını savunur (2024, 302). 11 Eylül 1973'te, CIA desteğiyle gerçekleştirilen askeri darbe; halkın umutlarını kuşatan, gündelik yaşamı sistematik biçimde terörize eden bir rejimin başlangıcı olur. Darbe sonrası dönemde, halk örgütlenmeleri dağıtılmış, ifade özgürlüğü sınırlandırılmış; sansür ve oto-sansür sıradan hale gelmiştir. Pinochet liderliğindeki 17 yıllık diktatörlük, devlet şiddetinin kurumsallaştığı bir tahakküm rejimi olarak yapılandırılmıştır.

Bu süreçte, tahminlere göre yaklaşık 4000 kişi devlet güçleri tarafından katledilmiş, bir milyona yakın insan ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Ülke genelinde siyasi infazları gerçekleştiren infaz timleri kurulmuş, muhalifler sistematik biçimde işkence merkezlerine gönderilmiş, birçoğu katledilmiştir (Sancar, 2007). Mithat Sancar, bu dönemi yalnızca sivil yönetimler arasında açılmış geçici bir 'parantez' olarak görmez. Ona göre, Pinochet rejimi, Şili'nin çehresini tanınmaz hale getiren yapısal bir tahakküm projesi olarak işletilmiştir. Sancar'a göre, rejimin şiddet repertuarı yalnızca insan hakları ihlalleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ekonomi politikalarıyla sosyal eşitsizler derinleştirilmiştir. Gelir dağılımındaki uçurumların artması, yoksulluğun yaygınlaşması ve ücretlerin düşürülmesi, askeri darbeyle el değiştirmiş olan rejimin halkın yaşamı ve refahı üzerindeki etkileri gösterir. Oysa Allende yönetimi, kısa sürede dahi olsa, sosyal refah alanında önemli kazanımlar elde etmişti. Bu kazanımların büyük bölümü, darbe sonrasında sistematik biçimde geriye çevrilmiş; Şili halkının refah seviyesi ciddi ölçüde sarsılmıştır.

Şili'nin Hafıza Düğümleri

1977 yılında Şilili istihbarat teşkilatı Central Nacional de Informaciones'in (CNI) başına getirilen Odlanier Mena'nın yürüttüğü plan doğrultusunda, zorla kaybedilenlerin gömüldüğü mezarlıklarda yoğun bir örtbas faaliyet başlatılır. Bu operasyonun temel amacı, kayıplara dair bedensel kanıtların izlerini tamamen ortadan kaldırmak ve böylece bu tanıklıkların hafızada iz bırakmasını engellemektir. Özellikle 1978-1979 yılları arasında cesetler mezarlıklardan çıkarılır, kimileri başka yerlere taşınır, kimileri parçalanıp yok edilir; hatta bazıları Pasifik Okyanusu'na atılır (Stern, 2006, s. 137).

Bu girişim, fiziksel izleri yok etmek suretiyle hakikatin izlenebilirliğini, araştırılabilirliğini yok eder. Aynı dönemde rejim, hafızanın bastırılmasına yönelik politikalarıyla paralel olarak, politik ve ekonomik istikrar söylemleri üzerinden meşruiyet arayışına girer. 1978 yılında çıkarılan af yasası, hem darbecilere hukuki koruma sağlar, hem de Şili toplumunun darbe süreciyle ilgili eleştirel sorgulamalarını önlemeyi hedefleyen resmi bir hafıza çerçevesi inşa eder. 1980 Anayasası'nın referandumla kabulü, bu inşanın kurumsal ayakların biridir. Anayasa, darbeyi bir tür "kurtuluş" olarak kodlayan bir mutabakat zemini yaratıp rasyonelleştirmeye yönelir. Steve J. Stern, özellikle 1978–1980 yılları arasında, Şili'de hafıza alanında belirgin bir kırılma yaşandığını ve bu dönemde, rejime ihtiyacı olan meşruiyeti tahkim edecek söylemlerin dolaşıma sokulduğunu vurgular (Stern, 2006, s. 382). Askeri darbeye dair bu dönem kurulan anlatı, "ülkeyi felaketten kurtaran eylem" olarak yeniden işlenir. Bu yeniden yazım sürecinin merkezinde komplo teorileri yer alacaktır. "Plan Z" adı verilen bir komplo teorisine göre, ordu sözde solcu bir silahlı kalkışmayı önlemek için müdahalede bulunmuştur.

Bu tür anlatılar, halkı korkuya ve bilinmezliğe teslim ederek, her tür sorgulama ihtimalini bastıran bir korku iklimi yaratır. Rejim resmi bir hafıza oluşturmak için geçmişin izlerini silmeye çalıştıkça kolektif hafızada kimi çatlaklar ve direnç noktaları da oluşur. Stern (2006), bu çatlakları 'muhalif hafıza düğümleri' olarak kavramsallaştırır. Bu düğümler, bastırılmış tanıklıkları ve suskunlukları görünür kılarak sessizliği bozan müdahaleler olarak işler. Resmi anlatının kurduğu hegemonik hafıza, istikrarlı bir geçmiş imgesi yaratabilmek için verilerin, imgelerin ve anlatıların birbiriyle uyumlu hale getirilmesini gerektirir. Ancak Stern'in bahsettiği hafıza dü-

ğümleri, bu anlatısal bütünlüğü bozarken çelişkileri ve boşlukları yüzeye çıkarıp eleştirel bir düşünme zemini açar.

Darbenin Ardından Mutluluğun Görünümleri

Askeri diktatörlüğün gündelik yaşamı sıkı bir şekilde denetlediği Santiago sokaklarında, politik ve duygulanımsal baskıyı görünür kılacak yalın ama sarsıcı bir soru Şilili bir sanatçı olan Alfredo Jaar tarafından iki yıl boyunca dolaşıma sokulur: "¿Es usted feliz? / Mutlu musunuz?". Soru, bizzat izleyicinin kendisi hakkındadır; darbe, cinayetler, suikastlar, işkenceler, askeri diktatörlüğe yönelik değildir. Jaar'ın 1979-1981 yılları arasında gerçekleştirdiği Estudios sobre la Felicidad (Mutluluk Üzerine Çalışmalar) adlı projesi, rejimin duygu siyasetinin nasıl örgütlendiğine ve bastırılan duyguların konuşulmasına alan açmıştır. Diktatörlük yıllarında mimarlık okuyan bir öğrenci olan Jaar bu projeyle yalnızca politik bir çağrı sunmaz; kuşaklar arası tanıklığa yönelik de bir davet geliştirir.

Sanatçı, 1973'te darbe gerçekleştiğinde çocuk yaşta olan, 1979'a geldiğinde üniversite çağına ulaşmış olan Şilili gençlere ulaşabilmek ister. Bu gençler, çocukluk yıllarını korku, baskı ve devlet şiddetiyle örülü bir atmosferde geçirmiştir. Sanatçı yedi aşamalı projede anketler, röportajlar, video kayıtları, fotomontaj yoluyla yapılan kamusal müdahaleler ve enstalasyonlar aracılığıyla Şili'deki kolektif duygulanım rejimi kayda geçirilir. Jaar, kayıtları izlemek için çeşitli buluşmalar organize eder. Anket sonuçlarını sergiler, portreler üretir, Santiago sokakları için sokaklara billboard yerleştirildiği algısını yaratacak manipülatif görseller tasarlar. Hatta bu billboardlar gerçekte yerleştirilmemiş olsa bile, bazı Şililer yıllar sonra bu billboardları görmüş olduklarını iddia edebilecek kadar projeye dahil olabilmiştir. Canlı kayıtlarla müzelerde mutluluğa dair yayınlar yapılmıştır. Jaar için bu proje, yalnızca bir araştırma veya kayıt pratiği değil; rejimin dayattığı mutluluk söyleminin yarattığı içsel basıncın yükünü boşaltabilecek bir "kaçış vanası"dır (Vazquez, 2023). Dayatılan istikrar, güven ve sevinç imajlarının ardında yatan huzursuzluk kendisine ifade bulacağı alanlar buldukça, konuşuldukça, tartışıldıkça, toplumsal iyinin peşine düşüldükçe gerilim yatışacaktır.

Jaar'ın sanatsal pratiği, tanıklık ve diyalog üzerinden inşa edilirken, sahip olduğu estetik imkanlarla kendi üzerine düşünebilme alanlarını geliştirir. Gösterim biçimleri, izleyiciyi sorumluluğa davet ederken gösterimin araçlarıyla kurulan ilişkiye de eleştirel yaklaşır. Bu metot, en açık biçimde 1994-2010 yılları arasında yürüttüğü The Rwanda Project'te görülecektir. Ruanda Soykırımı sonrası katliam bölgelerini ziyaret eden Jaar, tanıklarla görüşür, katliam sonrası yaşananları kayıt altına alır. Şiddeti doğrudan temsil etmek yerine, temsilin olanaklarını, eksiklerini, boşluklarını çalışır. Soykırım tanıklarından Gutete Emerita'nın gözleri üzerinden kurgulanan anlatı, soykırımın tam olarak temsil edilemeyeceğini de ortaya koyar. İzleyiciyi "soykırım burada" diye bağıran görsellerle baş başa bırakmaz; soykırımın temsilinin imkansızlığıyla yüzleştirir. Jaar'ın erken dönem çalışması Studies on Happiness, benzer şekilde, Şili'nin diktatörlük sonrası kolektif suskunluğunu kırmaya yönelir. Proje, politik ve kamusal imkanların daraldığı Şili'de, "hakikatin konuşulabileceği" bir alan yaratır. Santiago sokaklarında rastgele yöneltilen "¿Es usted feliz?" ("Mutlu musunuz?") sorusu ile bu soruya muhatap olanlar arasındaki gerilim, bu karşılaşmanın Jaar'ca bir söze ve imgeye dönüştürülür. Sorunun dolaşıma sokulma biçimi, klasik bir anlatı kurmaktan ziyade boşlukları kaydetmeye yöneliktir. İzleyiciyi kendi sözü ve duygusu üzerine düşünmeye davet eder. Projenin hedefi istatiksel veri elde etmek değildir; istatistik araçlar gibi görünen yapıları, izleyicinin etik, estetik ve politik duruşunu belirginleştirmesi için yeniden kullanmaktır. Sanatçı, darbe yönetimi altında varsaydığı mutsuzluğu temsil etmez; o mutsuzluğun kamusal sahnedeki ifade edilebileceği sınırları işaretler.

Sanat tarihçisi Edward A. Vazquez'in belirttiği üzere, bir kelimenin sürekli tekrarlanması, o kelimenin anlamını aşındırarak bir tür dilsel çözülmeye yol açar. Studies on Happiness projesinde yinelenerek sorulan "mutluluk" kavramı, bu semantik çözülme sayesinde, resmi politikaların tanımlandığı alandan çıkarak, toplumsal bir çatlağa doğru sızar. Vazquez'in estetik bir "açılma" olarak tanımadığı bu durum, yalnızca dilsel alanla da sınırlı kalmaz. Bu, faşist darbenin kurduğu kültürel ve toplumsal mutabakata çizikler atan ve rejimin duygu siyasetini çözülmeye uğratan bir "açılma"dır. Ancak bu "açılma"nın bir diğer boyutu, sorunun kendisiyle kurulan alanda duyulabilirliği yeniden yapılandırmak, böylece "mutluluk" söylemini çökerterek bastırılmış duyguları görünür kılmaktır.

Jaar'ın Karşılaşma Eksenli Sanatı

Jacques Rancière'in "duyulurun paylaşımı" kavramsallaştırması, "hem ortak olan bir şeyin varlığını, hem de bu ortak olandaki karşılıklı yer ve payların dekupajını görmeyi sağlayan duyulur apaçıklıklar sistemi"ne (2008, s.147) verilen addır. Rancière'e göre, bir sesin, sözün ya da imgenin ortak alanda duyulabilir veya görülebilir hale gelmesi, herkes için eşit koşullarda gerçekleşmez; bu, estetik-politik biçimde örgütlenmiş toplumsal düzenin belirlediği bir "duyulurun paylaşımı" aracılığıyla mümkün olur. Bu paylaşımı belirleyen, mekânda ve zamanda kimin ne şekilde etkin olabildiğidir. Kamusal alan, kimilerinin sözüne, duygusuna ya da öfkesine tamamen kapalı olabilmektedir. Bu bağlamda "duyulurun paylaşımı", hangi duyguların ifade edilebilir olduğunu ve hangi seslerin işitilebilir hale geldiğini tayin eder. Alfredo Jaar'ın Studies on Happiness başlıklı projesi, duyulabilirlik rejimine dönük estetik düzeyde bir müdahale olarak tasarlar. Jaar, Şili'de askeri darbe sonrası dönemin karanlık atmosferinin üzerini örttüğü korku, mutsuzluk, kaygı gibi duygulara alan açabilen bir soru sorar. "Mutlu musunuz?" sorusu, rejimin inşa ettiği duygusal mimarinin susturduğu ve engellediği duygulara, tereddütlere yönelir. Diktatörlük Şili'sinde makbul öznellik; mutlulukla bütünleşmiş, "kurtarılmış" ve susturulmuş bir bedeni temsil ederken; buna karşılık rejimin yarattığı çaresizlik ve korku gibi duygular dışlanmıştır. Jaar, ortaya attığı soruyla reddedilen duygulanım biçimlerini yeniden görünür kılarak bastırılmış olanı yüzeye çıkaran estetik-politik bir alan yaratır.

Feminist kuramcı Sara Ahmed, toplumsal acının karşılaşmalar ve gerilimler yoluyla nasıl yüzeye çıktığını tartışır. Ona göre, toplumun en dış katmanlarında meydana gelen bir hasar, toplumu oluşturan her bir bedenin teninde izler bırakır (Ahmed, 2010, 50). Acı, her ne kadar içsel ve "yalnız" bir deneyim gibi görünse de onun yüzeye çıkabilmesi başkalarının varlığına ihtiyaç duyar (2010, s. 44). Bir başkasının kamusal alana taşınan acısı, hem etik olarak konuşulur ve dikkate alınabilir hale gelir, hem de politik bir eylemin parçası olabilir. Ahmed'in "başkasının acısını asla tam olarak bilemeyiz" önermesi, bu bilinemezliğin bir sorumluluk alanı yarattığını öne sürer. Dikkati tam da bilemediğimiz şeylere çekerek hareket etmek, politikasının temelini oluşturur (2010, s. 46).

Toplumsal acılarla yüzleşmede, barışmanın imkânsızlığını kabul eden; yekvücut olmayı dayatmayan bir birlikte var olma biçimi böyle bir pozisyondan beslenir. Bu düşünsel çerçevede Alfredo Jaar'ın Studies on Happiness projesi, darbe sonrası Şili'nin acılarına tanıklık etmenin biçimlerinden biri olarak okunabilir. Jaar, mutluluk/mutsuzluk söylemleri etrafında şekillenen sorularla, bastırılan kolektif acıyı veya öfkeyi duyulur hale getirmeyi amaçlar. İzleyiciye yönelttiği "Mutlu musunuz?" sorusu, dile getirilemeyen deneyimler etrafında dolaşır. Jaar, mutluluk üzerinden, toplumsal acıların inkârına dayalı sessizlik örtüsünü kaldırmayı provoke edecektir.

Ahmed'in "mutluluk dönemeci" kavramsallaştırması, mutluluğun bir endüstri aracılığıyla sunumunu ve sergilenmesini eleştirel olarak ele alır. Ahmed'e göre mutluluk söylemi, cinsiyetçi, heteroseksist ve ırkçı bir toplumsal düzenin pazarlama stratejisi dönüşmüştür. Studies on Happiness projesi ise, bu söylemin dışında bırakılanları görünür kılar; adaletsizliğin yarattığı öfkeyi ve kaybedilmiş umutların izini sürer. Sanatçı, büyük anlatıların dışında kalan, sesini duyuramayan öznellik biçimlerine mikrofon uzatarak minör bir karşılaşma alanı yaratır. Bu çalışmayı anlamlı kılan, verilen tekil cevaplar ya da oluşturulan istatistik veriler değil; otoriter rejim altında, darbenin dayattığı mutluluk söylemini verili kabul etmeyen, sorunun sorulabilmesini mümkün kılan estetik-etik kuvvettir. Jaar, herkesin sessizliğe gömüldüğü bir dönemde, söze bir soruyla girerek, suskunluğu çatlatan bir karşılaşma kurgular. ¿Es usted feliz?

Sonuç

Şilili sanatçı Alfredo Jaar, Studies on Happiness projesiyle, sadece Şili halkının mutlu olup olmadığı sorusunun peşine düşmez, sorunun sorulabilir hale geldiği estetik bir strateji geliştirir. "Mutlu musunuz?" sorusu, diktatörlüğün bastırdığı mutsuzlukları, dile getirilemeyen kaygıları, bastırılmış tereddütleri ve kolektif sessizliği kamusal alana davet eden bir müdahale tasarlar. Bu müdahale, aynı zamanda ifadesine fırsat tanınmayan bu duyguların ifade edilebilirliğini sağlayan politik bir alan açar. Studies on Happiness, izleyiciyi istatistiksel veriler ya da standart cevaplar aracılığıyla değil; sorunun doğrudan kendisiyle karşılaşmaya davet eder.

Soru, dönemin politik atmosferi içerisinde erken bir yüzleşme zemini yaratır. Proje, kolektif suskunluğun kırılabileceği bir mekânsal ve duygusal alan geliştirir. Studies on Happiness, sorduğu soruya mutlak bir cevap aramaz;, sorunun kendisiyle birlikte açılan imkânları düşünür. Bu nedenle, Şili'nin askeri darbe geçmişiyle yüzleşmede estetik tanıklığın, duygu siyasetiyle iç içe geçtiği örneklerden biri olarak ele alınmaktadır. Konuşulmayan bir geçmişi konuşabilme daveti, Jaar'ın sanatının temel itkilerinden de biridir. Bugün, otoriter rejimlerin ve sağcı yönetimlerin baskısı altında, Jaar'ın "Mutlu musunuz?" sorusu geçerliliğini korumakta ve yeniden sorulmayı beklemektedir.

Kaynakça

Ahmed, S. (2015). Duyguların kültürel politikası (S. Komut, Çev.). Sel Yayıncılık.

Ahmed, S. (2016). Mutluluk vaadi (D. Mayadağ, Çev.). Sel Yayıncılık.

Gaudichaud, F. (2024). Şili 1970–1973 – Dünyayı sarsan bin gün (E. Oğuz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Halbwachs, M., (2017), Kolektif Hafıza, (Banu Barış Çev.), Ankara: Heretik Yayınları.

Rancière, J. (2008). Görüntülerin yazgısı: Duyulurun paylaşımı (A. U. Kılıç, Çev.). Versus Kitap.

Sancar, M. (2007, Mart). Pinochet: Bir diktatörün muhtelif ölümleri ya da geçmişin gölgesinden kurtulmak. Birikim Dergisi, (215), 107–112. https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-215-mart-2007/2398/pinochet-bir-diktatorun-muhtelif-olumleri-ya-da-gecmisin-golgesinden-kurtulmak/4884

Stern, S. J. (2006). Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973–1988. Duke University Press.

Vazquez, E. A. (2023). Alfredo Jaar: Studies on Happiness. Afterall Books.

Queer Yoldaşlık ve Kolektif Hafıza: Birbirine Konuşan Hisler, Kırılganlık ve Direnç



Yıldız Tar

“Patikalar” ve “Yoldaş Ben İbneyim” gibi işler sadece anlatılan hikâyelerle değil bu hikâyelerin anlatılma biçimleriyle de belleğe müdahale ediyor. Bu çalışmaların sizin için öne çıkan yönü nedir? Tanıklıkların bireysel ve kolektif hafızayı nasıl etkilediğini gözlemliyorsunuz?

Bu tür çalışmalar benim için sadece belgelemek değil; belleği, hissiyatı ve siyaseti birlikte dönüştüren eylemler. “Yoldaş Ben İbneyim” lubunyaların maruz kaldığı şiddeti anlatmaz; aksine bu şiddete karşı sol, sosyalist örgütlerin yaklaşım, politika ve söylemlerine mercek tutar. Gezi direnişi sürerken başladığım bir söyleşiler dizisi çalışmasıydı. Ve temelde merak ettiğim; Gezi’de bir araya gelmenin yarattığı etkinin ne olduğu kadar, Gezi öncesinde LGBTİ+’ların ve mücadelesinin neden ve nasıl ikincil plana atıldığıydı. Aradan geçen yıllardan sonra bu kitabın, o dönemi anlamak açısından hâlâ akıllara gelmesi açıkçası sevindirici.

“Patikalar: Resmî Tarihe Çentik” ise benim için çok kıymetli bir sözlü tarih çalışması oldu. Sara Ahmed’ten ilhamla arşivi bir duygulanım alanı olarak kurmak sözlü tarih aracılığıyla kişisel olanı yeniden sahici kılar. Parçalı ve kırık anlatılar ne kadar eksik görünse de, bu hal yapay bütünlükten daha sahicidir. Mesela Umut Güner’in ansiklopedide “homoseksüel” kelimesini bulduğu an, Mine Yanat’ın lise aşkı, Yasemin Öz’ün “benim gibi biri var mı?” sorusu gibi anlatılar, birbirlerine dokunarak kolektif hafızayı örer. Bu titreşim, belleği sadece çoğaltmakla kalmaz, onu dönüştürür.

Hafıza meselesinin gündemime girmesi Kaos GL’de sözlü tarih çalışması yapmayı konuştuğumuz günlere denk geliyor. 2014’te konuşmaya başladığımız sözlü tarih çalışmasını 2018’de hayata geçirebildik. Her yeni görüşme ile birlikte biricik bir hayatın hikayesine ortak olduk. Her hikaye yeni bir kapı açtı ve bizi yeni bir dünyaya davet etti. Davete icabet ettiğimizde ise o dünyanın yeni coğrafyalarında gezintiye çıktık. Kalp atışlarına, baş ağrılarına, el titremesine, ilk heyecanlara, hayallere, hayal kırıklıklarına, utanca, utançtan onura giden duygu serüvenine, öfkeye, şefkate, merhamete dair şarkılar dinliyoruz gibi hissettim her görüşmede.

Sözlü tarih için yola çıkarken aklımızda tekil ve kişisel hikayeler arasında köprü kurmak gibi bir hedefimiz vardı. Köprüler inşa ederek kişisel hafızadan kolektif olana varmayı diliyorduk. Ancak yolda biz de değiştik, dönüştük ve kişisel olan ile kolektif olan arasındaki sınır bulanıklaştı. Sınırın kaotik bir hale bürünmesi ile birlikte köprü metaforundan da uzaklaşmaya başladık. Köprüler, duygusal bağlara dönüştü. Duygular rasyonel olanın alanına göz dikti ve o alanı geri kazandı.

Bütün bu parçalı tarih anlatıları arasında köprü kurma niyetimiz yolda değişti ve dönüştü. Köprüler yerine birbirini çağıran hislere evrildik. Öyle ki 80’lerde bir kız lisesinde yaşadıklarını ve hislerini anlatan Mine Yanat’ın anlatısı; Umut Güner’in ansiklopedide “homosekseksüel” kelimesini bulduğundaki hisleri ile konuşur hale geldi. Yine Umut Güner’in, Yozgat’ta komşusunun oğluyla evde seks yaparken perdeleri kapatması ve ardından “başka perdeler yaratıyor olması gerektiğini” düşünmeye başlaması, Yasemin Öz’ün “Benim gibi birisi var mı?” sorusu ve bir Murathan Mungan kitabında gizlenen hikayesi ile birbirini tamamladı.

Çalışma sırasında izleri 70’lerde bir kız lisesinde, 80’lerde trans kadınların bedenlerini delik deşik eden gazetelerde, Güvenpark’ta, 90’larda bir hamam köşesindeki coşkuda, ev toplantılarında ve nice mekanda aradık. Arayışımızın yankısı her anlatıda başka başkaydı ve şunları fark ettik: Kırık ve parçalı tarih güzeldir. Anlatılar başlı başına tarihtir. Tarih, hisler bütünüdür ve hatırladıklarımız unuttuklarımızı, unuttuklarımız ise hatırladıklarımızı çağırır. Kolektif tarih ise büyük anlatılarda değil birbirine konuşan hislerde saklıdır.

Haberin duygusunu kurmak, özellikle kayıp, yas ve şiddet içeren konularda nasıl mümkün oluyor? Habercinin kırılganlığı üzerine ne düşünüyorsunuz?

Habercilikte özellikle kayıp, yas ve şiddet gibi hassas konulara yaklaşırken, duygunun dengeli ve saygılı bir şekilde aktarılması çok önemli. Haberin duygusunu kurmak, ajitatif ve abartılı bir anlatımdan uzak durarak, olayın kendisinin yarattığı kırılganlığı ve insanlığın ortak duygusunu yansıtmakla mümkün oluyor.

Bu tür haberlerde, habercinin kendini tamamen nesnel ve mesafeli konumlandırması beklenebilir; ancak ben, habercinin kırılganlığa ve direnişe de alan açması gerektiğine inanıyorum. Çünkü haber yalnızca kuru bilgi aktarımı değil, aynı zamanda insan hikayelerinin taşıdığı inceliğin, acının ve dayanışmanın da ifadesidir. Habercinin kırılganlığı, haberde gerçekliği ve sahiciliği ortaya çıkaran bir köprü gibidir; bu, haberi yaşayanlarla aramızda kurulan bir bağdır.

Öte yandan, bu kırılganlığı ajitasyona dönüştürmeden, abartısız ve dikkatli bir şekilde aktarmak gerekiyor. Sessizlerin sesi olmayı, onların hikayelerini mümkün olan en samimi, özenli ve nazik biçimde duyurmayı hedefliyorum. Bu, aynı zamanda haberin etik sorumluluğudur. Habercinin kırılganlığı, haberin hakikatini ve adaletini koruyan bir alan yaratırken; izleyicinin de empati kurmasına olanak tanır, ancak manipülasyondan kaçınılır.

Sonuçta, habercilikte duygu ve mesafe arasında hassas bir denge vardır. Bu dengeyi koruyarak, hem haberin öznelerini hem de okuru saygıyla ve incelikle buluşturmak mümkün olur. Böylece, sadece olayları değil, yaşananların anlamını da aktarmış oluruz.

Hande Buse Şeker cinayeti benim açımdan en zorlandığım haberlerden biri olmuştu. Çünkü, öldürüldükten sonra devam eden bir cinsel şiddet vardı. Hande Buse, evine kamera taktırdığı için bu şiddeti belgeleyen görüntüler ortaya çıkmıştı. Meslek gereği bu görüntüleri izlemek zorunda kalarak haberlerini yazdım; o anlarda yaşadığım kırılganlık ve sorumluluk hissi haberciliğe yaklaşımımı derinden etkiledi.

Görüntüler olduğu için katil yeterli olmasa da ceza alabildi ve bu, yalnızca bir bireysel adalet meselesi değil, aynı zamanda görünmeyeni görünür kılmanın, sessizlerin sesi olmanın somut bir örneği oldu. Bu vakalarda, olayların ajitasyona kaçmadan, mağdurların deneyimlerini zedelemeden, ancak görünmez kılınan gerçekleri açığa çıkararak anlatmak gerektiğini bir kez daha gördüm. Sessizlerin sesi olmak, onların yaşadıklarını doğru ve özenli şekilde yansıtmak, toplumsal hafızaya ve adalet arayışına hizmet etmekle mümkün oluyor. Haberin duygusunu kurarken kırılganlığı sahiplenmek, etik ve empatik haberciliğin temel taşıdır; bu da ancak temas ve mesafe dengesiyle sağlanabilir.

Kendi üretiminizi düşünürsek: Kişisel tarihinizi queer kolektif hafıza ile iç içe geçirirken en çok hangi kırılma noktalarıyla yüzleştiniz? Bu yüzleşmeler üretiminizi nasıl şekillendirdi?

Kendimle ilgili konuşmak, kendimle ilgili yazmak açıkçası en zorlandığım alan. Çünkü kolektif bir lubunya kimliğinin içerisinde anlam kazanan bir yerde duruyor kendi kimlik inşam. Kendi hikâyemi yazıya döktüğüm anlar, queer kolektif hafızayla temaslar içeriyordu. İlk lubunya cinayetini haberleştirdiğim an, bastırdığım korkular ve ailemin gözündeki yargıyla yüzleşmemi gerektirdi. Başkalarının anlatıları benim kendi geçmişimdeki sessizlikleri de gün yüzüne çıkardı.

Zamanla fark ettim ki ben sadece gözlemci değilim; o anlatıların içinde, bir “biz” duygusunun taşıyıcısıyım. Bu yüzleşme, üretimimi daha kırılgan, daha toplumsal ve daha politik hale getirdi. Ne olursa olsun yazarken kolektif titreşimi önemsiyorum; bireysel anlatı, ortak bir hakikat üretmenin parçası oluyor.

Queer kimlikler, deneyimler ve hafızalar çoğunlukla kamusal hafızanın dışında, görünmez kılınmış,

bastırılmış ve kırılgan parçalardan oluşur. Benim için de bu, kendi hayatımda ve çevremde yaşanan kayıplar, yaslar ve görünmezleşmelerle yüzleşmek demekti. Normatif cinsiyet ve kimlik kalıplarının dışına çıktığımda, kendimi "yanlış" ve "uyumsuz" olarak etiketlenmiş hissettiğim anlar oldu. Bu anlar, kişisel tarihimle toplumun dayattığı normlar arasında bir gerilim alanı yaratırken, queer kolektif hafızanın "biz"liğinde kendime yeniden yer açmamı sağladı. Non-binary kimliğimin bu kırılgan ve göçebe hali, benim üretim pratiğimde normların dışına çıkmanın, kırılmanın ve yeniden inşa etmenin yollarını arama biçimime dönüşüyor.

Bir diğer kırılma noktası ise medyanın, özellikle ana akımın LGBTİ+ temsillerindeki sınırlılıklarını gözlemlememle ortaya çıktı. LGBTİ+'ların "öteki" olarak sunulduğu, stereotiplere sıkıştığı ve kendi seslerini tam anlamıyla çıkaramadığı bir ortamda, ben de bu medyatik özneliğin sınırlarıyla yüzleştim. Kendi üretimimde, sadece bireysel deneyimi anlatmakla kalmayıp, aynı zamanda bu medyatik temsillerin ötesine geçmek, queer öznelliği kendisi inşa eden bir biçimde ortaya koymak için çaba gösterdim.

Kırılganlık ve direncin birlikte var olabileceği anlatıları önemsiyorum. Bu kırılma ve yüzleşmeler benim için varoluşsal bir dönüşüm, queer mücadele ve hafıza arasındaki ilişkide derinleşme, aynı zamanda bir dayanışma ve umut alanı yaratma pratiği oldu.

2025 "Aile Yılı" ilan edilirken, iktidar ve yandaş medyada nefret söylemi artarken queer mücadele buna nasıl direnç gösterebilir? LGBTİ+lar ve diğer toplumsal kimliklerle nasıl bir ittifakı öneriyorsunuz? Queer ittifak diğer mücadeleleri nasıl etkileyebilir?

Heteronormativite, güncel olanı şekillendirmenin yanı sıra bir tarih anlatısı sunar. Sunduğu anlatıda ezelî ve ebedî bir heteroseksüellik ve buna eşlik eden natrans olma hali vardır. Güncel, hiyerarşik bir ayrımcılık ideolojisi olan heteronormativitenin tarihle ilişkisi tam da kendini işlevsel, düzenleyici, kontrol edici, disipline edici bir ideoloji olarak kurma arzusunda saklı. Ezelî ve ebedî normatif cinsellik ve cinsiyet fantezisi ile heteronormativite, lubunyanın tarihini parçalar. Büyük anlatıların dışına iter. Her dışlama stratejisi gibi buna eşlik eden bir içerme stratejisini de çalıştırır. Zamana, mekana, kültüre ve topluma göre değişse de; içerme stratejisi cinsellikler ve cinsiyeti zapturapt altına almanın önemli bir aracına dönüşür. Tarihsel anlatılar söz konusu olduğunda bu içerme stratejisi panik anlarında gelişen komedi unsuru, tuhaflığın tarihi, sıradışı hayatlar, marjinal deneyimlerine dönüşür. İlk kez 1920 yılında psikiyatr Edward J. Kempf'in çok dar ve "hemcinslerle uzun süre aynı ortamda kalmak" üzerinden ortaya attığı "eşcinsel paniği" kavramı tarih yazımının ve tarihi algılama biçimlerimizin reflekslerini anlamak konusunda faydalı olabilir. Kempf'in klinik düzeyde bir panik olarak tanımladığı eşcinsel paniğini psikolojinin alanından çıkartıp sosyolojik düzleme taşıdığımızda şunla karşılaşıyoruz: Eş zamanlı, senkronik ve kronik olarak işleyen dışlama ve içerme mekanizmaları eşcinsel paniğini araç ve amaç olarak kullanmakta beis görmez. LGBTİ+ paniği araçtır, çünkü 80'lerin medyasında trans kadınlar için kullanılan "Beyoğlu'nda fing atan nonoşlar", "erkekten dönme", "kadın giysili erkek sesli" gibi ifadeler bütün bir kimliği tanımlamak için kullanılan kelime öbeklerine dönüşür. Bu tanımlama LGBTİ+ paniğini yaratır, araçsallaştırır ve bu panik üzerinden işkenceyi meşrulaştırmak için panikten beslenir. Bu panik aynı zamanda amaçtır. Ulaşılması gereken bir merhaleyi işaret eder. LGBTİ+ paniği hedeftir.

Aile Yılı'yla yapılmak istenen biraz da böylesi bir panik yaratabilmek. Robert O. Paxton'ın Faşizmin Anatomisi kitabında faşizmi "beyinden çok sindirim sistemi meselesi" olarak tanımlaması, Türkiye'de 2015'ten beri kurulan LGBTİ+ karşıtı siyasetin yöntemini anlamamızda yol gösterici. Karşımızda rasyonel akılla çözülemeyen, "sindirim sistemine" saldıran, zihinsel kabızlık yaratarak toplumu ve kişileri içeriden çürütmeyi hedefleyen bir strateji var. Bu yöntemle sadece panik ve ilkel dürtüler tetiklenmiyor, aynı zamanda bu dürtüler LGBTİ+ düşmanlığını yaymak için bir araç haline getiriliyor.

İktidarın "Aile Yılı" ilanının arkasında, nüfus hızının azalması gerekçesiyle oluşturulan panik dalgası var. Bu demografik kriz söylemi gerçekliğinden bağımsız; esas olarak ulus-devletin yeniden üretim krizi, kapitalizmin kadın bedeni üzerindeki denetimini güçlendirme projesi ve LGBTİ+'ları günah keçisi ilan etme stratejisinin parçası olarak okunmalı. Nüfus politikaları, ulus-devletin varoluşundan beri hem araç hem söylemsel alan olmuş; kapitalizm ise insanı ürün, nüfusu sermaye olarak görürken bu ilişkiye tinsel bir boyut, yani "ulusal ruhun" devamlılığını eklemiştir. Ulusun çoğalması millî bir görev olarak sunulmakta, AKP'nin milliyetçi-muhafazakâr dilinde "en az üç çocuk" ve "Her kürtaj bir Uludere'dir" gibi söylemlerle bu proje perçinlenmektedir.

Ekonomik arka planda ise artan emek kıtlığı ve silah sanayisine yatırımlar söz konusu olabilir. Ulus-devlet ve kapitalizmin nüfus politikasında patriyarka kritik rol oynar; Silvia Federici'nin dediği gibi, "erkek işçiler için fabrika neyse, kadınlar için beden odur." Kadın bedeni, devlet ve erkekler tarafından denetlenen, sömürülen bir "tarla"dır. AKP-MHP iktidarının Aile Yılı hamlesi de tam bu eril restorasyonun bir parçasıdır; kadın bedeni hem kimlik kaynağı hem de hapishane konumunda, ancak hapishanenin ağırlık kazanacağı bir statükoya

kilitlenmek isteniyor.

Tabloya heteroseksizm de eklenince, "LGBT sapkınlığı ve cinsiyetsizleştirme"nin nüfus krizinin sorumlusu ilan edilmesiyle karşılaşıyoruz. Bu ilişki "Nüfusla LGBTİ+'ların ne alakası var?" sorusuna kısa cevap verilebilir, ancak gerçek daha derin. 14. yüzyıl Avrupa'sında veba sonrası demografik kriz sırasında "sodomi" baskı ve zulmün odağı olmuştu. Bugün Türkiye'de de benzer bir örüntü var: LGBTİ+'lar cinsiyetler arası farkı belirsizleştirmekle suçlanıyor; siyasi söylemler, medya ve dini kurumlar bu yargıyı besliyor. Bu baskı politikası, heteroseksüel ailelerin kurulmasını teşvik ederken iktidarın nüfuzunu artırıyor.

Aile Yılı ne sadece nüfus artışı meselesi, ne de LGBTİ+ karşıtlığı sadece günah keçisi ilanından ibaret. İkisi de iktidarın toplumu kontrol etmek ve meşrulaştırmak için ördüğü karmaşık, karşılıklı beslenen stratejinin parçaları.

Türkiye'de LGBTİ+ hareketi, yıllardır hem hukuki hem toplumsal eşitlik mücadelesi verirken, yalnızca kendi kimlik alanında değil; farklı toplumsal hareketlerle de ittifaklar kurarak daha geniş bir dayanışma ağı oluşturuyor. Bu ittifaklar, hareketin güçlenmesi, görünürlüğün artması ve daha kapsayıcı bir mücadele hattı inşa edilmesi açısından kritik önemde.

LGBTİ+ hareketinin diğer toplumsal hareketlerle kurduğu ve kurabileceği ittifaklar, sadece dayanışma ve destek mekanizmaları yaratmakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal değişimin ve demokratikleşmenin anahtarıdır. Farklı mücadele alanlarını birleştiren bu dayanışmalar, hem LGBTİ+ bireylerin hem de toplumun tüm kesimlerinin haklarının ve özgürlüklerinin genişlemesine hizmet eder.

Burada bence "queer yoldaşlık" kavramını yeniden hatırlamamız gerekiyor. Queer yoldaşlık kavramı, queer mücadelenin kolektif, kapsayıcı ve dönüşümcü doğasını ifade eden, mücadele alanlarında birlikte var olma ve birlikte güçlenme pratiğidir.

Türkiye'de queer yoldaşlık, LGBTİ+ hareketi içerisindeki farklı kimliklerin (lezbiyen, gey, biseksüel, trans, interseks, aseksüel vb.) yanı sıra feminist hareketler, insan hakları örgütleri, gençlik inisiyatifleri ve diğer sosyal hareketlerle kurulan ittifaklarda somutlaşıyor. Baskı ortamında yoldaşlık, yalnızlık ve izolasyonun kırılması, kolektif güç ve moral yaratılması açısından hayati öneme sahiptir.

Aynı zamanda queer yoldaşlık, heteronormatif ve devlet odaklı politikaların oluşturduğu "düşman safları"na karşı ortak bir savunma ve dayanışma hattı oluşturmak için önemli. Bu dayanışma, hem bireysel hem toplumsal dönüşümü mümkün kılan bir politik araç olarak işlev görür.

Kaos GL'nin Soma katliamı sonrası 17 Mayıs Homofobi ve Transfobi Karşıtı Yürüyüş'ü Soma için örgütlemesi, queer yoldaşlığın ve dayanışmanın çok katmanlı doğasını ve toplumsal mücadelelerin birbirine bağlılığını ortaya koyan önemli bir pratikti mesela. Bu tür eylemler, LGBTİ+ hareketinin kapsayıcı, adalet odaklı ve stratejik ittifaklar kurma kapasitesini güçlendirerek, Türkiye'de demokratikleşme ve eşitlik mücadelesine anlamlı katkılar sunar.

LGBTİ+ hareketinin tarihi, bu tarz örneklerin tarihi. Ancak coğrafyamızdaki ve özelde Türkiye'deki LGBTİ+ hareketinin bir tıkanıklık yaşadığı aşikâr. Her geçen gün aktivistlerin sayısı azalıyor, en radikal sözleri kuranlar kendilerini birkaç mekândan ve tekrardan ibaret gettolara kapatıyor, eski güzel günler eskimeye devam ediyor. Durumu, imkânı olanlar ülkeyi terk ediyor, geride kalanların önemli bir bölümü hayatta kalma çabasına yenik düşerek sessizleşiyor.

LGBTİ+ hareketi biraz da sabırsızlıktan her şeyin bir anda olmasını bekleyen, olmadığında bağırıp çağıran, diyalog ve toplumsal uzlaşı yerine had bildirmeyi tercih eden bir tarza sıkışıp kaldı. Hâlâ daha "Bizi neden savunmuyorsunuz" diye hesap sormanın, insanların birdenbire bizi savunmasına yol açacağı fantezisi siyasetimizi belirliyor. Ya sitem eden ya da kızan bir tarzın gerçeklikten kopukluğu, daha ciddi yarılmalara yol açıyor. Gezi sonrası yaşanan yaşanan zihinsel sıçramanın kendiliğinden pratik bir hatta evrileceği yanılgımız, şu an içinde bulunduğumuz halin başat nedenlerinden. Oysa ki zihinsel sıçramayı örgütlemez; LGBTI+ haklarını savunmanın bir durağan kimlik ya da pozisyon olmadığı aksine sürekli eylemlerle yinelenen bir devinim olduğunu kibirden arınmış, suçlayıcı olmayan bir dille anlatmaz; LGBTİ+ haklarını savunmaktan çekinen ancak zihnen önyargılarının bir kısmını kırmış insanlara kendilerini yetersiz hissettiren ve "bizim" ahlakî üstünlüğümüzü bir kez daha vurgulamaktan başka bir işe yaramayan tarzı terk etmezsek; o zihinsel sıçrama çok hızlı bir şekilde zihinsel gerilemeye dönüşür.

Burada bir parantez açıp LGBTİ+ hareketinin küresel düzlemde de benzer bir süreçten geçtiğini vurgulamamız lazım. Küresel anlamda LGBTİ+ haklarının geliştiği ve LGBTİ+ realitesinin tanındığı yaklaşık 10 yıllık bir fırsat aralığı vardı elimizde. Ancak o aralık kapandı ve biz o fırsatlar dönemini kendimizi ve hareketi, kişisel gelişimden hallice, ayrımcılığı bireye indirgeyen, bireysel tutum ve yaşam tarzı odaklı yaklaşımlara eklemlemekle heba ettik. Bu fırsat penceresinin, toplumun geri kalanıyla eşitlikçi, diyalog ve uzlaşıya dayanan bir ilişki kurmazsak elimizden hızlıca kayacak tarihsel bir moment olduğunu yeterince idrak edemedik. En doğru sözü söylemenin politika yapmak olduğuna inandık. Çeşitli dost görünümlü düşman hareketlerin bilinçli olduğunu düşündüğüm provokasyonlarına gelerek, enerjimizi yapay tartışmalarla harcadık. Sistem, Truva atlarını içimize sokarak bizleri olabildiğince antipatik, saldırgan imgelere hapsetmek için bizi tahrik etti ve maalesef bu

tuzağı fark edemedik.

Ancak henüz kaybetmiş değiliz. Aksine yeni bir fırsat penceresi döneminin eşiğindeyiz. Bir önceki dönem zihniyet sıçraması dönemiydi. Bu dönem ise siyasal iktidarın saldırganlığının paradoksal bir şekilde açtığı diyalog ve uzlaşma dönemi olabilir. Burada siyasal iktidarla diyalog ve uzlaşmadan bahsetmiyorum. Böyle sanmak bir önceki dönemin kendi gücünü abartan delüzyonel yorumunun devamı olur. Henüz o masaya oturacak toplumsal ve siyasal güç ve desteğimiz yok. Ama bu dönemin fırsatı, toplumun geri kalanıyla aracısız ve doğrudan bir ilişki kurmak olabilir. Dönemin koşullarına uygun bir tarzı inşa etmek için kendimizi ve kurumlarımızı yeniden yapılandırmak, tevazu ve iradeyi aynı potada eriten, kendinden emin, donanımlı, bireycilik yerine toplumsal faydayı gözeten bir mücadele hattı; hiç ummadığımız bir moment yaratabilir. Buna paralel olarak, LGBTİ+ toplumunun yerleştirildiği birbirinden kopuk adacıklar sosyolojisine radikal bir müdahale ile olabilecek en geniş örgütlenme zeminini inşa etmek, LGBTİ+ realitesini sosyolojik bir tabaka olarak kurmak için gereken araçları yaratmak ve bu yönde bir zihniyet ve pratik dönüşümüne kendimizden başlamamız önemli bir tarihsel sorumluluk olarak önümüzde duruyor. Ya kendimizi yenileyerek toplumu ve siyaseti değiştireceğiz ya da kapatıldığımız gettolarda çürüyeceğiz… Dönemimizin sorusu da, çıkmazı da bu.

Lubunyaların medyada görünür olması kadar nasıl görünür olduğu da bir temsil sorunu olarak hep karşımızda duruyor. Siz günümüzdeki medyada lubunya temsili hakkında neler düşünüyorsunuz? Medyanın kendisini Queerleştirmenin yolları neler? Eğer lubunyaları medyada temsil edeceksek hangi alternatif yollara, metotlara ihtiyacımız var?

Medya LGBTİ+'ları hâlâ özne olarak değil, "sorun" olarak sunuyor. 80'lerden 2020'lere kadar izlediğimiz medyada, LGBTİ+'lar yalnızca mağduriyet veya kriminalite bağlamında yer bulabiliyor.

Türk Dil Kurumu'na göre görünürlük kelimesinin anlamı "görülebilen bir şeyin niteliği". Türkiye'deki ve dünyadaki LGBTİ+ hareketinin kullandığı biçimiyle ise bunu da aşan siyasal ve toplumsal bir strateji. En özet haliyle, LGBTİ+'ların toplumun her katmanında istedikleri ölçüde görünür olabildikleri, bu yüzden herhangi bir ayrımcılık ya da şiddetle karşılaşmadıkları, kimliklerinin bilinir olmasının bir bedelinin olmadığı bir dünyanın hayali diyebiliriz.

Görünürlüğü hep bir ova gibi düşünürüm zihnimde. Uçsuz, bucaksız bir ova. Bir ucundan bakınca ufuk çizgisini görebildiğiniz, ancak yükselip tepeden bakmadıkça kimseyi de tam olarak görmediğiniz bir ova. Bu haliyle de eşitlikçi bir yorum benimkisi. Zira, insan göründüğü kadar görünmez olmak da isteyebilir.

Ancak 2015'ten beri sürdürülen LGBTİ+ düşmanı siyasi kampanya, bu ovanın tam ortasına bir gözetleme kulesi dikti. Ovanın sınırlarını çizen, ufuk çizgisini görmemizi engelleyen bu gözetleme kulesi bir yandan da dikizci bir arzunun dışavurumu diyebiliriz. Değil mi ki "yatak odanızda ne yapıyorsanız yapın, ama ortalıkta görünmeyin" diyenler İntizar'ın yatak odasına kamera soktular?

TDK'ya dönersek; oradaki tanımda en kritik ama en çok gözden kaçırdığımız kısım "nitelik" kısmı. Ve medya izleme çalışmalarının gösterdiği de, LGBTİ+'ların "görülebilen bir şey" olma aşamasını çoktan geçtiği. Artık mevzu, nasıl göründüğümüz. İktidarın buna yanıtı, medya izleme çalışmamıza da anahtar kelimeler olarak "hastalık, sapkınlık, suç, günah, ahlaksızlık" beşgeninde seyrediyor. Haliyle, LGBTİ+'ların salt görünür olması da, iktidar size gözünüzü diktiğinde olumlu ve özgürleştirici pek bir değer taşımıyor. Bunun karşılığı madalyonun öteki yüzüne dönüp görünmez olmak da değil. Bu ikili deliliği aşmanın yegane yolu olarak "nitelik" kısmına yüklenmek gözüküyor, "LGBTİ+'lar vardır" ve "Vardık, varız, varolacağız" gibi benim de çok sevdiğim ama anlamını büyük oranda yitiren sloganların ötesine geçerek, nasıl var olduğumuzu ve nasıl varolacağımızı belirleme iradesinin bizde olduğunu vurgulamak gerekiyor. Öteki türlü, iktidar da var olduğumuzu biliyor, toplum da. Ama nefret söyleminin kirletici etkisi toplumun zihninde o varlığa bol bol olumsuz sıfatları da iliştiriyor. Velhasıl, adımızı kazandık, adımızla çağrılıyoruz sıra bize yüklenen sıfatlarda…

Görünürlük meselesi yalnızca "var olmak" değil; nasıl var olduğumuz sorusuyla birlikte ele alınmalı. Medyanın queerleşmesi, yalnızca lubunyanın hikâyesinin anlatılmasından öte, bu hikâyeyi kimin, nasıl anlattığıyla ilgilidir. Üretim süreçlerinde ses kime ait? Kurgu kararlarını kim alıyor? Kim mikrofon tutuyor, kim kurguda söz sahibi?

Alternatif yollar burada devreye girer: queer bağımsız medya, fanzin, dijital arşiv, podcast, bağımsız video üretimleri, sokak performansları gibi mecralar. Bu alanlar queer deneyimi anlatma açısından kırık ama sahici olanı taşıyabilir. Medyanın kendisini queerleştirmesi, görünürlük değil; görünürlüğü kuran sürecin de dönüşmesidir. Temsil bir strateji değil, sürekli yeniden kurulan bir zemindir.

Son olarak eklemek istedikleriniz var mı?

Yazmak, konuşmak, tanıklık etmek çoğu zaman çok yorucu, ama aynı zamanda en güçlü eylemlerden biridir. Biz hep vardık, varız ve var olmaya devam edeceğiz. Hikâyelerimizi paylaşmak sadece geçmişi değil, geleceği de kuran bir eylemdir. Bu zincirin bir halkası olmak—belki de en sahici eylemdir…

İtperestler ve Toplumsal Panik: Dijitalleşen Şiddet ve Türlerarası Düşmanlık

Esra Gedik



Savaş Onur Şen /We Animals

Toplumsal kriz zamanlarında belirli bireyleri veya grupları "tehdit" olarak tanımlamak, sadece onlara yöneltilen şiddeti meşrulaştırmakla kalmaz; aynı zamanda toplumumuzun temel değerlerini, inanç sistemini ve birlikte yaşama biçimimizi yeniden şekillendirme işlevi de görür (Cohen, 2011; Hall et al., 2013). Türkiye'de son yıllarda sokak köpekleri etrafında şekillenen kamusal tartışmalar, bu sürecin güncel bir örneğini oluşturmaktadır. Dijital medya platformlarında hızla yayılan çarpıcı görseller ve haberler aracılığıyla, sokak köpekleri giderek "tehlikeli canlılar" olarak gösterilmektedir. Bu durum yalnızca hayvanlara yönelik korku ve tepkiyi artırmakla kalmaz. Onları savunmaya çalışan birey ve grupları da hedef hâline getirmektedir. "İtperest", "köpektapar" gibi aşağılayıcı ifadelerle yaftalanan bu insanlar, zamanla toplumsal tehdit olarak kodlanmakta ve kamusal meşruiyetlerini yitirme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Oysa bu insanlar çoğu zaman yalnızca birlikte yaşamanın daha adil ve merhametli yollarını aramaktadırlar. Bu makale, söz konusu süreci moral panik (Cohen, 2011) ve dijital şiddet (Massanari, 2015; Jane, 2017) bağlamında ele alırken, aynı zamanda posthümanist etik (Haraway, 2003) çerçevesinden türlerarası direniş biçimlerini görünür kılmayı amaçlamaktadır. Direniş burada yalnızca meydanlarda ya da fiziksel mekânlarda değil sosyal medya platformlarının algoritmik yapılarında, hashtag kampanyalarında, yorumlarda ve görsel anlatılarda vücut bulan bir dijital mücadele olarak ortaya çıkmaktadır (Gerbaudo, 2012). Hayvanlarla birlikte yaşamı savunmak, yalnızca türler arası empati ya da merhamet duygusunun bir ifadesi değildir. Dijital çağın kutuplaşmış kamusal alanında şiddetsizliğe dayalı bir varoluş biçimi, toplumsal barış için geliştirilen etik bir duruştur. Bu savunu, yalnızca hayvanların yaşam hakkını değil, insanın kendini ötekiyle kurduğu ilişki biçimini de dönüştürmeyi amaçlar.

Hayvan hakları savunuculuğu, klasik toplumsal hareket tanımlarını aşan, daha çok gündelik hayat direnişleri (Scott, 1985; Bayat, 2010) ve ahlaki tanıklık (Keck ve Sikkink, 1998) biçimlerinde tezahür eden bir mücadele pratiğidir. Bu mücadele yalnızca hayvanlara yöneltilen fiziksel şiddeti incelemez. Bu direniş,



Deniz Tapkan Cengiz /We Animal

insan merkezli hiyerarşik yaşam anlayışına, türler arası eşitsizliğe ve dijital medya aracılığıyla yeniden üretilen duygulanımsal kutuplaşmaya karşı bir etik ve politik karşı duruş biçimidir. Hayvan savunusuna yönelik dijital linçler, "itperest" ya da "köpektapar" gibi söylemlerle toplumsal tehdit figürleri inşa eder. Buna karşı gelişen dijital direniş pratikleri yalnızca türler arası dayanışma ile ilgili değildir. Hegemonik normların dönüştürülmesini de hedeflemektedir. Sokak hayvanlarını savunan bireyler görünür olmayan, merkezi olmayan ama etkili bir etik-politik aktörlük sergileyerek hem insani hem de türlerarası barışın imkânlarını aramaktadırlar (Bozalek et al., 2021). Bu makale, söz konusu dijital direniş pratiklerini, hem yeni bir toplumsal hareket biçimi hem de insan-dışı yaşamlarla kurulan alternatif bir barış dilinin tezahürü olarak analiz etmeyi hedeflemektedir. Direnişin, toplumsal hareketlerin ve barışın iç içe geçtiği bu süreçte yaşamı yalnızca insanlara değil, tüm canlılara adil ve onurlu biçimde sunma çabası, çağımızın en radikal etik-politik sorularından birini gündeme getirmektedir.

Tehlikenin Dijital Tahayyülü ve Türlerarası Direniş

Sokak köpeklerine dair belirli görüntülerin tekrar tekrar dolaşıma sokulması, bu hayvanların kent yaşamına ait meşru özneler olarak görülmesini imkânsızlaştırmakta, onların "dışarıda bırakılması gereken" unsurlar olarak yeniden tanımlanmasına neden olmaktadır. Bu süreçte yalnızca hayvanlar değil, onları savunan insanlar da düşmanlaştırılmaktadır. Dijital şiddet, bu bağlamda yalnızca doğrudan tehdit veya hakaret biçiminde vuku bulmaz. Çok daha yaygın, dolaylı ve sistematik yollarla işlemektedir. Trol saldırıları, hedef gösterme kampanyaları, linç kültürü ve görsel içerikler yoluyla uygulanan duygusal manipülasyonlar hayvan hakları savunucularını sessizleştirmeyi ve kamusal meşruiyetlerini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Jane'in (2017) ifade ettiği gibi, dijital şiddet yalnızca bireysel düzeyde bir saldırganlık biçimi değil, toplumsal olarak yapılandırılmış bir susturma rejimidir. Türkiye bağlamında, özellikle çocuk güvenliği gibi konularla ilişkilendirilerek meşrulaştırılan bu dijital şiddet, türlerarası barış fikrini hedef alır. Özellikle sokak hayvanlarını sahiplenen, onlara bakan, savunan ya da yalnızca yaşama haklarını savunan bireylerin gündelik pratiği, bu anlamda bir tür "etik tanıklık" (Keck & Sikkink, 1998) işlevi görmektedir. Bu etik tanıklık, çoğu zaman görünmeyen, sessiz, merkezi olmayan ama ısrarlı ve dirençli bir toplumsal hareket biçimine işaret eder. Asef Bayat'ın (2010) tanımladığı şekliyle gündelik hayat direnişleri, normatif düzenin dışında kalmış, merkezi otoritelere karşı örgütlü olmayan ama yine de dönüşüm gücü taşıyan eylemlerdir. Örneğin, Türkiye'de Panter Emel diye tanınan hayvan hakları savunucusunun eylemleri, üniversitelerdeki kampüs köpekleri ile ilgilenen öğrenci topluluklarının direniş pratikleri gibi. Hayvanlarla birlikte yaşama talebi, yalnızca bir merhamet ya da hayırseverlik çağrısı değil kentsel mekânın, toplumsal düzenin ve insan merkezli normların yeniden düşünülmesi çağrısıdır.

Yöntem, Veri ve Analiz

Bu çalışma, dijital medya ortamında sokak hayvanlarına ve onları savunanlara yönelik oluşan düşmanlık söylemlerini incelemek amacıyla, dijital etnografi ve nitel içerik analizi yöntemlerini bir arada kullanmaktadır. Veriler, 2023 yılı Haziran ayından 2025 yılı Temmuz ayına kadar olan süreçte Twitter (şimdi X), Ekşi Sözlük, YouTube ve haber siteleri gibi mecralarda "itperest", "sokak köpekleri saldırısı", "#itperestlik", "#köpekterörü" gibi anahtar kelimeler ve hashtag'ler aracılığıyla toplanmıştır. Çalışma kapsamında, bu mecralarda en fazla etkileşim alan 200'den fazla içerik (tweet, video başlığı ve yorum, haber yorumu, sözlük girişi) tematik kodlamaya tabi tutulmuştur. Bununla birlikte, sokak hayvanlarını savunan ve dayanışma pratiği yürüten bireylerin paylaşımları da incelenerek türlerarası etik söylemin dijital alanda nasıl varlık bulduğu analiz edilmiştir.

1. "İtperest" Söylemi ve Şefkatin Kriminalize Edilmesi

Son yıllarda Türkiye'de sokak hayvanlarıyla ilgili artan toplumsal gerilim, dijital medya platformlarında yeni bir düşman figürünün oluşumuna tanıklık etmektedir: "itperest", "köpektapar". Bu terimler, yalnızca sokak hayvanlarını savunan bireyleri aşağılamak için kullanılan argo bir nitelemeler değildir. Türlerarası dayanışmayı "sapkın" ya da "irrasyonel" olarak tanımlamaya yönelik söylemsel bir araç hâline gelmiştir. Toplumsal düzende marjinalleştirilen bir grubu hedef alarak, bu bireyleri "ahlaki sapma"nın taşıyıcıları şeklinde konumlandırmaktadır. Bu süreç, Cohen'in (2011) moral panik kuramında tanımladığı halk şeytanı figürüyle doğrudan ilişkilidir. Cohen'e göre halk şeytanları, egemen ahlaki düzene tehdit olarak temsil edilen ve medya aracılığıyla kolektif kaygının taşıyıcısı hâline getirilen sosyal aktörlerdir. Sokak hayvanlarını korumaya çalışan bireyler, bu bağlamda "çocuk düşmanlığı", "şehir güvenliğini tehdit etme", "duygu sömürüsü yapma", "mama lobisi" gibi suçlamalarla halk şeytanına dönüştürülmekte, toplumsal kaygıların simgesel hedefi hâline getirilmektedir.

Burada dikkat çekici olan, söz konusu bireylerin yalnızca eylemleri nedeniyle değil hayvanlarla kurdukları şefkat temelli bakış nedeniyle cezalandırılıyor olmasıdır. Nussbaum'un (2004) "duygusal adalet" olarak tanımladığı merhamet ve bakım temelli etik pozisyonlar, neoliberal toplumlarda sıklıkla irrasyonel ya da tehlikeli biçimde temsil edilir. Türkiye'de "itperest" terimi, tam da bu irrasyonelleştirme stratejisinin dijital alandaki tezahürüdür. Hayvanlara yönelik şiddete karşı çıkan bireyler, duygusal aşırılıkla, gerçeklikten kopmakla ve insan önceliğini reddetmekle suçlanarak dışlanır. Örneğin, "Bu hayvansever çocuk düşmanı! Hayvanlara aşırı düşkünlük, insanları unutmak demektir." (Instagram yorumcusu, 2024). Analiz edilen sosyal medya içerikleri, bu dönüşümün çarpıcı örnekleriyle doludur. Örneğin, yüksek etkileşim almış bir Twitter paylaşımı şu şekildedir: "Çocuk it yüzünden yoldan geçemiyor. Zaten itten korkmuş. çocuğa bir de itperestler hakaret edip azarlıyor. Çocuk it ve itperestler yüzünden evine geri dönüyor. Dışarda çocuklarımıza tehlike oluşturan çift ve dört ayaklı itler imha edilmeli." (İtvuran, 2025).

"İtperestler bu sizin eseriniz! Son 21 ayda 40'ı çocuk 92 kişiyi sokak köpekleri öldürdü" (Yeni Akit, 2023).

Bu tür paylaşımlar, yalnızca bireysel öfkenin dışavurumu değildir. Burada hayvanları korumanın kendisi, kamusal güvenliği tehdit eden bir politik duruş olarak sunulmakta, savunucular ise toplumsal düzenin "iç düşmanı" hâline getirilmektedir. Bu dönüşümde medya temsilleri, yorumlar, viral içerikler ve devlet yetkililerinin açıklamaları birbirini tamamlayarak, savunucuları suç teşkil eden bir sapkınlık biçiminde yeniden tanımlamaktadır (Hall et al., 2013). Bu söylem stratejisinin temel işlevi, şiddeti yeniden meşrulaştırmak ve türlerarası yaşam fikrini kriminalize etmektir. Özellikle çocuk güvenliği gibi güçlü toplumsal kaygıların öne çıkarılması, bu süreci daha da etkili kılmaktadır. Sürekli olarak sokak köpeklerinin saldırganlığına ve onların savunucularının "duyarsızlığına" odaklanan içerikler, kamusal bellekte bir tehdit imgesini sabitler. Böylece türlerarası bakım etiği, kamusal alanda savunulamaz hâle gelir.

2. Duygulanımsal Kutuplaşma ve Dijital Linç Kültürü

Sokak köpekleriyle ilgili dijital söylem, yalnızca bilgi aktarımının değil, aynı zamanda duyguların yoğun biçimde biçimlendirildiği bir kamusal sahneye dönüşmektedir. Sosyal medya platformlarında analiz edilen veriler, bu tartışmalarda en çok öne çıkan duyguların öfke, korku, tiksinti ve koruma güdüsü olduğunu göstermektedir. Bu duyguların odağında ise çoğunlukla çocuklar, kadınlar ve yaşlılar gibi toplumsal olarak "savunmasız" ve "korunmaya muhtaç" figürler yer almaktadır. Papacharissi'ye (2015) göre, sosyal medya yalnızca bilgi değil, aynı zamanda duyguların da dolaşıma girdiği bir kamusal alan yaratır. Bu bağlamda duygular bireysel değil, kolektif olarak yapılandırılır ve politik eylemin temel itici gücü hâline gelir. Türkiye'de sokak hayvanlarına dair tartışmalarda da benzer bir dinamik işlemektedir: Hayvanlara yönelik saldırılar ya da şiddet olayları, genellikle duygusal yoğunluğu yüksek imgelerle (çocuk yaralanmaları, ağlayan ebeveynler vb.) temsil edilmekte ve bu temsil biçimleri üzerinden hayvan savunucularına karşı linç çağrıları yaygınlaşmaktadır. Bu çağrılar, bireysel öfkenin ötesinde, algoritmik sistemler tarafından da pekiştirilen bir kutuplaşma alanı yaratır. Dijital medya platformlarında öfke ve tiksinti gibi yüksek uyarımlı duygular, daha fazla etkileşim ürettikleri için algoritmalar tarafından önceliklendirilmektedir (Brady ve ark., 2017). Hayvansever bireylerin "itperest", "psikopat", "çocuk düşmanı" gibi etiketlerle nitelendirilmesi açık tehditlere, sosyal medya linçlerine ve bazen fiziksel şiddet çağrılarına kadar uzanmaktadır. Gazete Duvar'ın "Sokak hayvanlarını besledikleri için katledilen ailenin adalet arayışı sürüyor" başlıklı haberinde, İzmir Bayraklı'da sokak hayvanlarını besledikleri için Yahya Köşek, eşi ve kızlarının komşuları tarafından hunharca öldürüldüğü olay anlatılıyor (Gazete Duvar, 2022). Bu trajik

vaka, dijital ortamda özellikle “güvenlik” ve “tehdit” söylemlerinin nasıl meşrulaştırıldığını göstermek açısından önemli bir veri niteliğinde. Bu olay, moral panik kuramı çerçevesinde halk şeytanı (Cohen, 2011) fenomeninin hayvan savunucuları ve sokak hayvanları üzerinden nasıl toplum nezdinde “tehdit” olarak kodlandığını ortaya koymaktadır. Böylece, bireylerin kamusal eylemleri —yani hayvan besleme— sistematik bir şiddet ve kriminal davranış algısı olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu bağlamda, analiz edilen içeriklerde sıkça karşılaşılan yorumlar şunlardır:

“Bunlar yüzünden çocuğumuzun canı yansa hesabını kim verecek? İtperestlerin yüzüne tükürmek farzdır!”

“O köpeği savunan varsa, gitsin kendisiyle yaşasın. Sonra da çocuğu parçalandığında ağlamasın!”

“Terör saldırısı varsa insanlar bile öldürülürken, köpek terörüne karşı neden öldürme konuşulmuyor. Köpekleri insandan bile daha üstün tutan bu zihniyet neye hizmet ediyor?” (Çocuk Aile, 2024).

Bu yorumlarda görülen ortak söylemsel strateji, hayvanları korumanın “çocukları feda etmek”le eş tutulmasıdır. Bu tür bir temsil, ahlaki yüklemenin yönünü değiştirerek hayvanseverleri “zararsız duyarlı insanlar” olmaktan çıkarıp, “toplumun bekâsına tehdit oluşturan sapkınlar” konumuna indirger. Ayrıca bu söylemler, yalnızca bireysel düzeyde değil medya organları, köşe yazarları, siyasi figürler ve belediye yetkilileri tarafından da sıklıkla yeniden üretilmektedir. Bu durum, dijital linç kültürünün yatay değil, dikey olarak da örgütlendiğini göstermektedir. Böylece, post-truth çağında doğruluktan çok duygusal rezonansa dayalı bir hakikat rejimi inşa edilir (Waisbord, 2018). Bu kutuplaşma içinde türlerarası etik pozisyon savunulamaz hâle gelir. Birlikte yaşam önerisi, toplumsal olarak irrasyonel bir tercih ya da lüks bir ayrıcalık olarak temsil edilmeye başlanır. Oysa bu pozisyon, sadece hayvanlara yönelik bir empati sunmaz. Şiddetsiz bir kamusallığın, adil bir kentsel yaşamın ve etik bir gelecek tahayyülünün ifadesidir çünkü hayvana şiddet insana şiddetin bir önceki adımıdır.

3. Türlerarası Dayanışma Pratikleri ve Mikro Direniş

Sokak hayvanlarına yönelik dijitalleşmiş düşmanlık iklimi, yalnızca şiddet ve dışlama söylemleri üretmemekte; aynı zamanda bu şiddete karşı alternatif etik ilişkilenme biçimlerini ve karşı anlatıları da doğurmaktadır. Dijital alan, bir yandan türlerarası düşmanlık rejimini yeniden üretirken, öte yandan bu rejimi bozan, sekteye uğratan ve sorgulayan barışçıl pratiklerin de görünürlük kazandığı bir karşı-mekân işlevi görmektedir (Foucault, 1986). Özellikle hayvanlarla duygusal bağ kuran bireylerin sosyal medyada paylaştığı hikâyeler, kurtarma videoları, mama desteği kampanyaları ve barınak karşıtı içerikler, bu tür etik dayanışma biçimlerinin dijital sahadaki izlerini oluşturur. Örneğin,

“Kartal Hayvanseverler Derneği olarak, AIESEC İstanbul Asya gönüllüleri ile Kartal sahilinde sokak hayvanlarına mama ve su desteğinde bulunduk. Aynı zamanda etkinlik kapsamında sahil boyunca çöp toplayarak çevre temizliğine katkı sağladık” (Kartal Hayvanseverler Derneği, 2025) başlıklı video vicdani ve etik bir dönüşümü dijital olarak belgelemektedir. @iskinmogolalci ve Umutlu Patiler gibi instagram profilleri Türkiye’nin pek çok şehrinden sokaktan ve barınaktan kurtarılmış ve pek çoğu felçli veya yaşlı köpeklerin kurtarıldığını ve hayata nasıl tutundukları-



Savaş Onur Şen /We Animals

nı gösteren paylaşımları içermektedir.

Bu tür içerikler, türlerarası müşterek yaşam tahayyülünü normalleştirirken, aynı zamanda sokak hayvanlarına yönelik tehdit söylemlerine karşı sessiz ama ısrarlı bir direniş biçimi sergiler. Bu direniş, açıkça politik olmayan, örgütlü bir protestoya dönüşmeyen ama gündelik yaşamın içinde süreklilik gösteren bir karşı duruş niteliği taşır. Bayat’ın (2010) “sessiz direniş” kavramı bu bağlamda açıklayıcıdır. Bayat’a göre gündelik yaşamın içinden doğan, görünmeyen ama etkili eylemler; düzenin hegemonik yapısına karşı mikro müdahaleler sunar. Türkiye’de sokak hayvanlarını sahiplenen, onları savunan ya da yalnızca yanlarında var olmaya devam eden bireylerin pratikleri, tam da bu türden mikro direnişlerdir. Ayrıca bu tür karşı anlatılar, duyguların da siyasallaştığı bir düzlemde işlerlik kazanır. Papacharissi’nin (2015) tanımladığı duygulanımsal kamular, sadece öfke ve korku değil şefkat, bakım, kaygı ve ortaklık gibi olumlu duygular etrafında da örgütlenebilir. Hayvanseverlerin sosyal medyada yürüttüğü karşı kampanyalar —örneğin #yasayigerigerçek, #öldürmeyaşat, #satınalmasahiplen #birkapmama #birkapsu gibi etiketler— bu duygusal alternatifin kolektif bir biçim kazanma çabasını yansıtır. Bu içerikler, şiddet çağrısı yapan hashtag’lere karşı bir etik-söylemsel mücadele alanı açar.

Bu türlerarası dayanışma pratikleri aynı zamanda alternatif bir kamusal alan tahayyülünü de içerir. Nancy Fraser’in (1990) karşı kamular kavramı, hegemonik söyleme karşı gelişen bu mikro anlatıların politik doğasını anlamak açısından önemlidir. Hayvan hakları savunucularının oluşturduğu bu dijital karşı kamular, yalnızca hayvanları korumakla ilgilenmez. İnsan merkezli kent politikalarına, şiddet kültürüne ve düzenleyici devlet reflekslerine karşı eleştirel bir pozisyon da alır. Barınağa karşı çıkmak, mama bırakmak ya da bir hayvanla kurulan dostluğu anlatmak kamusal tartışmanın yönünü “kimin yaşamaya hakkı var?” sorusu etrafında yeniden şekillendirmeye yönelik bir çağrı hâline gelir. Bu pratikler, ontolojik eşitliğe dayalı bir toplumsal dönüşüm arzusunun izlerini taşır.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışma, Türkiye’de sokak hayvanları üzerine şekillenen dijital söylem alanını, moral panik, dijital şiddet ve posthümanist etik çerçevelerinden yola çıkarak analiz etmiştir. Bu alanda gelişen türlerarası direniş biçimlerini görünür kılmayı amaçlamıştır. Bulgular, sokak köpeklerinin ve onları savunan bireylerin yalnızca biyolojik ya da etik varlıklar olarak tanımlamamakta aynı zamanda medya-temelli bir anlam rejimi içinde toplumsal tehdit figürlerine dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, dijital platformlarda şekillenen sokak hayvanlarına dair mücadele, günümüz Türkiye’sinde sadece hayvan hakları bağlamında değil türlerarası şiddetsizlik, kamusal barış, duygusal adalet ve toplumsal kapsayıcılık tartışmaları açısından da kritik bir kavşak noktasıdır. Bu çalışmanın sunduğu analizler, türler arası dayanışmanın yalnızca mümkünsüzlükler içermediğini yaratıcı, dirençli ve duygusal biçimlerle de şekillenebileceğini göstermektedir. Gelecekteki çalışmalar, bu tür alternatif dayanışma biçimlerinin siyasal etkilerini, mekânsal dönüşümlerle olan ilişkisini ve dijital yurttaşlıkla nasıl kesiştiğini daha geniş veri kümeleriyle inceleyerek bu alandaki bilgiyi derinleştirebilir.

KAYNAKÇA:

Bayat, A. (2010). Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East. Stanford University Press.

Bozalek, V., Zembylas, M., & Tronto, J. (2021). Posthuman and Political Care Ethics for Reconfiguring Higher Education Pedagogies. Routledge.

Brady, W. J., Wills, J. A., & Jost, J. T. (2017). Emotion shapes the diffusion of moralized content in social networks. Proceedings of the National Academy of Sciences, 114(28), 7313–7318.

Braidotti, R. (2013). The Posthuman. Polity Press.

Cohen, S. (2011). Folk devils and moral panics. Routledge.

Çocuk Aile. (2024, 3 Haziran). Tek çözüm itlaf. https://www.cocukaile.net/tek-cozum-itlaf

Demir, D. [@daimondemir88]. (2024, May 6). Köpekleri savunmak, insanlara düşman olmak demektir [Tweet]. X. https://x.com/daimondemir88/status/1858294454266048878

Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. Social Text, (25/26), 56–80.

Gazete Duvar. (2022, 20 Temmuz). Sokak hayvanlarını besledikleri için katledilen ailenin adalet arayışı sürüyor: Cinayet planlı mı? Gazete Duvar. https://www.gazeteduvar.com.tr/sokak-hayvanlarini-besledikleri-icin-katledilen-ailenin-adalet-arayisi-suruyor-cinayet-planli-mi-haber-1574013.

Gerbaudo, P. (2012). Tweets and the Streets: Social Media and Contemporary Activism. Pluto Press.

Güvenli Sokaklar. (2024). X sosyal medya hesabı. https://x.com/guvenlisokaklar

Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., & Roberts, B. (2013). Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order. Macmillan.

Haraway, D. J. (2003). The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Prickly Paradigm Press.

Instagram. (2024). Katliam mı altü… Üstü üç tane itperest öldü [Video]. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DGYISxSt72r/

itvuran [@ituyutucu3]. (2025, Temmuz 22). Çocuk it yüzünden yoldan geçemiyor. Zaten itten korkmuş çocuğa bir de itperestler hakaret edip azarlıyor…[Tweet]. X. https://x.com/ituyutucu3/status/1915733352868348017.

Jane, E. A. (2017). Misogyny Online: A Short (and Brutish) History. SAGE.

Kartal Hayvanseverler Derneği. (2025, Haziran). Sahilde mama dağıtımı gönüllülerimizle birlikte gerçekleşti [Reel]. Instagram. https://www.instagram.com/p/DI9rAdsu2IU/

Keck, M. E., & Sikkink, K. (1998). Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics. Cornell University Press.

Massanari, A. (2015). Participatory Culture, Community, and Play: Learning from Reddit. Peter Lang.

Nussbaum, M. C. (2004). Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton University Press.

Papacharissi, Z. (2015). Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics. Oxford University Press.

Scott, J. C. (1985). Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. Yale University Press.

Uludağ Sözlük. (2024). itperest. https://www.uludagsozluk.com/k/itperest/

Waisbord, S. (2018). Truth is What Happens to News: Journalism and the Logic of Post-Truth. Journalism Studies, 19(13), 1866–1878.

Yeni Akit. (2023). İtperestler bu sizin eseriniz! Son 21 ayda 40’ı çocuk 92 kişiyi sokak köpekleri öldürdü [Haber]. Yeni Akit. https://www.yeniakit.com.tr/haber/itperestler-bu-sizin-eseriniz-son-21-ayda-40i-cocuk-92-kisiyi-sokak-kopekleri-oldurdu-1813180.html

Kesişen Aynalar: Kuaför Salonunda Beden, Mekân ve Söylem

Irmak Kabay

Toprağın çatlağından yükselen bir ses, kalabalığın ritmine karışan bir adım… Bu çatlaklardan yükselen seslerden biri de mahalle kuaförlerinden gelir. Bu mekânlar, yalnızca saçların değil, toplumsal cinsiyet pratiklerinin de şekillendiği alanlardır. İçeriye adım atan her kadın, önce aynalarla değil, birbirinin bakışıyla karşılaşır. Bu karşılaşmaların içinde kent yaşamının tüm gerilimleri saklıdır: bir yandan görünmez kılınan kadınlık halleri, diğer yandan dirençle örülen gündelik bağlar.

Şehirler eril tahakküm ile donatılmışken kadınların kentteki ayak izlerini takip etmek, bize hayatta kalma ve dayanışma ağlarından haberdar olma imkânı sunar. Ayak izlerinin vardığı bu duraklarda ilişkiler, zamanla ve mekânla birlikte dönüşür. Her değişim, yerle kurulan bağa sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü cinsiyet rolleri, erkeklik ve kadınlık tanımları, mekânın sınırları içinde yeniden örülür, yeniden dağıtılır (Alkan, 2009). Kuaförler de tam bu noktada hem geleneksel rolleri sorgulayan hem de onların gölgesini taşıyan alanlar olarak öne çıkar. Mahallelerdeki sosyalleşme pratiklerinde kadınlar sokağa ve mahalleye açılan kapı eşiklerinden bu alanlarda kendi habitatlarını kurma, sınırları aşma imkânı elde ederler. Yarattıkları günlük kültürel pratikleri sürdürerek çeşitli dayanışma ve rekabet alanları oluştururlar; yerleşim ve benzeri alanlardaki düzenlemelerde aktif rol oynayarak "kültürel ilişki denetimi" yoluyla toplumsal aktörler haline gelirler. Dolayısıyla kadınların yürüttüğü kültürel pratikler bize sosyal topluluk rejimlerinin de cinsiyetlenerek var olduğunu gösterir. (Sancar, 2022, s. 25) Bu noktada, feminist araştırmacıların uzun yıllardır üzerinde durduğu kamusal–özel alan ayrımını hatırlamak gerekir. Çünkü bu ayrım, yalnızca mekânın sınırlanışını değil, kadınların bu sınırlara karşı geliştirdikleri gündelik direniş pratiklerini de görünür kılar. Evle sokak arasında kalan eşiğin nasıl deneyimlendiği, kadınların yaşam ağlarını nasıl kurduklarını ve toplumsal tahakküme karşı nasıl küçük çatlaklar açtıklarını anlamak açısından önemlidir.

Tasarlanmış çevre üzerine yazan feministler genellikle "özel" terimini bireysel hane halkına ait, iç ve dış mekânları kapsayan alanlar için kullanmışlardır. Diğer tüm alanlar – ister iç mekân ister dış mekân olsun; ister kamuya, ister özel sektöre ait olsun – "kamusal" olarak adlandırılmıştır. Şehir sokakları, meydanlar ve parklar genellikle hem kamu mülkiyetindedir hem de tüm nüfusa açıktır. Tüm bu alanlar – sokaklar, meydanlar, parklar, mağazalar, alışveriş merkezleri, plazalar, kütüphaneler ve müzeler – kabaca "kamusal" olarak adlandırılmaktadır (Franck & Paxon, 1989). Böyle bir sınıflandırma ilk bakışta açıklayıcı görünse de, mekânların toplumsal cinsiyet ilişkileri içinde nasıl anlam kazandığını göz ardı eder. Feminist eleştiri tam da burada devreye girerek, kamusal-özel ayrımının kadınları "ikinci cins" konumuna sabitleyen tarihsel işlevine dikkat çeker. Ayten Alkan'ın aktardığı üzere, bu kavramların hiçbiri doğal ya da siyasetin öncesine ait değildir; aksine, toplumsal olarak inşa edilmişlerdir ve anlamları zamana, mekâna ve farklı toplumsal gruplara göre değişkenlik gösterir. Bu değişkenlik, her iki kategorinin de belli ölçülerde birbirinin özelliklerini içermesine yol açar. (Alkan, 2009) Mekân odaklı çalışan araştırmacılardan Funda Şenol Cantek, Kenarın Kitabı adlı eserinde şöyle sorar: "Evle sokak arasında bir 'ara mekân' var mıdır — isminin de çağrıştırdığı gibi bir geçiş alanı? Hem eve ait olan hem de sokakla etkileşim içinde olan bir alan. Aynı anda hem içeride hem dışarıda olmayı mümkün kılan hem özel hem kamusal olarak işaretlenmiş alanlara temas eden bir yer. Beatriz Colomina'nın ifadesinden hareketle, bu

'görünür olanla görünmeyenin kesiştiği, etkisiz olanın gözetim altında tutulduğu' mekândır: pencere pervazı, balkon, eşik. Ve bu etkisizliğin bekçisi, yine kadındır." (Cantek, Ünlütürk Ulutaş, & Çakmak, 2019) Buradan yola çıkarak şu soruyu sormak mümkündür: Kuaför salonları bir "ara mekân" olarak değerlendirilebilir mi? Yani ev ile kamusal alan arasında konumlanan, hem özel hayatın izlerini taşıyan hem de toplumsal normların, bakışların ve ilişkilerin etkisinde şekillenen melez bir alan olabilir mi?

Bu sorunun ortaya çıkış nedeni, kuaför salonlarının sadece saç kesimi ya da bakım yapılan yerler olmanın ötesine geçerek, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, sınıfsal aidiyetlerin ve gündelik hayat pratiklerinin iç içe geçtiği çok katmanlı bir etkileşim alanı hâline gelmesidir. Mekânsal olarak mahremiyet ve kamusallık arasında salınan bu alanlar, kadınlar açısından hem bir kaçış hem de yeniden şekillenme imkânı sunar. Bu bağlamda kuaför salonları, sosyolog Ray Oldenburg'un "üçüncü mekân" (Oldenburg, 1989) kavramına benzer şekilde, ev (birinci mekân) ve iş (ikinci mekân) dışında, toplumsal çatlakların görünür kıldığı, yeni anlamların ve ilişkilerin filizlendiği alanlar olarak da düşünülebilir. Bu mekânlarda ortaya çıkan deneyimler görünmez olanın sesini işitilebilir kılar.

Nitekim görüşmeler sırasında elde ettiğim veriler, bu alanların hem dayanışmanın hem de rekabetin aynı anda var olabildiği, sınırları geçirgen "ara mekânlar" olarak işlediğini göstermektedir. Burada kahkaha ile rekabet, dertleşme ile normların baskısı yan yana var olur.

Kuaför salonlarının işleyişi, mekânın konumuna göre farklılık göstermektedir. Mahalle arasındaki küçük dükkânlarda kadınlar çoğunlukla ev kıyafetleriyle, makyajsız ve doğal halleriyle bulunurken; kent merkezindeki daha "lüks" ve görünür salonlarda dış görünüşe verilen önem belirginleşmektedir. Bu karşıtlık, mekânların yalnızca hizmet sunan yerler değil, aynı zamanda toplumsal temsillerin üretildiği alanlar olduğunu gösterir.

Bazı mahalle kuaförleri kadınlara ev rahatlığını çağrıştıran, güven duygusu veren ve kimi zaman "evin uzantısı" gibi işleyen bir ortam sağlarken; daha merkezi salonlar, toplumsal normların ve görünürlük baskısının yoğunlaştığı sahnelere dönüşür. Bu sebeple kuaför salonları, toplumsal ilişkilerin ve kentleşme süreçlerinin mikro düzeydeki dönüşümlerini gözlemlemek için verimli bir zemin sunar. Aynı zamanda bu salonlar, gündeliğin çatlaklarından sızan küçük ama güçlü seslerin duyulduğu, sessiz direnişlerin ve görünmez müzakerelerin şekillendiği mekânlar olarak da düşünülebilir.

Cinsiyetin Mekânla Randevusu

Kent kadınlara fırsatlar sunar ama aynı zamanda tehlikeleri de barındırır. Özellikle günümüzde, "kamusal" ya da "ortak" olarak tanımlanan alanlar, bazı kadınlar tarafından kaçınılması gereken yerler olarak algılanabilmektedir. Bu noktada şu soruyu sormak mümkündür: Kentte kadınlar için güvenli sayılan alanlar hangileridir? Bir kadın için kalabalığın ritmine karışmak ne demektir? Bu sorulara cevap ararken, kuaför salonları; dayanışma, rekabet, dedikodu ve bakım alanları olarak akla gelmektedir. Elbette "kuaför salonları kadınlar için güvenli mekânlardır" gibi genelleyici bir ifade doğru olmaz. Ancak, kuaför salonlarının kadınlar için hem geçim sağlama hem de sosyalleşme açısından uygun bir ortam sunduğu bilinmektedir. Kuaför salonlarında kurulan çok katmanlı ilişkileri fark etmek gerekir. Bu mekânlar kadınlar için dayanışmanın, rahatlamanın ve zaman zaman rekabetin merkezlerine dönüşmektedir. Dolayısıyla hem imge kültürünü inşa eden hem de bu sürecin etrafında örülen toplumsal ilişkileri barındıran alanlar olarak işlev görürler. Bu işlevi daha iyi anlayabilmek için iletişime geçilen kuaförlerden biri olan G.K, kuaför salonunu yalnızca bir iş yeri olarak değil, adeta bir yaşam alanı olarak tanımlar; hatta burada geçirdiği zamanın evindekinden daha fazla olduğunu vurgular. Yirmi altı yıllık meslek hayatında, müşterileri ve komşularıyla kurduğu bağın bir aile hissi yarattığını ifade eder. Kuaför dükkânının kendisine ait oluşu, ona yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda ev içi ilişkilerde de bir güç alanı sunar. G.K, eşinden izin almadan kendine bir şeyler alabilmenin özgürleştirici etkisinden söz ederken, çalışmadığı takdirde harcadığı her kuruşun hesabını vermek zorunda kalacağını da ekler. Bu nedenle, çalışmanın ona kazandırdığı maddi ve manevi bağımsızlığı büyük bir şükranla karşıladığını belirtir. Bu ifadeler, kuaförlük mesleğinin kadınlar açısından yalnızca bir geçim kaynağı değil, aynı zamanda güçlenmenin ve özneleşmenin de bir aracı olabileceğine işaret eder. G.K'ye göre, müşterileriyle yıllar içinde kurduğu ilişki biçimi, kişisel konuların rahatça konuşulmasına olanak sağlamaktadır. Ziyaret ettiğim kuaför salonlarında, yeni tanışan kadınların dahi kısa süre içerisinde aile ilişkilerine dair sorunlarını paylaşabilmektedir. Bu paylaşımlar çoğunlukla kadınların eşlerinden maruz kaldıkları maddi ve duygusal şiddet deneyimleri etrafında yoğunlaşmakta; ancak söz konusu deneyimler kadınlar tarafından çoğunlukla 'şiddet' kavramı ile adlandırılmamaktadır. Bunun yerine, bu söylemler ortaklaşan deneyimlerin ürettiği bir kolektif hafıza ve duygudaşlık üzerinden anlam kazanmaktadır. Eğer ataerkillik,

üzerinde yürüdüğümüz toprağın kendisiyse; o toprağı yaran ilk çatlak, kadınların bu dayanışması ile açılır. Böylelikle kuaför salonları, gündelik yaşamın sınırları içinde kadınların ataerkil tahakküme dair deneyimlerini ifade edebildikleri, aynı zamanda dayanışma ve gündelik direniş pratiklerini inşa ettikleri mekânlar haline gelir.

Görüşme yaptığım kadınların büyük çoğunluğu, kuaförden yalnızca fiziksel olarak değil, duygusal olarak da yenilenmiş ve rahatlamış hissederek ayrıldıklarını belirtti. Bu yenilenme hissi, dış görünüşteki değişimin ötesinde, samimi bir sohbetin ardından gelen duygusal hafiflemeyle de ilgilidir.

Kuaför salonlarında sohbet, çoğu zaman sunulan hizmetin ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Nitekim G.K de bu durumu sohbet etmeyi sevdiğini, kadınların dertleşmeye ihtiyaç duyduğunu belirterek ifade eder. Ancak her sohbetin aynı ölçüde keyifli olmadığını da ekler; örneğin bazı müşterilerin saatlerce çocuklarını övmesinden ya da pahalı kıyafetlerinin etiketini görünür şekilde ortaya koymasından yorulduğunu dile getirir. Buna rağmen, hizmet sunan bir işletmeci olarak bu durumlara doğrudan müdahale edemediğini, sadece dinleyici olmakla yetindiğini söyler. Bu anlatı, kuaförlüğün yalnızca fiziksel bakım değil, aynı zamanda duygusal emeği de içeren bir iş olduğunu gösterir. Dolayısıyla müşteri memnuniyeti, sadece aynaya bakıldığında saçtan memnun olmakla değil; ziyaret sürecinin keyifli ve rahat geçmesiyle de ilgilidir. Bu tür bağlar, neoliberal kent yaşamında yalnızlaşan kadınların duygusal ihtiyaçlarını karşılamada önemli bir rol oynar. Aynı zamanda kadınların ekonomik olarak bağımsızlaşabildikleri alanlardan biri olan kuaför salonları, gündelik hayatta kadın öznelliğinin kurulmasına da katkı sağlar.

Kuaför salonlarının dikkat çekici bir başka yönü ise kadın kuaförler ile erkek kuaförler arasındaki ayrımdır. Görüşme yaptığım müşterilerden Deniz, uzun yıllar boyunca doktor, psikolog ya da kuaför tercihlerinde erkek profesyonelleri bilinçli olarak seçtiğini ifade etti. Bu tercihini, erkeklerin kadınlara karşı daha nazik ve duyarlı davrandığına dair kişisel gözlemleriyle temellendirdi. Deniz'in bu tercihi, yalnızca estetik beklentilerle açıklanamaz; kadınların kendi cinsine yönelik içselleştirilmiş önyargılarını da gözler önüne serer. Kadınlar arası rekabetin kültürel olarak sürekli yeniden üretildiği bir toplumda, erkek figürünün yüceltici ve onaylayıcı konumda algılanması tesadüf değildir. Deniz'in şu sözleri, bu algının toplumsal cinsiyet kalıplarına nasıl içkin hale geldiğini açıkça gösteriyor: "Kadın, erkek kuaföre gidiyor çünkü karşı cinsten iltifat almak istiyor. Evdeki koca aynı şeyleri söylemiyor. Bir de erkek olunca sanatçı diye saygı görüyor ama kadın olunca hasetlik oluyor, rekabet oluyor." Bu ifadeler, kadın profesyonellerin yeterliliklerinin çoğu zaman öznellik, rekabet ya da kıskançlık gibi olumsuz duygularla ilişkilendirilirken, erkek profesyonellerin "sanatkâr" ya da "uzman" figürü olarak yüceltilmesinin toplumsal meşruiyet kazandığını göstermektedir. Yirmi altı yıldır eşiyle beraber bir kuaför salonu işleten Ali, eşinin ağırlıklı olarak ağda, manikür ve kaş alma gibi işlemlerle ilgilendiğini, kendisinin ise saçla ilgili konularda uzmanlaştığını belirtiyor: "Sohbet etmek, derdini açmak olunca kadınlar kendi cinsinden olanı tercih ediyor ama iş saça gelince, 'Hadi işimize bakalım' deyip beni çağırıyorlar." Burada görüldüğü gibi, bir erkek olarak Ali saç tasarımı konusunda uzman görünürken, eşi daha mahrem ve görünmez işlerde hizmet vermektedir. Bu toplumsal cinsiyet temelli ayrım, reklam pratiklerinde de kendini göstermektedir. Örneğin, Ali saç tasarımlarını WhatsApp durumunda paylaşarak tanıtım yaparken, eşi bu sürecin tamamen dışında kalmaktadır.

Kuaför G.K, müşterilerin kuaför tercihlerinde benzer durumlarla karşılaştığını belirterek, bir müşterisinin dükkânda erkek kuaför olmadığı gerekçesiyle hizmet almadan ayrıldığını aktardı. Bu örnekler, toplumsal cinsiyetin, hizmet alım süreçlerinde nasıl bir kalite ölçütü hâline geldiğini ve meslekî itibarı cinsiyet üzerinden nasıl yeniden ürettiğini göstermesi açısından çarpıcıdır. Erkek bedeninin bilgiye ve beceriye, kadın bedeninin ise duygusallık ya da iç rekabet gibi niteliklere atfedilmesi, sadece bireysel değil, toplumsal cinsiyet rejiminin sürekliliğini sağlayan daha geniş yapısal normlarla ilişkilidir. Bu tür ayrımcılığa Funda Şenol Cantek'in "Aynanın Önünde Cımbızın Ucunda" adlı kitabında da yer verilmiştir. Ayla Deniz'in yaptığı röportajlarda müşteriler, erkek kuaförlerin daha yetkin görüldüğünü, kadın kuaförlerin ise hemcinslerine duyduğu "doğal kıskançlık" nedeniyle yeterli sonuç veremeyecekleri yönünde algılandığını ifade eder. Erkeklerin kadınlara göre profesyonel alanlarda daha kolay sermaye sahibi olabilmesi de bu önyargıların hem sonucu hem de sebebi olarak okunabilir. Ayla Deniz'in de ifade ettiği gibi erkekler kendi alanlarında daha fazla eğitime katılabiliyorlar ve yeni bir fark olarak da çırak veya kalfayken memnun olmadıkları kuaförlerden ayrılarak farklı bir semtteki kuaföre hızla geçebiliyorlar. Kadınların ise, işten çıkış saatinin geç olması durumunda evine kolayca gidebileceği bir yerde çalışma zorunluluğu, daha sınırlı bir mekân kullanımına yol açmaktadır (Deniz, 2017). Elbette erkek kuaförlerin de bu ayrımcılığı nasıl yönettiğine bakmak önemlidir. Kuaför Ali, kadın müşterilerle kurduğu iletişimin sınırlarından ve bu iletişimde doğru dengeyi bulmanın ne kadar önemli olduğundan bahsetti. Ali'nin aktardığına göre, kadın müşteriler karşılarında erkek bir kuaför olduğunda daha çekingen davranabiliyor ya da taleplerini ifade etme konusunda tereddüt yaşayabiliyor. Bu durumu dengelemek için Ali, müşterileriyle ilk temasta samimi bir üslup benimsemeye özen gösterdiğini belirtiyor. Ayrıca kuaför salonunu eşiyle birlikte işletmesinin, kadın müşterilerin kendilerini daha güvende hissetmelerini sağladığını ve bu sayede yanlış anlamaların önüne geçildiğini ifade ediyor. G.K. ise çırak olarak çalıştığı dönemdeki erkek ustasının müşteriyle kurduğu ilişkiyi şu sözlerle aktarıyor:

"H. Abi çok cıvık bir adamdı, bu hali dükkânda belli bir rahatlık ortamı yaratıyordu. Müşterilerin yanında gay gibi davranırdı, kıvırtarak yürürdü. Biz de onu hep öyle bildik. Ama sonra yanında çalışmaya devam ettikçe bazı kadın müşterileri taciz ettiğini gördüm. Havluyu düzeltme bahanesiyle göğsüne dokunuyordu mesela. Kimisi umursamıyordu ama tartışanlar da oldu bunun için."

Bu anlatılar, kuaför salonlarındaki duygusal emeğin yalnızca kadın kuaförlerle sınırlı olmadığını; erkek kuaförlerin de toplumsal cinsiyet rollerini gözeterek ilişkilerini biçimlendirdiklerini ortaya koymaktadır. Ali'nin müşterilerle kurduğu iletişim biçimi, toplumsal olarak "fazla samimi" olarak nitelendirilebilecek bir tutumun, aslında kadın müşterinin rahat etmesini sağlamak adına bilinçli bir strateji olarak geliştirildiğini göstermektedir. Bu durum, erkek kuaförlerin yalnızca teknik becerilerle değil, aynı zamanda duygusal emekle de müşteri memnuniyetini sağlamak zorunda olduklarını ortaya koyar. Ali'nin salonu eşiyle birlikte işletmesi de burada önemli bir toplumsal sinyal üretir: Mekânın kadınlar için "güvenli" bir yer olarak kodlanmasına katkı sunar. Bu durum, toplumsal cinsiyetin mekânsal düzenlenişiyle ilgili önemli bir göstergedir.

G.K.'nin anlatısı ise, erkek kuaförlerin kimi zaman toplumsal cinsiyet performanslarını stratejik biçimde yeniden kurduklarını düşündürür. G.K'nin, ustasının müşterilerle kurduğu iletişimde eşcinsellere atfedilen jest ve mimikleri kullanmasının hizmet ilişkisini daha rahat ve esprili kılmak amacıyla seçilmiş bir tavır olduğunu belirtmesi, toplumsal cinsiyetin yalnızca sabit bir kimlik değil, aynı zamanda bir performans olduğunu ortaya koyar (Butler, 2019). Bu performans hem müşterinin beklentilerine uyum sağlamak hem de erkekliğin hegemonik biçimlerini askıya alarak mekân içinde daha kapsayıcı bir alan yaratmak amacıyla geliştirilmektedir. Bu performansın arkasında cinsiyetler arası sınırların belirsizleştiği, zaman zaman da istismar edilebildiği bir zemin oluşmaktadır. Bu alanlardaki toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü—erkeklerin yaratıcı ya da görünür rollerde "uzman" konumuna yerleştirilmesi, kadınların ise daha geri planda kalan, destekleyici işlere yönlendirilmesi—toplumsal emek hiyerarşilerinde kökleşmiş cinsiyetçi mantığı yansıttığı kadar, bu yapının yeniden üretilmesine de hizmet etmektedir. Bu ayrım, sembolik anlamda erkeklere otorite atfederken, kadın emeğini görünmez kılar ve değersizleştirir.

Bu yazı, bütününde, kadın kuaför salonlarını gündelik yaşamın görünürde sıradan ancak yapısal olarak son derece katmanlı mekânları olarak ele almayı amaçlamaktadır. Saç telleri gibi incelikli ilişkilerin örüldüğü bu alanlar, yalnızca bedensel dönüşümlerin değil, toplumsal cinsiyet rollerinin, emek biçimlerinin ve kadınlar arası duygusal bağların da yeniden kurulduğu dinamik ara mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuaför salonları, kadınların hem kendilerine hem birbirlerine hem de kente dair kurdukları ilişkilere ışık tutar.

Asosyoloji Dergisi'nin "Toprağın çatlağından yükselen bir sesin, kalabalığın ritmine karışan bir adımın" peşine düştüğü bu çağrıyla birlikte düşünüldüğünde, kuaför salonları da bu çatlağın kıyısında, gündelik olanın içinde sessizce şekillenen direniş biçimlerinin ve toplumsal müzakere alanlarının izini sürmek için verimli bir zemin sunar. Bu nedenle, görünmeyen duygusal emeklerin, yeniden üretilen cinsiyet rollerinin ve mekâna içkin güç ilişkilerinin analizinde, kuaför salonlarını dikkate almak, sadece saçın değil, toplumsal dokunun da nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemlidir.

Bibliography

Alkan, A. (2009). Cinsiyet Dinamiklerinin Peşinden Mekanın İzini Sürmek. A. Alkan içinde, Cins Cins Mekan (s. 12). İstanbul: Varlık Yayınları.

Butler, J. (2019). Cinsiyet Belası. İstanbul: Metis.

Cantek, F. Ş., Ünlütürk Ulutaş, Ç., & Çakmak, S. (2019). vin içindeki sokak, sokağın içindeki ev: Kamusal ile özel "ara"sında kalanlar. F. Ş. Cantek içinde, Kenarın Kitabı (s. 121). İstanbul: İletişim.

Deniz, A. (2017). Kadın Kuaförlerinde Cinsiyetin İzini Sürmek: Antalya Örneği. F. Ş. Cantek içinde, Aynanın Önünde Cımbızın Ucunda (s. 265-283). İstanbul: İletişim.

Franck, K. A., & Paxon, L. (1989). Women and Urban Public Space. I. Altman, & E. H. Zube içinde, Public Place and Spaces (s. 121-146). New York: Plenum.

Oldenburg, R. (1989). The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons and Other Hangouts at the Heart of a Community. NewYork: Paragon House.

Sancar, S. (2022). Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti . İstanbul: İletişim Yayınları.



Zeynep Yılmaz

19 Mart Bir Gençlik Direnişi Sahadan Notlar

19 Mart tarihinde, ana muhalefetin cumhurbaşkanı adayının üniversite diplomasının Saray tarafından iptal edilmesi ve tutuklanmasının ardından, Beyazıt'ta başlayıp tüm İstanbul'a yayılan protestolar, farklı üniversitelerden binlerce genci bir araya getirdi. Bu geniş katılımlı gençlik hareketi, gençliğin politika sahnesine dönüşünü gösterdi. Bizler, İstanbul Gençlik Araştırmaları Merkezi araştırmacıları olarak 19 Mart'tan itibaren, hem protestocu hem de araştırmacı olarak sokaktaydık. Protestocu kimliğimizin yanında alandaki diğer eylemcilerle görüşmeler yaptık, protestocuların motivasyonlarını anlamaya çalıştık. Temel amacımız; protestolara katılan gençlerin motivasyonlarını, duygu ve düşüncelerini anlamak, bu hareketin politik anlamını ve kuşaklar arası yankılarını analiz edebilmekti.

Bu süreçte, 18-25 yaş aralığında, İstanbul'daki 10 farklı üniversiteden[1] toplam 164 protestocu ile görüşmeler gerçekleştirdik. Bu görüşmeler, sadece bireysel duyguların ya da politik taleplerin değil; aynı zamanda kolektif hafızanın, yoldaşlığın, toplumsal cinsiyet eşitliği arayışının ve politik tahayyülün de seslerini taşıyordu.

Araştırmamızın saha aşamasını tamamladık ve saha anlatıları ışığında analiz sürecine geçtik. Her bir araştırmacı, farklı kavramsal odaklarla –bellek, kuşak, duygular, toplumsal cinsiyet, yoldaşlık gibi– metinler üretmeye başladı. Nihai hedefimiz bu metinleri bir araya getirerek bütünlüklü bir eser ortaya koymak. Ancak bu yolculuğun hemen başında, saha çalışmasının bizde bıraktığı ilk izlenimleri, gözlemleri ve düşünceleri sizinle paylaşmak istedik. Belirtmek isteriz ki bu araştırma ve saha gözlemleri eylemcilerin tümünü temsil etme kaygısı taşımamaktadır.

Elinizdeki metin, araştırmanın ilk durağından bir kesit sunuyor. Her bir araştırmacının kaleme aldığı bu kısa saha notları, hem araştırmanın duygusal ve düşünsel atmosferini yansıtıyor hem de gençliğin politikaya dönüşünün çok katmanlı doğasına dair ipuçları veriyor.

Yazılar, yazarların adına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

1 Bahçeşehir Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, GSÜ, İstanbul Bilgi Üniversitesi,İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, MSGSÜ, Yeditepe Üniversitesi, Yıldız Teknik Üniversitesi

Bireycilikten Yoldaşlığa: 19 Mart Gençlik Hareketi

Didem Ayan



Zeynep Yılmaz

Sömürüden, baskıdan, krizlerden beslenen bir çağda yaşamak insanı bireyci olmaya, bunu yaparken de bir o kadar sistemi destekleyerek kendine mesafelenmiş, yabancılaşmış öznelere dönüştürmüştür. Bazı insanların, ötekileri sistemin sürekliliğini sağlayacak bir makinanın dişlileri olarak görmesi sonucunda bugün inkarcılığımızda ve bencilliğimizde buluşuyoruz. Dünyayı inkâr ve bencillik yönetiyor ve bu gidişatı değiştiremediğimiz sürece sonumuzun hepimiz için çok da umut vadeden bir yerde durmadığı aşikâr. Bruno Latour "Ortak bir yaşamda buluşabilmek adına modernleşme deneyiminin çelişkili kıldığı, ama aslında birbirini tamamlayan iki hareketi başlatmak gerektiğini söyler: Bunlardan biri bir toprağa bağlanmak, ötekiyse dünyasallaşmak.*"[2]

Dünyanın dört bir yanında sistem karşıtı eylemler düzenleniyor ve sistemi kırabilmenin yolunun artık sağ/sol meselesinden geçmediğini bu eylemler aracılığıyla da görebilmekteyiz. İnsanlığın bugünkü kavgası çok farklı bir yerde konumlanmakta. Bugünkü kavga birlik ve beraberliğin kavgası, özgürlüklerin, herkesin hayatının yasının tutulabilirliğinin kavgası aslında. Tam da buradan beslenerek büyüyen 19 Mart öğrenci hareketi bana, yeşeren bu umutları büyütebilme ihtimalimizin olduğunu düşündürüyor. Bir kırılma noktası gibi, ötekinin öteki olmadığı bir eylem alanının içinden yazabiliyorum tüm bunları. 19 Mart direnişi bize onlarca yıl önce unutturulan birlikte varoluş hikayemizin tarihin tozlu raflarından gün yüzüne çıkmaya artık hazır olduğunu hissettiriyor. Eylem alanlarında en çok sevilen sloganın "Kurtuluş yok tek başına; ya hep beraber ya hiçbirimiz" olarak kayıtlara düşmesi de bu yüzden tesadüf olmasa gerek.

Özellikle 2008 ekonomik krizinin dünyayı vurması Yunanistan ve İspanya gibi ülkelerdeki eylemler ve ardından Occupy Wall Street hareketi, birlik

2 Latour, B. (2022). Rota: Politikada yönümüzü nasıl bulacağız? (M. B. Kaya, Çev.). Kolektif Kitap.
* Latour "dünyasallaşma" kavramı ile yerel bir bakış açısından küresel ya da dünyasal bir bakış açısına geçmek, bakış açılarının çoğalması, daha fazla çeşitliliğin saptanması, daha çok varlığın, kültürün, olayın, organizmanın ve insanın göz önüne alınması demek olduğunu vurgular.



Zeynep Yılmaz

ve beraberliğe olan ihtiyacı bizlere görünür kılmıştı. Yatay örgütlenmenin insanın farklı yanlarını birleştirebilmesi gücünden doğan bu birliktelik, 19 Mart eylemlerinde gençleri alanlara, protestolara çeken en önemli etkenlerden biri olarak çıkıyor karşımıza. Bu süreçte, gençlerin çoğunun kendisini belli bir ideolojinin ve siyasi partinin parçası olarak görmek istememesi ve belli bir kalıba sıkıştırıp tanımlamak istememesi, bana gençlerin bu eylemlerde ortaya koydukları en önemli şeyin yoldaşlık olabileceğini düşündürüyor. Jodi Dean yoldaşlığı aynı safta mücadele verenlerin aynılığına yaklaştığı bir yerden tanımlar. Ona göre yoldaş, özgürleşmeci ve eşitlikçi siyasi mücadeleye katılanların beklentilerinin ve onlardan beklenenlerin çerçevesini çizer.[3] Her ne kadar uğruna savaşılan şey olmasa da, bir diplomanın iptali bu noktada çok şeyi görünür kılıp tetikleyici rol üstlenmiş gibi duruyor. Tüm bu krizler çağında geleceğe dair umutlarını çoğunlukla kaybetmiş olan gençlerin umutsuzluklarına son bir kamçı darbesi gibi inip onları sıfır noktasına taşıdı. Hayatta kalma mücadelesi -her ne kadar aralarında çatışmalar olsa da- yoldaşlığa bir kapı araladı diyebiliriz gibi geliyor. 19 Mart eylemleri bireyciliğin, tek olmanın, tek başına ayakta kalabilmenin el üstünde tutulduğu bir ideolojinin içinde yetişip, bunun aslında böyle olmadığını, bireyciliğin, rekabetin, hiyerarşinin ve ötekileştirmenin bizi bir yere götürmediği gibi bizi çıkmaz yollara soktuğunu görebilen, deneyimleyen gençleri bir noktada birbirlerinin yoldaşı yaptı diyebiliriz. Sistemin tam kalbine kocaman bir yumruk darbesi gibi aslında. Eylem alanlarında her ne kadar çatışmasız bir ortam olmasa da, farklı kimlikler alanda yan yana durabilmiş ve farklı duyguları bir arada yaşamış gibi görünüyor. "Günümüzün siyasi açmazının liberal çerçevesi kendimizi sınırları belli varlıklar olarak belli bir bağlam içinde sunmamız gerektiğini savunuyor. Buna belirgin, tanınabilir, dış hatları çizilmiş, hukuka tabi, kimi ortak özelliklerle tanımlanan bir cemaat* diyebiliriz."[4] Son eylemler tam da burayla çelişen bir gençlikten konuşabilme alanı açıyor. Latour'un toprağa bağlanma ve dünyasallaşma dediği yerde konumlandırabileceğimiz türde bir gençlik hareketinden bahsedebilmemize imkân tanıyor. Eylemler başlamadan önce bu gençlerin çoğunun yurt dışına gitme hayalleri varken, bu dünyasallaşmadan güç alıp, farklılıkların birlikteliğindeki umudu görüp, ülkesinde kalmaya ve burada umudun yolunu kovalamaya devam etmek isteyen bir gençlikten bahsedebiliriz. Bu yüzden 19 Mart'ı hem ülkesinde kalmak isteyip hem de dünyasallaşabilmenin kesişiminde buluşmuş bir gençlik hareketi olarak okuyabilmenin yarınlar için çok büyük umut vaat edebileceği düşüncesini taşıyorum.

KAYNAKÇA:

-Butler, J. (2021). Kırılgan hayat: Yas tutmanın ve şiddete karşı koymanın gücü (A. Ertan, Çev.). Metis Yayınları.
-Dean, J. (2020). Yoldaş (T. Birkan, Çev.). Otonom Yayıncılık.
-Latour, B. (2022). Rota: Politikada yönümüzü nasıl bulacağız? (M. B. Kaya, Çev.). Kolektif Kitap.

3 Dean, J. (2020). Yoldaş (T. Birkan, Çev.). Otonom Yayıncılık. s:32

4 Butler, J. (2021). Kırılgan hayat: Yas tutmanın ve şiddete karşı koymanın gücü (A. Ertan, Çev.). Metis Yayınları.s:43
*Butler'ın burada değindiği "cemaat" kavramı ile yas cemaatinden söz etmektedir. Bir insanın ölümüne toplumun sessiz kalması, o kişinin yaşantısının tam anlamı ile insanca bir yaşam olarak görülmediğini gösterir ve yası tutulabilecek hayatlar olarak düşünülmezler. Bir kişinin ölümüne kolektif olarak üzülebiliyorsak, bu kişi yas cemaatinin bir parçasıdır.

19 Mart'ın Gençler Açısından Anlamı

Hayri Aydın

19 Mart gençlik hareketlerine bakıldığında, gençlerin eylemselliği ve politik yaklaşımlarının eskisinden farklı kodlarla ele alınması gerektiği görülebilir. Etraflarında olup bitenin siyasetin, ülkedeki ve dünyadaki gidişatın farkındalar. Genel bir bakışla değerlendirildiğinde, söz konusu gençlerin politik duruşları, belirli bir parti veya gruplarla kurdukları ya da kurmadıkları ilişkilerden ziyade, daha geniş bir 'toplumsal' farkındalık ve tepki biçimiyle şekilleniyor gibi görünüyor. Bu noktada kesin bir yargıya varmak için erken olsa da, gençlerin eylemlerinin temel motivasyonunun bir "hesaplaşma"dan ziyade bir mücadele biçimi olduğu söylenebilir..

19 Mart gençlik hareketleri politik bir kuşağa evrilecek mi? Sorusuna geri dönersek.

Karl Mannheim "kuşak"ı sadece yaşsal ortaklıkla değil, tarihsel olaylara verilen kolektif tepkilerle tanımlar. Ona göre nesil, en fazla bir "kuşak durumu" yaratabilir; ama bu, kuşak bütünü ve kuşak birimi olmadan sosyolojik anlam kazanmaz. Pierre Nora nesil kavramını kullanmaz; çünkü ona göre kuşak, belleği taşıyan ve yeniden kuran politik bir aktördür.[5] Nora, Fransa'daki 1968 kuşağını, kuşaklar arası belleğin aktarımının kesintiye uğradığı bir kırılma noktası olarak ele alır. Bu kuşak, geçmişle bağlarını koparark özgürlük fikrine gençleşme süreciyle ulaşır; aynı zamanda ortak geçmişle mücadele ederek belleği yeniden inşa eden, "kurucu" ve devrim yapmayan ancak devrimci kuşaktır.1978 kuşağı, 68'i anma, yas ve ritüel pratikleriyle hafızayı taşıyan; geçmişle kurduğu melankolik ilişkiyle belleği yeniden üreten bir "taşıyıcı" kuşaktır (1952 Mannheim, 2006 Nora).

Türkiye'deki 68 ve 78 kuşakları birçok yönden Nora'nın Fransa'daki kuşaklarıyla kesişir ve benzerlikler gösterir. 1980 sonrası Türkiye'deki kuşaklara bakıldığında, 2000'lerdeki gençlik hareketleri bağlamında 1998 kuşağı kurucu ya da taşıyıcı değil, geçişsel bir kuşaktır; bu nedenle bu kuşak sonraki dönemlerdeki hareketlere hazırlık süreci olarak değerlendirilebilir. Gezi kuşağı, katılımcıların farklı yaş gruplarından oluşması, örgütlü biçimde süreklilik göstermemesi ve başka … nedenlerle, geçişsel bir kuşak olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Gezi Ruhu mizah, kolektif direniş pratiği ve hem eski kuşakların hem de iktidarın temsil ettiği otoriter anlayışa karşı geliştirilen karşıtlık üzerinden şekillenerek, toplumsal bellekte kalıcı bir iz bırakmıştır. Türkiye'de bölgesel, etnik kimliklerden ve farklı cemaatlere damgasını vuran farklı tarihsel olay(lar) çevresinde oluşan farklı politik kuşak durumlarından bahsedebiliriz. '19 Ocak'ta Hrant Dink'in öldürülmesi' Ermeni gençlerin politik bilinçlenmesine yol açmıştır. Bu dönemin Ermeni gençleri 19 Ocak kuşağı olarak adlandırılmışlardır. Öte yandan 90'larda Doğu ve Güneydoğu'da OHAL döneminde yetişen, politikleşen, belleğini yeniden kuran Kürt gençliğinden bahsedebiliriz (2017, Fırat).

19 Mart sonrası tutum ve eylemleriyle dikkat çeken gençler açısından ele aldığımızda, önceki politik belleğe 12 Eylül darbesinin yarattığı 45 yıllık kırılmanın üstüne, 2000 sonrası iktidarın niyetli neo-liberal politikaları eklenmiş oldu. 19 Mart gençliği iç içe geçen bu belleğin boşluğunda yetişmişlerdir. Dahası üniversiteye başla-

5 Mannheim ve Nora açısından ele alırsak; X, Y, Z gibi harflerle tanımlanan kuşakları doğrudan ele almazlar; çünkü bu kuşaklar, medya ve pazarlama stratejileriyle üretilmiş demografik etiketlerdir, sosyolojik kuşak değildirler.

dıklarında barınma, liyakatsiz eğitim sistemi ve ekonomik zorluklarla doğrudan karşılaşmışlardı. Ülkedeki adaletsizlik ve krizler onları geleceğe dair umutsuzluğa sürüklemişti. Tüm bunların sonucu olarak, gençler mitingler ve protesto eylemlerinde buluştular. Öğrenci Temsilci Kurullarında, öğrenci birliklerinde örgütlenmeye, hiç tanımadıkları gençlerle dayanışma, mücadele, kolektif bilinç ve yeniden bellek oluşturmaya başladılar. Bunların yanı sıra, kendi güçlerini fark ettiler denebilir. Örneğin; kampüslerindeki yurtların ellerinden alınması, yurt binalarının depreme dayanıklı olmaması, yemekhanelerinin ve kafelerinin iktidar yanlısı ya da rant amacıyla birtakım gruplara verilmesine karşı seslerini çok daha fazla yükseltiler.

Sonuç olarak, bellek aktarımının kesintiye uğraması ve kırılması, uzun bir depolitizasyon dönemi, 19 Mart ile tetiklenen öğrenci hareketleri ile örgütlenmeleri ve eylemsellik sürecindeki gençlerin kolektif dayanışma ruhuyla birlikte belleğin oluşmaya başlaması, bize 68 kuşağının özelliklerini hatırlatıyor. Gençlik hareketleri, toplumun farklı kesimleri ile kesişerek gelişip güçlenebilir mi? 19 Mart kurucu, 68 gibi devrimci, politik bir kuşak yaratır mı? Ya da sadece gençlik hareketi olarak mı kalacak? Bunu zaman gösterecek…

Gençlerin umutları ve sevdalarında buluşmak dileğiyle,

KAYNAKÇA:

Fırat, D., Emiroğlu, T., Muti, Ö (2017). Gezi Direnişi Vesilesiyle: Türkiye'de Politik Kuşaklar ve "19 Ocak Kuşağı", Devrimci Bir Pusula: Gezi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Nora, P. (2006). Hafıza Mekanları, Kuşak, Ankara: Dost Kitapevi (s.183 – 224)

Mannheim, K. (1952). The Problem of Generations. [Orijinal makale: Das Problem der Generationen (1928)]



Zeynep Yılmaz

Umutlu Olma Cesareti: 19 Mart'ın Düşündürdükleri

Yıldız Taghızade

Giorgio Agamben bir röportajında "düşünce umutsuz olma cesaretidir" demişti. Slavoj Zizek bu sözü alıntılayarak, içinde bulunduğumuz tarihsel an için bu kötümser içgörünün çok uygun olduğunu ifade etmiş; "asıl cesaret bir alternatif tahayyül etmek değil, aşikâr bir seçenek olmadığı gerçeğini kabullenmektir" diyerek Umutsuz Olma Cesareti adında bir kitap yazmış, iyimser gelecek beklentilerinin karşılıksız olduğunu ilan etmişti (Zizek, 2021). Bu sinik hâl yeni değil, kökensel olarak mevcut sistem karşıtı filozoflarda sıklıkla karşılaştığımız bir durum. Mark Fisher'i hatırlayalım, "dünyanın sonunu hayal etmek, kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolaydır" (Fisher, 2011: 8). Hayal kırıklığına uğramış, yenilgiyi kabul etmiş, edilgen bir şekilde karanlığı beklemek aşina olmadığımız bir şey değil. Bizler, neredeyse doğduğumuzdan beri aynı siyasi iktidar altında yaşayan, "babalarımızın" desteklediği bu iktidarı yenemedikçe babalarımızı da aşamayan, aşamadıkça etkisizleşen, etkisizleştikçe umutsuzlaşan, yarınların sahibi gibi değil, yarınlara maruz kalacak gibi hissedenler. Kimi zaman da, yarına maruz kalmaktansa yarını yaşamamayı tercih edenler, Furkan gibi.[6]

Yıllar böylece geçip giderken, başkan babamızın sonbaharı7 sürerken, adalet talep etme fikri artık aptalca bir çaba gibi görünürken, bir gün Beyazıt'ta barikatın yıkıldığını duyduk. Ve başladı. Yarınsızlar sokağa çıktı, birçok şeyin yanlış olduğunu, değişmesi gereken yığınla şey olduğunu bilerek. Öfkeli ve umutsuzdular. Görünürdeki sebep ana muhalefet Cumhurbaşkanı Adayının

6 2020 yılında Kocaeli'de "bir ev bir araba için yıllarımı harcamak istemiyorum, zaman geçtikçe kendi kişiliğimden ayrıldığımı hissediyorum. kendi özümü öğrenemedim" diyerek intihar eden 18 yaşındaki genç. 7 Gabriel Garcia Marquez'in 400 yıl yaşayan bir diktatörü konu alan aynı adlı roman.

Saray tarafından diplomasının iptal edilmesi ve ardından gözaltına alınıp tutuklanmasıydı. Evet, sokaklar bu yüzden dolmuştu ama biraz yakından baktığımızda sokaktakilerin -özellikle gençlerin- %1inin bile motivasyonu bu değildi. Neydi motivasyon? İktidarın devrilmesi? Yeni bir iktidar mı? İmamoğlu'nun hapisten çıkması? Neydi hakikaten, devrim mi?

'Devrim' bugün birçok insana demode, hatta geçmişte kalmış bir tahayyül gibi görünüyor olabilir. "Devrim mi, Devrimcilik mi kaldı?" diyenler olacaktır. En başta alıntıladığım düşünürlerde de açıkça gördüğümüz gibi, yılgınlık yaygınlaşan bir duygu durumu haline geldi. Çünkü, düzen siyasetinin yoğun propagandaları sonucunda, birçok insan için devrim fikri endüstri toplumlarının dönüşümüyle dayanaksız bir masal haline gelmiş, yenilmiştir.

Devrimi, tarihsel olarak korkunç sonuçlarından ve oluşturduğu hayal kırıklıklarından yola çıkarak lanetleyenler aslında iki şeyi birbirine karıştırırlar: devrimin tarihsel sonuçları ve insanların devrimci oluşları (Diken, 2013: 21). Oluş, olayların edimselliğinden öte virtüel boyutuna işaret eder. Yaşamın fiili durumunun ötesinde, başka bir olanağa işaret etmek anlamında edimsel olanı kabul etmemek ve virtüel olanakların, başka bir deyişle, diğer seçeneğin varolduğunu bilmek… Geleneksel anlamda devrimcilik, bir partiye (hatta şefe) bağlı olmayı, partinin programına uymayı, başlangıcı ve sonu olan aşkın ideolojinin kılavuzunda hareket etmeyi gerektiriyordu. Çoğu zaman oldukça eril kodlarla sarılmış olan bu devrimcilik fikri "dava uğruna ölmeyi" de içinde barındıran bir mücadeleyi içeriyordu. İçinde bulunduğumuz tarihsel anda da, 19 Mart'ta da böyle bir devrimcilik yok.

Peki içinde bulunduğumuz dönemde, sokakları zapt eden mücadele hangisi? Kim bu günümüzün devrimcileri, dayanışmayı örgütlemeye muktedir olan grup? Direnişçilerle konuştuğumda 19 Mart öncesi katıldıkları son eylemin "8 Mart, 25 Kasım, Onur haftası, kadın cinayetlerine karşı eylemler" cevaplarından birini almam, sokak muhalefetini elinde bulunduran muhalif grubun kadınlar ve LGBTİ+lar olduğunu gösterdi. Bu, benim için sürpriz olmadı, çünkü bunu sezgisel olarak biliyordum. Ancak benden neredeyse 10 yaş genç insanların deneyimlerinde bunu görmek; bana, umutlu olma cesareti verdi.

Elbette 19 Mart sürecinde sayısız küfürlü, cinsiyetçi,

6 2020 yılında Kocaeli'de "bir ev bir araba için yıllarımı harcamak istemiyorum, zaman geçtikçe kendi kişiliğimden ayrıldığımı hissediyorum. kendi özümü öğrenemedim" diyerek intihar eden 18 yaşındaki genç. 7 Gabriel Garcia Marquez'in 400 yıl yaşayan bir diktatörü konu alan aynı adlı roman.



Zeynep Yılmaz

aşırı milliyetçi, dışlayıcı slogan duyduk. Kitlesel eylemlerin yapısı gereği provokasyonlar oldu, gruplar birbirine girdi kimi zaman…. ancak sokak, yıllardır sokakları zapt edenlerin ruhunu; sokağa yeni inenlere taşıdı. Burada bilinçli veya iradi bir durumdan söz etmiyorum.

Protestocularla konuşurken mücadelelerinin bir varoluş mücadelesi olduğunu sık sık tekrarladılar. Aşkın bir dava için değil, varoluşunu gerçekleştirmelerine izin verilmediği için, "ben de buradayım!" demek için orada olduklarını söylediler. Umut onlarda da yoktu, umuda ihtiyaç duymuyorlardı örgütlenmek için. Çünkü bir son beklentileri yoktu, iktidarlar değişse de hiçbir şeyin tam anlamıyla istedikleri gibi olmayacağını biliyorlardı. Umutlu değilim ama kararlıyım, demişti bir direnişçi. Öyle tanıdık ki!

Patriyarkayla savaşan feministlerin devrim fikri üzerine düşündünüz mü hiç? Onların devrimciliğinde de bir başlangıç ve son yoktur. Nasıl olabilir ki? Eğer bizim bireysel ve toplumsal olarak eylemde bulunduğumuz her an patriyarka kendini yeniden üretiyorsa, her an onunla savaşmak gerekir. Her alanı direniş alanına çevirmek gerekir. Yıllardır boykot yüzü görmeyen üniversitelerimizi direniş alanına, tüketim alışkanlıklarınızı direniş aracına, verdiğimiz beğeniyi bile direniş aracına çevirdiğimiz gibi.

Bir protestocu, büyük değişiklikler beklemediğini, ama bu direnişin bir iz bırakacağını bildiğini söylemişti rahatlıkla. Ne yalan söyleyeyim, sonuç alma beklentisi olmadan direnişte kalmak zordur, insanın içi içini yer, kaçıp gidesi gelir. Ancak konuştuğum protestocuların hepsi bu mikro alanda oluşturulabilecek dönüşümlerin önemine öyle vakıftılar ki, şaşırdım. Sokaklara çıkmalarına sebep olan arzularının, toplumdaki kimi despotik kodları çözdüğünün bilincindeydiler. Bu, kolektif bilinçdışında iz edinecek bir eylemdi onlar için. Ama bugün, hemen şimdi sonuç almaya çok da gerek yoktu, ilgileri bu değildi zaten. Bu, bildiğimiz anlamda devrimciliğin aksine, zaman kavramını da içerisinde barındırmayan bir eylemlilikti. Olgusal alandan ziyade oluş düzeyinde iz bırakacak mikro-devrimci-dönüşümler yeterince iyi bir kazanımdı (Mesela, sokağın, hapishanenin zihinlerde tabu olmaktan çıkması, polisin bizi değil, sarayı koruduğunun kolektif bilinçte anlaşılması gibi). Zamanı içinde barındırmayan bir eylemlilik, ulaşabilecek, uğruna çalışılabilecek ütopya fikrinin de olmadığı anlamına gelir. Zaten yarını düşünemeyecek konuma getirilenlerin ütopik bir ülke kurma hayali olması beklenemezdi. İdeolojinin, ütopyanın, partinin, yarının ve dünün, umudun, hayalin olmadığı; sadece eylemin, karşı gelişin, "hayır" demenin olduğu bir protesto.

"Eski dünya ölüyor ve yeni dünya doğmak için mücadele ediyor, şimdi Canavarlar zamanı" demişti Gramsci. Canavarlar: Aşırı sağ liderler, savaş çığırtkanı diktatörler, kadın ve lgbti+ düşmanı faşistler; yani bu sıralar sesi en çok çıkanlar, bizi karanlığa çekenler. Bu canavarlara boyun eğmeden, yapabileceğimizi kararlılıkla yapmaya, bu mücadeleyi sürdürmeye devam edeceğiz ve elbette kazanacağız. Yarınsızlar, yarını düşünmeyi o kadar uzun süredir bırakmışlardı ki, yarını kurmaya başladıklarını farkında bile değildiler.

KAYNAKÇA:

Zizek, S. (2021). Umutsuz Olma Cesareti. (I. Yıldız, Çev.) İstanbul: Eksik Parça Yayınları

Fisher, M. (2011). Kapitalist Gerçekçilik Başka Alternatif Yok mu? (G. Ç. Güven, Çev.) İstanbul: Habitus Yayıncılık.

García Márquez, G. (1999). Başkan Babamızın Sonbaharı (T. Uyar, Çev.). Can Yayınları.

"Kocaeli'de 18 yaşındaki genç intihar etti: Bir araba, bir ev uğruna yıllarımı harcamak istemiyorum"
https://anlatilaninotesi.com.tr/20200924/kocaelide-18-yasindaki-genc-intihar-etti-1042904485.html

19 Mart Eylemlerinde Sosyal Medyanın İşlevi ve Hareketin Dijital İzleri

Maya Çelem & Zeynep Aslan

Diploma iptali ve 19 Mart 2025'te İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Ekrem İmamoğlu'nun gözaltına alınması, yalnızca hukuki bir tartışma doğurmamış; aynı zamanda özellikle üniversite öğrencisi gençler arasında geniş çaplı bir toplumsal tepkiye neden olmuştur. Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinde başlayan protestolar ve boykot çağrıları, kısa sürede ülke geneline yayılmıştır. Bu süreçte öğrenciler hem hak, hukuk ve adalet taleplerini dile getirmiş hem de geleceklerine dair duydukları endişeyi yüksek sesle ifade etmişlerdir. Bu tepkiler yalnızca sokaklarda değil, kaçınılmaz ve giderek artan bir şekilde sosyal medya platformlarında da kendini göstermiştir. Bu yazı, söz konusu protestolar ve boykotlar sürecinde sosyal medyanın işlevini sosyolojik bir bakışla ele almayı amaçlamaktadır. Sosyal medya, bu direniş sürecinde yalnızca bir haberleşme aracı değil; aynı zamanda bir örgütlenme, dayanışma ve temsil mecrası olarak işlev görmüştür; hareketin kendine özgü söylemi, bıraktığı dijital izlerden yansımaktadır.

Toplumsal hareketlerin yapısı ve hareket içerisinde yer alanların iletişim, örgütlenme biçim ve yöntemleri internet, yeni medya ve sosyal medyanın ortaya çıkışından bu yana değişip dönüşmektedir. Jenkins yeni medyanın kullanıcıların bağlantı kurmasına, örgütlenmesine, içerik üretmesine ve bunları geniş çapta paylaşmasına olanak tanıyarak katılımcı bir kültürü teşvik ettiğini savunmuştur (Çetin, Eyrek, 2021, s. 174). Katılımcı kültür, medya üreticileri ve tüketicileri arasındaki geleneksel ayrıma meydan okuyarak bireylerin etkileşim yoluyla içerik ve anlamı şekillendiren ortak yaratıcılar olarak hareket ettiği dinamik bir ortamı işaret eder. Bu yakınsama kültürü içinde, kolektif zekâ, aktivistlerin giderek daha fazla dijital ağ tabanlı uygulamalar ve dijital etkileşim yoluyla yararlandığı bir dağıtılmış güç biçimine dönüşür (Jenkins, 2006). Benzer şekilde, Castells bu ağların ilk kez insanların iletişim kurabileceği, örgütlenebileceği, harekete geçebileceği ve alternatif bir kamusal alan yaratabileceği küresel bir alan sağladığını vurgulamıştır (Çetin, Eyrek, 2021, s. 174). Günümüzde, zaman ve mekân ötesi iletişim veya gruplar arasında gerçek zamanlı etkileşim olmadan günlük yaşamı hayal etmek oldukça zor. Sosyal medya özelinde, ilk zamanlarından bu yana geleneksel medya araçlarından farklı olarak mesajın tek taraflı iletilmesiyle kalmayıp karşılıklı paylaşım ve etkileşim en üst düzeyde mümkün kılındı (Çüçen Öke, 2018). Buradaki paylaşımlar, birçok toplumsal olayda, yalnızca kişisel ifade biçimleri olmanın ötesine geçerek muhtelif konularda farkındalığın artmasına, dijital dayanışma ağlarının oluşmasına ve örgütlenme pratiklerinin dönüşmesine zemin hazırladı. İletişim pratiklerimizin bu bağlamda hızla dönüşmesi, bir toplumsal hareketin, aynı bireyler gibi, dijital ortamda kendi izini bırakmasına da olanak sağlar.

19 Mart eylemlerinin Gezi Parkı Eylemleri gibi geçmişte yaşananlara hem benzer hem de bunlardan farklı bir sosyal medya dili ile bahsi geçen değişim ve dönüşümlere güncel bir örnek teşkil ettiği öne sürülebilir. Süreçte sosyal medyanın iletişim, haberleşme, örgütlenme işlevinin yanı sıra, semboller, figürler, dijital içerikler ve eserler hareketin kendine özgü bir dil oluşturmasını sağlamıştır. Bu bağlamda eylemler sırasında özellikle öğrencilerin sosyal medya kullanımı bahsi geçen iki yönüyle ele alınabilir.

Görüşülen öğrencilerin büyük çoğunluğu, protes-



Zeynep Yılmaz

toların saati, yeri ve boykot çağrılarının detayları gibi bilgilere sosyal medya üzerinden ulaştıklarını belirtti. Instagram hikâyeleri, Twitter gönderileri, Telegram ve WhatsApp grupları bu süreçte en sık başvurulan kaynaklar arasındaydı. Sosyal medyanın bu anlamda yalnızca bireysel takip değil, aynı zamanda yatay ve hızlı bir örgütlenme biçimi sunduğu gözlemlendi. Zaman zaman resmi kaynakların ya da kurumsal yapıların sunmadığı bilgilerin, sosyal medya aracılığıyla anlık olarak yaygınlaştığı ve kolektif bir bilgi akışı oluşturduğu dikkat çekicidir. Sosyal medyanın bu süreçte, yalnızca bilgi edinme amacıyla değil, bilgiyi çoğaltma ve yayma aracı olarak da kullanıldığı gözlemlendi. Bu kullanım biçimi ve iletişim yöntemleri, son yıllarda pek çok eylem ve toplumsal olayda görülen bir durumdur. Öte yandan, sosyal medyada sokaklardan yansıyan görüntüler ve dijital alanda üretilen içerikler hareketin kendine özgü bir ifade biçimi haline geldi. Öğrenciler yalnızca protesto çağrılarını paylaşmakla kalmadı; kendi hazırladıkları görselleri, yazdıkları metinleri, çektikleri video ve fotoğrafları da dolaşıma sokarak sürecin hem tanığı hem aktörü oldular. Hikâyelerde sıkça paylaşılan pankart tasarımları, boykot listeleri, afiş görselleri ve duvar yazıları, bu kolektif bilgilendirme çabasının parçası haline geldi. Bu üretim biçimi, protesto estetiğinin dijital ortama taşınmasına ve sosyal medyada kendine özgü bir dil kurmasına olanak tanıdı. Sosyal medya, yalnızca bilgi alışverişi değil; aynı zamanda direnişe ait sembollerin üretildiği ve yeniden dolaşıma sokulduğu bir alan haline geldi. Protestolar boyunca çeşitli figürler -örneğin Pikachu kostümlü direnişçi, semazen ya da Mahmut Tanal'ın görüntüleri- kısa sürede sosyal medyada binlerce kez paylaşıldı, üzerine yorumlar yapıldı, çeşitli görsellerle veya yapay zeka ile yeniden üretildi. Bu semboller, hem kolektif hafızaya kazınan anlara bir dönüştü hem de protestonun mizah, ironi ve yaratıcılıkla iç içe geçtiği bir dile işaret etti. Aynı zamanda bazı şarkılar da sosyal medya paylaşımlarıyla bu sürecin marşlarına dönüştü. Bu üretimlerin büyük kısmı anonim ya da yatay biçimde yayılırken, sosyal medyada şekillenen bu kültürel hafıza, direnişin ortak ruhunu taşıyan bir ifade biçimi olarak ön plana çıktı. Güncel mizah, memler ve niş referanslar, daha geleneksel muhalefet sembolleriyle bir arada var olan katmanlı bir dile katkıda bulundu. Genellikle esprili ve ironik olabilen ifade biçimleri, baskın diyemesek de, etkisi süren bir dijital iz bıraktı. Protestoların sona ermesinden sonra bile, bahsi geçen paylaşımlar aracılığıyla aktif olarak üretilmeye devam eden dil, hareketin henüz çok yeniyken çevrimiçi ortamda nasıl hatırlandığını ve yeniden ele alındığını gösterdi. Bir başka deyişle, doğrudan fiziksel bir eyleme çağrı içermemekle birlikte, direniş temalı ve hareketin söyleminin parçası haline gelmiş kullanım biçimleri ve içerikler, hareketin dijital izleridir. Eylemler sonrasında bir süre yeniden üretilmiştir, fakat gelinen noktada farklı gündemlerin ortaya çıkmasıyla güncel paylaşımlar içerisinde görünürlüğü giderek azalmıştır.

Özetle, 19 Mart'tan itibaren gelişen protestolar, yalnızca fiziksel mekanlarda değil, dijital alanlarda da örgütlendi, yayıldı ve şekillendi. Özellikle öğrencilerin sosyal medyayı hem bilgilenmek hem de bilgiyi çoğaltmak için kullanması, bu mecraları direnişin asli unsurlarından biri haline getirdi. Simgelerin, görsellerin ve kolektif anlatıların yaygınlaşmasıyla sosyal medya, duyguların, taleplerin ve yaratıcılığın dolaşıma girdiği bir ortak alan işlevi gördü. Bu süreç, gençlerin siyasal ve kültürel katılım biçimlerinin dönüşümünü anlamak açısından önemli bir izlek sunmaktadır.

KAYNAKÇA:

Castells, M. (2015). Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age

Çetin, B. & Eyrek, A. (2021). Toplumsal hareketler bağlamında sosyal medya arşivlerinin toplumsal belleğin inşasındaki rolü. Beykoz Akademi Dergisi, 9(2), 173–191. https://doi.org/10.14514/BYK.m.26515393.2021.9/2.173-191

Çüçen Öke, Y. (2018). Alternatif Bir Medya Olarak Sosyal Medyanın Yeni Toplumsal Hareketler Üzerindeki Etkisi. 1 (1). 52-61

Jenkins, H. (2006) Convergence Culture. NewYork University Press

Tuna, Ç.P. & Türkölmez, O. (2023) Yeni toplumsal hareketler ve dijital aktivizm. Kamu Yönetimi ve Politikaları Dergisi, 4(2). 211-240 10.58658/kaypod.1314396

Uzunoğlu, A. (2022). Yeni toplumsal hareketler ve dijital medya. NOSYON: Uluslararası Toplum Ve Kültür Çalışmaları Dergisi(9), 81-95.

Bir Arada-

-Kendiliğinden

Ayşegül Şentürk / Çisel Karacebe



24 Mayıs 2025'te, Ayça Yüksel ve Rozelin Akgün'ün yürüttüğü "Şehrin Yoldaş Türleri Peşinde: Yedikule Bostanları" yürüyüşüne katıldık. Bu yürüyüş aynı zamanda bizim için bir tanışma hikâyesiydi: bostanlarla; ebegümeci, aslanağzı ve yapışkan otlarla; sur taşlarının çatlakları, rüzgâr, gölge, toprak ve kuyuların saklı sesiyle tanışma. Adım attıkça öğrendik, dokundukça iz sürdük. Yürürken şehirli olmanın ya da hissetmenin, şehirde nasıl farklı yaşam imkanlarının saklı olduğunun üzerine de düşündük: Şehrin neyi görünür kıldığını, neyi susturduğunu; kime yer açıp kimi dışarıda bıraktığını.

İstanbul, bostan–şehir ilişkisinin yüzyıllardır kesintisiz sürdüğü az sayıda metropolden biri olarak eşsiz bir değere sahip. Şehri eşsiz kılan; sur içi ve çevresinde kuyu ve sarnıçlarla beslenen tarihi bostanların bugüne dek yaşamış olması, bu tarım alanlarının semt mutfaklarıyla ve yerel hafızayla kurduğu bağ, göçle gelen bilgi, tohumların burada tutunması ve kentin tam ortasında üretimin hâlâ sürüyor olması.

Bu metin ise gün içinde deneyimlediğimiz karşılaşmaların kaydını tutmaya çalışan bir deneme niteliğinde: Birlikte yaşamı kentleşme, mülkiyet ve planlama kararlarıyla çarpışan, birçok türün yan yana kurduğu canlı bir ortak alan olarak düşünmek için yazdık. Yazarken yer değiştirdik; biri cümleyi başlattı, diğeri devam ettirdi. Kimi ifadeler bilerek kısa ya da eksik bırakıldı ve öteki kişi tarafından tamamlandı; böylece metnin ritmi yürüyüşün ritmine yaklaştı. Arada fotoğraflara, hatırladığımız küçük ayrıntılara döndük. Metnin son hâli, tek bir anlatıcının değil, birlikte düşünmenin ve duyumsamanın izlerini taşır.

Yedikule'de 1600 yıllık surların ve ortak belleği taşıyan bostanların kıyısında yürüyoruz. Yüzyıllar boyunca kendi ritmi içinde çoğalan, bakım gören, besle(n/y)en bu alanların son yirmi yılda sistematik biçimde tahrip edilişine tanıklık etmek, yaşam ağlarını artık yalnızca bir ekoloji meselesi değil, açık bir toplumsal ve siyasal çatışma alanı olarak da görmeyi zorunlu kılıyor. Kapitalist kentleşme ve betonlaşma, bostanları yalnızca mekânsal olarak daraltmıyor; aynı zamanda kurulan türler arası ilişkiler ağını —toprak, su, bitki, insan, kuyu, gölge, rüzgâr— sessizleştiriyor.

Ebegümeci, Aslanağzı, Çakma Rezene ve
Engerek otu Tüm bu bitkilerin sınırları belirli, bir o kadar da meçhul ve iç
içe geçmiş
Kaldırıp kafamı bakınca surlara bir de ne göreyim
Çatlaklardan sızan yapışkan otları tutar bir arada
surların taşlarını.

Ebegümecine basmamak için, aslanağzının, çakma rezenenin, engerek otunun sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini bilmeye gerek olmadığını fark ederek ilerliyoruz: Çünkü bu sınırlar çizgilerle değil, bitkilerin, mikroorganizmaların, rüzgârın ve insanların iç içe geçen dolaşımlarıyla kuruluyor. Gözlerimizi kaldırıp surlara baktığımızda, çatlaklardan sızan yapışkan otların taşları birbirine tutturduğunu görüyoruz. Harç kadar etkili, görünmez bir bağ kuruyor bu otlar.

Rüzgârdan, yağmurdan, güneşten ve zamandan aşınan sur taşları hala
koruyorbostanları.
Ve surun ortasında
koskocaman kilitli bir kapı,
Rivayetler der ki; Roma imparatoru bahçıvan olarak geçecek bu
aşınmış
kilitli
kapıyı.

Yere eğildiğimde semizotunu fark ediyorum. Babamın küçük bahçesinden bildiğim, kendi kendine de büyüyebilen bir tür. Pazardaki fiyatını hatırlayınca, bu "kendi kendine"liğin hissettirdiği tam da neoliberal tarımın metalaştırılmış ekonomisi ve bostanın müşterek niteliği arasındaki gerilim oluyor. Bostanların ve hatta kaldırım taşlarının kenarlarında biten ve buldukları hemen her çatlakta yaşam alanı açan "dirençli bitkiler" (resilient plants), molozun, asfaltın ve plastik çöplerin arasında tutunarak kentin kırılgan ekolojilerinde sürekli bir direniş içinde. Yabani yulaflar, yılanotları, ebegümeçleri, semizotları, aslanağızları,yabani duvar naneleri… Dirençli bitkiler, ekolojik krize ve çok katmanlı yıkım süreçlerine karşı dayanan, direnç gösteren ama esnekliğini de kaybetmeyen bitkilere işaret ediyor. Onlar bazen betonu delerek bazen taşların arasında bir çatlak bularak, değişen koşullara rağmen yaşamı



kurmanın bir yolu olduğunu hatırlatıyor. Bitkilerin bu ısrarı, maddi koşulları, toprağın kimyasını, suyun akışını ve mülkiyet ilişkilerini içeren karmaşık fakat ilham verici bir direniş biçimi çünkü onlar yıkıma karşı yok oluşu değil bilakis yıkımın içinde yaşamın nasıl kurulabileceğinianlatıyor gibiler.

Otların bu kendiliğindenliği beni en fazla molozların içerisindeki varlıklarını gördüğümde etkiliyor.

Hava sıcak, güneş tepemizde, benim direncim kırılıyor ve belim ağrımaya başlıyor ama onlar her şeye rağmen birlikte Dİ-RE-Nİ-YOR!

Ayça'nın anlattığı "matsutake mantarı" hikâyesi, bozulan ekosistemlerde ortaya çıkan ortak-yaşam pratiklerini düşünmek için bir başka eşik açıyor. Etraftaki her binanın altında kuyular olduğunu öğreniyoruz: Kuyular da bostanlar gibi sessizleşmiş, daha doğrusu sessizleştirilmiş — üzeri kapatılmış, akışı kesilmiş, görünmez kılınmış. İnşaat sebebiyle çevremizi saran toz bulutu ve bostanın hemen yanı başındaki çöp tesisinden gelen koku ile birlikte yürürken, yeni bir yolun kilise bostanını ikiye böldüğünü görüyoruz. Birinin "katliam yolu" dediği bu kestirme, yalnızca altı ay önce kesintisiz bir bostanın varlığını anlatıyor. Şimdi iki parçaya ayrılmış, parsellenmiş iki küçük bostan var; kilisenin karşısındaki "koparılmış" parça sanki "savunmasız" da kalmış gibi. Bu görüntü, cennetten kovulma anlatısını hatırlatıyor belki ama buradaki mesele toprakla kurulan sürekliliklerin parçalanması, bostanın rahatça yok edilebilir ve gözden çıkarılabilir olarak görülmesi.

Kuyular da sessizleşmiş daha doğrusu sessizleştirilmiş bostanlar gibi burada.
Adımlarımızı atarken bir toz bulutu sarıyor ortalığı yanında çöp kokusuyla.
Kestirme yol ayırmış kilise bostanını iki yana.

Geri dönerken kaldırımdan taşan bitkilere dokunuyoruz. Bu temas bir duygulanım üretiyor ve aynı zamanda kent mekânında hâlâ var olan müştereklerin, görünürlüğü azaltılmış ağların ve çoklu türlere dair bir yaşam pratiğinin kaydını tutuyor. Yürüyüş restore edilmiş surların arasında kalan bomboş bir kafede sonlanıyor; betonun tam ortasında, gölgenin yokluğunda, restore edilmiş surların steril yüzeylerinin karşısında. Yürüyüş boyunca giderek artan sıcaklık burada zirve noktasına ulaşıyor; yerden yükselerek önce suratımıza ve sonra tüm bedenimize yayılıyor. Sıcaklığın sebebi kentin betonundan, yoğun trafikten, yerinden edilen bostanlardan geliyor, biz de bu sıcaklık karşısında artık pes ediyoruz ve olduğumuz yere çömeliyoruz.

Restore edilmiş surlar geçmişini yitirmiş gibi.
İlk gördüğüm, zamanın aşındırdığı surlar burada yok.
Taşların arasından sızan otlar burada yok.
Her şey tertemiz ve steril görünüyor gözüme.

Zamanın aşındırdığı sur kenarlarında fışkıran ot toplulukları burada yok: parlatılmış, çim döşenmiş, düzenlenmiş, bostanların tarihi yok sayılmış, "temiz" bir tarihle karşı karşıyayız. İnşaat ve yolun gürültüsü dışarıdan sızıyor; bu gürültü, sessizleştirilen bostanların yerine ikame edilen yeni kentsel düzenin arka plan sesi gibi duyuluyor.

Tam bu noktada, restore edilmiş surların üzerinde yeniden yapışkan otlarla karşılaşıyoruz. Zihnimizde yapışkan ot ile konuşuyoruz; dallarını uzatarak bizi bu yapışkan havadan kurtaracağını fısıldıyor. Bu an, türler arası bir ilişkinin hayali ile gerçekliği arasındaki sınırlarda geziniyor ve yürüyüş rotamızın sonunda vardığımız Kezban Teyze ve Dursun Amca'nın bostanındaki esinti, yapışkan otunun fısıltısını gerçeğe dönüştürüyor.

Havva Teyze ve Kezban Teyze içeriden koskoca bir kısır tabağı ile geliyor, yanında marul, kuzu kulağı, domates, salatalık … Gölge, serinlik, çay ve yorgun ama memnun yüzler. Bu anı ölümsüzleştirmek ve sonrasında yüzümüzde bir tebessüm ile hatırlamak için grup fotoğrafı çekiyoruz: Terimiz soğumuş, k rnımız doymuş, sırtımız pek. Avucumuza tutuşturulan beyaz dutları yerken, az önce yediğimiz karadutun mora çalan rengi hâlâ parmak uçlarımızda. Bu neşeli hâl, metnin duygusal bir kapanışı değil; gün boyunca karşılaştığımız çoklu türleri hayatımıza eklemenin, bugün karşılaştığımız yaşam ağlarının parçası olduğumuzu hatırlamanın basit bir sonucu.

Ve ben gün boyunca gördüğüm tüm türleri hayatıma kattığım için büyük birheyecanla bostanın içinde yürürken elime tutuşturulmuş beyaz dutların lezzetine varıyorum. Beyaz dutlar avucumda dururken birkaç dakika önce yediğim karadutların morumsu rengi hala parmak uçlarımda ve içimi çocuksu bir mutluluk içimi kaplıyor.

Yedikule bostanlarını ve onları çevreleyen surları, bugünü somutlaştıran bir politik ekoloji sahası olarak düşünmek mümkün. Buradaki direniş, molozların arasında süren kök salma ısrarında; mülkiyet ve planlama rejimlerinin parçaladığı toprakları yeniden birbirine eklemleyen gündelik emeklerde; kuyuların ve bostanların sessizleştirilmesine karşı suyun, toprağın, gölgenin, sofra kurmanın, tohum saklamanın, paylaşmanın kurduğu sürekliliklerde kendine ifade alanı buluyor. Bu, idealize etmediğimiz; ama kaydedilmesi, isimlendirilmesi, birlikte savunulması gerektiğini düşündüğümüz bir yaşam pratiği ve toplumsal hareket formu: Dirençli, ısrarlı, esnek ve ilişkisel. Ve bu hareket, tam burada — çatlakta, molozda, dutun morunda, kuyunun derininde — devam ediyor.



Cam altı resim çalışması, Hazırlayan: Yaprak

Nida Çelik

Yeşile Yol Kurmak

emiz bir suya kirli bir yansıma
burada şiirler de öldü, ağaçlar da öldü, eski evler de öldü
bir ağaç gölgesinin altında
toplaşmışız
yıldızlar kaybolmuş, gökyüzü pusluymuş, bulutlar üzgünmüş
biter bu direnç
er ya da geç
mücadele
mücadele
tekrar mücadele
sokaklar boş, sokaklar dolu
ağaçlar kuru, ağaçlar yeşermiş
benim elim, senin gözlerin, onun teri
ölüm suskun
sokaklar haykırış
önümüz ve arkamızdayız
sıralandık
bu sefer birbirimizi tutmak için
seni geride bıraktım, beni geride bıraktın
sadece tutmak için
bitmeyen yasımı tutmak için
her tutuş varoluş
önümüzde yaş toprak kokusu


"Eski dünya ölüyor ve
yeni dünya doğmak
için mücadele ediyor,
Şimdi CANAVARLAR
zamanı."
asoYOLOJi
45