

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Birlikim

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ

MİSAFİRLİK-NEFRET KISKACINDA MÜLTECİLER



Mülteçiler, nefret söylemi

■ POLAT S. ALPMAN
Mülteçiliğin dört mevsimi: "Gel dediler geldim, git dediler kaldım"

■ RIZA TÜRMEK
Mülteçiler ve insan hakları

■ KEMAL VURAL TARLAN
Geriye dönüş mümkün mü?

■ BİLGE DENİZ ÇATAK
Yabancıyı bedeninden okumak

■ ALİ EREN DEMİR
Medyada ötekileştirici dil

■ SELMAN YARCI
Türkiye'de Türk ol(a)mamak

■ SÜMEYYE REİS
Türkiye'de Afgan olmak ve "öteki" ile karşılaşmak

Solun tarihi, göçmenliğin tarihi

■ CEMAL SELBUZ
Osmanlı İmparatorluğu'nda göçmen işçiler ve İtalyan anarşistler (1870-1912)

Sol ve popülizm

■ MICHAEL CALDERBANK
Chantal Mouffe ile söyleşi: "Popülizmin yeni sınırı"

Tahakküm, muhalafet, özgürlük

■ EZGİ DUMAN
Judith Butler'ın görüşleri çerçevesinde "evrenselcilik", nefret ve kırılğan hayatın siyasi imkânları

İrkçilik, İslâmofofi

■ OSMAN BURAK TOSUN -
DEVİRİM DENİZ EROL
Alğının kanlı dönüşümü: Alt-right ve Yeni Zelanda cami saldırısı

Sol melankoli

■ HALÜK SUNAT
"Sol melankoli" etrafında Walter Benjamin'i anlamak

Sinema

■ SEBAHATTİN ŞEN
Bahman Ghobadi sinemasının "politik" olmayan politik evreni

M A Y I S 2 0 1 9 - 1 5 , 0 0 T L
G E Ç E N A Y I N B İ R İ K İ M İ



9771300833612

ÖMER LAÇINER Eşik aşıldı

361

Geçen ayın birikimi

- 3 ÖMER LAÇİNER
Eşik aşıldı

Mülteciler, nefret söylemi

- 6 POLAT S. ALPMAN
*Mülteciliğin dört mevsimi:
"Gel dediler geldim, git dediler kaldım"*
- 15 RIZA TÜRMEŖ
"Mülteciler" ve "insan"lıkları
- 22 KEMAL VURAL TARLAN
Geriye dönüş mümkün mü?
- 29 BİLGE DENİZ ÇATAK
*Yabancıyı bedeninden okumak:
"Suriyeliler simasından bellidir"*
- 36 ALİ EREN DEMİR
*Medyada ötekileştirici dil:
"Suriyeli kardeşlerimiz"*
- 40 SELMAN YARCI
*Bir ötekileştirme metaforu
olarak misafirlik:
Türkiye'de Türk ol(a)mamak*
- 47 SÜMEYYE REİS
*Türkiye'de Afgan olmak ve
"öteki" ile karşılaşmak*

Solun tarihi, göçmenliğin tarihi

- 53 CEMAL SELBUZ
*Osmanlı İmparatorluğu'nda
göçmen işçiler ve İtalyan anarşistler
(1870-1912)*

Sol ve popülizm

- 62 MICHAEL CALDERBANK
*Chantal Mouffe ile söyleşi:
"Popülizmin yeni sınırı"*

Tahakküm, muhalefet, özgürlük

- 68 EZGİ DUMAN
*Judith Butler'ın görüşleri çerçevesinde
"evrenselcilik", nefret ve
kırılgan hayatın siyasi imkânları*

İrkçılık, İslâmofobi

- 80 OSMAN BURAK TOSUN - DEVRİM DENİZ EROL
*Alğının kanlı dönüşümü: Alt-right
ve Yeni Zelanda cami saldırısı*

Sol melankoli

- 93 HALÛK SUNAT
*"Sol melankoli" etrafında
Walter Benjamin'i anlamak*

Sinema

- 108 SEBAHATTİN ŞEN
*Bahman Ghobadi sinemasının
"politik" olmayan politik evreni*

AYDA BİR YAYIMLANIR • YEREL SÜRELİ YAYIN

Kurucular *Murat Belge - Ömer Laçiner*
İmtiyaz Sahibi: *Birikim Yayıncılık Anonim Şirketi*
Tüzel Kişi Temsilcisi ve
Genel Yayın Yönetmeni: *Ömer Laçiner*
Yayın Koordinatörü: *Tanıl Bora*
Yazı İşleri Müdürü: *Barış Özkul*
Görsel Tasarım: *Ümit Kıvanç*
Kapak: *Seda Mit*
Kapakdaki Fotoğraf: *Gürcan Öztürk*
Sayfa Uygulama: *Hüsnü Abbas*
Baskı ve Cilt: *Sena Ofset - SERTİFİKA NO. 12064*
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: (0212) 613 03 21
Dağıtım: *Punto Kitap Hizmetleri*
Tel: (0212) 496 10 50 Faks: (0212) 551 30 13

BİRİKİM YAYINLARI • SERTİFİKA NO. 11248
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han, No.3 Kat: 2
Cağaloğlu, Eminönü 34122 İstanbul
Tel. (0212) 516 22 60-64 Faks. (0212) 516 12 58
web: www.birikimdergisi.com
e.mail: birikim@birikimyayincilik.com.tr

Abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini Birikim Anonim Şirketi'nin ilgili banka hesabına yatırmanız; adınızı, adresinizi, posta kodunuzu ve abone işleminizin hangi sayıdan başlamasını istediğinizi belirtmeniz yeterlidir:

İş Bankası Cağaloğlu Şubesi
Yurtdışı: Dolar Hesap No: TR19 0006 4000 0021 0953 2742 43
Euro Hesap No: TR02 0006 4000 0021 0953 2742 58
Yurtiçi: TL Hesap No: TR75 0006 4000 0011 0950 6784 90

Abone bedelleri:
Yurtiçi: 150 TL
Avrupa-Ortadoğu: 80 Euro
Amerika-Avustralya: 120 \$

ISSN 1300-8358
Birikim - İstanbul: Birikim Yayıncılık A.Ş. 1989

Birikim dergisinde ve derginin internet sitesinde
yayınlanmasını istediğiniz yazıları ve çizimleri
yazi@birikimyayincilik.com.tr
adresine gönderebilirsiniz.

Gönderilen yazılar en kısa sürede değerlendirilip
yazarlara bilgi verilecektir. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Geçen AYIN BİRİKİMİ



Türkiye

Eşik aşıldı

Dergimiz matbaaya verilirken İstanbul seçimine ilişkin resmî karar henüz açıklanmış değildi.

Bir ayı aşkındır AKP-MHP ittifakının aslında inceleme gereği bile duyulmaksızın reddedilmesi gereken iptal talebini onaylamak için kendi yasa ve içtihatlarını çiğneme pahasına bir gerekçe bulmaya uğraşan YSK; eğer iptal talebini kabul etmeyip Ekrem İmamoğlu'nun hakkını teslim ederse; bunu fazlasıyla tahrip ettiği kurumsal namusunu koruma adına değil, Reis'in "meşruiyetle ilgili kalan tek bağımızı da –şimdilik– koparmayalım" tercihindan dolayı, yapmış sayılacaktır.

Aksi olursa; AKP-MHP cenahının dışındakiler için epeydir zaten büyük ölçüde güvence ol-

maktan çıkmış yasal zemin fiilen büsbütün geçersizleşmiş, siyaseten varolmanın anlamsız ve işlevsiz sayılacağı gayet vahim bir kaos sürecine girilmiş olacaktır.

AKP-MHP ittifakının küçük ortağı buna aldırıyor, hatta istiyor da olabilir. Ancak, orta sınıf muhafazakâr bir gövde ve iskelete sahip AKP'nin, böylesi bir süreçte inisiyatifin alt-orta sınıf ve lumpen bir milliyetçilikten beslenen MHP'ye –kaçınılmaz olarak– terk edilmiş olacağından ötürü tereddüt edeceği de hesaba katılmalı. Dolayısıyla AKP'nin-Erdoğan'ın YSK üzerinden ilan edilecek tercihi, bu

sarkacın nereye sabitlenmek istendiğini gösterecek.

Seçimin yenilenmesi kararı verildiğinde, muhalefet, "yüzde yüz kazanacağız" demiş bir Recep Tayyip Erdoğan'ın mutlaka yaratacağı kavga ve gerilim ortamı ve Çubuk'ta önü alabildiğine açılan linç atmosferi şartlarında herhalde boykot edecektir. Etmeseler bile, seçimi sadece iktidarın lehine veya izin verdiği sınırlar içinde sonuçlar verecek bir mekanizmaya indirgeyen bir YSK kararı sonrasında seçmenlerini sandık başına götürebilecekler mi?

Kararlı muhalif seçmen "artık fiilen bir dikta rejimi altındayız" demeyecek midir? Üstelik bu diktanın toplumun büyük çoğunluğuna aynı sert ve kısıtlayıcı kuralları uygulayan düz bir diktatörlük olmayacağına; "Cumhur" mensuplarının saldırganlaşmasına göz yumup, hayat tarzları üzerinden muhalif damgası vurulan yöre, şehir,



semt ve kişilere hayat hakkı tanımamaya kadar gidebileceğinin yığınla işareti göz önündeyken. Dolayısıyla, bir siyasal tavır alış sorusuna değil, bizatihi varoluşsal sorununa cevap arayışına yönelecektir.

Bu arayışın ana mecralarına dair konuşmanın yeri ve zamanı değil. Ama şu anda verdiği ve verdireceği kararlarla Türkiye toplumunun gidişatını, hatta kaderini, bir toplum olma vasfını tamamen yitirip yitirmeyeceğini –geri dönülmez biçimde– belirleme konumunda olan AKP-MHP iktidarının içinde olduğu zihniyet dünyası/durumu hakkında birkaç önemli tesbit yapabiliriz. Bunlar az önce değindiğimiz varoluşsal sorunu(muz)u gereğince düşünebilmek, kavrayabilmek için dikkate alınması zorunlu noktalar olacaktır.

Birincisi, AKP-MHP ittifakı, fiilen kurulduğu 7 Haziran 2015 seçimleri ertesinden beri yoğun bir işbirliği sicilini taşıyor olsa da; bunun sonucunda hayli kaynaşmış bir Sünni-milliyetçi bir muhafazakârlık sentezi –tutkalı– oluşturmuş değildir. Görünüşte ve kritik sorunlarda alınan tavırlar bazında böyle bir izlenim veriyor olsa da; hem AKP ve MHP liderliklerinin birbirleriyle olan –tarihsel kökenli– güç rekabeti dozu eksilmeksizin sürmekte hem de her iki ideolojik zemin de kendi bünyelerindeki fikrî, ahlâki ve insanî “malzeme”nin nitelikli unsurlarını ya tasfiye ederek ya da barınamaz hale getirerek,

sayısal güç, konum avantajı ve davranışsal şirretlikle sonuç almaya çalışan bir rotaya girmiş ve şekillenmiştir. Dolayısıyla, İstanbul seçimine dair kararla Türkiye ister demokrasinin son şekli kalıntılarının da fiilen hükümsüzleştiği bir dikta-kaos sürecine girmiş olsun, ister aksine kararla daha bir süre bu sürecin eşiğinde yalpalamaya devam etsin; AKP-MHP ittifakının genel tutumunda milliyetçi-muhafazakâr “sos”tan ziyade fizikî güç ve şirretlik dayatmasının ağırlığı daha fazla duyulacaktır.

Bu bakımdan, AKP-MHP ittifakına karşı oluşturulacak alternatif, ister her şeye rağmen bir siyasal mücadele yürütmenin asgari zemini kalmış olsun, ister olmasın; bir siyasal-toplumsal düzen hedefi üzerinden çok, “medeniyet” kavramının kapsadığı insanî değer ve nitelikleri savunmak ve “yeniden” yükseltmek amacı ile temayüz etmek zorundadır. AKP-MHP ittifakının “beka sözkonusu” diyerek linç girişimlerine bile kapı açan kaba güç dayatmasına, yalan hile ve çarpıtmayı kendi rutini haline getirmesine, hak ve özgürlükleri “teferruat” statüsüne indirgemesine karşı, asıl bunlara boyun eğmekle insanca bir “beka”nın imkânsız olduğu fikrini işlemek esas alınmalıdır.

AKP-MHP ittifakı ile aradaki farkın öncelikle bu noktada vurgulanması, kısa vadede olmasa bile en az –bir yılı geçmeyecek– orta vadede bizzat o ittifakın güvencesinde de paylaşıma

lara yol açabilecektir. MHP’nin ittifak içinde sayısal payının fazla olmasa bile belirleyiciliğinin artması ve mutlaka bunun bedelini isteyecek olması sözkonusu ayrışmayı hızlandıracak bir faktördür. Burada kastettiğimiz AKP bünyesindeki orta-üst sınıf muhafazakârların kamusal kaynaklardan beslenmeye koşullanmış kesimi ile “MHP kontenjanı”ndan bu alana hücum edecekler arasındaki tepişme değildir. Mevcut ve daha ağırlaşması muhtemel iktisadi kriz o kaynakları ister istemez azaltacağı için o tepişmenin hayli gürültülü ve çirkin olacağı kestirilebilirse de konumuz bu değil. Ancak, bu durum son üç-dört seçimdir AKP-MHP ittifakı içinde cereyan eden oy kaymalarının kabuk dışına taşmasına yol açacak gibi gözükmektedir. Şimdiye kadar AKP iktidarından hoşnutsuzluğunu MHP’ye oy vererek gösteren AKP’li seçmen, bunu kimliksel kalıptan uzaklaşmama adına yapıyor denilebilirdi. O kimliğin ahlâkî değerlerle, uygarlıkla ilişkili ölçüt ve kurallarıyla değil siyasi mülahazalarıyla alınmış bir tavidir bu. Daha fazla yan yana gelindiğinde, hatta yer yer iç içe geçildiğinde MHP’nin özellikle şu son yıllarda iyice baskın hale gelen külhani milliyetçiliği, rant peşinde koşmayan “işinde gücünde” bir muhafazakâr AKP’liyi kabuğunun dışına çıkmaya zorlayacaktır. AKP kurucularının –Recep Tayyip Erdoğan ve ekibince– dışlanmış büyükçe bir kesiminin içinde yer alacağı yeni parti



girişimlerinin tam da bu sıralarda hareketlenmesi bu ihtimalin güçlülüğünün göstergesi sayılabilir. Az önce değindiğimiz “medeniyet” savunması mevcut muhalefet ile bu girişimler arasındaki ortak zemin/bağ olarak da düşünülmelidir.

İstanbul seçiminin iptal edilmesi, muhalefet saflarında elbette siyasal mücadelenin boşunallığı eğilimini çoğaltacaktır ama seçimi kazanmış olmanın güven duygusunu, ağır bir haksızlığa uğramış olmanın öfkesini ve moral üstünlüğünü yok edemeyecektir. YSK’nın 31 Mart’taki sonucu tescil etmesi halinde muhalefet partileri bu güven duygusu ve moral üstünlüğü ile AKP-MHP ittifakının artacak baskılarına sabırla direnmeyi destek kitlelerine kabul ettirebilirler. Aksi halde aynı güven duygusu ve moral üstünlük partili mücadele kanallarının dışında ve üzerinde hangi yol ve hedeflere yoğunlaşabilir bilemeyiz. Ama bu belirsizliğin aralanacağı vakte kadar, geri çekilmiş gibi görünen büyük tepki potansiyeli harekete geçmeden önce AKP-MHP ittifakı içinde gayet ciddi bir iç hesaplaşma yaşanmasının kaçınılmaz olduğunu şimdiden belirtelim.

Tek tek ele alındıklarında AKP ve MHP’nin ittifak-ışbirliği sicilleri en kötü, güvenilir partiler olduğu izah gerektirmeyecek kadar açık bir veri, gerçek. 7 Haziran seçim sonuçlarını her iki partinin liderlikleri, bizzat kendi partileri içinde bir “beka

sorunu” ile karşı karşıya oldukları korkusuyla karşıladıkları için, fiili dayanışma ile başlatıkları paralel tutumlarını referandum ve ertesinde ittifak ilişkisine evrilttiler. MHP’nin devletin eğitim, adliye ve güvenlik aygıtında yoğunlaşan kadrolaşma imkânına karşı verdiği “dışarıdan destek”le işbaşında kalan AKP-Erdoğan rejimi, her ne kadar ortaklıklarının bilançosunu çoğalttı ve ağırlaştırdıysa da “kaynaşma”larını da sağlamadı. Tıpkı yıllarca aralarında mücadele olmuş “Cemaat” ile –“Milli Görüş”ten çıkma– AKP arasındaki 2002’den başlayıp 17-25 Aralık 2013’e kadar sürmüş “ittifak”ta da olduğu gibi.

Dikkate alınmalıdır ki; AKP-“Cemaat” ittifakı, her ikisinin de güçlenmesine, “kazanması”na geniş imkânlar veren, gayet ciddi bir “dış desteğin” geçerli olduğu koşullarda 2011 seçimlerine kadar gayet sorunsuz görünen uzun bir dönem sürebilmişti. Şimdi ise imkânların alabildiğine daraldığı, “dış destek”lerin kösteklere dönüştüğü ve ittifakın görünürleştiği 2015 Kasım seçimlerinde %60’a varan oy desteğinin %50’lerin altına inme trendine girdiği bir konjonktür söz konusu. Benzerlik ise sadece, 2011’de AKP-Cemaat ittifakında olsun, şimdi 31 Mart seçimi aynasında olsun, belirleyici konumda gözükenin AKP değil, ortağı olmasıdır.

AKP liderliğinin “Cemaat”i o konumdan uzaklaştırmak için

nasıl harekete geçtiğini, kibirli tavrıyla çevresinde adeta bir nefret çemberi oluşmuş “Cemaat”i –daha dün onunla birlikte sefil hale düşürdüğü– Ordu dâhil dolaylı işbirlikçilerinin desteğiyle tasfiyeyi başardığını hatırlayalım. MHP için benzer bir sürecin pek de kolay olmayacağı söylenebilir. Ama ciddiyetle düşünülmediği kesinlikle söylenemez. Her şeyden önce her iki partinin de kaba güç siyasetine bunca bağlı geldikleri ve eşit hak hukukuna ne denli yabancı oldukları dikkate alınır.

Ancak, bir kez daha belirtmeliyiz ki; kesinliğini bilsek dahi, AKP-MHP hesaplaşmasını beklemek, bununla oyalanmak söz konusu olmamalıdır. 31 Mart seçim kampanyasındaki başlıca tarafların tavır alışı ve söylemlerindeki bariz farklılık, neredeyse karşıtlık, buna ek olarak seçim sonuçlarının gösterdiği manzara ve iktidar cenahının gösterdiği tepkilerin ürkütücü ve iğrendirici seviyesi; Türkiye’nin hem toplum hem de başlıca topluluklar ve “habitus”lar olarak gerçek bir varoluşsal sorunla karşıya olduğunu yeterince, hatta fazlasıyla göstermiştir.

Toplum, topluluk, çevre ve bireyler olarak nasıl var olmak istediğimizi yeni baştan ve herhangi bir kalıbı veri almaksızın düşünmek, tasarlamak ve başlamak için birbirimizi teşvik etmenin vaktidir.

ÖMER LAÇİNER

Mülteciliğin dört mevsimi:

“Gel dediler geldim, git dediler kaldım”

POLAT S. ALPMAN

Türkiye’de mültecilerle ilgili konuşmanın kimi zorlukları var. Bu zorlukların başında mültecilik statüsüyle ilgili belirsizliklerin bir devlet politikası olarak uygulanması geliyor. İşin hukukî tarafı henüz anlamlı bir tartışma konusu bile değil. Bu nedenle hukukî belirsizliğin Türkiye’ye bazı avantajlar sağladığını varsayan bürokratik eğilimin, bu belirsizliği sürdürmek konusundaki ısrarı devam ediyor.

Bu zorluklardan bir diğerinin Türkiye’nin Suriye politikası olduğu söylenebilir. Mültecilik bahsinin gündeme gelemeyen meselelerden biri olmasına neden olan bu politika, dünyada pek görülmemiş bir mülteci kabulünün gerçekleşmesine neden oldu. Sıklıkla Suriyeli sığınmacılar üzerinden dile getirilen bu konunun aynı zamanda Irak, İran, Sudan, Afganistan ve birçok Kuzey Afrika ülkesiyle de iç içe giren ve gittikçe daha da karmaşık hale gelen bir sorun olduğunu görmek istemeyen bürokratik yaklaşımın egemen olduğundan söz edilebilir.

Konunun gündeme getirilmesindeki bir diğer zorluk, Türkiye toplumundaki egemen sosyo-politik duygu, düşünce ve davranış setlerinden kaynaklanıyor. Damgalamaya ve ayrıştırmaya hazır habitusların sınıfsal farklılık gözetmeksizin gündelik yaşamın her yerinde yeniden üretilebilir olmasının neden olduğu bu setler, mültecilerle ilgili

her türden hak talebini kendi sosyal varlığına bir tehdit olarak tercüme etme eğilimini içinde barındırıyor.

Mültecilerle ilgili konuşmayı zorlaştıran bir diğer husus ise Türkiye’deki siyasal alanın niteliği ve egemen siyaset tekniği ile ilgili. Siyasetin, daha doğrusu ivmesini bir türlü yitirmeyen siyasal gelişmelerin Türkiye’deki ağırlığının gittikçe artmasıyla ortaya çıkan amorf durumun sosyal yapıyı kırılganlaştırması ve mültecilerin bu kırılganlıktan etkilenen ilk kesimler olmasına neden oldu. Bu durum mültecileri siyasal öfkenin, nefretin, husumetin nesnesi haline getirdi.

Kendi biçimini kaybeden ve yeni bir biçim edinemeyen bir ülke olarak Türkiye’deki siyasetçilerin, bürokrasinin ve akademinin mültecilerle ilgili gerçekçi bir derdi olmadığı gibi bu konuda bir diyalog, çözüm, uzun vadeli politika arayışı da yok. Sıklıkla görmezden gelme, bazen de nefret-şiddet nesnesine dönüştürme arasında salınan bir mesele olarak Türkiye’de mülteci olmanın ağırlığını taşıyanların dertleri ve kederleri şimdilik onlarla sınırlı gibi görünse de hiç de uzun sayılmayacak bir gelecekte Türkiye toplumunun tümünü kuşatan bir sorun haline dönüşecek, hatta dönüşüyor. Bir ilkbahar ikliminde başlayan bu süreç giderek sert bir kışa yerini bırakıyor ve bu sert kış, Türkiye’deki siyasal, iktisadi ve sosyal politi-

kaldaki yanlış tercihler, nedeni belli olan başarısızlıklar ve özensiz, göstermelik düzenlemelerle çağırıyor.

ILKBAHAR

Suriye'deki protesto hareketinin bir iç savaşa doğru dönüşmesiyle başlayan bölgesel kırılmada Türkiye'nin konuyla ilgili politik yaklaşımı, bir önceki aşamada Suriye hükümetiyle kurduğu yakın ve samimi ilişkiden uzaklaşmak istediğini gösteriyordu. Suriye hükümetine yönelik epey yukarıdan verilen akıllar, üstenci dil, hükmetmek isteyen üslup, politik doğruculuk kılığında sergilenen jest ve mimikler Türkiye'nin Suriye ile ilgili birtakım hesapları olduğu yönünde yorumlara neden oldu. Bunu kolaylaştıran nedenlerden biri o dönemdeki hükümetin başta Avrupalı ülkelerle kurduğu yakın ilişki ve onlardan aldığı destek ve alkışların sağladığı özgüvendi. O dönemdeki Türkiye, demokratikleşmesi mümkün olan ülkelerden biri olarak "model" gösterildi. Müslüman-yoğun ülkelerde de demokrasinin bir siyasi rejim olarak hayata geçirilebileceğinin örneği idi ve otokrasinin ya da despotik rejimlerin bu bölgelerin kaderi olmadığı yönünde birçok görüş dile getirildi.

Bu yorumları kolaylaştıran uluslararası gelişmeler ise 2010'da Tunus'ta başlayan ve Cezayir, Lübnan, Ürdün, Sudan, Umman, Yemen, Mısır, Fas, Irak, Bahreyn, İran, Libya, Kuveyt ve Suriye ile devam eden otoriter rejimlerdeki halk ayaklanmalarıydı. Ekonomik sıkıntılar, gelir dağılımındaki adaletsizlik, pahalılık, işsizlik, kayırmacılık, saltanat kültürü kadar ifade hürriyeti ve siyasal katılım talebi ile otoriter yönetimlerden kurtulma isteği eylemlerin başlıca nedeni olarak gösterildi. "Arap Baharı" adı verilen bu süreç kalıcı ve bölgesel dönüşümlere neden olmasa bile Müslüman-yoğun toplumlardaki değişim isteğini göstermesi bakımından önemliydi. Suriye'nin iç savaşa sürüklenmesinde bu "bahar" havasının etkisi olduğundan söz ediliyordu. Suriye'yi etkisi altına almaya başlayan şiddet dalgasının sivil protestolar şeklinde başlaması, Arap baharı rüzgârının oraya da ulaşmayı başardığı şeklinde yorumlandı. Sivil protestoların hükümet tarafından silah zoruy-

la bastırılmaya kalkışılmasıyla ortalık kan gölüne döndü. Devamında ise silahlı olan ve hızla silahlanan gruplar ortaya çıktı ve iç savaş başlamış oldu.

Dönemin Türkiye hükümeti, Suriye'deki ayaklanmaları destekledi ve açıkça Suriye hükümetinin aleyhine tavır aldı. Belki de hükümet bu bahar esintisini arkasına alarak bir kasırgaya dönüştürmek, müstebit Suriye rejimini yıkmak ve kendi himayesinde olan Müslüman-muhafazakâr ama temsili de olsa demokratik bir rejimin egemenliğini hedefliyordu, hatta dönemin başbakanı Erdoğan, bir model olmanın ağırlığını hissederek, Mısır'da Mübarek'i deviren devrimin ardından oraya gitti ve Müslüman Kardeşler iktidarına laiklik tavsiyesinde bulundu. Arap baharının Müslüman Kardeşler örgütü başta olmak üzere yaklaşık yüz yıldır bölgede örgütlenen İslâmî hareketler için büyük bir fırsat oluşturduğu ve bazı yerlerde siyasal kazanımlar elde ettiği bir evreden geçilmekteydi. Bu bahar havası bazı ülkelerde olumlu sonuçlara neden oldu ve ilgili toplumlarda çeşitli siyasal kazanımların elde edilmesini sağladı. Ancak bu bahar havası, bazı ülkelerde dramatik sonuçların ortaya çıkmasına neden oldu. Suriye bunlardan biriydi.

Suriye yaklaşık elli yıl boyunca olağanüstü hal rejimi altında yönetildi. İstihbarat teşkilatının siyasal muhalefete izin vermemek üzere örgütlenmesi, devletin bir polis devleti karakterine sahip olması; toplantı, gösteri, protesto haklarının olmaması, işkence ve kötü muamelenin devletin rutin işleyişinin bir parçası olması, hukukî bir gerekçe olmaksızın kişilerin uzun süreler cezaevinde tutulması, uzun yargılama süreleri nedeniyle toplum üzerinde hukukî baskının sürdürülmesi, bağımsız medyanın var olmaması ve buna benzer nedenler Suriye'nin "özgür olmayan" ülke statüsünde yer almasının gerekçeleri arasında sayılıyordu. Bununla birlikte ülkenin tarihinde toplu katliamlar da bulunmaktaydı. Böylesi bir rejimin oluşan ilk çatlakta kırılmalara uğraması kaçınılmaz olduğu için 2000 sonrasında Suriye hükümeti, sıklıkla yapısal reformların yapılacağından söz ediyordu.

Ocak 2011'de başlayan gösteriler kısa süre içinde birçok farklı kente yayıldı. Suriye hükümeti

ise yaşanan gelişmeleri dış mihraklar-iç düşmanlar nedeniyle ortaya çıkan uluslararası bir komplo olarak yorumladı. Elbette buna eşlik eden bir diğer söylem 11 Eylül sonrası gittikçe daha popüler hale gelen terörizm adlandırmasıydı. Sonuç olarak iç savaş başladığında yüzbinlerce insan ya savaşın bir tarafı haline geldi ya da ateş hattında kaldı. Savaştan kaçmak isteyenlerin geldikleri ülkelerin başında ise Türkiye geliyordu.

Türkiye hükümetinin Suriye hükümetine yönelik ithamları, suçlamaları ve bizzat Beşar Esad'ı hedef alan söylemleri Suriye'deki silahlı muhalefeti cesaretlendirirken savaştan kaçmak isteyen Suriyeliler için Türkiye'yi bir sığınak haline getirdi. Türkiye hükümeti, savaşın başlamasından kısa süre sonra kurulan Özgür Suriye Ordusu isimli silahlı güçlerin de önde gelen destekçisiydi. Suriyeli mülteciler bu konjonktür altında Türkiye'ye geldiler.

Mültecilerin sığınmalarına yönelik ilk tepkilerin hemen hepsi büyük bir kucaklama şeklinde gerçekleşti. Kabul etmek gerekir ki, başlangıçta Türkiye toplumu büyük ve önemli bir sınav verdi. Devletin ve bürokrasinin böylesi nicelikte bir göç beklemediği sonrasındaki gelişmelerden anlaşıyor. Hiçbir düzenlemenin, denetimin, kontrolün ve organizasyonun olmadığı bu süreçte sınırdan giren yüzbinlerce insanı milyonlarca insan takip etti. Çoğunluğu çocuklardan olan bu gruplar kademeli olarak Türkiye'ye girişi yaparken bir yandan da Türkiye'den Suriye'deki silahlı gruplara lojistik destek sağlanıyordu. Türkiye toplumu ise televizyon kanallarında hüznü müzik eşliğinde verilen mültecilerin dramını izliyor, büyük fedakârlıklara hazır olarak "hoş geldiniz" diyordu.

YAZ

Önce yaklaşık yüz kişi geldi, sonra bin, on bin, yüz bin derken milyonlarca insan... Gelenler din kardeşlerimiz ve misafirlerimizdi. Bu ve benzeri değer yüklü kelimelerle karşılanan mültecilerin çok değil, belki bir ay, belki bir aydan da yakın bir zamanda ülkelerine geri dönecekleri dönemin yetkili isimleri tarafından sıklıkla tekrarlanıyordu. Onlar Suriye'ye geri dönecek, Türkiye hükümetinin üyeleri ise Şam'daki Emevî Camii'nde

Cuma namazı kılacaktı; şimdilerde yıkılmış olan ve yeniden restore edilmek istenen *Jüpiter* isimli eski pagan tapınağından *Vaftizci Yahya Kilisesi*'ne ve daha sonra da camiye dönüştürülen yerde. O dönemde iktidarın Suriye'deki gelişmelerle ilgili kullandığı dil ve üslup kadar Suriye'deki iç savaşa dâhil olma biçimindeki nobranlık buradaki Suriyeli mültecilerin hukukî konumuyla ve statüleriyle ilgili düzenlemelere ilişkin tartışmaların önüne geçti. Öncelik Suriye iç savaşının sonuçlanması ve Suriye hükümetinin yenilmesine verildiği için mültecilerin durumu savaşın akıbetine bağlanmıştı. Savaş ne kadar çabuk biterse mülteciler evlerine o kadar çabuk dönecekti.

Kademeli olarak gelen mültecilerin sayısı milyonlarla ifade edildiğinde Ege Denizi'ndeki mülteci ölümleri, akşam haberlerinin konusuydu artık. Bir yandan Suriye'den akın akın mülteciler geliyor, diğer yandan gelenlerin önemli bir kısmı Türkiye'den gitmek istiyordu. Bu esnada Türkiye toplumu da bir sınav veriyordu. Hayırseverlik ile suiistimal arasındaki boşluk sosyo-kültürel ve dinî değerlerle doldurulurken kuma haline getirilen Suriyeli kız çocuklarından, küçük yaşta çocukların karın tokluğuna çalıştırılmasından, çalıştırılmasına rağmen ücretleri verilmeyen Suriyelilerden, artan kiralardan, ucuza çalışan göçmenlerden, sahte can yeleklerinden, insan kaçakçılarından, mülteci pazarlarından söz edilmeye başlandı. Ancak asıl ilgi denizlerde yaşanan ölümlerdi. Bu sırada yeni sivil toplum örgütleri kurulmaya başladı ve önceden kurulan birçok sivil toplum örgütü Suriyeli mültecilerle ilgilenmeye başladı.

Türkiye hükümetinin önceliği halen Suriye iç savaşıydı, uluslararası kamuoyuna Türkiye'ye alınan mültecileri göstererek kendi politikasının desteklenmesini istiyordu. Bugünden bakıldığında sonuç alınmadığı söylenemez. Türkiye önemli ölçüde ekonomik ve siyasal destek gördü. Öyle ki, Türkiye'deki mülteciler artık Türkiye hükümetinin Avrupa Birliği ülkelerine karşı elinde tuttuğu kozlardan biriydi. Bütün bu gelişmelerin dışında hesaplanamayan tek şey Suriye hükümetini destekleyen ordunun ve toplumsal tabanının varlığıydı. Bir de İran ve daha sonra da Rusya'nın Suriye hükümetinden yana savaşa müdahil olması...



KEMAL VURAL TARLAN

Bütün bu gelişmeler Türkiye'nin Suriye politikalarını zora sokarken Türkiye'deki Suriyeli mülteci sayısı üç milyonu geçmişti. Kurulmuş olan kamplarda ciddiye alınacak sayıda mülteci barınmıyordu ve mülteciler Türkiye'nin her yerine farklı oranlarda dağılmıştı.

Mülteciler açısından Türkiye'de yaz mevsimi yaşanıyordu. Herkes ve her kesim mültecilerin ihtiyaç sahibi kişiler olduğunu söylüyor, hükümetin sınır politikası hakkında en sert yorumlar ve eleştiriler yapılıyor, Suriyeli mültecilere hüsnü nazarla bakılıyor ve toplum mültecileri elden geldiğince destekliyordu. Bir de buna uluslararası fonlardan alınan aynı ve nakdi yardımlar eklenince Türkiye dünyada en fazla mülteciyi barındıran ülkelerden biri haline gelmiş oldu. Birçok uluslararası ve ulusal sivil toplum örgütü Suriyelilerle ilgili saha çalışması yapıyor, raporlar hazırlanıyor, sıradan vatandaşlar çevrelerinde gördükleri Suriyelilere yardım etmeye çalışıyordu. Bazı olumsuz haberler, suüstimaller, hak ihlalleri ve mültecilere yönelik suçlar ile ilgili haberler duyulsa da önemsenecek düzeyde değildi.

İŞİD ve benzeri silahlı örgütler ilk ortaya çıktığında Türkiye'deki bazı siyasetçilerin ve kanaat teknisyenlerinin onlara yönelik hayırhah görüşler dile getirmiş olmaları Türkiye'nin içine sürüklenmediği bataklığın derinliğini göstermesi bakımından önemliydi. Bir süre sonra bu tür örgütlerle arasına mesafe koymaya çalışan Türkiye hükümetinin yaşadığı çelişkilerin Suriyeli mültecilere yönelik bakış açısını da belirleyen bir etkisi oldu. Savaş uzayıp Türkiye bu sürece daha fazla gömüldükçe sorular duyulmaya başladı. Kimdi bu gelenler? Kayıt altına alınmışlar mıydı? Eşzamanlı olarak İŞİD'in Türkiye'de birçok terör saldırılarını gerçekleştirmesi, iki TSK mensubunu yakarak öldürmesi ve bu görüntüleri servis etmesi kamuoyunun Suriye meselesine, hükümetin bu konudaki politikalarına ve mültecilere yönelik yaklaşımındaki değişimi hızlandırdı.

Bununla birlikte hem uluslararası hem de bölgesel gelişmelerin Türkiye'deki iç siyasetin malzemesine dönüştürülmesi mültecilere ilişkin gerçekçi politikaların tartışılmasının önüne geçti. Burada hükümetin kendi içine kapanmasının ve ikti-

dar aygıtlarını tekelleştirmesinin de önemli bir payı vardı. Buyurgan ve müzakereye kapalı siyaset tekniğinin mültecilerle ilgili konuları geçiştirmek ile dinsel söylem kalıplarına sıkıştırması, insani ve ahlaki gerekçeler sunmaktaki ısrarı ve tartışmak yerine dayatmayı zorlaması kısa sürede karşı söylemlerin dolaşıma girip yerleşmesini kolaylaştırdı.

İç politikada iyice bunalan AKP hükümeti, kendi bunalımından çıkış için siyasal alanı yeniden düzenlemeyi hedefleyen yol taşlarını döşüyordu. Suriye politikası iflas etmiş, Esad'ın ve Suriye hükümetinin yenilmediği ve devam edeceği anlaşılmış, mülteciler Türkiye'deki yaşamın bir parçasına dönüşmüş ve misafirlik söyleminin ikna edici herhangi bir tarafı kalmamıştı. 7 Haziran 2015 seçim yenilgisinden sonra ortaya çıkan tabloyu 1' Kasım'da seçim başarısına çeviren hükümet, bu başarı karşılığında sosyal barışı feda etmeyi göze almıştı. Bütün bu gelişmelerin her aşamasında Kürt hareketinin bölgesel etkisini unutmamak gerek. Suriye'deki Kürtler iç savaşın başlamasıyla birlikte özerk bir güç haline gelmiş, IŞİD'in saldırılarına karşı ciddi bir mukavemet göstermiş, tüm dünyanın ilgisini çekmiş ve Türkiye'nin Suriye politikasına mesafeli yaklaşmıştı. Savaş süreci içerisinde Suriyeli Kürtlerin elde ettikleri kazanımlar ve geliştirdikleri yönetim modeli, Türkiye'deki siyasal alanın yeniden düzenlenmesinin gerekçelerini oluşturan bir panik butonu işlevi gördü. Sınırlarımızdaki terör koridoruna izin verilmeyeceğinin söylendiği, PKK'ya karşı IŞİD'i desteklemek gerektiği ya da kokteyl terör eylemi gibi kalıplar, siyasal söylemin bir parçasına dönüşüyordu.

Suriye politikası ile ilgili bütün yük ise dönemin başbakanı Davutoğlu'nun üstüne yıkılıp geçiştirilmek istendiğinde Türkiye bir Rus savaş uçağını düşürmüş, buna itiraz edenler ise vatan haini olmakla suçlanmıştı. Efelenmek ile özür dilemek arasında debelenen ve baştan aşağı üstü çizilen bir asırlık dış politikanın yerini kendini her yere dayatan, ancak ciddiyetini tümüyle kaybetmiş bir hükümet aldı. Geriye kalan şeylerden biri de içerideki iktidar alanını tahkim etmek için muhalefeti ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerdi. HDP mültecilere açık destek verirken MHP ve CHP isteksizliklerini açıkça ifade ediyordu. Mül-

teci yazı bitiyor, her şeyin daha da karmaşık hale geleceği bir süreç başlıyordu.

SONBAHAR

Savaş bitmedi. Kimse savaş yorgunu haline gelen Suriye'ye dönmedi. Yakın zamana kadar bağrına basmak, kollayıp korumak istediği mültecilerden rahatsız olan, bunu kolaylıkla dile getiren bir söylem görünür hale gelmeye başladı. Bunun başlıca nedeni mültecilerin uzayan misafirliğinin kendi ekonomisini ve sosyal ilişkilerini oluşturmaya başlamasıydı.

Bilindiği üzere göç hareketi bir kez ortaya çıktığında hızla emek göçüne dönüşür. Göçmenler yeni yerleşimlerine uyum sağlamak, barınmak, yaşamın olağan akışına dâhil olmak ve yeni yaşamlarıyla ilgili bir gelecek projeksiyonu kurabilmek için emek piyasasının esnek ve güvencesiz faal işgücüne dönüşür. Devletlerden beklenen bu süreci düzenlemesi ve işgücü piyasasına girecek olan göçmenlerin önündeki istihdam sorunlarını yerleşik işgücünü de gözeterek gidermesidir. Bu ideal çerçevenin Türkiye'de pek işe yaramadığını söylemek abartmak olmaz. Halen çalışma izni alan mülteci sayısı çok düşük düzeylerde seyrediyor. Bu da kayıtdışılığın norm haline geldiği emek piyasasındaki rekabetin ücretli çalışanlar aleyhine gelişmesine neden oluyor.

Suriyeli mültecilerin niceliksel yoğunluğu işgücü piyasasında etkili olmalarını sağlarken kendi sosyo-ekonomik ilişki ağlarını da örmelerini kolaylaştırdı. Arap turizminden emlakçılığa, esnaf-lıktan işçiliğe, bazı beyaz yakalı ve teknik işlere kadar genellikle kayıtdışı nadir de olsa kayıtlı işlerde görünür hale gelmeleri, onları kademeli olarak hedef haline getirdi.

Mültecilerin işletmelerindeki tabelalarda yer alan alfabenin görünürlüğünden bile rahatsız olmaya başlayan, bu dili anlamayan ve anlamak istemeyen, onların beden sunumlarından hoşlanmayan, çocuklarına görece acırken ergenlerini bir tehdit olarak gören, gençlerini ve yetişkinlerini ise görmek istemeyen meskûn ahali için mülteciler, tahammül edilen kişilerdi. Türkiye'de siyasal alanın düzenlenme biçiminin bu süreçte önemli bir rolü olduğunu hatırlamak gerekir. Gerçekten



KEMAL VURAL TARLAN

de Erdoğan'ın siyasal alandaki egemenliği ve söylem kurma gücü, mültecilere yönelik tahammülün uzun süre devam etmesini sağladı ve görece sağlamaya devam ediyor. Özellikle Sünni Suriyeli mülteciler arasında Erdoğan'ın popüler bir figür olarak var olmasının ideolojik olmaktan çok somut nedenleri var.

Ancak bahar havası bitmiş, yaz sona ermiş ve Türkiye'nin mültecilerle ilgili sonbaharı gelmişti.

Haberlerde ve sosyal medyada mahalle kavgaları formatında verilen linç haberleri, yaşanan her sorunun arkasında mücrim mültecileri arayan hafiyelik mahareti, her birini potansiyel terörist kabul eden görme biçimi önceki dönemdeki hayırhah tutum ve davranışları hızla unutturdu. "Üzerimize düşeni yaptık, artık gitsinler," diyenlerin sayısı sürekli artıyordu. Nargile içen şortlu mülteci genç erkeklerin yaz aylarında plajlarda çekilmiş

olan fotoğrafları sosyal medya akışlarındaki yerini alırken Türkiye hükümetinin mehteran coşkuyla girdiği bataklıkta yaşamını kaybeden her asker haberi infiale karşılanıyordu. Önce buradaki mültecilerin oradaki savaşta ölmesi gerektiğine ikna olan bir kamuoyu oluştu. Türkiye'nin elini verip kolunu, bacağına belki de kafasını kaptırdığı bataklıktaki ölüm-kalım mücadelesi, savaştan kaçan insanların günah hanesine yazıldı.

Önceden mültecilere yardım eden kişiler onlardan yavaş yavaş yüz çevirdi. Yolda Arapça konuşan kişileri aşağılamak sıradan ve günlük rutin haline geldi. Kredisini ödemekte zorlanan taksici bütün Suriyelileri (ki oturduğu mahallede bazılarını gözüne kestirmişti) şoför olarak çalıştığı taksiyle ezip "gebertmek" istiyordu. Mülteciler kendi vatanlarının haini idi. Gidip kendi ülkeleri için savaşmalıydılar. "Yaşlılar, kadınlar ve çocuklar burada kalsın ama diğerleri gidip ülkeleri için savaşsın, ben olsam hayatta bir yere gitmem, gerekirse burada ölürüm," diyordu, ömründe Sivas'ın doğusunu bile görmemiş parti yöneticisi. Buraya geldiğinde 12 yaşında olan genç mülteci kutu fabrikasında nasırlaşmış ellerini birleştirerek ve kırık ama takılmadan konuştuğu Türkçeyle "nereye gideyim, kiminle savaşayım, kimin haini olayım?" diyordu.

İki evini de Suriyeli ailelere kiralayıp kendisi kiraya çıkan emekli memur "bu iş böyle olmaz, geldiler, baktık ama yeter, artık gitsinler yani," derken, kendisinden altı yaş büyük akrabasının sırf sevaptır diye Suriyeli mülteci bir kız çocuğunu "korumak için nikâhı altına aldı"ğını anlatıyordu. Yüzüne yansıyan şefkat ve takdir duygusu, vatanları için ölmeyen Suriyeliler için yargılayıcıydı. Antep'teki bir restoranda çalışan Hataylı işçi herkesin Suriyeliler için seferber olduğunu, bütün dünyanın onlara para akıttığını, herkesin onlara yardım ettiğini ama kendilerinin aç-biilaç olduğunu, çocuklarının ihtiyaçlarını karşılayamadığını, biraz da kendilerine bakılmasını istiyordu. "Türkiye neden fakirleşti?" sorusunun cevabı çok basitti, "çünkü parayı hep onlara yedirdik." Kendisini gözetmeyen bir ülkenin mültecileri gözetmediğini düşünmesini sağlayan yerli ve milli seciyesiyle "gitsinler" diye bağlıyordu her cümlesinin sonunu.

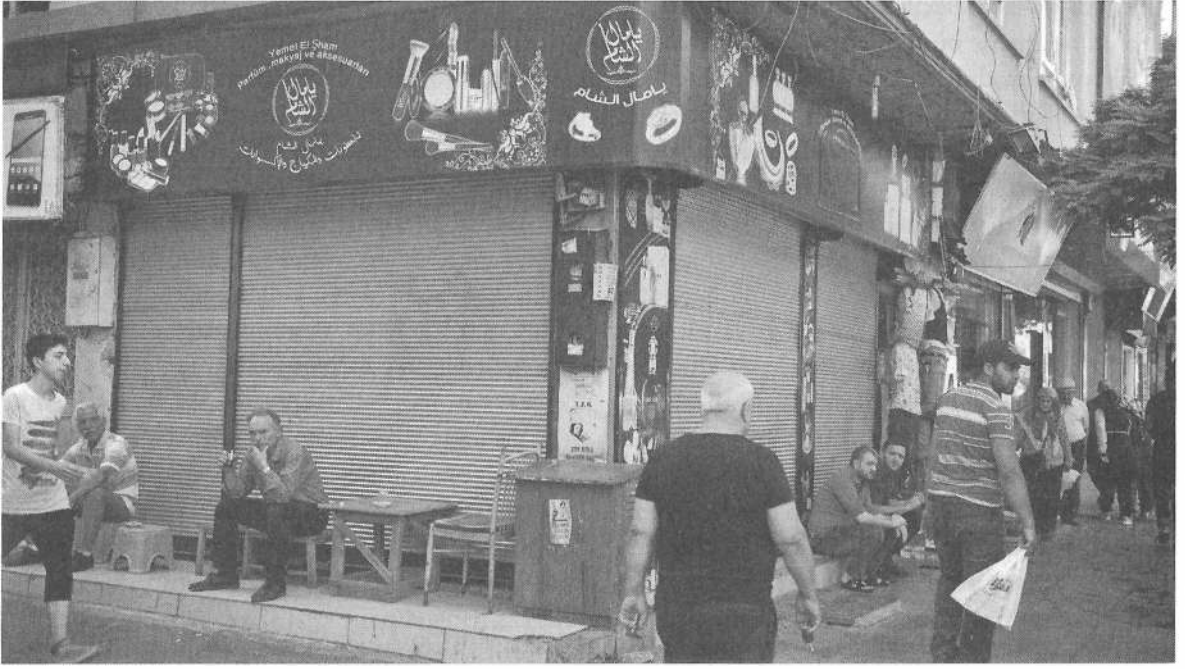
Oturduğu mahallede dağıtılan yardımların hep Suriyelilere yapıldığını söyleyen ve bir yıldır işsiz olan genç, belediyeye kızılıyordu; "ne veriyorsan bize de ver, onlar vatandaş, biz üvey olduk kendi memleketimizde," diyordu. Yoldan geçen çarşaf-lı kadını gösterip "böyle şeyler yoktu burada, bak nasıl gezip dolaşıyorlar, demek ki paraları var," diyordu bir süredir işsiz olan bir fayans işçisi.

Sosyal medyada dolaşan yalan haberler, tamamen uydurma içerikler, çoğu sahte görseller, bire bin katan enformasyon bombardımanı, kendi kötülüğünü, gaddarlığını, suçunu bile mültecilere transfer eden el çabukluğu, hüzünlü müzikler eşliğinde sınırdan giriş yapan "mülteci dramı" haberlerinin çok uzağındaydı. Başlangıçtaki acıma, umursamamaya, görmezden gelmeye ve hızlıca nefrete dönüşüyordu.

KİŞİ

Türkiye'deki siyasal alanın gittikçe daralmasıyla birlikte ortaya çıkan sosyal, siyasal ve ekonomik kriz bir süredir görmezden gelinen ya da hızlıca geçirtilen mültecilerin yaşam koşullarını daha da zorlaştırdı. Artık mültecilerle ilgili hükümet kanadından da parmak sallayan cümleler dolayışma girmeye başladı. "Canımızı sıkarlarsa kimse-nin gözünün yaşına bakmayız, göndeririz," diyen hükümet yetkilileri salondaki muhipleri tarafından coşkuyla alkışlandı. Bugün iç siyasetin etkili başlıklarından biri değilse bile her an gündeme gelmesi muhtemel bir muhalefet malzemesi olan mülteciler, yerel seçim ikliminde bazen fısıltılarla bazen zoraki toleransla bazen de açık ırkçılık ve ayrımcılıkla dile getirilen ve bir "şey" muamelesi gören bir yük gibi tarif edildi. İnsanlardan, hatta canlılardan değil, yaşadığı sorunların nedeni olan bir şeyden bahsetmenin tarafsızlık hissi veren rahatlığı, vatandaş olmanın haklı gururu ile birleşti.

Vatandaşlık verilip verilmeyeceği ile ilgili tartışmaların dile getirildiği anda infiale neden olması ve buna karşı her kesimde oluşan direnç, Türkiye'deki mültecilerin gelecekleri hakkında bazı ipuçları barındırıyor. Politik doğruculuktan taviz vermekten sakınan kesimler bile vatandaşlık meselesini bir sınır olarak belirledi. Onların görünür-
hükümetten yabatsız olan geniş kesimler ise mülteci-



KEMAL VURAL TARLAN

lere vatandaşlık verilmesinin tartışılmasını vatana ihanet olarak kabul ettiklerini ifade etti. En sık duyulan yorum ise bu “mülteci belası”nı Türkiye’nin başına musallat eden AKP’nin yanlış politikalarının sorumluluğunda toplanıyordu. AKP ve Erdoğan mültecilerin vatandaş olmasını istiyor, hatta gizlice onlara vatandaşlık veriyordu. Çünkü mülteciler Erdoğan destekçisiydi, Erdoğan da bu nedenle onlara vatandaşlık vermek istiyordu. Böylece bu mühim tartışma daha başlamadan kamuoyu denilen kalabalıkların nezdinde boğuldu.

Vatandaşlık hukukî bir statü olarak değil dogumla gelen etno-dinsel bir kimlik olarak tasarlandığı için devletin, bürokrasinin ve toplumun kahir ekseriyetinin büyük bir kıskançlıkla sarıldığı bir imtiyazı işaret ediyor. Bu imtiyazın Türkiye’de iş görme biçimi, birçok farklı örnekle aşına olunduğu üzere, makbul vatandaşların elinde epey tehlikeli bir araca dönüşebiliyor. Mültecilere yönelik kötülükleri, fenalıkları, sömürüyü kolaylaştıran, bunların cezasız kalmasını kolaylaştıran, mağduru suçlulaştıran bu imtiyazın Türkiye’de egemen kimlik içinde yer alamayanlar vatandaşlar için nelere karşılık geldiği düşünüldüğünde durumun vahametinin anlaşılacağı umulur. Bu kıskançlığın arkasında bu imtiyazı kaybet-

me ihtimaline karşı duyulan endişe ve korkunun izlerini görmek zor değil.

Yine bu süreçte Türkiye’deki sosyal, siyasal ve ekonomik krizin derinleşmesi ve bazı Körfez ülkeleriyle yakınlaşılması vatandaşlığın satılmasını da mümkün hale getirdi. Vatandaşlığın bir hak olarak tanınması ve herkes için geçerli olması gereken objektif bir prosedüre bağlanması yerine satılan bir şeye dönüşmesinin arkasında da benzer bir bakış açısının etkisi var. Vatandaşlık önündeki yerli-milli engel setlerinin çözüldüğü bu yeni durum, parası olanın kırmızı halılarla karşılanıp kutsal vatandaşlık şemsiyesinin altına girmesini kolaylaştırdı. Mültecilerin yekûnunu oluşturan mülksüzler ve mülksüz hale getirilen yoksullar ve kimsesizler ise iki ülkenin hainine dönüşmüş olarak kimliksiz ve korumasız kalmanın sonuçlarını yaşıyor.

Bazı bağımsız gözlemciler Türkiye’deki mültecilere yönelik sertleşen tavırların nedenini ekonomik nedenlere bağlarken ekonominin düzelmesiyle bu tavrın değişeceğini ima ediyor. Bu yüzeysel bakış açısının ihmal ettiği şey mültecilerin Türkiye’deki geleceklerine ilişkin gerçekçi bir arayışın olmadığı, dahası gittikçe Türkiye’ye sıkışmış olduklarıdır. Bugün Türkiye’deki mültecilerin önünde herhan-

Mülteciler, bulduğu her fırsatta kendine benze-meyeni yok etmeye avarlı egemen kimlikten ken-dilerini koruyamayacak kadar kırılganlaşırken eř-zamanlı olarak gündelik yaşamın bir parçası hali-ne dönüşmeye devam ediyor. Onları görmezden gelmek ile onlardan nefret etmek arasında kurulan siyasal pratiğin hassas dengesinin şaştığı an ortaya çıkacak çok yönlü vahşetin, bu diyarlarda bir terbiye aracı olarak kullanıldığını bilenler, en-dişeli olmakta haklı. Bugün konuşmaktan çekini-len, gerçekçi bir biçimde gündeme getirilmeyen, kalıcı çözüm nerileri içermeyen her tartışmanın yaklaşmakta olan sorunları örtmekten başka bir anlamı yok. Türkiye için bunu talep etmenin bi-le fazla lüks göründüğü düşünülse de bu sorunun çözümüne ilişkin her ertelemenin ağır sonuçları olacağını görmek zor değil. Çünkü yaklaşan kış, herkes için geliyor...



Mülteciler ve insan hakları

RIZA TÜRME

Hannah Arendt “Biz Mülteciler” başlıklı yazısında çağımızın “yeni tür bir insan yarattığını” söyler. Bu yeni tür insanın adı bazen “mülteci”, bazen “göçmen”, bazen “sığınmacı”, bazen “yerinden edilmiş kişi”. Günümüzde bu kişilerin sayısı, Birleşmiş Milletler Mülteciler Komiserliği’ne göre, 68,5 milyon. Sadece 2017’de yerinden edilen insanların sayısı 16,5 milyon. Bu rakam her yıl artıyor. AB rakamlarında göre, 2017’de, 728.000 kişi AB ülkelerine iltica talebiyle başvurmuş. Bunlardan %33’üne mülteci statüsü ya da başka bir koruma verilmiş. Yerinden edilmiş kişilerin sayısı arttıkça, ev sahibi ülkelerde bu kişilere karşı duyulan korku ve nefret ve bununla birlikte sağ popülizm, ırkçılık da artıyor.

İster mülteci, ister göçmen olsun, bütün yerinden edilen kişilerin ortak yanı önce evsiz, barksız olmaları, dünyada barınacak yerlerinin bulunmaması.¹ Doğup büyüdüleri ortamdan koparılmalarının getirdiği acı ve yalnızlık yanında yeni bir ev bulmanın olanaksızlığı da kırılğanlıklarını büyütüyor.

İkinci ortak yanları vatansız olmaları, dolayısıyla bir devlet korumasından yoksun bulunmaları. Bu onların bir yasal statüye sahip olmamalarına yol açıyor. Yasal statüye sahip olmaları ev sa-

hibi ülkenin mülteci statüsü vermesine bağlı. Ancak, bu istisnai olarak tanınan, talep edenlerin sayısı arttıkça tanınması güçleşen ve ev sahibi ülkenin takdirine kalmış bir statü.

Mültecilerin içinde bulunduğu durumu Hannah Arendt şöyle anlatır:

Onların başına gelen felaket, yaşam, özgürlük, mutluluğu arama gibi haklarından ya da yasalar karşısında eşitsizlikten ya da düşünce özgürlüğünden yoksun bırakılmalarından değil, hiçbir topluluğa mensup olmamalarından kaynaklanır. Sorun; yasalar karşısında eşitsizlik değil, onlara uygulanacak bir yasa bulunmaması. Sorun ezilmeleri değil, kimsenin onları ezmek bile istememesi... Yaşamlarını sürdürmeleri bir hak değil, bir hayırseverlik sonucu... Özgürlüklerinden değil, eylem yapma hakkından, istediklerini düşünme hakkından değil, düşünce sahibi olma hakkından yoksun bırakılmışlardır.²

Hannah Arendt bu durumu “hak sahibi olma hakkında yoksun bırakılma” olarak nitelendirilmekte. Başka bir deyişle, hak öznesi olamama. “Hak sahibi olma hakkı” insan hakları hukuku açısından devrimci bir kavram. İnsan hakları kuramsal olarak, insanların insan oldukları için doğuştan eşit bir biçimde sahip oldukları, vazgeçilmez, devredilmez haklar olarak kabul edilir. Üç temel insan hakları belgesinde, 1776 ABD Ba-

1 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harvest, 1968, s. 293.

2 A.g.e., s. 296.

ğimsızlık Bildirisi, 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, 1948 BM Evrensel Hakları Bildirisi'nde insan haklarının doğuştan kazanıldığı ve vazgeçilmez nitelik taşıdığı belirtilir. BM Evrensel İnsan Hakları Bildirisi'nin birinci maddesi "Bütün insanları haklar bakımından eşit ve özgür doğarlar" ifadesini taşır. İnsan hakları, insan olduğu için doğuştan kazanılan haklarsa kimsenin bu haklarından yoksun bırakılmaması gerekir. Oysa II. Dünya Savaşı uygulamaları ve Hannah Arendt'in kendi deneyimleri göstermiştir ki, insan haklarına sahip olmak için insan olmak yeterli değil. Hiçbir topluma ait olmayan vatansızlar hak sahibi olma hakkından yoksun kalıyorlar. Varlıkları gereksiz görülüyor. İnsan hakları doğuştan kazanılan, doğal olarak malik olunan haklar değilse, haklara nasıl sahip olunacak? Arendt'e göre hak sahibi olmak, herkesin haklarını eşit bir biçimde serbestçe kullanabileceği bir topluluğun üyesi olmak anlamına geliyor. Balibar, Arendt'in bir topluluğa, yani bir ulus-devlete ait olma düşüncesinin, günümüzde haklar için mücadele etme hakkından yoksun bırakılmama yönünde siyasal bir anlam kazandığını ifade eder.³

Hak sahibi olma hakkı, insan haklarının evrensel niteliği ile bir ulus-devlete aidiyet ve ulus-devletin egemenlik hakları arasındaki çelişkiyi yansıtır. Devletlerin egemenlikleri belirli bir toprak parçası üstünde. Bu egemenliğin en mutlak göstergelerinden biri, ülke sınırları içine yabancıları kabul etmeme ya da yabancıları çıkarma yetkisi. Küreselleşmenin para, mal, teknoloji için getirdiği sınırların tanınmazlığı, insanlar için geçerli değil. Devletler egemenlik yetkilerine dayanarak sınırlarına gelen mültecilere karşı duvarlar, tel örgüler inşa ediyorlar. Duvarları, tel örgüleri aşırp ülke içine girmeyi başarsalar bile, sınırdaki duvarlar ülke içine de yansıyor.⁴ Ülke içinde başka duvarlarla karşılaşılıyorlar. Vatandaşlığa kabul edilmedikleri için haklara sahip olamıyorlar. Kamp-larda yaşamak zorunda bırakılarak çalışma, eğitim, serbest dolaşım gibi her türlü temel hak ve özgürlükten yoksun bırakılıyorlar. Topluma dâ-

hil olma olanağı verilmiyor. Böylelikle hem kendi ülkelerinden, hem geldikleri ülkeden dışlanan, hiçbir yere aidiyeti olmayan "yeni bir insan türü" ortaya çıkıyor.

Bu yeni insan türü, ev sahibi ülkenin "ötekisi". Öteki, ev sahibi ülkede tehdit olarak görülen yabancıya karşı dışlayıcı bir ulusal kimliğin oluşmasına yol açıyor. Toplumun homojen yapısını yabancıya karşı korumak gerektiğine inanan sağcı partilerin yükselmesine neden oluyor. Ülkedeki liberal çevreler bile en fazla çok kültürlülük temelinde bir söylem benimsiyorlar. Kültürel farklılıklara saygı gösterilmesi gerektiğini ileri sürüyorlar. Oysa Levinas'ın kendini aşarak "öteki"ne erişme, "öteki"nden sorumlu olma görüşlerinden kaynaklanan etik anlayış, mülteciler açısından da geçerli bir tutum.

Günümüzde mülteciler sorunu bakımından Foucault'nun ortaya attığı biyo-siyasetten söz etmek doğru olur. Ortada insan bedeni üzerinde yapılan bir siyaset söz konusu.⁵ Ülkeye girmeye çalışırken Ege'nin sularında kaybolan, kıyıya vuran cansız bedenler kimsenin umurunda değil. Mültecilerin bedenlerinin hiçbir değeri yok. Gereksiz bedenler.

Hannah Arendt'in hak sahibi olma hakkı kavramını, günümüzdeki insan hakları, devlet egemenliği ve vatandaşlık kavramlarındaki gelişmelerin ışığında mülteciler açısından yeni bir okumaya tâbi tutmak gerekir.

II. Dünya Savaşı'nda meydana gelen kitlesel korkunç insan hakları ihlalleri, savaş sonrasında insan haklarında yeni bir dönem açtı. 1948 Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi ile başlayan bu dönemin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: A) İnsan hakları devletlerin iç işi olmaktan çıktı. Bütün uluslararası toplumun sorunu oldu. B) Uluslararası hukukun öznesi o zamana dek sadece devletlerken, savaş sonrası dönemde birey de uluslararası hukukun öznesi oldu. C) İnsan hakları bir uluslararası antlaşmalar ağı ile koruma altına alındı. İnsan hakları normatif bir nitelik kazanarak somutlaştı. BM Evrensel İnsan

³ Etienne Balibar, *Citizenship*, Çev. Thomas Scott-Railton, Cambridge Polity Press, s. 66

⁵ Joanna Zylinka, "The Universal Acts, Judith Butler and the Biopolitics of Immigration", *Cultural Studies*, C. 18 No.4, July 2004, s. 526.



NIHAN KANTARCI

Hakları Bildirisi'nden sonra BM Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi ile Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Haklar Sözleşmeleri yürürlüğe girdi. Bunun yanında Kadın Hakları, Çocuk Hakları ve Ekolojik Haklar gibi belirli alanlardaki insan haklarını düzenleyen sözleşmeler yapıldı. Bu sözleşmelere BM'nin üyelerinin büyük bir çoğunluğu taraf oldu. Bölgesel düzeydeki insan hakları sözleşmeleri ve bunların kurduğu yargısal mekanizmalar da insan haklarının korunması bakımından etkili bir rol oynadı. Bunların başında, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AIHS) ile Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AIHM) geliyor. AIHM'de bireylerin devletlerine karşı dava açabilmesi ve AIHM'in yaptırım gücüne sahip olması, insan hakları alanında bir çığır açtı. AIHM'in verdiği kararlar belirli bir davayla sınırlı kalmayıp Sözleşme'ye taraf 47 devlet için geçerli *erga omnes* nitelik kazandı. Sözleşme Avrupa'nın insan hakları anayasası olarak kabul edildi.

Bütün bu gelişmeler, devletin egemenlik haklarına sınırlamalar getirdi. Egemenlik anlayışı değişti. Hukuk ülke sınırları dışına çıktı. Devletsiz bir küresel hukuk doğdu. Buna bağlı olarak vatandaşlık anlayışı da değişti. Vatandaşlık ulus-devletten koptu. Artık vatandaşlık bir ulusal aidiyetten geçmiyor. Giderek çok kimlikli, çok aidiyetli, "ikamet vatandaşlığı"na doğru evriliyor.⁶ İnsan haklarının evrenselleştirilmesi, vatandaş olan olmayan herkese tanınması, çifte vatandaşlığın yaygınlaştırılması, yeni bir vatandaşlık anlayışına yol açtı. Tek boyutlu, herkesin tek bir ulus kimliği içinde erimesini öngören vatandaşlık anlayışı yerine farklı kimliklere yer veren bir vatandaşlık anlayışının genel bir kabul görmesine neden oldu. Bu gelişmelere paralel olarak mültecilerin durumunu iyileştirmek amacıyla birçok uluslararası antlaşmanın yürürlüğe girdiğini gö-

6 Seyla Benhabib, *Dignity in Adversity*, Cambridge: Polity Press, 2011, s. 111.

rüyorum. Örneğin, 1951 BM Mültecilerin Statüsü Sözleşmesi ve 1966 Protokolü bu yönde atılmış önemli bir adım.

Sorulması gereken soru şu: Bütün bu gelişmeler, insan haklarının evrensel nitelik kazanması, vatandaşlıktan kopması, devlet egemenliğinin insan haklarıyla sınırlandırılması, mülteciler ve başka yerinden edilmiş kişiler bakımından Hannah Arendt'in "hak sahibi olma hakkı" görüşünü geçersiz mi yaptı? Bu soruyu AIHS'i ve AIHM kararlarını inceleyerek yanıtlamaya çalışacağız.

AIHS'in 1. maddesi "devletin yetki alanı içinde olan herkes" der. "Herkes" sözcüğü yoluyla, Sözleşme'deki hakların vatandaş olmayanlara da tanınacağını belirtir. Ancak, sığınmacılar "herkes" in kapsamına girmez. AIHS'in maddeleri ve AIHM'in uygulamaları sığınmacıların "herkes" in istisnaları olduğunu ortaya koyuyor.

AIHS'in 16. maddesi, sığınmacıların siyasal etkinliklerinin yasaklanabileceğini açıkça belirtir. Bu aynı zamanda 14. maddedeki ayrımcılık yasasının da bir istisnası.

AIHS'in 15/1 (6) maddesi, ülkeye yasadışı yollardan giren ya da ülke dışına çıkarılacak kişilerin, bir suç işlememiş olsalar bile, tutuklanmalarına izin verir. Bu madde sığınmacıların toplama kamplarında alıkonulmalarına hukuksal zemin yaratır.

AIHS'in 4 sayılı Protokol'unun 2/1 maddesi, dolaşım özgürlüğünü düzenler. Ancak, "ülkeye yasal yollardan" giren ifadesini kullanarak yasal yollardan girmeyenlerin bu özgürlükten yararlanamayacağını altını çizer.

Aynı düşünce yapısının AIHM kararlarına da egemen olduğunu görüyoruz.

S.C.C. | ISVEÇ KARARI (17.1.2002)

Başvurucu S.C.C. Zambiya vatandaşı. AIDS'li bir hasta. İsveç'te yaşıyor ve AIDS tedavisi görüyor. İsveç hükümetinin kendisini sınır dışı etmeye karar vermesi üzerine önce ulusal yargı organlarına, sonra AIHM'e başvuruyor. AIHM, Zambiya'daki İsveç Büyükelçiliği'nin, İsveç'teki tedaviyi Zambiya'da da görmesine olanak bulunduğu yolundaki raporunu esas alarak S.C.C'nin başvurusunu kabul edilmez buldu. Ret kararında AIHM

şöyle dedi: "Yabancılar, tedavi görmek amacıyla bir devletten ülkesinde oturma hakları bulunduğunu ileri süremezler." AIHM bu kararı verirken, S.C.C'nin Zambiya'da ilaçlara sürekli olarak erişip erişmeyeceğini, ilaçların etkisini izlemek için Zambiya'da yeterli tıp merkezleri bulunup bulunmadığını, hastanın bu tedaviden başka bir tedaviye geçmesi gerekirse buna olanak olup olmadığını incelememi.

N | İNGİLTERE KARARI (2008)

Başvurucu N. Uganda vatandaşı. Uganda'da hükümete karşı bir direniş cephesi üyesi olduğundan işkence görür, tecavüze uğrar. Ağır hasta bir durumda İngiltere'ye kaçır, iltica talebinde bulunur. Kendisine AIDS tanısı konur. Tedavisinin kesintisiz sürdürülmesi gerektiği, aksi takdirde yaşam süresinin 1 yıldan az olacağına ilişkin bir İngiliz doktor raporu bulunmakta. Bu rapora karşın, İngiliz Hükümeti iltica talebini kabul etmez ve sınır dışı edilmesine karar verir. AIHM Büyük Dairesi, sınır dışı etme kararının sözleşmenin kötü muamele yasağına ilişkin 3. maddesini ve özel yaşama ilişkin 8. maddesini ihlal etmediğine karar verdi. Bu kararı alırken AIHM, N.'nin Uganda'da bir ailesi olduğu, AIDS tedavisinde kullanılan ilaçların Uganda'da mevcut olduğu (istatistiklere göre, Uganda'daki hastaların yarısı bu ilaçlara erişme olanağına sahip) hastalık tedavisinin bir sosyal ve ekonomik hak olduğunu ve 3. maddenin sosyal-ekonomik hakları kapsamadığını söyler. (Oysa 1993 Dünya İnsan Hakları Konferansı'nda kabul edilen bildiride insan haklarının bir bütün olduğu vurgulanır.) Bireysel haklarla toplumun genel çıkarları arasında bir denge kurmak gerektiği ifade edilir. (Oysa 3. maddedeki işkence ve kötü muamele yasağı mutlak bir yasaktır. Bir denge söz konusu olamaz.)

VILVARAJAH VE DİĞERLERİ | İNGİLTERE KARARI (1991)

Vilvarajah ve dört arkadaşı Sri Lanka'lı. Tamil. Sri Lanka'ya dönerlerse Hükümet güçleri tarafından zulme uğrayacaklarını ileri sürerek İngiltere'den iltica talep ediyorlar. Bu talepleri reddediliyor ve ülkelerine iade ediliyorlar. AIHM ülkelerine ia-

de edilmelerinin işkence, kötü muamele yasağına ilişkin 3. maddenin ihlaline yol açmadığına karar veriyor.

AIHM kararını şu görüşlere dayandırıyor: Uluslararası hukuk gereğince, devletler yabancıların ülkeye giriş, ikamet ve ülkeden çıkmalarını kontrol etme hakkına sahiptir. Kaldı ki, siyasi iltica hakkı AIHS'te bulunan bir hak değildir.

Başvurucuların ülkelerine dönmeleri durumunda işkence ve kötü muamele göreceklərini gösteren somut nedenler yoktur. Sri Lanka'da siyasal durumda iyileşme vardır. Başvurucuların işkence ve kötü muamele görmeleri olasılığının bulunması yeterli değildir. Daha önce Sri Lanka'ya dönen başvırucuların işkence görmesi de AIHM'in tutumunu değiştirmemiştir.

Suç işleyip cezaevine giren yabancılar, cezalarını çekip tahliye edildikten sonra genellikle ev sahibi ülke tarafından kamu düzeni gerekçesiyle sınır dışı edilmekte. AIHM birçok kararında bu tür sınır dışı edilmeleri Sözleşme'ye aykırı bulmadı. Örneğin; Üner v. Hollanda (2006). Oysa bu durumlarda bir çift cezalandırma söz konusu. İşlediği suç için cezasını çektikten sonra bir de sınır dışı edilerek cezalandırılıyor.

İltica hakkını alan mültecilerin eşlerini bulundukları ülkeye getirerek aile yaşamlarını sürdürmeleri de türlü engellerle karşılaşmakta. Abdulaiz Cabales ve Balkandalı v. İngiltere davasında (1985), AIHM, İngiliz hükümetinin başvırucuların İngiltere dışında başka bir ülkede de evliliklerini sürdürebilecekleri görüşüyle, İngiliz hükümetinin İngiltere'de yaşayan başvırucunun eşini İngiltere'ye getirmesine izin vermemesini Sözleşme'ye uygun buldu.

Bütün bu kararlardan çıkan sonuç, günümüzdeki insan haklarını vatandaşlıktan koparan, evrensel boyuta taşıyan gelişmeler mülteciler ya da göçmenler bakımından bir koruma getirmemekte. Hatta devletlerin yabancıları kabul etme ya da sınır dışı etmeye ilişkin egemenlik hakları günümüzde daha mutlak bir biçimde uygulanmakta.

1951 BM Mültecileri Sözleşmesi'nin mültecilerin sınır dışı edilmesini yasaklayan hükümleri ulusal güvenlik ve kamu düzeni istisnaları nedeniyle etkili bir koruma sağlamıyor. Bu kavramlar

devlete sınırsız bir takdir yetkisi tanıyor. Bu kavramlara dayanarak devlet istediği mülteciyi ülkesine gönderebilir.

AIHM kararlarından da anlaşıldığı gibi, mültecilerin yaşam hakkı, aile yaşamı, özgürlük hakkı ev sahibi devletin takdirine kalmış. Bu kavramlar Arendt'in "hak sahibi olma hakkı" kavramının günümüzde de geçerli olduğunu gösteriyor. Yaşam savaşı veren AIDS'li hastaların sınır dışı edilerek olası bir ölüme terk edilmeleri, mülteci ve göçmenlerin yaşam hakkına bile sahip olmadıklarını, yaşamlarının Arendt'in sözleriyle "bir hak değil, bir hayırseverlik" sonucu sürdürüldüğünü ortaya koyuyor.

AIHM'in bu konulara ilişkin kararları, mültecilerin ve göçmenlerin hukukun korumasından yoksun oldukları; hukuk konusunda vatandaşla eşit bir statüde bulunmadıklarını gösterirken devletlerin ülkeleri üzerindeki egemenlik haklarını pekiştiriyor.

Agamben hak sahibi olma hakkına sahip olmayanların, çıplak, savunmasız insan, "homo sacer" olduğunu söyler. Roma hukukundan gelen "homo sacer" yani kutsal insan kavramı, suç işleyenlerin kurban edilemeyeceği, bu kişileri öldürmenin suç sayılmayacağı anlamına gelir.⁷ Haklarından soyutlanmış bir homo sacer, fiziksel varlığından başka bir şeyi kalmamış çıplak insandır.

Mültecileri herkes öldürebilir. Denizde boğulmalarına göz yumarak ya da sınır dışı ederek ölümüne terk etmek suç değildir. Egemenlik hakkının kullanılmasıdır. Yabancıların tehdidine karşı kendimizi korumaktır. Batılı devletlerin mülteciler karşısındaki refleksleri önce sınır güvenliğini güçlendirmek, sonra gelen mülteciler için toplama kampları oluşturmak.

Oysa toplumların dokusunu altüst eden, ülkeleri ekonomik ve siyasal geri kalmışlığa mahkûm eden sömürgeciliğin günümüzdeki göçlere yol açan en önemli etkenlerden biri olduğu, sömürgeci ülkelerin göç akımının ortaya çıkmasında sorumlulukları bulunduğu çoğu kez unutuluyor.

İnsan haklarının bu denli geliştiği günümüzde, mülteciler ve göçmenler için hâlâ "hak sahibi ol-

7 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, California: Stanford University, 1995, s. 81-86.

ma hakkından yoksun olma” kavramının geçerli olması bir paradoks gibi gözüküyor.

Günümüzde insan haklarının mutlak olarak yitirilmesinden çok mülteci ve göçmenlerin insan hakları açısından çok kırılgan bir durumda olduklarını söylemek ve haklara sahip olma hakkını prekarya kavramıyla bağlantılı olarak ele almak daha doğru olur. “Prekarya” çoğunlukla rekabet uğruna oluşturulan esnek iş politikalarının sağlık güvenceleri, emeklilik ve diğer hakların olmadığı güvencesiz mesleklerin sonucu olarak yaratılmış yeni bir emekçi sınıfı tanımlamak için kullanılır. Ancak prekarya kavramı aynı zamanda vatandaşlara sağlanan haklardan yoksun bırakılmış kişileri ve medeni, kültürel, siyasi, sosyal ve ekonomik haklardan yoksun bırakılanları da kapsar.⁸

Judith Butler, prekaryalılık (*precarity*) kavramını, nüfusun bir bölümünün sosyal ve ekonomik iletişim ağlarının desteklerinden yoksun olduğu ve hatta yaralanma, şiddet ve ölüme maruz kaldığı siyasi bir durumu tanımlamak için prekarya kelimesinden daha geniş bir anlamda kullanır. Prekarya aynı zamanda kitlelerin maruz kaldığı keyfi devlet şiddetini de nitelendirir. Prekaryalaşma, sadece hukuk devletinin yokluğunda değil, aynı zamanda devlet iktidarının herhangi bir sınırlama olmadan keyfi kullanımı durumunda da ortaya çıkar.⁹

Prekaryalılık mülteci ve göçmenlerin durumunu tanımlamak bakımından doğru bir kavram.

Türkiye’ye gelen sığınmacıların prekaryalıkları çok belirgin. Resmî rakamlara göre Türkiye’de üç buçuk milyon sığınmacı bulunuyor. Bunları adı mülteci değil “sığınmacı”. Çünkü Türkiye 1951 BM Mülteci Sözleşmesi’ne koyduğu çekince sonucu, sadece Avrupa’dan gelenlere “mülteci” statüsü tanımakta. Geri kalanların statüsü yok. 1994 İltica ve Sığınma Yönetmeliği Avrupa dışından gelen sığınmacıların “üçüncü bir ülke tarafından kabul edilene kadar Türkiye’de ikamet etmelerine izin” vererek geçici koruma sağlamakta. Suriyeliler için çıkarılan Başbakanlık genelgeleri ve yönetmelik-

leri de kalıcı bir çözüm getirmiyor. 2014 yılındaki Geçici Koruma Yönetmeliği’yle bu yönetmelik kapsamına giren sığınmacılara bir kimlik belgesi veriliyor.

Durable Solutions Platform ve İltica ve Göç Araştırmaları Merkezi’nin raporuna göre, geçici koruma altındaki Suriyelilerden 19 bin 925’ine yani Türkiye’de kayıtlı Suriyeli nüfusunun % 0,5’ine çalışma izni verilmiş. %95’i kayıt dışı, düşük ücretlerle çalışıyor. Raporda avukatlık, noterlik, diş hekimliği, hemşirelik, ebelik, eczacılık, güvenlik gibi işlerde Suriyelilerin çalışma taleplerinin reddedildiği belirtiliyor. Kayıtdışı işlerde düşük ücretlerle çalışan Suriyelilerin geçim kaynakları yeterli olmadığından bu durumun yaşamlarını riske atarak Avrupa’ya ulaşma çabalarının nedeni olduğu ifade ediliyor.

Raporda 360 bini aşkın okul çağındaki Suriyeli çocuğun %40’ının okula devam etmediği belirtiliyor. Toplumun Suriyelilere yaklaşımı konusunda şu ifadeye yer veriliyor: “Sosyal uyum üzerine yapılan çalışmalar, Suriyelilere yönelik olarak ifade edilen şefkat ve yardımlaşma duygularının çoğu Türk’ün Suriyelilere karşı bilinçli mesafe kurmasına bağlı olarak azaldığını saptamıştır.”¹⁰

Günümüzdeki en büyük, sadece insan hakları değil, aynı zamanda siyasal, ekonomik, toplumsal sorunlardan biri olan mülteciler ve göçmenler sorunu nasıl çözümlenebilir?

Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*’nın önsözünde şöyle der:

İnsan onurunun korunması için, bu kez tüm insanlığı kapsayan yeni bir güvenceye gereksinim vardır. Bu ancak yeni bir siyasal ilke, yeryüzünde yeni bir siyasal yasa ile sağlanabilir.

Mülteciler, göçmenler, tüm yerlerinden edilmiş kişilerin sorunlarına önce insan hakları ekseninde yaklaşmak gerek. Temel yaklaşım bu olacaksa, insan haklarının evrenselliği ve eşitliği ilkeleriyle devletin yabancıları kabul etme ya da sınır dışı etme konularındaki mutlak egemenliğinin arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya gereksinim var. Bunun iki yönü var: Bir yandan insan haklarıyla vatandaşlık arasındaki bağın mülteciler ba-

8 Guy Standing, “The Precariat: The New Dangerous Class”, *Working Class Perspectives*, 2014, s. 2.

9 Judith Butler, “Performativity, Precarity and Sexual Politics”, *Revista de Antropologia Iberoamericana*, 2009, s. 2.

10 Milliyet, 08.04.2019.

kimından da koparılması, mültecileri kapsayacak ve onlara hiçbir devletin vatandaşı olmasa bile eşit insan haklarını tanıyacak, Kant'ın "dünya vatandaşlığı"na benzeyen yeni bir uluslararası vatandaşlık tanımı yapılması. Öbür yandan, devletin ülkesi üzerindeki mutlak egemenlik yetkisinin mülteciler bakımından yumuşatılması.

Bu bağlamda Seyla Benhabib şöyle bir görüş ileri sürüyor: Devletler ülkeye giriş için bazı koşullar arayabilirler. Hatta göçü sınırlayıcı önlemler de alabilirler. Ancak bir kere bu koşullar gerçekleşip ülkeye girilince, ilke olarak vatandaşlık her-kese açık olmalı.¹¹

Önemli olan, uluslararası alanda insan haklarının evrenselliği ve eşitliği ilkeleriyle uyum içinde olan yeni bir göç ve vatandaşlık siyasetinin benimsenmesi. Bu yapılmadığı sürece mülteci ve göçmenlerin kaderinin devletlerin keyfi kararlarına bağlı olması kaçınılmaz. Mültecilerin ve göçmen-

lerin insan haklarının ihlallerine son vermek için önce onların hak öznesi olduğunu ve vatandaşlarla eşit haklara sahip bulunduğunu kabul etmek gerek. Bunun için de onların bulundukları ülkenin toplumu tarafından benimsenmesi önemli.

Mülteci ve göçmenlerin ülkeye girmelerini engelleyen duvarlar kaldırılrsa bile, ülke içindeki duvarların kaldırılması kolay değil. Nasıl ki, Paris'in çeperlerinde polisle çatışan işsiz gençlerin çoğu Fransız vatandaşıydı. Sorun, mültecilere karşı kendimizi en iyi nasıl koruyacağımız, bunun için en etkili yolun entegre ederek mi asimilasyon mu, olduğu değil. Sorun onları nasıl değiştireceğimiz değil, kendimizi nasıl değiştireceğimiz. Gelenleri içimize alıp değiştirmeye çalışmak yerine, onların "öteki"liğini saklı tutmak ve onlara karşı sorumluluğumuzun bilincinde sorumlu olarak "öteki" ile birlikte yaşamayı öğrenmek önemli.

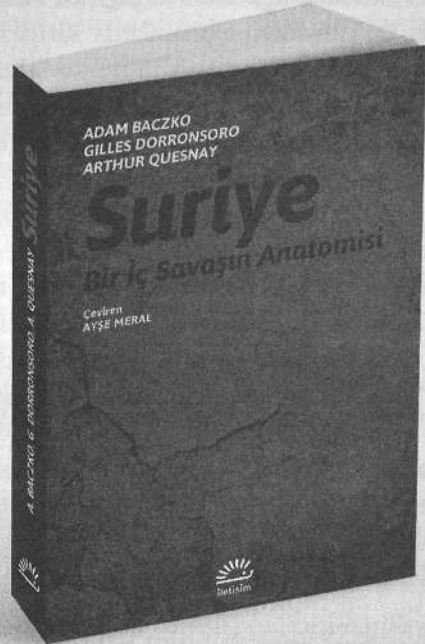
Levinas'ın dediği gibi, "Öteki ile olan ilişki bana bende olmayı getiriyor."

11 Benhabib, a.g.e., s. 149.



Suriye: Bir İç Savaşın Anatomisi,
Suriye'de iç savaşın anatomisini
çıkartıyor ve aynı zamanda dünyada
iç savaş hallerini anlamaya yönelik
yeni bir karşılaştırmalı kuramsal
çerçeve sunuyor.

ADAM BACKZO
GILLES DORRONSORO
ARTHUR QUESNAY
SURİYE
BİR İÇ SAVAŞIN ANATOMİSİ
Çeviren: Ayşe Meral
Bugünün Kitapları, 367 sayfa



Geriye dönüş mümkün mü?

KEMAL VURAL TARLAN

SURİYE’NİN VE BÖLGENİN GELECEĞİNİ KONUŞMAK

Yakın zamanda, 12-14 Mart 2019 tarihinde Brüksel’de Suriye ve bölgenin geleceğini desteklemek başlığıyla bir konferans toplandı. Bu başlık altında yapılan üçüncü konferans ve Suriye, Mısır, Ürdün, Irak, Lübnan, Türkiye başta olmak üzere Avrupa ülkelerimden üç yüzü aşkın sivil toplum kuruluşu ve konuyla ilgili aktörler çağrıldı. Farklı başlıklarda, üç gün süren toplantılarda Suriye ve bölgenin geleceği ve mülteciler konusunda tartışmalar yapıldı, görüşler dile getirildi. Toplantı boyunca temel başlıklardan birisi “Suriyelilerin geriye dönüşleri” konusuna odaklanıyordu. Üç günlük konferansta toplantı başlıkları farklı olsa da tartışmalar “geriye dönüşler” konusunu sıklıkla içinde barındırıyordu. Özellikle BM ve AB sözcüleri, gelecekte Suriyeli mültecilere verilen desteklerin bu eksende olacağı kanısını yarattılar. Suriye’ye geri dönüşlerin teşvik edilmeyeceği ama insanların bu karara varmaları için destekleneceğini sık sık dile getirdiler. Peki, bu mümkün mü? Suriyeli mülteciler bir gün ülkelerine dönebilecekler mi? Brüksel’de, toplantıların olduğu tarihte, bir akşam, Suriyeli bir arkadaşım bu konuyu konuşurken şöyle dedi:

Ayaklanmanın ilk yıllarında, biz, diğer ülkelere sığınan Suriyelilerin tek hayali, özgürlüklerin olduğu bir Suriye’ye bir gün döneceğimizdi, bu umu-

du içimizde hep diri tutmaya çalıştık ama zamanla o umut sönüp gitti. Şimdi bu birkaç gündür, katıldığım toplantılardan anladığım bir zamanlar helalimiz olan “geriye dönüş”ü bunlar sanırım zorla bize yaptıracaklar. Sanırım, bu dünyada, hiç kimse bizi kendi ülkesinde istemiyor.

“GERİYE DÖNÜŞ” BİR MANİPÜLASYON MU?

Biz göç alanında çalışanlar, son dönemde katıldığımız toplantılarda, sık sık “geriye dönüş” başlığı altında açılan toplantı davetlerine katılıyoruz. Bu konu her dile geldiğinde, konuşulanın, temenninin ötesinde, bir gelecek planının, projeksiyonunun bir parçası olduğunu, kamuoyunu hazırlamaya dönük bir çaba olduğu düşüncesi hasıl oluyor.

Bu toplantılarda geriye dönüşlerle ilgili verileri ve bu verilerin kaynağını öğrenmek istediğimizde elimize tutuşturulan, bilgi kırıntılarının ne denli sağlıklı olduğu konusunda, verileri verenler de dâhil olmak üzere, kimse pek tatmin olmuyor. Geriye dönüşlerin karakteri konusunda elimizde bir bilgi yok sadece sayılar üzerinden konuşuluyor. Konuşulan, “şu tarihler arasında, şu kadar kişi sınırı geçip Suriye’ye döndü.” Peki, gidenler içerisinde ne kadarı geri döndü, bilmiyoruz... Yani, sınırın diğer yanındaki ailesini ya da akrabalarını ziyaret edip dönen insanlar var mı? Bayram için gidenler! Pasaport almak için gidip dönenler?

Bu sorular çoğaltılabilir... Çünkü son bir yılda bu ve buna benzer sebeplerle Suriye'ye gidip geri dönen sayısız insan var...

AB ve BM yöneticileri bu toplantılarda, "Geriye dönüşler konusunda, onları teşvik de etmeyeceğiz ve engellemeyeceğiz de" diyor ve ekliyorlar; "ama yakın zamanda ülkesine geri dönmek isteyenler de desteklenecektir, gitmeleri için destek verilecektir."

Geriye dönüşler konusu mülteciler ve onların yaşadığı ülkelerdeki toplumlar için oldukça büyük önem arz ediyor. Bu konu gündemde kaldığı sürece ne mülteci kaldığı ülkede gelecek planları yapabilir, ne de o ülkenin yerli toplumu, yeni gelenle "bir arada yaşamaya" çaba sarf eder. Yeni gelenle eski olan arasında toplumsal uyumun, bir arada yaşamın oluşabilmesi için "bir gün geri dönecekler" temennisinin ya da umudunun kamuoyu gündeminde çıkması; bunun yerine, entegrasyon, toplumsal uyum, birlikte yaşam eksenli politikaların ve programların zaman kaybedilmeden oluşturulması gerekmektedir. Özellikle Türkiye, Ürdün, Lübnan gibi Suriye'ye komşu ülkeler, Kanada ve Avrupa ülkelerinin göç deneyimlerinden yararlanarak, son 8 yıldaki kendi deneyimleriyle bunları bir araya getirip yeni, kendilerine özgü göç yönetimi politikaları oluşturmaktadır. Bu politikalar oluşturulurken 2011 yılından bu yana yaşanan gerçeklik ve güncel durum gözden kaçırılmamalıdır.

Suriye'de yaşanan iç savaş ve çatışmalı süreç 8 yılı geride bıraktı, bu süre boyunca 13,1 milyondan fazla Suriyeli evini terk etmek zorunda kaldı. 5,7 milyona yakın kişi çevre ülkeler, Türkiye, Lübnan, Ürdün, Irak ve Mısır'a sığındı.¹ Avrupa ülkelerine sığınmış olan Suriyeli mülteci sayısı 1 milyona yaklaşmış durumda.

Türkiye'de Göç İdaresi² verilerine göre ülkede 3,646,889 Suriyeli mülteci bulunuyor. 8 ilde bulunan 13 barınma merkezinde, yani kamplarda, 140,704 mülteci kalmakta. Bu durumda, Türkiye'deki mültecilerin yaklaşık %4'ü kamplarda, ge-

ri kalan %96'sı tüm şehirlere dağılmış olarak yaşamaktadır.³

Lübnan'da kayıt altına alınan Suriyeli mülteci sayısı 944,613 kişi. BMMYK 6 Mayıs 2015'ten itibaren Lübnan hükümetinin talimatıyla yeni kayıt işlemlerini askıya aldı. Buna göre, kaydolmayı bekleyen kişiler artık bu sayıya dâhil edilmiyor.⁴ Bazı gözlemcilerle göre bu sayı, bu tarihten bu yana gelenlerle birlikte 1,6 milyonu aşmış durumda. Lübnan'da ülkenin toplam nüfusunun %25'ini Suriyeli mülteciler oluşturmaktadır.

Ürdün'de ise Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK) verilerine göre, 660,393 Suriyeli mülteci kayıt altına alınmıştır.⁵ Bu ülkede yaşayan mültecilerin 121.280'i kamplarda kalıyor. Zaatari Mülteci Kampı yaklaşık 80 bin mültecinin yaşadığı bir şehre dönüşmüş durumda. Son verilere göre, Irak'ta 253,670, Mısır'da ise 132,281 Suriyeli mülteci yaşamaktadır.⁶

Suriye iç savaşının sadece Ortadoğu'da değil, öncelikle Avrupa olmak üzere, dünyanın pek çok bölgesinde siyasal, ekonomik ve toplumsal etkileri gün geçtikçe derinleşmektedir. Bu sekiz yıl boyunca, özellikle, Suriye'ye komşu ülkeler yoğun bir mülteci akını ile karşı karşıya kaldılar. Bu ülkeler, kitlesel göç dalgasıyla gelenlerin etkisiyle, sosyolojik, ekonomik ve siyasal olarak değişime uğramakta, bu değişim toplumsal sarsıntılara sebep olmaktadır. Hem dünyadaki yeni popülist siyasal dalga, hem de son yıllarda yaşanan küresel ekonomik sarsıntı, özellikle "ev sahibi!" toplumlarda göçmen karşıtlığını körüklemekte, mültecilere yönelik nefret söyleminin toplumsal zeminini oluşturmaktadır.

Bugün dünyada, kamuoyunca tartışılan başlıklar arasında "göç ve mülteci konusu" sanırım ilk sıralarda yer almaktadır. Özellikle, dünyayı etkisine alan, popülist siyasi dalga, ki bu sadece sağ politikacıların değil, Türkiye'de son yerel seçimlerde görüldüğü gibi sol siyasi aktörlerin de söylemleri-

3 Operational Portal Refugees Situation, UNHCR. <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=122>

4 Operational Portal Refugees Situation, UNHCR. <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=122>

5 Operational Portal Refugees Situation, UNHCR. <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=107>

6 Operational Portal Refugees Situation, UNHCR. https://data2.unhcr.org/en/situations/syria#_ga=1.150812086.1634584225.1465540161

1 Syria Regional Refugee Response, UNHCR http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php#_ga=1.150812086.1634584225.1465540161

2 Operational Portal Refugees Situation, UNHCR. http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php#_ga=1.150812086.1634584225.1465540161

ne sinmiş durumdadır.

Son yıllarda, kamuoyu göç ve mülteci konusunu tartışırken, siyaset yapıcılar, politika üreten kurum ve aktörler, mültecilerin sığındıkları ülkelere geldikleri ülkeye geri gönderilmeleri konusunu sıkça dile getirmekteler. Özellikle de Türkiye, Ürdün, Lübnan ve Irak gibi Suriye'nin komşu ülkelerindeki yönetimler ta ilk günden itibaren, ülkelere sığınan Suriyelilerin bir gün geri dönecekleri inancıyla, "geçici koruma" adı altında oluşturdıkları mevzuatlarla, herkesin ülkesine geri döneceği o günü dört gözle beklemekteler.

Suriye'nin çevresindeki ülkelerin sekiz yıldır düşlediği bu umut ya da hayal, son dönemde Avrupa ve diğer ülkelerin kamuoylarına da sirayet etmiş durumda; popülist siyasetçilerin söylemlerini bir kenara bıraksak dahi, özellikle BM ve AB kurumları, göç alanında çalışan uluslararası kurum ve örgütlerin toplantılarında "geri dönüş" başlığı sıkça tartışmaya açılmakta ve bu başlık altında geleceğe dair projeksiyonlar yapılmaktadır.

BM kurumları sık sık, "Geriye dönüşleri teşvik etmiyoruz!" dese de, BMMYK bünyesinde geriye dönüşler için bir program oluşturulduğu da biliniyor. Belli ki, mülteci toplumu içerisinde bu konuyu tartışmaya açmak ve el altından destekleyen bir mekanizma oluşturmak temel amaç.

Diğer yandan, son yüz yıllık göç deneyimi ve bu alanda yapılan çalışmalar, iç savaş ve çatışmalardan kaynaklı kitlesel göç hareketleri ve bireysel sığınma kaynaklı göçmenlerin geri dönüşlerinin sınırlı sayıda olduğunu gösteriyor.

1951 Sözleşmesi'nin 3. maddesi, kişilerin işkence, insanlıkdışı veya aşağılayıcı muamele görmeleri riskiyle karşı karşıya kalındığı risk altındaki ülkelere sınır dışı edilmesini, geri gönderilmesini veya reddedilmesini yasaklar. BMMYK'ya göre, 2014'te dünyada 19,5 milyon mülteci vardı ve yalnızca 126,800'i menşei ülkelere geri döndü. Bunlar ağırlıklı olarak Afganistan, Sudan ve Irak'ta güvencesiz iltica eden ve komşu menşei ülkelere geri dönen mülteciler. Geri dönenlerin sayısı 2015'te çok az artış gösterdi.⁸

BMMYK'ya göre, 2016 (552.200 Kişi) ve 2017 (667.400 kişi) önceki yıllara kıyasla, mültecilerin geri dönüşleri için istisnai yıllardı. Olağandışı sayıda mülteci, yaklaşık 43 ülkeden, menşei ülkelere geri döndüler. 2016 yılında Afganistan'a 384.000, 2017'de ise Kamerun ve Nijer'den Nijerya'ya 282.800 mülteci geri döndü. Bu veriler bize dünya ölçeğinde mültecilerin geri dönüş istatistiklerinin, geriye dönüş oranlarının %5 civarında olduğunu gösteriyor. Örneğin, 2017 yılında, yaklaşık 2,9 milyon kişi, geri dönenlerin yaklaşık 4,4 katı büyüklüğünde, diğer ülkelere sığınıp, mülteci oldu.⁸

Suriyeli mültecilerin bu sayı içerisindeki oranı ise oldukça düşüktür; 2016 yılında 28,323 ve 2017 yılında ise 50,900 mülteci ülkesine dönmüş, 2015'ten 2018'e kadar 103.090 Suriyeli mültecinin BMMYK tarafından Suriye'ye döndüğü doğrulandı. Bunların yaklaşık 40.000'i Türkiye'den döndü. (Türkiye'deki toplam Suriyeli mülteci nüfusunun yaklaşık %1,1'i ediyor.)⁹

Bu verilerin ne kadarının doğru olduğunu bilmek pek doğru değil çünkü, BMMYK Suriye'ye dönen kayıtlı mültecilerin kaydını tutuyor. Geri dönüşlerle ilgili verilere erişim kısıtlamaları ve gönüllü geri dönüşlerin kayıtdışılığı nedeniyle, geri dönenleri sistematik olarak izleyemediklerini sık sık dile getiriyorlar. Özellikle, Suriye'ye komşu ülkelerin geri dönüşlerle ilgili verileri ile BMMYK verileri arasında büyük farklar mevcut.

Türkiye'de yetkililer yaptıkları açıklamalarda, 2018 yılından bu yana yaklaşık 310 Suriyelinin, Fırat Kalkanı ve Zeytin Dalı bölgelerine geri döndüklerini söylemektedirler. Lübnan'da ise durum daha da karmaşıkmaktadır; Rusya, 2018 yılından bu yana 56 bine yakın mültecinin geriye döndüğünü söylerken, hükümet kaynakları sayının 100 binin üzerinde olduğunu söylemektedirler, BMMYK ise 15 bin civarında geri dönüşü ka-

8 "The Mobility of Displaced Syrians: An Economic and Social Analysis". <https://www.worldbank.org/en/country/syria/publication/the-mobility-of-displaced-syrians-an-economic-and-social-analysis>

9 "The Mobility of Displaced Syrians: An Economic and Social Analysis". <https://www.worldbank.org/en/country/syria/publication/the-mobility-of-displaced-syrians-an-economic-and-social-analysis>



KEMAL VURAL TARLAN

yıt altına almış durumda. Ürdün'deki veriler de buna benzerlikler göstermektedir. Hükümet ve BMMYK 8 bin civarı geri dönüş olduğunu söylerken, Rusya ise 86 bin geri dönüşün olduğunu iddia etmektedir.¹⁰

Tüm bu veriler bize geriye dönüşlerin, teşvik, zorlama, gönüllü vs. her ne sebeple olursa olsun çok az bir oranda olduğunu göstermektedir. Geriye dönüşlerle ilgili yapılan araştırmalar, Suriyelilerin geriye dönme niyetleri ile ilgili olarak, umutlarını hızla yitirdiğini göstermektedir.

BMMYK'nın, 2019 yılı Mart ayında yayımladığı, Ürdün, Lübnan, Irak ve Mısır'ı kapsayan anket bu konuyla ilgili çarpıcı veriler sunuyor. Bu araştırmada; Suriyeli mülteciler arasında "gelecek 12 ay içinde geri dönmek istiyor musunuz?" sorusuna katılımcıların sadece %5,8'i geri dönmeyi plan-

ladıklarını belirtiyor. Öte yandan, %19,3 bir daha ülkesine hiçbir zaman dönmeyeceğini söylüyor. Suriyelilerin çoğunluğu bir gün geri dönmeyi umuyor. Anket sonuçları, bölgesel bir ortalamada dört ülkedeki Suriyeli mültecilerin %75'inin bir gün Suriye'ye dönmeyi ümit ettiğini gösteriyor. "Bir gün geri dönme umudu" modern zamanlarda, göçmen toplumların, gittikleri coğrafyada yeni filizlenen köklerini geçmişlerine bağladıkları bir düştən öte bir anlam taşır. Özellikle, çatışma ve iç savaşların yaşandığı ülkelerden gelen, politik duyguları güçlü diasporalarda geri dönüş umutları uzunca bir süre diri tutulur. Ama tarihsel deneyim şunu göstermiştir ki, politik mültecilerin geri dönüşleri daha zordur. Hele de ülkedeki rejim ayakta kalmaya devam ediyorsa geri dönüşler imkânsız hale gelir. Ankete göre bir gün geri dönmek isteyen mültecilerin yaklaşık %69'u gelecek on iki ay içinde bunu yapmayı planlamıyor.¹¹

10 "The displacement dilemma: Should Europe help Syrian refugees return home?" https://www.ecfr.eu/page/-/the_displacement_dilemma_should_europe_help_syrian_refugees_return_home.pdf

11 "5th regional survey on refugee return perceptions and in-

Suriye'nin ve bölgenin geleceğini konuşurken bugün bu ülke vatandaşı 13 milyon insanın ülke içinde ve çevre ülkelerde yardıma muhtaç hale geldiği unutulmamalıdır. Gün geçtikçe Suriyeli mültecilerin yaşadıkları ülkelerde biriken sorunların hızla aşılması gerekiyor.

Bugün milyonlarca çocuktan kayıp kuşak olarak söz ediliyor. Türkiye'deki 3,6 milyon mültecinin 1,6 milyona yakını 18 yaşının altında¹² ve 1 milyondan fazlası okul yaşında; bunlardan 650 bini okula kayıt edilmiş, 450 bin çocuk okula gitmiyor, gidenlerin devam edip etmediklerini bilmiyoruz. Yapılan çalışmalar okul devamsızlığı ve terkinin oldukça yaygın olduğu, dil bilmedikleri için iyi bir eğitim alamayan çocukların Türkiye emek piyasasına işgücü olarak dâhil edildiğini, çocuk işçiliğinin, özellikle de mülteci çocuk işçiliğinin, Lübnan ve Ürdün'de de yaygınlaştığını gösteriyor.

Savaş ve göç ortamında doğan, büyüyen ve eğitim hakkından faydalanmayan Suriyeli çocukların diğer çocuklara kıyasla, daha fazla istismar ve kötü muamele riski altında olmalarından dolayı hem fiziksel hem de psikolojik gelişimlerinin beklenen seyirde ilerleyemediği de pek çok çalışmada ortaya çıkan sonuçlar arasındadır.¹³

Eğitim Suriyeli mültecilerin, hem ülke içerisinde hem de sığındıkları diğer bölge ülkelerinde yaşadıkları sorunların en başında yer alıyor. Eğitim dışında, istihdam, barınma, sağlık, gibi temel hizmetlere erişimde de çok büyük sorunlar gün geçtikçe derinleşiyor.

Diğer yandan, temel sorunların başında gelen ve pek sık dillendirilmeyen “statü” meselesi, mülteci toplumu içerisinde, özellikle genç nüfus içerisinde konuşulmaya başlanan diğer bir konu. Türkiye'nin “geçici koruma” altında tanımladığı statüsülük; Ürdün, Lübnan ve Mısır gibi bölge ülkelerinde yok sayılmaya ve toplumsal statü içerisinde

de en alta itilmeye sebep olmaktadır. Suriyeli mülteciler, Ortadoğu coğrafyasında yaklaşık 60 yıldır yaşayan “hayalet yurttaşlar” olan Filistinlilerin kaderini yaşamaya başladılar. İsrail'in kuruluşundan bu yana Ortadoğu ülkelerine sığınan milyonlarca Filistinlinin çok büyük bölümü, bu ülkelerde en alta yaşamaya mahkûm edildi. Hukuksal anlamda mülteciliğin ötesinde her türlü haktan mahrum olan bu göçmenler vatansız olarak, hiçbir yaşal hakka sahip olmadan hayaletler gibi yaşıyorlar. Emek piyasasına ucuz işgücü olarak dâhil oluyorlar. Şimdi onların altına Suriyeli mülteciler geldiler. Lübnan'da Tripoli ve Bekaa Vadisi'nde, Ürdün Vadisi'nde, Türkiye'de Çukurova, Harran, Amik ovalarında mevsimlik tarım işçiliğinin yaklaşık %80'ini bugün göçmen işçiler oluşturuyor.

Suriyeli mülteciler, çok büyük oranda, yaşadıkları ülkelerde kentlerin yeni yoksulları oldular. O kentlerin bazı semtleri artık onların gettoları, eskiler o yoksul emekçi semtlerini, yavaş yavaş, onlara bırakarak terk ediyor. Oralarda yeni bir yaşam kuruyor...

GERİYE DÖNÜŞ GERÇEKÇİ BİR İHTİMAL Mİ?

Suriyelilerin, yaklaşık 8 yıldır, sığındıkları ülkeleri bırakıp geri dönmeleri mümkün mü? Birilerinin ümit ettiği gibi bir gün bu insanlar, burarlarda kurdukları yaşamlarını bırakıp kendi ülkelerine dönerler mi? Bu ülkelerde doğup büyüyen, çocukken gelip şimdi gençlik çağında olan gençler, şimdiki yaşamlarını, düzenlerini bırakıp hiç görmedikleri ya da küçükken yaşadıkları, hafızalarında hayal meyal kalan ülkeye dönerler mi?

Bu soruların cevabını, dünyada yaşanan göç deneyimlerine bakarak, bulabilir miyiz? Bu deneyimler bunun çok zor olduğunu söylüyor. Bir toplantıda; gelecekte barışın tesis edildiği bir Suriye olsa bile, geri dönüş oranının ancak %20-25 olacağını söylediğimde, yanı başımda oturan Suriyeli bir katılımcı; “Çok iyimsersin, %10 bile dönmez,” demişti.

Aradan geçen zaman, geleceğin Suriye'sinde Baas rejiminin iktidar olarak kalacağını gösteriyor ve ülkede toplumsal barışın tesis edilmesinin çok uzun süre alacağı öngörülüyor.

tentions” Mart 2019. <https://data2.unhcr.org/en/documents/details/68443>

12 Detaylı bilgi için; İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma_363_378_4713_icerik

13 Suriyeli Çocukların Eğitimi Araştırma Raporu, Mavi Kalem Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği. <http://www.mavikalem.org/wp-content/uploads/2019/03/Suriyeli-Cocuklari-Egitimi-Arastirma-Raporu>.

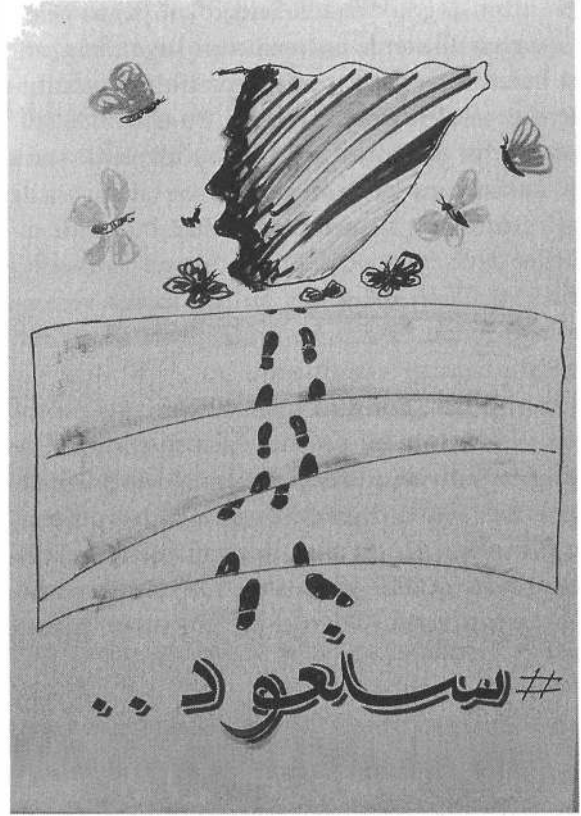
Sekizinci yılında, Suriye içindeki çatışmalar hâlâ Suriye halkına zarar vermeye devam ediyor. Silahlı çatışma ve zorla yerinden olma sıklığı, 2018'in ilk yarısında bir dereceye kadar azalmış olsa da, acımasız çatışmanın kalıcı etkileri devam ediyor.

Suriye nüfusunun yarısından fazlası yerinden edilmiş durumda, 5,6 milyondan fazla kişi ülke dışında mülteci olarak kaydedilmiş ve Suriye sınırları içinde 6,2 milyondan daha fazla kişi yer değiştirmiş durumda. Yurtiçinde yerlerinden edilmiş iki milyon okul çağında çocuğun yarısından azı eğitime erişebiliyor.

Ülke genelinde rejim güçleri denetimi sağlasa bile, bu çatışmasızlık durumu, geri dönüşler için, kendi başına yeterli bir koşul olmayabilir. Ülke içerisinde yer değiştirenlerin bu sükûnet dönemlerinde geri dönmeleri mümkün olsa da, uluslararası deneyimler savaşın yokluğunun, geri dönüş için, nadiren tek bir tetikleyici olduğunu göstermektedir.

Bosna-Hersek, Afganistan, Somali, Liberya, Güney Sudan, Angola ve Irak'taki gibi geri dönüş deneyimleri; güvenlik, sosyoekonomik durum, adalet, mülkiyet hakkının korunması, mülkiyete erişim, hesap verilebilirlik, siyasi geçiş, barışın inşası gibi pek çok faktörün geri dönüşleri etkilediğini göstermektedir. Genel olarak, mültecilerin tüm bu faktörleri göz önüne alarak, mevcut seçenekleri değerlendirdikleri, ortaya konmaktadır.

Göç alanında çalışan uzmanlar, mültecilerin kendiliğinden geri dönüşlerde karmaşık stratejiler izlediklerine işaret ediyor. Barış, güvenlik, koruma, hakların korunması, adalet erişim, yerel aktörlere güven gibi temel yaşamsal kaygıların yanı sıra dönüş alanının ekonomik ve sosyal kapasitesi, geçim ve finansal kaynaklara erişim, konut, arsa, mülk ve mülkiyet hakları, altyapı ve hizmetlere erişim, eğitim ve sağlık hizmetleri gibi pek çok faktörün de bu stratejileri belirlemede önemli olduğu belirtilmektedir. Örneğin, ev sahibi ülke koşulları ve sürgündeki daha düşük yaşam kalitesi her zaman geri dönüş için etkin bir faktör olmayabilir. Daha fazla eğitim, ilköğretim düzeyinde geri dönüşü arttırır, ancak orta veya yükseköğretim düzeyinde bu tersine işler.



Suriyeli sivil toplum temsilcilerinin ve aktivistlerin dile getirdikleri; güvenlik hakları ve güvenli hiçbir alanın olmaması, adalet mekanizmasının tahrip edilmesi, yurttaşlık hakları ve mülkiyet haklarının ortadan kalkması, mülklerin el değiştirilmesi, hesap verilebilirlik ve bağımsız yargının yok edilmesi, adalet duygusunun yitirilmesi, politik şiddetin yaygınlaşması, etnik ve dinsel azınlıkların güvenceden yoksun olması, temel hizmetlere erişimin sağlanamaması, bütün suçların bağımsız yargı tarafından hesaba çekilmesi gibi onlarca kaygının varlığı geri dönüş temennisinin hiç olmazsa uzunca bir süre yerine gelmeyeceğini göstermektedir.

Aradan geçen 8 yıllık süreç içerisinde Suriyeli mülteciler yaşadıkları ülkelerin coğrafyasında neredeyse her yere dağıldılar. Hukukî statü ve haklar konusunda pek çok eksik bulunmasına rağmen, bu insanlar yeni yaşamlar kurmaya başladılar. Mültecilerin birlikte yaşadıkları yerli halklarla temas noktaları hızla genişliyor. Bu ülkelerde yeni bir Suriyeli nesil oluşmaya başladı. Bu süreçte yüzbinlerce çocuk doğdu, bu çocukların

bir kısmı doğdukları ülkelerde okul yaşına geldi. Gittikleri ülkelerde üniversitelere kayıt olma şansı bulan Suriyeli gençler mezun oldular, o ülkelere ait meslek diplomaları var. Bu ülkelerde oluşan Suriye diasporası şimdilik bu ülkelerde statü ve haklar konusunda taleplerini öne çıkarmasa da gelecekte, yeni kuşaklar tarafından, bu yönde talepler ifade edilecektir. Bugün Suriyeli mültecilerin yaşadıkları ülkelerde, birlikte yaşam ve toplumsal uyum eksenli bir entegrasyon modelinin geliştirilmesi gerekmektedir.

Suriye hâlâ dünyaya mültecilerin çıkış noktası ve bu durum bir müddet daha sürecektir. Öte yandan Suriyeli mülteciler, sığındıkları bölge ülkelerinde mutlu değiller ve geleceğe dair umutlarını tüketiyor. Biz bu ülkenin vatandaşları, onların onurlu bir şekilde yaşamaları için destek vermiyoruz. Yurttaşlık hakları ve pek çok insani haktan

mahrumlar. Sendikalarımız işgücü piyasasına erişimde göçmen işçilerin haklarını savunmada isteksiz davranıyor, işçi sınıfı göçmen işçileri kendi rakibi olarak görüyor.

Kadın örgütlerimiz, göçmen kadınları toplumsal cinsiyet açısından desteklemiyor, toplumsal cinsiyet eksenli bir göç politikası tasarlayamıyoruz.

Çocukların eğitim hakkı konusunda yeterli bir çaba sarf etmiyoruz, çocuklarımızın göçmen kökenli ailelerin çocuklarıyla bir arada yaşayacağı eğitim sistemi talebimiz yok. O çocukların kayıp nesil olmamaları için, onlara onurlu bir gelecek vermeliyiz...

Hiç kimseyi geride bırakmadan, umut ve onurun olduğu bir dünyada, insan haysiyetine yakışır bir yaşam kurabilmek için, her iki toplumu içeren program ve politikalara ihtiyaç var...



Suriye’de ne oldu? Deneyimli gazeteci Fehim Taştekin bu konuda verilebilecek cevapları, en zengin biçimde ortaya koyuyor. Sadece Suriye’yle sınırlı olmayan, bölgenin tarihine ve toplumsal zeminine de vâkıf bir araştırmacının bilgisiyle ve bir gazetecinin ihmal edemeyeceği insan hikâyeleriyle kaleme alınmış, kapsamlı bir eser.

FEHİM TAŞTEKİN
SURİYE
YIKIL GİT, DİREN KAL!

Bugünün Kitapları, 470 sayfa



Yabancıyı bedeninden okumak: “Suriyeliler simasından bellidir”

BİLGE DENİZ ÇATAK

Suriye’de başlayan iç karışıklık, ulusal ve küresel birçok aktörün de dahil olmasıyla yıllarca devam eden bir savaşa dönüşmüş, sayısız insanın ölümüne, milyonlarca insanın başka ülkelere sığınmasına sebep olmuştur. Suriyeliler, dünyanın en büyük mülteci grubunu oluştururken, 3,6 milyon Suriyeliye ev sahipliği yapan Türkiye, dünyada en fazla mülteci barındıran ülke konumuna gelmiştir. Suriyeliler, ülkeye kabulleri, gündelik yaşamdaki görünürlükleri, maruz kaldıkları ayrımcı tutumlar ve sahip oldukları düşünülen ayrıcalıklara kadar geniş bir yelpazede ele alınmaktadır. Suriyeliler ve yerli halk arasındaki her bir karşılaşma, etkileşimi sağlayan eşiklere sahip olduğu kadar, dil, ibadet biçimi, yaşam tarzı, beden sunumu ve kültürel değerlerdeki farklılıklarla kurulan hayali duvarları ve sınırları da içermektedir.

Zygmunt Bauman’ın (2016:91) “kapı eşiklerinde beliren yabancılar” tanımına uyan Suriyelilerle gerçekleşen karşılaşmalarda ötekinin tanımlandığı süreci anlamak önemlidir. Yerli olan ile yabancı olanın kurduğu ilişkiler bu çalışmada, keskin ayrımlardan ziyade etkileşimler; temastan kaçınma, dikkat çekmemeye çalışma, dikkat etme, kimliğini vurgulama, izleme, tepki gösterme gibi stratejiler üzerinden ele alınacaktır. Gündelik yaşamda karşılaşılan kişilerin Suriyeli ya da Türk yeli olduğu anlaşılır mı? Kişiler, diğer grup üyele-

riyle karşılaştıklarında onları gözlemlemek ya da görmezden gelmek gibi stratejilerden en çok hangisine başvurmaktadır? Bu sorular ışığında, bizden olmayan, farklı olan, benimsemiş ve kabul etmiş olduğumuz şeylerin dışında olan yabancıların belirlenmesi ve tanımlanması sürecini anlayabilmek amaçlanmaktadır. Bu çalışma, 2019 Ocak ayında yayımlanan “Gündelik Yaşamda ‘Yerleşikler ve Dışarlıklar’: Suriyeliler ve Yerli Halkın Karşılaşmaları” adlı doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir. Tez çalışması için, Mersin’in 20 merkez mahallesinde, 20’si Suriyeli ve 20’si yerli halk olmak üzere toplamda 40 kişiyle gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen verilerden de yararlanılmıştır.

YANI BAŞINDAKİ YABANCI

Thomas Faist’in (2000/2003:23-31), bir zamanlar başkasının dünyası olan yeni bir çevrede yerleşmek olarak tanımladığı göç hareketleri ile birlikte farklı geçmişe sahip insanlar bir araya gelmektedir. Başka yerlerden gelen, buralı değil de oralı olan (Chambers,1994/2014:19) mülteciler beklenmeyen büyük olaylar sonucu yön değiştiren yaşamlarını, mecburiyetler doğrultusunda yeniden düzenlemeye çabalamaktadır. Alışkın olduğu topluluğundan ve kültüründen ayrılan mülteci, yeni davranış örüntülerini, kuralları, değerle-

ri, kısacası yeni bir sosyal örgütlenmeyi öğrenmek zorunda kalmaktadır (Morrice, 2011:2). Mültecilerin savaştan, açlıktan ve despotizmden kaçarak diğer ülkelerin kapılarını çalmaları insanlık tarihinin bir gerçeğidir. Kapıyı çalan bu insanlar, bugün olduğu gibi diğer zamanlarda da ev sahipleri tarafından çoğunlukla yabancı olarak görülmüştür. Yaşam alanına sonradan giren mülteciler, her zaman karşılaşılan, davranışları önceden kestirilebilir kişilerden farklıdır. Yabancıların davranışlarını okumaya ve anlamaya dair çok az bilgiye sahip olduğundan, bir eylemdeki niyetlerinin ve sonraki adımlarının ne olacağı kestirilemeyebilir. Haklarında çok az şey bilinen bu kişilerle karşılaşma, ev sahibi toplulukta yaşam alanı üzerindeki kontrolün kaybedildiğine yönelik korku ve endişe yaratabilmektedir (Bauman, 2016:8-9). Bu çalışmada mülteciler ve yerli halk birbirinin yabancıları olarak ele alınmıştır. Eşiklerde bir araya gelen yabancılar, kendi gruplarına referans vermeden diğerlerini tanımlayamazlar. Suriyeliler ile yerli halk arasında da görüldüğü üzere, yabancılık ilişkisi iki yönlüdür. Kişiler, ötekileri betimlerken bir yandan kendi sınırlarını da belirlemektedir.

Toplum, kişileri kategorize etme araçlarını ve her bir kategorinin üyeleri için doğal ve sıradan olduğu düşünülen nitelikler bütününe tesis etmektedir. Verili olan toplumsal bağlamlardaki sosyal ilişki rutinleri, karşılaşılan ötekilerle alâkadar olunmasına müsaade eder. Böylece bir yabancıyla karşılaşıldığında ilk intibalar büyük ihtimalle, karşılaşılan kişinin dahil olduğu düşünülen kategorinin, niteliklerinin ve buradan da toplumsal kimliğinin peşinen kestirilmesine olanak tanır (Goffman,1963/2014:30). Kategorileştirmenin önkoşullarından biri olan stereotipler, bir grup diğer gruplardan ayrı bir varlık olarak algılandığında başlamaktadır. Kategorileştirme ile birlikte grup üyeleri birbirine benzer algılanırlar ve bu benzerlikler çoğu zaman büyütülmektedir (Allport, 1988:132). Kategorileştirmenin ardından gelen genelleştirme ögesinde ise öteki olarak belirlenen gruba mensup bireylere, benzerleriyle aynı nitelik ya da kusur şeması uygulanmaktadır (Bourse, 2009:18). Gündelik temaslarda, belirli özellikler çerçevesinde oluşturulan kategorilere

ayrılan kişilerle sokakta karşılaşıldığında, bu kişinin dahil olduğu düşünülen gruba atfedilen klişelerin ve rivayetlerin de hatırlanma olasılığı vardır.

Gündelik ilişkiler içinde, eylemleri bizim yaptıklarımıza bağlı olan, eylemlerimizi etkileyen, gördüğümüz ya da düşündüğümüz, tanıdığımız ya da tanımadığımız bir yığın insanla yaşamaktayız. Ötekilerle birlikte yaşadığımız aşikârdır; daha net olmayan ötekiler diye adlandırdıklarımız hakkında bildiklerimizdir. İnsanlar çoğunlukla, ötekileri çok iyi tanıdığını düşünür ancak ötekine ilişkin yorumların dayandığı bilgiler o kadar basit ve aleladedir ki insanlar uzun uzadıya bu bilgiler üzerinde düşünmez (Bauman,1993/1998: 27-28). Gözle görülebilir farklılıklar, dış grup ile iç grupları ayırmada temel öneme sahiptir. “Biz” kavramının önkoşulu olan yabancı, yüz yüze gelinen anda farklı olarak tanımlanan kişidir. Yabancı, ayırt etmekte başarısız olunan ya da henüz karşılaşmayan kişi değil, yüz yüze gelindiği anda farklı olarak tanımlanan kişidir. Gündelik yaşamda karşılaşılan yabancılar fark edilebilirdir çünkü sosyal mekânların sınırları dâhilinde bu kişiler çok önceden dikkatli bir okumaya tâbi tutulmuştur ve onlar hakkında değerlendirme yapılmıştır. Yabancı, görünür olmasına izin verilen ilişkiler sonucunda isimlendirilir ve tanımlama işlemi yabancının görüldüğü herhangi bir yerde yeniden gerçekleştirilir (Ahmed, 2000:21-55).

YABANCININ BELİRLENEBİLİR BEDENİ

Bauman'a (1996/2010:66) göre bir kişiyi yabancı olarak kabul etmek için onun hakkında yüzeyel de olsa birkaç şey bilinmesi gerekir. Yabancı, dikkat çeken, görmezden gelinemeyen veya varlığı görünmez kılınamayan olması sebebiyle anlamlandırılmaz da. Kendi kabuğuna hapsederek zihinsel bir uzaklıkta tutma çabası, yabancındaki tehlikeli uygunsuzluğu etkisizleştirmeye yetmez. Sonuçta yine o etrafta dolanır durur, bir anlık dikkatsizlikte sınırdan taşır. Leke, yabancının nahoş ikircimine karşı savunmada kullanılacak uygun bir silah olarak görünür. Lekenin özü farklılığın vurgulanmasıdır. Bu sebeple yabancının dışsal, görünür ve tanımlanabilir özellikleri belirlenmelidir. Buradaki farklılık, onarıl-



KEMAL VURAL TARLAN

ması imkânsız dolayısıyla da daimi bir dışlanmayı haklı çıkaran bir farklılıktır. Dışsal göstergeler maskelenebilir ancak yok edilemez olduğu için bir kategorinin lekeden kurtulabilmesinin tek yolu, leke gösterenin yeniden yorumlanması ya da toplumsal görünmezliğe kavuşturulmasıdır (Bau-
man,1991/2003:91-93).

Mary Douglas (2002/2005:99), kirlenmeyi toplumsal rahatsızlık yarattığı müddetçe vahim sayılan bir hijyen, estetik veya görgü meselesi olarak ele almaktadır. Leke, bir şeyin yanlış yerde bulunması ve düzenin ihlali olarak tanımlanmaktadır. Düzenleme uygunsuz unsurların reddini içerdiği ölçüde, leke sınıflandırmanın ve düzenin yan ürünü olarak ortaya çıkar. Douglas'a (2002/2005:59) göre, ayakkabılar başlı başına kirli değilken, onları yemek masasına koymak pisliktir ya da yemek başlı başına pis değilken, yemek kaplarını yatak odasında tutmak, giysilere yemek sıçratmak pisliktir. Kısacası lekeyle ilgili davranışımız, benim-

sedığımız sınıflandırmalara ters düşen ya da onları alt üst eden her tür nesneyi ya da fikri uygunsuz görme tepkimizdir. Elias ve Scotson'a (1994:39) göre yabancı gruba bağlanan sosyal damga böylece fiziksel damga şeklinde imgelenir. Douglas'ın önermesine benzer olarak mülteciler, "olmamaları gereken yerde olduklarından" bir leke olarak algılanırlar. Yabancınnın ilk bakışta göze çarpan fiziksel özelliklerinin diğerlerine benzemiyor oluşu onun tuhaflığı şeklinde ele alınmaktadır. Kişinin dışarıdan olduğunun işareti olan farklılıklar, dikkatli bir bakış ile ortaya çıkabilmektedir. Yabancınnın yüzü, göze battığı ilk andan itibaren, rahatsız edici bir yolculuğa çağırın, dikkat çekme veya gizlenme ile birlikte kurulur. Yabancı, ulaşılmaz ve rahatsız edici olmasa da farklı olarak görülen fiziksel özellikleri sebebiyle bu durumu sergiler (Kristeva, 1991:3-4). Gündelik yaşam içinde beden duruşu, giyim tarzı ve konuşma şekli gibi kişinin kendisini diğerlerine sunuş şekille-

ri, bu kişinin fiilen sahnelenmesini ve uygun ya da uygunsuz kimi niteliklere sahip biri olduğunun çevreye gösterilmesini sağlamaktadır (Goffman, 1967/2016:77). Beden her türden sembolleştirmenin temel şeması olarak karşımıza çıkar. Fizyolojik özelliklere gönderme yapmayan bir kirlilikten bahsetmek güçtür. Hayat bedendedir, bu yüzden beden büsbütün reddedilemez (Douglas, 2002/2005:145). Sembolleştirmenin kaynağı olarak bedenin sokağa çıkması, tanınma dolayısıyla işaret edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalınması anlamına gelir. Sokakta sergilenen davranışlar ve kıyafet, bedenin kullanıcısının kendisinin bile haberi olmaksızın gözler önüne serdiği toplumsal mesajın dayanaklarından biri olmanın yanında, üstü örtük sözleşmelere katılıp katılmamanın da göstergelerinden biridir. Yoldan geçen kişinin duruşu, mümkün olan en az bilgiyi taşımalı, kabul edilmiş klişelere göre olabildiğince en az sapmayı ortaya koymalıdır. Kısacası kişinin kendisini fark ettirecek davranışlarda bulunmaması gerekir. Özellikle giyim kuşamla ilgili her bir sapma, simgesel bütünlüğe zarar getirebilir (De Certau&Giard&Mayol,1990/2009: 39-42).

Sara Ahmed (2004/2015:59), nefret gibi duyguların, ötekilerin bedenlerinin yorumlandığı süreçte dahil olarak bağlılıkları nasıl güvence altında tuttuğu ve bu duygunun nasıl bazı insanları yakınlaştırırken, onları başka insanlara karşıt hale getirdiği üzerinde durmaktadır. Ötekilerin bedenleri yorumlanırken, hayali ötekilerin tehdit ettiği bir özne oluşturulur. Hayali ötekiler yakınlıklarıyla bu özneyi sadece elindekileri (iş, güvence, sağlık) almakla değil, aynı zamanda onun yerine geçmekle de tehdit eder. Sadece belli bir bedenden rahatsızlık duyulmaz, belirli çağrışım hikâyeleri her bir karşılaşmada yeniden açılır ve daha önceden karşılaşılan bazı bedenlerden diğerlerine göre daha fazla nefret edilir. Ahmed'in (2004/2015:74-75) altını çizdiği nefret duygusu, ötekinin bedensel ve sosyal olarak uzaklaştırılmasıyla güçlenen bir bağlılık ortaya koyar. Nefret, kamuya açık ve samimi mekânlarda ötekilerle karşılaşma biçimleri yoluyla bedenlerin tanımlanmanın yoludur. Böylece bir bireyin bedeni üzerinden grup algısı oluşturulur. Dil aracılığıyla ve

beden tarafından imgelenen korku, hem nesneye hem de özneye dönüşen bedenler vasıtasıyla devam eder. Korku, farklılıkları sergileyen bedenler arasındaki mesafeyi yeniden kurar. Korku ayrıca, yakınlık ilişkileri gerektirir ve bu yakınlıklar, klişelerin tekrarlanması sağlar (2004/2015:83-85).

Farklı temas noktalarında karşılaşan yerli halk ve Suriyelilerin, birbirlerinin farkına varmalarıyla başlayan ötekini tanımlama sürecinde fiziksel özellikler ne derece önemlidir? Gündelik yaşam içinde bir kişiyle karşılaşıldığında o kişinin Türkiyeli mi yoksa Suriyeli mi olduğu anlaşılır mı? Suriyeli ve yerli halktan katılımcıların zihinlerinde diğer grubun fiziksel özelliklerine dair bir imge var mıdır? Eğer varsa, bu imge hangi kalıplar üzerinden kurulur sorularına cevap bulabilmek için, hem Suriyeli hem de yerli halktan katılımcılara, gündelik yaşamda biriyle karşılaştıklarında o kişinin Suriyeli ya da Türkiyeli olup olmadığını anlaşıp anlamadıkları sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar belli tereddütler dâhilinde, “tabii ki canım”, “belli oluyor tabii”, “anında anlarım”, “kendilerini belli ediyorlar”, “simasından anlarım” şeklinde cevaplar vermiştir.

Gündelik yaşamda karşılaşılan bir kişinin Suriyeli olduğunu anlarım diyen katılımcıların, Suriyeliler ile ilgili öne sürdükleri fiziksel özelliklerin büyük oranda benzerlik gösterdiği görülmüştür. Farklı grupların fiziksel özelliklerinin tanımlanmasında sıklıkla dile getirilen “simasından anlarım” ifadesi dikkat çekicidir. Yerli halktan katılımcılardan bazılarına göre Suriyeliler, “yüzlerine sinen Suriyelilik” ve hatta yürüyüş tarzları ile “kendilerini ele vermektedir.” Georg Simmel'in de (1908/2009:153) altını çizdiği şekilde, yabancılar birey olarak algılanmaz, genel olarak belirli tipte yabancılar olarak algılanırlar. Allport'a (1988:173) göre, tek tipe indirgenmiş kategorileri şekillendirmek farklılıkları içeren kategorilerden daha kolaydır. Bir grubun her üyesini aynı özelliklere sahip kişiler olarak değerlendirmek, bu kişilerle bireysel olarak uğraşma sorununu da ortadan kaldırır. Grupların çaba gerektirmeyen bir şekilde kategorize edilmesi, grupların sahip oldukları düşünülen özelliklerinin varoluşsal olduğu inancını doğurur. Böylece her bir Suriyelinin do-

ğasında, “Suriyeli olmaya atfedilen özelliklerin” olduğu düşünülür:

Biz halkımızı biliyoruz, Suriyeliler de belli zaten. Suriyeliler yürüyüşünden belli oluyor. (Kadın, 41, ev hanımı)

Görüntü olarak farklıyız. Belliler zaten tiplerinden, kadınları olsun, erkekleri olsun. Kokumuz bile farklı. Hepsisi de aynı kokuyor. (Kadın, 35, ev hanımı)

Simadan bellidir. Ben Kürt’üm, nerede görseler Kürt olduğumu anlıyorlar. Giyim tarzıyla alakası yok. Bellidir yani. (Erkek, 36, hamal)

Görüşmelerle birlikte yerli halkın zihinlerindeki Suriyeli imgesiyle ilgili vurgulanması gerekenlerden biri, Suriyeli kadınların Suriyeli erkeklerle göre daha “fark edilebilir, belirgin” özelliklere sahip oldukları yönündeki söylemlerdir. Yerli halktan katılımcılara göre Suriyeli kadınlar, Türkiye’li kadınlardan daha farklı bir tarzda saçlarını örtmektedir. Suriyeli kadınları örtünme tarzı üzerinden ayırt edebildiklerini belirten yerli halktan katılımcıların yanında, bakımlı olmaları üzerinden de Suriyeli kadınların fark edilebilir olduğunu dile getiren katılımcılar olmuştur. Yerli halktan katılımcılar, Suriyeli erkeklerin ayırt edici özellikleri arasında giyim tarzı, tıraş olma biçimi ve jöleli saç stillerini göstermiştir. Yerli halktan bazı katılımcıların, fiziksel kalıplara uymayan Suriyelilerin de olabileceğine yönelik kabullerinin, “Suriyelileri anında tanırım” söylemini zayıflatmadığı görülmüştür:

Anlarım tabii. Giyimlerinden, makyajlarından anlarım. (Kadın, 42, kadın kuaförü)

Onlar genelde ya peçelidir, ya da örtülüdür. Söyle bir baktığın zaman yönlerini dönerler. Kapanmaları da çok farklıdır. Nerede görsem bu Suriyelidir açık açık söylerim. Onlar da temizlik yoktur sadece görünüş güzelliği vardır. Bizde önce temizliktir sonra güzelliğe bakarız. Erkeklerde ben çok fazla görmedim. Normal giyinir, çıkar. Ama kadınlar bizim Türk kadınlara göre daha farklı. (Kadın, 57, emekli hemşire).

%90 Suriyeli çıkıyor jöleli saç stiline sahip kişi. Kadınların da giyim tarzı belirgin oluyor. (Erkek, 28, doktor)

Türk kadınlar da, Suriyeli kadınlar da çok belli. Erkekler fazla belli değil, konuşmazsa çok belli olmuyor. (Erkek, 36, site görevlisi)

Yerli halktan katılımcıların bazılarına göre, fiziksel özellikleriyle dikkat çeken Suriyeliler birbirlerine çok benzerken, yerli halktan da bir o kadar farklılaşmaktadır. Yerli halktan bazı katılımcılar, Suriyeli kadınların giyim tarzı ve başörtüsü, Suriyeli erkeklerin saç ve sakal tıraşları ile Suriyeli olduklarını, farklı olduklarını vurgulamaya çalıştıklarını dile getirmiştir. Ne yaşam alanından uzaklaşabilen, ne de görünmez olabilen Suriyelilerden beklenen ise, yerli halkın gözüne batmak için Suriyeli imajını vurgulamaktan vazgeçmeleridir.

Saçları jöleli ve dalgalıdır. Geriye doğru taramış olabilir, yapıştırılmıştır saçlarını. Simasında bir Suriyelilik vardır. Kadınsa türbanlıdır, dar kot pantolon giymiştir. Kaşları çizgi kaşır, bakımlıdır. (Erkek, 32, müteahhit)

Kıyafetlerinden olmasa, adamların simalarına yansımış bir tarzları var. Açık bir Suriyeli bile gördüğüm zaman anlayabiliyorum. Erkeklerinden de anlayabiliyorum. Çok enteresandır, birbirlerine çok benziyorlar. Kılık kıyafetlerinden çok rahatsız olabileceğimiz kadar dar, saç şekilleri, tıraşları, oturmaları, kalkmaları, sokakta yürümeleleri bile bir değişik. Bazen düşünüyorum da Suriyelilere hâlâ çok tepki var. Yolda yürürken birinden bir tepki görebilirler. Ben olsam tarzımı değiştirdim. Bırakmıştım kimliğimi bırakırdım. Onlar onu da yapmıyorlar ve adamlarda gerçekten çok yüksek bir özgüven var. (Kadın, 26, eczacı teknisyeni).

Byıklarından, sakallarından... Onlar hat çiziyorlar sakallarına. Diyorum ki “hat çizmeyin, sizin böyle Suriyeli olduğunuz belli”. (Erkek, 36, emlakçı)

Suriyeli katılımcılara ev sahibi topluluğun belirgin fiziksel özelliklerinin olup olmadığı sorulduğunda, büyük bir kısmının yerli halktan katılımcılarla benzer ifadeler kullandığı görülmüştür. Yerli halktan katılımcılara benzer olarak Suriyeli katılımcıların bir kısmı da, “simasından anlarım” ifadesini kullanmıştır. Hem Suriyeli hem de yerli

halktan katılımcılardan “simasından anlarım” sözünü açıklamaları istendiğinde, “belirgin bir şekilde anlatamam ama kişinin yüzüne bir Suriyeli-lik ya da Türkiyelilik yerleşmiş durumda” şeklinde ifadelerde bulunmuşlardır. Suriyeli katılımcılar, yerli halkın ayırt edici özellikleri arasında, giyim tarzı ve örtünme biçimlerini dile getirmiştir. Türkiyeli kadınların baş örtme şekillerinin Suriyeli kadınların örtünme tarzından farklı olduğu, Suriyeli katılımcılar tarafından da sıklıkla vurgulanmıştır.

Birinci simasından, ikinci kıyafetinden, üçüncü yazmasından anlarım. (Kadın, 50, terzi)

Saygılı davranışlarından, tarzından anlarım. Bunun dışında simasından anlarım. (Kadın, 40, annesi)

Kadınları giyimlerinden besbelliler. Bazı Türk erkeklerin de anlıyoruz Türk olduğunu. Bazı Türk kadınları da bizim gibi giyiyor, uzun giyiyor. Bazısı da etek giyiyor, eşarbi arkadan bağlıyor. Biz Suriye’de yaşarken televizyonda Türk filmleri çok izliyorduk ya o yüzden biliyoruz Türkler nasıl giyiyor. (Kadın, 25, ev hanımı)

Erving Goffman’a (1963/2014:47-49) göre, diğerlerinin ilgi ve alakası sonucu anlaşılır olabilecek bir damgası olan kişi, rahatsızlık hissetme ihtimali ile karma temaslardan kaçınabilmektedir. Damgalı kişi, bu durumu en açık ve anlamlı haliyle çocuklar gözlerini ona diktiğinde deneyimler. Damgalı kişi için teşhir edilmenin beraberinde getirdiği memnuniyetsizlik, diğerlerinin onunla rahatlıkla girdiği sohbetlerde, şahsına yönelik rahatsız edici bir merak sergilediklerinde de artış gösterebilmektedir. Karma bir sosyal ortama girdiğinde karşılaşabileceği şeyleri önceden kestirebilen damgalı birey, sinerek kendini koruyabileceği gibi sert bir tavırla da karma temaslara iştirak edebilir. Bu tavır ise, diğerlerinin bir dizi rahatsız edici karşılıklar vermesi ile sonuçlanabilmektedir. Damgalı bireyin bu iki taktik arasında gelgitler yaşadığı, her an birinden diğerine geçtiği karma temaslara, damgalı bireyler için olduğu kadar diğerleri için de rahatsız edici olabilmektedir. Karma temaslara diğer insanlar, damgalı bireylerin ya oldukça saldırgan ya da fazlasıyla mahcup olduğu hissine kapılabilmektedir. Goffman’ın

damgalı birey kavramı, Suriyeliler üzerinden düşünüldüğünde, görüşmelerde de ortaya konduğu gibi, Suriyelilerin yerli halk ile karşılaşmalarında çoğu zaman nasıl davranacaklarını bilememe durumunda kaldıkları söylenebilir. Suriyeli katılımcılardan bazıları, kendilerini rahatsız eden tavırlarla sürekli karşılaşmaları sebebiyle, rahatsızlık hissettikleri bir durumda öfkelerini yansıttıklarını dile getirmiştir. Yerli halktan bazı katılımcılar ise, Suriyelilerin dikkat çekmemek için çaba sarf ettiklerini ancak diken üstünde tavırları ve çekingen duruşları dolayısıyla da kendilerini belli ettiklerini öne sürmüştür.

Bir Suriyeli dolmuşa bindiği zaman çekinerek binmiyor. Siz onun hemen Suriyeli olduğunu anlıyorsunuz. (Erkek, 50, emekli)

Suriyeli katılımcıların bazıları, sokakta yürürken çoğunlukla da çocukların “Suriyeli Suriyeli” şeklindeki alaycı tutumlarıyla karşılaştıklarını ifade etmiştir. Ahmed (2004/2015:76) insanların nefretlerini gösterme biçimlerinin birbirinden farklı olabileceğini savunmaktadır. Bazıları rahatsızlık duydukları insanlara karşı şiddet uygulama eğilimindeyken, diğerleri isim takma ya da tacizci bir dil kullanma yoluna gidebilmektedir. Ahmed (2004/2015:118-119) hoşlanılmayan gruba isim takma durumunu, “Suriyeli Suriyeli” örneğine yakın bir kullanımı olan “Paki” (İngiliz argosunda Pakistanlı) sözcüğü üzerinden tartışmaktadır. “Paki” örneğinde olduğu gibi, bir kelime sürekli olarak belirli bir şekilde kullanıldığında, artık o kullanım esas olmakta ve atfedildiği kişileri gösterme şeklini almaktadır. Bu durumda “Paki” gibi sözcükleri aşağılama olarak duymamak zorlaşmaktadır. Kelimenin tekrarı, ötekileri “Paki” olarak üretir ve kendilerini bu hitabın nesnesi gören kişiler üzerinde de belirli etkiler bırakmaktadır. Zamanla bu kelime, başka küçümseme biçimlerini çağrıştırmaya yol açarak hakaret haline gelebilmektedir. Gösterge bir kez diğer küçümseyici kelimelerle temas ettiğinde, artık o küçümseyici kelimeleri kullanmaya gerek kalmaz. Böylece, “Paki” kelimesi söylenmeyen “göçmen”, “yabancı”, “kirli” gibi kelimeleri anımsatıcı görevini üstlenmektedir.

SONUÇ

Mülteciler, evlerinden ayrılmak zorunda kalarak başka bir yerde yaşamaya çalışırken, yerli halk yaşam alanlarına dahil olan yabancılar karşısında sahip oldukları konumlarını korumaya çalışmaktadır. Çoğu zaman ortak bir yaşam deneyimi olmayan Suriyelilerin ve yerli halkın gündelik karşılaşmalarında, diğer grup üyeleri ile kendi grupları arasındaki farklılıkları anlayabilecek kadar birbirlerini izledikleri söylenebilir. Böylece gündelik yaşamda karşılaşılan kişilerin kimler olduğunun anlaşılmasında kullanılan ölçütlerden biri de bedensel işaretlerdir. Görüşmelerde en çok vurgulanan konulardan biri gündelik karşılaşmalarda Suriyeli kadınların, Suriyeli erkeklere oranla ait oldukları gruba atfedilen özellikleri daha çok

taşındıklarıdır. Bu duruma paralel olarak Suriyeli kadın katılımcıların bir kısmı, dikkat çekmemele-ri ve göze batmamaları için eşleri veya babaları tarafından özellikle Suriyeli kadınlarla özdeşleştirilen “beyaz başörtü” takmamaları konusunda uyarıldıklarını dile getirmiştir. Görüşmelerde ayrıca, yabancıların fiziksel farklılıklarının belirlenmesi konusunda yerli halktan katılımcıların, Suriyeli katılımcılara kıyasla daha çeşitli unsurlara değindikleri görülmüştür. Yerli halktan katılımcıların birçoğunun ifadesine göre, kişilerin yüzlerine “Suriyelilik” sinmiştir ve Suriyeliler ait oldukları grupları kokularından yürüyüş tarzlarına kadar birçok özellik üzerinden ele vermektedir. Öyle ki, çocuklar bile sokakta biriyle karşılaştıklarında o kişinin Suriyeli olduğunu tahmin ederek, “Suriyeli git evine!” diye bağırabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-coloniality*. New York: Routledge.
- Ahmed, S. (2015), *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. S. Komut, İstanbul: Sel Yayınları (Özgün çalışma 2004).
- Allport, G.W. (1988), *The Nature of Prejudice*, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- Bauman, Z. (1998). *Postmodern Etik*, çev. A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, çev. I. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010), *Sosyolojik Düşünmek*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016), *Strangers at Our Door*, Cambridge: Polity Press.
- Bourse, M. (2009). *Melezliğe Övgü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- De Certau, M. & Giard, L. & Mayol, P. (2009), *Gündelik Hayatın Keşfi II*, çev. Ç. Eroğlu & E. Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi.
- Chambers, I. (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*, çev. I. Türkmen & M. Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Douglas, M. (2007), *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının bir Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Elias, N. & Scotson J.L. (1994), *The Established and the Outsiders*. Londra: SAGE Publications.
- Faist, T. (2003). *Uluslararası Göç ve Ulaşımı Toplumsal Alanlar*, çev. A. Z. Gündoğan & C. Nacar, İstanbul, Bağlam Yayınları.
- Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş & L. Ünsaldı & S.N. Ağırnaslı, Ankara, Heretik Yayıncıları.
- Goffman, E. (2016). *Ethikleşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*, çev. A. Bölükbaşı, Ankara, Heretik Yayınları.
- Kristeva, J. (1991), *Strangers to Ourselves*, New York, Columbia University Press.
- Morrice, L. (2011), *Being a Refugee: Learning Identity: A Longitudinal Study of Refugees in UK*, İngiltere, Trentham Books.
- Simmel, G. (2009), *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Medyada ötekileştirici dil: “Suriyeli kardeşlerimiz”

ALİ EREN DEMİR

Küreselleşme ve sınırların soyut olarak ortadan kalktığı bir dünyada mülteci sorunu oldukça önemli bir noktada durmaktadır. Mülteciler, dünyada sınırları ihlal eden insanlar olarak görülmekte ve tehdit olarak algılanmaktadır. Peki, sınırların kalktığı, Berlin Duvarı'nın yıkıldığı ve Doğu Bloku'nun çöktüğü “tehlikesiz” bir dünyada neden mülteciler bir tehdit olarak algılanmaktadır? Birçok uluslararası şirket dünyanın her yerinde olmak ile övünürken dünyanın her yerinde olan insanların şirketlerin merkezlerinin bulunduğu yerlere göçü neden bu kadar korkutucu? Anlaşılan mülteciler, yani belli nedenlerle sınırları ihlal eden insanlar sadece uzakta ve orada ucuz işgücü olarak kaldıklarında masum olmakta. Peki, nedir mültecileri yerinden yurdundan eden? Uluslararası savaşlar, sınır ötesi güçlerin desteklediği savaşlar ve savaşların yaratmış olduğu açlık. Sınırlar ötesi güçlerin yerinden ettiği sınır ihlalcisi mülteciler! Bu durum göze çarpan bir kısır döngü olarak karşımıza çıkmakta. Mültecilerin yerinden edilmesinin nedenlerinden biri de savaşlardır. Ancak gittikleri yerde bir tehlike olarak görülmelerinin sebebi nedir? Bunun birçok cevabı var ancak bu cevaplardan birini söylemek gerekirse bu da dünyada ve Türkiye’de hızla artan “nefret söylemi.” Nefret söylemi farklı yerlerde farklı şekillerde karşımıza çıkmakta ancak özü itibarı

ri ile yaratılan “biz”in ötekiyi yani yabancı olanı tehlikeli bulma ve grubu koruma içgüdüsü olarak açıklayabiliriz. Ülkemiz açısından bakıldığında zaman 10 yıldır süren Suriye iç (!) savaşının yaratmış olduğu mülteci göçü önemli bir sorun olmaya devam ediyor. Ülkenin Suriyeli mültecilere karşı çeşitli politikaları bulunmakta ancak kamusal alanda sözlü olarak ifade edilen söylemler neler? Aslında gündelik hayatta kullanılan çeşitli rutin söylemler kamusal düzlemde benimsenen ideolojinin gerçek bir yansımasıdır. Medya da bu kamusal söylemin yazılı ve sözlü aktarıcısı olarak önümüze çıkmaktadır. Medyada mülteciler hakkında en gözümüze çarpan söylemlerden biri ise “kardeş” söylemidir. Mülteci sorunu kardeş söyleminin ötekileştirici bir açıdan karşımıza çıktığı önemli noktalardan biridir.

Suriye’de 2011 Mart ayından beri devam eden iç savaş ortamı nedeniyle ülkelerini terk etmek zorunda kalan çoğu kadın ve çocuklardan oluşan savaş mağdurları, Lübnan, Mısır, Irak, Ürdün ve Türkiye gibi komşu ülkelere sığındılar. 2013’ün başlarında yaklaşık 180 bin mülteci Türkiye’de kamplarda yaşarken, bundan çok daha fazlası kamp dışındaki kentsel yerleşim alanlarında yaşam alanı kurmaya çalışmaktaydı (2014’ün sonlarına gelindiğinde Türkiye’deki Suriyeli sığınmacı sayısının iki milyonu aştığı bilinmekte). Bu

yüksek rakamlar, Güneydoğu bölgesinin sosyal ve kültürel dokusunu değiştirdi. Mülteci kamplarındaki barınma koşullarının yetersizliği nedeni ile mültecilerin önemli bir bölümü Gaziantep, Ankara, İstanbul, İzmir, Antalya gibi büyük kentlerde kendi imkânlarıyla ev tuttu. Mültecilerin kamplar dışındaki varlığı ve büyük şehirlerin meydanlarında, parklarında, ana caddelerinde yetersiz hayat koşulları altında görünürlüğü sivil toplum örgütlerini harekete geçirdi. Kamuoyunda ve medyada nefret söylemlerinin dolaşma girdiği, medyanın mültecilerin yaşam savaşları ve maruz kaldıkları hak ihlallerinden çok gazete haberlerinde bir güvenlik tehdidi, kendilerine “abilik” yapanlara ihanet eden “kardeşler” olarak algılanmasına sebep olan iyi görünümlü nefret söylemleri oluştu.

Nefret söylemlerinin meşrulaştırılmasında, yaygınlaştırılmasında ve yeniden üretiminde medyanın rolü oldukça büyüktür. Medyayı az da olsa takip eden birinin gündelik hayatlarında kısa süreli karşılaşmalar dışında fikir sahibi olmadıkları toplumsal kesimler hakkındaki yargılarının oluşma-

sında, okudukları haberlerin ve gazete yazılarının önemli bir rolü bulunmaktadır. Kardeş söylemi bu noktada medyada oldukça gözümüze çarpan bir söylemdir. Toplumsal yaşamda da karşılık bulan kardeş söylemi mültecilere kucak açan “abi” statüsü nedeniyle kendilerini onlardan üstün gören bir söylem oluşturmuştur. Eşitlik sloganlarının her kesimden en yüksek perdeden atıldığı bir dönemde kim kimin kardeşi, küçüğü olmak ister ki? Etkin ideolojik altyapının bir ürünü olan “kardeş söylemi” herkese kucak açan, bölgesinde süper güç konumunda söz hakkına sahip olan bir devletin vatandaşı olma bilinciyle kamusal alanda kullanılmaktadır. Hâkim ideolojik anlayışın ilk bakışta tatlı gibi görünen kardeş söyleminin altında yatanları biraz daha açmak istiyorum.

İktidar söyleminin kuruluş biçimine baktığımızda söylemin yapısı ile iktidarın yapıları arasında kurulan ilişkiyi fark edebiliriz. Toplumsal iktidara ilişkin söylemler insanların zihinlerine “dolaylı” olarak işlenmektedir. İktidarın kullanımında bilgi ve inançların kullanılması ve işlenmesi, farklı düşüncelerin marjinal ilan edilme-

Suriyeli kardeşlerimiz üşümesin

- ₺60 Eğitim
- ₺60 Gıda
- ₺20 Battaniye
- ₺60 Giysi
- ₺50 Yakacak



**YARDIMELİ ULUSLARARASI
İNSANI YARDIM DERNEĞİ**
İSTANBUL ŞİRKETİ +90 212 541 48 00
ANFEN ŞİRKETİ +90 312 309 10 06
www.yardimeli.org.tr

SURİYE yazın
4031 gönderim
₺5 bulguların

SURİYELİ KARDESİNİ YALNIZ BIRAKMA!

Halep'ten Çıkarak Civar Bölgelerdeki
Kampılara Sığınmak Zorunda Kalan
Mazlum Suriye'li Kardeşlerimize Hıdayı Vakfı
Araçları ile Yardımlarını Bulunabilsiniz.

BANKA HESAP (IBAN) NUMARALARI (TL)
 AİLEBAKAR TRAK TİP4 0020 3000 3000 0161 0000 32
 GENELİTİ FURK 1008 5020 3000 0010 4124 1000 03
 YALPAKAK BİTİ 0001 0001 0001 0001 734 0000 09
 HT BANK 973 47 26 / DÜŞÜNCE 26
BANKA HESAP (IBAN) NUMARASI (D.)
 KİTAPLIK ADI IBAN: DE790240000415410001 ŞİRKİ KODU: 900000

0216 428 39 60
www.hidayivakfi.org

İFADE
 Facebook.com/hidayivakfi
 twitter.com/hidayivakfi
 instagram.com/hidayivakfi

**HIDAYI
VAKFI**



si, sansüre uğraması, toplumsal bilinçte ırkçı düşüncelerin oluşumuna etki etmektedir. Bu etkinin en önemli araçlarından biri medyadır. Etnik olaylar konusunda pek çok insanın günlük hayatında kendi zihninde kurduğu ideolojik çerçeve kendi kendine gelişmemektedir. Kitle iletişim araçlarının oluşturduğu söylemlerin bu konuda belirleyici bir rolü bulunmaktadır.

Medyada haber değeri atfetme pratikleri, başlıklar ve haber şemalarının oluşumu, sözcük seçimi ve çeşitli söylemsel stratejiler yoluyla çeşitli etnik-dinsel azınlıklara, egemen toplumsal grupların dışında kalanlara, farklı yaşam biçimlerine ya da cinsiyet kimliğine sahip olanlara yönelik nefret söylemleri inşa edilmektedir.

Toplumsal bir kurum olarak medyanın egemen ideolojinin genele şamil kılınması açısından işlevi oldukça önemlidir. Medya gündelik hayattaki izlenimlerimizden daha etkili bir şekilde algımızı şekillendirir. Sahip olduğumuz birçok önyargı kişisel deneyimlerimizden çok medyadan edindiğimiz bilgiler çerçevesinde oluşmaktadır.

Türkiye’de medyanın bir “biz” söylemi vardır. Medyanın benimsediği “biz”lik söylemi temelde, toplumda ekonomik, siyasal anlamda egemen olan odakların ideolojisi ile biçimlendirilmiştir. Buna göre “biz” kavramı ile “Türk”, “Müslüman”, “Sünni”, “heteroseksüel”, “erkek”, “muhafazakâr” kalıplar esas alınmıştır. Bir yandan toplum genelinde bir “biz” kavramı oluşturulurken diğer yandan bu biz dışında kalan herkes “biz”in “kardeşleri” olarak görülmektedir. “Bizler gibi olmasalar da çeşitli hataları olsa da onlar bizim kar-

deşimizdir,” denilerek bir bütünleşme algısı yaratılmaktadır. Ancak bu bütünleştirici görünen söylemin temelinde başlı başına bir ayrımcılık ve ötekileştirme mekanizması yatmaktadır. Kardeş söylemi, medyada farklı biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Örneğin ötekileştirilen bir gruba grup kimlikleri nedeniyle yönlendirilmiş dolaysız nefret şeklinde ya da meydana gelen bazı durumlarda suç unsuru taşıyan bir fiilin aktörünün ait olduğu grup kimliğine yapılan gereksiz vurgu olarak karşımıza çıkabilmektedir. Örneğin adi suçların sorumlusunun Suriyeliler olduğu söylenebilmektedir.

Yılmaz Özdi, 12 Aralık 2018 tarihli “Doğru’yu Emin’iz...” başlıklı köşe yazısında, “Memlekete ne idüğü belirsiz cahil cühela dört milyon Suriyeli girdi diyenler ırkçıdır, müfteridir, gele gele sadece dört Suriyeli gelmiştir, üçü Nobel ödüllü fizik profesörüdür, biri de Michelin yıldızlı aşçıdır,” sözleriyle Suriyelileri aşağılamakta ve onlara yönelik olumsuz yargıları güçlendirmektedir. Ötekileştirilen bir gruba, grup kimliği nedeniyle yönlendirilmiş bu nefrette hâkim toplumsal yargılar egemendir ve bu durum medya aracılığıyla yeniden ve yeniden üretilmektedir. “Denizli’de Suriyeli bir kadın düğünün ertesi günü takılarla kaçtı,” tarzı haberler suçun kendisinden çok suçlunun mülteci olmasına dikkat çekmektedir. Bunların yanı sıra oldukça sık kullanılan kardeş söylemi de asli ötekileştirici söylem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Acıma, şefkat gibi iyicil duygulara dayalı kardeşlik eylemlerine dair haberlerde Suriyeli mültecilerin Türkiye’deki varlığı görünürde vicdani bir mesele olarak ele alınmaktadır. Bu gibi haberlerde yardıma muhtaçlıkları ölçüsünde “biz”lerin yüce gönüllüğümüzün kanıtı haline gelen Suriyeliler birer öznenen çok nesne yerine konmaktadır. Daha çok, “biz”in olumlu inşasına hizmet ettikleri ölçüde varlıkları kabul görmekte, bu geçici görevleri sona erdiğinde ya da Türkiye’de kalma süreleri uzadığında ise kampların yeterli olmaması, paralarının bitmesi, dilenmek zorunda kalmaları, fuhuş yapmaları vb. gerekçelerle suç ve güvenlik söylemleri içine yerleştirilmekte; biz’i bozup kirleten ötekileştirici konumuna mahkûm edilmektedirler.

Kendi vatanlarından zorunlu olarak ayrılan Suriyeliler gerçekte kimsenin kardeşi değildirler ve yaşadıkları durumun da kardeşlikle ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca uluslararası hukukta kardeş sözcüğünün hiçbir karşılığı yoktur. Bu nedenle mülteciye mülteci statüsü vermemenin getirdiği sorumluluktan kaçınmaya aracılık eden kardeş söylemi, bir anlamda sorumluluğu halka yüklemekte, çıkabilecek olası sorunları engellemek için de “Suriyeli kardeşlerimizi misafir etmeniz unutulmayacak bir insanlık dersidir,” ifadesinde olduğu gibi, durumu insani ve vicdani bir mesele olarak kodlamaktadır. Medyada Suriyelilerin bizim “kardeşimiz” olarak yansıtılmasının pozitif bir tutum olduğu algısı yayılırken bazı istenmeyen olayların yaşanması durumunda Suriyeli mültecilere “sağduyu”, “sabır” ve “hoşgörü” ile yaklaşılmasının düşünsel altyapısı kodlanmaktadır. İlk aşamada olumlu gibi görünse de hak temelli bir bakış açısından yoksun olması nedeniyle bu durumun “abi”-“kardeş” yani büyük-küçük ayrımını daimi kıldığı unutulmamalıdır.

“Suriyeli kardeşlerimiz” söylemi ile ilgili ötekileştirici-damgalayıcı tutum ve davranışların kamuoyunda yaygınlaşmasında, diğer toplumsal ve siyasal faktörlerin yanı sıra, özellikle medyada dolayla sokulan temsillerin oldukça önemli olduğu söylenmelidir. Medyanın genel tutumuna bakıldığında, Suriyeli mültecilerin Türkiye’deki varlığının ayrımcılığın rasyonel gerekçelerini, duygusal gerekçelerini ve bu ikisinin kesiştiği noktada duygusallığın rasyonelleştirilmesi girişimini



inşa etmeye yönelik bir söylemsel düzlemde “sorunlaştırıldığı” görülmektedir. Suriyeli mültecilerin varlığını bir “tehdit” olarak çerçeveleyen haber ve yazılarda, bu tehdit algısı hükümetin dış politikasını eleştirmenin bir aracı olarak da kullanılırken, sığınmacılar getirdikleri ekonomik yük ve güvenlik sorunu ile ilişkilendirilmektedir. Mültecilerin varlığını, içinde bulundukları koşulları ve kamuoyunda mültecilerin kentlerdeki “aşırı görünürlüğüne” yönelik tepkileri “duygusallaştıran” bir söylemsel düzlem karşımıza çıkmakta; soruna karşı “vicdani çözümler” ileri sürülmekte; yardımlaşmanın ve dayanışma göstermenin önemi vurgulanmakta; ancak sorunun toplumsal-politik nedenlerine veya sonuçlarına yönelik herhangi bir ima dahi, bu haberlerin kurduğu çerçevede içinde yer bulamamaktadır. Yelpazenin bir ucuna yerleştirilen kardeş söyleminin karşısındaki uçta “aşırılaştırılan” mültecileri “savaş kaçkını”, “terörist” olarak niteleyen; “korkak”, “pis”, “hain”, “hırsız”, “bedavacı”, “cahil” gibi olumsuz yaftalamalarla hedef gösteren “ırkçı” söylemin yenden üretildiğini tespit edebiliriz.

Bir ötekileştirme metaforu olarak misafirlik: Türkiye’de Türk ol(a)mamak

SELMAN YARCI

Birçoğumuz değişik vesilelerle ve özellikle 2011 sonrası süreçte Suriyeli sığınmacılar kastedilerek *misafir* metaforunun kullanıldığına şahit oldu. İlk bakışta kulağa hoş gelen misafirlik mefhumunun aslında o kadar da masum olmadığı, konuyla ilgilenen sosyal bilimciler tarafından bilinse de Türkiye toplumunun çoğunluğunun bunu fark etmesi biraz uzun sürdü. Şu an tecrübe edildiği şekliyle Ortadoğu’dan Türkiye’ye göç edenlerin misafir değil göçmen, sığınmacı ya da mülteci olduklarını anlamak için belki de bu süreçle yüzleşmek gerekliydi. 2011’den beri tecrübe edilen süreç içerisinde Türkiye toplumunun bu noktadaki kanaatlerini güzellemler içeren söylemler değil, her zaman ve aslında her toplumda olduğu gibi sosyal nesnel gerçekler belirlemektedir.

Buradaki tartışmanın temel amacı Türkiye’de tecrübe edildiği şekliyle geçici koruma statüsü altındaki Suriyeli sığınmacılar ve yerel toplumsal doku arasındaki gerilimli alana ev sahibi toplumun¹ (*host community*) merceğinden bakmaktır. Bu noktada problemin inşası göç olgusunun

hem göçmenlerle hem de ev sahibi toplulukların bir kısmıyla etkileşimsel bir süreç olarak kavranmasını gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle göç, göçmenleri ilgilendirdiği kadar göç edilen toplumu da ilgilendirir. Bu ilgi, sanıldığına aksine eğreti değil; etkileşimlerin sebep olduğu sosyal değişim süreciyle gerçekleşen ve her kesimi doğru- dan etkileyen bir süreçtir. Bu çerçeveden hareketle, Türkiye’de vatandaşlık imtiyazına sahip olanların sığınmacılara verdiği tepkilerin sadece ırkçılık ya da milliyetçilik ile sınırlı olmadığını, buna ek olarak göçmenler ile eski yerleşikler arasında kurulan etkileşimin yapısıyla da ilgili olduğu öne sürülebilir. Misafirlik gibi müphem ve esnek kavramlarla geçiştirilemeyecek kadar ciddiyet arz eden bu meselenin, hangi kavramlarla ve hangi bağlamlar etrafında tartışılacağı önemlidir. Aramıza katılan yeni kişileri, toplumsal dokumuzun yeni bileşenleri olarak kabul etmek başlangıç için iyi bir adım olabilir.

I.

1 Ev sahibi topluluk ifadesi göç çalışmalarının tartışmalı kavramlarından biridir. *Receiving society* ya da *local community* gibi kavramlarla birlikte literatürde yer alan *host community* kavramının henüz Türkçe literatürde üsttenci olmayan, eşitlikçi bir karşılığının olduğunu söylemek zor. Yine de ev sahibi toplum kavramının açıklayıcı yönünün baskın olması ve kullanım konforu sağlaması, onun tercih edilmesinin nedeni olarak kabul edilebilir.

Göç tartışmaları bağlamında oluşan sosyolojik ilgi, göç ve göçle birlikte gelen göçmen, mülteci, sığınmacı ve benzeri tanımlamaları demografik ve hukukî indirgemecilikten ziyade toplumsal farklılaşma, kültürel yayılma, tabakalaşma ve nihayet bireysel ve toplumsal değişim gibi kavramlar ve

süreçler ile birlikte düşünme gerekliliğine odaklanma eğilimindedir. Böylelikle göçü, göç eden kişi ya da gruplar ve göç edilen mevkideki toplum arasındaki bir ilişki türü olarak okumanın mümkün olduğu varsayılır. Bu varsayım göç süreci içerisindeki asıl faili, göçmeni, genellikle edilgen bir biçimde kavrama eğilimindedir. Bu eğilim göçmen ile yerleşik olanlar arasındaki etkileşimi ve ilişkiyi ikincilleştirir ve genellikle bu etkileşimden ve ilişkiden yalıtılmış bakış açılarıyla meseleye ilişkin olası kısıtlılıkları ortadan kaldırmayı hedefler. Vatandaşlık ve göçmenlik gibi aslında sosyal içermenin sağlanmasına yönelik oluşturulan hukukî metinler (örneğin *İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi* [1948], *Cenevre Sözleşmesi* [1951] ya da 1967 *Protokolü* vb.) temelde göçmenlerin haklarını savunurken, bunu ev sahibi toplumun çıkarlarını paranteze alarak, en azından böyle bir yoruma imkân tanıyarak hazırlamıştır. Türkiye’de bu metinlerin, sadece göçmenler ve onların haklarıyla ilgili olmadığı, aynı zamanda göç edilen ev sahibi toplumun da haklarını savunduğu, 2011 sonrasında gerçekleşen göç dalgalarıyla birlikte yeniden keşfedildi. Burada Türkiye’nin transit ülke konumunun hedef ülke olarak yer değiştirmesinin büyük bir payı olduğu öne sürülebilir.

Bu iddianın altını doldurmak aslında sanıldığı kadar zor değildir; çünkü göç asıl itibarıyla ev sahibi ile *misafir* arasında inşa edilen bir tür interaktif ilişkidir. Burada asıl sorulması gereken soru, bu ilişkinin niteliğini belirleyen faktörlerin ne ya da neler olduğudur. Bir başka ifadeyle bu sorular *ev sahibi* ya da *misafir* gibi tanımlamaların ne anlama geldiği ve bu ilişkideki güç mücadelesinin nasıl şekilleneceği ve düzenleneceği ile ilgili sorulardır. Dolayısıyla göç eden kişi ve gruplara yönelen tepkilerin şekillenmesi Türkiye’de kimin *ev sahibi* olduğuna yönelik soruya cevabın nasıl verildiğinden bağımsız değildir. Bunu Türkiye’deki ulus kimliğinin inşa süreciyle birlikte değerlendirmek de mümkün, çünkü ev sahipliği denilen şeyin Türkiye’deki karşılığının Türk milli kimliği ve Sünni-İslâm din kimliği çerçevesinde inşa edilmesi, bu kimlik dışındaki her kimliği ikincilleştirme ve ona tahammülü bir erdem ya da hamiyet olarak sunma yönelimindedir. Dolayısıyla

la göçmenler, zaten kurucu olan milli-dinî kimliğe hiçbir zaman yeteri kadar dahil olamayacakları için ev sahipliği statüsüne ulaşamayacaklardır.

II.

Göçmenlerin misafir olarak adlandırılması *Ensar* ve *Muhacir* gibi İslâm dininin tarihsel tecrübeleriyle ilişkilendirilmesi² ve onların varlığının bu kalıplarla meşrulaştırılmak istenmesinin, göçmenler ile ev sahibi toplum arasındaki etkileşim ve ilişkinin bu form ile tesis edilmek istenmesi, başlangıçta anlaşılır olsa da kısa süre sonra sığınmacılara yönelik tepkilerin milliyetçi söylemlerle yer değiştirmesi de aynı ölçüde anlaşılardır. Türkiye toplumunun siyasal ve sosyal kültürünü oluşturan tarihsellik göz önüne alındığında ev sahibi kimliğine dahil olmayanlar itaate, sessizliğe, görünmezliğe yazgılıdır; aksi her durum ev sahipliğinde ortaklık iması taşıdığı için fiziksel şiddet, hatta katledilmeye, fiziksel varlık kadar sosyal ve kültürel izin de ortadan kaldırılmasına müstahak görülür.

Burada işleyen mekanizma Türkiye’deki sağ siyasal kimliğin nasıl inşa edildiğiyle yakından ilişkilidir. Bir yandan Türkiye’de siyasal kimliğin temel payandalarından biri olan İslâmcılığın değer ve sembol setleri marifetiyle göçmenlerin toplumsal meşruiyeti tesis edilmeye çalışılırken diğer yandan beklentilerin ya da aslında temennilerin aksine sözkonusu misafirlik süresinin mücbir sebeplerle uzaması bahanesiyle “toplumsal tepki” kılığındaki linç histerisi siyasal kimliğin bir diğer temel kurucu ögesi olan milliyetçilik kalıbında şekillenerek ortaya çıkmaktadır. Bu, Türkiye vasatındaki linç girişimlerinde “Ya Allah, Bismillah, Allah-u Ekber” sloganına eşlik eden bozkurt işaretinin bulunduğu yerdir.

Günümüz Türkiye’sinde tecrübe edilen süreçte benzer bir ilişki temelde iki farklı kimliğin ve kültürün gündelik hayat pratikleri içerisinde zıt kutupları içeren bir karşıtlık olarak kurulabileceği gibi toplumsal birliktelik anlayışı çerçevesinde ve karşılıklı etkileşim esasına dayalı da kurulabilir. İlk şekliyle kurulan ilişki bir masnetme/içerme

2 Benzer haberler için bkz. <https://ces.to/a8Rs72> [15.04.2019] ve <https://ces.to/iBDEFx> [15.04.2019].

ilişkisidir. Buna mukabil eğer ikinci şekilde kurulacak olursa müzakereci bir zemine işaret eder. 2011 sonrası yaşanan süreçte Türkiye’de göçmenlerle kurulan ilişki temelden eşitsizlik üzerine kurulu bir karaktere sahiptir. Söz konusu eşitsiz yapılaşma kendisini ilk elden göç edenlerin tanımlanması sürecinde gösterir. Teamüllere uygun bir şekilde göç eden kişilere mültecilik hakkı verilmemekte, buna mukabil geçici koruma statüsü verilmektedir³ ki böylece iltica edemeyen, vatan- daş olamayan, uluslararası haklarını talep edemeyen sığınmacılar, ev sahibi toplumla göz hizasında gerçekleşebilecek bir ilişki şansını baştan kaybetmiş olurlar. Onlara resmî evraklarda ne isim verilmiş olursa olsun, misafirlerdir. Misafir olarak hadlerini bilmesi⁴ gereken sığınmacılarla kurulan ilişkinin tek belirleyici ögesi tamamen eşitlik- sizlik üzerine inşa edilen ilişkilerdir. Öyle ki her eşitlik talebi daha baştan bir tür suç olarak karşılanır. Önceleri kulağa hoş gelen misafirlik metaforu, artık bir tehdide dönüşür. Bu uzamış misafirliğin öznelere olan sığınmacılar kademeli olarak egemen kimliğin gözlem alanının ve sosyal çevresinin dışına itilir ve ötekileştirilir. Böylece ev sahibi toplum içerisinde yaşanan sosyal sorunların sebeplerine yönelik oluşturulan algılamalar öteki üzerinden inşa edilen bir süreç olarak karşımıza çıkma eğilimi sergiler. Artık bir zamanlar misafir olarak isimlendirilen kişiler her an evden kovulması muhtemel uğursuz kişilere dönüşürler.

III.

Hazır kalıpların bize sunduğu düşünce konforundan birazcık fedakârlık edip sormamız gereken ufuk açıcı bazı sorular şunlar olabilir: Siyasal alanda kimlik algımızı tesis eden mevcut muhafazakârlık kalıpları olmasaydı sığınmacılara yönelik ev sahibi toplumun tepkileri bu şekliyle ortaya çıkar mıydı? Sosyal sorunların dile getiriliş biçimine odaklanmak ilgili sosyal sorunların üstünü örtmek anlamına gelir mi? Bütün bu göç süre-

cinin Türkiye’deki vatandaşlar açısından karşılıkları neler? Ev sahibi toplumun göçmenlerle ilgili olarak yaşadıkları sorunlar neler?

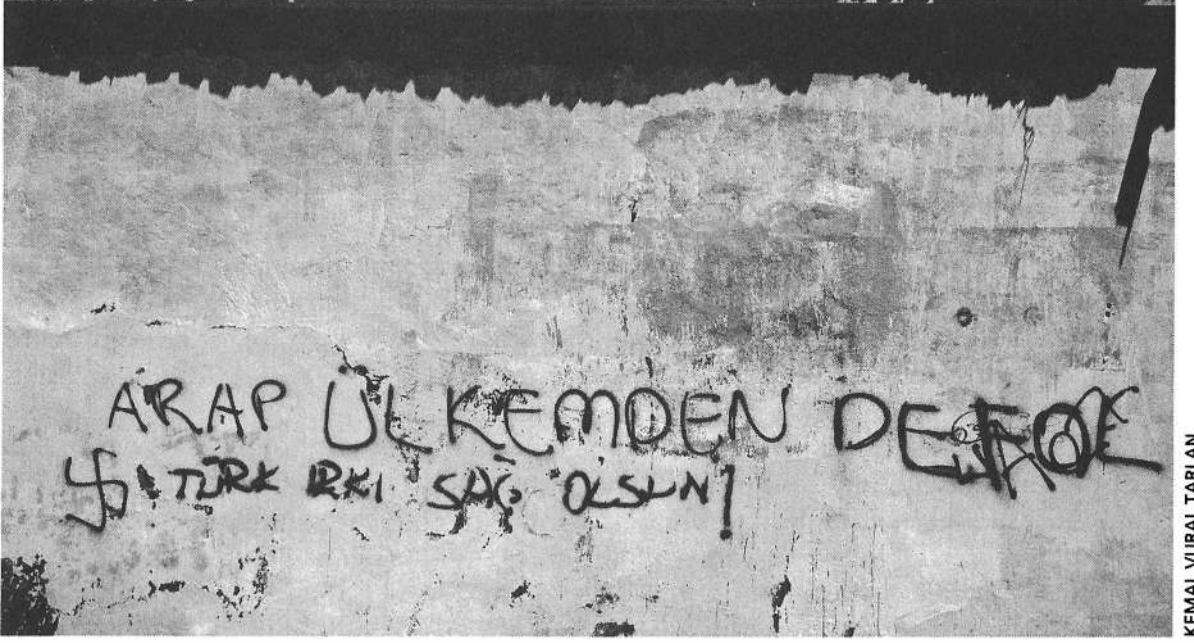
2011’den itibaren tecrübe edilen göç deneyiminin süresi ve kitlesel karakterine ek olarak yaşanan göç sürecinin hafife alınması, sığınmacılar ile ev sahibi toplum arasındaki gerilimli alanların inşasında ve yoğunlaşmasında ana faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sığınmacıların neredeyse tamamına yakını kendilerine ayrılan barınma merkezlerinin dışında bulunmaktadır. Görmüş geçirmiş, gani gönüllü Anadolu açısından bunun bir sorun teşkil etmeyeceği varsayılssa da, bunun bir temenniden öte bir anlam ifade etmediğini vurgulamak gerekir. Ayrıca Anadolu’nun üstündeki hoşgörü örtüsünün altında yer alan çatışmaların ve bunların sebep olduğu kitlesel acıların, bu toprakların tarihinde pek hayırla anılmadığı düşünüldüğünde hayırhah söylemler ve kardeşlik vaazlarıyla sosyal sorunların ortadan kaldırılamayacağını vurgulamak gerekir.

Toplumların varlıklarını oluşturan aidiyetler ve biz duygusu temennilerle değil en genel anlatımla kendilerini var ettikleri kültürel süreçlerle kurulur. Bu manada toplumu mümkün kılan şey aslında toplumsal davranışların gerçekleşebilmesi adına önden verili anlam çerçevelerinin, anlamlı bir dünyanın varlığıdır. Kültür, bu anlamlara yaslanarak farklılıkları ve bu farklılıklara nispet ederek de kıyasları var eder ki bu ötekini mümkün hale getirir. Burada ötekinin varlığının ne şekilde oluştuğundan ziyade onunla kurulan ilişkinin nasıl tesis edildiği medeniyet sorunu olarak karşımıza çıkar.

Şu anki haliyle toplumun bir üyesi olarak temel haklardan mahrum olan sığınmacılar gündelik hayatlarını çoğu geçici ve gündelik destek mekanizmalarıyla sürdürmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda Türkiye’nin bir göçmen politikası olduğundan söz etmek çok zor görünmektedir. Bunun sebeplerinin başında, göç sürecini yönetmesi gerekenlerin göçmenler ile ev sahibi toplum arasındaki ilişkiyi göçmenleri yok sayarak ya da onları tehdit ederek sürdürme eğiliminde olması gelmektedir. Böylece göçle alakalı süreç yönetiminde kat edilmesi gereken yolun tayini, nesnel ger-

3 Geçici Koruma Yönetmeliği için bkz. Resmi Gazete (2014), “Geçici Koruma Yönetmeliği”, <https://bit.ly/2EzA6jB>, [16.04.2019, 22:37].

4 Erdoğan, M., Y. Kavukçuer ve T. Çetinkaya. (2017) “Türkiye’de Yaşayan Suriyeli Mültecilere Yönelik Medya Algısı”, *Özgürlük Araştırmaları Derneği Dergisi*, s. 21-22.



KEMAL VURAL TARLAN

çeklerin parlak zıyasından değil, çoğu hamasi söylemlerin titrek ışığının himmetine kalmış gözükmektedir. Bu bağlamda sığınmacıların her türlü hak taleplerinin vatandaşların menfaatlerini zedeleyecek talepler olarak algılanmasının ve medya ve siyaset alanlarında bu şekliyle işlenmesinin “haklı” sebepleri oluşmaktadır.

Mertoncu anomi kavramından hareketle şu sorulara cevap aramak yararlı olabilir: Sığınmacılar toplumun bir üyesi olmak hedefine ulaşmak için hangi kurumsal ve meşru yollara, araçlara sahiptir? Bu soruya verilecek cevaplar ikili bir yapının oluşturduğu gerilimli alan göz önünde bulundurularak oluşturulabilirler. Gerilimli alanın bir tarafında Cumhuriyet tarihi içerisinde tesis edilmiş olan ulus kimliğinin kurucu dinamiklerinin belirlendiği siyasal yapının milli kimlik olarak tanımladığı Türk kimliğinin varlığı yer almaktadır ki sığınmacılar etnik olarak Türk olsalar ya da sonradan vatandaş olsalar dahi sözkonusu siyasal yapının çizdiği Türklük kümesine dahil olamazlar.

Gerilimin diğer tarafında ise 2011’den bu yana yaşanan göç sürecinin Türkiye’yi icbar ettiği *de facto* durum yer almaktadır. Savaşın sınır komşumuzda yaşanması, Türkiye’nin coğrafi olarak Avrupa’ya geçiş noktasında yer alması, Türkiye’nin insani gerekçeleri öne sürerek uyguladığı açık ka-

pı politikası, komşu ülkeler arasında Avrupa ile ilişki kurabilecek kapasiteye sahip olması gibi sebeplerle ülke oldukça yüksek sayılarda göçmeni almayı göze almıştı. Bununla birlikte bu göç dalgası, neredeyse tamamen kontrolsüz bir şekilde ülkeye dağılan milyonlarca kişinin varlığıyla sonuçlandı.

Ne ev sahibi toplum ne de göçmenler kuracakları yeni toplumsal ilişki için onları hazırlamaya yardımcı olacak desteklerle donatıldılar. Bu da hem sığınmacılar açısından hem de ev sahibi toplum açısından uyumsuzluk üreten mekanizmaların çalışmasına yol açmıştır. Neoliberal düzenlemelerin de etkisiyle sığınmacı emeği enformel emek havuzuna dahil edilmiştir. Ayrıca sağlık, eğitim gibi temel kamusal hizmetlerden yararlanma süreçleri kısıtlılıklarla varlığını sürdürmektedir. Ev sahibi toplum açısından enformel emek havuzuna yapılan bu devasa katkı bir noktaya kadar olumlu karşılansa da emek piyasalarındaki işçi ücretlerinde yaşanan düşüş, eğitimin kalitesindeki düşüş, sağlık hizmetlerindeki aksamlar, ev kiralardaki artış, suç oranlarındaki artış gibi gündelik hayata dair sorun alanlarının ortaya çıkış sebepleri sığınmacıların varlığına bağlanmakta ve onları tepkilerinin ve öfkelerinin odağına yerleştirmektedir. Buna mukabil yapılan çalış-

malar istihdam, işsizlik ve enflasyon verilerinde⁵ ve suç oranlarının artışında⁶ sığınmacılardan kaynaklanan anlamlı bir fark oluştuğunu göstermektedir. Ancak bu durum sayıların gerçekliği ile toplumun algısı arasında kapatılması güç bir boşluk olmadığı anlamına gelmez.

IV.

Bu nesnel verilere rağmen gerçek müsebbipler yerine sığınmacılara yönelen tepkileri sadece milliyetçilik kalıbıyla açıklamaya çalışmak sosyal gerçeklikle ne kadar örtüşür? Türkiye’de sosyal-siyasal yapının mütemmim cüzlerinden biri olan milliyetçilik kalıbının yanında daha genel bir belirleyici faktör olan etkileşime ve onun nasıl tesis edildiğine odaklanmak söz konusu sosyal gerçekliği anlamamızda bize yardımcı olabilir. Bu bağlamda hem ev sahibi toplumun hem de sığınmacıların birbirlerine karşı ortaya koydukları davranışların işbirliğine dayalı müzakereci bir zeminde gerçekleşmesini sağlayacak olan statü ve rol setlerinin önden verilmesi oldukça önemlidir. Aksi halde sosyal uyumun el yordamıyla, neredeyse tesadüfen gerçekleşmesi gerekir ki bunun apaçık güç mücadelesi anlamına geldiğini söylemek abartılı olmaz.

Toplumun sosyal özne (ego) ve sosyal nesne (alter) arasındaki interaktif ilişkiyle kurulduğu kabul edildiğinde ev sahibi toplum ve sığınmacılar arasındaki ilişkinin karşılıklılık ilkesi içerisinde gerçekleşmesi gerektiği kabul edilmiş olur. İlişki içerisinde olan sosyal özne ile sosyal nesnenin en başta statüleri eşit olmak durumundadır; tabii eğer eşitlikçi bir toplum inşa edilmek isteniyorsa. Aksi halde ilişki hegemonik bir karaktere bürünür. Bu bağlamda sığınmacılara yönelik oluşturulan temsiller, tıpkı Türklük öznesinin var edilmesi gibi, bir boş özne olarak kurulur. Ama oldukça önemli bazı temel farklarla. Birincisi ve belki de en belirleyicisi inşa edilen Suriyeli öznesi egemen siyasal yapının bir izdüşümü olarak her hal ve şartta Türk olmayan bir öznedir. Böy-

lece sığınmacı öznesi eşitsiz konumunu garanti-lemiş olur. Bundan sonra bütün mesele eşitsizliğin derekesiyle alâkalıdır. Sığınmacı ile olan ilişki temelde yabancıyla kurulan ilişkinin karakterine sahiptir:

Yabancı ifadesi burada olumlu bir anlam taşımaz. Onunla ilişki bir ilişkisizliktir... yabancılar birey olarak algılanmaz pek, belirli bir tipte yabancılar olarak algılanırlar... Gruba inorganik bir şekilde eklenmesine rağmen, yabancı yine de grubun organik bir üyesidir. Grubun bileşik yaşamı bu unsurun özel şartlandırmasını içerir.⁷

Bu ilişki içerisinde belirlenen sığınmacı özne toplumda bireysel ya da sosyal vasıfları sayesinde değil toptan bir öznenin parçası olarak sadece ve sadece sığınmacı vasfıyla konumlanmaktadır. Bu noktada tesis edilen eşitsizliğin seviyesine paralel olarak sığınmacı konumu ev sahibi toplum tarafından suiistimal edilmeye açık hale gelir. Sözelimi Suriyeli ifadesi, haddi zatında bütün sığınmacıları topluca tanımlayan bir aşağılama kategorisine evrilir.⁸

Sosyal özne ile sosyal nesne arasında kurulan ilişkinin kendisi de ilişkiseldir. Başka bir ifadeyle her iki taraf da birbirini hem etkiler hem de birbirlerinden etkilenirler. Böylece her ikisi de geçirdikleri değişimi birbirlerine borçludurlar. Ev sahibi toplumun, Türk kimliği tarafından yabancıya dönüştürülen sığınmacı özneye kurduğu ilişki temelde kendisini sakatlayan, hastalıklı bir içeriğe sahiptir. Sığınmacılara yönelik oluşturulan üstten bakış misafir analogisi başta olmak üzere çeşitli ambalajlar yoluyla gözden kaçırılır. Gözden kaçırılan alanda ise bir toplum olmanın medeni halleri dışında kalan davranışlar sergilenir. Örneğin toplumun olağan işleyişinde misafirlik kavramı içerisine sığmayacak hal, tavır ve davranışlar milli-dinî kimlikle ambalajlanarak hoş, mazur, gerekli gösterilir.⁹ Böylesi durumlarda sığın-

5 Aygül, H. H., (2018), “Mülteci Emeginin Türkiye İşgücü Piyasalarındaki Görünümü ve Etkileri”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Vizyoner Dergisi, 2018, c. 9, s. 20, s. 68-82.

6 İçişleri Bakanlığı (2017). Basın Açıklaması, Erişim: <https://www.icisleri.gov.tr/basin-aciklamasi05072017>, [18.04.2019, 09:21].

7 Simmel, G. (2016). *Yabancı*. Heretik, Ankara. s. 33-34.

8 Söz konusu aşağılamanın medyadaki görüntüsüne örnek olarak bkz. *Eksi Sözlük* “Suriyeli Sığınmacılar”. <https://ces.to/twvsBU> [18.04.2019, 22:25].

9 Böylesi bir duruma örnek olarak bkz. “Türkiye’deki Suriyeli Kumalar”, BBC, <https://ces.to/VSH6S3> [18.04.2019, 23:19], “Suriyelilerle Evlilik Ticarete Dönüştü”, *Milliyet*, <https://ces.to/MydBLA> [18.04.2019, 23:21], “Dişlerimi Yaptıracağım için Kumayı Kabul Ettim”, *Milliyet*, <https://ces.to/otbHpK>



KEMAL VURAL TARLAN

macılarla kurulan ilişkide kimlik bir maske gibidir. Ancak bu maske kişinin yüzünü gizlemek yerine onun en karanlık kişiliğini, hıncını, irrasyonel korkularını ortaya çıkarmaktadır. Sığınmacılarla girilen ilişki sanki Türkiye’de yaşayan insanların toplum olmak için aralarında geliştirdikleri bağın medeni bir toplumsal varlık için gerekli olan asgari şartlar olan özgürlük, eşitlik, adalet ve liyakat gibi değerler etrafında değil de bir cins suç ortaklığı etrafında birleşmiş gibi görünmektedir.¹⁰ Sığınmacılarla girilen ilişkilerin bazılarının oldukça açık bir biçimde kölelik ilişkilerini dahi

içerdiği rahatlıkla iddia edilebilir. Mesela ekonomisi dahi oluşmuş olan kumalık müessesesi buna örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte asıl hastalıklı olan şey bu yapılanın makbul ve meşru gösterilmesinin yollarının milli-dini kimlik dolayısıyla yeniden icat edilmesi, hatta erdemlilik olarak sunulmasıdır. Tuzun koktuğu bu raddede toplum Suriyeli sığınmacılara yönelik bir kötülük etrafında birleşir. Kimi yapar, kimi de susar!

Göçmenler, sığınmacılar, mülteciler sofraya konulan fazladan bir tabağın müsebbibi değildir. Buna rağmen kurabildikleri tesadüfi ilişkiler onların kötülüğe maruz kalmaları ile sonuçlanıyorsa bunun nedeni toplumdaki ifsat ve kötülük değil, onları koruması gereken yapısal düzenlemelerin ısrarla gerçekleştirilmemesidir. Misafirperver

[18.04.2019, 23:22], “Güneydoğu’daki Kadınlar Anlatır: Suriyeli Kumam Daha Küçük Bir Kız Çocuğu, Ona da Analık Ediyorum,” T24. <https://ces.to/8LfPTZ> [18.04.2019, 23:25].

10 İsmet Parlak. “Necmi Erdoğan: Türkiye bir Toplum mu?” <https://ces.to/GZPYnE> [18.04.2019, 23:48].

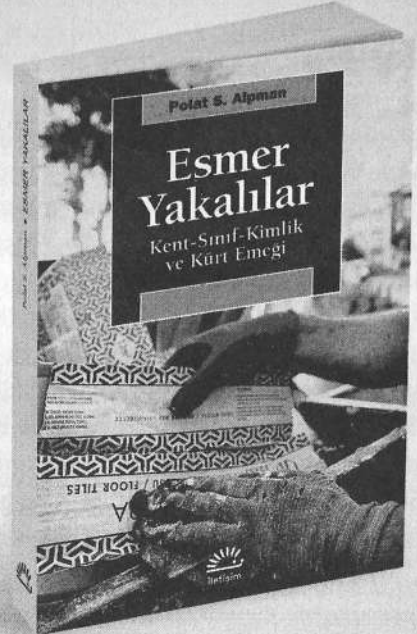
olmak bir maharet olmadığı gibi medeni olmak anlamına da gelmez. Kendisi gibi olmayanlarla eşit, adil, özgür ve hak temelli bir zeminde ilişki kurmanın toplum olmanın temel gereği olduğunu birbirlerine hatırlatmaktan imtina ederek, dış geçiremediği kişilere yöneltemediği bütün kötülüğü yönlendirebileceği bir özne olarak sığınmacılara

saldırmanın, onları tehdit etmenin, onlara yönelik kötülüklerin cezasız kalmasının huzuru içerisinde devam edilen yaşamlar, kısa zamanda kendi cehennem kuyularını kazdıklarını anlayacaklar. Bu nedenle bugün mülteciler bahsinde verilen ve davet edilen mücadele haddi zatında bir medeniyet mücadelesidir.



Polat S. Alpman, “en alttakiler” olarak Kürt emekçilerin dünyasını anlatıyor bu kitapta. Onların yoğunlaştıkları İstanbul-Tarlabaşı’ndaki emek ve hayat pratiklerine bakıyor. Kürt mâdunların deneyiminde sınıf ve etnik kimlikle ilgili algıların nasıl bir ilişki içinde kurulduğunu inceliyor.

POLAT S. ALPMAN
ESMER YAKALILAR
KENT-SINIF-KİMLİK VE KÜRT EMEĞİ
Araştırma-İnceleme Dizisi, 376 sayfa



Türkiye’de Afgan olmak ve “öteki” ile karşılaşmak

SÜMEYYE REİS

Afganistan’da yıllar süren savaş ve iç karışıklıklar göç kavramını bölgenin kültürü haline getirdi. Göç verme yoğunluğu bölgesel olarak değişse de Afganistan’da göç etmek çok yaygın ve alışlagelmiş. Ailesel göçlerin yanı sıra geride kalanları geçindirmek için göç eden erkekler Afgan göçmen grubunun büyük bir çoğunluğunu oluşturuyor. Emek göçünün Afganistan’daki yaygınlığını 21 yaşındaki N. M. “Bizim oralarda 10 yaşından büyük erkek bulamazsın,” diyerek açıklıyor.¹ Elbette göçün olağan ve alışlagelmiş olması göç yolculuğunun kolay olduğu anlamına gelmiyor. Göçmenler göç yolculuklarında günler süren yürüyüşleri, kötü koşulları, yoldaki hırsızlardan ve polislerden kaçmayı göze almak durumunda kalıyorlar. Türkiye 2007’den beri Afgan göçmenlerin hem varış² hem de geçiş noktası olarak çokça tercih ettiği bir bölge oldu. Tabii ki bu tarih Afgan göçmenlerin Türkiye’ye geldiği ilk tarih değildi. 1982 yılında Kenan Evren’in girişimleriyle Tokat, Kırşehir, Sivas, Şanlıurfa, Van ve Hatay’a “Türk kültür ve kökenine” sahip çeşitli etnik kökenlerden Afgan göçmenler kontrollü bir şekilde yer-

leştirildi.³ Ancak 2007’den sonraki Afgan göçünün devlet ve toplum nezdinde aynı kabulü gördüğünü söylemek pek mümkün değil. 1982’deki göç, aileleri içeren kontrollü bir yerleştirmeyken 2007’den sonra gelen Afgan göçü çoğunlukla kayıtsız erkek işçilerden oluşan ve kontrol edilemeyen bir emek göçüydü. Türkiye’ye yönelik Afgan göçünü hem ekonomik hem de politik göçmen kategorisinde ele almak mümkün. Kayıtsız işçi göçmenler için ekonomik sıkıntılar göç etme kararını almada çok önemli rol oynasa da tüm bunları savaş ve savaşın sonuçlarından bağımsız düşünmek mümkün değil. Bu yazıda Türkiye’de Afgan olma ve “öteki” ile karşılaşma meselesini yüksek lisans tezim için gerçekleştirdiğim saha çalışmasına referansla anlatacağım.

* * *

Türkiye’ye gelen Afgan işçi göçmenler bölgesel olarak birçok mahallede yoğunlaştı. İstanbul, Beykoz’da bulunan ve birçok Afgan göçmenin ilk durağı haline gelen Yenimahalle Afgan göçmenlerin yoğunlaştığı bölgelerden biri oldu. Yenimahalle 1980’ler ve 1990’larda Türkiye’nin birçok bölgesinden gelen iç göçlerle oluşan aile ve akrabalık

1 Bu çalışmadaki alıntılar yüksek lisans tezim için yaptığım saha çalışmasındaki görüşmelerden alınmıştır.

2 Esra Kaytaz “Afghan Journeys to Turkey: Narratives of Im-mobility, Travel and Transformation” *Geopolitics*, 21:2 (2016), s. 284.

3 Ahmet İcduygu ve Sibel Karadağ “Afghan Migration Through Turkey to Europe: Seeking Refuge, Forming Diaspora, and Becoming Citizens” *Turkish Studies* 19: 3 (2018), s. 490.

ilişkilerinin canlı olduğu nispeten muhafazakâr bir gecekondu mahallesi olmakla birlikte bu yonluktaki ve özellikteki bir uluslararası göçü daha önce deneyimlemiş bir mahalle de değildi. Burada Afgan göçmenler kendi topluluklarını, sosyal ağlarını oluşturarak marketlerini, dükkânlarını, restoranlarını açarak Afgan kültürünü görünür hale getirdiler. Dolayısıyla sonradan gelenler için ilk zamanlarını nispeten daha kolay geçirebilecekleri bir dayanışma ortamı oluştu. Ancak kolaylaştırıcı tüm etmenlere rağmen beklenileceği üzere dili ve kültürü farklı olan ve “yabancı”larla birlikte yaşamaya dair daha evvel bir pratiği olmayan bu topluluk içinde “yabancılık hali” göçmenler için ortak bir durum olarak ortaya çıkıyor. 21 yaşındaki B. S. ilk geldiğinde hissettiklerini şöyle anlatıyor:

Buraya ilk geldiğimde, hiç param yoktu, Türkçe bilmiyordum, arkadaşım yoktu, hiçbir şeyim yoktu. Otobüs istasyonunun ortasında kalakaldım, etrafıma baktım ve ben niye buraya geldim ki dedim. Çok zordu. Para da getirmedim sanki misafirliğe gider gibi, sanki ailemin yanına ya da kendi ülkeme gidiyormuşum gibi. Öyle sağır-dilsiz gibi kalakaldım, hiçbir şey duyamıyorum, hiçbir kelime konuşamıyorum. Kalabalığın ortasında kalakaldım ve neden buraya geldim dedim.

Dil bilmiyor olmak yabancı hissetmeye sebep olan en önemli faktörlerden biri olsa da dil bilmekten öte bu durumun asıl sebebi baskın grubun göçmenlere yabancı olduklarını onları ötekileştirerek hissettirmesi.

Göçmen kavramı hem yasal hem de sosyal anlamda dışarıdan olana atfediliyor.⁴ Bu noktada Afgan göçmenler göç ettikleri toplumda bilinmeyen, yeni gelen ve yabancı olarak yer alıyorlar. Danış ve Parla'nın da dediği gibi yabancının topluma kabulü noktasında ortaya çıkan makbülük hiyerarşisinde etnik kimlik, dini kimlik ve gelen coğrafya önemli belirleyiciler oluyor.⁵ Etnik kimlik kendilerini Osmanlı torunu olarak ka-

bul eden Özbek kökenli Afgan göçmenler açısından mahalle sakinlerine karşı bir yakınlık sağlasa da mahalle sakinleri için bu bir kabul kriteri değil. Her ne kadar din ve mezhepsel birlik kısıtlı bir yakınlık sağlasa da bunlar göçmenleri yabancı olmaktan kurtaramıyor. Buradaki yabancılık hem aynı hayali cemaate ait olmamaktan hem de göç edilen toplumun kabul görmüş sosyal ve kültürel kurallarına yabancı olmaktan kaynaklanıyor. Bu kurallara yabancılık ve özellikle geldikleri coğrafyanın Türkiye toplumundaki konumlanışı Afgan göçmenlerin sosyal hiyerarşide aşağıda konumlanmasına sebep oluyor. Bununla bağlantılı olarak Afgan göçmenlerin “gelişmemiş,” “medenileşmemiş” ve “geri kalmış” olduklarına ilişkin söylemin de geldikleri coğrafyaya referansla açıklanışının çok yaygın olduğunu söylemek mümkün. Her ne kadar başka bir yazının konusu olsa da topluma kabul noktasındaki makbülük hiyerarşisinin çok katmanlı olduğunu söylemekte fayda var. Örneğin, Afgan göçmenler bu katmanlı hiyerarşide Suriyeli göçmenlere göre daha üst bir yerde konumlandırılıyorlar.

Kümbetoğlu'nun da dediği gibi göç, insanların önceki sosyal pozisyonlarının değiştiği ve önceki ne göre daha kırılğan oldukları bir süreç.⁶ Bu değişim kayıtsız olduğunda ise kaçınılmaz olarak aşağı yönde oluyor. Yani yabancı olmaktan öte Afgan göçmenlerin bir anlamda ellerini kollarını bağlayan mesele kayıtsız olmaları. Kısaca bahsetmekte fayda olan bir diğer mesele ise bu kadar kalabalık kayıtsız bir göçmen grubun tabii ki devletin ve polisin bilgisi dâhilinde burada yaşıyor olması. Danış'ın da dediği gibi, “devletler toprakları üzerinde bulunan kayıtsız yabancılara bilgisi ne sahip olabilir ama gerekli gördüğü durumlarda kullanmak üzere bu grupların mevcudiyetine göz yumabilir.”⁷ Afgan göçmenlerin varlıklarına devlet ve polis tarafından şu an için göz yumulduğunu, göçmenlerin birçok kimlik kontrolü sonrası,

4 Maykel Verkuyten, “The Benefits of Studying Immigration for Social Psychology”, *European Journal of Social Psychology* 48 (2018), s. 226.

5 Didem Danış ve Ayşe Parla “Nafile Soydaşlık: Irak ve Bulgaristan Türkleri Örneğinde Göçmen, Dernek ve Devlet” *Toplum Bilim* 114 (2009), s. 155.

6 Belkis Kümbetoğlu. “Göç Çalışmalarında ‘Nasıl’ Sorusu” *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar*, yay. haz. S. Gülfer İhlamur Öner ve N. Aslı Şirin Öner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 72.

7 Didem Danış, “Türk Göç Politikasında Yeni Bir Devir: Bir Dış Politika Enstrümanı Olarak Suriyeli Mülteciler” *Saha* 2 (2016), s. 8.

kimlikleri olmamasına rağmen serbest bırakılmalarına referansla söyleyebiliriz. Ancak tabii ki kayıtsız göçmenler için bu süreç yine de tedirginlik içerisinde geçiyor. Böylesine hassas bir pozisyonunda polisle karşılaşmak endişe ve korku içerisinde yaşamalarına sebep oluyor. Bazen de polisle karşılaşmaları ilginçtir ki polisi Afgan olduklarına ikna etme çabalarıyla sonlanabiliyor. 23 yaşındaki S. F. her gün işe giderken kimlik kontrolü için durdurulduğunu, bunun sebebinin Kürtlere benzetilmesinden kaynaklandığını şöyle anlatıyor:

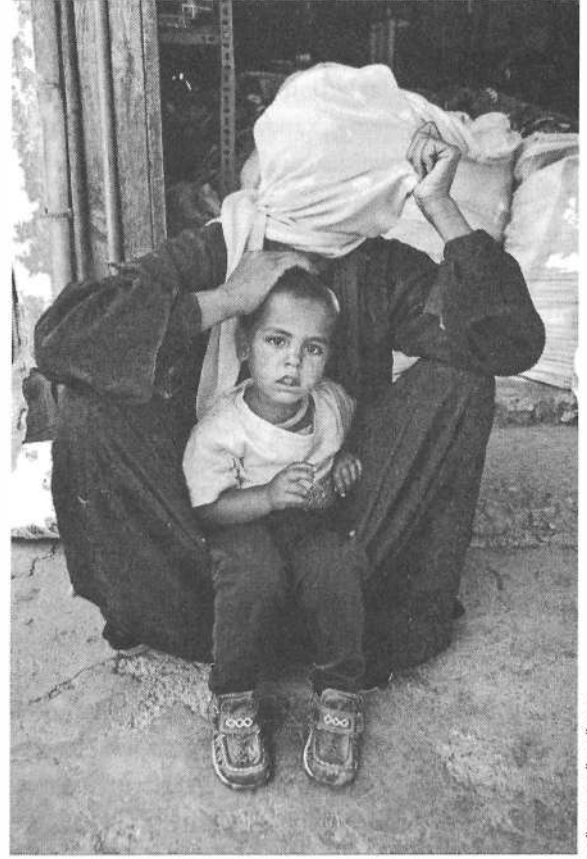
Beni Kürtlere benzetiyorlar, geçen hafta Zeytinburnu'ndan dönerken yine durdurdular ve nereli olduğumu sordular. Afganistanlı olduğumu söyledim. Polis bana "Afgan değilsin, pasaportun yok," dedi. "Nerelisin, sen Kürt'e benziyorsun, bıçak ya da uyuşturucu var mı üzerinde?" dedi.

Bu karşılaşmadan anlaşılacağı üzere Türkiye'de Afgan olmak polisi Kürt değil, Afgan olduğuna inandırmak anlamına da geliyor.

SESSİZLİK

Kayıtsız olmak sınır dışı edilme korkusunu beraberinde getiriyor. Çok zorlu yolculukları göze alarak ulaşılan bu yerlerden sınır dışı edilmek göçmenlerin en büyük korkularından biri. Birçoğunun üzerinde geride kalanların geçimini sağlamak gibi bir sorumluluk var. Afganistan'da geçim sağlayacak kaynakların çok kısıtlı olması bu yolculuğu bir anlamda Afgan göçmenler için zorunlu kılıyor. Dolayısıyla para kazanabildikleri bu yerdeki varlıklarını muhafaza edebilmek ve geride kalanların geçimini sağlamak Afgan göçmenler için en önemli amaç.

Sınır dışı edilme korkusu ise sessizliği beraberinde getiriyor. Sessizlik, göçmenler tarafından hayatta kalmak için kullanılan aktif bir strateji haline geliyor. Körükmez'in de dediği gibi kayıtsız göçmenler güvenliklerini ve görünmezliklerini sağlamak için dikkatli olmak durumundalar.⁸ Afgan göçmenler sonu polis karakolunda bitebilecek olaylar karşısında güvenliklerini sağlamak



GÜRCAN ÖZTÜRK

için sessiz kalmayı tercih ediyorlar. 21 yaşındaki B. S. sessizliğini şöyle anlatıyor:

Bazen çocuklar gelip paramı ya da telefonumu istiyor. Hiçbir şey yapamıyorum. Ne yapabilirim? Ya kaçacağım ya da telefonumu vereceğim. Onlarla dövüşsem, polis gelecek ve ben suçlu olacağım çünkü hem kaçığım hem de yabancıyım. O yüzden hiçbir şey demiyorum bu tip durumlarda. Beni yakalarlarsa tamam diyorum kardeşim, al. Yapacak bir şey yok.

Bu sessizliğin oturum izni olan ve 8 yıldır Yenimahalle'de yaşayan 32 yaşındaki S. K. için de geçerli olduğunu şu cümlelerle anlıyoruz: "Yapacak hiçbir şey yok, bizim de gücümüz var, biz de onları dövebiliriz. Hatta bizim birimiz onlardan iki kişiyi döver ama yapamıyoruz, neden? Çünkü korkuyoruz." Tabii ki göçmenlerin bu hassas pozisyonları onları sömürüye açık hale getiriyor. Afgan göçmenlerin gasp edilmesi, şiddete uğraması, telefonlarının ve paralarının çalınması çok sıradan olaylar olarak anlatılıyor. Sonuç olarak sınır dışı

8 Lülüfer Körükmez, "Ermeni'nin Bavulu Her Zaman Kapının Arkasındadır: Sınırdışı Edilme Korkusu ve Çelişik Sınırdışı Etme Uygulamaları", *Sınır ve Sınırdışı*, yay. haz. Didem Daniş ve İbrahim Soysüren, Ankara, Notabene Yayınları, 2014, s. 363.

edilme korkusu şiddete maruz kalmayı da beraberinde getiriyor. Ancak göçmenler birtakım stratejilerle bu tip olaylardan kaçınmaya çalışıyorlar; gece yalnız dışarıya çıkmamak, tek başına dolaşmamak, arka sokakları kullanmamak bunlardan bazıları. Sadece gasp noktasında değil, karşı karşıya gelinen ve varlıklarının sorun teşkil edeceğini düşündükleri durumlardan kaçınmak da bunun bir parçası haline geliyor. Örneğin göçmenlerden biri geleneksel kıyafet giydiği için uğradığı şiddet karşısında sessiz kalışını, diğer bir göçmen ise bir kadına baktığı iddiasıyla sözlü şiddete uğrayışı sonrası sessizce yoluna devam edişini “Afganistan’da olsak bana asla böyle davranamazdık,” gibi cümlelerle anlatıyor. Afgan göçmenler için buradaki hayat sabredilen, bir süreliğine dayanılan ve dış sıkılan bir süreç olarak görülüyor.

İlginç olansa mahalle sakinlerinin bulunduğu baskın pozisyona rağmen Afgan göçmenlere karşı korku duyması. Şiddete maruz kalan Afgan göçmenlerin bu şiddete bir karşılık vermesi ihtimali onları mahalle sakinleri için bir korku nesnesi haline getiriyor. Bu noktada göçmenlerin çok daha acımasız ve sert olacaklarına inanılıyor. Bunun sebebi ise göçmenlerin savaşa dair hafızalarının olmasından, mahallelinin deyimiyle “kanla barışık olmalarından” ve ailelerini bırakabilecek kadar acıya dayanıklı olmalarından kaynaklanıyor.

Mahalle sakinlerinden biri olan 48 yaşındaki Y.S korkusunu şu cümlelerle dile getiriyor:

Bir gün burada istenmiyorum duyusundan kurtulup karşılık vermeye cesaret ederlerse, vay halimize! O gün bizim sonumuz olur çünkü biz onlar kadar kanla barışık değiliz. Türkiye’nin öyle çok da bir savaş deneyimi yok. Size yemin ediyorum bunlar bizim boğazımızı keser, üzerine de bir sigara içer. Bu kafaya bu adamları getirmemek lazım.

Bu korkuyu ise “bize zarar verirlerse onları nasıl bulacağız?” korkusu izliyor. Göçmenlerin kayıtsız oluşu, dolayısıyla istenildiğinde onlara ulaşamayacak olması buna sebep oluyor. Ancak mahalle sakinlerinden birinin anlattığı, öldürülen bir göçmenin katilinin bulunamadığı hikâyesi, bize bu korkunun tam tersi yönde işlemesi gerektiğini anlatıyor. Kısaca Türkiye’de Afgan olmak bir

korku nesnesi ve aynı zamanda faili bulunamamış bir maktul olma anlamlarına da geliyor.

GEÇİCİLİK-BELİRSİZLİK

Yenimahalle, Afgan göçmenler için bir barınma alanından çok da fazlası değil. Her ne kadar sosyal ağları, arkadaşları ve dayanışma ortamı onları bu mahallede tutmak için önemli faktörler olsa da göçmenler başka şehirlerde buldukları işler için rahatlıkla çantalarını toplayıp gidebiliyorlar. Bu gidebilme hali aslında geçiciliğin bir göstergesi. Tıpkı bu mahalledeki geçicilik gibi Türkiye’deki göç süreci de özellikle evli olanlar ya da Afganistan’da aile kurma planları yapanlar için ülkelerine daha iyi şartlarda dönebilmek uğruna katlanmaları gereken geçici bir süreç olarak görülüyor. Aynı zamanda savaşı toplumsal bir gerçeklik olarak kabul edip Afganistan’a dönmek isteyenler de var. 25 yaşındaki M. H. düşüncelerini şöyle aktarıyor: “Afganistan’da kırk yıldır savaş var, birkaç yıldır değil. Hâlâ devam ediyor, ne yapabilirsin? Savaş var. Afganistan’da yaşamak çok stresli ama daha iyi.” Öte yandan 30 yaşındaki Y. S. Afganistan’a bu şartlar altında geri dönmek istemediğini, köylerinde her gün bomba patladığını anlatıyor. Dolayısıyla Afgan göçmenleri homojen bir grup olarak ele almanın doğru olmayacağını söyleyebiliriz. Ancak belirsizliğin Afgan göçmenler için ortak bir hal olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün. Belirsizlik sadece gelecek planlarını değil, Türkiye’deki hayatlarının nasıl olacağını, burada ne kadar kalacaklarını, yasal statülerinin değişip değişmeyeceğini ve Afganistan’a döndüklerinde hayatlarının nasıl olacağını da kapsıyor. Bu belirsizlik hali ise bir şekilde göçmenlerin Türkiye’de sıkışık kalmalarına sebep oluyor. Örneğin, aylarca Avrupa’ya geçmeye çalışan Afgan bir göçmen denemeleri sonucu başarısız olunca Türkiye’de kalmaya karar verdi. Bir diğer göçmen çok memnun olmasa da Afganistan’da hakkında yakalama kararı olduğu için Türkiye’de kalmak zorunda olduğundan bahsetti. 23 yaşındaki S. F. ise burada mutlu olup olmadığını sorduğumda şöyle dedi: “Mutluyum desem... Yani Afganistan’a gidemiyorum, Avrupa’ya da gitmek istemiyorum çünkü orayı sevmiyorum. Yani, mutluyum. Burası da iyi değil ama

en azından savaş yok.” Tüm bu hikâyeler aslında Türkiye’de sıkışıp kalma halinin bir göstergesi olarak ortaya çıkıyor. Avrupa’ya geçişlerin kolay olmayışı ya da istenmeyişi, Afganistan’daki politik ve ekonomik atmosferin orada tutunmaya elverişli olmayışı ve göçmenlerin gidecek başka bir yer bulamamaları Türkiye’de sıkışıp kalmalarına ve içerisinde bulundukları şartlara geçici bir süre de olsa dayanmalarına sebep oluyor.

KARŞILAŞMA-ETKİLEŞİM

Göçmenler ve mahalle sakinleri her ne kadar yan yana yaşasalar da aralarında çok kısıtlı bir etkileşim olduğunu söyleyebiliriz. Göçmenlerin birçoğu sadece ev sahiplerini ve alışveriş yaptıkları dükkân sahiplerini tanıyor. Yine aynı şekilde mahalle içinde çalışmayan ya da Afgan kiracıları olmayan insanların göçmenlerle iletişim ve etkileşim içerisinde olduğunu söylemek pek mümkün değil. Kısacası gruplar arasındaki etkileşim genellikle alışveriş temelinde oluyor. Bu sosyal mesafenin çeşitli sebepleri var. Bunlardan bazıları mahalle sakinlerinin Afgan göçmenleri arkadaş olabilecek sosyal pozisyonunda görmemesinden, kültürel farklılıkların çok zikredilmesinden ve göçmenlerin kendilerini geçici gördükleri için kalıcı ilişkilere sahip olmak istememesinden kaynaklanıyor. Ancak gruplar arasındaki sosyal mesafenin en önemli nedenlerinden biri göçmenlerin “bekâr”⁹ ve sadece erkeklerden oluşuyor olmalarından kaynaklanıyor. Yenimahalle’deki Afgan aile sayısının çok az oluşu ve göçmenlerin hemen hepsinin bekâr evlerinde kalıyor olmaları sosyal mesafenin en önemli sebeplerinden biri haline geliyor. Göçmenlerin birçoğu evli ve çocuklu olsa da buradaki yaşam biçimlerinden dolayı “bekâr” olarak adlandırılıyorlar. En önemli amaçlarından birinin para kazanmak olması diğer tüm harcamaları minimumda tutmalarına sebep oluyor. Dolayısıyla kirayı ve evin sorumluluklarını paylaşabildikleri bir bekâr evinde yaşamak çoğunlukla zorunluluktan öte tercih edilen bir durum haline geliyor.

Bekâr evleri bazı bölgelerde (genellikle aile hayatının yaygın olmadığı, göç kültürünün yerleştiği yerlerde) yaygın olsa da aile hayatının devam ettiği muhafazakâr denilebilecek, “bekâra ev kiralanmayan” mahallelerde bu tip yerleşimler pek alışlagelmiş olmamakla birlikte böyle evlere komşu olmak mahalle sakinlerince pek istenen bir durum olmuyor. Erkek mahalle sakinlerinin birçoğunun belirttiği gibi onca erkeğin kızları ve eşleri evdeyken yan evde oturmaları onlar için pek kabul edilebilir bir durum değil. Erkeklik ve bekârlık bu noktada tehdit unsuru olarak görülmenin nedenleri haline geliyor. Mahalle sakinleri, Afgan göçmenleri kadınların ve aile hayatlarının güvenliği açısından tehdit olarak görüyor. Bu algıyı göçmenlerin de sindirdiklerini ve bu bilgiye dair bir arka planları olduğunu söylemek mümkün. Göçmenler de bekâr ve erkek oluşları sebebiyle çevreyi rahatsız etmemek adına dikkatli olmaya çalıştıklarını belirtiyorlar. Hem göçmenler hem de mahalle sakinleri birbirleriyle bu sebeple etkileşimde ve ilişki içerisinde olmaktan kaçınıyorlar. Bu da karşılıklı kurulan bir sosyal mesafeyi ortaya çıkarıyor. Göçmenler bu sosyal mesafenin onlar için bir sorun teşkil etmediğini belirtiyor. Esas amaçlarının para kazanmak olduğunu, sosyalleşmeye çok da vakitlerinin ve motivasyonlarının olmadığını belirtiyorlar.

Sosyal mesafenin kadınlar ve göçmenler arasında daha fazla olduğunu söylemek mümkün. Tanınmayan erkeklerle muhabbet etmek, selam vermek özellikle de o erkek bekârsa kabul edilebilir görülüyor. Ancak tabii ki burada bekâr erkeğin profili de önemli, bekâr bir üniversite öğrencisi bekâr bir işçi gibi tehlikeli görülüyor. Ama anlaşılan o ki temas içinde olmamanın bir başka sebebi de var. Kadınlar mahallede bulunan az sayıdaki Afgan kadınlarla da etkileşim içine girmekten çekiniyor ve en genel sebep olarak da kültürel farklılıklar öne sürülüyor. Mahalle sakinlerinden 34 yaşındaki I. K., randevu almasına ve resmî işlemlerine yardım ettiği hemcinsi bir göçmen kadınla arkadaşlık ilişkisi kuramamasının sebepleri- ni şöyle anlatıyor:

Evlerine girebilir miyim emin değilim çünkü yemeklerinin kokusu bizimkilere göre çok ağır. Ya-

9 Bekârlık bu noktada medeni halden öte yaşama biçimine karşılık geliyor. Göçmenlerin birçoğu evli ve çocuklu olsa da “kadınsız” yaşamları bekâr olarak niteleniyor.

ni bazen evlerinin önünden geçerken burnunu tutmak zorunda kalıyorsun. Açıkçası, onlarla komşu olamam. Yani mesela o kadının evine giremem çünkü konuşmalarımız uymuyor, bana yemek ikram etse ve yiyemesem bu çok ayıp olur, onu utandırmak ve ezmek istemem. Birbirimize anlatacağımız ortak şeyler olduğunu sanmıyorum.

Schnapper'ın da dediği gibi "öteki" ile ilişki kurmak her zaman ortak bir uyumlanma çabası ister ve dolayısıyla bu çabayı göstermekten kaçınmak gayet anlaşılabilir.¹⁰ "Biz" ve "öteki" ayrımına kültürel farklılıkları belirtmek için çok sık başvuruluyor. Bu ayrımı yaparken mahallelinin kendisini sosyal hiyerarşide üstte konumlandırmak için Afgan göçmenleri araçsallaştırdığını söylemek de pek mümkün. Kültürel farklılıklar daha çok giyim, yeme-içme alışkanlıkları, temizlik alışkanlıkları, kamusal alandaki hal ve tavırlarla ilişkilendiriliyor. Tabii ki bu farklılıkları daha çok zikredenler baskın pozisyonda bulunan mahalle sakinleri oluyor. Göçmenler toplum içerisinde nasıl davranmaları ve davranmamaları gerektiği hususlarında iletişime geçtikleri mahalle sakinleri tarafından sürekli uyarılıyorlar. Bu uyarılar ve baskılar devamında zorunlu bir uyum sürecine ve "öteki"nin varlığının kontrol edilebildiği oranda kabul edilmesine sebep oluyor. Göçmenlerse aradaki farklılıkların sebebini eğitim seviyelerinin düşüklüğüyle ve ülkelerinin "geri kalmışlığıyla" açıklıyorlar. Bu noktada baskın farklılık söylemini çoğu zaman göçmenlerin de içselleştirdiğini söyleyebiliriz.

Kültürel farklılıklar ciddi bir ayrışma ve farklılık söylemi ortaya çıkarırken İslâm ve Sünnilik çok kısıtlı da olsa bir din kardeşliği söylemi oluşturuyor. Özellikle camiler bir karşılaşma alanı olarak karşımıza çıkıyor. Din ve mezhep birliği kısıtlı da olsa gruplar arası ilişki kurma ihtima-

lini doğuruyor. Bu noktada dinî pratikleri yerine getiren göçmenler diğerlerine nazaran daha kabul edilebilir ve ilişki kurulabilir görülüyor. Türkiye; İran deneyimi olan Sünni ve dindar göçmenler için çok daha tercih edilen bir bölge oluyor çünkü belirttikleri üzere camiye gidebilmek ve özgürce ibadet edebilmek onlar için çok önemli. 30 ya-şındaki Y. S. bazen camiye gidip ibadet ettiğinden ve kimsenin şimdiye kadar kendisine kötü bir şey demediğinden bahsederken aklıma camiye giderken geleneksel kıyafetini giydiği için şiddete uğrayan Afgan göçmen geliyor. Bu noktada sorulması gereken bir soru ortaya çıkıyor, hangi koşullar altında din kardeşliği mümkün oluyor ve hangi koşullar altında "ötekinin" varlığı kabul edilebilir oluyor?

SONUÇ

Bu kısa yazıda Türkiye'de Afgan olma ve "öteki" ile karşılaşma bahsini göçmenlerin seslerini ve hissettiklerini de aktararak anlatmaya çalıştım. Göçmenlik başlı başına hassas bir konumken, kayıtsız göçmen olmak bu hassaslığın çok daha fazla olmasına sebep oluyor. Türkiye'deki kayıtsız Afgan göçmenler de bu hassaslığı fazlasıyla deneyimliyor. Türkiye'de Afgan olmak "yabancı" olmak, gerektiğinde sessiz olmak, sürekli tedirginlik olmak, sınır dışı edilme korkusu ile yaşamak, ama bir taraftan da korku nesnesi olmak, şiddete maruz kalmak, geçici olmak, belirsizlik içinde yaşamak ve en önemlisi ise "öteki" olmak anlamlarına geliyor. "Öteki" ile karşılaşmak kültürel farklılıkların sıkça vurgulanmasına, grup sınırlarının belirginleşmesine ve gruplar arası sosyal mesafenin oluşmasına sebep oluyor. Bu noktada üzerinde düşünülmesi gereken esas mesele ise farklılıklarla birlikte yaşama pratiğinin özellikle göç alan toplumlarda nasıl gelişeceği. Milliyetçi ve zenofobik refleksler sebebiyle farklılıkların barınmadığı toplumlardan çeşitlilikten beslenebilen, farklılıkların zenginlik olarak görüldüğü kapsayıcı bir topluma dönüşebilmek mümkün mü?

¹⁰ Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1998, s. 150.

Osmanlı İmparatorluğu'nda göçmen işçiler ve İtalyan anarşistler (1870-1912)

CEMAL SELBUZ

1845-1848 yıllarında çıkan ekonomik kriz ve bunu takip eden politik ayaklanmalar ve savaş, birçok insanın Batı ve Orta Avrupa'yı terk etmesine neden oluyor. 1870 ve 1890'daki ikinci dalga ise Balkanlar, İtalya ve İspanya'dan, yığınlar şeklinde işçiler Mısır, Kuzey Afrika ve Anadolu'ya göç ediyorlar. 19. ve erken 20. yüzyılda göç hareketleri genellikle güneyden kuzeye tek yönlü olarak bilinmektedir ve buna ilişkin yapılan tarihî araştırmalar da daha çok bu eksen üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hâlbuki Batı ve Orta Avrupa'dan önemli sayıda işçinin, politik sürgünler ve anarşistlerin Doğu Akdeniz bölgelerine özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük şehirleri Selnik, İzmir ve İstanbul'a göç ettikleri (1907'de Osmanlı İmparatorluğu'nda, İtalya ve Almanya'dan 35.000 göçmen işçi bulunmaktadır)¹ bilinmek-

tedir. Göçmen işçilerin büyük çoğunluğu, liman gibi büyük altyapı, maden ocakları ve demiryolu yapımında çalıştırılıyor. Endüstri işçileri olarak üretim ve örgütlenme deneyimi olan bu işçiler, Osmanlı İmparatorluğu'nda da, meslektaşlarına, makaleler, proletarya hareketi üzerine dünya-dan haberler ve manifesto niteliğindeki sosyalist, anarşist ve anarko-sendikalist düşünceler temelinde taleplerin dile getirildiği yazılı, grev ve direniş gibi kolektif eylemlerin gelişmesinde önemli katkıları oluyor.

İSTANBUL'DA İŞÇİ ÖRGÜTLERİ VE GREVLER

Osmanlı İmparatorluğu'nda işçilerin ilk protesto eylemleri, devlet tarafından şiddetle bastırılan makine kırıcılığıdır. 1839'da Sleven'deki Dobrijo-keolov fabrikasında işçiler, işlerini kaybetme kaygısıyla yeni makinelerin kullanılmasına karşı isyan ediyorlar. 1851'de Samakov yakınlarındaki tekstil fabrikasında kadın bir işçinin yeni makine taraklarını kırması üzerine, kullanılmayacağına dair söz verilmesi neticesinde tarakları kırmaktan vazgeçiliyor. 1861 yılında Bursa'da bir fabrika, mezarlık üzerinde kurulduğu için işçiler tarafından yakılıyor. Nisan 1873'de taşeron bir firmasının, İzmit-Haydarpaşa demiryolu yapımında çalış-

1 Eşzamanlı olarak Orta Doğu'dan da bir göçmen hareketliliği vardı: "1907'de Lübnan ipekçiliğinde kârların düşmesi ve kırsal kökenli erkeklerin ipek dokuma fabrikalarında düşük ücretli kadın işçiliğini reddetmeleri üzerine 1884 ve I. Dünya Savaşı arasında, çoğunluğu Hristiyan erkeklerden oluşan 100.000 kişi göç etti. Tahminen 100.000 köylü daha büyük Suriye bölgesinden, 1880'lerden 1921'e kadar US Immigration Act'ın [Göçmenlik Yasası] uygulamada olduğu her iki Amerika'ya göç ettiler. Paralel bir süreç de İran'da yaşandı. 1913'te Rusya'ya göç eden İranlı işçilerin sayısı 275.000 kişiyle doruğa ulaştı. 1906 ve 1914 yılları arasında 10.000 Cezayirli Berberi legal olarak Fransa'da iş aradılar. I. Dünya Savaşı sırasında yaklaşık 120.000 Cezayirli Fransız endüstrisinde çalışmak için başvuruda bulundu. Bkz. Joel Beinin, *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, s. 73 Cambridge,

şanların işine son vermesine karşılık işçiler birçok tren vagonunu yakıyor.²

İlk grev, 1863'de Ereğli maden ocaklarında örgütleniyor. 1872'de, çalışanların çoğu İngiltere'den getirilen işçilerden oluşan tersane işçileri bir günlük greve gidiyorlar (işçiler, uzmanlık alanlarına göre farklı mesleklerde çalışmalarına rağmen farklı dinlerdeki çalışanlar genellikle önceden belirlenmiş mesleklerde istihdam edilmektedir). Maden ocağı ve tersane işçilerinin grevi diğer mesleklerde çalışan işçileri de harekete geçiriyor. Telegram işçilerinin grevini, nisan ayında İzmir Haydarpaşa demiryolu işçilerinin grevi takip ediyor. Bu dönemde, işçi örgütlerinin kurulmasında ve grevlerin örgütlenmesinde göçmen işçilerin önemli bir rolü görülmektedir.³ İlham Khuri-Makdisi, göçmen işçilerin bu eylemlerdeki militan rolünü birçok faktöre bağlamaktadır:

Birincisi dünyadaki işçi hareketiyle ilişkileri, İkinci Enternasyonal ve anarşistler tarafından oluşturulan uluslararası bir ağa sahip olmaları. İkincisi göçmenlik ve işsizlik ilişkisi. Üçüncüsü bilgiye ulaşma imtiyazı. Ve dördüncüsü göçmenlerle göçmen entelektüeller arasındaki özel ilişki.⁴

Örgütlenme deneyimli göçmen işçilerin, 1908'de Şark ve Anadolu demiryollarını tamamen işlemez hale getiren grevlerdeki rolleri oldukça dikkat çekiyor. Keza, Akdeniz'in her bölgesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük şehirleri Kahire, Selanik ve İstanbul'da sınıf mücadelesinin öncüleri olarak bilinen tütün işçilerinin Cibali Reji'deki ilk grevini İtalyan ve Alman işçiler örgütlemeye çalışıyor. Tekstil fabrikalarında ve demiryolu yapımında da özellikle İtalyan işçiler başta olmak üzere göçmen işçilerin grevlere neredeyse öncülük ettikleri görülüyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, İtalyan, İngiliz ve Alman işçilerden başka Fransız, Avusturyalı, Sırp ve İranlı göçmen işçiler de çalışmakta ve diğerleri gibi grevlere katılmaktadırlar. Bu dönemde, sana-

yi ve altyapıdaki hızlı büyümeyi karşılamak üzere daha çok İngiltere, İtalya, Fransa ve Almanya'dan işçi ve uzman getiriliyor. Haydarpaşa-İzmit demiryolunda çalışan göçmen işçilerin tamamı İtalyanlardan oluşuyor ve buradaki grevler yerlilerle birlikte ortak örgütleniyor. 1873'e gelindiğinde grevlerin farklı branşlara kadar yayıldığı ve grev sürelerinin de uzadığı görülüyor. Kasımpaşa tersanesinde, yerli ve göçmen işçilerin örgütlediği grev bir hafta sürüyor. İlk defa 1875'te greve katılanların sayısı bini buluyor.⁵ Artarak devam eden grev eylemlerine 1876'da yeni mücadele biçimleri de katılıyor. İstanbul'da tekstil, cephane, tramvay ve demiryolları grevleri kitle eylemleri ve mitinglerle destekleniyor. İzmir'de tekstil işçileri, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk örgütlenme komitesini oluşturuyorlar. 1877'nin sonlarına kadar devam eden büyük grev ve kitle eylemlerinden sonra artan devlet baskısıyla işçi eylemleri neredeyse yapılamayacak hale geliyor.

İmparatorluğun baskı ve şiddeti yıllarca sürüyor. Çok sınırlı grev girişimleri şiddetle bastırılıyor. 1902 yılı, bu baskı ve şiddet ortamına karşı bir direniş ve mücadele arzusunun patladığı bir yıl oluyor. Radikalleşen işçi direnişleri, 1908'deki Meşrutiyet'in ilanıyla yeni bir grev dalgasına evrilmeye başlıyor. 1908'de 100.000 işçinin katıldığı 143 grev gerçekleşiyor.⁶ Bu grev dalgasında demiryolu, tersane ve tütün fabrikası işçilerinin merkezî bir etkisi oluyor. Grevlerin yarısı imparatorluğun iki büyük kenti İstanbul ve Selanik'te gerçekleşiyor.

1870-1908 yılları arasında 50 grev yapılmışken, 1902'den itibaren işçilerin yeni sosyal mücadeleleriyle bu sayı daha da büyüdü. 1908'de Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra özellikle İstanbul, Selanik ve İzmir'de 100.000 işçi grevlere katıldı.⁷

2 Yavuz Selim Karakışla, *Osmanlı Sanayi İşçi Sınıfının Doğuşu 1839-1923*, İstanbul, İletişim Yayınları.

3 Cevdet Kırpık, *Osmanlı Devleti'nde İşçiler ve İşçi Hareketleri (1876-1914)*, <http://eprints.sdu.edu.tr/164/1/TS00330.pdf>

4 Khuri-Makdisi 2010: İlham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, s.149, Berkeley UCP.

5 STMA 1988: *Osmanlı Devletinde Toplumsal Mücadeleler Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt 6, İstanbul, İletişim Yayınları.

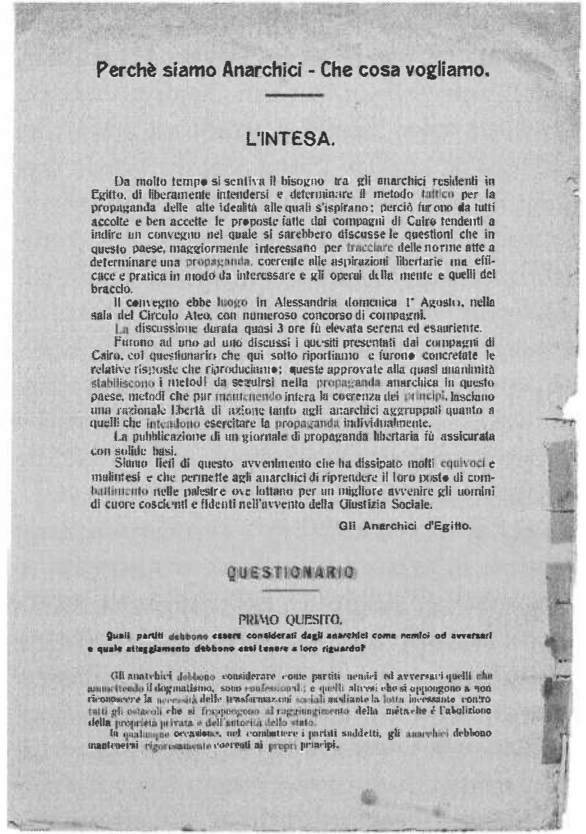
6 Yıldırım 2012: Kadir Yıldırım, *Balkan Savaşlarının Osmanlı'da İşçi Hareketleri Üzerindeki Etkileri* 2012 http://tdid.ege.edu.tr/files/dergi_12/KadirYild%C4%B1rim.pdf.

7 Khuri-Makdisi 2010: İlham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, s.135, Berkeley UCP.

İşçi sınıfı mücadelesi tarihi bakımından 1908 yılının iki önemli etkisi var; ilkin, kısmi yayın özgürlüğüyle daha önce belgelenmemiş işçi sınıfı mücadeleleri, kampanyaları ve buna ilişkin görüş ve tartışmalarının yazılı olarak artık belgelenir hale gelmesi. Gazetelerin, işçilerin örgütlenme toplantılarını, gösteri ve protesto eylemlerini ilan ve haber etmeleri. 1908'in ikinci önemli etkisi, yerli ve göçmen işçilerin devrimci sloganları dile getirmeleri ve "özgürlüğün" aynı zamanda grev ve örgütlenme hakkını da içerdiğini ifade edebilmeleri. Edinilen bu kısmi haklarla, birkaç ay gibi kısa bir sürede birçok sendika ve işçi örgütleri kuruluyor. İşçiler hak taleplerini, grevlerin dışında yeni sosyal mücadelelerle daha kararlı ve radikal bir şekilde dile getirmeye başlıyorlar ve devlet, işçilerin daha fazla hak taleplerine karşı, Aydın-İzmir demiryolu grevinde olduğu gibi zorba müdahale ediyor. Aydın demiryolundaki grevde çıkan çatışmada askerler tarafından bir işçi öldürülüyor ve onlarca da yaralanıyor. Ereğli'deki grevde birçok lokomotif parçalayan işçiler, daha sonra devlet tarafından tertiplenen grev kırıcılar tarafından feci bir şekilde dövülüyor.

Göçmen işçiler, grev ve diğer sosyal mücadelelerdeki rolleri dışında işçi ve yardım derneklerinin kuruluşlarına da katılıyorlar. 1866'da İtalyan işçi derneği *La Società Italiana Operaia*, *Amis du Travail*, *Omenia* ve 1872'de *Amele Perver*⁸ gibi işçi sosyal yardımlaşma dernekleri kuruluyor. İtalyan işçi derneğinden etkilenen demiryolları çalışanları birçok istasyonda benzer dernekleri örgütüyorlar. Bunlardan en dikkat çekici olan 103 üyeli Yedikule İstasyonu İşçiler Derneği *Kardeşlik*'tir.⁹ Bu tür dernekler, imparatorlukta yaşayan diğer topluluklar, Ermeniler, Rumlar ve Bulgarlar tarafında da kuruluyor.

İmparatorluğun merkezinde ilk sendikal örgütlenme *Osmanlı Amele Cemiyeti* adıyla 1895'te kuruluyor. Bir yıl sonra yasaklanan bu örgütün üyelerinin bazıları tutuklanıyor veya yurtdışına kaçıyor. 1901'de Kavalalı'da, sayısı artan endüstri işçi-



Mısır'da yaşayan anarşistlerin nasıl bir mücadele vereceklerini tartışmak üzere İskenderiye'de düzenlenen konferansın sonuç bildirgesi.

lerinin yaşam koşullarını iyileştirmek için *Tütün Amelesi Saadet Cemiyeti* de sendikal bir örgütlenme olarak kuruluyor. 1905'te yaptığı grev çağrısına 10.000 tütün işçisinin katılması büyük bir etki yaratıyor.¹⁰ Demiryolları işçileri sendikal tarzda örgütlenen ilk derneklerini 1907'de Yanbolu-Sarımbey hattında kuruyorlar. Bir yıl sonra maden işçileri de sendikal talepler temelinde örgütlenen derneklerini faaliyete geçiriyorlar. Emek hakları için kurulan bu derneklerin, Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte, başka sektörleri de kapsayacak şekilde yaygınlaştığını ve mücadele biçimlerinin, daha sık grev çağrılılarıyla radikalleştiği görülüyor.

Yükselen grev dalgaları ve örgütlenmelerdeki etkin rollerinden dolayı göçmen işçiler, imparatorluğun güvenlik birimlerinin hedefi haline geliyor. Yerli ve yabancı işçiler birbirlerine karşı grev kırıcılar olarak kullanılıyor. Göçmen işçiler, her

8 Karakışla 1998: Yavuz Selim Karakışla, *Osmanlı Sanayi İşçi Sınıfının Doğuşu 1839-1923* İstanbul, İletişim Yayınları.

9 Yıldırım 2012: Kadir Yıldırım, *Balkan Savaşlarının Osmanlı'da İşçi Hareketleri Üzerindeki Etkileri* 2012 http://tdid.ege.edu.tr/files/dergi_12/KadirYild%CC%81rim.pdf.

10 A.g.e.

türlü işçi örgütlenmelerinin ve grevlerin yegâne sorumluları olarak hedef gösteriliyor. Hatta İkinci Abdülhamit, Selanik-Manastır demiryolunda çalıştırılmak üzere İtalya'dan getirilecek yeni işçilerin, 1882'de kurulan İtalyan işçi derneğiyle herhangi bir şekilde ilişki kurmalarını men ediyor. Yine polis şefi Sami Paşa göçmen işçilerin imparatorlukta misafir olduklarına dikkat çekerek, politik faaliyet sürdürdükleri takdirde bu hakkın ellerinden alınacağını bildiriyor. "Göçmen işçilerin sınır dışı edilmesi ilk defa Zonguldak'taki maden ocaklarında uygulanıyor. Anarşist düşünceleri yaymaktan dolayı üç İspanyol madenci 1907'de ülkeden çıkartılıyor."¹¹

1911'de çıkarılan yeni yasayla göçmen işçilerin koşulları daha da ağırlaştırılarak başta İtalyan işçiler olmak üzere göçmen işçiler toplu bir şekilde işten çıkarılıyor. Bu dönemde daha çok İtalyan işçilerin hedef seçilmesinin bir diğer nedeni imparatorlukla İtalya arasındaki "Trablus sorunu"dur.¹² Bundan dolayı düşman ülkenin işçilerinin stratejik alanlarda çalıştırılmayacağını ilan eden devlet, İtalyan işçileri hastanelerde, imparatorluğun limanlarında ve Şam-Humus ve Bağdat demiryollarında işten çıkarıyor. Bir yıl sonra, bu kez Balkan Savaşı¹³ nedeniyle Avusturyalı, Sırp, Bulgar ve Yunan işçiler ülkeden çıkarılıyor.

11 Kırpık 2004: Cevdet Kırpık, *Osmanlı Devleti'nde İşçiler ve İşçi Hareketleri* (1876-1914) S. 73, Isparta (<http://eprints.sdu.edu.tr/1641/TS00330.pdf>).

12 Söz konusu olan sorun, İtalya'da sosyal sorunların ve gerginliğin dikkatini başka tarafa çekmek için 1911-1912'de tertiplenen Osmanlı-İtalya savaşıdır. İtalya, Osmanlı'nın, Bingazi, Trablus ve on iki adalardan çekilmeyi reddetmesi üzerine 29 Eylül'de savaş ilan ediyor. Savaşta yenilen Osmanlı İmparatorluğu, Uşi Antlaşması'yla Libya vilayetlerinin İtalya tarafından işgalini kabul ediyor. İşgale karşı gerilla savaşı veren Libyalılara, İtalya sivil katliamlarla cevap veriyor. Mussolini faşizminin iktidara gelmesiyle savaşın şiddeti korkunç boyutlara ulaşıyor. Zehirli gazlar da kullanan İtalya, yarısının ölümlüyle sonuçlanacak 100.000 insanı çölün ortasındaki toplama kamplarına gönderdikten sonra 1932'de "barış"ı tesis edebiliyor.

13 İtalya'yla girdiği savaşta askeri olarak zayıflayan Osmanlı İmparatorluğu'nu, Sırbistan, Karadağ, Bulgaristan ve Yunanistan'dan oluşan Balkan Ülkeleri Koalisyonu Balkanlar'dan sürmek için savaş ilan ediyorlar (I. Balkan Savaşı 1912-Mayıs 1913); ganimetin paylaşımı için savaş üç cepheden sürdürülüyor, bir cephede Bulgaristan diğer cephede Sırbistan ve Yunanistan ve en son cephede Romanya'yla birlikte Osmanlı İmparatorluğu. Bulgaristan, daha önce kazandığı bütün yerleri kaybediyor.

Hiç şüphesiz, modern kapitalist üretim ve yapılanmalarına karşı politik örgütlenme bakımından deneyimli olan Avrupalı göçmen işçilerin imparatorlukta henüz yeni oluşmakta olan işçi sınıfının modern örgütlenme ve mücadele yöntemlerinin oluşmasında katkıları olduğunu söylemek gerekir. Aynı şekilde, imparatorluğun merkezinde ve daha önce hâkim olduğu coğrafyalardaki zanaatkarların deneyiminin de işçi sınıfı mücadelesinde önemli bir etkisi olduğu belirtilmelidir. Bundan dolayı imparatorlukta işçi hareketinin gelişiminde iki yönlü bir etkinin söz konusu olduğu söyleyebiliriz.

* * *

İtalyanlar, imparatorluğa ilk defa 1830 yılında politik mülteciler olarak geliyorlar. Göçmen işçiler ise 1864'ten itibaren gelmeye başlıyorlar. 1864 ve 1902 yılları arasında İskenderiye, Kahire ve İstanbul'da 25.000 İtalyan işçi çalışıyor. İmparatorluğun merkezindeki diğer göçmen işçiler gibi İtalyanlar da maden ocaklarında, demir yollarının yapımında ve limanlarda çalıştırılıyor. İmparatorlukta faaliyet gösteren Avrupalı firmalar, daha fazla kalifiye işçiye ihtiyaç duyduklarında başta İtalya olmak üzere diğer Avrupa ülkelerinden işçiler getiriyorlar. 1907'de Zonguldak limanının yapımında 1.500, Afyon-Konya demiryolunda 7.000, maden ocaklarında 300 ve yine Kasımpaşa tersanesi ve diğer demiryolları yapımında yüzlerce İtalyan göçmen işçi çalıştırılıyor.¹⁴ İtalya'da artan işsizlik ve işgücünün oldukça ucuzlamasından dolayı İtalyan işçilerin, Avrupa, Kuzey Afrika ve Osmanlı'nın liman şehirleri Selanik, İzmir ve İstanbul'daki işletmelerde çalıştırılmasına öncelik veriliyor.

Avrupa'da ilk kitlesel göçler, 1848/49 devrimlerinin bastırılmasından sonra artan politik baskılar ve ekonomik krizle birlikte başlıyor:

Göçler dünyanın birçok yerine akıyordu. Bunun nedenlerinden biri Avrupa'daki politik koşullar (19. yüzyılın ilk yarısında) diğeri de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ekonomik gelişmelerdi (19. yüzyılın ikinci yarısında): Polonyalı, Macar ve özellikle de İtalyan göçmenlerin kendi ülkele-

14 Schmitt 2005: Oliver Jens Schmitt, *Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im langen 19. Jahrhundert*, Münih, R. Oldenbourg.

rindeki ayaklanmaların bastırılması Galata-Pera ve İzmir'e akın etmelerine neden oldu.¹⁵

İtalyan göçmen işçilerinin ilişki ağları, Avrupa üzerinden Akdeniz ve Karadeniz'e, Odesa'dan İstanbul üzerinden İzmir ve Selanik'e, doğuda Beyrut ve İskenderiye'ye, güneyde Fransa, İtalya ve Avusturya limanları, Kuzey Amerika'da büyük endüstri kentlerine ve Güney Amerika'da Arjantin, Uruguay ve Brezilya'ya kadar uzanıyordu. Tahminlere göre, yalnızca 1870 ve 1914'te 14 milyon işçi İtalya'dan göç ediyor. Bu yıllarda dünyanın her yerinde göçmen olan İtalyan işçileri "worker of the world" [dünya işçisi] diye adlandırılıyor.¹⁶ Genellikle Doğu Akdeniz'de Mısır, Suriye ve Lübnan bölgelerinde göçmen olan İtalyan işçileri, daha sonra Balkanlar'dan, Polonya'dan ve İspanya'dan göç eden işçiler takip ediyor. İş bulmak için Doğu Akdeniz'in limanları arasında sürekli seferi olan bu işçilerin diğer bir kaygısı da geldikleri ülkelere dönebilmek için yeterli parayı bulamamaktı. Böyle durumdaki işçiler çaresiz bir şekilde yoksulların ve balıkçıların oturduğu kenar semtlere yerleşmeye çalışıyorlar.

İtalyan işçiler bu bölgelerde yalnızca iş arayan veya çalışan göçmenler olarak kalmıyorlar, aynı zamanda politik olarak da son derece aktifler. 19. yüzyılın sonlarına doğru Doğu Akdeniz'de, anarşist ve radikal düşüncelerin gelişmesinde ve radikal hareketlere katılım bakımında İtalyanların etkin bir topluluk olduğu görülüyor; özellikle de, İtalyan göçmen işçilerinin mücadele merkezi olan İskenderiye'nin bütün Doğu Akdeniz bölgesindeki işçi hareketleri üzerinde önemli bir etkisi oluyor. 19. yüzyılın sonunda Avrupa'daki büyük göç dalgasına, başta Avrupa olmak üzere dünyanın birçok yerinde baskı ve takibe uğrayan anarşistlerin de katılmasıyla bu bölgelerde sınıf mücadelesinin daha etkin olduğu ve bazı yerlerde radikalleştiği görülüyor.

Mısır'daki İtalyan anarşizmin tarihi uluslararası bir döneme tekabül ediyor. İtalyanlar, göçmen bir

15 Schmitt 2005: Oliver Jens Schmitt, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im langen 19. Jahrhundert*, s. 299, Münih, R. Oldenbourg.

16 Gabaccia & Ottanelli 2005: Donna R. Gabaccia & Fraser M. Ottanelli (ed.), *Italian Workers of the World. Labor Migration and the Formation of Multiethnic States*, Chicago, UIP.

XX SETTEMBRE

Questa data che segna l'autunno spontaneo di uno squarcio di storia, trascorso lento e troppo lungamente in una grigia orgia di delitti, è divenuto oggi coefficiente di sfruttamento morale e materiale, da parte di elementi che siamo certi ieri in maggioranza sarebbero stati gli alleati dei nemici e degli assassini d'Italia.

Così sono sempre dalla parte del più forte.

Oggi si glorificano la monarchia italiana, perché l'ignoranza dei più e la malafede degli altri non permette dare agli avvenimenti della storia quel carattere sotto cui tutti gli studiosi dovrebbero presentarsi per debito di onestà e di coscienza. Tutti coloro che ieri erano sinceramente disposti ad attentare alla vita del potere temporale, oggi sono costretti a rivolgersi contro la monarchia, poiché la monarchia, col potere amministrativo, ha ereditato dal tiranno tutte le infamie del potere esecutivo.

Noi anarchici, intanto, all'indecente commedia nazionale, contrapponiamo lo spassoso che sale dai tuguri infetti dei colerosi d'Italia; l'urlo di protesta che si sprigiona dalle viscere denutrite di tutti quelli per cui la morte è divenuta un pericolo costante; e lo straziante spettacolo delle vittime esultanti la vita sotto i colpi della criminale pazzia dello stato.

Per noi, segnerà data di gloriosa redenzione, solo il giorno in cui a tutti gli esseri della terra sarà garantito il diritto alla vita.

GLI ANARCHICI.

Cairo, il 20 Settembre 1910.

Kahire'de İtalyan anarşistlerin İtalyan monarşisine karşı yayımladıkları bildiri.

grup olarak, 1874'te İtalya'daki Bakuninci ayaklanmanın bastırılmasından sonrasında başlayan baskılar sonucu Osmanlı İmparatorluğu'na geliyorlar.¹⁷

1898'de başlayan ve uzun süre devam eden ağır baskı koşulları, anarşistlerin dünyanın birçok yerinde mülteci olmalarından başka gittikleri veya sığındıkları her yere politik deneyimlerini de taşımalarıyla sonuçlanıyor. Göçmen anarşistlerin, anarşizmin bir düşünce ve hareket olarak, Güney Amerika'dan Asya'nın doğusuna kadar yayılmasında önemli bir rolleri oldu. Dünya genelinde kullandıkları iletişim araçları, çok iyi kullandıkları anarşist yayınlardı. İtalya ve Mısır'da basılan dergiler, yalnızca lokal ölçekte dağıtılmıyor;

17 Bettini 1976: Leonardo Bettini, *Bibliografia dell'anarchismo: periodici e Numeri unici anarchici in lingua italiana pubblicati all'estero 1872-1971*, S. 281 [Bibliographie des Anarchismus: Periodika und Einzelschriften in italienischer Sprache, die zwischen 1872-1971 im Ausland veröffentlicht wurden], Firenze [Florenz] (Cp editrice).

Akdeniz, İtalya, Kuzey ve Güney Amerika'ya kadar neredeyse dünyanın her yerindeki anarşistlere ve işçilere ulaştırılarak küresel bir ağ işlevi görüyordu:

Anarşistler, uluslararası iletişim, bilgi değişimi, propaganda ve militan ağlarının oluşturulmasında oldukça becerikliydiler. Bu alandaki en canlı manifestolarından biri, İtalya, İskenderiye, Kahire, Buenos Aires, Montevideo, Paris ve Peterson (New Jersey) gibi farklı şehirlerde dolaşımda olan İtalyan dergileriydi.¹⁸

İtalyan anarşistleri yayınlar aracılığıyla oluşturdukları dünya genelindeki iletişim ağlarının yanı sıra aynı etkinliklerini örgütlenme ve mücadele alanında da gösteriyorlar. Öyle ki, gittikleri veya bulundukları her yerde hemen yaptıkları ilk şey; propaganda, ezilenler için dergi yayımlamak ve örgütler kurmaktır. İstanbul'da olduğu gibi İskenderiye ve Kahire'de de farklı etnik toplulukların grevlere, başka mücadele biçimlerine ve sendikal tarzı örgütlenmelere katılımını sağlamak için büyük çaba sarf ediyorlar. Malatesta, Mısır'daki İtalyan anarşistlerinin mücadelesini Max Nettlau'ya yazdığı bir mektupta şöyle ifade ediyor:

Arabi Paşa'nın isyanı başladığı ve İskenderiye İngilizler tarafından bombalandığı sırada Londra'daydım. Mısır'da uzun süre yaşamış olan yoldaşlar, Arapların dillerini konuşuyor ve geleneklerini tanıyorlardı. Onlar, milli hareketin sosyal bir harekete dönüşmesinin mümkün olduğunu söylüyorlardı ve orada nelerin yapılabileceğine bakmak için gitmeye karar verdiler...¹⁹

ANARŞİZMİN KALESİ İSKENDERİYE

Mısır, anarşist düşüncelerle ilk defa, 1860'lı yıllarda İtalya'dan gelen işçiler ve politik mülteciler sayesinde tanıyor. Hatta İtalyan işçilerin de bir kısmı anarşizmle ilk defa Mısır'da tanıyor. 19. yüzyılın sonunda ise göç eden her iki kesimdeki sayı daha da büyüyor ve İskenderiye, Kahire ve İstanbul anarşistler için geri çekilme ve korun-

ma şehirleri olarak daha çok tercih ediliyor. Mısır, özellikle de İskenderiye, Türkiye ve Yunanistan'la yakın ilişki içinde zamanla anarşist hareketin merkezi oluyor. Türkiye ile yakın ilişki içinde oldukları 1880'lerde Mısırlı ve İstanbullu anarşistlerin bir konfederasyon içinde örgütlenmelerinden de anlaşılıyor. Aynı şekilde Tunus, Filistin ve Lübnanlı gruplarla da düzenli ilişkiler sürdürülüyor. Hiç şüphesiz İtalyan anarşistleri aynı ülkeden geldiklerinden dolayı İtalyan işçilerle ilişki kurmaları ve onlarla birlikte mobilize olmaları daha kolay oluyor. Her ne kadar yerli işçilerle ilişki kurmakta zorluk yaşasalar da (İskenderiye'den anarşistlerin Alexander Atabekyan'a gönderdikleri mektuplarda yerli işçi ve yoksullarla ilişki kurmada din faktörünün önemli bir sorun teşkil ettiği belirtilmektedir) yerlilerle, farklı etnik topluluklarla ve diğer göçmenlerle ortak politik ve sosyal etkinlikler sürdürdüklerine dair kayıtlar ve metinler de bulunmaktadır. Bu ortak etkinliklerden bazıları, İtalyanca, Arapça, Yunanca, Türkçe, Ladino ve Fransızca dillerinde yayımlanan makalelerin ve halk hikâyelerinin broşür olarak dağıtılmasıdır:

Anarşistler, yerli proletaryayı birleştirmek ve politik olarak kendi saflarına kazanmak amacıyla bu yıllarda birçok sosyal ve sendikal inisiyatifler oluşturuyorlar: 1901 yılında İskenderiye'de Università Popolare Libera'nın (Özgür Halk Eğitimi Merkezi) kuruluşu, Servizi sanitari d'urgenza [acil sağlık hizmetleri] eğitimi, yine başka bir deneme olarak özellikle P. Vasai ve R. De Angio tarafından Avrupa tarzlı işçilerin "savunma birlikleri"nin oluşturulması. Bu inisiyatif ve etkinliklere 1902 yılında çıkartılan ve bireyciler tarafından büyük polemiklere ve sert karşı çıkışlara sebep olan anarko-sendikalist dergi *L'Operaio*'yu da [İşçiler] eklemek gerekir.²⁰

İskenderiye'de 1890-1908 yılları arasında bulunan inatçı ve kararlı iki İtalyan anarşist Vasai ve Parrini'den bahsetmeden geçemeyiz. İskenderiye ve Kahire'ye gelen hemen her politik mültecinin

18 Khuri-Makdisi 2010: İlham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, s.19, Berkeley, UCP.

19 Malatesta 2009: Errico Malatesta, *Ungeschriebene Autobiografie*, Brief von Errico Malatesta an Max Nettlau, Londra, 22 Mart 1922; s. 81-82, Hamburg, 2009.

20 Bettini 1976: Leonardo Bettini, *Bibliografia dell'anarchismo: periodici e Numeri unici anarchici in lingua italiana pubblicati all'estero 1872-1971*, S. 281 [Bibliographie des Anarchismus: Periodika und Einzelschriften in italienischer Sprache, die zwischen 1872-1971 im Ausland veröffentlicht wurden], Firenze [Florenz].

ziyaret ettikleri bu iki isim, bütün topluluklara kendi dillerinden ulaşmak için inanılmaz bir çaba sarf ediyorlar. Amaçlarında biri de, işçilerin grevlerle haklarını almakta uzun süre direnebilmele-ri için anarşizmin, gönüllülük temelinde kaynakların ve hizmetlerin ortak yararını gözetken karşılıklı yardımlaşmanın hayat bulmasına azami gayret göstermek. Bunun için işçilerin dul eşlerine ve hasta ailelerine bağış toplamaya ve dul kalanlara tazminat kazandırmaya çalışıyorlar. Epidemiye ve koleraya karşı ilkyardım, kurtarma ve sağlık hizmetleri örgütlüyorlar. Yine, işçilerin bilgiye ulaşabilmelerini sağlamak için farklı semtlerde kütüphaneler kuruyorlar. Diğer İtalyan anarşistlerle birlikte politik mücadelelere aktif olarak katılan Parini ve Vasai, Mısır'da çıkan anarşist yayınlara makale ve haberler de yazıyorlar. Bu dönemde İskenderiye ve Kahire'de farklı anarşist eğilimlerden 7 gazete ve dergi basılmaktadır:



Enrico Malatesta.

İskenderiye'de çıkarılan anarko-sendikalist *L'Ope-raio* [İşçiler] (1902-1903) daha çok işçilerin birliği sorusu, eğitim ve kamusal sağlık hizmetleri üzerine yoğunlaşıyor. Buna karşı *IL Domani* [Yarın] (1903) liberter ve sert bir tona sahip. İki haftada bir çıkan *Lux!* [Işık] anarşist teori ve pratik üzerine detaylı tartışmaları yayımlıyor. İskenderiye'de çıkan haftalık gazete *Risorgete* [Ayaklanın] (1908-1910) ise sert bir laiklik çizgisini temsil ediyor. 1908'de Yunan okuyucularına yönelik çıkan *O Ergatis* [İşçi] kadınların ve işçilerin eşitliği temalarını işleyen bir organ. Bu yayınlar, belli bir tarza ve spesifik konulara yönelik olsa da (özellikle *IL Domani* ve *L'Opraio*'da görüldüğü gibi) ideoloji ve dil çeşitliliği bakımından Mısır'daki politik hareketi ifade ediyorlardı. 1909 yılında İskenderiye'de yapılan konferanstan sonra anarşist yayınlar daha iyi koordine edilmeye başlandı. Daha sonraki yıllarda Kahire ve İskenderiye komiteleri ortak *L'Ida* (1909-1911) ve *L'Unione* (1913-14) gazetelerini yayımlıyorlar. Her iki yayın Fransızca, İtalyanca ve Yunanca dillerinde geniş bir kamuoyuna sesleniyor.²¹

1877-1914 yılları arasında yayımlanan bu ga-

zete ve dergilerde Kropotkin, Bakunin, Reclus ve Tolstoy'un makalelerinden başka lokal haberler, grevler, konferanslar ve toplantılar vesilesiyle mahalli anarşist grupların tartışmaları yayımlanıyor. Aynı yıllarda Arapça anarşist bir gazetenin de yayımlandığı görülüyor: "*Malesc Bukra !!* (Üzülme Yarın!!) adıyla yeni bir anarşist gazetenin, Arapça ve İtalyanca iki dilden ve Mart 1904'te yayımlandığı tahmin ediliyor (ama bir kopyasının mevcut olmadığı anlaşıyor)."²²

İtalyan anarşistlerinin Akdeniz bölgesinde özellikle İskenderiye ve Kahire'deki örgütsel yapılanmalarına ve politik faaliyetlerine ilişkin İtalyan tarihçileriyle anarşistler arasında –kısmen Mısır ve başka bölgelerdeki entelektüellerin de katıldığı– o günden 1970'li yıllara kadar süren bir tartışmanın

21 Gorman 2010: Anthony, "Diverse in Race, Religion and Nationality ... But united in aspirations of civil progress", *The anarchist movement in Egypt 1860-1940*; Steven Hirsch & Lucien van der Walt (ed.) içinde, *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Post Colonial World, 1870-1940*, s. 15, Leiden, 2010.

22 Khuri-Makdisi 2010: İlham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, s. 128 Berkeley, UCP.

da yürütüldüğünü belirtmek gerekiyor. Bu tartışmaya, yakın bir zamana kadar az sayıdaki “Kuzey Afrika’da anarşizm ve işçi sınıfı mücadelesi” temalı farklı akademik çalışmalar ve tarih kitaplarında da değinilmektedir. Tarihçi Leonardo Bettini, anarşist hareketin Mısır’da başarısızlığa uğradığını söyleyenlerden biri. Ona göre İtalyan anarşistleri, yerlilerin ihtiyacına cevap verecek bir eylem ve söylemi geliştiremedikleri gibi aksine Avrupa işçi sınıfına uygun bir modeli uygulamaya çalışıyorlar.²³ Buna karşın İlham Khuri-Makdisi, çıkarılan farklı dillerdeki yayınlar, konferanslar, toplantılar ve İtalyan olan olmayan işçilerin ortak çalışmaları gibi faaliyetlere bakıldığında, İtalyan anarşistlerinin düşünce ve eylemlerinin yalnızca İtalyan veya Avrupalı işçilere yönelik politik faaliyet ve örgütlenmelerle sınırlı olduğunun söyleneceğini ifade ediyor. Bu tartışma,²⁴ yukarıda belirttiğim gibi uzun bir döneme yayılıyor ve katılımcıların bir kısmının dönemin tanıkları olması ve tartışma konusunun içeriği bakımında hâlâ aktüel olduğunu belirtmeliyim.

Bütün göçmen ve etnik topluluklar içinde İtalyan anarşistleri, I. Dünya Savaşı’na kadar etkin bir grup olsa da zamanla bu etkinliğin diğer topluluklara doğru yaygınlaşıp çeşitlendiği görülüyor. Özellikle Yunan anarşistlerinin sendikal faaliyetlerinin önemli bir iz bıraktığını söylemek gerekir. Keza Musevi, Ermeni toplulukları ve Doğu Avrupa’dan birçok insanın kayda değer katılımları olduğunu da teslim etmeliyiz.

İSTANBUL’DA İTALYAN ANARŞİSTLER

İmparatorluğun merkezinde ilk anarşist propagandanın, 1881’de İstanbul’a sürgün edilen I. U. Parrini ve diğer İtalyan anarşistlerle başladığını söyleyebiliriz. Ama bir hareket olarak anarşizm, 19. yüzyılda Osmanlı’ya karşı bağımsızlık mücadelesi veren Bulgar ve Ermeni gruplar arasında gelişmeye başlı-

yor. Bulgar gruplar arasında ulusalcılar ve anarşist ve radikal sol olmak üzere iki eğilim oluşuyor. Bunlardan Trakya Devrimci Komuta’sının yayımladığı manifestoda görüleceği gibi bağımsızlık mücadelesinin de ötesinde sosyal devrime çağrı yapılıyor:

Despotluğa ve barbarlığa karşı silahlanıyoruz. Özgürlük ve insanlık için mücadele ediyoruz. Bizim davamız ulusal ve etnik farklılıkların ötesindedir... Sultan’ın karanlık imparatorluğunda acı çeken, Türk köylüleri de dâhil olmak üzere herkesle birlikte olacağız.”²⁵

Aleksander Atabekyan ve Anadolu’da mücadele eden liberterler de Londra Enternasyonal Kongresi’ndeki devrimci ve özgürlükçü sosyalistlere gönderdikleri bildiride aynı çağrıyı ifade ediyorlar:

Bizim davamız sizin davanızdır. Doğu’da yükselen sosyal devrim şafağının bütün dünyaya yayılacağı kim söyleyebilir!

Bir grup Ermeni liberter
18 Temmuz 1896”²⁶

İtalyan anarşistler 1874’te Bakuninci ayaklanmanın bastırılmasından sonra önce İskenderiye’ye, daha sonra İstanbul’a geliyorlar. Osmanlı polisi ve konsolosluk görevlileri tarafından sıkı sıkıya gözetlenen anarşistler, liman şehirleri (Marsilya, İskenderiye, İstanbul ve İzmir) arasında sürekli yolculuk ederek takibatın dışına çıkmaya çalışıyorlar. Takibata uğrayan anarşistlerden biri de I. U. Parrini’dir. Mısır’daki ikinci tutuklanmasından sonra ilk önce Kıbrıs’a daha sonra Beyrut üzerinden İstanbul’a geliyor (1879). Tekrar Mısır’a dönene kadar (1881) anarşistlerle ve göçmen işçilerle ilişkiye geçip anarşist faaliyetlerine devam ediyor. Bir yıl gibi kısa bir sürede İstanbul, İskenderiye ve Kahire’deki gruplardan oluşan uluslararası federasyonun kurulmasını sağlıyor.

19. yüzyılın sonunda Mısır, Beyrut ve İstanbul’a gelen ikinci dalga göçmen İtalyan anarşistleri, Avrupa ve imparatorlukta baskı ve takibattan sıyrılmak ve bir süre izlerini kaybettirmek için Ital-

23 Bettini 1976: Leonardo Bettini, *Bibliografia dell’anarchismo: periodici e Numeri unici anarchici in lingua italiana pubblicati all’estero 1872-1971*, s. 281 [Bibliographie des Anarchismus: Periodika und Einzelschriften in italienischer Sprache, die zwischen 1872-1971 im Ausland veröffentlicht wurden], Firenze [Florenz].

24 Khuri-Makdisi 2010: İlham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, Berkeley, UCP.

25 van der Walt & Schmidt 2013: Lucien van der Walt & Michael Schmidt, *Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik im Anarchismus und Syndikalismus*, s. 399, Hamburg.

26 *Der Sozialist* 26 Eylül 1896 No. 39 Berlin IISG-Amsterdam Max Nettlau Papers (Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis-Amsterdam).

yan işçilerinden destek almaya çalışıyorlar. Bunlardan bazıları, farklı işletmelerde çalışan İtalyan işçilerinin yardımıyla özellikle Haliç tersanesi ve diğer küçük işletmelerde çalışma imkânı buluyor. İtalyan anarşistler kısa sürede Mısır'da olduğu gibi İstanbul'da da imparatorluğa karşı devrimci mücadele ilan ediyorlar. İtalyan işletmelerindeki anarşist propagandanın dikkat çekmesi üzerine İtalyan makamları İstanbul'daki konsolosluğa uyardı: "AER AIT'94 Fasc. Dışişleri Bakanlığı'nın 2. yazısı, 24 Aralık 1903 (Ülkeye giren anarşistlerin artışına uyarı): Fasc.2f.5 (anarşistlerden biri kendini kamufle etmek için saygın bir levantenin ismini kullanıyor)." ²⁷

Son olarak İtalyan Dışişleri Bakanlığı'nın, İtalyan firmalarının ve Katolik misyonerlerinin artan uyarısı üzerine anarşistlerin Osmanlı polisi tarafından sınır dışı edilmeye başlandığını belirterek bu yazıya noktayı koyalım:

AER AIT'94 Fasc. 11. JETTA, PASQUALE dosyası: P. Jetta 1887'den 1901'e kadar İskenderiye'de yaşadı ve daha sonra Musevi bir fahişeye Pire'ye gitti. Nisan 1902'de, Cenevre'de çıkan *IL Risveglio* gazetesiyle ilişkisinden dolayı Osmanlı ve İtalyan

makamlarının dikkatini çekmiş ve polis tarafından tanınan anarşist Errico Malatesta'yla ²⁸ buluşmak için Galata'da adı kötüye çıkmış Gallo d'oro oteline yerleşmiştir. İtalyan dragoman ²⁹ Cangia ve Missir'in buluşma amaçlarının Osmanlı polisi tarafından tesbit edilmesine üzerine Ekim 1902'de Jetta'nın sınır dışı edilmesine karar verilmiştir. ³⁰

28 Türkiye'deki anarşist çevrelerde Malatesta'nın, İstanbul veya İzmir'de kaldığı söylenir. Malatesta, anılarını yazmadı. Max Nettlau, *Errico Malatesta, Bir Anarşistin Yaşamı* (1922) adıyla yazdığı biyografide Malatesta'nın Türkiye'ye girişi yapmadığını belirtiyor; 1878'de Mısır'dan sınır dışı edilen Malatesta, Beyrut konsolosluğu tarafından İzmir'e gönderilmek isteniyor ancak bu teklifi reddediyor ve mutlaka İtalya'ya gitmek istediğini bildiriyor. Buna rağmen İzmir'e de uğrayan bir Fransız gemisine bindiriliyor. Gemi İzmir'e vardığında limanda bekleyen konsolosluk ajanları Malatesta'yı tutuklamak üzere gemiden indirmeye çalışıyorlar. Kaptanın, uluslararası bir anlaşmaya atıfla ancak geminin kayıtlı olduğu ülkenin resmi makamlarının yazılı onayıyla yolcu teslim edileceğini bildirerek tutuklanmasını engelliyor. Malatesta Napoli'ye kadar olan yolculuğu süresince geminin uğradığı her limanda aynı durumla karşılaşılıyor ve her seferinde kaptanın müdahalesiyle tutuklanmaktan kurtuluyor. Yolculuk boyunca makine dairesine ve yüklemelerde yardımcı olan Malatesta, kaptanla da dostane bir ilişki kuruyor.

29 Dragoman: 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda, resmi kurumlar, yabancı diplomatlar ve konsolosluklar arasında özel olarak görevlendirilmiş tercümanlar için kullanılan bir tanımlamadır.

30 Schmitt 2005: Oliver Jens Schmitt, *Lebenschwelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im langen 19. Jahrhundert*, s. 295, Münih, R. Oldenbourg.

27 Schmitt 2005: Oliver Jens Schmitt, *Lebenschwelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im langen 19. Jahrhundert*, s. 295, Münih, R. Oldenbourg.

Chantal Mouffe ile söyleşi.*

“Popülizmin yeni sınırı”

MICHAEL CALDERBANK

• *Bunun neden “sol popülizm için” uygun bir an olduğunu düşünüyorsunuz?*

– Güncel olarak bir post-demokratik toplumda yaşıyoruz. Bunun ilk sebebi sağ ile sol arasındaki ayrımın bulanıklaşmasıdır. Siyasal-ötesi olarak adlandırdığım bu durum, sosyal demokrat partilerin neoliberal küreselleşmenin “başka alternatif yok” fikrini kabullenmesinden kaynaklanıyor. Merkez sağ ve merkez sol programlar arasında temel bir fark olmadığı için vatandaşların oy vermede gittiklerinde bir seçenekleri yok.

Küçük bir grup zengin insanla nüfusun geri kalanı arasında artan uçurum ile toplumumuzun oligarşikleştirilme olgusuna tanık oluyoruz. Burada yeni olan şey, özelleştirme politikalarıyla ve özellikle kemer sıkma politikalarından sonra, neoliberal politikaların etkilerinden derinden etkilenen orta sınıfların daha da yoksullaşması ve güvencesizleşmesi oldu. Bu durum merkez mutabakata karşı oluşan pek çok direnişi açıklıyor.

“Popülist an” olarak adlandırdığım şey, post-demokratik duruma karşı çoğalan direnişler tarafından belirginleştiriliyor. Bu direnişler kendilerini pek çok değişik yolla açıklıyor, ilerici olması da zorunlu değil. Onlar bir bakıma tüm demokra-

tik talepleri –halkın bir sesi olması için daha çok demokrasi talebi gibi– ifade ediyorlar. Ancak bu talepler yabancı düşmanlığıyla da eklemlenebilir. Tam da bu nedenle “sorunun göçmenlerden kaynaklandığını” iddia eden sağ popülizmin gelişimini gördük. Öte yandan bu talepler, demokrasinin radikalleşmesi ve genişlemesi için bir çağrı olarak, daha ilerici bir yolla da eklemlenebilir. Sol popülizm olarak adlandırdığım şey işte budur.

2015’te yayımlanan *Siyasal Üzerine*’de, siyasal-ötesi olgusunu inceleyerek, “Üçüncü Yol” yaklaşımının, demokrasi için bir ilerlemeyi temsil etmediğini ve farklı alternatifler arasında “agonistik” bir tartışmanın bulunmamasının sağ popülizmin gelişmesi için bir alan yarattığı için demokrasi açısından bir tehlike olduğunu iddia ettim.

Politikanın uzlaşma ve mutabakat ile ilgili olduğu fikri kesinlikle yanlış bir politika anlayışıdır. Demokratik politika partizan olmalı. O, sol ile sağ arasında bir sınır oluşturmayı gerektirir. Olası alternatiflerle ilgili agonistik bir çekişme olmaksızın demokrasi olamaz.

• *Sol popülizmin seçmen kitlesini nasıl anlıyorsunuz ve bunlar hangi temeller üzerinde bir araya getirilmeliler?*

– Bugün, toplumun pek çok kesimi neoliberal küreselleşmeden ve kapitalizmin yeni düzenle-

(*) Bu söyleşi ilkin *Red Pepper Magazine*’in internet sitesinde yayımlanmış (www.redpepper.org), yayımcı ve söyleşenin izniyle Türkçeye çevrilmiştir.

melerinden hiç olmadığı kadar etkileniyor. Fordist zamanlarda çoğunlukla bir fabrikada çalışıyor olduğunuz zaman etkilenirdiniz. Ancak finansal kapitalizmin gelişmesi ve bazen biyopolitika olarak adlandırılan şey nedeniyle hepimiz etkilendik; hayatımızın pek çok kısmı şimdi kapitalizmin kontrolü altında. Bu elbette olumsuz ancak bununla birlikte bize bir fırsat sunabilir çünkü bu durum demokrasinin radikalleşmesi projesine kazanılabilecek insan sayısının daha büyük olduğu anlamına geliyor. Yalnızca işçi sınıfı da değil; orta sınıfın pek çok önemli kesimi de kazanılabilir.

Geleneksel sol siyasal sınırlarını sınıf temeli üzerine inşa etti. Karşısında burjuvazi olan bir işçi sınıfı, diğer bir deyişle proletarya vardı. Bugün, toplumun evrimi dikkate alındığında, artık bir siyasal sınır çekmenin yolu bu değil. Sınıf olarak formüle edilemeyen bir dizi demokratik talep var; örneğin feminizmi, ırkçılık karşıtı hareketi, eşcinsel hareketi, ekolojik talepleri dikkate almak gerekiyor. Bunlar, işçi sınıfı ile burjuvazi arasındaki geleneksel karşıtlığa oturmayan talepler.

Sınırları popülist bir yolla oligarşiye karşı halk biçiminde –pek çok şeyi çapraz keserek– inşa etmeye ihtiyacımız var. Neoliberalizm karşıtı proje için kazanılabilecek pek çok kesim var ve bir “halk”, bir “kolektif irade” inşa ederek onları birleştirmek gerekiyor. Siyasal sınırlar sınıf temeline sıkıştırılarak kurulamaz. Bu, işçi sınıfının taleplerinin terk edileceği anlamına gelmese de diğer demokratik taleplerle eklemlenmelidir. Bu, sol popülizmin temel karakteristiğidir ve sınırın sınıf temelinde inşası arasındaki temel farkıdır.

Bir halk inşa etmek için insanları harekete geçiren motivasyonların neler olduğu anlamamız gerekiyor. Örneğin, neden insanlar belirli tâbi kılma biçimlerine tepki gösteriyorlar? Neden adaletsizlik olduğunu iddia ediyorlar? Bence eşitlik fikri, sosyal adalet fikri ve halkın egemenliği fikri demokrasinin sosyal imgesinin içindeki temel değerlerdir. Demokratik vatandaşların politik düzlemde oluşturulma ve toplumsallaştırılma yolu budur. Dolayısıyla, bu temel değerlerden alıko-yulduklarını hissettiklerinde farklı direniş biçimleri gösterirler. İnsanları siyaset alanında harekete



geçiren şeyin eşitlik ve demokrasi talebi olduğunu düşünüyorum.

Bu nedenle güncel olarak post-demokrasiye karşı gelişen pek çok direnişe tanık oluyoruz. Indignados'un (Öfkeliler Hareketi - İspanya) bir sloganı vardı: Oyumuz var, sesimiz yok! (*Tenemos un voto, pero no tenemos voz*) Bugün pek çok insan kendisini bir sestən yoksun hissediyor. Bu "popülist anın" merkezinde olan şeydir ve bu direnişlerin kökenindeki taleplere ilerici bir yanıt vermek elzemdir.

Esasında sağ popülizmi ırkçı ve cinsiyetçi taleplerin bir ifadesi olarak görmek yerine, onun demokrasi için –bir sese sahip olmak için– bir çağrısı olduğunu görmeliyiz. Bu durum Britanya'daki Brexit oylaması için de geçerli. Pek çok insan yabancı düşmanı olduğu için değil, endişeleri siyasal kurumlar tarafından dikkate alınmadığı için Brexit'e oy verdi.

Bu talepler demokrasi içindir ancak demokrasiyi kısıtlayacak biçimde de –*demokrasinin yalnızca küçük bir grup insan için iyileştirilmesi gibi*– ifade edilebilirler. Ya da –bu esasında bir meydan okumadır– demokrasiyi radikalleştirecek ve derinleştirecek biçimde formüle edilebilirler. Benim için esas mesele hangi tür popülizmin hegemonize edilebileceği ve bu taleplere cevap verebileceğidir. Sağ popülizme karşı mücadele etmenin yegâne yolunun bir sol popülizm geliştirmek olduğuna inanıyorum. Post-demokrasiye karşı direniş çeşitliliğini dikkate alan ve onlara demokratik değerlerin yeniden doğrulanması ve genişletilmesi yönünde yol açan bir ifade biçimi veren bir popülizm...

Fransa solunda "Marine Le Pen'e oy verenlerle konuşmamalıyız çünkü faşistler en temelde dönüştürülemezler," diyen birtakım kimseler var. Bu fikri bütünüyle reddediyorum. Fransa'da Marine Le Pen'e oy veren pek çok insanın geçmişte Komünist Parti'ye oy verdiği çok iyi bilinir. Marine Le Pen, sosyal demokratlar tarafından terk edilen bu insanlara "endişelerinizi anlıyorum," diyen tek kişiydi; ancak devamında da "bu durumda olmanızın tek sebebi göçmenlerdir," dedi. Çok şükür ki, Boyun Eğmeyen Fransa Hareketi'nin militanlarının –Melenchon'un partisi, çoğunlukla sol

popülist olarak gösterilir– tartışmak için Marine Le Pen'e oy veren seçmenlere gitmesiyle birlikte işler değişmeye başladı.

Son seçimlerde daha önce Marine Le Pen'in birinci geldiği Marsilya gibi önemli yerlerde Melenchon'un birinci geldiğini görmek ilginçti. Geçmişte Ulusal Cephe'nin kalesi olan Amiens'te François Ruffin'in seçilmesiyle de aynı şey oldu. Bu durum Fransa'da "Marine Le Pen'e oy verenler asla Melenchon'a oy vermeyecekler," iddiasının da yanlış olduğunu kanıtladı. Bana daha önce de UKIP'e (sağcı Popülist Britanya Bağımsızlık Partisi) oy vermiş %16'lık bir kitlenin son seçimde Corbyn'e oy verdiği söylenmişti.

Bu durum işçi sınıfının taleplerinin zorunlu olarak ilerici ya da yabancı düşmanı olmadığını gösteriyor. Bütün mesele bu taleplerin nasıl eklemlendiği ile ilgili. Sağ popülistler bunları yabancı düşmanlığıyla eklemliyor; sol popülistler içinse esas mücadele bu taleplere farklı bir eklemlenme biçimi sunmakta kendini gösteriyor.

• *Pek çok insanın kendini artık sol ile tanımladığı bir düzlemde neden özellikle "sol"un popülizminden medet umuluyor?*

– Öncelikle şunu berraklaştırayım: "Sol popülizm" dediğimde bir analitik kategoriden söz ediyorum; ortaya atılıp "biz sol popülistiz," iddiasında bulunun demiyorum. Sol popülizm kategorisini Boyun Eğmeyen Fransa Hareketi'ne, Corbyn'e ya da Podemos'a uygulanabileceğini söylediğimde aslında demek istediğim şey bu partilerin siyasal stratejilerinin sol popülist strateji olarak tanımlanabileceğidir. Onlar sınırları böyle inşa ettiler. "Oligarşiye" karşı "halkın" inşası etrafında popüler bir hareket oluşturmak istiyorlar ama bu kendilerini "sol popülistler" olarak tanımlamaları gerektiği anlamına gelmiyor. Örneğin Boyun Eğmeyen Fransa Hareketi bence pek çok mücadeleyi bir araya getirebilecek bir isim.

Şu an solun pek çok insan için olumsuz bir çağrışımı olduğu bir gerçek. Örneğin İspanya'da sol fikrinin aşırı gözden düştüğünü söylüyorlar; çünkü siz soldan söz ettiğinizde insanların aklına "sosyal demokrasinin hainleri" geliyor. Fransa'da da durum benzer. Siz soldan söz ettiğinizde pek



Corbyn ve Melenchon.

çok insan buna karşı çıkıyor çünkü solu François Holland ile ilişkilendiriyorlar. Bu terimden vazgeçmenin bir diğer nedeni de popülist stratejinin çapraz kesen karakterine uygun olmamasıdır. Podemos'ta dedikleri gibi: "Biz kendilerini solda tanımlamayan insanlarla da konuşmak istiyoruz." Bu endişeleri anlıyorum ve bu sebeple sınırın geleneksel olarak inşa edildiği gibi sol-sağ biçiminde anlaşılmaması gerektiğini belirtiyorum.

Ancak solun daha aksiyolojik (değer temelli) bir başka anlamı da var. Sol belirli değerlere işaret eder: Sosyal adalet, halkın egemenliği, eşitlik... Bence bu değerlerin savunulması şart ve ben bu türden bir sol popülizmden söz ediyorum. *İlerici popülizmi* konuşmak yeterli değil. Fransa'da ilerici kavramı Macron tarafından tamamen ele geçirildi. Demokratik popülizm de yeterli değil. Bizim daha cepheden, daha partizan bir terime ihtiyacımız var. Sol popülizmden söz etmenin sol ile sağ arasındaki agonistik mücadeleyi, popülist bir yolla yeniden inşa etmemize imkân verdiğini düşünüyorum.

• *Corbyn'in İşçi Partisi'nin, genel olarak Avrupa sosyal demokrasisinin post-demokratik alana geri-lemesinin önüne geçmeyi nasıl başardığını düşünüyorsunuz?*

– Corbyn'in İşçi Partisi, sol popülist bir strateji benimseyerek kendisini dönüştürme sürecinde olan bir sosyal demokrat parti. Bu, sosyal demokrasinin genel düşüşünden nasıl kaçınmayı başardıklarını açıklıyor. Bu, sosyal demokrasi aniden toparlanıyor demek değildir. Corbyn'in partisi Blair'in partisi değil. Yeni İşçi Parti politikasından kopmaya yönelik açık bir girişim var.

Britanya meselesinde esas olan Corbyn ve Momentum'un İşçi Partisi'ni popüler bir hareketle dönüştürmeye yönelik amacını görmektir. Bir sol popülist strateji bir sınır inşasını gerektirir ve bu partinin "birkaç kişi için değil, çoğunluk için" (*for the many, not the few*) manifestosuyla yapılmakta olmaktadır. Oldukça ilginçtir ki bu slogan önceden Blair tarafından sosyalizm hakkında konuşmaktan kaçınmak için kullanılırdı. Onlar bunu geçmişten alıp, çok ile az arasında ago-

nistik bir sınır çizmek için dönüştürdüler: Oligarşiye karşı halk.

• *Sol popülizm soldaki siyasal kategorilerle ne şekilde ilişkilidir?*

– Genel olarak üç tip solu ayırt edebiliriz: Birincisi neoliberal küreselleşmeden başka alternatif olmadığı fikrini kabul eden ve yapabileceklerinin mevcut hegemonyaya meydan okumaksızın yalnızca sistemde küçük reformlardan ibaret olduğunu düşünen sosyal liberallerin katıksız reformizmi. Öte yandan devrimci sol söylem var: “İhtiyacımız olan liberal demokrasinin kurumlarına tam anlamıyla son vermek.” Bunlar devletin dönüştürülemeyeceğine ve ortadan kaldırılması gerektiğine inanıyorlar. Başka bir yorum da geleneksel kurumların dışında “terk etme”, “göç” stratejisi izlemeyi savunuyor.

Sonra “radikal reformizm” politikasını savunan bir sol var. Bu politika, mevcut iktidar ilişkilerini derinden değiştirmekte sahiden etkili olacak “reformist olmayan reformlar”ın uygulanmasıdır. Bu sol, çoğulcu demokrasinin kilit kurumlarını reddetmiyor ancak liberal demokrasi çerçevesinden de vazgeçmeden farklı bir hegemonya inşa etmeyi amaçlıyor.

Sol popülizm kesinlikle bir radikal reformizm stratejisidir. Bir sol popülist stratejinin amacı seçimleri kazanarak iktidara gelmektir. Mevcut kurumlarla iletişim kurmanın önemine ve devleti dönüştürme imkânına inanmaktır. Bunun en uygun strateji olduğunu düşünüyorum çünkü bu, neoliberal hegemonyadan kopmayı ve demokrasinin radikalleşmesini amaçlayan farklı bir hegemonya oluşturmanın yolu.

• *Corbyn’in programının, söylemleri kadar radikal olduğunu düşünüyor musunuz? Bu programı köklü bir dönüşüm teklifi olarak görenler ile Avrupa’daki çoğu sosyal demokrasi tecrübelerinde olduğu gibi görece mütevazı bulanlar arasında bir ihtilaf var.*

– Sol popülizm ile sosyal demokrasi arasında birkaç ortaklık olduğu bir gerçektir.

Bununla birlikte şu açıktır ki sol popülizmin stratejisi, en ilerici formuyla bile sosyal demokra-

siye dönüşü hedefleyemez; çünkü sosyal demokrasinin tüm biçimleri en temelinde Keynesyen’dir. Eğer bugün ekoloji sorununu ciddi biçimde ele alırsak, Keynesyen çözümler üretimci bir modeli desteklediği için problemin bir parçasıdır. Bugün ekolojiyi ciddiye alırsak üretimciliği çok açık biçimde terk etmemiz gerekiyor.

Dahası sosyal demokratlar ekonomik taleplerle çok fazla odaklanmışlardı. Kendilerini işçi sınıfının çıkarlarının temsilcileri olarak görüyorlardı. Bugün sol popülizm çok daha geniş kesimlerin temsilcisi olmak istiyor. İşçi sınıfının taleplerinin sosyal liberal partiler tarafından indirgenildiği tam da bu anda, elbette bunların önemini bilmek çok önemlidir ancak neoliberalizmden etkilenen diğer sosyal grupların talepleri de bunlara eklenmelidir.

Bu açıdan, David Harvey tarafından geliştirilen *mülsüzleştirme yoluyla birikim* kavramını önemli buluyorum. Harvey, neoliberalizmin daha önce var olmayan ve işçi sınıfı dışında da çok geniş kesimleri etkileyen yeni antagonizma biçimleri yarattığını gösteriyor. Demokrasinin radikalleştirilmesi için bir sol popülist strateji bu yeni antagonizma biçimlerini dikkate almalı. Ayrıca feminist, ırkçılık karşıtı ve LGBT mücadelelerinin talepleri de mutlaka dikkate alınmalıdır.

• *Popülist siyaset ile ilgili güçlü, karizmatik bir liderin varlığını gerektiren bir şey var mı? Pek çok yerde önemli bir unsur gibi görünüyor.*

– Bir sol popülist stratejinin amacının, pek çok heterojen talebi ekleme yoluyla bir halk ve bir kolektif irade inşa etmek olduğunu anlamak elzemdir. Burada esas mesele, Ernesto Laclau ile yazdığımız kitapta (*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*) “eşdeğerlikler zinciri” olarak adlandırdığımız şeyin oluşturulmasıdır.

Kolektif iradenin eşdeğerlikler zinciri aracılığıyla inşa edilmesinin, yalnızca birlikte mücadeleye dayalı “gökkuşağı koalisyonu”ndan farklı bir şey olduğunu vurgulamak isterim. Bir popülist hareketin eklemeleme çalıştığı demokratik taleplerin heterojenliğini bir araya getirmek için bir tür eklemeleme ilkesine ihtiyaç duyduğumuz farkındayız. Böyle bir eklemeleme ilkesi, zin-

cirin sağlamlaşmasına güvenceleri ve farklı taleplerin birliğini simgeleyen “hegemonik bir gösterge” olarak hizmet eder.

Bunun bir insan/lider olması zorunlu değildir. Örneğin ortak mücadelenin simgesi haline gelen belirli bir talep de olabilir. Uluslararası Kadınlar Günü’ndeki kadınların inanılmaz mobilizasyonunu takiben İspanya’da feminist mücadelenin bu konuda oynayabileceği rol üzerine bir tartışma var. Bazı feministler, kadınların taleplerinin kolektif iradenin eklemleme ilkesi haline gelebileceğini iddia ediyorlar.

Buna rağmen, bir lider figürü genellikle tüm taleplerin sembolü haline gelir. Gerçekten de, kolektif irade ortak etkilerin bir tür kristalleşme-

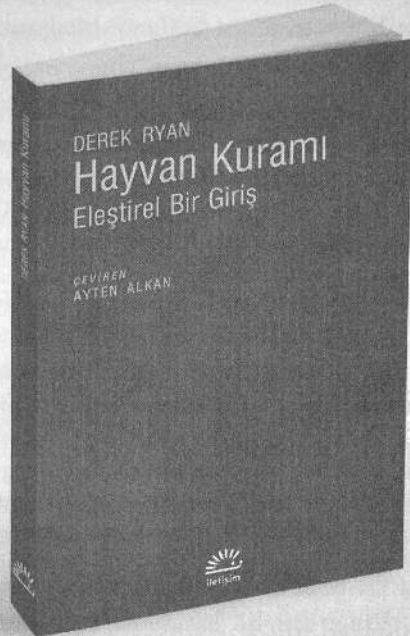
si olmaksızın inşa edilemez ve bir lidere yönelen duygusal sınırlar bu süreçte önemli bir rol oynayabilir. Pek çok insan karizmatik liderliğin otoriterleşmeyi beslediği için tehlikeli olduğunu iddia ediyor. Ben burada, liderin önderlik ettiği insanlarla otoriter bir ilişki kurmaması koşuluyla, temel bir sorun görmüyorum. Lider, *primus inter pares* –eşitler arasında birinci– olarak görülebilir ve bence Corbyn için durum böyle. O kesinlikle otoriter bir figür değil ve özellikle “karizmatik” olduğunu da sanmıyorum. Ama şurası kesin ki İşçi Partisi’nin dönüşümünün simgesi haline geldi.

İngilizceden çeviren FIRAT ÇOBAN



Derek Ryan *Hayvan Kuramı*’nda, “hayvan” ve “hayvanlık”ı teorik tartışmalar ışığında inceliyor.

DEREK RYAN
HAYVAN KURAMI
ELEŞTİREL BİR GİRİŞ
Çeviren: Ayten Alkan
Politika, 238 sayfa



Judith Butler'ın görüşleri çerçevesinde “evrenselcilik”, nefret ve kırılğan hayatın siyasi imkânları

EZGİ DUMAN

(...) Bizi bir araya getiren şey aç çekmemiz. Sevgi değil. Sevgi akla boyun eğmez, zorlandığında da nefrete dönüşür. Bizi birleştiren bağ seçilebilir bir şey değil. Biz kardeşiz. Paylaştığımız şeylerde kardeşiz. Hepimizin tek başına çekmek zorunda olduğu acıda, açlıkta, yoksullukta, umutta biliyoruz kardeşliğimizi. Biliyoruz çünkü onu öğrenmek zorunda kaldık.

– Ursula K. Leguin, *Mülksüzler*

Judith Butler sıklıkla feminist tartışmalar ya da LGBTİ+ örgütlerin yürüttüğü çalışmalarda görmeye alışık olduğumuz bir isim. En azından ben Butler'ın görüşlerine daha çok bu alanlarda rastladım. Bu durumun zemini de var elbette çünkü kendisi 3. dalga feminizmin önde gelen düşünürlerinden biri, aynı zamanda bir queer kuramcı. Bunlar da kuşkusuz hayat tecrübelerinin kaçınılmaz neticesi. Nitekim *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* kitabının önsözünde şöyle yazıyor:

Metin sadece akademinin içinden gelmiyor, birbiriyle kesişen, parçası olduğum kimi toplumsal hareketlerden ve bu kitabı yazmadan önce 14 yıl boyunca ikamet ettiğim Amerika Birleşik Devletleri'nin doğu kıyısındaki lezbiyen ve gey cemaat bağlamından geliyor. Metin özneyi yerinden ediyor olsa da burada bir şahıs var: Pek çok toplantıya, bara, yürüyüşe gittim ve pek çok farklı türden cinsiyet gördüm, bazılarının kesişme noktasında olduğumu kavradım ve kültürel uçlarında bulunan pek çok cinsellik biçimiyle karşılaştım. (...) *Cinsiyet Belası* akademik bir kitap olsa da benim için bir geçişle, Rehoboth Plajı'nda oturup hayatımın farklı yönlerini birleştirebilir miyim diye başladı.¹

Daha da geçmişe gidildiğindeyse anormal bir bedeni olduğu için bir hastanede ömrünün sonu-

na kadar tecrit edilen bir dayı, eşcinselliklerinden dolayı evlerini terk etmek zorunda kalan kuzenler ve bir de 16 yaşındaki açılma sürecinden beri eşcinsel olduğu için birçok sorun yaşayan düşünürün kendisi var.² Söz konusu otobiyografik olayların tamamı ve tabii ki yaşanan sosyal-siyasal gelişmeler Butler'ı “queer teori”nin en temel metinlerden birini yazmaya, “cinsiyet belası”nı tartışmaya götürüyor.

Ancak Butler bununla sınırlı kalmaz ve sadece feminizm ve “cinsiyet belası”na dair değil –bunlarla bağlantılı olarak– iktidar, söylem, öznenin inşası, radikal demokrasi, haliyle insan hakları ve ayrımcılık gibi birçok başka konuda da kuramsal katkılar yapar. Butler'ın feminizm ve cinsiyet meselesi üzerine yaptığı tartışmalar da aslında yaşamın ve politikanın diğer alanlarıyla iç içe. Çünkü önerilen, “queer politika” ya da “ucubelik politikası” ve kimlik ve toplumsal cinsiyet söylemi temelli politikaların soruşturmaya tâbi kılınması. Kuşkusuz “ucubeler” sadece cinsellik üzerinden yaratılmaz, hatta döneme ve yere göre değişkenlik arz edebilir. Bir gün translar “ucube” add edilirken, başka zaman farklı uluslardan, dinlerden insanlar olabilir. Bu karmaşık üretim çerçevesinde Butler, cinsellik ya da toplumsal cinsiyet üzerine soru sormakla yetinmez, aslında “yaşanabi-

68 ¹ Judith Butler, *Cinsiyet Belası - Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul 2012, s. 22.

² Butler, a.g.e., s. 25.

lir bir dünya”yı sorgular. Düşünürün otobiyografisine tekrar dönecek olursam, soru aslında şöyle: Dünya Butler’ın dayısı gibiler, yani “ucubeler” için nasıl daha yaşanır bir yer haline gelir? Yaşam nasıl mümkün kılınır?³

Butler’ın bu sorusunun ve soruya farklı yönlerden verdiği cevapların evrensel olduğu savunulan insan haklarının, “öteki” olana karşı gelişen nefret söyleminin ve belki de içinde bulunduğumuz zamanın en önde gelen “öteki”lerinden –hatta “ötekisi”, “ucube”si, “tuhaf”ı– olan mültecilerin tartışıldığı zeminde önemli katkılar sağlayabileceğini düşünüyorum. Bu bağlamda öncelikle “insan tabiatı” diye bir olgunun gerçekten var olup olmadığına ve sözkonusu tabiatın varlığı varsayımından yola çıkarak varılan “evrenselcilik” fikrine dair Butler’ın ortaya koyduğu soruşturmalardan bahsedeceğim. Ardından daha çok *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* kitabında bahsedilen, dünyanın “gerçek insanlar” ve “hayaletsi insanlar” olarak nasıl ayrıldığına ve “yaralanabilirliklerimiz”in bu ayrılığı bozucu potansiyeline yer vereceğim. Son başlıksa “nefret” ve bu olguyla mücadele biçimi konusunda Butler’ın önerilerine ayrıldı. Bitirirken Butler’a ve bana ait bazı temennilere yer verdim. Bu temenniler kuşkusuz her şeyden önce herkes için yaşanabilir, herkesin hayatının değerli olduğu bir dünya isteğiyle ilgili.

BİR MİT OLARAK INSANIN TABİATI VE “EVRENSELCELİK”

Bu başlık altında Butler’dan önce ve kendisinin esinlendiği çok sayıda düşünürden bahsetmek mümkün. Çünkü antikiteden beri bu soru varlığını koruyor ve verilen türlü cevaplar var. Üzerine sayfalar dolusu yazılabilecek bu cevapları geçiyorum. Ancak Butler’ın bu bağlamda en önde gelen ilham kaynakları sıkça atıf yaptığı, tabii ve inkâr edilemez şekilde insanı tanımlayan kimlikler olduğu anlayışına dair eleştiriler yöneltten Foucault ve Fransız post-yapısalcıları. Çünkü burada “evrenselcilik” masaya yatırılıyor ve Kantçı anlamda “insan” sorgulanıyor.

Foucault’dan devam ederek açılacak olur-

sa; kimlik “kültürel olarak kısıtlanmış bir düzen ve hiyerarşi koyutlaması, [...] düzenleyici bir kurgu.”⁴ Bir başka deyişle, insana hasredilmiş ve değişmez addedilen şeyler aslında kültürel ve iktidar tarafından söylemsel bir ürün olarak oluşturulur ve yine iktidarın bir sonucu olarak vuku bulur. Butler da bu noktadan hareketle görüşlerinde tarihe bağlı bir özne fikrini temel alır.⁵

Bu tarihe bağlı özne fikri, rasyonalist ve evrenselci görüşten de kalın çizgilerle ayrılmak anlamına gelir. Çünkü şu durumda, her insana içkin, değişmez ve akıl sahibi varlıklar olmayla ilgili bir tabiatı bahsetmek mümkün değil ve bu nedenle tüm coğrafya ve zamanlarda değişmez bir insan tabiatından ve bu tabiatla ilgili evrensel ilkelere, normlardan bahsedilemez. Nitekim Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek’in diyaloglarına yer verilen kitabın giriş kısmında üçünün ortak yönü olarak, “insanın rasyonel bir özelliğiyle ilgili olduğu söylenen bir evrenselliği”, “tözel evrensellik kavrayışını” ve eni sonu “siyasal alanın rasyonel aktörler tarafından oluşturulduğu” varsayımlarının reddedilişinden bahsedilir.⁶

Butler üst akla atıf veren Kantçı varsayımı kabul etmez, çünkü bu varsayım insanın akıl yürüterek ulaştığı iddialarının evrenselleştirilebileceği ve rasyonel olarak ele alınmayan görüşlerin şüpheli olduğu sonucuna gider. Tam da bu çerçevede düşünüre göre, “evrensel diye adlandırılan şeyin egemen kültürün özel malı olması ve ‘evrenselleştirilebilirliğin’ emperyal genişlemeden koparılması” kaygısını taşıyan sol “evrensellik” tartışmasını en çok yapan kesim.⁷ Çünkü “[...] insan olanın tek bir tanımını ya da akılcılığın tek bir modelini insan olanın tanımlayıcı özelliği sayıp ardından da tüm kültürel çeşitlemelerini in-

4 Butler, a.g.e., s. 75.

5 Judith Butler-Ernesto Laclau-Slavoj Žižek, “Giriş”, Judith Butler - Ernesto Laclau - Slavoj Žižek, *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik - Solda Güncel Diyaloglar* içinde, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Hil Yay., İstanbul 2009, s. 8.

6 Butler-Laclau-Zižek, “Giriş”, s. 9.

7 Judith Butler, “Evrenseli Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları” Judith Butler-Ernesto Laclau - Slavoj Žižek, *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik-Solda Güncel Diyaloglar* içinde, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Hil Yay., İstanbul 2009, s. 23, s. 24.

san olanın bu yerleşmiş anlayışından çıkarırsak”⁸ bu çerçeveye aykırı olanlar ne olacak sorusu gündeme gelir. Haliyle “evrensellik” tartışmalı olmasının yanı sıra, dışlayıcı. Bir başka deyişle ne kadar toplumsal uzlaşmanın bir kaynağı olacağı iddia edilirse edilsin hegomonik bir varoluşa hizmet eder ve birileri dışlanır.⁹

Butler’ın yürüttüğü feminist tartışmalar da giriş bölümünde ifade ettiğim gibi, bu fikirlerinden yola çıkılarak gündeme gelir. Haliyle üzerinden kurulduğu iddia edilen toplumsal cinsiyet değil, cinsiyetin bizzat kendisi iktidar ve onun söylemi, bilgisi, mekanizmaları sayesinde üretilir, bu anlamda kültürün, verili normların suni bir sonucudur. Çünkü bu nedenle tarafsız, kültür, toplumsal cinsiyet ya da söylem öncesi cinsiyet söz konusu değildir.¹⁰ Yani aslında bize has bir iç özellikten bahsedilemez, aksine burada tabiiymiş gibi ve bir beklenti sonucu oluşan edimler, Butler’ın ifadeyle; “performatiflik” söz konusudur. “Performatiflik” “töz metafiziği” söylemini temel alarak var olur. Sanki bir evrensel ve değişmez, yani tözel yasa varmışçasına bir söylem dayatılır ve insanlardan, bu söylem çerçevesinde edimlerini performe etmesi beklenir. Aslında kişileri tanımlayan ve halihazırda var olan sabit kimlikler yoktur; bunlar “dışavurumlar”, “edimler” yoluyla, performatif şekilde açığa çıkmaktadır.¹¹

Butler’ın Levi Strauss, Jacques Lacan, Sigmund Freud gibi düşünürlere ve bu düşünürlerin görüşleriyle paralel şekilde kuramını oluşturan feministlere, mesela Julia Kristeva’ya yönelttiği eleştirin birçoğunun kaynağı bu düşünce olacaktır. Söz konusu eleştiriler başlı başına bir çalışmanın konusu olduğu için sadece değinmekle yetiniyorum.

Bu yaklaşımlarda kültür öncesi döneme ait olan ve “yasa”, “maskeleme”, “ensest tabusu” gibi olgular nedeniyle/tarafından bastırılmış dişillik anlayışı söz konusu. Böylece belirlenmemiş, zaten

var olan bir tabii alan, kültürün üzerinde –serbestçe– işlem yaptığı/ “anlam dayattığı” bir hammadde ortaya çıkar. Oysa Butler’a göre, aynı toplumsal cinsiyet gibi, “cinsiyet” mefhumunun da kültür/yasa öncesinde ontolojik bir statüye sahip olduğu söylenemez.

Eni sonu söz konusu yaklaşımlar da “insan tabiatı” fikrinden yola çıkan görüşlerle dışlayıcılık ve sınırlayıcılık bakımından aynı sorunları barındırır. Bu kesişim nedeniyledir ki çalışmanın temel başlığıyla doğrudan ilgisi olmasa da değinmek istedim. Çünkü tüm diğer özellikler gibi, insanın cinselliğine dair de birtakım tabii, haliyle namütenahi özellikler olduğunu iddia ettiğiniz zaman –burada gerçek olmayan bir durumdan bahsedildiği için– iddiaya aykırı olanlar dışlanmış olacaktır. Bu dışlayıcılığı Butler eleştirdiği düşünürler bakımından somutlar; örneğin Lacan’ın ve benzer ele alırları olan düşünürlerin heteroseksist, yani eşcinselliği dışlayıcı bir matris ortaya koyduklarını belirtir.¹²

Butler’ın “insan tabiatı”na ve buna bağlı olarak “evrenselci” düşünceye karşı geliştirdiği analizin hemen şu soruyu akla getirmesi muhtemeldir: Şu durumda “hukukun evrensel ilkeleri”, insan hakları ne olacak? İlkeler ve haklara olan inancımızı yitirmeli miyiz? İlk elden belirtilmesi gereken şey dışlayıcılık, sınırlama kurucu unsuru olduğu içindir ki “evrensellik”, bahsedilen evrensel ilkelerin, herkes için geçerli insan hakları anlayışının ihlaliyle kendini var eder.¹³ Ancak düşünürün vardığı yer ne evrensellüğün çektiği sınırın genişletilmesi ve içeriğinin çeşitlenmesi ne de bu düşünceye dayanarak politika yapmaktan, talepler sunmaktan külliyen vazgeçilmesidir. Çünkü “daha iyi” bir evrensellikle yer değişikliği dışlayıcılığı, sınırları ortadan kaldırmıyor. Hukukun evrensel ilkelerine dayanılması da politikanın kaçınılmazlarından. Düşünür bu nedenlerle “evrensellik” kategorisinin sürekli bir çatışma alanı olduğunu sürekli açığa çıkarmayı önerir.¹⁴

Madem evrensel, önceden verili bir insan ta-

8 Judith Butler, *Kırılgan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul 2018, s. 98.

9 Judith Butler, “Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu”, Seyla Benhabib - Judith Butler - Drucilla Cornell - Nancy Fraser, *Çatışan Feminizmler - Felsefi Fikir Alışverişi*, Çev. Ferda Evren Sezer, Metis Yay., İstanbul 2014, s. 51.

10 Butler, *Cinsiyet Belası - Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, s. 52; 53.

11 Butler, *a.g.e.*, s. 77.

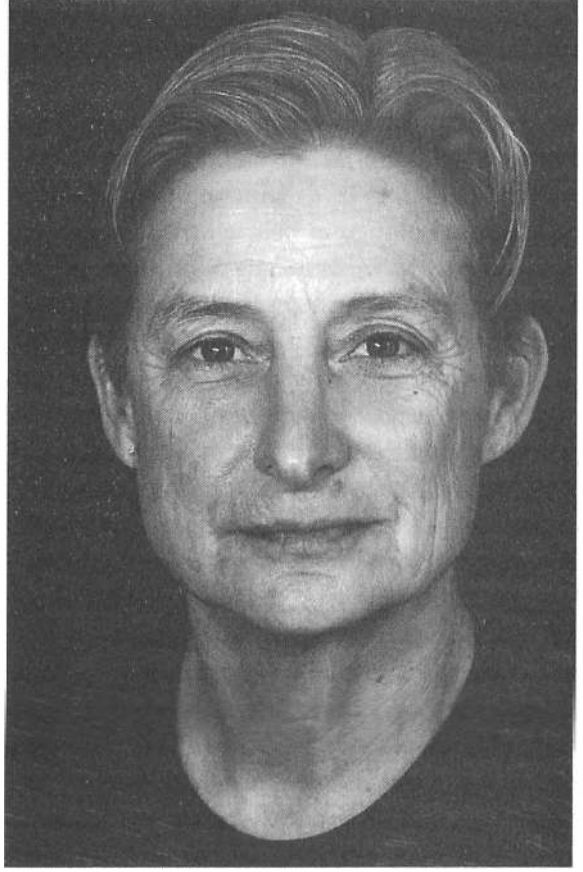
12 Söz konusu tartışmalar için bkz. Butler, *Cinsiyet Belası - Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, s. 91-150.

13 Butler, “Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu”, s. 50, 51.

14 Butler, *a.g.e.*, s. 51.

biatından bahsedemiyorsak insanın nasıl oluştuğu tartışmasında Butler bu defa Hegel okuması yaparak birtakım neticelere varır. “Hegel, evrensellüğün öznel bir bilişsel kapasitenin bir özelliği olmadığını, karşılıklı tanıma sorunuyla ilişkili olduğunu açıkça ortaya koyar.”¹⁵ Bu tanıma süreci de biçimsel koşula sığdırılmaz, çünkü içinde gerçekleştiği ortam aynı olmaz ve “görenek-sel pratik” esas çerçeveyi sağladığı için kültürel normu aşan bir evrensellikten bahsedilemez. Haliyle sözkonusu evrensellik tikelliğin kapsanmasıyla/aşılmasıyla değil dışlanmasıyla/olumsuzlanmasıyla oluşur. Bu biçimsel koşula sığmamayla ilgili olarak evrensellik herkesi kapsamaktan imtina eder ve resmî/biçimsel evrensellik anlayışını bir yana bırakırsak bir hayalet dönüşür. Resmî/biçimsel haliyle evrensellikse kendine karşıt bir hale geçmiş eşitsizlik ya da Butler’ın ifadesiyle, “zümre sistemi”nden başka bir şey değildir. Çünkü burada bir “genel irade” kurgulanır, bu genel iradenin yani “evrensel”in dışında kalanlar, söz konusu egemen çerçevenin içinde temsil edilmeyenler “insan” olma niteliğini haiz kabul edilmezler.¹⁶

Tam bu noktada Butler’ın da sıklıkla altını çizdiği bir noktaya değinmek istiyorum: Her ne kadar gerçek anlamıyla evrensellik bir mit, resmî “evrensellik”se bir şiddet ve/veya dışlama aracıysa da “evrensellğe” başvuru siyasal alanda tam da genel iradenin dışındakiler için farklı misyonları üstlenebilir. Butler bunun “daha doğru bir evrensellik ölçütüne *a priori* bir başvuru olanağına sahip olduğumuz anlamına gelme[yeceğini]”¹⁷ belirtir. Hatta politik alanda tam da dışardakilerin “evrensellik” söylemini dile getirmesiyle, bir *a priori* ya da temelci başvuru anlayışının sınırlı ve dışlayıcı özelliklerinin teşhirinin aracı haline bile gelebilir. Bir başka deyişle haklarından yoksun bırakılan insanlar çıkıp “tüm insanlar için olduğu söylenen hakların ihlal ediliyor,” dediğinde aynı zamanda bu hakların hiç de tüm insanlar için olmadığını ortaya koymuş olur.



Judith Butler.

İKİLİKÇİLİĞİN BİR TARAFI: YASI TUTUL(A)MAYANLAR

Önceki başlık altında evrenselci yaklaşımın dışlayıcı ve sınırlayıcı olduğuna dair birtakım görüşlerden bahsedildi. Evrensel insan mefhumu ortaya atıldığında ve bu –doğası gereği– tüm insanları temsil edemediğinde, dışarda kalanlar/insan adedilmeyenler olur. İşte bu “evrensel”in içindekiler ve dışındakiler, yani insan olarak görülenler ve görülmeyenler ikilikçiliği *Kırılan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* kitabında ayrıntılı şekilde izah edilir. Bu izah son derece etkili bir ifadelendirmeye yapılı ve “evrensel insanlık” mefhumunun değil, yası tutulabilenlerle tutulamayanların arasındaki ayrımın hakikat olduğu belirtilir.¹⁸ Çünkü her insanın hayatının aynı değeri taşıdığını, yaşarken ve öldükten sonra aynı muameleyi gördüğünü, buna bağlı olarak her şiddetin de aynı tepkilerle karşı-

15 Butler, “Evrenseli Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları”, s. 29.

16 Butler, *a.g.e.*, s. 29, 32, 33.

17 Butler, *a.g.e.*, s. 51.

18 Butler, *Kırılan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*.

landığını tespit etmek, içinde bulunduğumuz sistemde imkânsız. Nitekim Butler şu soruları soruyor: “Kim insan sayılır? Kimin hayatı hayat sayılır? Son olarak da, *bir yaşamı yası tutulabilir kılın nedir?*”¹⁹ Butler kendisini bu soruları sormaya iten şeyin 11 Eylül’den sonra gelişen ABD’nin reaksiyonları olduğunu belirtiyor. Çünkü devlet burada kendi kayıplarını anıtlştırırken, bizzat kendi şiddetiyle öldürdüğü insanların hayatlarını önemsemiyor, yok sayıyor.²⁰

Butler’in sorularını somut örnekler üzerinden çeşitlendirmek, çeşitli kıyaslamalar yapmak pekâlâ mümkün. Çünkü hayatı, diğerinin hayatı karşısında yeterince değerli olmayan, ölümüyle beraber de sadece bir sayı, hatta kimi zaman düşman olarak görülen insanların oluşturduğu gruplara dair uzunca bir liste çıkarmak mümkün ya da Butler’in ifadesiyle, kuşkusuz bir “yas hiyerarşisi dökümü”²¹ yapılabilir. Bu hiyerarşinin altında kalanlar egemen ikilikçi anlayışın bir yanını oluşturur. Bu ayrımın ölçütünün ne olduğu, yani kimin hangi nedenle listenin üstünde ya da altında kaldığıyla ilgili olarak da Butler, sömürgecilik ve mülksüzleştirmeye ve bunlardan türemiş olan irksal ve dinsel farklılıklara vurgu yapar.²²

Laclau ve Zizek’le olan diyaloglarda bu tartışma Gayatri Chakravorty Spivak’a ve O’nun “madun konuşamaz” görüşüne göndermeler eşliğinde yapılır. Nitekim Spivak yoksullaştırılmış hayat tarzını temsil alanının dışında bırakan “Avrupa-merkezci” yaklaşımı eleştirir. Çünkü bu yaklaşım ve bu yaklaşımla hemhal olmuş vaziyetteki “evrenselci” düşünce “madun”u kapsayarak/içererek siler, temsil edilemez kılar. Bu kılma işleminin homojenleştirmeye neticelenmesi de ancak “epistemik şiddet” aracılığıyla olur.²³ Bu açıdan “evrensellik” Batılı “uygar” insanın diğerlerini tâbi kılması ve dışlaması için işlevsel bir araç görevi görür. Zaten *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddet*

tin Gücü’nde belirtildiği üzere, Doğu-Batı/uygar-barbar ayrımının da müsebbibi burada ortaya konan “ikilikçilik”tir.²⁴

Bu “ikilikçilik”, altını tekrar çizmek gerekirse, şu ya da bu insanlar diye bir ayrıma yol açmaz. “Evrensel insan” tüm insanları kapsıyorsa ancak birilerini de biçim olarak kapsamına alıp fiili olarak dışlıyorsa, ikiliğin biri insanlardan oluşmuyor demektir. Ancak Butler bu ikiliğin “eksik” ve “tam” insanlar ayrımına tekabül etmediğini belirtir. Burada insan olmayan olarak addetmenin ötesine geçilir ve gerçek dışı olarak görme gündeme gelir. Tam da bu gerçek dışılık alanında “huzur içinde” öldürülebilir; ölümü zaten yok hükmünde olunmasına binaen kayıp sayılmayan ve yasa bile layık olmayan, kaldı ki bir türlü de ölmeyen, yani yadsınamayan insanlar çıkar. Daha doğrusu bunlar “hayaletli varlıklar”dır çünkü hep vardırlar ve bir yandan da hiç yokturlar.²⁵ Burada “temsil düzenekleri” önemli bir araçtır; bu düzenekler aracılığıyla kimlerin yasının tutulup tutulamayacağına yani kimlerin var ya da yok olduğuna dair bir norm oluşturulur.²⁶ Hep mücadele edilmesi gereken, çünkü bir tehlike olarak sürekli varlık gösteren ama mesele öldürülebilirlik ve yas tutma olunca gerçekdışı addedilen herkesi buraya dâhil etmek mümkün.

Bu gerçekdışı alanın ortaya çıkış sürecinde yasının ne anlama geldiğini de açıklamak gerekir, yani yas neden bu kadar önemlidir? Sadece gerçekdışı addedilmiş birinin yası tutulduğu için mi? Sonraki başlıkta da izah edileceği üzere yas bir iz; yaralanabilirliklerimizle ve bu anlamda ortaklıklarımızla ilgili olan, hepimizin “öteki”ne teslim olmuş, “öteki”yle var olan insanlar olarak yaralanabileceğimiz ihtimaline işaret eden bir iz.²⁷ Muktedirlere göre, bu iz de ortadan kaldırılmalı, yani kayıp da gerçeklikten çıkarılmalı ki, insanlıktan çıkarma, gerçekdışılaştırma süreci tamamlanabilsin.²⁸ Aynı zamanda bu iz ortadan kaldırılsın ki “kayıp”

19 Butler, *a.g.e.*, s. 35.

20 Judith Butler, “Judith Butler ile Söyleşi”, Söyleşi: Emre Şan, Imge Oranlı, Nazlı Ökten, Şeyda Öztürk, Zeynep Direk, *Cogito, Yaralanabilirlik*, s. 87, İstanbul 2017, s. 149.

21 Butler, *Kırılğan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 46.

22 Judith Butler, “Judith Butler ile Söyleşi”, s. 149.

23 Butler, “Evrenseli Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Bimciliğin Sınırları”, s. 47, 48.

24 Butler, *Kırılğan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 20; ayrıca bkz. s. 99.

25 Butler, *a.g.e.*, s. 48.

26 Elif Demirkaya, “Prekarlık ve Prekarite Tartışmalarına Kısa Bir Giriş”, *Cogito, Yaralanabilirlik*, s. 87, İstanbul 2017, s. 19.

27 Butler, *Kırılğan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 51.

28 Butler, *a.g.e.*, s. 150.

hayata içkin bir hale getirilebilsin ve yaratabileceği, yaratması gereken vahametinden arındırılabil-sin.²⁹ Haliyle muktedir tarafından bu iz de ger-çekdışı addedilmeli, çünkü hem yok hükmündeki bir şeye ait hem de işaret ettiği şeyler “tehlikeli”.

Ortaya çıkan netice şu: Sadece “gerçek insan” addedilenin yası tutulabilir ve bu da genel irade-nin içerisinde olandır. Bu da kuşkusuz yas tuta-cak olana benzeyenlerden başkası değildir, yani farklı olanlarla kurulabilecek bağ bu çerçevede si-linir. İşte yası tutulabilenler ve tutulamayanlar ay-rımının körüklenmesi tam da bu noktada milli-yetçilik, homofobi, yabancı düşmanlığı, cinsiyet-çilik, engelli düşmanlığı gibi daha da uzatılabil-ecek ayrımcılık ve nefret temellerini güçlendirir. Bu bağlamda Butler şu soruyu soruyor: “Peki aşı-nalığı bir insan yaşamının yasının tutulabilirliği-nin kriteri olarak kurduğumda, bunu neyin paha-sına yapıyorum?”³⁰ Bu soruya nasıl bir cevap ve-rildiğini sonraki başlıkta izah etmeye çalışacağım. Ama önce bu “ikilikçilik”le muktedirin ve bu an-lamda hukukun ilişkisine dair birtakım şeylerin altını çizmek gerekli.

“HUKUK DIŞI” ALAN YA DA “İSTİSNA HALİ”

Butler ikilikçilikle, bu anlamda “evrenselcilik”le hukukun ilişkisini –özellikle 11 Eylül’den sonra– hakkında çok şey söylenen/yazılan “istisna hali” üzerinden analiz eder. Düşünür bu sırada daha çok kendi yaşadığı coğrafyadaki örnekler, özelde de Guantanamo’dan bahseder. Ancak Türkiye’de de yakın dönemde yakıcı şekilde yaşadığımız ve yaşıyor olduğumuz gibi, dünyanın birçok yerinde “olağanüstü haller” ya da “istisna hali” mantığıyla ve “güvenlik”, “beka” gibi söylemlerin araçsallaştırılmasıyla “hukukdışılık” inşa edilmiş durumda.

Burada söz konusu olan sadece devletlerin ken-di iç hukuklarını uygulamaması değil. Cenevre Sözleşmesi’nden Avrupa İnsan Hakları Sözleşme-si gibi bölgesel olanlarına kadar birçok insan hak-ları metni “güvenlik”, “olağandışılık”, “terörle mü-cadele”, “kamu düzeni”, “genel ahlak” gibi sebep-lerle askıya alınabiliyor.

Bu noktada Butler bir kez daha Foucault’ya gi-diyor, ardından da Agamben’e. Ancak Butler’ın eleştirerek ilham aldığı iki düşünürün görüşleri-ne çok fazla girmeye gerek görmüyorum. Çünkü bir hayli geniş bir çerçevede ele almak icap eder ki bu çalışmanın kapsamı da amacı da buna uy-gun değil.

Çok kısa belirtecek olursam, Foucault’nun mo-dernliğin son dönemlerinde egemenlikten farklı bir iktidar biçimi olarak yönetimselliğin günde-me geldiğine dair görüşü Butler tarafından tartışı-lıyor. Foucault’nun iddiasına göre, nüfusu ve mal-ları düzenleme gayesinin bir sonucu olan ve hu-kukun bir dizi taktik olarak görüldüğü yönetim-sellik devleti canlandırıyor.³¹ Ancak Butler bura-da farklı bir noktaya işaret ediyor; iktidar günü-müzde yeniden şekilleniyor ve bu yalnızca yö-ne-timsellik bağlamında bir şekillenme değil, geçmi-şin hukuku keyfince askıya alan ve kuvvetler ayrı-lığı ilkesi henüz daha doğuşunu ilan etmeden ön-ceki zamanlarda var olan egemenlik modeli ye-niden gündemde. Burada yönetimselliğin yerine egemenliğin geçmesi söz konusu değil, aksine iki-sinin kesiştiği noktada hukuk askıya alınıyor ve bu iki biçimi de geliştirici bir rol oynuyor. Hatta Butler bunu “yönetimselliğin tam ortasında ege-menliğin hayaletsi ve kuvvetli bir şekilde dirilişi” olarak ifade eder.³²

Butler’a göre devletin buradaki icraatı hukuk olmayan bir hukuk üretimi ve bu vesileyle ikti-dar yasadan kaideye/yasa uygulayıcıdan idari me-mura taşınır. Yetki artık hukuka bağlı olmayan ve hukuk çerçevesinde temellenemeyen resmî me-murlardadır.³³ Böylece eski egemenlik anlayışı ye-niden canlanır, çünkü “evrensel”e dâhil edilme-yen, “hayaletsi insanlar”ın olduğu bu alanda her şeyin üzerinde/sınırsızca kendi egemenliğini ye-niden ilan etmiş olur. Hukuk askıya alınır, çünkü zaten bu egemenlik biçiminin dayanak noktası, hukukla kurduğu bu istediği zaman askıya alabil-me ilişkisidir ve hukuk iktidarın sadece aracıdır.³⁴

Butler bu genişleyen egemenliği, keyfiliği, sı-

31 Butler, *a.g.e.*, s. 65, 66.

32 Butler, *a.g.e.*, s. 67, 68, 72.

33 Butler, *a.g.e.*, s. 74.

34 Butler, *a.g.e.*, s. 70, 92, 93.

29 Butler, “Queer - Yoldaşlığı ve Savaş Karşısı Siyaset”, s. 25.

30 Butler, *Kırılğan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 53.

nır ve hukuk tanımazlığı anlatırken “süresiz alıkoyma” işlemini bir sembol olarak sıkça gündeme getiriyor. Çünkü alıkoymanın süresizliğiyle, devlet egemenliğinin sınırsızlığı arasında bir bağ söz konusu; böylece zamana da hükmedilebilir. Nitekim Guantanamo gibi kapatılma merkezlerinin en temel özelliklerinden biri de süresiz alıkoymanın olması.³⁵ Türkiye’de bunun örneğine, keyfi ve haliyle gerekçesiz uzun tutukluluklar ve siyasi mahpusların ömür boyu yani süresiz hapsedilmesi (ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası) bakımından rastlıyoruz. Ancak birçok başka uygulama ve hak ihlali bu sınırsızlığın bir göstergesi ya da sonucu olarak vuku bulabilir. Çünkü yaratılan bu hukuksuz alanda, “evrensel”in böylece “evrensel insan hakları”nın dışında kalan insanlar söz konusudur ve devlete göre bu insanlara yapılacak her şey mubahtır.

Zaten Butler’ın Agamben’e yönelttiği eleştirilerden biri de bu çerçevede ortaya çıkıyor. Çünkü Butler’a göre iktidar ya da egemenlik hiç de herkes için aynı şekilde işlemez, aksine ayırım gözeterek işler ve “hukuk dışı” alan da zaten kendisini en çok bu ayırım üzerinden var eder. Şu sorunun tam yeridir:

Bu yaşamlara [Guantanamo’da süresiz alıkonulan insanlar kastediliyor] nasıl bir değer biçiliyor da mevcut ABD hukukunca ve uluslararası insan hakları hukukunca temin edilen yasal haklar onlar için geçerli sayılmıyor?³⁶

Kuşkusuz bu soruyu başka hukuk sistemleri ve hayatı değerli görülmeyen başka insanlar ve insan gruplarına uyarlamak mümkün.

YARALANABİLİRLİKLERİMİZ

“Kırılğanlık”, sosyal ve ekonomik destek ağlarından diğerlerinden daha az yararlanabilen ve birçok farklı şekilde yararlanmaya, şiddete ve cınayete maruz bırakılan belli toplulukların içinde bulunduğu politik olarak uyarılmış olma durumuna işaret eder; o halde kırılğanlık risk altında olmanın farklı açılardan dağılımıdır. [...] Bununla birlikte kırılğanlık, nedensiz devlet şiddeti ve bizatihi devletin kendisi tarafından uygulanmayan ama devletin yeterli koruma sağlamadığı şiddete ma-

ruz kalan toplulukların had safhaya ulaşmış yaralanabilirlik ve maruziyetinin politik olarak uyarılmış durumunu karakterize eder.³⁷

Düşünür bu şekilde izah ettiği kırılğanlık terimini ve bunun temel ögesi olan yaralanabilirlik riskini tanımın içerisindeki toplulukların hem farklılıklarının hem de ortak yanlarının keşfi için elzem görür.

Çünkü Butler, şiddeti anlamak için şiddeti tecrübe etmek gerektiği, yani kendi yaralanabilirliğimizi keşfederek başkaları için de aynı ihtimalin mümkün olduğunu idrak edebileceğimiz fikrinden hareket eder. Buradan yolu bir “biz” anlayışına çıkar; “tarihlerimiz ve bulunduğumuz yerler arasındaki farklara rağmen, birisini yitirmenin ne demek olduğuna dair bir fikri olanlarımızı kapsayacak bir ‘biz’³⁸’in birleştirici gücünden bahseder.” Bu anlamda Butler’da yas, bu bağlamda şiddet ve yaralanabilirliğimiz misilleme isteğine, yeni şiddet biçimlerine, hatta muktedir olanın şiddetinin diğerine göre mazur görülebilmesi adına meşruluk sağlayabileceği gibi farklı bir siyaset olanağı da açığa çıkarabilir. Bunun nedenini Butler’dan alıntıyla izah etmek en iyisi gibi görünüyor:

Demek ki arzunun ve fiziksel yaralanabilirliğin mevkii olan, hem kendini ortaya koyan hem maruz kalan, kamusal aleniliğin mevkii olan bedenlerimizin toplumsal yaralanabilirliği her birimizin siyasal kuruluşunda önemli bir rol oynuyor. Kayıp vermemizin ve yaralanabilir olmamızın kaynağında toplumsal olarak kurulmuş bedenler olmamız, başkalarıyla bağlarımızın bulunması, bağlarımızı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olmamız, başkalarına maruz kalmamız, maruz kalma nedeniyle şiddet tehlikesiyle karşı karşıya olmamız yatar.³⁹

Butler’ın bu görüşü –görüldüğü üzere– insanın tarihsel olarak kuruluşu fikriyle yakından ilişkili, çünkü bu ifadedeki toplumsallıkla kastedilen aslında kendi başımıza bağımsız varlıklar olarak özne olamayacağımız ve daha baştan “öteki”nin eli-

³⁵ Butler, a.g.e., s. 76.

³⁶ Butler, a.g.e., s. 82.

³⁷ Judith Butler, “Queer - Yoldaşlığı ve Savaş Karşısı Siyaset”, çev. Elçin Yılmaz, *Homofobi Kimin Meselesi - Anti-Homofobi Kitabı / 2 - Uluslararası Homofobi Karşısı Buluşma*, Kaos GL, Ankara 2010, s. 21.

³⁸ Butler, *Kırılğan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 35.

³⁹ Butler, a.g.e., s. 36.

ne teslim edilmiş olmamız. Haliyle oluşumumuz, içinde bulunduğumuz koşullarda başkalarıyla olan ilişkilenmemize bağlı, yani yine insanın kültür öncesi bir tabiatının olmaması ve “öteki”yle olan bağın özneleşmenin temeli olması diğer insanlarla bağ kurmanın kaçınılmaz olduğuna işaret ediyor. Nitekim bu toplumsallık içinde eğer “ben” ve “sen” sıkı sıkıya birbirine bağlıysa “sen”i kaybetmekle “ben”i kaybetmek hemhal olmuş şekilde gerçekleşir. Yani kaybolan aslında kişiyi özne yapan bağ ve tam da bu yüzden aslında her kayıp ortak bir kayıp olma niteliğini haiz. Yani sıra, madem daha baştan “ben” ve “sen” birbirine bu şekilde bağlı, yaralanabilirlik varlığın bir koşulu, çünkü ötekinin teması her zaman imkân dâhilinde. Zira yaralanabilir olmak “öteki”ne teslim olunmuş olduğu gerçeğini kanıtlıyor.⁴⁰

Bir önceki bölümün sonunda Butler’a atıfla sorulan sorunun cevabı da bu noktada karşımıza çıkıyor. Sadece aşına olduklarımızın yaralanabilirliklerini/hayatını hesaba katınca ve sadece bunların kaybını kayıp addedince, tanımadıklarımızın kaybının bizden neler eksilttiğini görmemiş oluruz. Sadece bilinen ve yası tutulanlar değil, gerçektir ya da yok olarak ele alınanlar, “isimsiz ve yüz­süz ölümler” de kişinin “toplumsal dünyasının melankolik arka planını” oluşturur.⁴¹

İşte egemen söylem tam da bu arka planı görünmez kılmaya çalışır. Bu görünmez kılma sırasında yüz önemli bir simge, çünkü yüzü yok sayarak ya da yeniden üreterek iktidarlar yaralanabilirliklerimizi ya da kırılganlıklarımızı gizleyebilir. Yüz yoksa hayatlar adlandırılmaz ve yası tutulamaz halde kalır. Sarsıntı geçirmek, “öteki”ni görebilmek, bu anlamda yaralanabilirliklerimizi, “hayatın kırılganlığını” fark etmek için “öteki”nin aynı zamanda “duygulanım aktaran” yüzünü görebilmemiz gerekir.⁴² Çünkü yüz kişinin yaralanabilirliğini ya da Emmanuel Levinas’a referansla öldürülebilirliğini gösterir. Bu aynı zamanda bir sorumluluk hatırlatmasıdır; başkalarının öldürül-

mesiyle ilgili var olan bir sorumluluktur.⁴³ Yüz bu nedenle iktidar tarafından görünmezleştirilir ya da yeniden kurgulanır. Çünkü yüzü unutmak, görmezlikten gelmek bu sorumluluğa dair farkındalıklarımızı siler.

Demokrasinin daha doğrusu radikal demokrasinin etiği de bu farkındalıklarla sıkı bağlar içeriyor. Çünkü birlikte yaşamayı seçmediğimiz, hiç tanımadığımız ve büyük olasılıkla hiç tanımayacağımız ve anlamayacağımız, farklı hatta belki tasvip etmediğimiz bir kültüre, hayat tarzına, kişisel ve toplumsal tarihe sahip insanlarla bir arada yaşayabilmekle ilgili. Bu bir arada hayat sadece “öteki”nin hayatına sayı göstermeyi gerektirmiyor; aynı zamanda bu etik gereğince bu hayatın, yani “öteki”nin hayatının değerini de savunmak zorundayız.

Butler’ın yaşanabilir bir dünya tahayyülünde önemli bir yeri olan radikal demokrasi bu anlamda belirsizliği ve bu belirsizliğin siyasal imkânlarını içeriyor. Kendisinin ifadesiyle belirtecek olursak; “radikal demokrasiyi olumlamak hakkındaki henüz tamamıyla bilinmeyen belki hiçbir zaman bilinemeyecek bir geleceğe açık olmaktadır.”⁴⁴ Bu belirsizlik rahatsız edici bir çerçeve ortaya çıkara-bilir ancak Butler’ın da altını çizdiği üzere gerçek manasıyla özgürlük kolektivizmle sıkıca bağlıdır ve bu yüzden başkalarının hayatı ve özgürlüğüyle diğerlerinin hayatı ve özgürlüğü arasındaki ilişki görmezlikten gelinemez.⁴⁵ Çünkü –tekrar ifade etmek gerekirse– kendisinden hareketle oluşmuş, “öteki”nden azade bir özne söz konusu değildir.

Düşününün savunduğu ve yeni ve daha yaşanabilir bir dünya için imkânlar barındırdığını düşündüğü, bu “biz” ve “belirsiz gelecek” anlayışını bazılarımız siyasal olarak eleştirebiliriz, politik nihilizme götürdüğünü, kaygan bir zemin olduğunu iddia edebiliriz. Şu sorular da akla gelebilir: Peki ya sınıfsal bağlar ve çelişkiler bu yaklaşımda nereye tekabül edecek ya da feminist politika yaparken bu “biz”in kuruluşu mümkün mü? Eni sonu sadece kayıpların ya da yaralanabilir oluşumuzun ortaya çıkardığı ortaklık bizi birleştirebilir mi ve bu

40 Butler, *a.g.e.*, s. 38, s. 46; ayrıca bkz. aynı eser s. 133; Butler, “Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu”, s. 53.

41 Butler, *a.g.e.*, s. 59, s. 60.

42 Butler, *a.g.e.*, s. 151, s. 152, s. 157.

43 Demirkaya, s. 10.

44 Butler, “Queer - Yoldaşlığı ve Savaş Karşısı Siyaset”, s. 23.

45 Butler, *a.g.e.*, s. 24.

birliktelikte ve karşısında kimler olacak gibi soruların ortaya çıkması muhtemeldir. Ancak devletlerin güvenlik politikaları adı altında şiddetini artırdığı, genel olarak milliyetçiliğin, linç kültürünün yaygınlaştığı şu günlerde bu tarz farklı siyaset imkânlarını tartışmaktan kaçınmamak gerekir diye düşünüyorum. Nitekim Butler'ın da ifade ettiği gibi keder, yas ya da kayıp olgusu insanlar arası "kader ortaklığı"nı, bu anlamda etik sorumlulukları kuramsallaştırmaya müsaittir.⁴⁶

Kaldı ki –tekrar altını çizmek gerekirse– burada düşünür bir grup ya da sınıf olarak ayrımcılığa karşı çıkmayı, evrensel insan hak ve özgürlükleri üzerinden mücadele etmeyi reddetmez, bilakis gerekli görür. Ancak Butler'a göre, burada sınırlayıcılıktan, dışarı ve içeri ikilikçiliğinden ve mevcut hukuk düzeninin çizdiği çerçeveden kurtulmayı sağlayıcı soruşturmalara da ihtiyaç vardır. Bu nedenle bu türlü mücadelelerin olması gerekir ama Butler'a göre, yeterli gelmez, çünkü

[b]u dil, insan ontolojisinin liberal versiyonlarına yerleşmiş olan bir yasal çerçevedeki meşruiyetimizi gayet iyi tesis ediyor olabilir, ama ölümcül olmasa da geri dönüşsüz biçimlerde bizi kendimizden koparan, başkalarına bağlayan, alıp götürün, çözen, bizim olmayan hayatlara bulaştıran [cinsel] tutkunun, [duygusal] kederin ve [siyasal] öfkenin hakkını vermiyor.⁴⁷

Bunun hakkını verebilmek adına Butler, başka bir normatif özlem peşinde olmamız gerektiğini belirtiyor ve bu özlemin peşinde koşarken özne olmanın evrenselci temeldeki bireyleşmeyle değil, kolektif içinde, yani "öteki"yle birlikte gerçekleştirebildiğini gözden kaçırmamak gerektiğini ifade ediyor.⁴⁸

İnsanların yaralanabilirliğine yani yara alma ihtimaline dair bir ortaklık olduğu düşünülüyor ama bu ortaklık eşitlik anlamına gelmez. Yaralanabilirlik herkese eşit derecede pay edilmediği gibi belli –mesela "şiddetin bir hayat tarzı olduğu ve güvenli öz savunma yollarının kısıtlı olduğu"– koşullar altında çok daha yoğun şekilde ortaya çıkabilir. Bir başka deyişle coğrafi ve zamansal olarak ay-

nı şekilde seyretmeyen ve ortak olsa da eşit olmayan bir yaralanabilirlik söz konusu.⁴⁹ Bu yüzden Butler'a göre, herkesin yaralanabilirliği göz önüne alınmalı ama bu eşitsizlikleri görmemek anlamına gelmez. Bir önceki başlıkta izah etmeye çalıştığım insanlar arası ayrımla yaralanabilirliğin pay edilmesi arasında sıkı bir ilişki var. Çünkü kimi hayatlara bambaşka değerler atfedilip, bu hayatlarda vuku bulan yaralanmaların faillerine çok şiddetli tepkiler verilebiliyorken, diğerinin yası bile tutulmuyor ya da tutulmuyor.⁵⁰ Örneğin "terörle mücadele" adı altında ölen kişilerin durumu, bu kişiler sivil vatandaşlar olsa bile kimilerince kayıtsızlıkla kimilerince de hayatını kaybedene duyulan yoğun nefretle karşılanabiliyor. Eril şiddete maruz kalan kişinin "genel ahlaka uymayan tavırlar içinde olması ya da bazen sadece trans olması fail ve "mağdur" konumunun yer değiştirmesine sebep olabiliyor. Bir sığınmacının sırf vatandaş olmadığı için, vatandaşların haklarına, yaşam hakkı da dâhil, sahip olmaması gayet normal karşılanabiliyor. Hatta siyasetçiler çıkıp ayan şekilde bu kişilerin burada sığınmacı olma yani yaşama haklarının olmadığını ifade edebiliyor.

NEFRETLE MÜCADELE NASIL OLMALI?

Foucault'nun çokça tesadüf ettiğimiz, meşhur bir cümlesi var: "İktidarın olduğu her yerde direnme vardır."⁵¹ Bu cümle sadece umutlu bir aforizma değil elbette, aynı zamanda bir iktidar ve direniş izahı sunuyor. Çünkü bahsi geçen iktidar da direniş de tek yönlü bir çerçevede ortaya çıkmaz, aksine çoklu güç ilişkileri burada varlık gösterir ve bu ilişkiler süreç içerisinde güçlenir, değişir hatta tersine çevrilir.⁵²

Foucault gibi Butler da iktidarın ikili yanından ve imkânlarından bahseder. Bu ikili yapı nedeniy- le ortaya çıkan bastırılmış "kimlik" yasanın ya da yasağın amacını tam olarak gerçekleştiremediğinin bir göstergesidir. Haliyle belirlenmemiş birtakım alternatif kimlikler her zaman ortaya çıkabilir/çıkar. Tam bu noktada, yasaklayıcı olanla da-

46 Butler, *Kırılan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 38.

47 Butler, a.g.e., s. 40. Köşeli parantezler içerisindeki ifadeler Butler tarafından, aynı eserin aynı sayfasında, başka bir cümlede kullanılmıştır.

48 Butler, *Kırılan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 41, 42.

49 Demirkaya, s. 11.

50 Butler, *Kırılan Hayat - Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 44, 46.

51 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tannöver, Ayrıntı Yay., İstanbul 2017, s. 71.

52 Foucault, s. 69.



BURAK CİRİTÇİ

vet/teşvik kesişir.⁵³ “Yasa”nın ya da kültürün buna ihtiyacı var; çünkü öznenin kuruluşu dışlamaya, belli koşullara sahip olanlar ve olmayanlar ayırımına dayanır.⁵⁴

Bu bağlamda Butler’ın iktidardan arınmış olarak politika yapmanın mümkün olmadığına inancı, umutsuz bir bakış açısı ya da alternatifsizlik iddiası değildir. Tam tersine “yasa” ya da iktidar, hegemonik söylem, şeyleştirme, denetleme, dışlama üretirken aynı zamanda faillik/öznellik ortaya çıkarır. Aslında iktidar ve onun bireylere nüfuz ettiği “doğallaştırılmış bilgi” tarafından “gerçek” dışı addedilenler gerçeği her zaman ele geçirirler.⁵⁵ Çünkü iktidar özneye muhtaç, ona tâbi olan, aynı zamanda özneleşen bu iki olgu bir madalyonun iki yüzü gibidir.⁵⁶ “Fakat öznenin kurulmuş oldu-

ğunu iddia etmek, onun belirlenmiş olduğunu iddia etmek anlamına gelmez; aksine öznenin kurulmuş olması, failliğinin önkoşuludur. Zira kültürel ve politik ilişkilerin amaca yönelik ve anlamlı olarak yeniden biçimlendirilmesini mümkün kılan şey, kendisine cephe alabilen, yeniden işlenebilen ve karşı koyulabilen bir ilişki değilse nedir?”⁵⁷ Bu bağlamda düşüncenin vardığı yer öznenin yitimi değil, yeniden işlenmesi, yapıbozuma uğratılması, politik bir sorunsal olarak ele alınmasıdır.⁵⁸

Failliğin alması gereken şekil bakımındansa Butler, normların parodik tekrarından bahseder.⁵⁹ Burada bahsi geçen toplumsal cinsiyet normlarının parodik tekrarıdır ama bunu diğer norm çeşitlerine uyarlamak mümkündür. Ancak kastedilen varolan normun eleştirisiz ya da yeniden kuruluş-

53 Butler, *Cinsiyet Belası - Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, s. 147.

54 Butler, “Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu”, s. 59.

55 Butler, *Cinsiyet Belası - Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, s. 32.

56 Hülya Durudoğan, “Judith Butler ve Queer Etiği”, çev. Erkal Ünal, *Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, s. 65-66, İstanbul 2011, s. 93, 94; ayrıca bkz. Butler, “Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu”, s. 53, 54.

57 Butler, “Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu”, s. 57.

58 Butler, *a.g.e.*, s. 60, 61.

59 Annamari Jagose, *Queer Teori - Bir Giriş*, çev. Ali Toprak, Notabene, Kaos GL, İstanbul 2017, s. 106.

suz bir tekrarı değildir. Aksine, “iktidar matrisi”, yani “iktidarla suç ortaklığı” içinde, ancak bir fa- il olarak, normatif inşaları yerinden ederek, yeni- den dolaşıma sokmaktır.

Performatif siyaset anlayışını nefret söylemi üzerinden tartışmak mümkün. Açıktır ki nefret ifadeleri, karşı çıkılması gereken, yaralayıcı nite- likte ve hegemonik söylemlere vücut verir. But- ler’in buraya kadar bir itirazı olduğunu söylemek pek mümkün değil. Ancak mücadelenin biçimi- ne dair bazı itiraz ve önerileri var, çünkü sadece tepkisel olarak gelişecek bir siyaset tarzı “mağdu- riyeti”, yani egemenliği güçlendirici olabilir, ay- rıca bu yaralayıcı söylemin kaynağı olan kurum- lara duyulan güveni yanlış şekilde arttırmaya yol açabilir.⁶⁰ Hukuki talepleri esasına alan bir poli- tik mücadele tarzı, nefret söylemine, haliyle de devlete ayrıcalıklı güç atfedilmesi anlamına gelir ki Butler’a göre toplum içerisindeki her tür nef- ret söyleminden devlet sorumlu olmasa da devle- tin onayı olmadan bu söylemler vuku bulamaz. Ayrıca düşünür hukukî taleplerin hayata geçiril- mesi durumunda bu düzenlemelerin tersine dö- nüp kırılğan gruplara zarar verme ihtimalinden de bahseder.⁶¹

Bu tehlikeler göz önüne alınmak suretiyle, di- ğer mücadele biçimlerinden vazgeçmemekle be- raber, nefret söyleminin ortaya çıkardığı yarala- ma tehdidini altüst edici performansların varlığı ve imkânları göz önüne alınmalı.⁶² Bir başka ifa- deyle, sadece hukukî talepleri dillendirme, kamu- oyu oluşturma, tepki geliştirmeyle bir mücade- le verilmesi etkili olmaz. Nefrete karşı mücade- lenin diğer temel yolu “siyasal sahneyi yeniden ku- racak performatif hünerin sergilenmesinden [ge- çer]; nefretin çalışma mantığını dumura uğrata- cak, onu afallatacak, istikrarsızlaştıracak, güçten düşürecek, çuvalatacak bir siyasal öznenin sah- neye çıkmasından...”⁶³ Çünkü burada sabit ve

her zaman aynı şekilde ortaya çıkan yaralayıcı bir söylem söz konusu değil. Bir başka deyişle, nefret söylemleri elbette yaralayıcı nitelikte ancak bu za- man içinde değişebilir ve her tür nefret ifadesinin aynı yaralayıcılıkta olması mümkün değildir. Ör- neğin pornografik bir görselle, siyahî bir ailenin evine ateşe verilmiş bir haç bırakmak aynı etki ve neticeler ortaya çıkarmaz.⁶⁴

Burada bahsedilen performanslar orijinalin tak- lidi değil, tam tersine bir orijinal olmadığını gös- teren edimlerdir. Örneğin “toplumsal cinsiyet pa- rodisi” orijinal gibi görünenin de aslında taklit –üstelik başarısız bir taklit ve ulaşılamaz bir ide- al– olduğunun ortaya çıkmasını sağlar. Bu bağ- lamda erkek egemen kültürün bir parçası olsalar da bu kültürün daha temel bir sorgulamaya tâbi kılınmasının imkânlarını açığa çıkarırlar.⁶⁵

Teşvik edilenin her durumda sessiz kalmak ya da kulak asmamak olmadığını da altını çizmek gerekir, zira performansların tekbiçimli olmadı- ğı da vurgulanmalıdır. Bambaşka icatlar, yaratıcı- lıklar üzerinden, farklı farklı performansların ser- gilenmesi yoluyla nefret söylemine etkili yanıt- lar vermek mümkün olabilir.⁶⁶ Nitekim Laclau ve Zizek’le yaptığı tartışmalarda da Butler, toplum- sal dönüşümün sadece kitleleri dava uğruna se- ferber etmekle değil, “gündelik toplumsal ilişki- lerin yeniden eklemelenmesiyle ve aykırı ya da yı- kıcı pratiklerin açtığı yeni kavramsal ufuklarla da gerçekleş[eceğini]”⁶⁷ belirtir.

BİTİRİRKEN

Judith Butler Ankara konuşmasında özgürlük ta- hayyülünü şöyle anlatır:

Özgürlüğün ne olduğunu zaten biliyor olduğumuzu düşünüyor olabiliriz, ancak transseksüel bireyler için şiddet tehdidi olmadan yaşamının ne anlama geldiğini gerçekten hiç düşündük mü? Özgürlüğü hiç bu şekilde tahayyül ettik mi? Ve dinî azınlıklar, kadınlar ve cinsel azınlıklar için de

60 Alev Özkazanç, “Butler’in Feminizmi: Siyasi Bir Okuma İçin Kılavuz”, Alev Özkazanç, *Feminizm ve Queer Kuram* içinde, Dipnot Yay., Ankara 2018, s. 39.

61 Alev Özkazanç - Özkan Ağaş, “Judith Butler’in Nefret Söyle- mi Eleştirisi: Egemenlik ve Hukukun Ötesinde Alternatif Bir Faillik”, *Fe Dergi* 10, s. 2, Ankara 2018, s. 6, 7.

62 Özkazanç, *Butler’in Feminizmi: Siyasi Bir Okuma İçin Kılavuz*, s. 39.

63 Özkazanç-Ağaş, s. 2.

64 A.g.e., s. 4.

65 Butler, *Cinsiyet Belası-Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, s. 226, 227.

66 Alev Özkazanç, “Judith Butler ve Queer Üzerine”, Alev Öz- kazanç, *Feminizm ve Queer Kuram* içinde, Dipnot, Ankara 2018 s. 86.

67 Butler, “Evrenseli Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Bi- çimciliğin Sınırları”, s. 22.

geçerli olan bir özgürlük talebinin ne anlama geldiğini gerçekten anlıyor muyuz? Bunları birlikte düşünmeyi öğrenmediğimiz sürece, bu tür bir özgürlüğü hiçbir suretle düşünemeyiz. Bu baskılar arasındaki farklılıkları kabul etmeye başlamadan ve haklarından mahrum edilen veya hayatları farklı şekillerde tehlikeli koşullara terk edilmiş insanlar arasında birliktelik, güç birliği ve yeni eşitlik anlayışlarına imkân sağlayacak bir açık uçlu aktarım pratiği sağlamadan bunları bir arada düşünemeyiz.⁶⁸

Butler'ın bu söylevi aslında yazının bir özeti gibi. Çünkü yazı boyu anlatmaya çalıştığım herkesin yaralanabilirliği ve özgürlüğü arasındaki kopmaz bağlara ve bu bağların siyasal mücadele sahnesindeki birleştirici gücüne işaret ediyor.

Daha çok Butler'dan aktararak yer verilen bu düşünceleri elbette eleştirebiliriz, bizi politik nihilizme götürdüğünü, toplum içerisindeki saflaşmaları yeterince ele almadığını iddia edebiliriz. Ancak her birimiz için özgürlüğün tesisi, yaşanabilir bir dünyanın mümkün kılınması adına farklılıkların ve bu farklılıklar nedeniyle gelişen yaralanabilirliklerin, özcesi hayatın kırılğanlığının siyasal alanda gözetilmesi fikrinin önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü nefretin, ayrımcılığın, düşmanlığın hüküm sürdüğü bir dünyada yaşıyoruz ve bu dünya dışlayıcı/sınırlayıcı bir düşünce üzerine kurulu.

Butler'ın da sıkça altını çizdiği gibi, bugün muktedirler “genel irade”ye dâhil gördüğü insanlarla diğerlerine aynı muameleyi yapmıyor. Yani kendine şiddet eylemlerinde bulunduğu anda bu şiddet sonucu hayatını kaybedenlerin hayatına verilen değerle, bu iradenin dışında görülen kişilerin değeri aynı değil. Mesela Taybet İnan'ın cenazesi günlerce sokakta bekletildi ve bu olay “yası tutulamaz”lığın çok önemli bir örneği olarak hafızalara kazındı. Ya da Ethem Sarısülük gibi devleti protesto ettiği sırada öldürülen bir kişi için “adalet”in bir türlü tecelli edemediği bir kez daha görülmüş oldu. Hande Kader'in katillerinin yargılanmasında doğru düzgün gelişme kat edileme-

di ve bu hukuk faciası ana akım medyada asla yer bulamıyor. Çünkü öldürülen bir trans.

Tanık olduğumuz, bazen bizzat yaşadığımız bu olaylar, bir yandan acı ve yas unsuruyken bir yandan da bizi biz yapıyor, kendimizi yeni baştan sorgulamamıza yol açıp, “ben kimim?”, “hayat içinde nereye tekabül ediyorum?” sorularını güncelliyor. Hiç tesadüf etmediğimiz, hatta bambaşka nitelikleri olan insanların hayatını ve bu hayattaki yaralanabilirlik ihtimalini gündemimize sokuyor. Haliyle kendi yaşadıklarımızla beraber başkasının yaşadığı haksızlıkları, ölümleri, yaraları bünyemize katarak, farklı yönlerden de olsa değişiyoruz. Çünkü namütenahi bir tabiatımız söz konusu değil, tarih içinde kuruluyoruz, başkalarına bağlıyız ve bu yüzden de her kayıp bizi ilgilendiriyor, bize dokunuyor, dokunmalı.

Ursula K. Leguin'in *Mülksüzler* romanında anarşist Anarresli Shevek'in de dediği gibi “gerçek kardeşlik paylaşılan acıda başlıyor.”⁶⁹ İşte Butler'a göre bu acıyla kurulan bağı bir siyasal imkâna dönüştürebiliriz ve kolektifleştirilmiş yastan yola çıkarak herkes için geçerli, yani gerçek bir özgürlük arayışına girişebiliriz.

Bugün muktedirlerin medya, yargı gibi güçler üzerindeki hâkimiyeti açık. “Genel irade”ye dâhil olmayan ya da olamayan herkes yoğun bir baskıyla karşılaşılıyor. “İstisna hali”nin normal hal olduğu, yani hukukun askıya alınmasının kural, hukuka uygunluğun istisna olduğu, uluslararası insan haklarının –zaten tartışmalı olan– işlevini yitirdiği zamanları yaşıyoruz. Ancak kurulmuş olan her şey bozuma uğratılabilir, yıkılıp yeni baştan yapılabilir, çünkü bir başı olanın bir sonu da olur. Nitekim Foucault ve Butler'ın da belirttiği gibi, her zaman iktidarın elinden kaçanlar, direnenler var. İnsanlara dayatılan kimlikler hiçbir zaman tamamlanamıyor, muktedirin zaferi hiçbir zaman nihai olamıyor. Çünkü hayat –Butler gibi düşünenlerin herkes için daha iyi nasıl olur diye sorduğu hayat– her an yeni baştan kuruluyor ve hiçbir güç bunun önüne geçemiyor.

69 Ursula K. Leguin, *Mülksüzler*, çev. Levent Mollamustafaoğlu, Metis, İstanbul 2006, s. 59.

68 Butler, “Queer - Yoldaşlığı ve Savaş Karşısı Siyaset”, s. 20.

Algının kanlı dönüşümü: Alt-right ve Yeni Zelanda cami saldırısı

OSMAN BURAK TOSUN - DEVRİM DENİZ EROL

Batılı kapitalist ülkelerde 1970'lerde ortaya çıkan, 1980'lerde dünyaya yayılan liberalizm ve muhafazakârlığın ekonomi politikaları yani yeni sağ ideoloji, sistem sorunları ve sosyalist hareketin de gerilemesiyle aşırı sağa evrilmeye başladı. 2000'ler aşırı sağ partilerin Fransa, Almanya, İngiltere, Hollanda, Sırbistan, Amerika, İsveç, Norveç gibi birçok ülkede yükselişe geçtiği, popülist politikalarla yaygınlaşıp kitleselleştiği yıllar oldu. Aşırı sağ ideoloji Batılı ülkelerin sosyo-ekonomik ve kültürel krizine yabancı düşmanı, ırkçı ve İslâmofobik kökleri olan bir neden buldu: Ortadoğu'da yaşanan çatışma ve savaşların sonucu ortaya çıkan mülteciler ve göç dalgası. Bu savaşlarla ilintili olan bir diğer bileşen de aynı dönemde Batılı ülkeleri hedef alan İslâmcı terör saldırıları oldu. Üretilen hakikat rejimi, parlamentodan alanlara, geleneksel medyadan sosyal medyaya birbirine eklenerek oklarını Batı'daki göçmenlere ve mültecilere çevirdi. Tabii bunların yanı sıra başta sosyalistler, feministler, politik doğrucular vb. olmak üzere sadece mülteci ve göçmen sorununda değil birçok konuda aşırı sağ ideolojinin karşısında yer alan gruplar da okların hedefi oldular. Sağ gruplar Arap Baharı, Gezi eylemleri gibi birçok yeni toplumsal hareketin örgütlenme ve kitleselleşme mecrasını kullandılar: İnternet. Aşırı sağ şemsiyesinin altında neo-Naziler, KKK'lar

(Ku Klux Klan), Kimlik Hareketi ya da "alt-right" gibi tamamen internetteki mesaj panoları ve siteler üzerinden haberleşen, *trol* alt kültür grupları ortaya çıktı. Bu yazıda da adı sıkça geçecek olan ve "alternatif sağ" olarak Türkçeye çevrilen son hareket, biçim değiştirmiş radikal sağ bir hareketi tanımlamakta. Beyaz üstünlükçü, ırkçı, İslâmofobik ve cinsiyetçi olan alt-rightçılar internette alanlara taştan *trollemeleri* ve *memeleri*¹ "pepe" ile aşırı sağın önde giden gruplarından birini oluşturmaktadır.

Bu sosyo-kültürel iklim, 15 Mart 2019 tarihinde bir katliamı ortaya çıkardı. Katliamın faili Avustralyalı Brenton Tarrant; beyaz, orta sınıf, erkek, 28 yaşında bir aşırı sağcı. Tarrant, Yeni Zelanda/Christchurch'te bulunan iki camiye silahlı saldırıda bulundu. Cuma namazı vaktinde, 50 Müslüman göçmeni öldürdü. Katliam, Tarrant'ın kafasına taktığı bir kamera ile kayıt altına alındı ve çağa yakışır şekilde failin *Facebook* hesabı üzerinden, canlı olarak yayımlandı. Böylece her alana sirayet eden göçmenler hakkındaki nefret söylemi, bir nefret suçuyla sonuçlandı. Bu yazı ise katliamı olduğu kadar katliamla ilişkili olan aşırı sağ; mesaj panolarından eline silah alarak soka-

1 Sosyal medyada paylaşılan ve paylaşıldıkça internet kültürüne entegre olan ve varyasyonları çıkan mizahi içerikli (çoğunlukla mesaj panoları kaynaklı); görseller, metinler, videolar vb.

ğa inen alt-rightçıları; yerliler-göçmenler, Batılılar-Doğulular, zenciler-beyazlar, kadınlar-erkekler hakkındaki tersyüz edilen gerçekleri yani altgerçekliği; yağmalanan tarihi, mitleri ve bilgisayar oyunu estetiğini konu ediniyor.

BİR COPYPASTA,² BİR ŞARKI, BİR SOYKIRIM VE BİR KATİL

Arnavutluk kralı öldürdük, Arnavutluk değerli Moğolistan'ına dön. Hahahaha aptal Türk ve Boşnak kötü kokar. Vay be! Kokuyu alabiliyorum. KEBABI TÜM TOPRAKLARDAN KALDIRIN.

– “Remove Kebab” ismiyle yayılmış bir cypypastadan alıntı

“Remove Kebab” sloganı, “krautchan” isimli mesaj panolarından tüm dünyaya yayılmış en ünlü cypypastalardan biri olan “Serbia Strong” isimli yazının en çok bilinen kısmıdır. İçerik olarak, Türk ve Müslüman Balkan halklarına karşı nefret söylemi içeren metin, (kasıtlı bir biçimde) oldukça bozuk bir İngilizce dilbilgisi ile yazılmış olduğundan dolayı *trol* kültürü içerisinde kendine sarsılmaz bir yer edinmiştir. Bu ün, yalnızca İngilizcenin mizahi bir iğfalinden de öte, *trol* kültürünün ayrılmaz parçası olan ironiyi barındırması ve *offensive joke* olarak tabir edilen saldırgan şakalardan olması nedeniyle de hak edilmiş bir ündür. Üstelik hemen her *meme* ve *cypypasta*nın başına geldiği gibi kısa zaman içerisinde yalnızca (!) şaka ve ironi olma özelliğinden hızla sıyrılmış ve başka biçimlerde de kendini göstermiştir.

İstanbul'da yaşayan Makedonyalı “Sergej” mahlaslı kullanıcı tarafından kaleme alınan bu *cypypasta*'daki “Serbia Strong” ifadesi, kısa zamanda Yugoslavya İç Savaşı sırasında kayda alınmış olan turbofolk türündeki bir şarkının *Youtube*'daki ismi olmuş ve “Serbia Strong” ve “Remove Kebab” sloganları bundan böyle söz konusu şarkı ile beraber anılır olmuştur. Bu beraber anılma, elbet-



Ünlü bir meme olan Serbia Strong videosundan bir görüntü. “Dat Face Soldier” olarak bilinen savaş suçlusı Novislav Djajic akordeonuyla. (Kaynak: Serbia Strong, <https://www.youtube.com/watch?v=FlcxqVRLEWI>.)

te ki rastgele bir şarkının seçilmesi sonucu gerçekleşmemiştir. Klibin başında, Karadzic'in “Tanrı Sırptır ve Sırları koruyacaktır” sözlerini tekrarlayan bir Sırp askeri görülmekte ve ardından Sırp askerlerinden oluşan bir müzik grubu Sırların hiçbir şeyden korkmadığını ve Karadzic'in onlara önderlik edeceğini anlatan, Boşnakları ve Hırvatları tehdit eden şarkılarını icra etmektedirler. Şarkının sözleri ve baştaki ifadelerin yanında, klibe *trollerin* bir altın cevheri bulmuşçasına hücum etmelerine sebep olan, hissizce ve soğukkanlı biçimde akordeon çalan askerdir. “Dat Face Soldier” ismiyle ünlenecek Novislav Djajic isimindeki asker, savaş sırasında işlediği 14 kanıtlanmış cinayetten 5 yıl hüküm giymiştir.³

İşin garibi, hem *trol* kültürü içerisinde kendine yer edinmeye başlayan aşırı sağ, hem işin gırgırında olan *troller* hem de “Dom za spremni” (Biz üstünüz), “Bog ye Srbini” (Tanrı Sırptır) gibi sloganlara alışık Ex-Yugoslavlar için “Serbia Strong” gibi gülünç bir ifade sorun değilken (yahut öyle görünüyorken) garip bir olay meydana gelir. Bir cuma günü dokuz yıldır etrafta dolaşan şarkı, birazdan büyük bir katliam gerçekleştirecek, trafik kurallarını önemseyen beyaz bir Batılının arabasında duyulur. Teybinde eski bir Britanya ordu marşı olan “British Grenadiers” çalmaya başlarken arabası-

2 Bu terim işletim sistemlerindeki dosya yahut metnin aynısını kopyalamaya yarayan “kopyala-yapıştır” komutunun İngilizcesi olan “copy-paste” teriminden uyarlanarak internet argosuna geçmiştir. İnternet argosunda “cypypasta” terimi, bir metnin (çoğunlukla mesaj panolarında) konuşulan konu ile alakalı yahut alakasız bir biçimde farklı kullanıcılar tarafından defalarca kopyalanıp yapıştırılmasına denir. Bu yolla yaygınlık kazanan metin, kısa zamanda *trol* kültürünün bir parçası haline gelir.

3 “Serbia Strong/Remove Kebab”, *Know Your Meme*, 21.06.2010, <https://knowyourmeme.com/memes/serbia-strong-remove-kebab>

nı durdurur, üzerine mühim gördüğü; sloganlar, tarihler ve tarihî kişileri yazdığı silahlarını alarak bir camiye doğru yürür. 50 kişinin öldüğü saldırı sonucu, çok önemsenmeyen fakat katliamdan katliama varlığı hatırlanan bir mesele tekrar ortaya çıkmadan yayın yasakları ile yok sayılır: Aşırı sağın, yalnızca Trump'ın koltuğunun üzerinden başka yahut Avrupa'nın sokaklarından başka yerlerde de olabileceği ihtimali. Alt kültürel bir değer olarak aşırı sağın, bir müddettir derin filan da olmayan internette bir yerlerde kendine yer bulmuş olabileceği ihtimali.

DERİN OLMAYAN TAVŞAN DELİĞİ VE SI(A)Ğ KANAATLER

Deep Web meselesi, hemen her türlü pis mesele- nin döndüğü ve bildiğimiz internetten farklı bir internetin olduğu varsayımıyla ortaya çıkan bir şehir efsanesi olarak oldukça popülerleşmiş ve Tor tarayıcı ile onion uzantılı internetin karanlık köşelerine seyahat etmek isteyen pek çok kişiyi kendine çekmiştir. Evet Tor, kullanıcıların anonim biçimde gezinebilmeleri için muntazaman bağlantılarının kaynağını değiştirmekte ve kullanıcıların sözüm ona gizlice “pis işlerini” görmele- rine olanak tanımaktadır. Fakat bu yarı-mit, yarı- gerçek deryanın yüzeyinde (bildiğimiz geleneksel internette) dönen ve gittikçe daha da yüzeye çı- kan, üstelik söz konusu derin ağdan çok daha es- ki anonim mesaj panolarındaki *clandestin* mese- leler, uzunca bir süre popüler hale gelmemiştir. Aşırı sağın internet üzerinden popüler hale gel- mesi açısından bu tarz bazı oluşumlara değinmek yerinde olacaktır.

Red Pill hareketi, bu oluşumların en yaygın olanlarından biridir. Alt-right ya da genel olarak aşırı sağ tarafından sol görüşlülere, politik doğ- ruculara ya da feministlere karşı kullanılan “red pill” yani kırmızı hap metaforu ise 1999 yapımı olan *Matrix* filmine dayanmaktadır. Morpheus, Neo'ya iki yol sunar. İlki sıradan yaşamına geri dönüşü simgeleyen mavi hap, ikincisi ise onu ger- çekliğin tavşan deliğine sokacak olan kırmızı hap- tır. Özcesi kırmızı hap, şimdiye kadar yanılmış, köle olduğunun farkına varmamış ve gerçekliği kavramamış olanlara bireysel, idealist ve mental

bir aydınlanma ile asıl-gizli gerçeği sunar. Bir çe- şit komplo teorisine dayanan ve siber alanda fark- lı tartışmalar için de kullanılan red pill metaforu, günümüzdeki yaygın kullanımını göz önünde bu- lundurursak, özellikle cinsiyetçi bir hareketi işa- ret etmektedir. Siber alanda “feminist egemen bir dünyaya” karşı örgütlenen hareket, şimdiye kadar asıl ezilenin ve şiddet görenin kadınlar değil er- kekler olduğunu ileri sürmekte ve “erkek hakları- nı” savunmaktadır.⁴

2012'den itibaren r/TheRedPill *subredditi* ile mesaj panolarının “yüzey kısmında yer alan” Red- dit üzerinden örgütlenen, oradan diğer paylaşım sitelerine ve gündelik hayata hızla yayılan, er- keklerin kadınlardan her anlamda üstün oldu- ğunu savunan ve “kadın düşmanı” tanımlaması- nı sonuna kadar hak eden Red Pill, genel anlam- da erkeklerin yükselen feminizm, kadınların top- lumsal alandaki talep-kazanımları ve tüm bunlar- la ilişkili görülen politik doğruculuk karşısinda- ki erkeklik krizinin bir dışavurumudur. Red Pill, kadın ve erkeğin “doğasının” farklılığını biyolojik ve evrimsel psikolojiye ait kendince “bilimsel” ve- rilerle kanıtlayarak; kadınların dominant alfa er- kekleri ve bu erkeklere itaat etmeyi arzuladığını, “gerçek” erkeklerin ise kadınlara haddini bildir- ren, onları aşağılayan alfa erkekler olduğunu ileri sürmektedir. Ancak hareket aynı zamanda erkek- lerin nefret edip aşağıladıkları bu kadınları nasıl elde edebileceklerine ilişkin türlü strateji öneri- leriyle bir “kadın tavlama” kılavuzu olma görevi- ni de üstlenir. Red Pill forumları ya da siteleri ta- kipçilerine, genelde “kadın tavlama” stratejileri- nin etrafında dönen, erkeklere özgü ve sahte bi- limsel genellemelerle dolu bir kişisel gelişim pla- nı sunmaktadır.

2013'e gelindiğinde ise beyaz üstünlükçü, alt- rightçı ve neo-Nazi kimliğiyle bilinen *The Da- ily Stormer*⁵ isimli haber sitesi ve mesaj panosu, “politik doğrucu olmayan” alt-right *trolleri* ken- di bünyesinde toplamaya başlamıştır. Çok geçme-

4 r/marriedredpill, “Red Pill Jargon and Terminology (X-Post from TRP)”, 06.06.2015, https://www.reddit.com/r/marriedredpill/comments/2rhdsy/red_pill_jargon_and_terminology_xpost_from_trp/

5 İsmi 1930'lu yıllarda basılan *Der Stürmer* isimli anti-Semi- tik ve Nazi yanlısı Alman mizah dergisinden almaktadır.

den, *4chan* gibi popüler mesaj panolarının /pol/⁶ alt kategorilerinden gelen bu *troller*, kendileri gibi memnuniyetsiz bir *trol* olan ve kendisini Nazi ve *trol* olarak tanımlayan⁷ Andrew Anglin'in bayrağı altında birleştiler. Bu birleşmeden "Troll Army" diye anılan bir *trol* ordusu kuruldu. Ordu ilk saldırısını 2014'ün Ekim ayında, İngiliz İşçi Partisi'nden Yahudi kökenli politikacı Lucia Berger'e e-mail ve *Twitter* mesajları yollayarak yaptı. "Operasyon: Pis Yahudi Kaltak" olarak bilinen saldırı, mesaj gönderen ve nasıl mesaj gönderilmesi gerektiği konusunda kanaatlerini sunan "National Action" üyesi bir neo-Nazi'nin de hapse girmesine neden oldu.⁸ Ordu, verdiği kayba rağmen saldırılarına devam etmiştir. Zira sürdürmeleri gereken bir davaları vardır: Doğu'dan gelip Batı kültürünü tehdit eden göçmenler, "yardakçıları" "Social Justice Warrior"lar (Sosyal Adalet Savaşçıları) ile beraber bir "Beyaz Soykırımı" gerçekleştirmektedir.⁹ Ödenecek bedeller göze alınmıştır.

Tüm bunlar olup biterken, 2014'ün Ağustos'unda kadın oyun yapımcısı Zoe Quinn eski erkek arkadaşı Eron Gjoni ile ilişkileri sürecindeki e-postalar ve mesajlaşmalarını ifşa etmesinin ardından *Quinn*, *Twitter* ve mesaj panolarında oyuncu komünitesi tarafından hem desteklenmiş hem de linçe maruz kalmıştır.¹⁰ Oyun camiasında vaka-i adiyeden sayılabilecek bu olay, alışılmadık biçimde hızla büyümüş ve kadın oyun yapımcılarının oyun yapım sektöründeki uğradığı taciz ve mobbinglerin bir gün yüzüne çıkmasını sağlamıştır. Oyun camiası ve *trol* kültürüne yabancı olanlar için erken bir *#metoo* hareketi gibi telakki edilebilecek bu olay, yalnızca kadın kimliğinin oyun sektöründeki temsilini faş eden bir başkaldırı ve

kadınların uğradıkları taciz ve mobbingleri ortaya çıkaran bir katalizör olmamıştır. Aynı zamanda, aynen *Stormer* örneğindeki beyaz üstünlükçü memnuniyetsizler gibi, kadınların birey olarak sektörde ve gündelik hayatta "kayrılmaları"(!), politik doğruculuk adına kadınlara dair olumlu temsillerin artmasından memnun olmayan kişileri ortaya çıkarmıştır. Oyunculüğün öldürüldüğünü ve politik doğruculuğun oyunlara zarar verdiğini öne süren hatırı sayılır bir kitle de tartışmaya bu kutuptan dâhil olmuştur. Skandal, 2013'ten beri *YouTube* üzerinden oyunlardaki kadın temsilini eleştiren, "Tropes vs. Women in Video Games" isimli bir video serisi hazırlayan feminist eleştirmen Anita Sarkesyan'ın ve *4chan* mesaj panosunun kurucusu Christopher "Moot" Poole'un, "Social Justice Warrior"ları "kayırdığı" için tehditler¹¹⁻¹² almasıyla zirveye ulaşmıştır.

Bu skandal akabinde mesaj panolarındaki beyaz ve erkek üstünlükçü trend, gün geçtikçe daha fazla göz önüne çıkmaya başlamıştır. Hatta ilgi, politik doğrucu yaftası yiyen *4chan*'den, "politik doğrucu olmayan" *8chan*, *Stormer* gibi alternatiflere kaymıştır. Ana akım politik doğruculuğun, alt kültürlerin kendisine yer bulabildiği ve yayıldığı bu mecralarda karşılaştığı reaksiyon, ileride farklı biçimlerde ayyuka çıkmaya devam edecektir.

Bu ayyuka çıkışlardan biri 2015'in haziran ayında, alelacele yazmış olduğu bir metnin yazım hataları için özür dileyebilecek kadar ince (ve zencileri yazdığı metin içerisinde "aşağılık hayvanlar" olarak niteleyebilecek kadar ırkçı), amcası tarafından çekingen ve utangaç olarak tanımlanan,¹³ Dylann Storm Roof isimli 21 yaşındaki Güneyli beyaz bir gencin, babasının doğum gününde

6 Politically incorrect

7 SPLC, "Eye of the Stormer", 07.02.2017, <https://www.splcenter.org/fighting-hate/intelligence-report/2017/eye-stormer>

8 The JC, "Neo-Nazi gave out internet abuse tips in campaign against MP", 30.10.2014, <https://www.thejc.com/news/uk-news/neo-nazi-gave-out-internet-abuse-tips-in-campaign-against-luciana-berger-1.60174>

9 Daily Stormer, "A Normie's Guide to the Alt-Right", 31.08.2016, <https://dailystormer.name/a-normies-guide-to-the-alt-right/>

10 Gjoni, E, "The Zoe Post", 16.08.2014, <https://thezoe.post.wordpress.com>

11 The Verge, "Gamergate scandal convinced 4chan founder Moot to leave the site", 14.03.2015. <https://www.theverge.com/2015/3/14/8214713/gamergate-scandal-convinced-4chan-founder-moot-to-leave-the-site>

12 Polygon, "Anita Sarkeesian shares the graphic, violent threats that fill her Twitter feed", 27.01.2015, <https://www.polygon.com/2015/1/27/7923521/anita-sarkeesian-shares-the-graphic-violent-threats-that-fill-her>

13 Press Herald, "An uncle describes Dylann Roof as a quiet, shy boy", 20.06.2015, <https://www.pressherald.com/2015/06/20/an-uncle-describes-dylann-roof-as-a-quiet-shy-boy/>

hediye ettiği silahıyla¹⁴ memleketi olan Charleston'da bulunan Metodist Kilisesi'ne saldırıp dokuz kişiyi öldürmesiyle meydana gelmiştir. Roof, herkesin internette konuşup hiçbir şey yapmamasını neden göstererek harekete geçmiş ve yazdığı metinde, mesaj panolarında konuşulanların hemen hemen kopyası olan fikirlerini kâğıda (daha doğrusu kara ayna üzerine) dökmüştür. Kendine ait, amatörce hazırlanmış internet sitesi olan *lastrhodesian.net* üzerinden hem beyaz üstünlükçü kimliğini sergilemenin bir yolu olarak, kendince değerli bulduğu simgeleri kullanmak suretiyle çektiği fotoğrafları (çoğunda kendisinin de poz verdiği ABD ve Konfederasyon'un kölecisi geçmiş konulu) hem de manifestosu sayılabilecek yazısını paylaşmıştır. Sitesinin ismini "Last Rhodesian" olarak seçmesinin nedeni de bir bakıma bu simgelerle ilintilidir. Zira Birleşik Krallık'tan kopan (bugünkü Zimbabwe ve Zambiya'yı içeren) ve 1965'ten 1975'e kadar varlığını sürdüren Rodezya, o dönemde Afrika'daki son beyaz azınlık hükümetidir. "Rodezya" yahut "Rodezyalı" ifadeleri internetteki alt-right literatüründe çoğu zaman zenciler tarafından etrafı sarılmış beyaz anlamında kullanılmaktadır. İsim ve sembollerden müteşekkil (çoğu zaman göndergesiz göstergelerden oluşan) yüzeysel metinlerarasılık, internetten yükselen sağın jenerik bir özelliği olarak birçok defa karşımıza çıkacaktır.

Kasım 2016'ya gelindiğinde Trump'ın seçimleri kazanması ile beraber, birçok alt-right yanlısı mecrada festival havası hâkimdir. Festival, çok geçmeden alışıldığı üzere saldırgan bir hal almaktadır. 2017 Ocak ayında Amerikan aktör Shia LaBeouf, Donald Trump'ın seçimi kazanmasıyla beraber, Trump'ın seçim öncesi vaatlerinden biri olan Meksika sınırına çekilecek olan duvarı ve Trump'ın ayrımcı söylemlerini kastederek "He Will Not Divide Us"¹⁵ isimli bir performans sergi-

lemeye başlamıştır. Performansın niteliği bir sonraki seçime kadar olan dört senelik süre boyunca "He Will Not Divide Us" yazılı bir duvara doğrultulmuş, 24 saat canlı yayın yapan bir kamera önünde isteyen herkesin sloganı haykırması olarak öngörülmüştür. Fakat bu öngörü kısa zaman içinde yanlışlanacaktır. Çok geçmeden hemen tüm mesaj panolarında en popüler konulardan biri "He Will Not Divide Us" (HWNDU) olmuş, kolayca sinirlenmesi ve fevriyetiyle dikkat çeken LaBeaouf'u *trollemek* için seferber olunmuştur. Kimi zaman bilindik *memeler* kullanılarak, kimi zaman doğrudan doğruya LaBeaouf'u kışkırtarak *trol* saldırısı sürdürülmüş, sonunda ise LaBeaouf'un sarılarak sloganı haykırdığı bir *trolün* aniden "Hitler yanlış bir şey yapmadı" demesi üzerine LaBeaouf *trole* saldırmış ve polis tarafından gözaltına alınmıştır. Bu olayın ardından, önce Long Island City's Museum of the Moving Image duvarındaki yazının etrafı barikatlarla çevrilmiş ardından da müze, güvenlik gerekçesiyle yazıyı ve kamerası bulduğu yerden kaldırmıştır. LaBeaouf, sloganını bayrak yapıp önce Güney eyaletlerine ardından da ülke dışına götürse bile, *trollerle* yaşadığı köşe kapmaca hâlâ sürmektedir.¹⁶

Commune dergisinin internet sitesinde yayımlanan makalede, New York'taki alt-right grupları içerisine sızan yazar Jay Firestone'a konuşan üyelerden biri, HWNDU boyunca *trollerin* müzeye yönlendirilmesinde payları olduğunu ifade etmiştir. Üstelik aynı alt-right üyesi, erkek üstünlükçü düşüncesinin çok geçmeden beyaz üstünlükçü ve anti-Semitik bir biçime bürünmüş olduğunu da sözlerine eklemektedir.¹⁷

Günümüzde, tüm ideolojilerde olduğu gibi aşırı sağın da popüler yüzleri, "uzmanları" ve "fikir önderleri" vardır. Önderler genel olarak fikirlerini yaymak, seslerini duyurmak için interneti ve bu mecranın kanallarını sistematik şekilde kullanmaktadırlar. Tarrant'ın fikirlerinden etkilendiğini belirttiği kişilerden biri olan Candace Owens'ı ele alalım. Owens sağcı, İslâmfobik,

14 Daily Mail, "Friends of suspected race-hate killer, 21, reveal he's a pill popper who got a gun for his birthday, wears apartheid flags and has a Confederate license plate", 18.06.2015, <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3129887/Dylan-Roof-21-suspected-murdering-nine-race-hate-church-crime-got-gun-birthday-arrested-twice-year-drug-trespassing-charges.html>

15 "Bizi Ayıramayacak"

16 Know Your Meme, "He Will Not Divide Us", 23.01.2017, <https://knowyourmeme.com/memes/he-will-not-divide-us>

17 Firestone, J., "Three Months Inside Alt-Right New York", *Commune*: 2, 2019 Bahar, <https://communemag.com/alt-right-new-york/>

Trump'ı destekleyen zenci bir Youtube yayıncısı ve feminizm düşmanı bir kadın. Youtube üzerinden gerçekleştirdiği yayınlarda zenciler için en iyi seçeneğin Cumhuriyetçileri desteklemek olduğunu ve siyahlar için kırmızı hap yani "Red Pill Black" hareketinin zamanının geldiğini iddia etmekte.¹⁸ Siyahlar için kırmızı hap metaforundan da anlaşılabilir olduğu gibi Owens, özellikle sağın popüler kültürden kendine "gizli gerçekler" devşirdiği kavramları tekrarlamakta. Ona göre Amerika'da ırkçılık yoktur; Charlottesville gibi örneklerde yaşanan neo-Nazi, alt-right, KKK (Ku Klux Klan) gösterileri yükselen beyaz üstünlükçülüğün bir göstergesi değildir. Bunlar sadece solun korku salarak zencilerden oy devşirme çalışmalarında kullandığı malzemelerdir.¹⁹ Bundan dolayı da Amerika'daki siyahların kırmızı hapi alıp, bu gerçekleri artık görmesi gerektiğini ateşli bir biçimde savunmaktadır. Owens, sola ve demokratlara şu şekilde seslenmekte: "Bize kendi boyunurduğumuzu satmaktan vazgeç. Bize kölelik, ırkçılık yüzünden yapamadığımızı söyleyerek özgüvenimizi kırmayı bırak. Ben bu ülkede hiçbir zaman köle olmadım."²⁰ Özetle, yine *Matrix* filminin yola çıkarsak, "eğilen kaşık değil eğilen sensin," demektedir. Owens'ın Tarrant'ın manifesto-suyla benzerlik taşıyan ırkçı ve İslâmfobik görüşlerinden bazıları şunlar: "Avrupa 2050 yılına kadar yıkılacak ve Müslüman çoğunluk kıtası olacak." "Hiçbir zaman şeriat hukukunun uygulanmadığı Müslüman çoğunluk ülkesi olmamıştır."²¹

Jordan Peterson da aşırı sağın başlıca fikir önderleri arasında. Peterson'a çekinmeden "aşırı sağın kişisel gelişimcisi" unvanını yakıştırabiliriz. Kanadalı olan ve Toronto Üniversitesi'nde psikoloji alanında çalışan Profesör Jordan Peterson'un,



İki alt-rightçinin arasında Peterson gülümsüyor. Soldaki kişi alt-rightçilerin kullandığı "beyaz güç" işaretini yaparken, sağdaki "pepe" bayrağı açıyor. (Kaynak: Faleiro, T., "8 reasons why Jordan Peterson is the worst intellectual of our generation", 31.01.2018, https://cdn-images-1.medium.com/max/1600/1*8lrAMqvblsepoH9lA_je7w.jpeg.)

12 Rules for Live: An Antidote to Chaos [12 Yaşam Kuralı: Kaosa Panzehir] kitabı birçok ülkede çok satanlar listesinde yer almakta. Peterson'un konferans konuşmaları ve Youtube üzerinden yaptığı sayısız yayınıyla popüler bir figür olarak yükselişi, alt-right gibi hareketlerin yükselişiyle de paralel bir biçimde ilerlemektedir. Diğer taraftan, Peterson'un adının yaygınlaşması özellikle 2016'da Kanada'da trans bireyler için cinsiyetsiz zamir kullanımını yasalaştıran C16 tasarısına yönelik protestosuyla ivme kazanmıştır. Peterson, yasaya ve yasayla ilişkili gördüğü politik doğruculara tamamen karşı olduğunu ilan eden açıklamalarıyla sağdaki tarafını ilan etmiştir.²² Peterson'un kişisel gelişim planı ise şu şekilde özetlenebilir: Kendisinin de içinde bulunduğu Batılı, beyaz, erkek, orta sınıf, kendini değişen dünya karşısında endişeli ve güçsüz hisseden kentli kitleye, bireysel ve sahte bilimsel bir reçete sunmak. Profesörün hedefinde, bu zevatın "doğal" olarak eşiti olmayan "kaosun sembolü kadınlar",²³ "beyazların imtiyazlı olmasını" eleştiren Marksistler²⁴ ve "ifade

18 Watkins, D., "Candace Owens of Red Pill Black, the toxic right's newest African-American star", 25.09.2017, <https://www.salon.com/2017/09/25/candace-owens-red-pill-black-youtube/>

19 Youtube videoları için bkz. Candice Owens, <https://www.youtube.com/channel/UCL0u5uz7KZ9q-pe-VC8TY-w/videos>

20 Tarlo, S., "CPAC 2019: Candace Owens claims racism is over, because 'I've never been a slave'", 02.03.2019, <https://www.salon.com/2019/03/01/cpac-2019-candace-owens-claims-racism-is-over-because-ive-never-been-a-slave/>

21 Owens, C., @RealCandaceO, 07.07.2018, <https://twitter.com/RealCandaceO/status/10.15557211786022914>

22 Peterson, J. "Professor Against Political Correctness", <https://youtu.be/fvPgj201w0?list=PL22J3VaeABQD8oW-mqWp-KumeqglQCe6VZ>

23 Crace, J., "12 Rules for Life: An Antidote to Chaos by Jordan B Peterson - digested read", 28.01.2018, <https://www.theguardian.com/books/2018/jan/28/12-rules-for-life-an-antidote-to-chaos-by-jordan-b-peterson-digested-read>

24 Peterson, J., "Identity politics and the Marxist lie of white privilege", 13.11.2017, <https://youtu.be/PfH8IG7Awk0>



Tarrant mahkemede, alt-rightçların "beyaz güç" işaretini yapıyor. (Kaynak: *The Times*, "New Zealand shooting: Suspect shows court white power sign", 16.03.2019, <https://www.thetimes.co.uk/imageserver/image/methode%2Ftimes%2Fprod%2Fweb%2Fbin%2Ffd97008e-477c-11e9-924d-9729bcd51a7f.jpg?crop=4942%2C2780%2C0%2C0&resize=685>.)

özgürlüğünü kısıtlamakla" suçladığı politik doğrucular var.²⁵ Aşırı sağcılar içinde yer alan ya da Red Pill hareketini destekleyen birçok kişi Peterson'u da takibe almış durumda. Peterson da bu gruplarla yakınlığını gizlemiyor. Hatta alt-right grubu ve onların *meme*'i "pepe" ile Twitter'dan fotoğraflarını yayımlayarak hedef kitlesine göz kırıyor. Politik doğruculara sataşp gündemde kılırken bir yandan da *Youtube* yayınları, ücretli bir online terapi programı²⁶ ve piyasaya sürdüğü Peterson ürünleriyle aşırı sağın pragmatist ve popülist bir figürü olarak yükselmeye devam ediyor.

Yukarıdaki tüm bilgilerin ışığında bakıldığında saldırganların birbirine benzer görüşleri olması şaşırtıcı değil. Bildiği her şeyi internetten öğrenen Tarrant yahut *Wikipedia*'dan zencilerin öldürdüğü beyazlar üzerine araştırmalar yapan Roof arasındaki benzerlik ve Red Pill hareketinin kendinden menkul bilimselliğinin kaynağı, kendileri gibi umduklarını bulamayan aynaların birleşebildiği, anonim kalınabilen mecralar olmuştur. Onlar, içinde bulundukları mecranın kültürünü benimsemiş, değiştirmiş ve uyarlamışlardır. Fakat ek kaynaklar göz çıkarmamakta ve kanaat önderleri gerekmektedir. Neyse ki onlar da yalnızca birkaç tıklama ile erişilebilir haldedir. Üstelik, kay-

naklardan yararlananlar, kendi tecrübelerini yorumlamakta, manifestolar yazmaktadırlar. Eh, forum ve mesaj panosu kültürü biraz da bu işe yaramaz mı?

"İSTILACILAR", ŞÖVALYELER VE RUH ÇAĞIRMA RİTÜELLERİ²⁷

Tarrant, silahlarının üzerine isim ve tarihler yazarken niyeti (elbette ki, Beyaz Avrupa'nın kültür mirası, *Wikipedia*, mesaj panoları geçmişi ve Breivik²⁸'in manifestosu estetik anlayışını geliştirmiştir), şüphesiz üzeri boş kalmayın diye değildi. Üzerine işlediği her isim ve tarih kendince Batı'nın Doğu'ya karşı kazandığı zaferleri (bazıları hemen ardından bir yenilgi ile bitse yahut kahramanların bazıları Doğuların elinde can verse bile) simgelemekteydi. Gayretkeş katil, kargacık burgacık olsa dahi Kiril alfabesiyle Murat Hüda-vendigar'ın katili Miloş Obiliç'in ismini yazabilmiş fakat Yunan alfabesi ile yazmak zahmetli gelmiş olacak ki Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın önemli lideri Nikitaras'ın lakabı olan "Turkofagos"²⁹ yazmak için Latin alfabesini tercih etmiştir. Üstelik bu silahlarla yaptığı katliamı, FPS (First Person Shooter)³⁰ türü bir bilgisayar oyunu oynar gibi, Batı'nın nazarı ve tekniği olan video ile dünyaya göstermiştir. Hareketli görüntülerin oldukça hızlı bir biçimde önem kazandığı bir çağda, gerçekliğin eklektik ve rastgele dizilimle alelacele kurulduğu bir setin (yahut oyunun) içerisine fırlatılan zavallı gözlerimize, hakiki bir katliamı sunmuştur.

Katliamın sunuluş biçimi, bir *trolün*; estetik, tarihî, ekonomi-politik anlayışıyla ilgili birçok ipucu verse bile, ırkçı bir katil olarak gücünü aldığı

25 Peterson, J. "Professor Against Political Correctness", <https://youtu.be/fvPgjg201w0?list=PL22J3VaeABQD8oW-mqWp-KumeqglQC6VZ>.

26 Peterson'un "Self Authoring" isimli Daniel M. Higgins ve Robert O. Pihl ile yürüttüğü online program. Bkz. <https://www.selfauthoring.com>

27 Bu bölümde Tarrant ve Breivik'in ideolojilerini kaleme aldıkları manifestolarından yararlanıldı. Ancak bir propaganda metni olan bu manifestoların yayılmasına katkıda bulunmamak adına, metinlerin bağlantılarını vermekten kaçınıldı. Çalışmada yararlanılan, Tarrant'ın saldırıdan önceki son mesaj panosu gönderisinin arşivlenmiş içeriği ve Twitter profilinin önbellek kopyası da aynı nedenle kaynakçaya eklenmemiştir.

28 Anders Behring Breivik. 22 Temmuz 2011 tarihinde Norveç'te gerçekleştirilen 76 kişinin ölümüyle sonuçlanan terör saldırısının faili.

29 "Türk yiyen"

30 Oynanan karakterin birinci kişi bakış açısından yönetildiği (çoğunlukla aksiyon) oyun kategorisinin İngilizce adıdır.

yerleri manifestosuyla doldurmayı tercih etmiştir. Alt-right'ın sıklıkla kullandığı "Alt kültürü dominant kültüre çevir"³¹ sloganının sırtını dayadığı yer biraz da burasıdır. Zira Breivik'ten bu yana geride bıraktıkları manifestolarıyla "ölümsüzleşen" katiller ve fikirleri, olayın mesaj panoları dışına taşan kısmıdır. Üstelik teorisyenler de doğrudan doğruya eylemin içindeki dava adamlarıdır. Tarrant, saldırıya başlamadan önce, 8chan.net'in /pol/ mesaj panosunda bir trol için bromantic³² bir tarzda teşekkürlerini iletip, kişilerin saldırıyı canlı izleyebilecekleri Facebook profilini ve manifestosunu bırakmıştır. Eğer bir şeyler ters gider de ölürse "Valhalla'da görüşmek üzere!" demeyi ihmal etmemiştir. Üzerine Kara Güneş çizdiği çantası, Valhalla gibi Nordik ve Cermen mitlerine bol gönderme ile Nazi partisinin dirilttiği sembelleri tekrar hortlatmaktan çekinmeyen Tarrant'ın aklında iki şey vardır: İstilacılar ve doğum oranları.

Tarrant'ın Breivik'in manifestosunda iddia ettiği, İslâm kuşatması altındaki Avrupa meselesinden etkilendiği çok açıktır. Breivik'in savı, Hitler'in Yahudi azınlığın sermayesi elinde tutsak Cermenler tezinin tersyüz edilmiş gibi görünen; geleneklerine bağlı, kolektif, daha yüksek doğum oranına sahip ve orta vadede Batılı nüfusunu aşacağını öngördüğü Müslüman göçmenlere karşı bir duruşu öngörmektedir. Bunun olacağı tarihi, sözde-bilimsel bir niyet okumayla 2070'ler olarak görmekte, göçmen kökenli nüfusa karşı savaşın üç ayrı fazda gerçekleşeceğini ve işler yolunda giderse 2083 gibi savaşın Batı lehine biteceğini söylemektedir. Bu öngörünün mümkün kılınabilmesi için Batı medeniyetinin Frankfurt Okulu düşünürlerinin başlarına sardığı; politik doğruculuk, feminizm, Marksizm gibi belalardan kurtulması gerektiğini belirtmektedir.

Tarrant bu nedenle şair Dylan Thomas'ın ölmekte olan babası için yazdığı "Do Not Go Gentle Into That Good Night"³³ şiirini Batı medeniyeti için manidar bularak manifestosunun başına koymuş ve hemen ardından her şeyin doğum oranla-

ıyla ilgili olduğundan bahsetmiştir. Aynen Breivik'in savında olduğu gibi Müslüman göçmen nüfusun Batılı nüfusu hızla geçeceği gerçeği onu ürkütmekte ve Batılı dünyayı uyarmaktadır. Zira uyardığı şey; kültürel, etnik, ırksal "Büyük Yer Değiştirme"dir. Diğer bir deyişle (Anglin'den aşırma da diyebiliriz) "Beyaz soykırımıdır". Batı, hemen bireysellikten uzaklaşarak kolektif bir bilince erişmeli, doğum oranlarını arttırmalıdır.

Tarrant saldırısının nedenini; artan göçmen sayısından, terör saldırılarının intikamını almaya, Breivik'in de karşı olduğu Türkiye'nin NATO üyeliğine ve hatta ABD'de ırk tabanlı bir iç savaş başlatma isteğine kadar geniş bir nedenler yelpazesine bağlıyor. Onu en çok etkileyen olayın, 2017'de IŞİD'in yaptığı terör saldırısının kurbanı 12 yaşındaki Ebba Åkerlund'un ölümü olduğunu söylüyor. Hatta Twitter adresinin kapağı, Ebba'nın bedeninin içinde olduğu ceset torbası ve oyuncak bebeğini gösteren bir fotoğraf. Fakat elbette ki aynı duygusal bağ Doğulu göçmenlerin çocukları için beslemiyor. Ona göre Doğulu çocuk, yalnızca büyüyüp çocuk sahibi olacak bir diğer Doğulu. Saldırıyı yapmadan önce manifestosunda geçen bu ifade, ne yazık ki katliamda ölen 3 yaşındaki Mucaad Ibrahim ile doğrulanıyor.³⁴

Katil kendini, eko-faşist olarak tanımlıyor. Ona göre kendi topraklarını ve doğasını koruyamayan bir milliyetçiliğin hiçbir anlamı yok. Britanya Faşistler Birliği'nin II. Dünya Savaşı sırasındaki yasaklı lideri Oswald Mosley'in fikirlerinden ilham aldığını da belirtmeden geçemiyor. Garip olan ise, kendisinin de aynen Mosley gibi daldan dala atlayıp en sonunda faşist olan bir figür olması. Manifestosunda; önce komünist, sonra anarşist, ardından libertaryen olduktan sonra eko-faşizmi seçtiğini belirtiyor. Üstelik tek benzediği kişi Mosley değil. *Daily Stormer*'ın kurucusu Andrew Anglin de vegan ve ırkçılık karşıtı bir geçmişe sahip.³⁵

Tarrant, her ne kadar Breivik'ten oldukça faz-

31 A.g.e., <https://dailystormer.name/a-normies-guide-to-the-alt-right/>

32 İki yahut daha fazla erkek arasında cinsellik olmadan ve homoerotik olmak zorunda olmayan duygusal etkileşim tarzı.

33 Çevirisi: "Güzel Geceye Öylece Kendini Teslim Etme".

34 Al-Jazeera, "New Zealand mosque attack: Who were the victims?", 22.03.2019, <https://www.aljazeera.com/news/2019/03/zealand-mosque-attacks-victims-190316183339297.html>

35 O'Brien, L., "The Making of an American Nazi", *The Atlantic*, Aralık 2017, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/12/the-making-of-an-american-nazi/544119/>

la etkilendiğini kabul etse bile onun kadar uzun boylu düşünmediği çok açık. Breivik tarihi kendi istediğince eğip bükerek, Doğu kültürü ve İslâm'ı sayfalar boyu kendi perspektifinden irdeleyerek okuyucusunu manipüle etmeyi amaçlar-ken, Tarrant manipüle olan okuyucuyu oynuyor. Göçmen ve Doğu nefretinin nedenselliğini Breivik yoluyla açıklamaya çalışırken de birçok defa kendi ile çelişiyor. Breivik, Büyük Britanya'nın sömürgelerini bir arada tutmak için *Britannica* gibi ansiklopediler yoluyla Doğu'ya insani bir tarih ve kültür uydurulduğunu iddia ediyor. Hatta edebi bir üslupla Kırım Savaşı'nda Osmanlı'dan yana tavır alan Britanya'ya Yehuda benzetmesi yaparak, onların Rusları "otuz gümüşe sattığını" söylüyor. Meselenin çoğunu Doğu kültürünün şeytani oluşuna bağlayan Breivik, Batı'nın hatalarından ders almasını ve büyük savaşa hazır olmasını tembihliyor. Tarrant ise bu tür konulara daha pratik bakıyor. Elde olduğu ölçüde kendi ülkelerine zorla geri göç ettirilmesi gereken göçmenler ve Boğaz'ın batısına geçip Avrupa topraklarını kirletmedikleri sürece yaşamalarına izin verebilecekleri Türkler ve minareleri yıkılmış Ayasofya üzerine yoğunlaşıyor. Zaten kendini (ırkçı olduğunu kabul etmekle beraber) zenofobik, homofobik, anti-Semitik ya da İslâmfobik olarak tanımlamıyor. Dolayısıyla Breivik gibi, devrimden önce hücre tipi örgütlenen, silahlanan ve askerî eğitim alan savaşçılar; devrimden sonra eşcinselliğin, kumarın, hafif uyuşturucu kullanımının ve daha nice "fenalıkların" sınırsızca yaşanabileceği Las Vegas gibi özgür bölgeler, gündelik hayatta ise disiplinli ve ahlâklı bir ortamın temini gibi meselelerle manifestosunu şişirmiyor hatta belirttiğine göre 240 sayfalık bir kısmını çöpe atıyor. Mesele onun için oldukça berrak: İstilacı Doğululardan arınmış bir Batı.

Bu açıdan bakılınca Tarrant sorun olarak gördüğü duruma, Hitler'in *Kavgam*'da³⁶ Aryan ırkını kendini savunma hakkı ve safkan, sağlıklı Aryan çocukların diğer ırkların "kirletmediği" topraklarda yetişebilmesi meselesine benzer bir yönden yaklaşıyor. Bunun devletler bazında bir düzenlemeyle mi, Hitler'in (aynı zamanda Breivik'in

de hayalini kurduğu) kalkıştığı cinsten *Endlösungvari*³⁷ bir arınmayla mı halledileceği konusunda bir sonuca varamıyor. İşin "entelektüel çaba" gerektiren kısmını Breivik'e bırakıp katliamı gerçekleştirmeyi asli görev olarak bellediğini söylemek mümkün.

Breivik için mesele çetrefillidir. İslâm'ın tüm Batı'yı Dârülharb gördüğü ve dolayısıyla tüm Müslümanların hâlihazırda Batı'ya karşı cihat halinde olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda, eski görünen savaşların hiçbirinin bitmediği, saldırı altındaki Batı'nın yeni şövalye tarikatlarına ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Hatta kendisinin de içinde bulunduğu "Yeniden Kurulmuş Tapınak Şövalyeleri Tarikatı" dolayısıyla bu istilaya karşı çıkmayı istemektedir. Marksizm'i yok etme, Avrupa'yı müdafaa etme, Avrupa Hristiyanlığını koruyarak kulağa garip gelse de yeniden bir *Reconquista*³⁸ ile Batı'yı Doğulu istilacılardan kurtarmak niyetindedir. Bunu "Nefret İdeolojileri" olarak saydığı; Komünizm (anti-bireyci), Kültürel Marksizm/çokkültürcülük (anti-Batıcı), İslâm (anti-kafir), Nasyonal-Sosyalizm (anti-Semitik) vb. ideolojilerden bağımsız bir biçimde yapacaktır. Bu yeni şövalyelerin etkisi Tarrant üzerinde oldukça büyük olmuş, saldırıdan önce de Tapınak Şövalyeleri aracılığıyla hapishanedeki Breivik'ten cevaz almıştır.

Dünyanın çeşitli yerlerini (Türkiye'yi iki defa)³⁹ gezip "harika ağırlandığını" belirten, kendi vatanlarında yaşayan insanlara en iyi dileklerini ileten, öte yandan da 1300 küsür yıldır İslâm'ın kandan başka bir şey getirmediği fikrine saplantılı Tarrant, iki arada bir derede ırkçılığını dayandıracağı yeri seçerken dahi oldukça ürkek görünürken "birileri bir şey yapmalı" fikri ile motive olmakta-

37 Türkçede "Nihai çözüm" ve "Son çare" isimleriyle anılan, 1941-1945 arasında Avrupa'da yaşayan tüm Yahudilerin yok edilmesini amaçlayan Nazi planının ismidir.

38 1492 yılında başarıya ulaşan, Iber Yarımadası'nın Müslüman (ve Yahudi) unsurlardan temizlenip yeniden Katolik yapılmasını amaçlayan, İspanyolca "Yeniden Fetih" anlamına gelen kavramdır. Breivik bu kavramı, tüm Avrupa'nın Müslüman nüfustan arınması anlamında kullanmaktadır.

39 TRT World, "Perpetrator of New Zealand terrorist attack visited Turkey 'twice'", 15.03.2019, <https://www.trtworld.com/turkey/perpetrator-of-new-zealand-terrorist-attack-visited-turkey-twice-24985>

dır. Işın garibi, bulunduğu yerden çok uzaklaşmamış olan Dylann Roof da benzer bir güdü ile hareket etmiştir. Onlarla aynı fikirde binlerce insanın mesaj panolarında paylaştığı “gaza getirici” nefret mesajları, olan biteni tahlil etmek yerine yüzeysel ve çarpıtılmış olsa da kendilerine yakın hissettikleri kaynaklara yönelmeleri, içinde bulundukları hezeyanı algılamak bir kenara onları yapmak istedikleri şeye daha çok motive etmiştir. Temiz bir vicdan için gerekli olan sözler, yine bir slogan olarak Ortaçağ’da söylenmiştir: “Deus Vult!”⁴⁰

Tarrant bu sloganı ilk olarak, büyük ihtimalle bir oyunda yahut yine bir mesaj panosunda paylaşılmış *mem*e sayesinde görüp Wikipedia’den arayarak öğrenmiştir. Bu onun “her şeyi internetten öğrendim” itirafı ile bütünleşince çarpıcı olsa da bir o kadar garip olan başka bir ayrıntı daha vardır. “Deus Vult” sloganı ve geçmişten çağrılan nice slogan ve kahramanlar, vicdan temizleyen çözümler gibi kullanılmıştır. Bu çözümler, tarihi aşındırarak amaca uygun biçimde yerleştirmek suretiyle saldırganları meşru kılmaya yarmaktadır. Haçlılar, Tapınak Şövalyeleri, Kara Güneş, Vlad Tepeş, Miloş Obilić vesaire, hiçbiri kuşkusuz ki saldırganların kendilerini entelektüel ve tarih heveslisi bireyler olarak göstermek istediklerinden dolayı değildir. Benzer olarak Hitler’in gamalı haçlı bayrağı seçmeye yönelten görüşleri de geçmişe bir özlem niyeti taşımamaktaydı. Hatta ne Weimar Cumhuriyeti ne de III. Reich, eski II. Reich’in siyah-beyaz-kırmızı çizgili bayrağını taşımayı hak ediyordu. Geçmişten çağrılan sembol, kendine yeni bir anlam bulması için Cermen ve Nors mitolojisinin derinlerinden çekilip ulusal haysiyetin bir simgesi olarak bayrağın ortasına yerleştirilmişti.⁴¹ Breivik ise Tapınak Şövalyeleri’nin kullandığı Aziz George Haçı’nı çekip çıkarırken, onu “nefret ideolojileri” olarak adlandırdığı fikirlere karşı, beyaz üstünlükçü bir simge olarak değerlendirmeyi tercih etmişti. Manifestosundaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Deist yahut Agnostik olan Tarrant ise, bir Haçlı seferi çağ-



Tarrant’ın saldırı kullandığı silahlar ve çanta. (Kaynak: Görseller Tarrant tarafından üretilmiş ve internet üzerinden kendisi tarafından yayılmıştır.)

rısı olan “Deus Vult”u, 21. yüzyılda Avrupa’daki göçmenlere karşı mücadeleye çağırان bir slogan olarak silahının üzerine işlemiştir. Çünkü Tarrant öyle istemiştir.

ALGININ KANLI DÖNÜŞÜMÜ

Tarrant 15 Mart günü, Cuma namazı vakti kara bir ironi olarak görülebilecek ismiyle Christchurch’te saldıracağı ilk cami olan Al Noor’a doğru yola çıkar. Camiye yaklaştığında canlı yayını başlatır, silahların bazılarını görürüz ve 30. saniyede “PewDiePie’a üye olun,” der. PewDiePie, her ne

40 “Tanrı istedi” anlamına gelen Latince cümledir. 1095 yılında Papa II. Urbanus tarafından Birinci Haçlı Seferi kararı alındığında sloganlaştırılmıştır.

41 Hitler, *a.g.e.*, s. 444-447.



Tarrant'ın kafa kamerasıyla çektiği canlı yayından bir görüntü.
(Kaynak: Video Tarrant tarafından üretilmiş ve Facebook hesabından paylaşılmıştır.)

kadar mesaj panolarında takılan *troller* için biraz fazla ana akım kalsa bile zaman zaman alt-right tandanslı *trollerin* seveceği cinsten ırkçı söylemleriyle bilinen *Youtube*'da bilgisayar oyunu videolarıyla ünlü bir yayıncıdır. Tarrant (eğer başka bir *trol* sayıklaması olarak görmeyeceksek) biraz da bu sebeple ismini anmış olabilir. GPS cihazından muhtemelen daha önceden işaretlediği yol tarifini seçip yoluna devam eder. Arabasında mesaj panolarında “Serbia Strong” ismiyle ünlenmiş olan şarkı çalmaktadır.

Süre 3.11'e geldiğinde yüzünü görürüz ve Go-Pro kamerasındaki ses sorununu halleder. 4.14'te silahının fenerini açar ve “British Grenadiers” şarkısı çalmaya başlar. Saksonluk şuurunu manifestosundaki Rudyard Kipling'in “Awakened Saxon”⁴² şiiriyle pekiştiren Tarrant, büyük ihtimalle birazdan gerçekleştireceği saldırıya motive olmak için bu sefer de eski bir ordu marşı seçmiştir. 5.56'da aracından iner ve silahlarını alıp camiye doğru ilerler.

6.37'de camiye girer. Onu gören ve ilk kurbanlarından biri olacak şahıs “Merhaba kardeş” diyerek onu selamlarken pompalı tüfeğini doğrultarak ateş eder ve katliam başlar. Bu andan itibaren, yalnızca bir katliam değil, algıların metinlerarası bir yer değiştirışı ve birbirine geçişi süreci başlamaktadır. Zira son 20 yıldır, orduların askerlerine dağıttığı miğfer kameraları bizlere gerçek savaşın “görülmemiş” yüzünü gösterirken, Tarrant geldiği yer itibarıyla vahşetin daha önce gerçek hayatta görülmemiş kısmını bize göstermektedir. Gö-

rüntü FPS türü oyunlarda olduğu gibi birinci kişi perspektifinde silahla insanların öldürüldüğü bir biçime evrilir. Örneğin daha önce *Call Of Duty: Modern Warfare 2* isimli bir oyunda ve “No Russian” isimli bölümde, Moskova'da kurmaca bir havaalanında sivillere yönelik bir saldırıda katil rolünün oyuncuya verilmesi, büyük bir infiale yol açmıştı. Geliştiriciler de daha sonraları bunun kasıtlı olduğunu ve oyuncuyu kahraman perspektifinden koparmayı amaçladıklarını söylemişlerdi.⁴³ Bu transgresif bölüm, sıradan oyuncular için rahatsız edici ve vicdan yaralayıcı bir nitelikte olsa dahi, herkes için aynı etkiyi yaratmamıştı. Örneğin Breivik kendi saldırısını yapmadan evvel bu oyunla alıştırmalar yaptığını söylemişti.⁴⁴ Bu bölüm tamamen seçime dayalı olarak oynanabilen, istenmezse es geçilebilen bir bölümdü. Üstelik oynamak tercih edilse bile oyuncu kimseyi öldürmeden oyuna devam edebilirdi. Tarrant ise yaptığı katliamı izlemek isteyenleri tam olarak kendi perspektifine sokarak, izleyicileri de suçuna ortak etmeyi tercih etmiştir.

Oyuncu gibi davranmayı sürdüren Tarrant, camiye pompalı tüfikle girip saçmalarıyla olabildiğince fazla zayıat verdirdikten sonra 6.44'te tüfeğini yine bir oyundaki gibi yere atıp yarı otomatik tüfeğiyle katliamı sürdürür. 7.04'te üzerine atılan kurbanı Tarrant'ı yere düşürür ve düşerken şans eseri üzerine atılan kişiyi vurmaya başarır. Şarjörünü yere atarak değiştirir ve “Her neyse” diyerek katliamı sürdürür. Paintball tüfeği kullanır gibi silahını ateşlemektedir. Acemice yakın mesafede omuzdan nişan alır, şarjörleri yere atar, yerden alır, hızla değiştirebilmek için bantladığı şarjörleri silahına takamaz, silahında sürekli yarıp sönen (muhtemelen kurbanlarını şaşırtmak için) feneri düşürür, silahı bir defa kovan sıkıştırınca panikler fakat olabildiği ölçüde planına sadık kalmaya dikkat etmeye çalışır. Katliamını kendine biçtiği bir görev telakki etmiştir. Kötülüğün banallığının

43 AllGamers, “Why No Russian Was the Most Controversial Video Game Level Ever”, 24.11.2017, <https://allgamers.com/article/649/why-no-russian-was-the-most-controversial-video-game-level-ever>

44 *Guardian*, “Anders Breivik ‘trained’ for shooting attacks by playing *Call of Duty*”, 19.04.2012, <https://www.theguardian.com/world/2012/apr/19/anders-breivik-call-of-duty>

postmodern bir biçimini, kabiliyeti ölçüsünde ifa etmeyi sürdürür.

9.32'de bagajdan diğer yarı otomatik silahını alır ve dışarıdakilere ateş edip camiye döner. Camide sağ kalmış ve dehşetle köşelere sinmiş insanlara tekrar tekrar ateş eder. Herkesin öldüğünden emin olana kadar. Sonra da dışarı çıkıp Müslüman olduğunu düşündüğü türbanlı bir kadını yaralar. "Yardım edin" diye çığlık atan kadının yanına gidip kafasına birkaç el ateş ederek öldürür. Arabasına döndüğünde Arthur Brown'ın "Fire" şarkısı çalar. Şarkının başındaki: "Ben cehennem ateşinin tanrısıyım ve size ateşi getirdim!" sözleri eşliğinde öldürdüğü kadının üzerinden aracıyla hiçbir şey olmamış gibi geçer ve ikinci cami olan Linwood'a doğru aracını sürer. Aracını sürerken gülerken işlerin tam planladığı gibi gitmediğini sayıklar. O sırada aracın ön camına aldirmeden pompalı tüfeğine uzanarak yoldan geçen kişilere ateş eder. Ateş ederken açmamış olduğu yan camı patlar. O andan sonra soğukkanlılığını tamamen kaybeder ve hızla arabasını sürmeye başlar. Trafik kurallarına el verdiği ölçüde uyan katil, yayalara karşıdan karşıya hızlı geçmeleri için korna çalmaya başlar. Bir yandan da sinirli bir biçimde gülerken "Sonuncu (son öldürdüğü kişiyi kastediyor) anında gitti. (...) Bir başlayınca duramıyorsun," der. Ardından bir durum değerlendirmesi yapar. Yakıtı bolca vardır. Bagajda bir belki daha fazla şarjörü vardır. Bir de silahlı çatışmada (yaptığı katliamı silahlı çatışma olarak tanımlamaktadır) daha çok içgüdüsel davrandığını, o yüzden arada bir şarjörünü yere atıp aldığını söyler ve çok fazla hedef olduğundan yakınıdır. Yanından hızla az önce katliam yaptığı yöne doğru giden ambulansı görünce daha da hızlanır ve arabasında "Gas, Gas, Gas" isimli tekno şarkı çalarken video biter. Oynatma listesindeki hemen her şarkı dakik biçimde ona nasıl davranması gerektiğini telkin etmiştir. Planı bazı aksaklıklara rağmen "başarıyla" sürmektedir. Manifestosunda aynen oyunlardaki gibi "Bonus objective"⁴⁵ olarak tanımladığı, daha önce kilise

olan üçüncü cami olan Ashburton'a saldıramadan yakalanır.

Sekiz kişinin öldüğü (kurbanlardan biri hastaneye kaldırıldıktan sonra hayatını kaybetmiştir) ikinci camiye yapılan saldırı hakkında ise yalnızca görgü tanıklarının ve olaya dâhil olan bir sivilin ifadeleri bilinmektedir. Tanıklıklara göre, saldırgan ilk önce cami önünde bir çifti öldürür. Ardından camiye kapıdan giremediği için pencere-lerden ateş eder. Tam bu sırada günün kahramanını sayılabilecek, ailesi ile cuma namazını kılmak için orada olan Afganistan göçmeni Abdul Aziz, saldırganın önce eline geçirdiği bir kart okuyucu cihazla Tarrant'ın dikkatini dağıtır ve ardından da saldırganın yere attığı boş pompalı tüfekte onu korkutarak püskürtür. Saldırgan, bagajında bulunan iki el yapımı patlayıcıyla birlikte, ilk cami saldırısı polise bildirildikten yalnızca 21 dakika sonra yakalanır.⁴⁶ Göçmenleri hedef alan terör saldırısı, 50 kişinin ölümüne ve 50 kişinin yaralanmasına sebep olur.

BİR TROLDEN TERÖRİST YARATAN ALT-GERÇEKLİK

Yaptığı Fransa turunda gördüğü göçmen nüfusun fazlalığı ya da Le Pen yerine Macron'un seçilmesi gibi bir alt-rightçı için travmatik sayılabilecek deneyimlerden geçen Tarrant; babasının hediye aldığı silahla ilk iş en yakındaki zenci nüfusa saldırı düzenleyen Roof; yıllarca saldırısı için para biriktiren, 1500 sayfa manifesto yazan Breivik; Trani, Patterson, Osbourne ve tüm diğerlerinin ortak bir noktası var: Sınır tanımayan, beynelmilel, birbiriyle ters düşebilen fakat benzer korkulardan beslenen, yeni bir sağ dalganın mahsulleri olmaları. Tek istedikleri, Bireyci Beyaz Batı'nın yeniden cemaat toplumu haline gelerek, üzerlerine acımasızca saldıran göç dalgasına geçmişteki mitleri yeniden dirilterek, birleşerek karşı koymas.

Muhafazakâr olduklarını kabul etmiyorlar. Bir bakıma haklılar. Zira zenofobik, İslâmofobik ve beyaz üstüncü heyulaların yeniden Avrupa sınırlarında gezmesini isteyen mürteci bir anlayışı temsil ediyorlar. Muhafazakârlığın gereği hâli-

⁴⁵ Bilgisayar oyunlarında (çoğunlukla FPS türünde), yapılan görevlerin yanı sıra verilen ve yapılması zorunlu olmayan fakat oyundaki ilerleme yahut puan sistemine etki eden amaçlara verilen genel addır.

⁴⁶ BBC, "Christchurch shootings: How the attacks unfolded", 18.03.2019, <https://www.bbc.com/news/world-asia-47582183>

hazırdaki *status quo* durumunu elden geldiği ölçüde muhafaza etmektense, geçmişin savaşlarına özlem duyuyorlar. Hakikati kendilerince eklektik ve keyfi biçimde eğip bükerek, açtıkları post-modern portaldan; Haçlılar, kanatlı *hussarlar*, Vikingler, azizler ve suikastçıları “istilacıların” üzerine salıyorlar. Klavyelerinin başından kalkıp korkularını, kolektif bir dehşete çevirmek üzere silaha sarılıyorlar. Üstelik silahları ellerindeyken dahi ağa bağlılar. Hâlâ bilgisayar oyunu oynar ve *Twitch* üzerinden “canlı oynanış videolarını” yayımlar gibi öldürüyor, mesaj panosunda olduğu gibi *meme* paylaşp yorum yapıyorlar. Belirli bir mecrada kaim değiller. Birbirinin içine geçmiş eklektik bir düzlemde ve Baudrillardvari bir simülasyonun içerisine kapanmış vaziyetler. Kimi

aklı evvel yazar-çizerin iddiasının aksine, derinlemesine bir tarihî ya da askeri bilgiyi haiz değiller. Büyük örgütler halinde hareket ettikleri filan da yok. Aralarından birinin *Google*’da yaptığı aramalarda hoşuna en çok giden sonuca tıklaması ve hipermetinsel derya içerisine dalması yetiyor. O kişi bu deryadan çıktığında ikna olmak istediği şeye ikna olmuş bir biçimde eline bir kalem alarak, silahlarının üzerine önemli gördüğü tarih ve kişilerin isimlerini yazmaya koyuluyor.

Üstelik “İstilacılar” her yerdeler. Zenci, kadın, Müslüman, Yahudi, Suriyeli... Yeter ki korkmak ve günah keçisi aramak için yeterince neden olsun. Yeni Zelanda, Kanada, ABD, Avrupa... herhangi bir yerde merkezleri yok. Eylem alanları ötekilerin olduğu her yer. Yani tüm dünya.

“Sol melankoli” etrafında Walter Benjamin’i anlamak

HALÛK SUNAT

“Walter Benjamin etrafında ‘sol melankoli’yi tartışmak” başlıklı yazıma, Polonyalı yönetmen Pawel Pawlikowski’nin *Zimna Wojna* (Soğuk Savaş, 2018) ve *Ida* (2013) filmlerinin bana hatırlattığı “insani” değerleri anarak başlamıştım: İçtenlik, inanç, tutku, tutkuyla bağlanma ve kendini gerçekleştirme. *Zimna Wojna*’dan çıkmış, *Ida*’yı anımsamış, “sol melankoli” ve Benjamin’le buluşuvermiştim: Benjamin nasıl bir adamdı ve “sol melankoli” kelamının hikmeti neye yorulmalıydı; filmlerin bana hatırlattıkları ile kelamın hikmeti nasıl oluyordu da Benjamin’e taşıyordu beni?

Önceki yazımda,¹ ilkin, Theodor Wiesengrund Adorno ile münasebetinden hareketle Benjamin’i anlamaya soyunmuş; neo-liberal kapitalist yıkım koşullarında –melankolik tavrılarıyla– yan çizenleri ayırt edip, solu, “üreten ve sömürülen çoğunluk –‘biz ötekiler’– anlamındaki *halk*”ın kolektif örgütlenmesine çağırın Jodi Dean’den ve sol melankoliye –Sigmund Freud tarafından patolojinin kendisi olarak değerlendirilen melankoli kavramsallaştırımına sırtını dönmek suretiyle– “vazgeçmeye ve ihanete karşı bir direniş biçimi” vehmeden Enzo Traverso’dan biraz uzak düşmüş; yitimleri ile yüzleşemeyip (“yas çalışması”) melankolik bozguna uğrayan, “harekete geçirici ahlaki vizyon” a tutunup öfkesini karşı-eylemliliğe aktar-

mak yerine “sitemkâr siyasi ahlakçılık” a sürüklenen solu ve tarihini, mutlaklaştırılmış (ulvi, kutsal)/ tümgüçlülükle (“omnipotence”) yüklü “kurucu ideal” ve onunla ilişkisi üzerinden mütalaa eden, nihayetinde, “[a]rtık Benjamin’in şimdi’nin verilmişliğini alt üst etmek için tarihsel belleği işletmesi ile siyasi şimdiyle kurulan melankolik ilişkiye yönelttiği eleştiriyi birbirine bağlayacak durumdayız,” diyerek sözlerini bağlayan Wendy Brown’la hemfikir olup Portbou’da –yaşananlara tanıklığıyla– yaşamına son veren Benjamin’e tutunmuştum. Şimdi ise, tutunduğum bu yerde, yolumuzu yine sol melankoliye çıkarmak üzere –çocukluğunu anımsayışı, günlüğü ve mektupları ile– biraz daha yol almak istiyorum Benjamin’in mahreminde. Öyleyse, filmlerimizi hatırlayalım önce.

ZIMNA WOJNA VE IDA

Başakların boyunlarını rüzgârla eğdikleri sıra genç kadının adamı elinden tutup “Oradan manzara daha iyi görünüyor,” dediği yere götürüşüyle nihayetlenen *Zimna Wojna*, kimilerine göre tutkulu ve sıra dışı bir aşk hikâyesi, kimileri için “sosyalizm-kapitalizm” yönelimlerinin sorgulandığı bir film iken; evet, başından sonuna, solun melankolisine –ama onun da içinden geçirerek daha derinlere– taşıyan bir film olmuştur benim için. Sosyalizm mi

1 *Birikim*, Şubat-Mart 2019, sayı 358-359.

muteberdir, yoksa, kapitalizm mi makbul; tutku-
lu aşklarda vazgeçilmez olan şu mudur, yoksa bu
mu'nun ötesinde; insan için, kendisi, öteki ve ha-
yatla ilişkisinde vazgeçilemez olanın ne olduğunu
yoklamaya çağıran bir yüzleşme filmi.

Zimna Wojna, Polonya'nın kırsal kesiminden
insanların hüznü bakışları ve coşkulu bedenle-
ri ile karşılar bizi – yerel çalgılar, şarkılar, danslar.
Yıl, 1949'dur. Ve, onlara mikrofon uzatıp kayıt
yapan müzikbilimciler. ("Tekniğin Olanaklarıyla
Yeniden Üretildiği Çağda Sanat Yapıtı"nın² hâle-
si çekilip alınmakta, esere tekilliğini, biricikliğini
veren mesafe kırılmakta mıdır? Yoksa, "Hikâ-
ye Anlatıcısı" Leskov, –yerinde, yurdunda– haki-
katin destansı boyutunu yakalamaya mı çıkmış-
tır?) İlginç sesler, yorumcular, yetenekli dansçılar
seçilip ayrılacaktır bir okulda. Zula, –genç ve gü-
zel kadın– dikkatini çekecektir Wiktor'un. Tavrı,
edası ile farklıdır. Dışarıda sınanmak üzere sırası-
nı beklerken tanık da olmuşuzdur; ne söyleyece-
ğine karar bile vermemiştir henüz; hemen yanın-
daki kızın hazırla(n)dığı şarkıya o da katar kendi-
ni. Birlikte söylerler. ("Yüreğim"dir şarkının adı
– fevkalade içten: "İki kalp dört göz ağlıyor gece
gündüz.") Seçim sonrası, kızın pek de tekin olma-
dığını, sicilinin bozuk olduğunu söyleyecektir se-
çici kadın Wiktor'a. Babasını bıçaklamıştır ("Me-
rak etme; ölmedi," der, daha sonra, Wiktor sor-
duğunda). Babası kendisini annesi ile karıştırmış-
tır. Kendisini kendisi olarak tanımayana, babası
bile olsa, haddini bildirenlerdendir. Özgür ruh-
ludur. Wiktor'la birlikte olur. "İdare"nin Wiktor
hakkında muhbirlik yapması talebini ("Doları var
mıdır, Özgür Avrupa Radyosu'nu dinliyor mudur,
Tanrı'ya inanıyor mudur"; "Ben inanıyorum", vb
sözlerle) –ona zarar vermeyecek sudan bilgile-
ri paylaşarak– geçirirse, hayatının sonuna kadar
birlikte olmak arzusunu paylaştığı Wiktor'u olan
bitenden haberdar etse de, Wiktor, –kızın ısrar-
lı seslenişlerine kulak asmayıp– ceketini omzu-
na atacak, sırtını dönüp gidecektir. Zula, şarkısı-
nı eksik etmeden kendisini sırt üstü nehre bırakır;
yıkılmamış, tüm diriliği ile akıp gitmektedir. Yıl,

1951. Varşova. Halk Partisi binası. Üst düzey de-
ğerlendiriciler. Güzeldir, hoştur sunulan. Lakin,
güzellik, hoşluk, Toprak Reformu'na, Dünya Ba-
rışı'na, –bilge, muhteşem, herkesin sevgilisi, 'ba-
ba'– lider Stalin'e de uyarlansa? (İşi icabı boydan
boya dolaştığı Rusya'da, "masalların özgürleşmiş
insanla suç ortaklığı"na, halkın bilgece anlatıları-
na, bilgeleştirici deneyimlerine kendini kaptırmış
"hikâye anlatıcısı" Leskov gelir akla yeniden: "Yu-
nan Ortodoks Kilisesi'ne bağlıydı, dine ilgisi sahi-
ciydi. Ama kilise bürokrasisine karşı çıkarken de
bir o kadar içtendi. Devlet bürokrasisiyle de geçi-
nemediği için, hiçbir resmî görevinde uzun süre
kalmadı,"³ der, Benjamin – "içtenlik" denen şeyin
kıymetini hatırlatır bana.) Yıl, 1952. Berlin yol-
culuğu. Adam, kadını, Fransız geçiş noktasından
birlikte Fransa'ya geçişe ikna etmeye çalışır. Ka-
dın ikna olmuş gibidir. Sözleşilen noktaya gelmez
ama; adam kaçır, kadın kalır ("Henüz ben bir şey
değildim," diyecektir daha sonra). Yıl, 1955. Yu-
goslavya. Zula'yı sahnede izlemeye gelir Wiktor.
Çıkışta tutuklanma. Bereket Yugoslavya'dır ora-
sı; Zagreb'e, sınır dışına, Fransa'ya. Yıl, 1957. Pa-
ris. Zula, Sicilyalı bir adamla evlenip –yasal yol-
lardan– Polonya dışına çıkmıştır. Wiktor ile birli-
ke olmaya başlarlar yeniden. Müzik "piyasası"nda
tutunmaya hasretmiştir mesaisini Wiktor. Hatta,
yapımcının gönlünü kazanmak için Zula'yı ada-
mın yatağına itmeyi dahi göze almıştır (ah, "kir-
li pazar!"). Caz kulübünde söyler bu kez, Zula,
"Yüreğim". Yürekteki tınısı farklı bir derinlikte
yankılanır (Benjamin'i hatırlarım yine ben; bilhas-
sa da Adorno ve Toplumsal Araştırma Enstitüsü
üzerinden.⁴) Plak da yapar Zula. Umurunda de-
ğildir; hayatına bir plak girmiş, tutkuyla bağlan-
dığı adamı yitirmiştir. "Piç oldu!" der, fırlatır atar
plağı. Polonya'ya döner – yıl, 1959. Yüreği dağla-
nır adamın; neyi kaybettiğini anlar (ah melanko-
li, ah "son bakışta aşk" ya da "kıvılcım dinamite

2 İlgili metni, *Fotoğrafın Kısa Tarihi* / "Teknik Araçlarla Yeni-
den-Üretim (Çoğaltma) Çağında Sanat Eseri" (çev. Osman
Akinhay, Agora kitaplğı, 2012) içinde bulabilirsiniz.

3 *Son Bakışta Aşk* içinde 'Hikâye Anlatıcısı' (1936), çev. Nur-
dan Gürbilek-Sabir Yücesoy, s. 79, 2014. Bu vesileyle, *Zama-
nın Gürültüsü*'ndeki Dimitri Şostakoviç'in hikâyesini (Julian
Barnes, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı, 2016) ve –daha
sonra değineceğim– Walter Benjamin'in *Moskova Günlüğü*'nü
de hatırlatmış olayım.

4 Geçen yazımdaki –genişletilmeyi hak eden– 'caz' değinimi
hatırlatırım.

ulaşmadan fitil kesilmelidir”). Akıbeti malum olduğu halde döner Wiktor Polonya’ya (“mutlu olmak, korku duymaksızın kendi kendinin farkına varabilmektir”⁵ zira). Yıl, 1964. Sanat bürokrasisinde –daha da– kıymetli yer edinmiş –okuldaki– eski “idari sorumlu” ile evlenmiş ve çocuğu da olmuştur, Zula’nın. Yine oralı değildir (bohém ruhludur); yüreğinin dibinde tutkuyla bağlı olduğu adam vardır. İltimaslar, imtiyazlar, vs., çeker alır Wiktor’u mahpustan. Wiktor, –sağ elinin parmaklarındaki kırıkla– artık piyano çalamayacak da olsa, yüreğinin en tutkulu, en içten derinliğinde buluşur Zula’yla.

Filmin başında gördüğümüz –uçmuş kubbesi, yıkık duvarları, duvarında silik soluk İsa Mesih suretiyle– o, kırsaldaki kilise yine. El eledirler; kadın adamın elini eline almıştır: *İçtenliğin*, tutkunun, tutkuyla bağlanmanın, inancın ve kendini gerçekleştirmenin yoluna –yeniden– çıkmak, içlerindeki en derin sesin önünde yemin etmek üzere. (“Sonsuza kadar seninim!”). “Şimdi oldu” der kadın. Ve o, ekine duran tarlanın kıyısındaki tahta sıradan, adamın eli kadıninkinde, kadının, “Oradan manzara daha iyi görünüyor” dediği yere yönelirler.

Yönetmenin *İda* filmi ise, 1989-1991 öncesi Polonya’sında geçer. İda, kendisini ölünceye dek kiliseye adamak üzere yemin edeceği eşiğe gelmiş, o vakte dek kendisi ile ilişki kurmamış olan teyzesinin muvafakati talep edilmektedir. Nihayetinde buluşurlar. Anti-faşist mücadelede yer almış, sonrasında yargıç olarak da saygınlık kazanmış, ancak, geçmişteki kayıplarının (İda’nın annesi, babası ve kardeşi kaybedilenlerdendir) yasını tamamlayamamış, günün kazançları ile dindiremediği kayıplarının acısını, –evlilik, kalıcı ilişki, din, insanlar...– kimselere ve hiçbir şeye bağlanamadan, alkol ve tütünle dindirmeye çalışan bir kadındır teyze. Birlikte kayıp ailenin mezarının izini sürer, katillerle yüzleşir ve kemikleri aile mezarlığına gömerler (“Yahudi Soykırımı”dır sözü edilen. İda, çok küçük bir “kız” çocuğu olduğu için kiliseye bırakılmıştır). Kız, henüz kararını verme-



BURAK CIRİTÇİ

mişken teyzenin ölüm haberi gelmiştir. İntihar etmiştir teyze. Cenaze için teyzenin evine gittiğinde onun hayatında ne varsa; zamanında, teyzesinin, “Neyi kaybetmeyi göze alıyorsun; deneseydin bari” dediği –şişeyi kafaya dikmecesine alkol, tütün ve cinsellik– her şeyi tüketir. Filmin sondan bir önceki sahnesinde, İda ile birlikte olduğu genç adam arasında (sabah, ölen teyzenin geride bıraktığı yatakta) şu konuşma geçer:

– Konsere gidiyoruz (caz topluluğunda alto saksofon çalmaktadır genç adam – bir önceki gelişinde tanışmış, birlikte olmamışlardır); gelir misin?

– Sonra?

– Sahilde yürürüz.

– Sonra?

– Bir köpeğimiz olur, evleniriz, çocuklarımız olur...

– Sonra?

Sonrasında, İda’yı manastır yolunda görürüz.

Filmlerin, son Büyük Savaş’ın bitimi ile Duvar’ın yıkılışı (1989) ve Sovyetler’in dağılışı

5 Son Bakışta Aşk /“Tek Yönlü Yol”, çev. İskender Savşır, s. 66. Ayrıca, bkz. “Mutlu lmak demek ürküntü duymadan kendinin farkına varabilmektir” (Tek Yön/ çev. Tevfik Turan, YKY, 1999, s. 42).

(1991) arası bir tarihsellikte –sosyalist coğrafya- da, anılan vurgularla– yol alışının “sosyalist” du- yarlıklı izleyende hüznünlü bir hatırlayışı başlatı- şı neredeyse kaçınılmaz olmalı. Lakin; *insan* için, kendisi, öteki ve hayatla ilişkisinde vazgeçilmez olanın ne olduğunu yoklamaya; –olgusal düzey- de ne olup bittiğinin ötesinde– sosyalist “ideolo- jik” yatırımın insanla münasebetindeki tarihsel- liği sorgulamaya; içtenlik, inanç, tutku, tutkuyla bağlanma ve kendini gerçekleştirme boyutların- da söz konusu yatırımla yüzleşmeye çağırıyorsa –ben öyle yaşamışsam o filmleri ve yolumuz “sol/ un melankoli/si”ne çıkıyorsa– neden Walter Ben- jamin peki?

Vaat ettiğim üzere, –kendisinin de paylaşıma açtığı kadarıyla– Benjamin’in mahreminde yol alalım ve nasıl bir adammış Walter Benjamin, ba- kalım.

BİN DOKUZ YÜZLERİN BAŞINDA BERLİN’DE ÇOCUKLUK⁶

Kitabın basımı Benjamin hayatta iken gerçekle- şemedi. Yazarın, kadim dostu Gershom G. Sc- holem’e yazdığı mektuplarında⁷ sıklıkla andı- ğı çalışma,⁸ ölümünden on yıl sonra Adorno ta- rafından yayıma hazırlanarak –Adorno’nun *Min- ima Moralia*’sı⁹ ile birlikte– Peter Suhrkamp’ın 1950’de kurduğu yayınevinin¹⁰ ilk ürünleri ara- sında yayımlandı.

6 Walter Benjamin, çev. Tevfik Turan, YKY, 2009 (ilk basım 2004).

7 *Walter Benjamin-Gershom G. Scholem/ Mektuplaşmalar, 1932-1940*, çev. Saliha Yenirol, Kolektif Kitap, 2018 (bundan böy- le, *Mektuplaşmalar* olarak anılacaktır).

8 1932-38 yılları arasında sürgünlük yıllarında yazılmış, an- cak, tamamlanamamıştır. Anlatılan zaman dilimi, imparator- luğun kuruluş dönemi (1870-90) sonrasına denk gelir (Ben- jamin, 1892, Berlin doğumludur). Kitaba bir “Sonsöz” yazar Rolf Tiedemann şöyle söylüyor: “Almancada bu metinlerdeki kadar yoğun, içinden ısıyan bir nesir bulabilmek için, geçen yüzyılı geçip Kafka’ya kadar çıkmak gerekir” (s. 100). Tiede- mann, metnin dilinin –Benjamin’e özgü– “lakonik” üslupla kurulduğunu da ekliyor. Dilde yansıyan üslubun da ötesin- de, faşizmin yükseliş süreci ve zorlu sürgün koşullarında bü- yük bir ısrar ve tutku ile yazılmış olduğunu da hiç unutmay- yalım derim.

9 *Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis, 1998.

10 Başta, Siegfried Kracauer, Theodor W. Adorno ve Leo Löwen- thal; sonrasında, Ernst Bloch, Walter Benjamin ve Gershom G. Scholem’in de yazarlarından olduğu yayınevi.

Yazarın, kitabının ilk sayfasına yerleştirdiği “motto” şudur: “Ey, çocukluk günlerinin kış şe- kerıyla kaplı/nar gibi kızarmış zafer sütunu.” Sc- holem, “motto”nun, Benjamin’in esrar kullanarak yazmayı denediği dizelerden biri olduğunu söylü- yor.¹¹ Her ne kadar, bu türden sözler ya da yöne- limler, o kişinin (psikanaliz odasında olsa, uzun bir süreç boyunca döne döne dillendireceği) ser- best çağrışımları ile –kişiye mahsus– anlamını ka- zanacaksa da, çocukluk anılarının dile geleceği metnin cümle kapısına yazılmak üzere seçilmiş- liği –anlatı zamanından anlatılan zamana doğru– yazara ilişkin epeyce şey söylüyor olmalı: “Zafer sütunu,” sütunun –nar gibi kızarmışlığa bürüne- cek tarzda– “kış şekeri”yle sıvanmışlığı ve “ço- cukluk.” “Geniş meydanın üzerinde, günlük tak- vim yaprağındaki kırmızı tarih gibi dururdu sü- tun,” diye başlayan “Zafer Sütunu” başlıklı bir bölüm de var kitapta. “Sütun”un doğrudan eril- lik kadar –kaçınılmaz– güç, iktidar temsili olduğu herhalde herkes için açıktır;¹² Benjamin için de:

Lise üçteyken, bu sütunun mermerden hüküm- darlarına doğru yükselen geniş basamaklarını çı- kıyor ve bu arada, ileride önüne anıtın bu müte- vazı merdivenine benzer nice imtiyazlı yükseliş- lerin açılacağını [mütevazı merdivenlerle açılacak imtiyazlı yükselişler!] hissetmeden de edemiyor- dum.

Alçakgönüllü merdivenlerle ayrıcalıklı yükse- lişlere talip olan Benjamin’in, sütunu (yükselişin kendisini – zorlu hayat yolunu) “çocukluk günle- rinin kış şekeri” ile –hayalinde– kaplaması da ay- nı kapıya çıkıyor olmalı kanımca (“şekerler, şe- kerlemeler” *Moskova Günlüğü*’nde de dikkatimi- zi çekecek – “şeker, bazen sadece şekerdir”in öte- sinde).

“Hayat yolu” deyince, kitabın, “Herr Knoche ile Fraulein Pufahl” başlıklı bölümü geliyor ha- tıra. Benjamin, öğretmeni Helene Pufahl’ı olumlu duygularla anarken, onun yerine gelen Herr Kno-

11 Benjamin ve “esrar” ilişkisine dair, bkz. *Esrar Üzerine (On Hashish)*, çev. Suat Kemal Angı, Imge, 2012.

12 Kaldı ki, benzerleri gibi o da bir “milli zafer” (“Sedan Zafe- ri”) sonrası dikilmiştir. Prusya’nın, Danimarka, Avusturya ve Fransa karşısında kazandığı zaferlerle prenslikleri kendi ön- derliğinde birleştirmesi ve Alman İmparatorluğu’nun (1871-1918) kuruluşudur zafer.

che'yi, hevesli olmadığı şeye onu zorlayan biri olarak anımsıyor: "Herr Knoche, annemin-babamın beni yardımlarıyla Kayzer'in ordusundaki görevime bir an önce hazırlamak zorunda olduklarına inandıkları astsubaylar türünden biriydi." Hatırladıkları yeterince açık: Karanlık dersane. İtici Herr Knoche. *Wallenstein*'dan atının şarkısını öğrenmekte: "Haydi kalkın arkadaşlar, atlara, atlara/ Er meydanına, hürriyete koşulsun!/ Meydan, ki erkeğin değeri var orda hâlâ,/ Tartılıyor orda hâlâ yürek". Herr Knoche, sınıfa, son dize de ne demek istendiğini sorup da kimseden cevap alamayınca, "Bunu büyüyünce anlayacaksınız"la bağlıyor dersi. Hayat dersinin kendisinde nasıl yankılandığını şöyle ifade ediyor Benjamin: "Şimdi büyüdüm. Herr Knoche'nin bize o zaman gösterdiği kapının iç tarafında duruyorum. Ama kanatları hâlâ kapalı. Ben bu kapıdan geçme şerefine katılmadım." Benjamin'in, eril şiddete koşulan atların geçeceği kapıya iltifat etmediğini (oralı olmadığını) anlıyoruz – ama mesele, "eril şiddet"le mi sınırlıdır?

Okul dönüşü merdivenleri çıkarken kalbinin tap taplarında cinselliğin ön izini –sanki– yaşan-tılar gibi olan Benjamin'in ("Tiergarten" başlıklı bölüm), yedi ya da sekiz yaşlarında görüp önce bir sır gibi sakladığı rüyada bir hortlak vardır ("Bir Hortlak"):

Hortlağın bir şeylerle uğraştığı yer hiç de kolay kolay tasvir edebileceğim gibi değildi. Gene de, benim tanıdığım, ne var ki ulaşamadığım bir yerle benzerliği vardı. Annemin, babamın yatak odasıydı burası; rengi atmış, mor, arkasında annemin sabahlıklarının asılı olduğu bir kadife perdenin örttüğü bir köşe.

Hortlak oradan ipeklileri aşmakta. "Çekip yanına almıyordu, alıp götürmüyordu da ... [a]ma gene de biliyordum, çalışıyordu." Hortlakların, gerçek olmasalar da, bir gerçeklikleri olduğunu, bir şeyleri temsilen hortladıklarını biliyorsak, hortlağın Benjamin'in "ulaşamadığı yerle benzerliği" olan ("annemin, babamın yatak odası") yerde, bilhassa da anneye ait olan şeyleri "alıp götürmese de çalışıyor oluşu", –ve de rüyanın bir sır gibi günboyu saklanması– hortlağın vekâletine dair ne söyler? İlginçtir; âdeta, gördüğü rüyanın içi-

ne giriyorcasına, anne ve babasının kendi odasına girdiğini görür izleyen gece: "[A]lışmadık bir saatte –sanki önceki rüyanın içine bir ikincisi giriyormuş gibiydi– annemin ve babamın odama girdiğini görüyordum. Kapıyı kilitleyip odamda kaldıklarını görmeden tekrar uyumuşum". Ev soyulmuş, baba ve anne –o uyurken– onun odasında sabahlamış; ertesi gün Benjamin oğlan herkesin merakla dinlediği önceki rüyasını anlatmaktadır. "Bir Hortlak" bölümünün ikinci cümlesi ise, rüya günü ile ilgilidir: "Bizim kızlardan biri bir süre daha, ağaçlıklı yollardan kimbilir hangisine açılan parmaklıklı kapıda duruyor". "Bir Hortlak" neden "bizim kızlardan biri" ile başlamış ve arkasından o rüya gelmiştir? Bitirirken de şunu ekler Benjamin: "Gerçi, akşamleyin çit kapısında duran kızın davranışı hakkında söyleyebileceğim bir şey yoktu, ama önceki gece gördüğüm rüyayı merakla dinliyordu herkes." Bir "yasak" meyveye uzanış hikâyesi ("O rüyayı asla ele vermemeliydim") olmakla birlikte, 'vekâlet' dikkati çekici.

Walter Benjamin, "Davet" başlıklı bölüme, "Annemin beyzî bir takısı vardı," ile başlar. Annenin, evde bir davet verildiğinde ya da dışarıda bir davete gidildiğinde kemerinin üstüne taktığı (göğüste taşınamayacak kadar büyüktür) parıltılı sarı bir taştır anılan. Her ne kadar, Benjamin, istakoz çatalları, istiridye bıçakları, kesme Porto şarabı bardakları, her misafire beklendiği yeri gösteren isim kartları, vs. kendisine "şeref bağışlayan" şeyleriyle burjuva bir ailenin verdiği davetin hazırlığına katılışından söz ediyor olsa da, hatırlayışının merkezinde annesi, onu annesine bağlayan "muska" niteliğindeki parıltılı taş ve annenin elinin altından kayıp gidişleri vardır; bir de çakı gibi müteyakkız baba: "Babamın böyle bir akşam giydiği, bıçak gibi dümdüz frak gömleği gözüme tam bir zırh gibi görünmüş ve bir saat önce henüz boş sandalyeler üzerinde gezdirdiği bakışında keşfetmişimdir silahlanmışlığı." Babası silahlanadursun, onun akli tabaklardan el sallayan peygamberçiçeği ya da mavi renkli soğan motifindedir:

Kimse hiçbir zaman bir dostluğu, benim bu mavi soğan motifinden istediğim pervasızlıkla istemiş olamaz. Bana sık sık ögle yemeğini zehir eden o

denk olmayan mücadelede¹³ müttefikim olmasını o kadar dilemişimdir. Ama hiç başaramadım bunu.

Nihayetinde kendisine yatak yolu görünen Benjamin, parıltılı sarı taşıyla annenin yatak kenarı yakınlığından ve okşayışlarından teselli bulacak, anne ise, “silahlanmış” babanın sesine doğru Benjamin’den ayrılacaktır: “Sonra, dışarıdan babam seslendiğinde, annem kalkıp giderken içim artık sadece, onu o pırıltısı içinde davete gönderiyor olmanın gururuyla dolardı.” Anneden boşalan yeri dolduran “hüzün” bile değil; “gurur”!

Benjamin’in, “Telefon” başlıklı bölümde, telefonu, babasının öfkesi, hiddeti ve kendisinin edilgen teslim oluşuyla hatırlaması da dikkati çekicidir. “[A]nnemle babamın öğle istirahatını ... altüst ederdi” der, o meşum (babanın öğle vakti eve gelip “anne ile istirahata çekildiği” o mahrem saati ihlal eden) telefon sesi için: “Santrallerle arada hep bir fikir ayrılığı olurdu, babamın şikâyet merkezi ile konuşurken yağdırdığı tehditlerle azarlar da cabası.” Öte yandan, baba, kendisi telefon edecekse şehvi bir araca dönüşür telefon: “Ama onun asıl zevk içinde kendinden geçtiği âlemler, dakikalarca, kendini unutma raddelelerine gelinceye kadar çeviredurduğu manyeto koluna adanmış olanlardı. Eliyse, raksının şehvetine kapılmış bir derviş gibi olurdu.” Ve, bu, babanın manyeto kolunu çevirişinde temsil bulan şehvi âlem, karşının “sallapatalığı” ile engellendiğinde, âlemin tadını kaçıranın “çarpılma tehlikesiyle yüz yüze geldiğine kesin gözüyle bakardım,” diye de ekler Benjamin. Babanın kendi keyfine göre (hiddet ya da şehvet) yaşadığı telefon, küçük Benjamin için, “her biri halter ağırlığındaki iki kulaklığı yerlerinden çekip başı[nı] aralarına kıştırdığı, cihazdan gelen sese amansız bir biçimde teslim ol[duğu]” ürkütücü bir şeydir sadece:

Bu sesin üstüme abanışındaki o yürek daraltan kuvveti hafifletecek hiçbir şey yoktu. Sesin içimde zaman, görev ve niyete yönelik her fikri yok edişini, kendi düşüncümün hiçe indirgeyişini acizce bir acıyla izler, ötelerden gelen sesin emri altına giren medyum gibi, bana telefondan geçip gelen ilk iyi teklife hemen teslim olurum.

Babanın, öfke, hiddet ya da şehvetle kullandığı alet, nasıl da ürkütücü bir yüküttür, hiçe sayıcı bir kuvvetle yüklüdür, Benjamin için.

“Bir Ölüm Haberi” başlığı altında ise, Benjamin, beş yaşından gününe yankılanan sestən söz edecektir. Defalarca tarifi yapılan *déjà vu* da, zaten, “bir anın daha önce yaşanmış bir an olarak bilince gelmesiyle yaşanan şokun çokluk bir ses kılığında karşımıza çıkması” değil midir? İşte, o sesin sahibi baba, Benjamin yatağa girdikten sonra iyi geceler dilemek üzere geldiğinde bir kuzeninin ölümünden bahseder: “Yarı yarıya iradesi dışında oldu sanırım.” Babanın kuzeni yaşlıca, Benjamin’in hiç ilişkisinin olmadığı bir adamdır. Ölüm haberini ayrıntılarıyla veren baba, ölüm nedeni olarak andığı kalp sektesini tüm ayrıntılarıyla anlatır. Cinsellik imgesinin nerelerden renk aldığını görünür kılması açısından ilgiye değerdir:

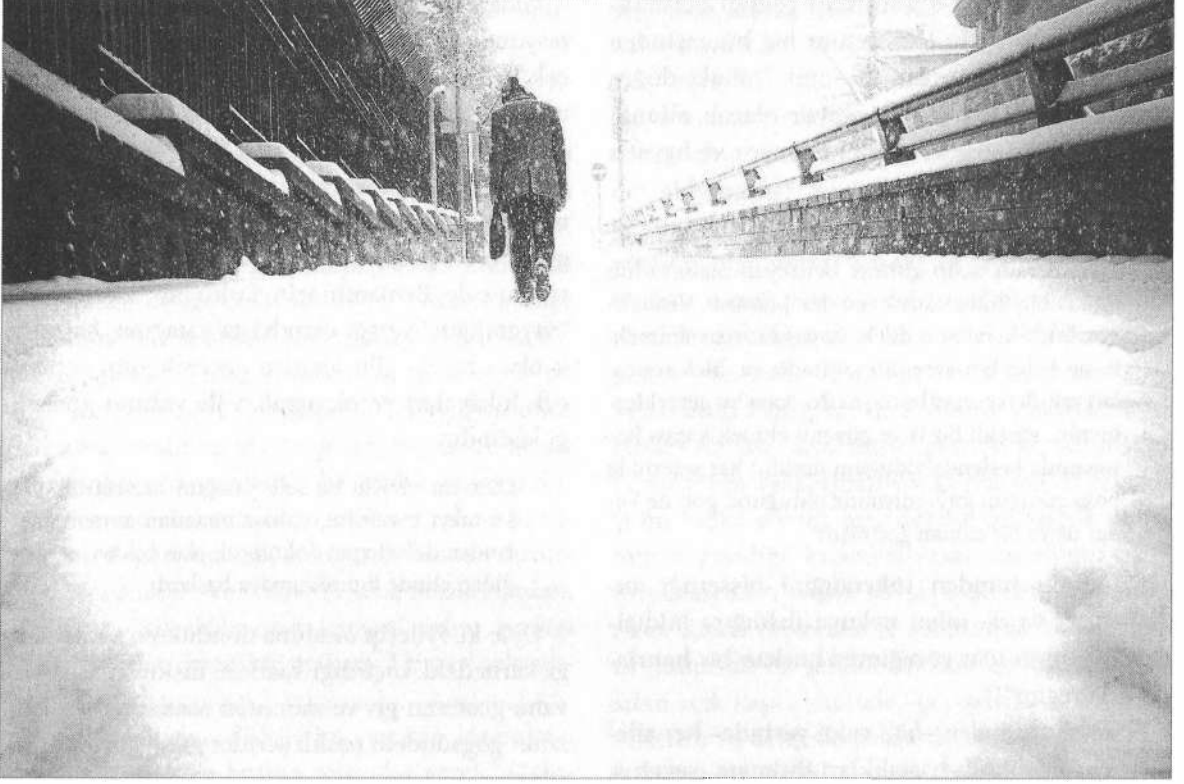
Ama o akşamki haliyle odamı ve yatağımı yazmışım aklıma, tıpkı insanın, günün birinde uğrayıp, unuttuğu bir şeyi almak zorunda kalacağını sezindiği bir yeri aklına yazması gibi. Bunun ne olduğunu yıllar sonra öğrendim. O odada babam benden haberin bir parçasını gizlemişti. Kuzeninin frengiden öldüğünü.

Söylenen söylenmiş, söylenmeyen söylenende ki yokluğu ile yankılanır olmuştur:

Nasıl bu manşondan, odada yabancı bir kadının bulunmuş olduğunu çıkarıyorsak, öyle sesler veya susuşlar vardır ki, bizi o görünmez yabancıya, ilkinin yanımızda unuttuğu geleceğe götürür.

Şimdi de, susuşların ötesine, cinselliğin sesinin kapıyı tıklattığı âna gidelim; “Cinsiyetin Uyanışı” başlıklı metne (çeviriyi esas alırsak, “erkekliğin uyanışı” gibi anlamak mümkün).¹⁴ “Sonrala-

14 Rolf Teidemann, andığım “Sonsöz”ünde, ilgili başlıkla ilgili şunu söyler: “Daha sonraki, alıcısı tarafından 15 Ocak 1933 olarak tarihlenen bir mektupta Benjamin, Scholem’e, kendinden kısa bir süre önce aldığı, “Cinselliğin Uyanışı” başlıklı metni çıkarmak yolundaki tavsiyeye uyacağını bildirir”. (Çevirmenin burada aynı başlık için –“cinsiyetin uyanışı” yerine– “cinselliğin uyanışı” karşılığını kullanması –herhalde– daha uygun olmuştur). Ancak, elimizdeki örnek, “tek tek parçaları yazarın kendisi tarafından düzenlenmiş” nüshanın karşılığı olduğuna göre, Benjamin, çıkaracağını söylediği metni çıkarmaya kıyamamış olmalıdır. Öte yandan; Benjamin, 1933 Temmuz’undan itibaren –tedbiren– Detlef Holz (takma) adını kullanmakta ise de, “Blumeshof 12” başlıklı metninde (1934), “Girip çıktığım bütün yüksek tabaka evleri



BURAK CİRİTÇİ

rı bitmek bilmeyen gece gezintilerimde arşınlayacak olduğum o caddelerden birinde, zamanı geldiğinde, garip mi garip koşullar altında cinsiyet güdüsünün uyanışı şaşırttı beni.” Sonraları, olası ya da mümkün hazzın eşliğini –bitmek bilmeyen gece gezintileri ile– arşınlamakla –herhalde– yetinecek olan Benjamin’in hatırladığı, Yahudilerin “yeni yıl” günüdür ve o gün bir akrabanın gözetiminde sinagoga götürülecektir. “Ama adresini kaybettiğim için midir, yoksa o çevreyi iyi bilmediğim için midir, zaman gittikçe ilerledi, dolaşarak durmalarım gittikçe ümitsiz bir hal aldı,” dese de, akabinde yaşadığı, “Çok geç, sinagog kaçtı” ve “vicdan kaygılarından arınmışlık dalgası” (“Her şey olacağına varır, bana ne”) yollu iki karışık duygu arasında kalmışlık, anılan avareliği açıklayacaktır. Benjamin’in, “uyanmış güdülere vereceği hizmetleri” sezdirenen sokağın “çöpçatanca dostluğu”nu, “o ilk büyük zevk duygusu”nu yâd

arasında, bir dünya vatandaşına ait olan tek ev burasıydı” diyerek büyükannesinin evinden söz edişi (yani, “dünya vatan-daşı” terkibi) de, dönemin “muhalif” gazetesi *Frankfurter Zeitung* tarafından sakıncalı bulunup çıkarılmıştır.

etse de, arkasına bakmadan, coşku ile kendisini sokağa koyvirebilenlerden –ya da, menzili gözetilenlerden– olmadığı açıktır.

Benjamin’in “Kış Sabahı” başlıklı metni ise, bizi, daha gerilere götürür; esirgenme, korunma, yaslanma ihtiyacının derinliklerine. İhtiyacın yoğunlaştığı noktada (ki, hayatın çabaya, gayrete, dayanma kararlılığına çağırdığı ânlardır onlar) “doyasıya uyuyabilmek” arzusunun öne çıkıvermesidir söz konusu derinliği imleyen. Baştan alalım. “Herkesin, bir dileğini yerine getirecek olan perisi vardır,” diye söze başlar Benjamin. Ama çoğu insan ne dilediğini de, dolayısıyla, sonradan dileğinin yerine gelip gelmediğini de hatırlamaz; o, hatırlayanlardandır. Sabahları erkenden elindeki ışıkla yatağına yaklaşan da, tutuşturulan soba, sobanın gözüne konan elma, alevlerin ışığının oda zemininde uyandırdığı kımiltı ve gözlerde “bütün güne yetecek kadar” ağırlaşan mahmurluk. Ve sonra, “karanlık sobasıcağı ülkesinde yaptığı yolculuk”tan küçük Benjamin’in avucuna düşen, “çıplak yanaklarında elleri[ni] ısıttığı”, âdeta, “Noel akşamlarında-

ki çam ağaçlarının kokusunun geldiği derinlik-
ten bile daha derindeki ketum bir hücreinden
gelen köpüksü kokusu” ile onu, “okula doğru
yürürken bile hâlâ teselli ediyor olacak ol[an]”
o sıcacık elma. Bakın sonra ne oluyor ve hayatla
nasıl buluşuyor anı:

Tabii, okula gelince, sırama dokunur dokunmaz,
daha demin uçup gitmiş benzeyen mahmurluk
on kat büyümüş olarak yeniden belirirdi. Ve mah-
murlukla beraber o dilek: doyaya uyuyabilmek.
Bunu belki bin kere dilemişimdir ve dilek sonra-
ları sahiden gerçekleşmiştir de. Ama bu gerçekleş-
menin, sürekli bir iş ve güvenli ekmek kapısı ko-
nusunda beslemiş olduğum ümidin her seferinde
boşa çıktığını fark edişimde olduğunu görene ka-
dar uzun bir zaman geçmiştir.

Ümidinin tümünden tükendiğini hissettiği ân-
da sonsuz ya da nihai uykuya daldığını bildiği-
miz Benjamin için yüreğimizi burkan bir hatırla-
yış (“Yüreğim”!)

Naza oynanabilen –hâli vakti yerinde– her aile-
de geçici çocukluk hastalıkları ihtimam, sevgi ve
şefkatin kendinde yoğunlaşması anlamında nasıl
çocuk için hayatın bir lütfu ise, küçük Benjamin
için de öyle olmuş, “Ateş” başlığı altında –kırk-
lı yaşlarında dahi– hatırlanıp yazıya dökülmüş-
tür. Yazının daha ilk cümlesi, hastalığın vaat et-
tiklerinin hınzır bir habercisi gibidir: “Her hasta-
lık başlangıcı durup durup yeniden, talihsizliğin
beni ne yanılmaz bir incelikle, nasıl da ihtimam
ve maharet göstererek bulduğunu gösterirdi.” He-
kim gelecek, küçük Benjamin’e bakacak, geri ka-
lanının yatakta beklemek olduğunu titizlikle ha-
tırlatacak ve Benjamin de yatağına yerleşip “du-
rup dururken” talihin maharet, ihtimam ve ince-
likle “yeniden” kendisini buluşunun keyfini sü-
recektir. Arzuladığı şeyin yattığı yere geleceğini
–bilerek– beklemek, hastalıkla tecrübe ettiği –ku-
rucu– bir hayat kabulü de olmuştur, ayrıca. “Ben
çok hasta oldum,” der:

Belki bundan ileri geliyordur, başkalarının benim
sabırım olarak gördüğü, ama gerçekte erdemle
uzaktan yakından ilgisi olmayan şey: Benim için
önemli olan her şeyin uzaktan bana doğru yaklaştığını, hasta yatağımda saatlerin yaklaştığını görür
gibi görme eğilimi[m].

Giderek, yolculuğun müstesna keyfi treni is-
tasyonda uzun uzun beklemekle çıkacak; verile-
cek hediyein yaşatacağı sürprizli sevincin uzun
uzadıya tahayyülü hediye verme tutkusunun esası
olacak; keyfini çıkara çıkara, “hastanın yatağında
sırtını yastıklara dayaması” misali (“bekleme sü-
resine yaslanıp”) uzun uzun beklenen kadınlar da
gözüne en güzel görünen kadınlar olacaktır. İş-
te; anne de, Benjamin için, farklı bir “mertebe” ve
“saygınlığın” yatağı olan hasta yatağına, hastalık-
lı olanı bir su gibi içinden geçerek silip süpüre-
cek hikâyeleri ve okşamaları ile yolunu gözledi-
ği kadındır:

Okşama olurdu bu sele yatağını hazırlayan. Ok-
şanmayı severdim, çünkü birazdan annemin ağ-
zından doludizgin dökülecek olan hikâyeler, şim-
diden elinde kıpırdanmaya başladılar.

Öyle ki, iyileşip okuluna döndükten sonra aldı-
ğı karnedeki kaçırdığı saatlere ilişkin notlar, de-
vamı gösteren gri ve monoton saatlere göre, “ga-
zinin göğsündeki renkli şeritler gibi” görünür gö-
züne.

“Athkarınca” başlıklı tek paragraflık bölüm
de, bize, küçük Benjamin’in (çoğu kez yaş be-
lirtilmez anlatıda) annesi ile münasebet ve me-
safesini yansıtır. Ayağı yerden kesen tahta döşe-
me (“yüksekliği, uçma rüyasının en iyi görüldü-
ğü yükseklikte[r]”) üzerinde dönen “emre ama-
de” hayvanların birindedir Benjamin; “Dilsiz
Arion”un üzerinde (korsanların denize attığı, yu-
nus balığı tarafından kurtarılan lirik şair – kuş-
kusuz, kırklarındaki Benjamin olmalıdır isim ba-
bası!). Onu kaçırırsa (kendi bindiğinin önünde-
ki olmalı), bir boğa Zeus’tur ve kaçırdığını, “Eu-
ropa” diye kaçırılmaktadır (Europa! Europa, Euro-
pa’dır bir; bir de, Zeus’un Girit kralına kaçırdığı
Fenike kralının kızıdır – ilginç). “Müzik duyulu-
yor, çocuk bir sarsıntıyla annesinden uzaklaşma-
ya başlıyordu. Önce, anneden ayrılmaktan ürkün-
tü duyuyordu.” Dilsiz Arion’un üzerindeki Benja-
min’in ürküntüsünü alan, anneye sadakatının far-
kına varması olacaktır: “Fakat sonra kendi sada-
katinin farkına varıyordu”. Bir başka deyişle, say-
maca “bir hükümdar olarak, kendine ait bir dün-
yanın üzerinde tahtına kurulmuş”sa da, annesin-
den kopuşu döngüsel bir yeniden buluşmayla gü-

vencelendirilmiş, hükümranlığı sadakatle sınırlanmış bir küçük Benjamin'dir o.

“Uyuyan Güzel'in parmağına batıp onu yüz yıllık uykuya salan iği artık bilmiyorduk,” cümlesi ile başlayıp Pamuk Prenses'e ve kraliçe annesine atıfla yürüyen “Dikiş Sandığı” bölümünde ise, Benjamin, annenin yüksüğünü bir taç gibi anar: “[B]u küçük tacı ele geçirmeyi pek severdik, gizli gizli bize de taç olabilsin diye.” (Anne, kraliçe benzetimi ile masaldaki Kraliçe'nin eşdeğeri ise, Prenses'in eşdeğeri kimdir – ya da annenin tacını “ele geçirmeyi” arzulayan?) Annesinin dikiş makinesi etrafında kurduğu hükümranlılık alanına (“girilmezlik çemberi”) hayranlık ve saygı duyar: “Ve zaman zaman ben de bu çemberi hissedirdim. Kıpırdamadan, soluğumu tutarak dururdum içerisinde.” Ve sonra, bir ara, makaralardan, Kafka'nın “aile babasının kaygısı” adını verdiği Odradek'i hatırlatan bir makara. Hemen arkasından gelen şu cümlesi Benjamin'in: “Ama söz konusu olan, cinsiyet ilişkilerinin tersine döndüğü o bulanık ailelerden birinin reisi olsa gerek” (“cinsiyet ilişkilerinin tersine dönüşüyle bulanıklaşan aileler!”). Örnekteki çiçekleri işlerken kullandığı iğnenin batıp çıkışına, o batıp çıkışla öte yüzde oluşan “ağ örgüsü”ne hayranlıkla bakışını bizimle paylaşan Benjamin, belleğinde Odradek makara ile canlananların arkasını bakın nasıl getiriyor:

En azından, daha o zamanlar bile, iplik makaralarının edepsizce ayartılarıyla bana eziyet ettiğini hissediyordum. Bu davetin hedefi ortadaki boşluktaki, evvelinde hızlı dönüşüyle ipliğin makaraya sarılmasını sağlayan milin oturduğu.

Siyah, altın yaldızla şirket adı yazılı kâğıdın iki taraftan örttüğü boşluk: “Parmak uçlarımla bu yaprağın ortasına bastırmak istememe yol açan ayartı fazla büyük, o noktanın yırtılmasıyla açılan deliğe dokunmanın verdiği doyum fazla derindi.” Benjamin'in andığı yaşantının, kâğıdı yırtıp boşluğa giren parmağın değil, girilen boşluğun hazzı olduğu –ön cümlelerden ve canlanmış anı kesitlerinden de– açıktır kanımca.

“Dolaplar” başlıklı bölümde de benzer bir haz deneyimi vardır, küçük Benjamin'in. Kendine ait dolabın en dibindeki dürülü çoraplarının içine elini sokuşuyla yaşadığı hazdır bu: “Hiçbir

şey bana, elimi içlerine alabildiğine sokmaktan daha büyük bir zevk veremezdi.” Buradaki hazzın, “çorapların yünsü sıcaklığı”nı hissedikten değil, o yünsü sıcaklığın içinde (“derinlikler”inde) onun için “getirilmiş” ve onu bekleyen (“içeride” alıkonmuş) “şey”den kaynaklandığının Benjamin de farkındadır. Gizli, saklı, gizlendikçe büyüleyici olan şeyin “yasak” ve tekinsizle ilişkisini daha sonra, yine bir dolapta diplerde saklanan okuması yasaklanmış kitaplarla kuracaktır, Benjamin. “Hortlakçı Hoffmann”ın kitaplarıdır, anne ve babanın kapağını bile açmasını yasakladığı kitaplar. Anılan “tabiatüstü” gerçeklikle kurulu kitaplar mıdır yasaklanan yoksa onların da sakladığı bir başka şey mi, açık değilse de, küçük Benjamin'in yaşadığı, kaçamak-yasak cinselliğin yürek çarpıntısından başka bir şeye de benzemez doğrusu. Kitabı diplerden el yordamı ile bulur, çıkarır, hummalı bir şekilde sayfaları çevirir, daha dolabın açık kapısı dibinde –geceyarılarının hortlak seslerini ve dehşetle yüklü lanetini hatırlatan yürek çarpıntılarıyla, anne ve babasının eve dönecekleri ânı kollayarak– uçarcasına, okumaya çalışır kitabı. Nihayetinde, “babasının daire kapısının kilidinde dönen anahtarı,” “bastonu”nun sofadaki bastonluğa düşerken çıkardığı “boğuk, darbeleri ses”tir serüvenin sonu.

Walter Benjamin, “Okuma Sandığı” başlıklı bölümde, anımsamanın derinliği ile yüzleşir. “Unutulmuşu bir daha asla tamamen geri getiremeyiz,” der. Unutulmuşun “tamamen” geri gelmesi demek, şimdinin şimdiliğinin (şimdiye tutunmuşluğun) tümünden yerinden edilmesi demektir ki, “gerçeklik” algısını yerinden oynatışıyla da tedirginlik verici olmalıdır. Sözüne şöyle sürdürür: “Yoksa, onu yeniden elde etmenin şoku o kadar yıkıcı olurdu ki, hasretimizi anlama işini anında bırakmamız gerekirdi.” Unutulana hasret tamam; ancak, bugünün kulağını geçmişten seslenene verecek, onu işticek kadar. İşte, Benjamin, –bende uyandırdığı bu düşüncelerle olmalı– çocukluğundaki “okuma sandığı”nı hatırlar hasretle; “okuma ve yazma” alışkanlığının kendisinde yerleştiği zamanı. Varlığı belirlemede, yeteneklerle alışkanlıkların iç içeliğinden dem vururken de şunları söyler:

Bu yetenekler de, benim kendi varlığım açısından, okuma yazma olduğundan, çocukluk yıllarımda karşıma çıkan nesnelerden hiçbirini okuma sandığı kadar büyük bir hasret uyandırmıyor içimde.

El yazısıyla oluşturulmuş tek tek harf levhacıkları, levhacıkların çıtaya oturtulması ile kelimelerin yazılışı, vs.'dir hatırlanan; ama hasretle yâd edilen o ân, orada yaşanandır: “Sandıkta gerçekten aradığım şey çocukluğun kendisi” idi. “[D]izilip kelime olması istenen harf levhacıklarını çitalarına oturturken elin yaptığı hareketin içinde [yer alan] bütün bir çocukluk”. Benjamin’in, tamamen geri gelse yıkıcı/yakıcı olacağını hissedecek denli hasretle andığı, “okuma yazma” düşkünlüğünün içinde serpilegeldiği –okuma sandığı öncesi– çocukluğu olmalıdır anılan çocukluk. Yakıcı hasretin karşılığı ise, *yazmak*, yazarak kendini –yeniden yeniden– var etmek.

İçinde “Muhme (teyze) Rehlen” geçen çocuk tekerlemesi ile tanışır tanışmaz, “muhme”, olur “Mummerehlen” – bir ‘hayalet’ (“Mummerehlen” başlıklı bölüm). Az önce de gördüğümüz üzere, kitabında alışkanlıklar ve yetenekler örüntüsünden dem vuracak olan Benjamin, kelimelerle oynayarak hayat oyununa katıldığını söyleyecektir:

[K]elimeyi bozuyor idiysem, bu, hayatta tutunabilmek için yapmam gereken bir şeydi. Vakti geçmeden, aslında birer bulut olan kelimelere bürünüp kılık değiştirmeyi öğrendim.

Mummerehlen, sütlacın altındaki tabağın deseninde, hatta, belki, “mummelsee”de (nilüferli gölde) yaşayan bir maymun olur. Resim yaparken kardığı boyalara karışır, içlerine savrulur. Sonradan, öğrendiği Çin hikâyesini (parkın ağaçları arasındaki su boyunca uzanan dar yolla bir kapıya gelen, o kapıdaki duraksayışı, gülüşü ve kapı aralığında gözden süzülüşü ile ressamının da içine girip kaybolduğu izlenimini veren resmin yaşlı ressamının öyküsüdür) sanki o vakitler de biliyormuş gibi hisseder: “Onun gibi ben de, hokkalarım ve fırçalarım la haşır neşirken, birden kılık değiştirmiş, bozulup resme karışmış oluyordum. Bir boya bulutuyla ta içine girdiğim porselelene benziyordum.” O yolun yolcusudur, Benjamin; yeni yüzyılın eşigindeki çocuk(luk)la biten yüzyıla kulak verdiğinde işittiği de, “sahra toplar-

rının veya Offenbach’ın balo müziğinin gürültüsü, fabrika sirenlerinin haykırışı, borsa salonlarını çınlatan bağırışlar ya da muhafız alayının marş müziği” değil; “bir teneke kovadan demir sobaya dökülen antrasitin çıkardığı kısacık şapırtı, gaz lambası gömleğinin alev alırken çıkardığı poflama ve caddeden bir at arabası geçerken lamba şişesinin pirinç yuvasında[ki] tıngırdayışı” olacaktır sadece.

Hasılı; kardığı boyada, yaptığı resmin imgeselliğinde –imgeleminde–, cam lambanın yuvasındaki tıngırdayısta karışır hayata Benjamin. “İmge”nin kendisi olacak denli –kendisini– uzaklara taşıyan/taşıran diliyle, teninin sınırlarını, eşyanın duvarlarını aşarak tutunur hayata ve kendine – ve o nedenle, yazmak hayati olacaktır onun için.

Bu başlık altında, Benjamin’i, yapısal kuruluşu/kurucu yapı taşları ile anlamaya/tanımayla özendik. Şimdi de, o yapısallığın yansıdığı *Günlük*’üne bir bakalım.

MOSKOVA GÜNLÜĞÜ¹⁵

Walter Benjamin, Letonyalı Bolşevik tiyatrocusu Asja Lacis’e aşkıyla bindiği trenden 6 Aralık 1926’da Moskova’da indi.¹⁶ Günlüğünün ilk sayfasını 9 Aralık’ta, Ocak ayının sonuna dek Moskova’da kalsa da 29 Ocak’la başlayan son bölümünü 5 Şubat’tan itibaren Berlin’de yazdı.¹⁷ Ben bu bölümde, –yazının olası ve mümkün hacmini de gözeteerek– Benjamin’in, *Berlin’de Çocukluk* metnini okumamda ihsas etmeye çalıştığım kurucu “yapısal” özelliklerinin Moskova yansımalarına işaret edecek; Benjamin’in âşık olduğu kadına yatırımının ve “komünist” fikir ve örgütlülükle münasebetinin ne menem bir şey olduğunu anlamaya özeneceğim.

Scholem’in kitaba yazdığı (Kudüs, 1 Şubat 1980) “Önsöz”de de belirttiği üzere, Benjamin’in Lacis’le ilişkisi, 1924 Mart’ında, Capri’de başlı-

15 Çev. Cemal Ener, Metis, 2001.

16 Görünüşte, Moskova izlenimlerini yazmak üzere, *Die Kreatur* dergisi tarafından gönderilmiştir.

17 *Günlük*’ü yazma tarzı böyle; günü, günün sonunda değil, sonradan –sanki o günmüş gibi– yazıyor. Gözyaşları ile ayrıldığı Moskova’dan sonra, oradaki son günleri Berlin’de yazması, yaşadıklarına belli bir mesafeden bakarak yazmakla birlikte, yaşanana ve yazdıklarına tanıklığı önemsedini de gösteriyor kanımca.

yor.¹⁸ Scholem'e mektubunda, Benjamin, "Rıgalı bir Rus devrimcisi; tanıdığım en mükemmel kadınlardan biri," diye söz ediyor Lacis'ten. Lacis'in *Meslektan Devrimci* kitabının,¹⁹ "Capri 1924, Benjamin, Napoli" bölümünden de, Bernhard Reich'la birlikte ilkbahar ve yazı geçirmek üzere İtalya'ya geldiklerini ve küçük kızının (Daga) akciğer rahatsızlığı nedeniyle –hekim tavsiyesiyle, acilen– Capri'ye geçtiklerini anlıyoruz. Bademin İtalyancasını bilmeyen Lacis'e tercüman ve pizza paketlerini taşımaya yardımcı oluşuyla başlıyor Benjamin'in Lacis'le ilişkisi. İlk izlenimlerini şöyle ifade ediyor, Lacis: "Minicik spot ışıkları gibi parlayan gözlük camları, koyu, gür saçlar, beceriksiz eller – paketleri durmadan elinden düşürüyordu."²⁰ Bir bütün olarak bakıldığında sağlam bir entelektüeldi; hali vakti yerinde olanlardan."²¹ Reich, birkaç haftalığına Münih'tedir.²² Hemen ertesi gün Benjamin, Lacis ve kızının kaldıkları yere uğrar. Lacis, proleter çocuk tiyatrosu fikrinin ve tiyatroları, yazarları, sosyalist âdetleri ile Moskova anlatısının onu büyülediğinden söz eder kitabında. Berlin'e döndüklerinde Benjamin'le sık sık buluştuklarını, tutkuyla sevdikleri Berlin'i birlikte dolaştıklarını (Benjamin'in hanımı gezdirdiğini, diyelim), dışarıda yemek yediklerini ("Berlin'deki lo-

kantaları ve mönülerini çok iyi tanıyordu. Beni sık sık yemeğe davet ediyordu; onun uzmanca titizlik ve zarafetle yemek seçmesi bana zevk veriyordu.") öğreniriz.²³ Akademik hayatın nasıl döndüğünden habersizliği gözlemi ile Benjamin'in saflığından da dem vuracaktır, Lacis. Doçentlik tezi olarak üniversiteye sunmak istediği metnini daha sonra okuduğunda da ilk izlenimi pekişmiştir:

Şimdi kitabı yeniden okuduğumda, Walter'in ne denli saf olduğunu anlıyorum. Metin tam anlamıyla akademik bir görünüme sahip olsa bile (...) bu kitabın bir bilim adamı tarafından değil, dile âşık olan ve parlak bir veciz yapı kurabilmek için mübalağaya başvuran bir şair tarafından yazıldığı apaçık ortada.

Doçentlik unvanını kazanmak azmiyle çabalar, başarılı olamadığı için keyfinin fevkalade bozulduğunu aktardığı Benjamin'in "saflığı"na işaret etmek üzere olmalı, altını çiziyor: "Okumuş bir insansın, akıllısın, uzman olduğun bir alan var"; ve fakat "maddi bir güvencen yok." Susuyor, Benjamin'imiz. Sözüünü sürdürüyor, Lacis: "Peki ama sen nerede duruyorsun, Kültür Üstadı? [böyle büyük harflerle başlatılmış bir sıfatısa daha da şeddeli!] Kardeşin Komünist Partisi'nin üyesi. Sen neden değilsin?"²⁴ Benjamin söz aldı-

18 Benjamin, 1917 ile 1930 arası, Dora Sophie Pollak'la (1890-1964) evlidir. Çok iyi derecede İngilizce bilen Dora Pollak çevirmenlik de yapar. Babası, Czernowitz Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde ordinaryüs profesördür (*Mektuplaşmalar*, s. 63). Dora, Benjamin'e Moskova'da iken de para yardımı yapar.

19 Bir özyaşamöyküsü olan kitabı, Lacis, yaşamının son yıllarında yazmış. 1891-1979 arası yaşadığına göre, demek, seksenlerinde iken.

20 Moskova'da otuz beş yaşında olan Benjamin'in, güncesinden, hızlı yürüyene yetişemeyen (s. 86), muadillerinin atlayıp verdiğimiz tramvaya atlayamayan (s. 135), yemekten sonra yürümeye pek gelemeyenlerden (s. 142) olduğu da anlaşılıyor.

21 Lacis alıntıları *Moskova Günlüğü*, s. 170-176'dan olacaktır.

22 Benjamin Reich'la, aynı yılın (1924) Ekim ayında, Reich Alman Tiyatrosu'nda çalışırken (oyun yazarı, yönetmen ve eleştirmendir) tanışıyorlar. O sırada Lacis ve Reich birlikte yaşamaktadır ve Reich 1926 yılından itibaren yerleştiği Moskova'da da onunla birlikte olacaktır. Scholem, anılan önsözde, Benjamin ve Lacis'in 1924'te Berlin'de, 1925'te Riga'da, "hatta belki bir kez daha yine Berlin'de" birlikte olduklarından bahsediyor. (Orhan Koçak, "Sunuş"ta, 1929-30'da Berlin'de bir kez daha birlikte olduklarını söylüyor. "Editör Notları"na göreyse, 1928-30 arasında iki ay kadar Berlin'de birlikte yaşamışlar – "birlikte yaşama" bana pek inandırıcı gelmediyse de.)

23 Lacis'in, ilk izlenim olarak "hali vakti yerinde olanlardan" gözlemini aktarışı, Benjamin'in "titizlik ve zarafet"ine yorar gibi olsa da yemek davetlerinden söz ettiği (*Günlük'te*, okuru Benjamin adına utandıracak denli sıklıkla Lacis'in –kumaş, giysi, para, vs.– talepleri ile karşılaşırız), ilk görüşmelerinde üzerindeki "gri" giysinin yan tarafında "üçgen biçiminde bir yırtık" olduğunu anımsayıp, Moskova günlerindeki "kadın" adına da anlamlıdır. Hatta, –sekiz yaşında olduğunu kestirebilsek de– küçük kızının banyo sonrası çırpılçılak Benjamin'in karşısına çıkışı hatırlayış da. (Benjamin'in bile –hâkim kabulleri hilafına– Lacis'te bir "Hedda Gabler" [s. 68], "zaptedilmez bir kale" [s. 55] görmesi; "Kızıl General" ve Ostroukhov vak'aları [s. 121] bu dipnotu anlamlı kılmaya yeterlidir kanımca.)

24 Benjamin, kardeşinin hekim ve komünist olduğunu Lacis'e söylediğinde Lacis onunla tanışmayı çok istese de Benjamin söz verdiği halde sözünde durmuyor. Lacis, Benjamin çok istediği için Brecht'le tanışmalarını sağlıyor ama şunu da ekliyor: "Brecht çok mesafeli davrandı; bunu izleyen dönemde de birbirleriyle nadiren buluştular." Hâlbuki *Mektuplaşmalar*'dan biliyoruz; sürgünlük döneminde, Benjamin, çaresiz kaldığı koşullarda, birkaç kez, Brecht tarafından Danimarka'daki evinde misafir de edilmiştir. (Benzer imkânı sağlayan ikinci bir kişinin, San Remo'da pansiyon işleten eski karısı Dora olduğunu da hatırlatmış olayım.) Öte yandan; "Editör Notları"nda, Lacis'in, Benjamin'le Brecht'i 1929'da tanış-

ğında, Lacis için havanın hoş olduğunu, düz bir yolda ilerlediğini, kendisininse bir sürü şeyi düşünmek zorunda olduğu karmaşık bir durum yaşadığını ifade eder. Bir diğer ilgiye değer nokta da, Lacis hoşlanmayıp sık sık sözünü kesse, “aydınlanmış, önyargılardan arınmış bir adamın rüyalarla uğraşmasına şaşır[sa]” da, Benjamin’in rüyalarını anlatmaktaki ısrarıdır. Benjamin’in içe bakış yatkınlığını (psikanalitik duyarlılığa açıklığını ve muhatabının –ya da ortalama bakışın– nerede durduğunu) anlamak açısından kıymetli:

Yakın zamanda, “Deneyim ve Yoksulluk” başlıklı denemesinde şu satırları okudum: “Yorgunluğun ardından uyku gelir; rüyaların orada, günün keder ve ezikliğini telafi etmesi ve uyanırken gücümüzün yetmediği, çok sade ama görkemli bir varoluşu gerçekleştirmiş gibi göstermesi hiç de seyrekleştiren bir durum değildir.”²⁵

Nesne ile münasebetindeki sıra dışılığı ve derinliği de gözlemlemiştir Lacis:

Kendisini kuşatan şeyler ve nesneler onun için çok önemliydi. Kitaplara özel bir tutku duyardı. Bıkıp usanmadan kitap toplardı; nadir baskıları vardı ve bunlarla gurur duyardı. Çevresindeki nesnelere bağlıydı. (...) Karşılaştığı nesneler onun için canlı varlıklardı – kendisine rahatsızlık veren ya da destek olan varlıklar.

Mektuplarında ne denli samimi olsa da, muhataplarının kişiliğini –kendisine yazılanlar dâhil– gözeterek yazdığını ifade eden Scholem, Benjamin’in *Moskova Günlüğü*’nü, “tümüyle benzersiz bir metin” olarak değerlendirir: “Bu, onun hayatından önemli bir kesite ilişkin sahip olduğumuz, tartışmasız en kişisel, tümüyle ve sakınmasızca en açık yürekli belgedir,” der. Kitaba ‘Sunuş’ yazısı yazmış olan Orhan Koçak da, Scholem gibi, Benjamin’in Moskova yolculuğunun üç amacı olduğunu söyler. Elbet, ilki, Asja Lacis’e tutkusu

tuğdu söylene de, daha ilk güne ilişkin *Günlük* notlarında, Benjamin’in, “Brecht’ten söz ettim onlara” ifadesi vardır.

25 Benjamin, psikanalize ve Freud’a yakındır (örneğin, bkz. *Fotografın Kısa Tarihi*, s. 80-84). Jung’un kuramına uzak olduğu gibi, “Nasyonal Sosyalizm” içindeki yeri dolayısıyla da, o, uzak durulması gerektirir (bkz. *Mektuplaşmalar*, s. 274). Hatta şöyle der: “San Remo’da Jung’un psikolojik çalışmalarına eğilmeye başladım; gerçekten de şeytan eseri bir çalışma ki ancak ak büyü yardımıyla bu çalışmaya girişebilirsin” (s. 283).

ise, hemen ikincisi de, komünizmle ilişkisini tartmak, Alman Komünist Partisi’ne katılma/katılmama kararını vermektir.²⁶ Diğerisi ise, Moskova’nın politik “fizyonomi”sine dair izlenimler edinip anlaştığı dergiye yazmak. Scholem’in, Benjamin’in Moskova izlenimlerini yazacağı *Die Kreatur* dergisinin yayıncısı Buber’e mektubundan yaptığı alıntı (bizim “sol melankoli” tartışmamız açısından da) önemli:

Anlatımım tüm teorilerden uzak duracaktır. Yaratıksal olanın,²⁷ tam da bu sayede dile gelmesini sağlayabileceğimi umuyorum (...) böylelikle her türlü tümdengelimci soyutlamadan, tüm öngörülerden, hatta belirli ölçüler içerisinde her türlü yargıdan kaçınan bir anlatım olmalı bu...

Evet; Benjamin, Moskova’ya, koltuğunun altındaki *Tek Yön* ile hareket ediyor. Kitabının ithaf sayfasında şunlar yazılı: “Bu caddenin adı ASJA LACIS CADDESİ yazarda caddeyi açan mühendisin adı.”²⁸ Bir başka adamla yaşamakta olduğunu bildiği kadına epey cüretkâr bir sesleniş (kitabın içeriği ile açılan cadde arasında ilişki kurmak da pek mümkün değilken). Moskova’ya 6 Aralık’ta erişen, günlüğüne ilk notu 9, ikincisini 8 Aralık başlığı ile düşen Benjamin şöyle yazmış ikincisinde:

Öğle üzeri²⁹ Asja benimleydi. Ona hediyeler verdim; kendisine ithaf edilmiş kitabımı da alelacele gösterdim. Gece kalp çarpıntısı yüzünden iyi uyuyamamıştı. Stone’un kitap için yaptığı kapağı da gösterdim (ve armağan ettim) ona. Bu kapak tasarımını çok beğendim.

Lacis, aynı yılın eylülünde geçirdiği “bir sinir krizi sonrasında” –ne hikmetse– sanatoryumda yatan, zaman zaman –güya– ateşi çıkan, tanısı (bir hekim olarak benim için de) müphem (otuz

26 Moskova öncesi iki yılı aşkın bir süre böyle bir kararın eşğinde olduğunu söyler, Scholem.

27 “Yaratıksal olan”?

28 İthaf sayfası, *Son Bakışta Aşk*’taki “Tek Yönlü Yol”a alınmamış. Ama orada da, kitap kapak tasarımına yer verilmiş – tek yönü gösteren büyük oklarıyla. *Moskova Günlüğü* çevirisinde “sonnot 18” olarak verilmiş ithaf ise şöyledir: “Bu yolun adı, onu bir mühendis olarak yazarda açan kişiye atfen, *Asja-Lacis-Caddesi* konmuştur.” Yazara yaraşanı da herhalde ikincisi gibi olmalı.

29 Anlattığı şeyi hangi gün yaşamış, belirtmeyince, kesinlik kalıyor. Kaldı ki, 8 Aralık, 9 Aralık’tan sonra.

beş yaşında), şikâyetleri bitmek bilmeyen genç bir kadındır.³⁰ Benjamin'in kitap ithafını uygun bir zarafetle karşılamış mıdır, pek ihtimal veremiyorum doğrusu; ancak, ilişkiyi hediye, vb. beklentileriyle istismar etme yatkınlığının da ötesinde, Lacis'in, 1926 öncesi döneme ilişkin anılarını –Benjamin'e yatırımının düzeyini– ve zaten asal bir ilişkisi olduğunu göz önünde bulundurursak, Benjamin'in içinde, Lacis'e dair, nasıl da “tek yanlı” ve “tek yönlü” mübalağalı geniş bir cadde açtığını kolaylıkla teslim ederiz herhalde. Bu ön tespit, *Günlük*'te nakledilen “aşk” ilişkisinin de genel çerçevesini kuracaktır. Şöyle söyleyeyim; ilk günkü karşılaşma ve “bir çatı altında [sanatoryumda] ilk kez birkaç dakikalığına yalnız kalabil[me]” ile başlayıp son günkü, “[h]emen bir kızak çağırmasını” söyledim. Ama Asja'yla bir kez daha vedalaşmış, kızağa binmek üzereyken benimle Traverskaya'nın köşesine kadar gelmesini söyle[miştim]. Orada indi; kızak yeniden harekete geçerken, sokak ortasında Asja'nın elini bir kez daha dudaklarıma götürdüm. Uzun süre orada durup bana el salladı. Ben de kızaktan karşılık verdim. Onu son gördüğümde dönüp gitmeye hazırlanıyordu. Dizlerimin üzerindeki koca bavulla kararan caddelerden geçerken ağlıyordum,” sahnesi arasına sıkışmış, hemen hiçbir zaman mahremiyet (derinlik ve değer) kazanamamış (“siz” yerine “sen” tercihinin, uzaktan da olsa uzun ve derin bakışın, “sarıldı bile”nin, olsa olsa bir öpücüğün müstesna kıymet kazandığı) neredeyse Benjamin'in “varsanıl” aşk ilişkisidir söz konusu olan. Öte yandan, Benjamin'in, –içinde açılan “Cadde”nin de açıkça ifade ettiği üzere– “bedensel aşk”ın görünürde olmadığı ilişkisinde, bir yazar olarak yazdıkları üzerinden Lacis'e erişme, takdirini kazanma eğilimi dikkati çekicidir. Lacis'in, Benjamin'in metinlerini değerlendirebilecek nitelikten yoksunken böylesi bir iltifata mazhar oluşu; Benjamin'in, layıkınca baş başa dahi kalamadığı aşkına yazdıklarını okumak için fırsat kollayışı ayrıca manidardır.³¹

30 Seksenlerinde, yaklaşık elli yıl öncesini ayrıntılarıyla hatırlayıp kitabına alacak denli de “bedenen” sağlıklı kalmıştır.

31 “Reich, (daha önce) Asja'nın odasındaki iskemlenin üzerinde uyuyakaldığında, ben de Asja'ya *Tek Yönlü Yol*'dan bazı bölümler okumuştum” (s. 38, ayrıca bkz. s. 89). Önce Reich, Meyerhold'un *Müfettiş* yorumuna dair ön değerlendirmesi-

Benjamin, Moskova tren garına, kalacağı otele adı ve adresini aklına yazarak, yataklı vagon dan kimselere görünmeden inerek adım atmıştır. Hemen ertesi gün Reich'in anlattıkları (Stanislavski'nin Beyaz Rus askeri hakkındaki oyununun başına gelenler, Frunze vak'ası ve Stalin'in emri ile yazdırılan uzun hikâyelerin hikâyesi, muhalefetin yönetimden dışlanması, vs.) ile gara ayak basarkenki endişeleri örtüşecektir. En sıradan ama “en yüce otoritenin yardımına başvurmak”sızın sarf edilemeyen laflar (“Vakit nakittir” der Lenin), en alelade film ya da oyun hakkında konuşurken dahi temkinli olmalar, mutfak ve çamışırhanelere kadar uzanmış Lenin resimleri, Lenin köşeleri, Lenin'i resminden ayırt edebildiklerinde “Ekimciler”e³² katılan bebeler, trajik aşk karmasasının bile sinema ya da tiyatrodaki sergilenişinin “karşı-devrimci” addedilişi, sinema ve tiyatrodaki sansür...’den³³ NEP burjuvalarına uzanan yelpazenin ortasında, o “âna özgü devrimci çalışmanın kavga ya da iç savaş değil, elektrikleendirme, kanal inşası ya da fabrikalar kurmak olduğu”nu anlamaktan aciz, kalakalı Benjamin.³⁴ Üstelik, seyahate çıkmadan önce Reich aracılığı ile aldığı teklif üzerine *Büyük Sovyet Ansiklopedisi*'ne yazdığı Goethe maddesi de hoş karşılanmayacaktır.³⁵ Tüm

ni okuyor, o uyuyakaldığında –anlaşılan– sazı Benjamin'imiz alıyor. Fırsatını bulduğunda *Tek Yönlü*'den okuduğu gibi, misal, Rilke üzerine yazdığını da okuyor: “[O]'nun yorumları hemen o akşam ve ertesi gün boyunca yazıyı değiştirmeye itti beni” (s. 121). Lacis ne demişse, etkileniyor da. Scholem'se, *Günlük*'e yazdığı önsözde, zarif bir şekilde, söz konusu etkilileşiciliğe dair herhangi bir ayrıntıya tanık olamayışımıza işaretler, “Ama bu günlük, Benjamin tarafından sevilmiş kadının, tam da bu entelektüel yanıyla ilgili olarak, bizi her türlü görüş ve anlayıştan mahrum bırakıyor,” (s. 24) demeyi ihmal etmeyecektir.

32 Vaftiz ettirilmeyip “Ekim ettirilenler”i, Stalin üzerine kurulu ikonik köşeleri ve bizdeki kurucu muadillerini, “İnanç katına taşınmış kutsanmış ideolojiler ve *Türk'e Tapmak*” başlıklı yazımdan hatırlayacaksınız (*Birlikim*, Aralık 2018, sayı 356).

33 Paragraftaki değiniler için, bkz. s. 29, 30, 54, 69,72, 77, 83, 91, 107.

34 Mutadî üzere, *Günlük*'ten de bölümler okuduğu Asja, Benjamin'e, notlarının saçmalıklardan ibaret olduğunu, “devrimci koşulları” ve Rusya'yı anlamadığını bu sözlerle ifade etmiştir (s. 105).

35 *Ansiklopedi* bürosundaki sorumlu ile görüşme izlenimi: “Goethe' makalemin şemasını ona anlatmaya başladığımda, entelektüel güvensizliği derhal ortaya çıktı. Bu taslaktaki bazı noktalar onu ürkütüyordu...” (s. 60). Reich makaleyi teslim etmek üzere büroya gittiğinde de Benjamin'in talihli yaver

izlenim ve tanıklıklarının yanına *Günlük*'üne şunları not eder:

Önümüzdeki dönemde işim açısından sağlam bir çatıya ihtiyaç duyduğumu giderek daha iyi anlıyorum. (...) Beni Alman Komünist Partisi'ne katılmaktan alıkoyan şey yalnızca dışsal kaygılarımdır.

Parti'ye katılım için doğru zaman olsa, o fırsatı kaçırmak tehlikeli gibi görünse de tereddüttedir. Acaba, o vakte dek edindiği "soldaki bağımsız konum" dışsal katkılar olmadan sürdürülemez mi? 8 Ocak notlarını 9 Ocak notları izler:

Parti'ye girmeli mi? Tartışmasız yararları: sağlam bir konum, zımnî bile olsa bir vekillik.³⁶ İnsanlarla örgütlü, garantili bir ilişki. Buna karşılık: Proletaryanın hâkim olduğu bir devlette komünist olmak, kişisel özgürlüğün tümüyle feda edilmesi anlamına geliyor. İnsan, kendi hayatını örgütlemeye görevini, deyim yerindeyse, Parti'ye terk ediyor.³⁷

Benim anladığım; Benjamin için kıymetli olan, bağımsız entelektüel konumunun maddi/nesnel güvencelerini gözetmekle birlikte, asıl, "proletaryanın ezildiği yerde (...) er ya da geç gerçekleşebilecek tüm sonuçlarını göze alarak ezilen sınıfın safalarına katılmak"tır.³⁸

gitmez: "Ama bunun her sayfasında on kere 'sınıf savaşı' lafı geçiyor" (Radek, s. 103-104). Asja da aynı fikirdedir; muhakkak bir şeyleri yanlış yapmış olmalıdır; orada işlerin nasıl döndüğünü bilmiyordur (s. 104). Lunaçarski de yayın kuruluşuna yazdığı mektupta, "kısmen şaşırtıcı ölçüde isabetli tespitler içermesine karşın hiçbir sonuca varm[ayan]" makalenin yayımlanmama önerisini takdim edecek (s. 162-163) ve makale de zaten yayımlanmayacaktır.

36 Benjamin'in bu sözütavır, bana, -kendini kendime atıfta bulunmam başlısına- Tanpınar'ı ve üzerine yaptığım çalışmayı hatırlattı: *Boşluğa Açılan Kapı: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yapıtlarına Psikanalitik Duyarlılık Bir Bakış*, Bağlam, Eylül 2004. Benjamin gibi, o da, "oral-depresif" ağırlıklı, narsisistik incinmelere yatkın ruhsal/yapısal kuruluşu ile narsisistik korunmalar altında, kuytulara durmaya çalışan bir adamdı. "Vekillik" deyince, misal, bkz. "Mebusluk Yolları", a.g.y., s. 70-72.

37 Alıntılar, s. 95-97'den. Benjamin, acaba, Parti derken, ileride Sovyetler'de yaşamının koşullarını tartışıyor da olabilir miydi? Yoksa, söylediklerinde, Alman Komünist Partisi'ne katılım dâhil, muhtemel "komünizm" ya da komünist siyasi mücadele koşullarındaki kişisel "avantaj" ve dezavantajlara mı kafa yormaktaydı?

38 Aynı gün mütalaalarını şöyle noktılıyor Benjamin: "Seyahatlerime devam ettiğim sürece, Parti'ye girmem söz konusu bile olamaz tabii" (s. 97). Scholem, Benjamin'in, Moskova deneyimleri sonucu Parti'ye katılmaktan kesinkes caydığını; umutlarını yitirmiş, hayalleri kırılmış olarak Berlin'e döndü-

Ve, nihayetinde, Benjamin, Asja ile yarım yamalak, çocuksu, vehimli "erotik" münasebetini, epeyce örselenmiş "Partili" mücadele fikrini, yayımlanmayacak Goethe metnini ve buz gibi Moskova'yı geride bırakıp toplayabildiği oyuncakları³⁹ bavuluna tıkıştırıp Berlin'de alacaktır soluğu.

DEĞERLENDİRME/ YORUM

"Walter Benjamin etrafında 'sol melankoli'yi tartışmak" başlıklı önceki ve bu yazımda; Pawlikowski'nin *Zimna Wojna*'sının (ve onunla çağrışımı içinde *İda*'nın) "içtenlik, inanç, tutku, tutkuyla bağlanma ve kendini gerçekleştirme" yaşama değerlerinin beni çağırdığı yerde "sol melankoli"yi ve -anılan değerler ile örtüşümünden kaynaklanmış olmalıydı- Walter Benjamin'i anlamaya çalıştım. İlk yazımda -ve konuya ilişkin, atıfta bulunduğum yazılarımda- "sol melankoli"nin "sol"un "kurucu ideal"i ve o idealle ilişkisi içinde izahının ("psikanalitik duyarlılık bakış") hem daha doğru, hem de "sol"u hayatla münasebetinde/hayata müdahalesinde daha yapıcı ve üretken kılıcı olduğunu/ olacağını savunmuştum. Bu ikinci yazıyı kurmak üzere çocukluk anlatısı ve güncesi içinde yaptığım yolculuk ve tanıklıklarım, -tarih, hafıza, hatırlamaya ilişkin değinilerini de hesaba katarsak- "sol melankoli" kelamı ile birlikte Benjamin'in, hem "yapısal/ kendiliksel" olarak, hem de örgütlü solla ilişkisi bakımından, girişte zikrettiğim Dean ve Traverso'nun yöneliminin -ve heveslerinin- ötesinde (Brown'ın yakınında) konumlanması gerektiğini söyledi bana.

Nasıl, Benjamin, en can alıcı konuları, hazyrdaki "kuramsal" adlandırmalara yaslanmadan ("tümdengelimci soyutlama", "öngörü" ve "yargı"lamalardan kaçınarak) işlemişse, ben de Benjamin'i öyle ("psikanalitik bir olgu çözümlemesi" gibi değil; "psikanalitik duyarlık"la) anlayıp anlatmaya özen gösterdim. Ancak, şu kadarını ifa-

günü belirtecektir (Önsöz'ünde).

39 Benjamin'in bir çocuğunun fevkinde oyuncak düşkünlüğü vardır (hediye etmek için değil, kendisi için). Ayrılış öncesi yazdığı (sondan bir önceki) nottaki şu ihtarına bakar mısınız: "Bu kez de kâğıt oyuncakların satıldığı dükkânı bir an önce görmek için sabırsızlıktan çatlıyordum; oranın kapanmış olmasından korkuyordum" (s. 143). Ayrıca, bkz. s. 60, 62, 64, 99, 100, 102, 106114, 121, 128, 140.

de etmem kaçınılmaz; Benjamin'in –ilgili dipnota da belirttiğim üzere– kişisel kurucu “ideal”inin mahiyeti ve ideal nezaretinde “kendilik”inin kuruluş sürecinin kırılğan bir “narsisistik” yüklülük taşıdığı açıktır; narsisistik duyarlık, gereksinim ve yönelimlerini (depresif ve melankolik ruhsal gerilemelerini [“regression”]) de öyle anlamak ve anlamlandırmak icap eder: “Ödipal/ fallik” düzeyli yatırım ve hesaplaşmaları göze alamayışıyla, “yazma/yazarlık” tutku ve çabasında ifadesini bulan “narsisistik” kaygılarıyla, hayatla ilişkisinde korunma ve kollanma ihtiyaçları ile tanınması gereken bir adamdır Benjamin. Girişte söz verdiğim halde “yer” veremediğim *Mektuplaşmalar* da, Benjamin'in şahsi hikâyesine dair yaptığım tespitlerin doğruluğuna delalet eder kanımca. Yükselen faşizmden kaçıp Fransa'ya sığınan bir yazarın, onca yoksunluk, tehlike ve tehdide karşın, yazdıklarının muhafazası⁴⁰ ile birlikte yazması gerekti-

40 Kadim dostu Scholem, onun “Kudüs Arşivi”dir. Büyük bir titizlikle yazdıklarını ona gönderir, “şefkatli” korumasına teslim eder. Yorumumuz açısından da kıymetli; Scholem, Benjamin'in neredeyse çocukluktan dostudur. Entelektüel gelecekleri parlak iki ergendirler karşılaştıklarında. Scholem, Yahudi teolojisi, mistiği ve Kabala'ya yönelir, dünya çapında bir uzman olur. (*Major Trends in Jewish Mysticism*'i, ölümü üzerine, dostuna ithaf eder.) *Mektuplaşmalar*'dan, serinkanlı –hi-mayeye yatkın– bir duruşu olduğu izlenimini ediniz (mek-

ğine inandıklarını yazma çabasındaki yakıcı (ya da, “ölümcül”) ısrarını, herkesin akıl sır erdiremediği Avrupa'dan –yazma dünyası ve dilinden– ayrıl(a)mama “inad”ını⁴¹ da başka türlü anlamak mümkün değildir. Ve, elbet, varoluşsallığına anlam veren (kendisini kendi yapan) şeye el konulacağını hissettiği anda yaşamını kendi elleriyle elden çıkarışını da.

Diyeceğim; Pawlikowski filmleri, Benjamin'se yazdıkları ve yaşayışı ile, bizi, *insan* için –kendisi, öteki ve hayatla ilişkisinde– vazgeçilemez olanın ne olduğunu, dolayısıyla, “sol melankoli”ye nereden ve nasıl bakmamız gerektiğini hatırlatırken; filmlerin telkin ettiği tutkulu/içtenlikli bağlanma ve kendini gerçekleştirme ısrarı ile solun ve Benjamin'in melankolisi de aynı hatta buluşuyor.

tupları gün yüzüne çıkaran da odur). Benjamin'in komünizm ilgisini, ‘materyalist’ eğilimlerini ve Frankfurt Okulu'na yatırımını pek sıcak karşılamaz – “Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ndeki “beyler”dir (s. 216) oradaki kalem erbabı; “tari-kattir” orası (s. 318).

41 Kitaplarına kavuşma hasreti de iç acıtıcıdır, Benjamin'in. Bibliothèque Nationale falandır mekânı; aklı hep yazdıklarında. Scholem'le mektuplaşmalarında, sözelimi, *Berlin'de Çocukluk*, 1932-34 arası tam on bir kez yer alır. Kasım 1939'da dahi, “Baudelaire'in New York'taki prova baskılarından” demurmaktadır.

Bahman Ghobadi sinemasının “politik” olmayan politik evreni

SEBAHATTİN ŞEN

“Onların (Kürtlerin) tarihi sürgün ve göç tarihidir. Sürekli hareket halinde olan insanların tarihidir. Bu anlamda hareketin sanatı olan sinemayla ortak özellikleri vardır.”¹ Göçlerle, savaşlarla, mültecilikle, yerinden edilmelerle somutlaşan Kürtlerin hareketi ile hareketin sanatı olarak sinemayı birbirine yaklaştıran yukarıdaki ifade Bahman Ghobadi’ye aittir. Bu sözler, sinematografik görüntü üzerine Bresson’un bir sözünü hatırlatıyor: “Hareketin görüntüsü mutluluk verir: at, atlet, kuş.”² Her iki ifadede hareket sözcüğü gerçek anlamında kullanılmakla birlikte Bresson’da şiirsel, Ghobadi’de ise gerçekçi bir anlama kavuşmaktadır. Hareketin sanatının iki icracısının hareketi tasvirlerindeki bu ayrımı ortaya çıkaran kuşkusuz ki onların içine doğdukları ve film yaptıkları evrenlerin toplumsal ve politik karakterinin radikal düzeydeki farklılığıdır. Toplumsal ve politik olanın bu farklılığı yani Kürtlerin tarihsel ve aktüel durumlarının yakıcı özgünlüğü, Kürt sinemasının “ethos”unu, başka sinemalarla kıyaslandığında, farklılaştırmakta ve belirlemektedir. Bu sinematik ethos içerisinde kişisel olan toplumsal ve politik olana bağlanır, her şey, bütün varoluş politik bir karakter kazanır. Heyecanlı ve hareketli kamera kullanımı, dinginliğin ve yavaşlığın aley-

hine kendini dayatır. Kamera, ne Tarkovsky’nin yavaş kamerasına ne Bresson’un bedenini parçalarına ve nesnelere odaklanan mikro kamerasına, ne Nuri Bilge Ceylan’ın romanesk kamerasına ne de Abbas Kiarostami’nin filme ve sinemanın kendisine bakan oyunsu kamerasına benzemektedir. Konu ve öykü merkezî hale gelirken, kurmaca ile belgesel olanın sınırları belirsizleşir. Biçimsel ve estetik olan anlatı lehine ikincilleşir.

HAREKET VE ZEMİN

Ghobadi filmlerinde, İran, Irak, Türkiye ve Suriye devletlerinin çizdiği sınırlar tarafından ayrılmış ve sınır bölgelerinde yaşayan Kürtlerin bu sonsuz ve zorunlu hareketi gerçekçi ve belgesel tarzda resmedilmektedir. Her şey hareket halindedir: Sınır bölgelerinde ve sınırlar arasında insan ve hayvan bedenleri, kırık dökük arabalar, eski püskü bisikletler ve motosikletler her daim sesleri duyulan savaş uçakları, kaçakçılık pratiği içerisinde metalara dönüşen eşyalar sonsuz bir hareket içerisinde birbirlerine bağlanırlar. Ancak bu hareketli evren, hareketin içinde özgürce gerçekleştiği bir evren değildir. Ghobadi sinemasında hareketlenen insan, hayvan ve nesneler, Bresson’un övdüğü sinematik imgelerin şiirsel hareketinden farklıdır. Hareketin görünür kıldığı şey bir özgürlük duygusundan çok *katatonik* bir sabitliğe işaret

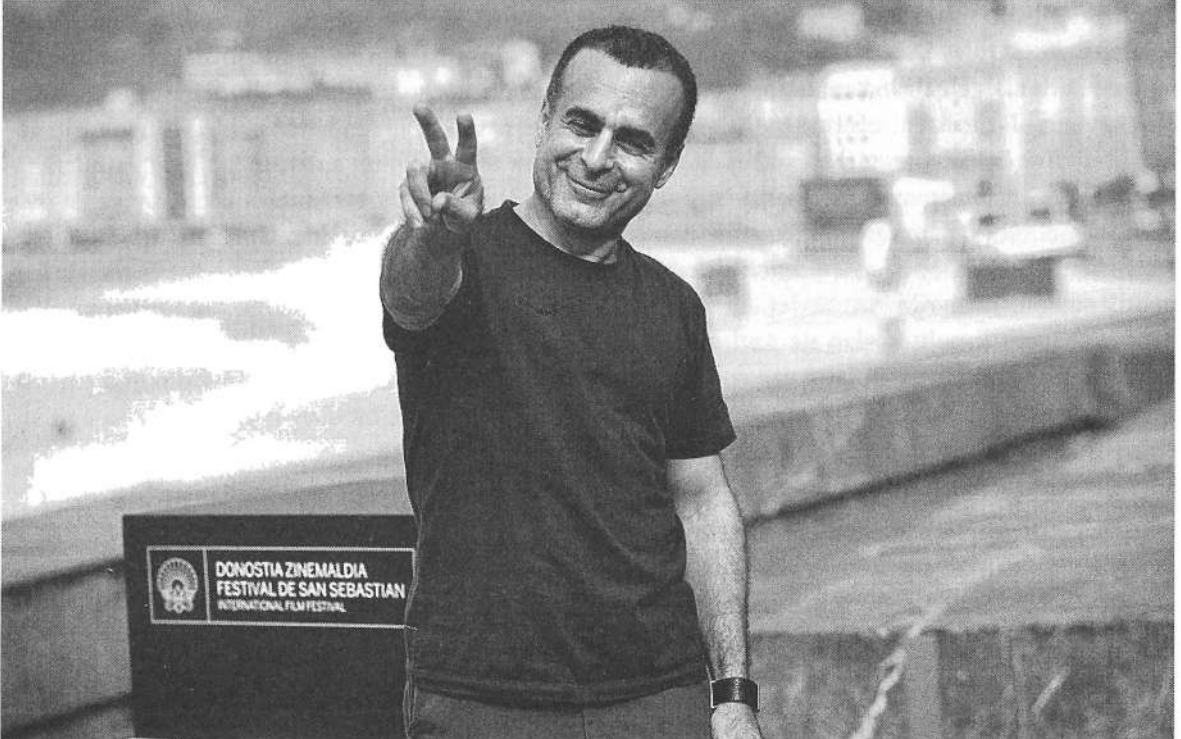
1 Aktaran Kılıç, *Kürt Sineması Yurtsuzluk, Sınır ve Ölüm*, s. 137.

2 Bresson, *Sinematograf Üzerine Notlar*, s. 51.

etmektedir. Ghobadi'nin kurduğu sinematik evrenin hareketli karakteri, ilginç bir biçimde, filmlerin seyircisinde tam tersi bir duygulanım (*affect*) ortaya çıkarıyor. Sadece seyircisi değil filmin karakterleri de bu hareket içerisinde bir tür sıkışmışlığı, sonsuz ve zorunlu bir tekrarı yaşıyor gibidirler. Karakterlerde ve izleyicide ortaya çıkardığı bu etki, sonsuz hareketin içinde bir tür hareket-sizlik, sıkışmışlık halidir. Hareket otomat (irade-den bağımsız) bir karakter kazanarak bir hareket-sizliğe dönüşmüştür. Hareketle özgürlük arasında kurulan geleneksel ve popüler analogi ve anlayış tam zıddına dönüşmekte, hareket bir tür karabasan veya felç etkisi ortaya çıkarmaktadır. Hareketin sanatı olarak düşünülen sinema, hareketin içerisindeki zorunlu ve katatonik durağanlığı da gösterdiği ölçüde hareketin gerçek anlamda sanatına dönüşmektedir Ghobadi filmlerinde.

Zaman ise başlangıcı ve sonu olan, geride bırakılan bir zaman değil, karakterlerin katatonik hareketine bağlı olduğu ölçüde sabit ve içinden çıkılmaz bir zaman gibidir. Gilles Deleuze, *Sinema I Hareket-İmge* ve *Sinema II Zaman-İmge* isimli kitaplarında sinemada, zamanın, biri karakterlerin

hareketine, anlatı içindeki olaylara bağlı olan bir türünden, diğeri karakterlerin motor duyularından uzaklaşan, onların hareketinden ve olaylardan kopan, bağımsızlaşan iki imgesini tespit eder. Birincisini, yani zamanın karakterlerin hareketine ve olaylara bağlı olarak ilerlediği filmlerdeki zamanı *hareket-imge* olarak adlandırır. Karakterlerin yapıp ettiklerinden koptuğu, kristalize olduğu, saflaştığı filmlerdeki zamanı ise *zaman-imge* olarak adlandırır. Deleuze, hareket-imaj çerçevesinde üretilen bir zaman anlayışını II. Dünya Savaşı öncesi Avrupa sineması ve Hollywood filmleriyle örneklendirirken, savaş sonrası Avrupa sinemasında, Ozu ya da Tarkovsky gibi yönetmenlerin filmlerinde zaman-imajın izini sürer. İlk bakışta, Ghobadi filmlerinin zamanının, karakterlerin ve olayların merkezde olduğu ve zamanın onların hareketleriyle birlikte ilerlediği hareket-zaman olduğu söylenebilir. Ancak hareketteki hareketsizliği duyumsattığı ölçüde Ghobadi filmlerinin zamanı, hareket-imajın zamanından farklıdır. Diğer taraftan filmlerin zamanı, olaydan kopmadığı, karakterlerin hareketinden uzaklaşmadığı, saf ve kristal bir imgeye dönüşmediği oran-



Bahman Ghobadi.

da zaman-imajı da örneklemeler. Dolayısıyla zaman-imaj olmayan ama tam olarak hareket-imajın çerçevesine de yerleşemeyen bir zaman ve hareket mefhumunun olduğu söylenebilir Ghobadi filmlerinde. Zamanın ve hareketin bu türden bir görünümünün ortaya çıkması, ilerleyen sayfalarda tartışılan, Kürt coğrafyasında, kamusal-siyasal-genel-bilinçli olan ile kişisel-özel-mahrem-bilinç-dışı gibi ikilikleri ve ayrımları ortadan kaldıran, mekânı her şeyin mümkün olduğu bir uzama, kişileri toplumsal ve siyasal varlıklarından arındıran, onları saf bir *zoe*'ye dönüştüren kamp koşullarıyla ilgili olsa gerek.

ŞOK VE KRAMP

Ghobadi filmografisindeki birçok film, Yılmaz Güney'in *Umut*, *Sürü* ve *Yol* gibi filmlerinin seyircide ortaya çıkardığı etkilerin benzerlerine yol açar. Ulus Baker bu etkiyi "şok ve beyin" olarak adlandırmıştı. Baker'in kullandığı biçimiyle "şok ve beyin", izleyicide bir tür "karabasan" etkisi ortaya çıkaran Ghobadi filmleri için de kullanılabilir. Seyircide ortaya çıkardığı benzer etkilerin yanı sıra Ghobadi ve Güney filmleri politik karakterleri açısından birbirlerine yaklaşıp aynı zamanda birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar.

Ulus Baker, Gilles Deleuze'un *Cinema II Time-Image* kitabında geliştirdiği modern siyasal sinema kavramsallaştırması üzerinden Yılmaz Güney filmlerine bakar. *Umut*, *Sürü* ve *Yol*'da tek bir politik mesajın olmamasına rağmen, söz konusu filmleri "politik" yapanın ne olduğu sorusunu soran Baker, Yılmaz Güney sinemasının geleneksel politik sinemadan ayrıldığını söyler. Güney'in sineması, kamusal, politik olan ile özel ve kişisel olan arasında kurulan ayrımların yapay olduğunu ve kişisel olanın politik; kamusal ve politik olanın ise kişisel olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymasıyla farklılaşır. Baker'e göre;

Yılmaz Güney sinemasının önemli özelliği eskiyle yeninin, feodal ile burjuvanın, ideolojiyle düşüncenin, bilinçle bilinçdışının, bilinçlenmeyle öncesinin ardışıklığını değil, saçmalık düzeyine varan biraradalıklarını sunmasıdır. Orada artık klasik politik sinemada olduğu haliyle Eski'den Yeni'ye, özel hayattan toplumsal, politik ve kamusal hayata, bilinçsizlikten sinematografik "yumruk" saye-

sinde bilince geçiş, yükseliş ve bununla beraber kişisel, özel olanla kamusal, politik olan arasındaki oynak sınırlar yoktur – kişisel olan her şey politiktir, politik olan her şey de kişisel.³

Baker'in Yılmaz Güney sinemasını klasik ya da geleneksel politik sinemadan ayırarak onu Brezilyalı yönetmen Glauber Rocha ile birlikte modern politik sinemanın kurucusu olarak değerlendirmesinin, Yılmaz Güney filmleri üzerine tekrar düşünmeyi kışkırtan bir yönü olduğu kesin. Özellikle *Umut* ve *Yol*'da hem eskiyle yeninin hem de kişisel olan ile politik olanın aynı anda, toplumsal uzamda/bedenlerde çarpıcı bir biçimde birlikte işlediği görülüyor.

Baker'in *Umut*, *Sürü* ve *Yol* için söyledikleri Ghobadi'nin *Sarhoş Atlar Zamanı*, *Anavatanımın Şarkıları*, *Yarım Ay* ve *Kaplumbağalar da Uçar* gibi filmleri için de geçerli olmakla birlikte, bu filmler izleyeni başka bir fikre ve duyguya da açmaktadır. Diğer bir ifadeyle Ghobadi'nin kurduğu sinematik evrende Baker'in Güney'in sinemasında gördüğünden başka türlü bir "politik" karakter var: Politik olanın ortadan kalktığı bir "politiklik." Siyasal ve kamusal varoluşun ortadan kalktığı bir evrende söz konusu olan "politik durum." Bu hâlâ "politik" bir evrendir, çünkü modern egemen yasanın ortaya çıkardığı şiddetin hâkim olduğu bir uzamdır sözkonusu olan. İlk olarak filmin Kürtçe olması, Kürtçenin beyaz perdede duyulur ve görünür olması filmin anlatisından, gramerinden bağımsız politik bir etki ortaya çıkarıyor ya da öyle algılanıyor. Diğer taraftan Ghobadi filmlerinde kamusal ve özel alan birbirlerinin içine geçmekle kalmayıp adeta ortadan kalkarlar. Bu türden bir duygunun ve fikrin ortaya çıkması Güney filmlerinden farklı olarak, Ghobadi filmlerinin inşa ettiği sinematik evrenin bir sınır-evren olmasıyla ilgilidir.

3 Baker'e göre "Yılmaz Güney'in bir sinematografisi var: hemen tanınan bir beyin etkisi bize bu onun filmi dedirtebiliyor. Onu çağdaş Brezilyalı yönetmen Rocha ile birlikte modern politik sinemanın kurucusu kılan şey, düşünce-bilinç-beyin üçlüsünde gerçekleştirdiği bir operasyondur. Eski politik sinema ya da klasik sinema politik olmak istediğinde, beyinleri kitlesel olarak daha üst bir bilinç düzeyine eristirecek bir 'yumruk' sineması formülü ortaya çıkmıştı (Eisenstein). Yılmaz Güney'in dünya sinemasındaki yeri, Latin Amerika sinemasına paralel olarak, beyne verilen şokun çok farklı bir türünü icat etmiş olmasından geliyor." Baker, *Beyin Ekrarı*, s. 153-156.



Kusi ji Dîfîrîn (Kapumbağalar da Uçar), Bahman Ghobadi, 2004.

Anlatı belli bir ulus-devletin ya da ülkenin sınırları içinde değil, ulus-devletler tarafından bölünmüş sınırların, üstünde, ötesinde, berisinde geçmektedir. Toplumsal ve coğrafi uzamı bölen sınırlar her iki uzamı “politik” bir varoluşa büründürür. Ghobadi sinemasında Kürt coğrafyasının belli devletlerin egemenliği altında olduğunun metaforuna dönüşen sınırlar, coğrafi uzamı politikleştirmekle kalmaz, sınırlarla bölünmüş ve sınırlardan geçmeye çalışan insan ve hayvan bedenlerini, aynı iklimi paylaşan doğayı ve nesnelerini, sınırların varlığında bir kaçakçılık pratiğinin nesnelere dönüşen eşyaların kendilerini politik varlıklara dönüştürürler. Bresson’un bir sanat olarak “sinemanın gücü” dediği niteliklerden biri, “kişilerin ve nesnelerin ortak esrarı,”⁴ Ghobadi filmlerinde klasik anlamıyla siyasal olanın ortadan kalktığı “politik” esrardır. Dolayısıyla Kürt coğrafyalarında varoluşun bütün katmanları, egemen iktidarlardan yayılan şiddetle kuşatılmış olduğu ölçüde (filmlerde bu egemenlik polis, asker, savaş uçağı, dil, mayın, tel örgüler, aracılığıyla görünür kılınır) politik olanın ortadan kalktığı bir “politik” karakter kazanmaktadır.

KAMP VE FİLM

Ghobadi sinemasının inşa ettiği toplumsal ve coğrafi uzamın Baker’in işaret ettiği, Yılmaz Güney filmlerinin politik karakterinden farklı türden “politik” bir varoluş kazanmasının daha iyi anlaşılması için Agamben’in kullandığı biçimiyle *kamp* kavramı işlevsel olabilir. Ayrıca yukarıda Ghobadi filmlerinin hareketli bir evren kurmasına karşın, karakterlerde ve izleyicilerde ortaya çıkardığı *felç* ve *kramp* etkisinin, Kürt coğrafyasının tarihsel ve aktüel olarak bir kampa dönüştürülmesiyle ilişkisi kurulabilir. Çatışmaların, savaşların, ölümlerin, krizlerin, istisna olanın sıradanlaştığı, olağanüstü hallerin olağanlaştığı bir coğrafya olarak Kürt bölgeleri, Agamben’in kavramsallaştırdığı anlamıyla bir kamp olarak nitelenebilir. Agamben, “bugün hâlâ içinde yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı (matrisi) ve *nomus*’u” anlamında kampı aynı zamanda bir metafor olarak da ele alır. Agamben’e göre kamp, istisna bir durumdan ve sıkıyönetimden doğmuştur. Agamben açısından kampın nasıl bir yer olduğunun anlaşılması, istisna durum ile kamp arasındaki kurucu bağın doğru anlaşılmasına bağlıdır:

4 Bresson, *Sinematograf Üzerine Notlar*, s. 17.

Kamp, istisna durumun kurala dönüşmeye başladığı an açılan mekândır. ...hukuksal yönetimin geçici olarak askıya alınması olan istisna durum, kampta daimi bir yer düzenlemesi şeklini alıyor ve fakat bu haliyle yine normal düzenin dışında (bir istisna) olarak kalıyor.

Kampın istisna durumun kural olarak gerçekleştirildiği/yürütüldüğü yer olduğunu söyleyen Agamben'e göre istisnanın kalıcılaştığı mekân olarak kampa giren ya da kampta doğan herkes "dışarı ile içeri, istisna ile kural, yasal ile yasal olmayan arasındaki bir belirsizlik muntakasına girmiş olur." Ayrıca kamp, aynı zamanda bi-sosiyasal bir mekândır, çünkü kamptaki insanlar "bios"larından yani siyasal-toplumsal varoluşlarından tamamen arındırılıp saf bir "zoe"ye, yani çıplak hayata indirgeniyorlar. Kampta iktidarın karşısında saf hayat vardır. "Bundan dolayı kamp, siyasetin bio-siyaset olduğu ve *homo sacer*'in (kutsal insan) de vatandaş rolünü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır."

Ghobadi filmleri, tarihsel ve aktüel olarak ege-men devletler tarafından kampa dönüştürülmüş Kürt coğrafyasının panoraması gibidir. Her şeyin mümkün olduğu, istisna olanın sıradanlaştığı, içinde yaşayanların her an öldürülebildiği, bir belirsizlik muntakası olarak Kürt coğrafyası, filmler aracılığıyla yeni türden bir gerçeklik kazanır. Parçalanmış ve sakatlanmış insan ve hayvan bedenleri, yerinden edilmiş insanlar, savaş uçaklarının sesleri, yakılmış yıkılmış köyler, içinde sefaletin ve ölümün kol gezdiği mülteci kampları kısacası her an her şeyin mümkün olduğu eşik-dünyalar kurar. Bu sınır-evrende artık özel ve kamusal alan, mahrem olan ile genel olan, kişisel olan ile toplumsal olan iç içe geçmekle kalmazlar, ortadan kalkarlar adeta. Klasik anlamlarıyla toplumsal, siyasal ve mekânsal olan ortadan kalmıştır: Ghobadi'nin film-dünyasında "bios"larından, yani siyasal-toplumsal varoluşlarından tamamen arındırılıp saf bir "zoe"ye, yani çıplak bedene dönüştürülmüş insanlar vardır. Mekân ve coğrafya yeni türden bir varoluş kazanarak eşik-mekâna dönüşmüştür. Dolayısıyla modern uygarlığın ve yaşamın ortaya çıkardığı söz konusu ayrımların bir tür kampa dönüştürülmüş toplumsal ve coğrafik

uzamlarda sürdürülmesi imkânsızdır artık. Kürt coğrafyası heterotopik⁵ bir limbus'tur⁶ Ghobadi filmlerinde. Modern toplumları niteleyen ayrımların ortadan kalktığı bu "distopik" kampta artık bütün hareketler mutlak ve sonsuz bir hareketsizlik ve sıkışmışlık olarak yaşanır. Bu sonsuz hareket içerisindeki hareketsizlik film-dünyada görülen bütün insan ve hayvan bedenlerini bir tür otomata dönüştürürken, seyirciyi kramp ve karabasan halinde bırakmaktadır.

KAYNAKÇA

- Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giorgio Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*, Monokl Yayınları, İstanbul.
- Ulus Baker, *Beyin Ekran*, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Robert Bresson, *Sinematograf Üzerine Notlar*, Nisan Yayınları, İstanbul.
- Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar: 2*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Devrim Kılıç, "Bahman Ghobadi'nin Filmlerinde Kürt Kimliği ve Kültürünün Temsili", M. Arslan (der.) *Kürt Sineması Yurtsuzluk, Sınır ve Ölüm* içinde, Agora Yayınlar, İstanbul.

- 5 Foucault'nun çerçevesini çizdiği anlamda heterotopyalar çok farklı mekânlar olarak karşımıza çıksa da temelde *heterotopya*, "Fiili olarak bir yere yerleştirilebilir olsalar da bütün yerlerin dışında yer alan ve yansıttıkları ve sözünü ettikleri tüm mevkilerden kesinlikle farklı" mekânlardır. *Heterotopik* mekânların toplum içerisinde belirgin ve kesin bir işlevi vardır ve aynı heterotopya, içinde bulunduğu kültürün eşzamanlılığına göre, değişik işlevler üstlenebilir. Bu tür mekânlar "her zaman açılma ve kapanma sistemi gerektirirler; bu, *heterotopyayı* hem tecrit eder hem de nüfuz edilebilir kılar." Foucault, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar: 2*, s. 295-297.
- 6 Latince bir terim olan *limbus*, İslâm teolojisinde cennet ile cehennem arasındaki ara bölgenin adı olan *araf* sözcüğüyle karşılanabilir. Hristiyanlık teolojisinde *limbus* henüz vaftiz edilmemiş çocukların öldüklerinde gittikleri ve tanrının görüntüsünden sonsuza kadar yoksun kaldıkları yer anlamında kullanılır. Agamben *limbus* sakinlerinde "gelmekte olan ortaklığın" politik öznelğini bulur: "Böylece en büyük ceza olan Tanrı'nın görüntüsünden yoksun kalmak doğal bir sevince dönüşür: Telafi edilemeyecek bir şekilde yitirilmiş bir şey söz konusudur, *limbus* sakinleri ilâhı terk edilmişlikte acı çekmeden ikamet ederler. Onları unutan Tanrı değildir, tam aksine onlar Tanrı'yı her zaman çoktandır unutmuşlardır, onların unutkanlıkları karşısında, Tanrı'nın unutuşu güçsüz ve kudretsiz kalır. Varacak yeri olmayan mektuplar gibidirler, bu dirilmiş varlıkların varacak bir kaderleri yoktur. Ne seçilmişler gibi kutsanmış ve mübarektirler, ne lanetliler gibi umutsuz, sonsuza dek kurtulamayacakları, çıkış yolu bulamayacakları bir mutluluk ile doludurlar." Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık*, s. 16.



iletişim

Yeni Türkiye’de “yeni” olanı kavramaya aday, önemli bir inceleme

Muhallif çevrelerde mevcut siyasal durumu aktarmanın ve betimlemenin, anlamaya ve kavramaya galebe çaldığı görmezden gelinemeyecek bir gerçek olarak karşımızda duruyor. Ancak gerçeklikle ilişkisini koparmamış ve yakıcı/yıkıcı siyasal gelişmelere duyarsızlaşmamış alternatif kavrayışlara olan ihtiyaç da kendini dayatıyor. *Yeni Türkiye’nin Ruhu*, “hınç, tahakküm, muhtaçlaştırma” stratejilerinin nasıl işlediğini titizlikle ele alan bir inceleme.

