

Ekofeminizmin Işığında Ağlayan Dağ Susan Nehir

Ağlayan Dağ Susan Nehir in the Light of Ecofeminism

Hatice BAKANLAR MUTLU 

Ege Üniversitesi, Yabancı Diller
Yüksekokulu, İzmir, Türkiye



ÖZ

Ayşegül Devocioğlu'nun *Ağlayan Dağ Susan Nehir* isimli romanı Çingenerin hayatı ve varoluş mücadelesi üzerine odaklanmıştır. Üstkurmaca tekniklerinden oldukça sık faydalanılan bu eserde Naciye Abla isimli bir Çingene kadının başkişi olarak yer almış ve onun anlattığı hikâyeler isimsiz anlatıcının kaleminden yeniden yazılmıştır. Roman, Çingene bir kadının hayatına odaklanması ve yakın tarihte gerçekleşmiş ve Çingeneri de ilgilendiren bazı siyasi olaylara gönderme yapması nedeniyle kimlik temelli bir okumaya uygun görülebilir. Ancak, bu çalışmada roman, anlatıcının Naciye Abla tarafından kendisine anlatılan hikâyelerin gerçekliğini sorgulama yolcuğunun bir hikâyesi olarak değerlendirilecektir. Bu çalışmada, romanda asıl çatışmanın gerçek/kurmaca ikili zıtlığı tarafından yaratıldığı ve bu zıtlığın kültür/doğa, akıl/duygu, erkek/kadın gibi başka zıtlıklarla da beslendiği savunulmaktadır. Yazarın bu romanıyla bahsedilen ikili zıtlıkları çözme girişiminde olduğu iddia edilmektedir. Bu bakımdan, romanın ikili zıtlıkların reddedildiği ekofeminizmin ışığında okunması uygun görülmüştür. Çalışmanın amacı, yazarın bu romanıyla, hiyerarşik ayrımlara ve aklın üstünlüğüne dayanan ikili düşünce sistemini nasıl eleştirdiğini tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: İkili Zıtlık, İkili Düşünce Sistemi, Hiyerarşik Ayrım, Çingener, Ekofeminizm

ABSTRACT

Ayşegül Devocioğlu's *Ağlayan Dağ Susan Nehir* focuses on gypsies' lives and their struggle of existence. In this novel, which is full of metafictional elements, the protagonist is a gypsy woman called Naciye Abla, and her stories are re-narrated by the unnamed narrator. Given that the novel is centred on a gypsy woman's life with reference to some recent political developments about gypsies, it is possible to analyse this novel focusing on identity issues. However, in this study, the novel is read as the narrator's quest for the truth in Naciye Abla's stories. This study claims that the main conflict in the novel stems from the fact/fiction binary opposition, which is supported by the culture/nature, mind/emotion, and man/woman oppositions. This study argues that the author attempts to dismantle these binary oppositions. From this perspective, it is deemed appropriate to read the novel in the light of ecofeminism as the latter also rejects binary oppositions. The purpose of the study is to reveal how the writer criticizes the hierarchical dualist thought system which is based on the superiority of reason.

Keywords: Binary Opposition, Dualist Thought System, Hierarchical Opposition, Gypsies, Ecofeminism

Giriş¹

Devocioğlu'nun 2008 Orhan Kemal Roman Ödülü'nü kazanmasını sağlayan *Ağlayan Dağ Susan Nehir* (2007) isimli eseri, anlatıcının bakıcıları ve yardımcıları Naciye Abla tarafından kendisine çocukluğunda anlatılmış hikâyelerin peşine düşmesiyle şekillenmiş bir romandır. Anlatıcının "Yalancı" adını verdiği birinci bölümün başında "Bir Çingene'nin öyküsü bu" diyerek okuru bilgilendirmesinden de anlaşılabilir gibi roman, Çingene bir kadın olan Naciye Abla'nın hayatına odaklıdır. Naciye Abla, anlatıcının ailesiyle kalırken Çingene kimliğini yok saymış, anlatıcının deyimleriyle "ömrü boyunca kendi kimliğinden göçmeye çalışmış" (Devocioğlu, 2017, s. 19) ve hatta toplumda Çingenerlere has sayılan fal bakma ve renkli giyinme gibi bazı özellikleri ölesiye eleştirmiştir. Naciye Abla, anlatıcının evindeyken bir kıyafetmiş gibi üzerinden atmaya çalıştığı Çingene kimliğini, Edirne'de kendi mahallesine geldiğinde bastırma

Geliş Tarihi/Received: 27.09.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 16.05.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Hatice BAKANLAR MUTLU
E-mail: haticebakanlar@gmail.com

Atif: Bakanlar Mutlu, H. (2022).
Ekofeminizmin Işığında Ağlayan Dağ
Susan Nehir. *Journal of Literature and
Humanities*, 69, 122-130.

Cite this article as: Bakanlar Mutlu, H.
(2022). Ağlayan Dağ Susan Nehir in the
Light of Ecofeminism. *Journal of
Literature and Humanities*, 69, 122-130.



Content of this journal is licensed under a
Creative Commons Attribution-
NonCommercial 4.0 International License.

gereği duymamış; fakat kendisini “*diri Çingene*” diye isimlendirdiği diğer Çingenelerden ayırmaya da özen göstermiştir. Bu romanı yapı, tema, dil ve anlatım açısından inceleyen Demiryürek’in (2010, s. 126) belirttiği üzere, iki Naciye arasındaki tezat, romanın temasını belirleyen çatışmayı oluşturmaktadır. Öte yandan, romandaki tek çatışma Naciye Abla’nın kişiliğindeki bölünmede değil, anlatıcı ile Naciye Abla arasındaki zıtlıkta da gözlemlenebilir. Nitekim anlatıcının, okuma yazma bilmeyen Naciye Abla’nın aksine üst orta sınıf ve eğitilmiş bir ailede büyüdüğü anlaşılmaktadır.

Naciye Abla, anlatıcının hayatına çocukluğunda ev ve çocuk bakım işleri konusunda aileye yardımcı olarak girmiştir. Naciye Abla’nın aile ile birlikteliği uzun yıllar sürmüştür. Naciye Abla çocuklarla ilgilendiği dönemde onlara sürekli hikâyeler anlatmış ve anlatıcı yıllar içinde hiç unutamadığı bu hikâyelerin doğruluğunu araştırmak üzere Naciye Abla’nın yaşadığı Edirne’ye kadının sağlıklı ve ölümünün ardından ziyaretlerde bulunmuştur. Anlatıcının, ailesinin içinde ayırık otu gibi duran Naciye Abla’nın sadece hikâyelerinden değil bizzat kendisinden de etkilenmiş olduğu açıktır. Anlatıcı, Naciye Abla’ya âdeta minnet duymaktadır: “*Az şey değil, dünyanın yalnızca gözümüzle gördüklerimizden ibaret olmadığını öğretti bana*” (Devecioğlu, 2017, s. 20). Anlatıcı, Naciye Abla’nın hikâyelerinin peşine düşerken toplumda ötekileştirilmiş Çingenelerin ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarını daha yakından gözleme fırsatı bulur. Bu bakımdan, bu romanı etnik bir kimlik olarak Çingene üzerine yazılmış, kimlik temelli sorunlara değinen bir roman olarak okumak mümkündür; ancak bu çalışmanın amacı romanda Çingenelerin nasıl temsil edildiğini incelemek veya Çingene bir kimlik meselesi olarak tartışmak değildir. Bu çalışmada anlatıcının arkasındaki temel motivasyon olarak görebileceğimiz, anlatıcının duyduğu hikâyelerle gerçeği kıyaslama çabasından hareket edilmekte ve romanda alışılagelmiş edildiklerini iddia edebileceğimiz ikili zıtlıklar üzerinde durulmaktadır. Bu çalışmada, ikili düşünce sisteminin yarattığı gerçek/kurmaca, kültür/doğa, akıl/duygu, erkek/kadın gibi hiyerarşik zıtlıkların romanın bünyesinde eritildiği savunulmakta ve yazarın bu çabasıyla Çingene bir kadının hayatından yola çıkarak Batı felsefesini etkileyen ikili düşünce sistemine meydan okuduğu iddia edilmektedir. Bu nedenle, bu çalışmada söz konusu eser ikili düşünce sistemi karşısında net bir tavır sergileyen ekofeminizmin ışığında, Batı düşünce sistemine yer etmiş ikili zıtlıkların yazar tarafından nasıl yok edildiğine odaklanılarak incelenecektir.

Ekofeminizm ve İkili Zıtlıklar

Kelimenin kendisinden de anlaşılabilirliği gibi ekofeminizm hem ekolojik hem de feminist kaygıları bir arada barındıran bir düşünce sistemidir. Kümbet (2012, s. 172), ekofeminizmin “*feminist hareketlerin ivme kazanmaya başladığı 1970’li yıllarda, doğanın sömürülmesi ve tahribatıyla kadınların sömürülmesi arasında paralel bir ilişki olduğu düşüncesiyle*” ortaya çıktığını belirtir. Ekofeminizm kelimesi 1972’de, “*Ecologie-Féminisme*” grubunu kurarak gezegenin uğradığı yıkımın esasen eril hegemonyayla ilgili olduğunu savunan ve ekolojik anlamda bir devrimin kadınlar tarafından gerçekleştirileceğini iddia eden Françoise d’Eaubonne tarafından ortaya atılmıştır (Ruether, 2007, s. 77). Gaard (2016, s. 67) ekofeminizmin akademide oluşmuş pek çok feminist çevreci ekolden biri olduğunu ve şimdiki kadar sanattan edebiyata, coğrafyadan tarıma birçok alanda uygulandığını ifade eder. Gaard’a göre ekofeminizm (2010, s. 650), Meksika çöllerinde cinsel şiddete uğrayan, hamile kaldıklarında işten çıkarılan veya doğum kontrolüne zorlanan Ciudad Juarez kadınlarından Wyoming’te işkenceyle öldürülen eşcinsel çevre aktivisti Matthew Shepard’a kadar geniş bir yelpazede pek çok kişiyi ve konuyu ilgilendirir.

Kümbet (2012, s. 174), ekofeministlerin hassasiyet gösterdikleri konular arasında toksik atıklara, ormanların yok edilmesine, nükleer silah politikalarına, üreme hakları ve teknolojisine, hayvan özgürlüğüne, yerel ve uluslararası gelişime işaret eder. Burada önemli olan nokta, ekofeministlerin bahsi geçen konulara yönelik ilgisinin teorik boyutta kalmamış olmasıdır. Örneğin, Ynestra King, Susan Griffin ve Charlene Spretnak gibi öncü ekofeministler 1980’li yıllarda savaş karşıtı eylemlere ve çevreci harekete bizzat katılmış ve sonradan feminist ve lezbiyen-feminist eylemlerle de ilgilenmeye başlamıştır (Kümbet, 2012, s. 174). *Yeryüzü Demokrasisi* (2010), *Tohumun Hikayesi* (2019) ve *Yeryüzüyle Barışmak* (2021) gibi kitapların yazarı Hint çevre aktivisti ve ekofeminist Vandana Shiva da imza attığı pek çok girişimin yanı sıra Hindistan’da sürdürülebilir tarım yöntemlerinin uygulanmasını sağlamak amacıyla bir araştırma merkezini kurulmasına öncülük etmiştir (Brittanica.com, 2019). Bu tür örnekler göz önünde bulundurulduğunda, ekofeminizmin eylemci boyutunun sadece farkındalık yaratma odaklı protestolarla sınırlı olmadığı, somut anlamda değişikliğe neden olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de ekofeministler dünya genelinde politika yapıcılar üzerinde etki sahibi olmuş ve BM, kadın-çevre hareketinin baskısıyla 1995’te kadınları ve çevreyi kritik çalışma alanlarından biri olarak ilan etmiştir (Buckingham, 2004, s. 148). Bu bakımdan, ekofeminizm çeşitli küresel sorunlarla ilgilenen bir düşünce sistemi olmanın dışında elle tutulur sonuçlara ortam hazırlayan bir eylem biçimi olarak da değerlendirilebilir.

Kao (2010, s. 617), ekofeminizmin monolitik bir yapının egemen olmadığı bir ekol olduğunu kabul etmekle birlikte ekofeministlerin temelde ortak bir görüşte buluştuğuna dikkat çeker: Kadınlara yönelik sömürü ve istismar ile insan-dışı doğaya yönelik sömürü ve istismar birbiriyle bağlantılıdır. Benzer şekilde, Rocheleau ve diğerleri de (2016, s. 34) ekofeminist açıdan bakıldığında kadınlar ve doğanın, ataeril ve baskıcı Batı kültürü tarafından şekillendirilen bir tarihi paylaştığını savunur. Diğer bir ifadeyle, ekofeministlerin perspektifinden, çevrecilerle feministlerin ortak bir davası vardır: Feministler kadınların erkek odaklı (*androcentric*) erkek/kadın ikiliğinin ötekisi olduğunu düşünürken çevreciler doğanın insan odaklı (*anthropocentric*) insan/insan-dışı doğa ikiliğinin ötekisi olduğunu savunur (Gaard, 2016, s. 23).

Bununla birlikte, tarımdan siyasete birçok farklı alana dokunan ve uluslararası düzeyde politika değişikliğine neden olacak kadar geçerlilik kazanmış ekofeminizm çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Örneğin, akademinin önde gelen feminist dergilerinden *Signs* 1992 yılında ekofeminizm konulu bir makaleyi reddederken ekofeminizmin neredeyse her sorunla ilgilendiğini ve feminist kaygıları gölgede bıraktığını öne sürmüştür (Gaard, 2011, s. 33). Ekofeminizme yöneltilen en önemli eleştirilerden biri de kadın ve doğayı bir araya getirirken özcülüğe düşme riskidir. Aslında, ekofeministler genel olarak özcü yaklaşımları benimseyenler ve özcü yaklaşımların karşısında duranlar olarak ikiye ayrılabilir. *Gyn/Ecology* (1978) kitabının yazarı Mary Daly gibi özcü yaklaşımları benimseyenler, basitçe ifade etmek gerekirse kadınların adet görme ve doğum yapma gibi bazı bedensel özelliklerinin onları doğaya daha yakın kıldığını iddia eder. Aralarında Sharon Doubiago ve Charlene Spretnak gibi isimlerin bulunduğu, radikal ekofeministler olarak da bilinen özcüler, kadınların sahip oldukları “kadın bilinci” veya “kadın maneviyatı” gibi özellikler nedeniyle daha gelişmiş bir ekoloji bilinçlerinin olduğunu savunur (Garrard, 2016,

s. 46). Felsefi veya sosyolojik eğilimi ağır basan özcülük karşıtı ekofeministler ise kadınların sözde “kadınsı” bazı özellikler nedeniyle doğaya daha yakın bir şekilde konumlandırılmasını feminist açıdan hatalı bulur ve bu tür bir yaklaşımla ataerkil toplumlarda inşa edilen cinsiyet farklılıklarını sürdürüldüğünü iddia eder (Garrard, 2016, s. 46). Plumwood (2017, s. 35), Alice Echols’un *The New Feminism of Yin and Yang* (1983) isimli eserinden alıntı yaparak feministlerin kadın ve doğa arasında özcü bir bağlantı kuran ekofeministlere yönelik eleştirisini aşağıdaki şekilde özetler:

Kadınlık ile doğa arasında bağlantı olduğu düşüncesi çoğu kişiye toprak anaları, edilgen ve doğurgan hayvanları, bedenlerine gömülü, düşünmeden yaşayan “gebeş karıları” çağrıştırdığı için gerici ve aşağılayıcı bulunuyor. Dolayısıyla, geleneksel doğa-kadın bağlantısını kadınları ezmeye yarayan bir araçtan, baskıcı bir gelenekte köklendiğinin teşhir edilmesiyle artık yok olmaya mahkûm bir ataerkil kalıntıdan öte bir şey olarak görmemek feministler için cazip ve yaygın bir tavır haline geldi.

Gaard (2011, s. 27), özcülük karşıtı ekofeministlerin kendilerini özcülerden ayırmak ve daha geniş bir kitleye hitap edebilmek için zaman içerisinde ekolojik feminizm, feminist çevrecilik, sosyal ekofeminizm, eleştirel feminist ve ekosozyalizm gibi yönelimlerle alanı zenginleştirdiklerini belirtir. Benzer şekilde, maddeci ekofeminizm ve feminist eko-eleştiri de özcülük suçlamalarına karşı gelişmiş yaklaşımlar arasındadır (Gaard, 2010, s. 660). Bu çalışmada özcü ekofeminist eğilimler reddedilmekte, ekofeminizm özellikle batıda hâkim olan ikili düşünce sistemine yönelik eleştirileri nedeniyle bir rehber olarak benimsenmekte ve bu nedenle ekofeminizmin ikili düşünce sistemi karşısında tutunduğu tavra odaklanan Val Plumwood ve Greg Garrard gibi düşünürlerin görüşleri referans alınmaktadır. Kümbet (2012, s. 178) de ekofeminizmin erkek/kadın, kültür/doğa gibi aralarında iktidar ilişkisi bulunan anlayış ve kavramlara meydan okumasını ayırt edici bir özellik olarak yorumlar. Bu noktada, ekofeminizmin hedefindeki ikili düşünce sisteminin Batı felsefesinde ne anlama geldiğine ve ekofeminist çerçevede nasıl yorumlandığına kısaca değinmek gerekir.

İkicilik, düalizm ve Kartezyen düşünce gibi terimlerle de ifade edilen ikili düşünce sistemi batıda geçmişi Antik Yunan’a dek uzanan köklü bir geleneğe sahiptir. Plumwood (2017, s. 103), Platon’un idealar evrenini maddeye ve maddeselliğe üstün tutmasını bir başlangıç noktası olarak görür ve ikiciliğin temelini Platon’un felsefesine kadar dayandığını iddia eder. Dünyanın kozmolojik bir bütünlük olarak algılandığına inanılan Magna Mater düzeninden Tanrı’nın mutlak hakimiyetinde önce insanların ve sonra diğer canlıların hiyerarşik olarak konumlanmasını hızlandıran Yahudi-Hristiyan geleneğe geçiş; batılı ülkeler ile diğer ülkeler arasındaki farkların batılı olmayan ülkeler aleyhine derinleştirilmesine neden olan Coğrafi Keşifler ve sömürgecilik; hümanizmin ön planda olduğu Rönesans hareketi ve insan aklının baş tacı edildiği Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devrimi gibi dönüm noktalarıyla birlikte, Antik Çağ’da ortaya çıktığını iddia edebileceğimiz ikili zıtlıkların yüzyıllar içinde daha da keskinleştiği düşünülebilir. Plumwood (2017, s. 13), tarihsel gelişim içerisinde özellikle Aydınlanma Çağı’nın doğa karşısında insana ve insan aklına verdiği mutlak üstünlükle ikiciliği sağlamlaştırdığını savunur. Aslında, Aydınlanma Çağı’nın genel olarak derin ekolojistler ve ekofeministler tarafından hedef alındığı söylenebilir. Garrard (2016, s. 98), ekofeminist açıdan bakıldığında René Descartes, Isaac Newton ve Francis Bacon gibi Aydınlanma filozoflarının “*atalarımızın yaşadığı organik evrene büyük bir darbe*” vurduğunu savunur. Dünyayı parçalarına ayrılacak bir makine ve kuramsal olarak kavranabilecek bir birleşim olarak tanımlayan Aydınlanmacı doğa filozoflarının etkisi altında “*doğa artık devasa ve ruhsuz bir mekanizmadır*” (Garrard, 2016, s. 98). Böylece, insan aklını norm olarak gören ikili düşünce sistemi Batı kültürüne nüfuz ederek batının “*tüm kavramsal sistemini boydan boya kateden bir fay hattı oluşturur*” (Plumwood, 2017, s. 65). Plumwood (2017, s. 65), bu fay hattını oluşturan karşıt çift öğelerine örnek olarak kültür/doğa, akıl/doğa, erkek/kadın, zihin/beden, akıl/madde, rasyonalite/doğa, insan/doğa, öne/nesne, evrensel/tikel ve kamusal/özel ikiliklerini gösterir. Benzer şekilde, önde gelen çağdaş ekofeminist kuramcılar arasında yer alan Donna Haraway (1989, s. 59), Batı geleneklerini etkisi altına alan ve kadınların, beyaz olmayan insanların, işçilerin ve hayvanların, kısacası bütün ötekilerin tahakküm altına alınmasına neden olan ikili zıtlıklar arasında zihin/beden, kültür/doğa, medeni/ilkel, bütün/parça, aktif/pasif, gerçek/kurmaca, Tanrı/insan çiftlerini listeler. Görüldüğü üzere, bu ikili zıtlıklarda kadın, beden ve doğa sırasıyla erkek, zihin ve kültür karşısında konumlandırılmakta ve bu da ekofeministlerin kadınların ve doğanın benzer bir kaderi paylaştığı tezini haklı çıkarmaktadır.

Bu noktada, ikili zıtlıklar çerçevesinde düşünmenin, diğer bir ifadeyle siyahı anlamak için beyaza, yereli anlamak için evrensel veya insanı anlamak için insan dışı hayvana ihtiyaç duymanın neden sorunlu olması gerektiği sorulabilir. Ekofeminizmin buna vereceği cevap, bu zıtlıklar içerisinde hiyerarşik bir sıralamanın ve tahakkümün olması ve mutlak bir referans noktasının norm olarak kabul edilmesidir. Kümbet (2012, s. 178) de Batı toplumlarının oluşturduğu ve dayattığı kültür/doğa, erkek/kadın, akıl/beden gibi ikili karşıtlıklarda bir tarafın diğerine göre daha imtiyazlı olduğunu, aşağı konumda olanın baskılandığını ve hor görüldüğünü ifade eder. Plumwood (2017, s. 49)’un önerdiği ikicilik tanımı da bu yöndedir: “*İkicilik, birbirine karşıt kavramların... tahakküm ve tabi kılma yoluyla karşıolumsuz ve dışlayıcı olarak kurgulandığı süreçtir.*” Taraflardan biri diğerine tabi kılındığında üstün tutulan tarafın diğerine istediğini yapma hakkı doğar. İnsanın kendisini insan dışı doğadan ayırarak doğaya karşı acımasız davranma hakkını kendisinde görmesi buna bir örnektir (Plumwood, 2002, s. 4). Dolayısıyla, ekofeminist açıdan bakıldığında bu tür bir tahakküme son vermenin yolu zıtlıkları tersine çevirmek değil, çözmeye çalışmak olmalıdır. Plumwood’un (2017, s. 50) da ifade ettiği gibi basit bir tersine çevirme sorunu çözmediği gibi eşit ölçüde çarpıklığı temsil eder.

İkili zıtlıkların çözülmesi denince postyapısalcılığa değinmek yerinde olur. Batı düşünce tarihi içinde yirmi yüzyılın ikinci yarısından itibaren postmodernizmle birlikte, merkeze alınması gereken bir mutlak doğrunun olamayacağı görüşünü savunan postyapısalcılar hiyerarşik zıtlıklara karşı çıkar. Postyapısalcılığın önde gelen düşünürleri arasında gösterilen Derrida, Türkçeye yapı sökümü, yapı-sökme veya yapıbozum olarak çevrilen *déconstruction* kavramı ile Batı felsefesinin Platon’dan bu yana doğru kabul ettiği metafizik varsayımları reddeder (Bressler, 2007, s. 117). Derrida’nın Batı felsefesine yönelik en temel eleştirisi, batılı düşünürlerin Platon’dan beri Tanrı veya akıl gibi mutlak bir referans noktasına ulaşma çabasıyla ilgilidir (Bressler, 2007, s. 120). Derrida’ya (1966) göre Batı felsefesinin peşinden gittiği ve Derrida’nın “aşkın gösterilen” (*transcendental signified*) adını verdiği bir referans noktası asla olmamıştır ve olmayacaktır. Derrida (1966) bu mantıkta merkeze konan şeye ne isim verilirse verilsin- öz, madde, özne, bilinç, Tanrı, erkek vb- o merkezin tek başına asla merkez olamamasından yola çıkarak mutlak merkez kavramının kendiliğinden çöküşüne işaret eder. Mutlak bir referans noktası yoksa Tanrı/

insan, erkek/kadın, kültür/doğa, akıl/beden ayrımları da çözülmeye mahkûmdur. Eagleton (2014, ss. 113–114), postyapısalcı bir pencerede ikili zıtlıkların neden işlemeceğini erkek/kadın örneği üzerinden açıklar.

Kadın erkeğin karşıtı, ötekisidir: Kadın erkek-olmayandır, kusurlu erkektir, kadına erkeklik karşısında olumsuz bir değer yüklenmiştir. Ama erkek de sadece bu karşıtı, ötekisini sürekli olarak dışladığı, kendini ona bir antitez olarak tanımladığı için erkektir, dolayısıyla tam da kendi biricik, özerk varoluşunu korumaya çalışırken bütün kimliği tehlikeye girer... Erkek aşağılarken bile bu ötekine muhtaçtır.

Hiyerarşiye dayalı ikili zıtlıklar “öteki”ne muhtaç merkezler yarattığı için teknik olarak, kendi kendine bir norm ilan edip norm dışında kalanlara tahakküm uyguladığı için de etik olarak sorunlu görünmektedir. Geçmiş yüzyıllara dayanan bu sorunu derhal çözmek mümkün görünmese de edebiyat ve sanat aracılığıyla, dışlama ve ötekileştirme mekanizmalarının işlemediği bütüncül bir bakış açısına ulaşmaya çalışmak anlamlı bir çaba olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmanın ikinci kısmında Devocioğlu’nun eseri bu çaba doğrultusunda incelenecektir.

İkiciliğe Karşı Çingeneler, Ağlayan Dağlar ve Susan Nehirler

Çingenelerin etnik göçebe bir grup olarak kuzey Hindistan’da ortaya çıktığı, on birinci yüzyıldan itibaren sürekli göçlerle Hindistan’dan ayrıldığı ve on dördüncü yüzyıl başlarında Avrupa’ya ulaştıkları, günümüzde de dünya genelinde özellikle Avrupa’da, Balkanlar’da yaşadığı bilinmektedir (Roma, 2019). Koçak (2015, s. 67–68), genel adıyla Roman/Çingene olarak anılan bu topluluğa Türkiye’de farklı yerlerde farklı isimler verildiğine dikkat çeker: Roman (Batı Anadolu ve Trakya), mutrib (Van ve Ardahan), elekçi (Orta Anadolu), esmer vatandaş, köçer, arabacı (Anadolu’nun pek çok yeri), sepetçi (Akdeniz ve Ege Bölgesi), cono (Adana ve çevresinde), poşa (Erzurum, Artvin, Bayburt, Erzincan ve Sivas), teber (Ankara). Bu yerel kullanımların dışında, Türkçede Çingene kelimesine aşağılayıcı bir anlam yüklenmesinden dolayı, Çingeneler üzerine son yıllarda yapılan çalışmalarda Roman kelimesinin daha çok tercih edildiği tespit edilmiştir (Dişli, 2016, s. 98). İngilizcede de Çingene kelimesinin karşılığı olan *gypsy* kelimesinin aşağılayıcı bir anlamı olduğu kabul edilmektedir (Roma, 2019). Dişli (2016, s. 112), Hancock’a atıfta bulunarak Çingene kelimesi yerine Roman kelimesinin tercih edilmesinin iki nedeni olduğunu ifade eder: Çingene kelimesine küçük düşürücü bir anlam yüklenmesi ve yanlış olduğu anlaşılan Mısır kökenine işaret eden *gypsy* (Çingene) kelimesi yerine Hindistan kökenine ve konuştukları Romani diline işaret eden Roman kelimesinin daha doğru bulunması. Nitekim Çingeneler kendilerini “Rom” olarak tanıtır ve dillerine de “Romani” der (Koçak, 2015, s. 76). Bu çalışmada ise romanda kullanıldığı şekli ile Çingene kelimesi tercih edilecektir.

Yalın (2019), Çingenelerin uzun yıllar boyunca göçebe bir topluluk olarak var olduklarını, tarih sahnesinde herhangi bir savaşa girmediklerini, devlet kurmadıklarını, yazılı belge bırakmadıklarını belirtir. Çingenelerin buldukları ülkelerden çoğunlukla sistematik sürgün ile gönderildikleri, vardıkları ülkelerde de hem yerel halk tarafından hem de siyasi otorite tarafından dışlandıkları bilinmektedir (Roma, 2019). Devocioğlu’nun tarih boyunca sürekli sürgüne ve ayrımcılığa uğratılmış bir topluluğu kitabına konu edinmesi, diğer bir ifadeyle tarihin dışına itilen romanın merkezine alması başlı başına muhalif bir çaba olarak nitelendirilebilir. Romanın başkışısının anlatıcısının etkisi altında kaldığı Çingene bir kadın olması, anlatıcının tüm hikâyesini Naciye Ablâ üzerinden kurması bu noktada anlamlıdır. Yazarın roman boyunca, Çingene kelimesini kullanması da eleştirel bir tutum olarak görülebilir. Anlatıcının, tarihsel ve kültürel açıdan daha doğru bulunan Roman kelimesi yerine içinde tarihsel ve kültürel bir hata barındıran ve aynı zamanda dilimizde aşağılayıcı bir çağırışımı olan Çingene kelimesini tercih etmesi bilinçli bir seçimdir. Yazar bir kelimeye keyfi olarak olumsuz bir anlam yüklenbiliyorsa, o anlamın o kelimedenden kaldırılabilceğini de ima eder gibidir. Anlatıcının, ailesinin Naciye Ablâ yanlarındayken Çingene kelimesini kullanmaması hakkındaki düşüncelerinden yazarın bu kelimeyi bilinçli olarak tercih ettiği anlaşılmaktadır: “*Tam da ortaokula başladığımız sıralarda, annemle babam evde Çingene sözü edilmesini yasakladılar. Naciye Ablâ’nın Çingene sözcüğünden incinebileceğini düşünüyorlardı ... İnsani nedenlerle alınmış görünse de bu önlem, Çingene olmanın ayıp, yüze vurulmaması gereken, utanç duyulacak bir şey olduğunu gösteriyordu*” (Devocioğlu, 2017, s. 37).

Öte yandan, Naciye Ablâ’nın hayatı üzerinden geliştirilen bu anlatıda anlatıcının etnik kimlik sorunları üzerinden siyasi bir eleştiriye açıkça girişmediği görülmektedir. Anlatıcı ve kardeşi, çocukluklarında Naciye Ablâ ile kurdukları yakınlığın etkisiyle Çingenelerin geçmişine hem kişisel olarak hem de akademik anlamda merak sarmıştır. Hatta anlatıcının tarih alanında doktora yapan kardeşi, Çingenelerin ağırlıklı olarak yaşadığı Trakya’da uygulanan 1934 tarihli Mecburi İskân Yasası’nı çalışmak istemiş; fakat ailenin babası ve danışman hocası tarafından desteklenmemiştir (Devocioğlu, 2007, ss. 46–47). Anlatıcı ve kardeşi 1940’lı yıllarda Edirne’de bulunan Naciye Ablâ’ya o yıllarda gerçekte ne olduğunu sormuş, Naciye Ablâ’nın verdiği cevap ise “*Benim aklım ermez*” olmuştur (Devocioğlu, 2007, s. 47). Anlatıcı, bu hatırasında Çingenelerin geçmişine ilgi duyduğunu belli etse de Naciye Ablâ üzerinden gerçek bilgiye ulaşma konusunda yolun tıkalı olduğunu düşünüyor gibidir.

Romanda Çingenelerin tarihte uğradıkları zulme en açık gönderme ise romanın sonlarına doğru, Naciye Ablâ’nın asla bahsetmediği eski kocası Basri’nin film setlerinde figüranlık yaparken tanıştığı ve Yılmaz Güney’e olan ortak hayranlıklarından dolayı arkadaşlık kurduğu Recep Ağabey isimli bir karakter aracılığıyla, Yunanistan’daki iç savaşa referansla yapılır: “*Recep Ağabey, “Çingeneler esaslı partizandır” demişti; kendileri daha çocukken olan şeyleri anlatırken. Son savaşta, hiçbir şeye sahip olmadıkları, hiçbir şeye sahip olmak istemedikleri, hiçbir toprağa ait olmadıkları halde yaşlı adamın tasvir ederken hâlâ dehşetten titrediği kamplarda yüz binlerce Çingene öldürülmüştü. Yalnızca Çingene oldukları için*” (Devocioğlu, 2007, s. 247).

Anlatıcı, Naciye Ablâ’nın seçici sessizliğinde görüldüğü gibi Çingenelerin geçmişi anlatma konusunda isteksiz davrandıklarını düşünmektedir: “*Basri, Recep Ağabey anlatırken hiçbir yorum yapmadan sessizce dinlerdi. Birçoğu, çok yakınlarında, Koca Balkan’ın hüküm sürdüğü topraklarda olmuş bitmiş bu şeyleri duyup duymadığını bilmiyordu. Duymasına gerek yoktu. Bunları kimse anlatmasa da biliyordu. Bütün Çingeneler bilirdi; bu bilgi içlerinde duruyordu*” (Devocioğlu, 2007, s. 247). Anlatıcı, Çingenelerin kendi geçmişleri konusunda

ketum davranmaları dışında konuşmalar da yalan söylediklerini veya tutarsız olduklarını iddia eder: “Çingenelerin topraksız ülkesinin kaydedilmemiş hayat bilgisi öykülerle nesilden nesle aktarılır; her seferinde benzersiz olarak, her seferinde öyküyü anlatanla, onu dinleyenlerin birlikte yarattıkları yeni anlamlarla” (Devecioğlu, 2007, s. 187). Anlatıcının Çingenelere ilişkin bu tespiti mutlak bir gerçeğin olmadığını, gerçeğin yorumlarının olduğunu savunan postyapısalcıları doğrular niteliktedir. Nitekim anlatıcı hem Naciye Ablâ'nın hayatı özelinde hem de genel olarak Çingenelerin geçmişine dair bilgiye erişmek istediğinde her defasında gerçekle arasına çekilen, farklı farklı hikâyelerin oluşturduğu setler arasında kaybolmaktadır ve bunun farkındadır: “Çingeneler bir şey anlatmaya çalışıyor değil, tam tersine, basitçe, hiçbir şey anlatmak istemiyorlardı. Yalan tiyatrosunun perdeleri açığa çıkarmak için değil, saklamak, kaybetmek, kafa karıştırmak için açılıyordu” (Devecioğlu, 2007, s. 186). Hatta anlatıcının gerçeğe ulaşmak konusunda zaman zaman pes ettiği ortadadır. Anlatıcı, Naciye Ablâ'nın ölümünden sonra Edirne'ye gittiğinde, Naciye Ablâ'dan duyduğu Hüseyin Amca'yı mahalleliye sormuş ve aynı kişi hakkında herkes farklı şey anlatmıştır: “Söylediklerinin hangisinin yalan, hangisinin doğru olduğuna kafa yormak istemiyordum. On dakika sonra aynı hikâyeyi bambaşka bir biçimde anlatabilirlerdi. O sırada nasıl anımsarsa ya da nasıl anlatmak isterse öyle” (Devecioğlu, 2007, s. 186).

Anlatıcının gerçeği kurmacadan ayırt edemediği en bariz örneğin Naciye Ablâ'nın masalları olduğu söylenebilir. Naciye Ablâ anlattığı bir masalda Kankurutan isimli yakışıklı bir gençten bahseder. Kankurutan on üç- on dört yaşındaki genç kızlarla evlenir, onlarla bir gece birlikte olur ve çeker gider. Kankurutanın ardından kızlar sararıp solar ve çok geçmeden ölüp giderler (Devecioğlu, 2007, s. 206). Naciye Ablâ'nın bir diğer öyküsü adının uyurgezer anlamına gelen Malihulya olduğunu söylediği, dayısının eşi Hanımyengesi ile ilgilidir. Hanımyenge, Naciye Ablâ'nın anlatımı ile çok şişman ve çok zengin bir kadındır. Hanımyenge'nin mahareti, hantal ve iri gövdesine tezat oluşturacak şekilde ince ve güzel tuvaletler dikmesidir. Hanımyenge'nin civar köylerdeki hayvan çiftliklerini idare eden eşi Hasan Dayı, küçük Naciye'nin anlattığına göre “yanaşmalarla” oynaşan, boş kaldığında gırnatasını çalan, tütüne benzeyen bir ot içen yakışıklı bir adamdır. Naciye Ablâ, yıllar sonra dayı evinden ayrıldığında Hanımyenge'nin şişmanlıktan öldüğünü, dayının da gırnatasını alıp Bursa'ya gittiğini ve orada hemen evlendiğini öğrenir (Devecioğlu, 2007, ss. 40–43). Naciye Ablâ'nın bir başka öyküsü ise perilerle konuştuğu için peri hastalığına yakalanan, olur olmaz ağlayan, kendini yerden yere atan Sairfilmenam'la ilgilidir. Sairfilmenam adı üzerinde uyurgezerdir; annesi Sairfilmenam'ı daha on üç yaşındayken dedesi yaşında bir adamla evlendirir ve adam da tıpkı annesi gibi kızı uykuda gezmesin diye yatağa bağlar. Sairfilmenam bir yolunu bulup yaşlı adamdan kaçtıktan sonra zengin bir adamla evlenir ve bir dönem sefa içinde yaşar. Ancak çocuğu olmadığı için terk edilen Sairfilmenam son yıllarını sefalet içinde geçirir (Devecioğlu, 2007, s. 52–55). Yine bir başka hikâyede, adı Pembe olan yoksul bir kız ile zengin bir erkek birbirine âşık olur ve nişanlanır. Nişanlılar bir gün kırlarda gezinirken kız susar ve erkek su bulmaya gittiğinde bir yıl belirir ve kızı uzun uzun süzer. Kız, erkeğe yılandan bahsetmez ve evlenirler. Mutlulukları kızın çocuğu olmadığı için uzun sürmez. Sütün yanından geçse sütün kesilmesine neden olan, mayaladığı hamur kabarmayan, maya çaldığı süتن yoğurt olmayan Mayabozan lakaplı bu kız âşık olduğu erkek tarafından terk edilir ve kendini Meriçe'ye atar (Devecioğlu, 2007, s. 119–120).

Naciye Ablâ'nın anlattığı bu hikâyelerde dikkat çekici olan nokta, anlatıcının yıllar sonra fark ettiği üzere aslında bu hikâyelerin doğrudan Naciye Ablâ'yla ve Naciye Ablâ'nın bahsetmediği geçmişi ile ilgili olmasıdır. Naciye Ablâ, çok sevdiği Basri tarafından çocuğu olmadığı için terk edilmiş ve ömrünü yaşlı ve hasta kocasına bakarak geçirmiştir. Bu açıdan, Naciye Ablâ'nın Kankurutan, Malihulya, Sairfilmenam ve Mayabozan isimli karakterleri kendi hayat hikâyesinden türettiği düşünülebilir. Anlatıcının da tespit ettiği gibi, “Masallar yalnızca onun hayatından izleri taşıyor, unutulmuş kelimeler gibi uzaktan uzağa anımsanan, tenine kazınmış gizli bir alfabe gibi durup durup sızlayan töreler, bu öykülerde dile geliyordu” (Devecioğlu, 2007, s. 121). Naciye Ablâ'nın hayatına ilişkin anlatmadıkları hikâyelerine sızmayı başarmıştır. Bu bakımdan, Naciye Ablâ'nın kurmacasının aslında onun gerçeği olduğunu düşünmek yanlış değildir. Anlatıcı da gerçek/kurmaca zıtlığının karşı taraflarının aslında iç içe geçmiş olduğunun farkındadır: “Tuhaftır, masallara çocuk kalmak için değil büyümek için ihtiyaç duyarız. Her çocuk masalda, gerçek dünyayla aynı etten ve kemikten bir şey gizli olduğunu hisseder” (Devecioğlu, 2017, s. 36). Anlatıcının masallara yüklediği bu anlam gerçek/kurmaca arasına çekilen çizginin bulanıklığına işaret eder.

Okurun gerçek/kurmaca ayrımıyla sınanması “Dikişçi Kızın Hikâyesi” adı verilen son bölümde de sürer. Anlatıcı, Basri'nin, Naciye Ablâ'yı terk ettikten sonra evlendiği kadından olan kızının internet üzerinden yayımladığı öykülere ulaşır. Bir dönem Naciye Ablâ'nın yanında kaldığı anlaşılabilir, bir internet sitesinde Sömgangare mahlasıyla haftada bir silinen öyküler yazar. Anlatıcının ilgiyle takip ettiği hikâyeler fantastik niteliktedir. Örneğin, kız bir öyküsünde, laboratuvara kapatılmış tavşanların akşam araştırmacılar gittikten sonra insanları sahip olma hırsından vazgeçirecek bir aşı bulmak için çalıştığını, genç ve dâhi bir tavşanın parfüm testinde son nefesini vermeden önce arkadaşlarına keşfini anlatabildiğini yazar. Kızın bir diğer öyküsünde bir gülhatmiden kayarken tek bacağını kaybeden küçük iyilik perisinin sağlıklı bütün insanları bir günlüğüne eve kapattığından ve evreni kusurlu kabul edilen yaratıklara bıraktığından bahsedilir (Devecioğlu, 2007, s. 257). Anlatıcı böylece, Naciye Ablâ'nın hikâyelerinin izini sürerken heyecanla beklediği ve yazıldığı hafta silinen internet hikâyelerine sürüklenir. Okur da anlatıcı ile birlikte ataerkilliğin damga vurduğu trajik aşk hikâyelerinden kâh insan-merkeziliğin reddedildiği bir tavşan hikâyesine kâh bedene yönelik ayrımcılığın eleştirildiği bir peri hikâyesine sivrulür. Anlatıcının hikâyeler arası yolculuğu, kendi yazmak istediği hikâyenin ertelenmesine dahi neden olur: “Günler, Naciye Ablâ'nın yetiştirmesi olan bu genç Çingene kadının yazdığı birbirinden güzel masalların peşinde birbiri ardı sıra geçip gidiyordu. Naciye Ablâ'nın öyküsünü yazmak için küçük Balkan kasabasına gidene kadar devam etti bu durum” (Devecioğlu, 2007, s. 258). Anlatıcının Balkan kasabasında yazdığını anladığımız roman, yazmaya ne zaman başladığını anlattığı noktada son bulur. Okur, Naciye Ablâ'nın hikâyesinde bir sona gelinmesini beklerken, anlatıcının ilk başta dikişçi kız anlamına geldiğini sandığı ve sonradan İsveççe uyurgezer anlamına geldiğini öğrendiği Sömgangare'nin hikâyesiyle yeni bir hikâyenin doğduğunu görür. Romanı bitirdiğinde bir sona değil başlangıçta olduğunu fark eden okur gibi, anlatıcı da Naciye Ablâ hakkında hatırladıklarını ve Naciye Ablâ hakkında anlatılanları bir araya getirip Naciye Ablâ'nın hikâyesini yazmak üzere gittiği Balkan kasabasında, Naciye Ablâ'nın hikâyelerinin karakterleri eşliğinde günlerini geçirdikten sonra bir başlangıçta olduğunu fark etmiştir.

Artık öykünün sonuna gelmiştim. Ne öğreneceğim bir şey kalmıştı; ne de anlatacağım...Beni kasabada geçirdiğim mevsimler boyunca yalnız bırakmamış eşlikçilerim de son noktayı koymamı bekliyorlardı sanki. Hava karardığında, kasabaya upuzun kara gölgelerini uzatan çamların ortalarında otururken hissediyordum bunu; tıpkı benim gibi yorulduklarını, artık yeni bir öyküde uykuya yatmak istediklerini... (Devecioğlu, 2017, s. 258).

Kurmaca ile gerçeğin, sonla başın iç içe girdiği ve anlamın okurun elinden sürekli olarak kayıp gittiği bu romanda, anlatıcı, yazılı kaynaklarda ve sözlü anlatılarda genelde Çingenelere, özelde Naciye Abla'ya ilişkin mutlak gerçeğe ulaşamayacağını kabul etse de yaşananlar her ne ise yaşananların gerçekliğini reddetmiş değildir. Anlatısına Naciye Abla'nın masallarını anarken “*Yalanla gerçek arasında yolumu kaybeder, şaşırır, öfkelenir, düpedüz acı çekerdim. Yine de çok küçükken bile Naciye Abla'nın bizden ustalıklı gizlediği hayatını o öykülerden çekip alacağımdan kuşku duymamıştım*” (Devecioğlu, 2017, s. 39) gibi iddialı bir cümle ile başlayan anlatıcı, anlatısının sonlarına doğru gerçeğe ulaşmakta insan yapımı hikâyelere ve kayıtlara güvenini yitirmiş gibidir. Anlatıcı, bir bakıma, insan aklının bir ürünü olan dilin güvenilirliğinden şüphe eden postyapısalcıları takip eder. Moran (2014, s. 203)'ün da aktardığı üzere postyapısalcılar dilin kesin ve tutarlı bir alam üretmeye uygun olduğu düşüncesine kuşkuyla yaklaşır. Anlatıcı da buna ikna olmuştur: “*Dil, çok uzun zamandan beri, olanları anlatacak kelimelere sahip değildi*” (Devecioğlu, 2017, s. 88).

Anlatıcının gerçeğe ulaşmak için işaret ettiği kaynaklar ise insan aklına üstünlük veren Batı ikiciliğinin çok uzağında, kitaba adını veren dağlar ve nehirlerdir: “*Hiçbir orman kaçakları saklamaya alışkın Balkan ormanları kadar ketum değildir. Hiçbir toprak parçasında vişne bahçelerine ... nehirde yükselen buğuya, taştan taşa seken su damlacıklarına sahip olabilmek için bu kadar kan dökülmemiştir. Hiçbir dağ Balkan kadar ağlamamış, hiçbir nehir Tuna gibi susmamıştır*” (Devecioğlu, 2017, s. 88). Anlatıcı, gerçeğin insanın dışında, insanın dilini konuşmayan varlıklarda saklı olabileceğini Basri karakteri üzerinden açıklamaya çalışır. Basri'nin, oğlu Güney'i almak için gittiği Maraş'ta 1978 Maraş olayları içinde kendini bulduğu sırada hissettikleri bu açıdan anlamlıdır.

Gördüğü şeyler henüz çok tazeydi. Ama aradan çok uzun zaman geçse bile unutabileceğini sanmıyordu. Peki ya birkaç gün önce otobüsle oavadan gelirken olacaklardan habersizce ışıldayan şehir, olup bitenleri nereye sığdıracaktı? Bunca çığlık gökte kaybolup gider miydi? Bunca kanı hangi toprak içerdi? Basri, yaşananların hiçbir zaman kaybolmayacağını biliyordu. Çamurlu su gibi göllenip kalacaktı; içinden hastalık, ölüm, düşmanlık türeterek... (Devecioğlu, 2007, s. 246–247).

Bu örnekten de anlaşılabilirliği üzere romanda kurmaca ile gerçek arasındaki ayrım gibi kültür ile doğa arasındaki ayrımın da yok edilmiştir. Bu romanın insanın doğaya verdiği zararı ön plana çıkarma gayretinde olmasa da romanda kültür/doğa ayrımına birçok yönden eleştirel yaklaşıldığı söylenebilir. Clark (2011, s. 161), Haraway'in kültür/doğa ayrımına karşı *doğakültür* (natureculture) terimini önerdiğini belirtir. Malone ve Ovenden'a (2016) göre, bu terim Haraway tarafından akademik çevrelerde insan/hayvan gibi ikili zıtlıkların eleştirilmesiyle ortaya atılmıştır. Aslında Haraway'in kültür/doğa ayrımını reddederken çıkış noktasının gerçek/kurmaca ayrımını reddetmesi olduğu söylenebilir. Haraway (1989, ss. 4–5), primatolojiyi dayanak göstererek insanların modern öncesi dönemlerden itibaren primatlarla ilgili bilgilerini avcılarının, seyyahların veya yerlilerin anlattığı hikâyelerden edindiklerini, bilimsel uygulamaların anlatılan hikâyeler etrafında şekillendiğini ve bu bağlamda bir biyoloğun yaptığı gibi canlı bir organizma ile ilgili bir hikâye anlatmak olduğunu iddia eder. Haraway'in objektif olduğu düşünülen bilimin de bir hikâye anlatımı uygulaması olduğu yönündeki bu çarpıcı ve düşündürücü iddiası postyapısalcıların tek bir gerçeğin olmadığı, gerçeğin yorumlarının olduğu yönündeki iddiası ile benzerlik taşımaktadır. Bu romanda da kurmacayla gerçek, kültürle doğa hikâyeler aracılığıyla iç içe geçirilerek ikili zıtlıklar çözülmektedir.

Basri'nin gözünden, Maraş'ta yaşananları doğa saklayacaktır. Çingenelerin yazıya dökmediği, hikâyelere dâhil etmediği gerçekler doğada gizli kalacaktır. Diğer bir ifadeyle, Çingenelerin kültürü doğayla iç içe geçecektir. Anlatıcı da yıllar sonra, Çingeneler üzerine çalışmalar yapan arkadaşı Ekin'in projesi için yeniden Edirne'ye gittiğinde Meriç Nehri'ne bakıp kendi kendine düşünür: “*İnsanlar bu ölümsüz nehirleri dizginleyebilmek, ele geçirebilmek için köprüler inşa etmişlerdi. Ne var ki köprüler insan eliyle yapılmış birer taş yapıdan başkaca bir şey olmadıklarının bilincindeydiler... Nehirlerse hep vardı, hep olacaklardı... Yaşsızdılar, başsız ve sonsuzdular. Yalnızca susuyor ve anımsıyorlardı*” (Devecioğlu, 2017, ss. 188–189). Anlatıcı tam da nehirlerin anlatmadığı hikâyeleri sonsuzluğa taşıdığını düşünürken, Naciye Abla'yı sorduğu Çingenelerden birinin bir cümlesiyle sarsılır: “*Oğlu, Meriç'te buvaldu onun*” (Devecioğlu, 2017, s. 189). Anlatıcının Naciye Abla'nın gerçekten bir oğlu olup olmadığını, varsa da ona ne olduğunu Meriç'e sorması mümkün değildir. Diğer bir deyişle, anlatıcı gerçeğe ulaşmakta yine umarsızdır. Anlatıcının aklından “*Oğlu Meriç'te buvaldu onun, karşı karşıya geçerken buvaldu kızan*” cümleleri çıkmaz (Devecioğlu, 2017, ss. 188–189). Gerçeğin nehirde adeta erimesi ve sözlü veya yazılı hiçbir kayda geçmemesi karşısında, zaten hiçbir köprüünün nehirlere direnemeyeceğini, insan eliyle yapılanların doğa karşısında basit kaldığını düşünmeye eğilimli olan anlatıcının huzursuzluğunu ve çaresizliğini anlamak mümkündür.

Romanda kültür/doğa ayrımının eleştirilmesi Çingenelerin doğaya bakışının belli edildiği başka örnekler üzerinden de izlenebilir. Basri ve arkadaşı Salih, Maraş olaylarının ortasında kaldıklarında, kendilerine rehberlik eden İso, onları ormandan çıkarır. İso doğayla bütün bir karakter olarak temsil edilir: “*İso her çalıyı tanıyormuşçasına şaşmadan yürüyordu. Çingenelerin rehberine, haritaya ihtiyaçları olmazdı. Ağaçları, oyukları, yükselteleri, kayalıkları zihinlerine kaydederdiler, kimsenin bilmediği yollardan, içlerindeki haritayı izleyerek gidip gelirlerdi. Gece zifiri karanlıkta, toprak yol gösterirdi*” (Devecioğlu, 2017, s. 247). İso'nun, doğanın sunduğu ipuçlarını okuyabilmesi sayesinde Basri ve arkadaşı ormanın içinde, şehirdeki çatışmalardan korunmuştur. Benzer şekilde, çatışmalardan kaçtıkları sırada Basri'nin yolda çamlık gördüğünde rahatlaması kültür/doğa ayrımında kültüre verilen üstünlüğün her zaman geçerli olmadığını gösterir. Basri bu gergin kaçış anında Almanya'da rastladığı yaşlı bir Çingene adamın, Çingeneler için ağaçların ve ormanların kutsal görüldüğünü, Çingenelerin ormanı akraba olarak gördüklerini anlattığı anı hatırlar (Devecioğlu, 2007, s. 245).

Doğayı yücelten bu tutum, Naciye Abla'nın Edirne'deki evinin bahçesinde özenle baktığı, İstanbul'da anlata anlata bitiremediği erik ağacı örneğinde de görülebilir. Naciye Abla'nın ölümünden sonra kuruyup giden erik ağacı, âdeta kadınla özdeşleştirilmiştir. Erik ağacıyla ilgili Basri'nin bakış açısından şu cümlelere yer verilir: “*Edirne'de Naciye'nin bahçesini anımsıyordu şimdi; onun da bir ağacı vardı. Küçük bir*

şeydi; ne ağacı olduğu bile belli değildi... Ağaçta tuhaf bir şey sezdiyse de buna o zaman anlam verememişti. Ama şimdi biliyordu; öfkeli bir kadına benziyordu bu ağaç” (Devecioğlu, 2017, s. 246). Görüldüğü üzere, erik ağacı örneğinde, kültür/doğa ayrımı doğa lehine ters edilmemiş, Naciye Abla ve erik ağacı bütünleşmesinde birbiri içinde eritilmiştir.

Romanın kültür/doğa ayrımı kadar karşı durduğu ikili zıtlıklardan bir diğeri de akıl/duygu zıtlığıdır. Tyson (2006, ss. 254–255), nesnel/öznel zıtlığı ile akıl/duygu zıtlığını birlikte değerlendirir ve Batı düşünce sisteminde akılla ve bilimsel yöntemle ulaşılan bilginin duygularla ve kişisel olarak ulaşılan bilgiden daha üstün tutulduğuna dikkat çeker. Batıda aklın, sadece duygular karşısında değil beden karşısında da üstün hale gelmesi özellikle modern döneme geçiş ile perçinleşmiştir. Touraine (2016, s. 27), batıda en güçlü modernlik yaklaşımının toplumsal bağların, duyguların, görenek ve inançların yıkımını gerektiren akılcılık ile şekillendirildiğini ifade eder. İnsan aklının hayatta en iyi rehber olduğu düşüncesi Descartes’ın meşhur “*Düşünüyorum, öyleyse varım*” sözü ile zirveye çıkarılmış, Descartes batıl inançlardan, tutkularından, irrasyonel hayallerden arındırılmış bir insan aklının dünya ile ilgili gerçeğe ulaşabileceğini savunmuştur (Bressler, 2007, s. 96). Yukarıda da belirtildiği gibi Aydınlanma dönemi ile güçlenen aklın üstünlüğü ilkesi iki dünya savaşını atlatan dünyada 1960’larda postmodern dönemden itibaren eleştiriye açılmış ve ekofeministlerin ana gündem maddelerinden biri olmuştur. Akılcılığa yönelik eleştiriler, insanlığı aydınlığa çıkarma vaadi olan nesnel aklın bireysel olarak inananlar nezdinde dünyanın büyüsunü bozması ve toplumsal olarak Nazi barbarlığına kadar varan trajik sonuçlara engel olamaması üzerine odaklanmıştır (Touraine, 2016, ss. 126–127). Tüm bu deneyimlerden sonra, her türlü aşkın referans noktasına ve büyük anlatıya karşı çıkan postyapısalcılar aklın üstünlüğüne de karşı çıkmıştır. Bu romanda, aklın ezici şekilde üstün olması Naciye Abla ile anlatıcının ailesi arasındaki zıtlık üzerinden eleştirilmektedir.

Anlatıcının çocukluğunda Naciye Abla’dan çok etkilenmesinin nedenlerinden biri anlattığı hikâyelerse diğeri de Naciye Abla’nın anlatıcının alıştığı kalıplara sığmayan hâli, hareketi ve tavrıdır, aslında kendisidir: “*Naciye Abla coşkulu sevgi gösterilerinde bulunur, tuhaf dualar eder, bizi cinlere, perilere karşı koruması için gözboncuklarını, içine otlar konmuş küçük torbacıklardan nazarlıkları, okunmuş öteberiyi sağımıza solumuza sokuştururdu*” (Devecioğlu, 2017, s. 35). Aklın üstünlüğüne ve bilime inanılan bir evde büyüyen anlatıcı için Naciye Abla gerçek bir cazibe merkezidir. Anlatıcının hatırladığı üzere, “*Babamın salt akılla pirüpak ettiği evrenimizden, yumuşak kokulu, esrarlı şeyler kapı dışarı edilmişti*” (Devecioğlu, 2017, s. 35). Naciye Abla, anlatıcının gözünde babasının sansürü nedeniyle erişemediği gizemin vücut bulmuş halidir. Anlatıcı, ailesinin çocukluğunda ona sunduğu bilimsel ve gözle görülür açıklamalar karşısında tatmin olmamıştır: “*Her çocuğun ülkesi olmuş o karanlık uzamda, varoluşun tekinsiz armağanlarına bir kez olsun dokunmadan nasıl büyüyebilirdik?*” (Devecioğlu, 2017, s. 36). Anlatıcının bu başkaldırısında da görülebileceği gibi, anlatıcı pozitivist aklın ötesine geçme ihtiyacını küçüklüğünde hissetmiştir. Anlatıcının bu ihtiyacı kendisine verilen kuralların, yapıların arasına sıkışıp kalmayı istememesi ile de açıklanabilir. Annesinin ölçülü tartılı mutfağında asla yeri olmayan uyduruk hamur işleri yapan, çocukların hevesiyle eve alınan civcivlere don dikebilen Naciye Abla, anlatıcının kurallarla yapılandırılmış yaşamında gerçek bir yapı bozandır.

Naciye Abla’nın pozitivist aklın ve kuralların sınırları ötesinde kalan başka bir yanı da zamanla ilişkisidir. Naciye Abla günün hangi saatinde olduğuna bakmaksızın kahvaltıya, öğle yemeğine veya akşam yemeğine oturur, akşam yemeğinden önce evini bir uçtan bir uca boyamaya veya odaların yerlerini değiştirmeye kalkışır ve hangi yılda olduğuyula pek ilgilenmez (Devecioğlu, 2017, s. 100). Naciye Abla’nın zaman algısı görünüşe göre ne çizgiseldir ne de ölçülebilir: “*Ezkaza kendisine saat sorulmuş olsa, koluna değil hiç tereddüt etmeden gökyüzüne bakardı. Hepimiz kolundaki saatin bilezikten farklı olmayan bir süs eşyası olduğunu çoktan kabullenmiştik*” (Devecioğlu, 2017, s. 98). Naciye Abla’nın zaman algısı anlatıcının dünyasına göre öyle esnektir ki anlatıcının evinden yaz sonlarına doğru haftaya dönerim diye ayrıldığı halde üç dört ay kendisinden haber alınmadığı olmuştur. Bu durum anlatıcının ailesinde kızgınlık yaratsa da anlatıcı için bir çekim gücü oluşturmuş, anlatıcı ailesinin itirazlarına rağmen, uzunca süre ortalarda görünmeyen Naciye Abla’yı aramak için İstanbul’dan Edirne’ye gitmiştir. Anlatıcı, Naciye Abla’nın peşinden Edirne’ye gittiğinde Naciye Abla’nın gerçek zaman ölçüsünün bahçesindeki cılız erik ağacı olduğunu fark etmiştir. Naciye Abla, ağacın çiçeğe durmasını, meyve vermesini, meyvelerinin çocuklar çalmadan toplanmasını, yapraklarını dökmesini, kışın dallarının çalınmadan sobada yakılabilmesini önemsemektedir (Devecioğlu, 2017, ss. 99–100). Naciye Abla’nın zaman algısı erik ağacıyla ilişkisinde görüldüğü üzere doğaya bağlıdır. Naciye Abla, akrebi, yelkovanı veya takvimi değil, erik ağacının döngüsünü takip eder. Naciye Abla’yla doğa arasında kurulmuş olan bu organik bağ, insan/doğa ayrımının geçersiz olduğu bir örnektir.

Griffiths (2004) modern dünyanın zamana bakışına eleştirel bir yönden yaklaştığı *A Sideways Look at Time* isimli kitabında modernitenin zamanı ideolojik bir biçimde kurguladığını iddia eder. Griffiths (2004, s. 14) açısından zamanın ideolojik olduğuna dair en somut kanıtlardan biri, Greenwich’in, diğer bir ifadeyle okyanus aşırı sömürgelere sahip olmuş Britanya İmparatorluğuna ait bir yerin meridyenlerin başlangıcı olarak kabul edilmesidir. Griffiths (2004, s. 10), zaman algımızın Batı medeniyeti tarafından ideolojik olarak şekillendirilmesine karşı, zamanı takip etmek için alternatif yöntemleri olan yerli halklardan örnekler verir: Papua Yeni Gine’de Kaluli halkı kuş seslerinden, Sudan’da Nuer kabilesi bakımını üstlendikleri ineklerden, Kalahari’de yaşayan San kabilesi ise rüzgârdan ve böceklerden zamanı takip etmektedir. Griffiths (2004, s. 15), modernitenin insanlara doğanın zamanını unutturarak endüstriyel ve post-endüstriyel dönemin ideolojisine uygun, hızın yüceltildiği bir zaman kurgusu geliştirdiğini savunmaktadır. Naciye Abla, bu post-endüstriyel dönemin sayılara bölünen, hızı ölçülen zamanına karşı gökyüzüne ve ağaçlara bakarak pozitivistimin dışında yerini korumuştur.

Anlatıcı, Naciye Abla’ya kalıpların dışına taşan yönleri nedeniyle hayranlık ve hatta minnet duymaktadır: “*Naciye Abla’dan öğrendiğim en önemli şey, anlatılmayan, okunamayan, öğrenilmeyen, öğretilmeyen ve hiçbir kitapta yazılı olmayan bu şeye ulaşmak için ışık kadar karanlıktan, gerçek kadar yalandan da geçmek gerektiğidir; yalanın, masalın, öykünün gerçekle aynı olan etinden*” (Devecioğlu, 2017, s. 21). Bu cümleden de anlaşıldığı üzere, anlatıcının Naciye Abla’ya şükran duyması aslında onun evlerinde babanın belirlediği katı düzenin içinden bir çıkış noktası sağlamasındandır. Bununla birlikte, yardımcı olarak gittiği evde çocuklara ne babanın ne de aklın egemen olduğu bir dünyanın kapılarını aralayabilen, yapıları yıkabilen ve neredeyse ekofeminist ideallerle yaşadığını düşünebileceğimiz Naciye Abla’nın kendi hayatında erkek egemen bir sistemin kısıcında kalmış olması ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır.

Kültür/doğa, akıl/beden, akıl/duygu, gerçek/kurmaca gibi normatif ayrımların Çingene karakterler üzerinden yok edildiği bu romanda, Çingene toplumunun erkek/kadın ayrımı söz konusu olduğunda aynı muhalif tavırda olmadığı görülür. Anlatıcı, bir keresinde konuk olduğu bir Çingene evinde kadınlarla çocukların erkeklerden sonra sofraya oturduklarını, yaşlı kadınların bu tür kurallardan azade tutulduğunu gözlemler (Devecioğlu, 2017, s. 78). Bu açıdan, anlatıcının gözlemlendiği Çingene aileler ataerkil bir yapıya sahiptir. Anlatıcı Çingenelerin ataerkilliğini anlatırken Balkan ülkelerinde apartman hayatının reddedilmesine sebep olarak kadınların hiçbir zaman erkeklerin üzerinde olmaması gerektiği yönündeki inançlarına değinir (Devecioğlu, 2017, s. 78). Pek çok açıdan verili yapıların dışında konumlanan Çingenelerin ataerkil zihniyeti sürdürmesi Naciye Abla karakterinde bariz şekilde gözlemlenebilir. Naciye Abla kocası Basri tarafından çocuğu olmadığı için terk edilmiştir; çünkü “Çingene törelerine göre çocuğu olmayan kadını kocası terk edip başka bir kadınla evlenebilirdi. Kimse onu kınamazdı” (Devecioğlu, 2017, s. 121). “Doğuramayan kadının sakat bir ata” benzetildiği bu düzende Naciye Abla’ya kendisinden yaşça çok büyük bir adamla evlenmekten başka bir şans tanınmamıştır (Devecioğlu, 2017, s. 121).

Romanda ataerkilliğin baskısı altında olanlar yalnızca Çingene kadınlar değildir. Anlatıcının evinde de babanın mutlak hakimiyeti hissedilir. Baba, bir Aydınlanma filozofu edasıyla ev halkını salt akla, doğanın gücüne, fizik kurallarına inanmaya davet eder; babanın egemenliğindeki evden Naciye Abla’nın dünyasına ait “yumuşak, kokulu, esrarlı şeyle kapı dışarı” edilir (Devecioğlu, 2017, s. 35). Evde mutlak otoriteyi temsil eden baba, anlatıcının tarih alanında lisansüstü çalışmalar yapan ve Yahudilerin tarihiyle Çingenelerin tarihi üzerinde benzerlikler kuran kardeşini, kendi uzmanlık konusu bu olmadığı halde, “iddialarını maddi delillere dayandırmadığı” gerekçesiyle eleştirir (Devecioğlu, 2017, s. 35). Bununla birlikte, yazarın romanın kadın karakterlerini erkek egemen topluma boyun eğmek zorunda bırakmadığı da aşikardır. Yalnızca sosyo-ekonomik açıdan değil etnik açıdan da baskıya uğrayan bir toplumda kadın olarak daha da çok ayrımcılığa maruz kalan Naciye Abla’nın tılsımları kadar hikâyeleri de kendisi için bir başkaldırı aracı olmuştur. Aynı şekilde, anlatıcı da Aydınlanmacı ideallerle büyütüldüğü “baba evinden” toplumun dışına itilen insanların hikâyelerine uzanarak kendine bir yol açmıştır. Bu anlamda kadınlar için hikâyeler, Foucault’nun (2005, s. 21) “İktidarın olduğu yerde direniş vardır” sözünü anımsatacak şekilde erkek egemen düzene karşı bir direniş alanı yaratmıştır.

Sonuç

Ağlayan Dağ Susan Nehir özel olarak insanın doğada neden olduğu tahribata odaklı bir roman olmadığı için tek başına ekolojik bir okumaya tabi tutulmayabilir. Bununla birlikte, bu romanın ekofeminizmin hedefinde olan kalıplaşmış ikili düşünce sisteminin karşısında konumlandırmak yanlısı olmayacaktır. Yazarın tarih boyunca dışlanan bir topluluğu kitabına konu edinmesi, bu topluluğu nitelendirirken özellikle Çingene kelimesini tercih etmesi, Naciye Abla üzerinden Çingenelerin hayatına dair izlenimlerini onları araçsallaştırmadan sunması romanın dikkat çeken ve ezber bozan yönleri olarak görülebilir. *Ağlayan Dağ Susan Nehir* Çingeneleri konu edinmesi nedeniyle kimlik temelli okumalara müsait bir roman olsa da anlatıcının anlatı boyunca Naciye Abla’nın hikâyeleri ile bir türlü erişemediği gerçek arasında gel-git yaşaması, başka bir deyişle sürekli bir gerçek/kurmaca sorgulamasına girişmesi nedeniyle ikili düşünce sistemine karşı bir okumaya da müsaittir.

Anlatıcının Naciye Abla’nın hikâyelerinden yola çıkarak, gerçeğin hikâyelerle kurulduğunu anlaması ve bu noktada kendisinin de bir hikâye yazmaya girişmesi gerçek/kurmaca ayrımının en sonunda anlatıcının kendisi tarafından da yok edilmesi olarak yorumlanabilir. Anlatıcı, Naciye Abla’nın ağzından başkalarının hayatlarıyla ilgili sandığı ama sonradan bizzat Naciye Abla’nın kendisiyle ilgili olduğunu anladığı hikâyeleri, başkalarının Naciye Abla ve Naciye Abla’nın hiç bahsetmediği yakınları hakkında anlattığı hikâyeleri ve Naciye Abla’nın eski eşinin kızının fantastik internet hikâyelerini araştırırken kendi hikâye etme sürecine geç girişmiştir. Anlatıcı bir bakıma Derrida’ya da ilham verdiğini düşünebileceğimiz şeylerin yorumlanmasından çok yorumların yorumlanması fikrinden yana bir yol çizmiştir. Anlatıcı kendisiyle birlikte okuru da zaman zaman Saifilmenam gibi masalsi, zaman zaman Maruş olayları gibi yakın tarihle bağlantılı trajik anlatıların içine çekmiştir. Bu hikâye bolluğunda roman gerçek/kurmaca ayrımını okura da unutturmaktadır. Okur, yazarın hâkimi olduğu mutlak bir gerçekle değil, gerçeğin çok sayıda ve değişken yorumuyla baş başa bırakılmaktadır.

Romanda, romanın ikili düşünce sisteminin karşısında yer almasını sağlayan bir diğer çözümme kültür/doğa ayrımında görülebilir. Anlatıcı, Çingeneler ve Naciye Abla hakkında bir türlü erişemediği gerçeğin coğrafyada, diğer bir ifadeyle doğada saklı olduğunu romana da ismini veren ağlayan dağ ve susan nehir üzerinden ima etmektedir. İnsan hikâyeleri, insanla konuşması mümkün olmayan dağlara, nehirlere ve hatta ağaçlara yazılmıştır. *Ağlayan Dağ Susan Nehir*’de kültür ve doğa Haraway’in *doğakültür* terimini doğrularcasına iç içe geçmiştir. Bu romanda, Naciye Abla’nın hikâyesini en iyi bilen de aslında Naciye Abla’nın sağlığında döngüsel değişimlerini özenle takip ettiği ve ölümünde kuruyan erik ağacı olduğunu düşünmek yerinde olacaktır.

Romanda çözülen bir diğer ikili zıtlık akıl/duygu zıtlığıdır. Ottan çöpten yaptığı tılsımlarla, anlatıcıya garip gelen dualarıyla, coşkulu hareketleriyle Naciye Abla duyguyu ve bedeni temsil ederken, anlatıcının sadece gözle görünen ve fizik kurallarına inanmayı salık veren babası ve mutfağı bile ölçülü tartılı olan annesi akli temsil etmektedir. Bu ayrımı modernitenin yarattığı bir gerilim olarak okumak mümkündür. Naciye Abla sayesinde aklın ötesinde bir gerçeklik olduğuna inanan ve bu gizemli alana ulaşmak isteyen anlatıcı ise akıl/duygu zıtlığının arasında kalmıştır. Anlatıcının Naciye Abla’nın hikâyelerini doğrulamak için adeta bir alan araştırmasına ve sözlü tarih çalışmasına girişmesi onun akılcı yanını ortaya koyarken, en sonunda vazgeçip sadece hikâyelere inanmayı seçmesi ve bir belgesel çekmektense hikâye yazmaya girişmesi, romanda akıl/duygu ayrımının çözüldüğü ve dolayısıyla aklın üstünlüğü fikri üzerine kurulu moderniteye eleştirel yaklaşıldığı bir nokta olarak yorumlanabilir.

Gerçek/kurmaca, kültür/doğa, akıl/duygu zıtlıklarının silindiği bu romanda düşündürücü olan Naciye Abla’nın kendisinin kalıpların arasında sıkışmışlığıdır. Anlattığı hikâyelerle anlatıcının hayatında yapıları bozan, ikili zıtlıkları yıkan Naciye Abla’nın kendi hayatında benzer bir devrimi gerçekleştirdiği söylenemese de hikâyeleri aracılığıyla bir direniş ortaya koyduğu düşünülebilir. Naciye Abla, anlatıcının ailesinin yanındayken Çingene kimliğini reddetmiş, aile üyeleri gibi giyinmeye, onlar gibi davranmaya çalışmış, mahallesinde kendini diğer Çingenelerden ayrı görmüştür. Sosyal hayatında arada kalan Naciye Abla, anlatıcının sonradan kaleme aldığı hikâyede merkeze

taşınmaktadır. Naciye Abla'nın, ona karşı "nazik" olmak adına "Çingene" ve "cahil" kelimelerini kullanmaktan kaçınan ailesinden kabul görmek için kendisi gibi davranmadığını fark eden anlatıcı geçmiş yılların özrünü dilercesine Naciye Abla'yı anlatısının başkışisi yapmıştır. Naciye Abla'nın Çingene olmayan/Çingene ayrımının yarattığı gerilimden daha fazla erkek/kadın ayrımının yarattığı gerilimden çekmesi, sadece çocuğu olmadığı için terk edilmesi ve bu yaşadıklarına hikâyeleriyle, tılsımlarıyla tepki vermesi anlamlıdır. Kendi hayatında ona dayatılan kalıpları hikâyeleriyle aşmaya çalışan Naciye Abla anlatıcıya da yazdığı hikâyede ışık olur. Sonuç itibarıyla, Devocioğlu'nun kaleminden yazıya dökülen bir karakter olarak Naciye Abla'nın, Çingenelerin ağlayan dağa ve susan nehre saklanmış hikâyeleriyle birlikte akıllarda kalacağını düşünmek iddialı olmayacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declared that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study had received no financial support.

Kaynaklar

- Bressler, C. E. (2007). *Literary criticism: An introduction to theory and practice*. 4. Baskı. Pearson.
- Britannica.com. (2022). *Vandana Shiva*. Retrieved from <https://www.britannica.com/biography/Vandana-Shiva>
- Clark, T. (2011). *The Cambridge introduction to literature and the environment*. Cambridge University Press.
- Demiryürek, M. (2010). Ayşegül Devocioğlu'nun ağlayan dağ Susan nehir Romanında yapı, Tema dil ve anlatım, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. 7(2), 122–135. [CrossRef]
- Derrida, J. (1966). *La Structure, Le Signe et Le Jeu Dans le Discours des Sciences Humaines*. Retrieved from <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/structure.htm>. adresinden alındı 06.01.2020 tarihinde.
- Devocioğlu, A. (2017). *Ağlayan Dağ, Susan Nehir*. 5. Baskı. Metis.
- Dişli, S. Ö. (2016). "Çingene" mi, "Roman" mı? Bir İnşa Süreci. *AÜDTCF, Antropoloji Dergisi* 31, 97–117. Retrieved from <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/71/2121/21953.pdf>.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı* (T. Birkan, Çev.). 4. Baskı. Ayrıntı.
- Gaard, G. (2010). New directions for ecofeminism: Toward a more feminist ecocriticism. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 17(4)(4), 643–665. [CrossRef]
- Gaard, G. (2011). Ecofeminism revisited: Rejecting essentialism and re-placing species in a material feminist environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), 26–53. [CrossRef]
- Gaard, G. (2016). Ecofeminism. İçinde J. Adamson, W. A. Gleason & D. Pellow (Eds.). *Keywords for environmental studies* (ss. 68–71). New York University Press.
- Garrard, G. (2016). *Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar* (E. Genç, Çev.). Kolektif Kitap.
- Griffiths, J. (2004). *A sideways look at time*. 2. Baskı. Tarcher/Penguin.
- Haraway, D. (1989). *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*. Routledge.
- Kümbet, P. (2012). Ekofeminizm: Kadın, kimlik ve doğa. İçinde S. Oppermann (Çev.). *Ekoeleştiri: Çevre ve edebiyat* (ss. 171–207). Phoenix Yayınevi.
- Malone, N., & Kathryn, O. (2016). Natureculture. In M. Bezanson, et al. (Eds.). *The international encyclopedia of primatology*. [CrossRef]
- Michel, F. (2005). *Özne ve İktidar: Seçme yazılar 2*. İçinde I. Ergüden & O. Akinhay (Çev.). 2. Baskı. Ayrıntı.
- Moran, B. (2014). *Edebiyat kuramları ve eleştirisi*. 25. Baskı. İletişim.
- Plumwood, V. (2002). *Environmental Culture: The ecological crisis of reason*. Routledge.
- Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (B. Ertür, Çev.). Metis.
- Rocheleau, D., Barbara, T.-S., & Wanghari, E. (2005). Gender and environment: A feminist political ecology perspective. In N. Haenn, R. R. Wilk & A. Harnish (Eds.). *The environment in anthropology (second edition): A reader in ecology, culture, and sustainable living* (ss. 34–40). New York University Press. Roma. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/Rom>. adresinden erişildi 03.01.2020 tarihinde.
- Ruether, R. R. (2007). Ecofeminist philosophy, theology, and ethics: A comparative view. L. In Kearns & C. Keller (Eds.). *Ecospirit: Religions and philosophies for the earth* (ss. 77–94). Fordham University Press.
- Touraine, A. (2016). *Modernliğin Eleştirisi* (H. U. Tanrıöver, Çev.). 10. Baskı. Yapı Kredi Yayınları.
- Tyson, L. (2006). *Critical theory today: A user-friendly guide*. 2. Baskı. Routledge.
- Yalın, İ. (2019) *Çingenelerin Renkli ve Kederli Tarihi*. t24. Retrieved from <https://t24.com.tr/yazarlar/irfan-yalin/cingenelerin-renkli-ve-kederli-tarihi>. adresinden erişildi (05.01.2020) tarihinde.