



GEORGIOS VIZIINOS'UN HİKÂYELERİNDE TOPLUMSAL CİNSİYET VE “ÖTEKİ” İMAJI

GENDER AND THE IMAGE OF THE “OTHER” IN THE STORIES OF GEORGIOS VIZIINOS

Aslı ÇETE

Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü,
Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, asli.cete@istanbul.edu.tr

Makale Bilgisi

Gönderildiği tarih: 1 Mart 2020
Kabul edildiği tarih: 29 Mayıs 2020
Yayınlanma tarihi: 22 Haziran 2020

Article Info

Date submitted: 1 March 2020
Date accepted: 29 May 2020
Date published: 22 June 2020

Anahtar sözcükler

Georgios Viziinos; Cinsiyet;
Toplumsal Cinsiyet; “Öteki” İmajı,
19. Yüzyıl Yunan Hikâyesi

Keywords

Georgios Viziinos; Sexuality; Gender;
The Image of The “Other”; 19th
Century Greek Stories

DOI: 10.33171/dtcfjournal.2020.60.1.14

Öz

19. yüzyıl, sadece ulusçu hareketlerin yükselişe geçtiği bir zaman dilimi olmayıp farklı cinsel kimliklerin de ideolojik doğrultuda takibe alındığı bir yüzyıldır. İlk defa bu yüzyılda patolojik bir durum olarak değerlendirilen cinsellik ve cinsel kimlikler Avrupa’da olduğu gibi Yunanistan’da da yakın takibe alınmıştır. Yunan edebiyatında hikâye türünün ilk örneklerini veren Georgios Viziinos da metinlerini böyle bir zaman diliminde kaleme almıştır. Bu çalışmada Viziinos’un üç hikâyesinde (Kardeşimin Katili Kimdi?; Hayatının Biricik Yolculuğu; Moskof Selim) beliren “öteki” imajı ve toplumsal cinsiyet algısı araştırılmıştır. Buna göre yazarın “öteki” imajı konusunda dönemin ulusçu ideolojisi ile çelişmediği; farklı cinsel kimliklere görece ılımlı yaklaştığı, kadın konusunda ise egemen cinsiyetçi söyleme uygun bir yaklaşım içinde olduğu sonuçlarına varılmıştır.

Abstract

The 19th century is not only a period in which nationalist movements were on the rise, but also it is a century in which different sexual identities were prosecuted ideologically. Sexuality and sexual identities, which were considered to be a pathological condition for the first time in the 19th century, were closely prosecuted in Greece as well as in Europe. Georgios Viziinos, who wrote the first examples of the Greek short stories, also wrote his texts in such a period of time. This study examines the image of the “other” and the perception of gender, which appeared in the three stories of Viziinos (Who Was My Brother’s Murderer?; The Only Journey of His Life; Moscow Selim). Consequently, the author does not contradict the nationalist ideology of the period regarding the image of the “other”. However, he follows a relatively different approach to different sexual identities. Concerning the women, it has been concluded that he has an approach that is in compliance with the dominant sexist discourse.

Giriş:

19. yüzyıl başlarında ulus devlet olarak kurulmuş olan Yunanistan’da yayımlanmış düzyazı örnekleri bize dönemin Yunan toplumu, ideolojisi, kimlik ve (toplumsal) cinsiyet algısı hakkında önemli ipuçları verir. Nira Yuval-Davis toplumsal cinsiyetin “erkek ve kadın arasındaki 'gerçek' toplumsal farklılık olarak değil, toplumsal rollerinin, ekonomik konumları veya etnik ve ırksal topluluklara mensubiyetlerinin aksine cinsel/biyolojik farklılıklarıyla tanımlandığı özneler grubuna ilişkin söylem” olduğunu dile getirir (Yuval-Davis 32). Judith Butler ise kimlik hakkında yapılacak herhangi bir tartışmanın, toplumsal cinsiyet kimliğinden bağımsız bir şekilde gerçekleşmesine karşı çıkar. Araştırmacıya göre “kişiler’ ancak toplumsal cinsiyetin idrak edilebilirlik standartlarına uygun bir şekilde

cinsiyetlendiklerinde idrak edilebilir hale gelirler” (Butler 65). Bu durum, ulusçuluk ve ulusçu kimlik söz konusu olduğunda da aynıdır. George L. Mosse “ulusçuluğun modern erkeklığe paralel olarak başlayıp geliştiğini” öne sürer (Mosse, *The Image of Man...* 7). Benzer şekilde Sylvia Walby de ulusçu “mücadelede kadınlara erkeklerden daha az kulak verildiğini” dile getirir (Walby 50). Kimlik üretiminde toplumsal cinsiyet kadar vazgeçilmez olan diğer bir unsur da ötekileştirme, yani ideal olduğu varsayılan “ben/biz”e karşı bir anti kahraman yaratma işlemidir. Türk ve Yunan ulusçuluklarına baktığımızda her iki tarafın da birbirini resmi “öteki” ilan ettiğini görürüz. Bu “öteki”nin de tıpkı ulusu oluşturan üyeler gibi erkek olduğu varsayılır.

Ulusçu ideoloji ile toplumsal cinsiyetin (gender) iç içe olduğu bugün herkesçe bilinen bir gerçektir. Bedenlenmiş vatan kavramı, cinsiyetlendirilmiş ulus üyeleri, kurgulanmış cinsiyet rolleri vb. bunu açıkça gösterir. Ulusun çeşitli ideolojiler doğrultusunda üretilmiş bir olgu olduğunu, belli bir zamandan önce böyle bir kimlik algısının var olmadığını savunan teoriler vardır. Modernist ve postmodern olarak adlandırılan bu teoriler ulusçu kimliğin bir üretim/icat olduğunu iddia eder:

Postmodern yaklaşım ulusu bir mikro-tarih şeklinde okumak için ona mikroskopla bakar. Genelde sanayi kapitalizminin bir ürünü olarak değil, belirli bir sosyal sınıfın ürettiği bir kimlik olarak; etnik gelenekten belli başlı özellikleri alan siyasi bir topluluk olarak değil, hayali bir topluluk, sanat eseri üretenle eş değere sahip bir yaratıcı hayal gücünün ürünü olarak; geçmişin şimdide yaşamaya devam etmesi için bu ikisini birleştiren, hatırlayan, savunmacı ve sürekliliğe sahip bir zaman olarak değil, şimdiki temel olarak geçmiş üreten, tersine çevrilmiş bir zaman olarak; tamamlanmış bir olay, Tarih, olarak değil... Tarih yorumunu şekillendiren bir anlatı olarak... siyasi bir üretim olarak değil, siyasi bir araç olarak bakar.” (Tzoupa 56-57).

Ernest Gellner’a göre ulusçuluk modernliğin bir ürünü, sanayileşmenin getirdiği sonuçlardan biridir. Ulusçuluk “çok sayıdaki kültürün içinden bir seçim” yaparak ölü dilleri canlandırır ve gelenekler icat eder. Korumak söylemi ile seçip sahiplendiği bu üst kültür ise çoğu zaman ya bir icattır ya da fazlasıyla deforme edilmiştir (Gellner 137-139). Anderson ise ulusu, birbirini tanımayan, yaşamları boyunca hiç karşılaşmamış ve büyük olasılıkla karşılaşmayacak insan topluluklarının oluşturduğu “hayali bir cemaat” olarak tanımlar. Gazete ise hayal edilmiş bu cemaatin üyeleri arasında “*olağanüstü kitlesel bir ayini*” olanaklı hale getiren bir araçtır. Bunun nedeni her gün milyonlarca gazetenin milyonlarca kişi

tarafından okunmasıdır (Anderson). Günümüzde bu olayın, sosyal medya aracılığıyla interaktif bir biçimde gerçekleştiğini görürüz. Modernist teorilerin diğer bir ismi Eric J. Hobsbaw'n'a göre ise uluslar ve ulusçuluk, toplumsal bir mühendislik ürünüdür. Buna göre, “bazen önceden var olan kültürleri alıp onları milletlere çeviren milliyetçilik, bazen de milletleri yoktan icat eder.” (Hobsbaw'n 24).

Bu teoriler içinde en göze çarpanı Michael Billig'in *Banal Ulusçuluk (Banal Nationalism)* adlı çalışmasıdır. Araştırmacı, ulusçuluğun sadece savaş ve devrim zamanlarında ortaya çıkmadığını, genellikle pek de farkında olmadığımız günlük pratikler aracılığıyla kendini ürettiğini savunur. Bu pratiklere örnek olarak spor karşılaşmalarını, kitle iletişim araçlarını, para üzerine basılan resim ve semboller ile yerel ve yabancı haber programları arasındaki ayırım vb. durumları gösterir (Billig).

Son zamanlarda yayımlanan kimi çalışmalar da bu teorileri destekleyen ve geliştiren yaklaşımlar içermektedir. Atsuko Ichigo ve Ronald Ranta'nın 2016 yılında yayımlanan *Yemek, Ulusçu Kimlik ve Ulusçuluk (Food, National Identity and Nationalism)* başlıklı çalışmaları ulusçuluğun, yeme içme alışkanlıkları aracılığıyla yeniden üretilmesini konu alır. Buna göre, bazı yiyecek ve içecekler belirli ülkelerle ilişkilendirilir.¹ Örneğin viski İskoçya ile şarap ise Fransa ile özdeş hale getirilir (Ichigo ve Ranta). Türkiye ve Yunanistan örneğine baktığımızda, çeşitli gıda ürünleri üzerinden yıllardır süregelen anlaşmazlık banal ulusçuluğa iyi bir örnek oluşturur.² Sinisa Malešević 2013 yılında yayımladığı *Ulus Devletler ve Ulusçuluklar (Nation-States and Nationalisms)* adlı çalışmasında bugün ulus devlet şeklinde tanımladığımız olgunun Avrupa'da birkaç yüzyıl süren bir süreçte, yavaş yavaş ortaya çıktığını söyler. Okuma yazma oranındaki artış ve medya ve yayıncılık dünyasının gitgide daha çok güçlenmesi, kitleleri ideolojik olarak harekete geçirmiştir. Ulusçu kimliğin “*kavramsal bir hayal ürünü*” olduğunu savunan araştırmacıya göre ulus devlet, gücü kendi elinde toplayabilmek için tüm üyeleri arasında geçerli olabilecek sosyal bir dayanışma, birlik ve beraberlik anlayışını teşvik eder. Buna göre bir ulus devletin başarısı, komşuluk ilişkilerine ve ev içi ilişkilere dahi sızabilen bu dayanışma

¹ Yeme içme alışkanlıklarının herhangi bir ulusla özdeşleştirilmesi gibi kimi renkler (örneğin pembe, kız, mavi, erkek çocuğu), süs eşyaları, bazı meslek grupları ve hatta şampuan, sabun gibi çeşitli temizlik ürünleri de tek bir cinsiyetle ilişkilendirilebiliyor.

² Örneğin Türk/Yunan Kahvesi; Türk/Yunan Baklavası; Türk/Yunan Lokumu vb. Türk kahvesinin ulusçu duygularla nasıl özdeş hale geldiğinin eleştirildiği şu çalışmaya bakılabilir: Petropoulos, Elias. *Yunanistan'da Türk Kahvesi*. Çev. Herkül Millas. İstanbul: İletişim, 1995.

olgusundadır. Devletin tüm üyeleri arasında geçerli olabilecek bu durum ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru olanaklı hale gelmiştir (Malesevic).

Ulusçu kimliğin bir üretim ya da icat olduğunu savunan teoriler gibi toplumsal ve hâttâ biyolojik cinsiyetin (sex) de söylem sonrası inşa edilen bir yapı olduğunu savunan teoriler vardır. *Queer* olarak adlandırılan bu teoriler kesin olarak tanımlanmış bir cinsiyet kimliğine karşı çıkar. Foucault, Butler, Wittig, Connell ve Holmes gibi düşünürler kadınlık ve erkeklik kavramlarının birer üretim/icat olduklarını iddia ederler. En tanınmış queer teorisyenlerinden biri olan Judith Butler, toplumsal cinsiyetle biyolojik cinsiyetin aynı şey olduğunu, her ikisinin de kültürel bir “araç” olduğunu savunur:

Cinsiyete dair doğal görünen olgular, çeşitli bilimsel söylemler tarafından başka birtakım siyasi ve toplumsal çıkarlar uğruna söylemsel olarak mı üretilmişlerdir? Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de “cinsiyet” denilen bu insanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu; hâttâ belki de “cinsiyet”in aslında zaten baştan beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığı ortaya çıkar. [...] Toplumsal cinsiyet bir yandan da, “cinsiyetli doğa”nın ya da “doğal bir cinsiyet”in üretilmesinde ve bunların “söylemsellik öncesi”, kültür öncesi bir şeymiş gibi, siyasi olarak tarafsızken kültürün gelip *üzerinde* etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır. [...] Cinsiyetin bu şekilde söylemsellik öncesi bir şeymiş gibi üretilmesi, *toplumsal cinsiyet* olarak belirtilen kültürel inşa mekanizmasının bir etkisi olarak anlaşılmalıdır. (Butler 52-53).

Monique Wittig de cinsiyet diye bir şeyin olmadığını; eril-dişil ya da erkek-kadın şeklinde oluşturulan ikiliklerin esas amacının, “*toplumsal farklılıkların daima ekonomik, politik ve ideolojik bir düzene bağlı olduğu gerçeğini gizlemek*” olduğunu savunur:

Zira cinsiyet yoktur. Sadece ezilen cinsiyet ve ezen cinsiyet vardır. Cinsiyeti yaratan baskıdır, tersi değil. Ters, baskıyı yaratan cinsiyettir demektir ya da baskının sebebi, onun kökeni cinsiyetin kendisinde, toplum öncesinde veya dışında var olabilecek bir doğal cinsiyet bölünmesinde bulunmalı demektir. (Wittig 36).

Buna göre, cinsiyeti yaratan tahakkümdür: “Kadınlar, tamamen erkeklerin tahakkümü altında olduklarını bilmiyorlar ve bunu kabul ettikleri zaman ise buna ‘güç bela inanabiliyorlar.’” (Wittig 37). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, her iki kimlik türünün de (ulus kimliği ve toplumsal cinsiyet kimliği) üretildiği iddia edilen tarihlerin hemen hemen aynı zaman dilimine denk geliyor olmasıdır. Ulusçuluk hakkında yazılmış modernist ve postmodern yaklaşımlar ve queer teoriler sanayileşme sonrası ortaya çıkan burjuva sınıfına işaret eder. Ulusun ve ulusçuluğun sanayileşme, kentleşme ve laikleşme gibi süreçler sonucu ortaya çıkmış “hayali” bir yapı olduğunu savunurlar. 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Foucault da aynı süreçlere dikkat çekerek cinselliğin, burjuvazi tarafından 18. yüzyıl ortalarından itibaren geliştirilen bir durum olduğunu belirtir. Buna göre cinsellik, bu zamandan itibaren bir devlet sorununa dönüşmüş, “özünde tıp kurumuna, normallik talebine ve ölüm ile sonsuz ceza (cehenneme gitme) yerine yaşam ve hastalık sorununa bağlı olarak düzenlenmiştir” (Foucault, *Cinselliğin Tarihi* 85). Bu şekilde burjuvazi, “sağlıklı” bir “soy ve ırk” üretimine girişmiştir (Foucault, *Cinselliğin Tarihi* 91). Bu “sağlıklı soy ve ırk” üretimi işleminde hangi kadınların çocuk sahibi olup hangilerinin olamayacağı, kaç tane çocuk yapabileceği gibi kişinin özgür iradesi ile karar verebileceği konular çeşitli politikalar tarafından devlet denetiminde tutulmuştur. Ait oldukları etnik topluluklarda ya da devlet içinde konumlandırılışları onların “üreme hakları”nı etkilemiştir (Yuval-Davis 61-62). Kadınlar, toplumu biyolojik olarak yeniden üretmekle kalmayıp çocuğa ilk yıllarından itibaren kolektif mit ve sembolleri de aktarırlar. “Doğru” şekilde giyinip “doğru” şekilde davranarak ulusun sembolik ve yasal sınırlarını yeniden üreterek “toplumun taşıyıcıları” rolünü de üstlenirler (Anthias, Yuval-Davis ve Cain 20). Ulus ya da cinsiyet kimliklerinin üretim/icat olup olmadıkları tartışması bir yana bırakılacak olursa 19. yüzyılın hem ulusçuluk hem de toplumsal cinsiyet açısından farklılık gösterdiği açıktır.

19. yüzyıl, sadece ulusçu hareketlerin yükselişe geçtiği bir zaman dilimi olmayıp farklı cinsel kimliklerin de ideolojik doğrultuda takibe alındığı bir yüzyıl olmuştur. Cinsellik ilk defa 19. yüzyılda patolojik bir durum olarak değerlendirilip (adli) tıp ve psikiyatri gibi bilim dalları tarafından çeşitli isimler konularak sınıflandırılmıştır (Foucault, *Cinselliğin Tarihi* 38). Özellikle 1860’lardan 1870’e kadar olan sürenin, kişide ve ırkta olabilecek olan “cinsel anomalilerin” belirlendiği, cinsel kimliğin soruşturulduğu bir dönem olduğu iddia edilir (Foucault, *Herculine Barbin’e ‘Giriş’* 135). 1870’li yıllara dek devletin müdahale etmediği söylenen eşcinsellik, Fransız doktor Auguste Ambroise Tardieu (1818-1879) tarafından “belirtileri” psikolojik ve anatomik olarak tanımlanabilen bir “hastalık” kategorisinde değerlendirilmiştir

(Τζανάκη, “Από το 1871...”). Düşünceleri Yunanistan’da da oldukça etkili olan Tardieu, bu türden bir “hastalığa” sahip olduklarına inandığı bireyler üzerinde cezai yaptırım uygulanması gerektiğini savunmuştur (Τζανάκη, “Αναστροφή φύλου’ 1816-2007” 15). “Üçüncü cins” şeklinde adlandırılan hayat kadınları, interseks, eşcinsel bireyler vb. toplumsal düzeni bozduğuna inanılan bir “hastalık”ları oldukları gerekçesiyle incelenmeye, hâttâ kovuşturulmaya başlanmıştır (Τζανάκη, “Από το 1871...”). Özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren farklı cinsel kimliğe sahip bireyler toplumsal sözleşmeyi tahrip ettikleri gerekçesiyle “toplumsal düşman” ilan edilmişlerdir. Queer teori ve toplumsal cinsiyet üzerine araştırmalar yapan Dimitra Tzanaki bu sözleşmenin de kapitalist modernlik tarafından kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı cinsiyete ve heteroseksüelliğe dayandırılan bir “keyfilikten” ileri geldiğini savunur (Τζανάκη, “Αναστροφή φύλου’ 1816-2007” 17). Bu doğrultuda yapılan bir dizi “bilimsel” yayımla farklı cinsellikler denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Bu yayımlardan en ilginç Alman psikiyatrist Richard von Krafft Ebing’in 1886 yılında yayımladığı *Psychopathia Sexualis* adlı çalışmasıdır. Krafft-Ebing bu kitabında yalnızca erkek eşcinselleri inceler. Öyle ki kadınların, eşcinsel ya da heteroseksüel olsun, “doğaları” gereği zaten “yetersiz” olduklarına inanır (Akt. Τζανάκη, “Από το 1871...”). Kadına ve kadın(sı)lığa atfedilen bu “yetersizlik” inancının, her ne kadar antik çağlardan beri süregelse de 19. yüzyılda oldukça güçlendiği açıktır. Örneğin, Moreau de Tours olarak bilinen Fransız psikiyatrist Jacques-Joseph Moreau, (1804-1884), 1859 yılında yayımladığı bir kitapta³ insanın içinde biri dişil, diğeri eril olmak üzere birbirine zıt iki güç olduğunu, bunlardan dişil olanın erili kullanarak onu paranoyaya ve suça teşvik ettiğini dile getirir (Akt. Τζανάκη, “Αναστροφή φύλου’ 1816-2007” 15). Avrupa’daki bu türden cinsiyetçi yaklaşımlar Yunanistan’da da yankı bulur. Suç bilimciler, psikiyatristler ve Atina Üniversitesinde çalışan öğretim üyeleri, “tehlike” oluşturan bu “Yeni Kadın”ın kim olduğuna ilişkin tanımlamalarda bulunurlar. Buna göre “Yeni Kadın” tiyatrocular, işçiler, hizmetçiler, “erkek delileri” ile “histerikler”di. Yunan devletinin sağladığı bursla özellikle Paris’te eğitim almış doktorlar 1870’li yıllarda Yunanistan’a döndüklerinde devletten “kısırlara”, anarşistlere, sanatçılara, hayat kadınlarına ve cinsel “sapkın” olarak düşündükleri kişilere karşı önlem almasını talep etmişlerdir (Τζανάκη, “Από το 1871...”).

³ Moreau J. (de Tours), *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l’histoire, ou De l’influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*, 1859, V. Masson, Paris.

Farklı olanın ötekileştirilerek ulusa yakışır bir bireyin oluşturulmaya çalışıldığı böyle bir süreçte Yunan edebiyatında da yeni bir tür belirmeye başlar. *İthografia* adı verilen bu tür, Yunan hikâyeciliğinin de başlangıcını oluşturur. “Gelenek-görenek” anlamına gelen *ithos* (ἦθος) ve “yazı” anlamına gelen *grafia* (γραφία) sözcüklerinin bileşiminden oluşan *ithografia*, en temel anlamıyla, “belirli bir topluma (kente ya da kırsala) ait geleneklerin, göreneklerin, davranış biçimlerinin, ideolojinin ve genel olarak toplu yaşam biçiminin, gerçeğe uygun bir biçimde yeniden canlandırılmasıdır” (Boutourής 259). Adı geçen edebi türün ilk örneklerini de bu çalışmaya konu olan Georgios Viziinos (1849-1896) verecektir. *İthografianın* gerçeklikle ilişkisi sıklıkla dile getirilir.⁴ Roderick Beaton’a göre bu gerçeklik, “yaratılmış”, “özel” bir gerçekliktir (Beaton, *Εισαγωγή στη νεότερη...* 108). *İthografia*, halkbilim ile birlikte, dönemin özel bir ihtiyacına hizmet etmiştir: Kentli okuyucunun kendisini özdeş kılabileceği “yeni bir gerçeklik” yaratma ihtiyacı. Bu gerçeklik ise Yunanlılıktır (Beaton, *Η Ιδέα του έθνους...* 294-295). Ulus kimlik türlerinden biri olan Yunanlılık da kendini, tıpkı diğer ulusçuluklarda olduğu gibi, “öteki(ler)” üzerinden tanımlayacaktır. *İthografia* denilen hikâye türünün yanı sıra roman, anı ve gezi türünde kaleme alınmış farklı kurgusal düzyazı metinlerinden de bir toplumda yaşanan tartışmaları, kurgulanan “ben/biz” ve “öteki” imajını öğrenmek olanaklıdır. Bu çalışmada Viziinos’un üç hikâyesinde kurgulanan cinsiyet ve “öteki” imajı incelenmiştir. Bir toplumsal cinsiyet kategorisi olarak erkek ve erkeklikler söz konusu olduğunda Raewyn Connell’in, Batılı toplumsal cinsiyet düzeni için önerdiği *hegemonik erkeklik* tanımı kabul edilmiştir. Connell hegemonik erkekliğin her zaman her yerde geçerli olmadığını, toplumsal cinsiyet ilişkileri düzeni içerisinde egemen konumda olan erkeklik tipi olduğunu savunur (Connell 150). Bu anlamda hegemonik erkeklik, Batılı toplumsal cinsiyet düzeninde “*ataerkinin meşruluğu sorununa hâlihazırda verilmiş, kabul gören yanıtı somutlaştıran toplumsal cinsiyet pratiği tertibatıdır. Bu itibarla toplumda erkeklerin baskın, kadınlarınsa madun konumda kalmalarını teminat altına alır (veya alması beklenir)*” (Connell 150-151). Connell’in Batılı toplumlar için önerdiği bu yaklaşımdan hareketle hikâyelerde kadının ve erkeğin konumu ile erkek olduğu verili kabul edilen resmi “öteki” Osmanlı/Türk’ün konumu araştırılmıştır.⁵

⁴ Örneğin, Çağdaş Yunan Edebiyatı tarihinin önemli yazarlarından biri olan Mario Vitti, realizmi rahatlıkla “ithografia dönemi” şeklinde niteler. Bkz. Βίττι, Μάριο. *Ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας*. Αθήνα: Κέδρος, 1991.

⁵ Çalışmada geçen Yunanca alıntıların çevirisi makalenin yazarına aittir.

Kardeşimin Katili Kimdi?

Georgios Viziinos (Gerçek soyadı: Mihalidis) 1849 yılında, günümüzde Kırklareli'nin bir ilçesi olan Vize kasabasında dünyaya gelmiştir. Toplam sekiz hikâyesi bulunan yazarın hikâyelerinin çoğu, dönemin ünlü halkçı dergisi *Estia*'da yayımlanmıştır. Hikâyelerinin hepsini *katharevusa*⁶ yazmış, zaman zaman halk değişlerine de yer vermiştir.

1883 yılı, Ekim ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Kardeşimin Katili Kimdi?* (*Ποιός ήταν ο φόνευς του αδελφού μου*) adlı hikâyede cinayete kurban giden oğlunun katilini bulmaya çalışan bir kadının hikâyesi anlatılır. Despinio bir zaman, bahçesinde hasta bulduğu Kamil'i evinde aylarca bakıp iyileştirmiştir. İstanbul'a oğlunun katilini bulmak amacıyla geldiğinde, bir süre otelde kaldıktan sonra Kamil ve annesinin ısrarı üzerine oğlu Mihailos ile birlikte onlarda misafir olur. Kamil'in erkek kardeşi zaptiyedir. Burada Hristakis'in katilini bulabileceğini düşünürler.

Kamil toptan tütün alışverişi yapmak için kırsala gider. Alışveriş yaptığı çiftçilerden biriyle kan kardeşi olur. O kadar iyi anlaşıyorlardır ki çiftçi, Kamil'den kız kardeşi ile evlenip damadı olmasını ister. Hikâye boyunca görülmeyen ve böyle bir evliliği isteyip istemediği sorulmayan bu kız kardeşin adı metinde bir kere bile geçmez. Öte yandan Kamil, bu evlilik için ikna edilmek istenir: “*Ona, gel seni damadım yapayım, dedi. Bir kız kardeşim var. Güzeller güzeli. Onu bir kere görsen aklını yitirirsin...*” (Bıζουπός 168). Öte yandan Türk'e yardım eden, yüksek empati yeteneğine sahip, yüce gönüllü, azize kadın Hristiyan bir Yunanlıdır (Bıζουπός 171). Bununla birlikte Kamil'in annesi de iyi bir Osmanlı kadını olarak anılır (Bıζουπός 157). Kamil'in evleneceği kızın babasını, sultanın haremindeki kadınlardan biri doğurmuştur. Bu yüzden baba, kızını bir bey ya da paşa ile evlendirmek ister; ancak gençler birbirlerini sevince ses çıkarmaz görünür. Sonradan bir bahane bulup işi bozar. Kamil de bu olay üzerine yollara düşüp hastalanır. Tutulduğu kara sevda yüzünden “fanatik” bir derviş tekkesine gider. Kamil'in de sınırları, “tıpkı kadınlarda olduğu gibi”, böyle bir sevdayı kaldırabilecek denli sağlam kabul edilmez. Irkçılık, Feminizm ve queer teoriler üzerine çalışmaları olan Sarah Ahmed yumuşaklık ve sertlik kavramları hakkında şunları dile getirir:

⁶ Sözcük anlamı “temiz/arı dil” olan *katharevusa* antik ve çağdaş Yunancaya ait unsurların karıştırılması sonucu elde edilmiş yapay bir dildi. *Katharevusa* 1976 yılına dek Yunanistan'ın resmî dili olarak kalmıştır.

“Yumuşaklık” ve “sertlik” metaforlarının kullanımı, duyguların, “hissetme” yoluyla “oluş” şeklinde inşa edilmiş kolektiflerin niteliği haline nasıl geldiğini bize gösterir. Bu tür özellikler tabii ki cinsiyetlendirilmiştir; yumuşak ulusal beden, ötekiler tarafından ‘içine girilmiş’ ya da ‘işgal edilmiş’ kadın(sı)laştırılmış bir bedendir. “*Passion*” (tutku) ve “*passive*” (edilgen) kelimelerinin, Latincedeki “acı çekmek” (*passio*) kelimesiyle aynı kökü paylaşmaları önemlidir.⁷ Edilgen olmak, zaten acı çekme biçiminde hissedilen bir olumsuzlama olarak, hükmedilmektir. Edilgenlik korkusu duygusal korkusuna bağlıdır ki, burada zayıflık başkaları tarafından şekillendirilmeye eğilimli olmak diye tanımlanır. Yumuşaklık incinmeye meyillilik olarak ifade edilir. Tutku ile edilgenlik arasındaki bağıntı yol göstericidir. [...] Duygusal olmak kişinin yargılarının duygu tesiri altında olmasıdır: Aktif olmaktansa reaktif, bağımsız olmaktansa bağımlı olmaktır. (Ahmed 11).

Hikâyenin başında olumlu sayılabilecek özelliklerle sunulan Kamil karakteri aşka, duygulara yenik düşer. Bu özelliği ile “zayıf”tır, kadın(sı)dır. Nitekim onun bu “hassas” yapısı, ilerleyen sayfalarda eşcinselliğe bağlanacaktır. Anlatıcı, yatağa uzanıp hikâyeyi gözünde canlandırmaya çalışır. Kamil’i, nişanlısından başka, kan kardeşine karşı da şiirsel bir sevgi beslerken hayal eder. Bu durumun “*onun hassas kalbi için ne kadar doğal*” sayılabileceğini dile getirir⁸ (Bıζυηνός 175). Anlatıcının bu yaklaşımı farklı cinsel yönelimlere karşı olumsuz bir bakış açısı izlenimi vermektedir; ancak asıl dikkat edilmesi gereken, eşcinsellikle kadın(sı)lık arasında doğrudan bir ilişki kurulmasıdır. Birine karşı şiirsel bir sevgi besleme, kadına uygun ya da erkeklikle uyuşmayan bir durum şeklinde algılanır.

Kamil’in “uysal” yapısı, intikamın “sert” doğası ile uyuşmamaktadır (Bıζυηνός 176). İntikam almayan, elinde “*katilin kafasıyla dönmeyen*” erkek, erkek sayılmaz (Bıζυηνός 170). Bir kadın (Despinio) tarafından söylenen bu sözler birkaç sayfa ileride eleştirilir: “*barbarca intikam almak*” Osmanlı erkeğine yakışan bir davranış olarak tanımlanır (Bıζυηνός 176). Bu durumda “öteki”nin erkeği (Osmanlı/Türk) ile “bizim” kadın (Hristiyan Ortodoks Despinio) bir parça da olsa eşit konuma getirilmiş olur. Her ikisi de sağduyudan yoksun davranış biçimleri ortaya koymaktadır. Yazar

⁷ Aynı durum Yunanca karşılıkları için de söz konusudur: pathos/πάθος (tutku) ve pathitikotita/παθητικότητα (edilgenlik).

⁸ Athanasopoulos, çalışmasında, kan kardeşlik (az miktarda kanın akıtılarak birbirine karıştırılması) olgusunu iki eşcinsel arasında gerçekleşen bir evlilik biçimi şeklinde değerlendirir (Αθανασόπουλος 267).

intikam ve benzeri duyguları medeniyet-barbarlık (Aydınlık-Karanlık) ilişkisi üzerinden yorumlar. Anlatıcı, Kamil'in Hristakis'in en yakın arkadaşı Haralambis'in katili olduğunu öğrenince, ondan "Türk" diye bahseder ve "tiksendiğini" belirtir (Bıřunvós 178). O zamana kadar "uysal" olan yapısı bir anda değişir; o "diři suratına" bir tokat indirilmek istenir (Bıřunvós 184). Kamil'in içindeki "dişil güç" onu paranoyaya ve suça itmiştir. Nitekim Kamil, hikâyenin sonunda aklını tamamen yitirir. Böylelikle kadınlık ile akıldışılık/delilik aynı düzleme getirilmiş olur. Güçlü erkek- zayıf kadın karşıtlığı yalnızca irade ve fiziksel özellikler için söz konusu değildir. Aynı karşıtlık psikolojik durumlar için de geçerlidir: *"Bizi yalnız bırakın dedim kadınlara. Efendi, sizin sinirleriniz için uygun olmayan üzücü ayrıntıları anlatacak."* (Bıřunvós 163). Despinio, oğlu Hristakis'in katilinin bulunamaması üzerine şunları dile getirir: *"Dünyada çocuklarım olmasaydı erkek giysileri giyer, omzumda tüfekte katilin izini sürerdim."* (Bıřunvós 144). Kadın kimliği ile omza tüfek alınıp katilin izi sürülemez. Ne de olsa güç, silah, militarizm erkeklikle, dolayısıyla da ulusçulukla ilişkilendirilen kavramlardır. Bu düşüncenin Despinio tarafından da benimsenmiş olması dikkate değerdir. Böylelikle kadınlar, toplumu yalnızca biyolojik olarak üretmezler, hegemonik erkekliğin de yeniden üretimine katkıda bulunurlar.

Oluşturulmaya çalışılan herhangi bir kimlikte iktidar kavramı başat rol oynar. Edward Said'in de vurguladığı gibi toplumsal, siyasal ya da kültürel bir çatışmayı anlayabilmek için ilk bakılması gereken nokta, iktidar/güç ilişkileridir (Said 15). Coğrafi ve kültürel varlıkların da "insan yapımı" olduklarını söyleyen Said'e göre, iki "coğrafi varlık" olan Doğu ile Batı birbirlerini yansıtırlar (Said 14). Jale Parla Batı'nın oryantalizminin çok da masum bir ilgi olmadığını, tüm bu yönelimin altında başka bir isteğin "sahip olma ve yönetme" isteğinin ya da anlamadığını anlaşılır hale getirmek yoluyla ona egemen olma özlemi"nin olduğunu savunur (Parla 19). Büyük ölçüde bir İngiliz-Fransız projesi olduğu söylenen oryantalizm Hindistan'ı, Yakındoğu'yu, Baharat ve İpek Yolu'nu kapsar ve dişi olarak imlenen Doğu hakkında "Doğu ihtişamı/zorbalığı" gibi nitelermeler üretir (Parla 21). Doğu kavramına şizofrenik bir tanım getiren ve kendisini eril kabul eden Batı'ya göre Doğu, tüm karşıtlıkları bağrında barındırır: *"Orada en korkunç suçlarla en arı bir masumiyet, en affetmez tabularla en çıldırtıcı duyusalılık ve yasak zevkler, efendilikle kölelik, kişilerde yoğun çelişkiler (çiftkişiliklilik) birlikte bulunur."* (Parla 25).

Hikâyede Doğu'nun mekân olarak cinsiyetlendirilmiş hâli göze çarpar. Doğu'ya ait alışkanlıklar – tıpkı kadına atfedilenler gibi – her zaman "abartılı"; ama "içten" bulunur (Bıřunvós 152, 168). Doğulu, "konuksever" ve "duyarlı"; İngiliz ise

“benmerkezci” ve “bencil” gibi sıfatlarla nitelenir. “Duygusal” Doğulu – doğası gereği – yemyeşil çimenleri, ağaçları, mis kokulu çiçekleri, su şırıltılarını severken, “benmerkezci” İngiliz kendi ülkesi dışında her şeyi “küçük” ve “önemsiz” görür (Bıζυνός 112, 115). Fransız, İngiliz gibi doğrudan olumsuz sıfatlarla nitelendirilmese de “biz”den sayılmaz. Despinio İstanbul’da kaldıkları bir otelde çalışan, “itici” bulduğunu söylediği “kâfir”⁹ Fransız hizmetli için şunları dile getirir: *“Loui, git bize iki kahve yap gel hemen! Ama bak, senin şu bulaşık suyu gibi Frank kahvelerinden yapma gene! A-la-Turka ve şekersiz! Duydun mu?”* (Bıζυνός 146). Burada bir oryantalizm eleştirisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Avrupalıya yönelik bu olumsuz yaklaşım, aslında, beklenen bir durumdur: Avrupa, Yunanlı’yı Antik Hellen kültürü ile dil aracılığıyla kurduğu bağ nedeniyle sahiplenip destekler; ancak Batı ile Yunanistan arasındaki ilişki, günümüzde bile kendi içinde paradokslar barındırır. “Şanlı” bir geçmişin varisi olarak ortaya çıkan Hellen gururu (elliniki iperifania/ελληνική υπερηφάνεια), her yönden ileri bir konumda olduğu düşünülen Avrupa uygarlığı karşısında sekteye uğrar. İncinen bu “gurur” kendini sürekli olarak Avrupa’ya ispatlama çabası şeklinde ortaya çıkar. Bir yanda bu durum, diğer yanda halkbilim çalışmaları ile yerli olanı ve yerli olanda da Antik Hellen ve Bizans geçmişlerinin izini sürme kaygısı Avrupalıya karşı bir nebze de olsa olumsuz bir yaklaşım geliştirmiştir. Doğulu “içten”dir; ancak bu Doğulunun kim olduğu açıklanmaz. Bununla birlikte, Doğu’nun bir parçası olan Türk, her şekilde dışarıda bırakılır. Türk, Rum’a ait büyüünün bile dışında tutulur: *“O, Türk’tür, izninizle, Rum büyüleri onu tutmaz.”* (Bıζυνός 276). Bununla birlikte Osmanlı sultanı, Türklere de kötü davranır (Bıζυνός 170).

Çevremizde olup bitenleri kendi kültürümüze ait dilsel tanımlamalarla anlatmaya doğal bir yatkınlık duyarız; ancak karşı taraf ile kurulabilecek bir empati, o kültüre ait dil kodlarını bir nebze olsun bilmeyi gerektirir. Bunun olmadığı durumlarda en sıradan olayların bile betimlenmesinde bir eğretilik, “öteki” olanı “biz”e yaklaştırma çabası gibi trajikomik durumlar ortaya çıkar. Kamil’in annesi, oğlunun başına gelenleri anlatırken sıklıkla Tanrı’ya şükreder. İlginç olan, yaşlı kadının Tanrı’ya Hristiyan kültürüne ait ifade biçimleri ile şükretmesidir: *“Şükrolsun sana Efendi!”*¹⁰ (Bıζυνός 170). Öte yandan, Kamil için “uysal”, “tatlı”, “sadık” gibi olumlu nitelendirmeler kullanılır (Bıζυνός 152); ancak Kamil’in bu “olumluluğu”,

⁹ Metnin orijinalinde Türkçedir.

¹⁰ Efendi (Κύριος), Hz. İsa’yı tanımlayan bir adlandırmadır.

Millas'ın "safça olumlu" şeklinde adlandırdığı türdendir (Millas 150). "Öteki", "biz"im gibi olduğu, "biz"e yaklaştığı sürece kabul edilebilir. Kamil, "iyi"dir; çünkü iyileşebilmek için hiçbir şeye karşı gelmemiş, her şeyi yapmıştır: Koliva¹¹ yemiş, kutsanmış sudan içmiş, papazın elini dahi öpmüştür (Bıḡuḡvós 152). Anlatıcı kutsanmış su içen, papazın elini öpen bu "aklı başında" Kamil sayesinde Müslümanlara duyduğu antipatiyi unutmamıştır (Bıḡuḡvós 173). Buna rağmen anlatıcı, Kamil ve annesinin evinde kalmak istemez. Türklere karşı temkinli bir yaklaşım söz konusudur. Nitekim bu temkinliliği hikâyenin sonunda haklı çıkarılır. Kamil, ölen kardeşi Hristakis'in en yakın arkadaşı Haralambis'in katilidir.

Sultanın emrinde çalışan bir zaptiye olan Efendi (Kamil'in erkek kardeşi), ölçülü olmasını, doğru düzgün içki içmesini bilmez, sarhoş olur (Bıḡuḡvós 166). Efendi, Jön Türk yanlısıdır. Jön Türk hareketini "ilerici"; karşıtlarını ise "muhafazakâr" olarak tanımlar (Bıḡuḡvós 165). Efendinin sarhoş bir ağızla dile getirdiği bu düşünceleri metinde ince bir mizahla eleştirilir. Eskiye bırakıp yeni "ruh"tan, yeni düşüncelerden etkilenelim, diyen Efendi hakkında anlatıcı şunları dile getirir: "*O zaman anladım ki Yeni Türklerin etkilendiği ruh, ispirto¹² idi.*" (Bıḡuḡvós 166).

İncelenen bu hikâyede Kamil karakteri belirleyici rol oynar. İlk başlarda olumlu sunulan karakterin, katil olduğu anlaşılınca Türklüğü ön plana çıkarılarak olumsuz bir yaklaşım içine girilir. Bu bağlamda ilk başlarda göze batmayan kadın(sı) durumlarına olumsuz bir bakış açısı geliştirilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun iki farklı dinî cemaatinin (Hristiyan Ortodoks/Rum ve Müslüman/Türk) birer üyesi olan bu iki kişi (anlatıcı ve Kamil), her şeyi gören ve duyan yazar tarafından birbirinden keskin çizgilerle ayrılır. Hayâli bir cemaat üyesi olarak "ben/biz" in tanımını, "öteki" olarak algılanan Kamil üzerinden yapılır. Bu anlamda "öteki"nin ne olduğu, "biz"im ne olmadığımızı, hâttâ onun tarafından nelere maruz bırakıldığımızı, mağduriyetimizi gösterir.

¹¹ Koliva: Ölen kişinin ardından hayır için, buğday kullanılarak yapılan bir tür helva çeşidi.

¹² Yunancada "ispirto" anlamında, Fransızca "esprit de vin" sözcüğünden ödünçlenen ve "şarabın ruhu" anlamına gelen "inopnevma-οινόπνευμα" sözcüğü kullanılır. Yazar, Jeunes Turklerin "yeni ruhu"nu eleştirirken, ironik bir şekilde bu "yeni ruh"un aslında "şarabın ruhu" olduğunu söyler. Bir yandan da ölçüyü kaçırıp sarhoş olan Efendi'yi alaya alır.

Hayatının Biricik Yolculuğu

1884 yılı, Haziran ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Hayatının Biricik Yolculuğu* (*To Mόνον της ζωής του ταξιδιου*), Vizinos'un hem toplumsal hem biyolojik cinsiyet açısından en ilgi çekici hikâyesidir. Metinde anlatıcının dedesinin zaman içinde değişen cinsel kimliğine tanık oluruz. Annesi ve babası tarafından Yeniçeri ocağına devşirme olarak alınmasını diye bir kız çocuğu gibi yetiştirilen Yorgis, doğduğunda Yorgia adı ile vaftiz edilir. On yaşına geldiğinde ise babası tarafından kendisine bir erkek çocuğu olduğu söylenir. Saçları kesilir ve o zamana dek birlikte bebek oynadığı Hrusi ile evlendirilir. Okur tüm bu hikâyeyi artık bir yetişkin olan anlatıcının, çocukluğuna ilişkin anılarından öğrenir.

Ulusçuluğun günlük pratikler aracılığı ile her an kendini yeniden üretmesi gibi cinsiyetler de kendilerine tanımlanan roller aracılığı ile kendini her an yeniden ve yeniden üretir. Kodlanmış cinsiyet rollerinin metinde tersine çevrilmiş olduğuna tanık oluruz. Yorgis/Yorgia'nın karısı Hrusi, evlendikten sonra pek çok yere seyahat etmiş, kutsal yerlere de giderek "Hacı" olmuştur. Yorgis ise seyahat etme hayali ile yetinip evde karısının çoraplarını örmüştür (Βίζυηνός 303, 309). Başka bir deyişle kadın (Hrusi), kamusal alanda (dışarıda) var olurken, erkek (Yorgis) özel alanda (içeride) kendine hayallerle dolu bir yaşam alanı yaratmıştır (Αθανασόπουλος 202). Yorgis/Yorgia kendini kız çocuğu sandığı zamanlarda ev içi (özel) alandan dışarı çıkmaya cesaret edemez; ama ne zaman ki erkek olduğunu öğrenir, soluğu evin avlusunda alır; ancak tüm evliliği boyunca yaşamı, evin civarları ile sınırlı kalır (Βίζυηνός 315).

Anlatıcı İstanbul'da bir terzi çırağı olarak çalıştığı sırada dedesinin ölüm döşeginde olduğu haberini alır ve ustasından izin alarak memleketine gider. Onca zamandan sonra gördüğü ninesinin, kendisini kucaklamasını bekleyen çocuk, karşılaştığı sert ve soğuk tavırla şaşırır. Bu erkek çocuğunun, ninesi hakkındaki gözlemleri kayda değerdir:

Aniden bodrumun derinliklerinden, kilerin açık kapısından ninemin şikâyet dolu sesini duydum. Kulak kabarttım. Ninem alet edevatı yerleştiriyor ve her zaman olduğu gibi söylenip her bir şeyle kavga ediyordu... O an elinde havaya kaldırdığı örekesiyle her zamanki gibi söylene söylene göründü... Ah, zavallı dedem öldüğü için ninem didişecek kimse bulamadığından kedisiyle kavga ediyor, diye düşündüm kendi kendime. (Βίζυηνός 299-300).

Nine (kadın) sebepsiz yere durmadan söylenen, şikâyet eden bir varlık şeklinde algılanır. Bu noktada dede Yorgis/Yorgia'nın ifade şekilleri de önem taşır: “*Beni Hacı ninene vermelerinden önce...*”; “*...beni Yeniçeri alacağına ninen aldı.*” (Bίζυηνός 310, 313). Bu ifadelerde dikkati çeken nokta kimin kimi “aldığı”dır. Eril egemen gelenekte, evliliklerde, “alan”ın erkek, “verilen”in ise kadın olduğu göz önüne alındığında Yorgis/Yorgia'nın, kendini “verilen”in sınıfına yerleştirmesi dikkate değerdir. Erkek olduğunu henüz öğrenen Yorgis/Yorgia, Hrusi ile evlendirileceği zaman şunları söyler: “*Henüz yeni kaftanımı nasıl bağlayacağımı bile bilmezken, idare etmem için bana bir de kadın verdiler.*” (Bίζυηνός 312). “İdare etmesi” için kendisine verilen kadın, Athanasopoulos'un da belirttiği gibi, eril cinsiyetin uç bir temsili olan yeniçeri ile özdeşleştirilir (Αθανασόπουλος 202-203).

Hrusi evin idaresini elinde tutmakla kalmayıp eşinin de ne yapır yapmayacağına karar verir. Üstelik bu yetki ona eşi tarafından gönüllü verilmiştir. Dede torununa anılarını anlatırken şunları okuruz:

Bir keresinde ona – o zaman daha hacı değildi – Sarakinu'ya, Panayıra gitmek istediğimi söyledim. “Git tabii, git” dedi, “Ne yapayım seni burada, ha? Ne yapayım seni burada? Oturup da bana göz kulak mı olacaksın?” Sonra [dedem] sesini alçaltıp manalı bir şekilde “[Ben] söylemişim, öylemişim, böylemişim” diye ekledi. Çok iyi, diye devam etti sonra. Bütün hazırlıkları yaptım. Traş oldum, süslendim, atı eyerledim, istavrozumu taktım. Bir de ne olsun? Ninen çıktı geldi. Dedem yalnızca kendisinin duyabileceği kadar kısık bir sesle

— Nereye böyle, ha? Nereye gidiyorsun, dedi ninemi taklit ederek.

— Sarakinu'ya canım, Meryem Ana Panayırına.

“İneği bırakıp Meryem Ana'ya gideceksin ha? Şöyle! Öyle! Böyle! Hamile ineği değil de Panayı düşünürsün ha?” Şimdi, cevap vereyim dedim ama nerede! Konuşmana izin vermiyor ki! Başa çıkamayacağımı anlayınca, iyi canım, dedim, ben vazgeçtim. (Bίζυηνός 307-308).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi dede, Hrusi'nin otoritesini her şekilde tanır. Hrusi'nin Yorgis/Yorgia'ya söylenirken dile getirdiği ve pek de hoş sözler olmadığı anlaşılan “*şöylesin, öylesin, böylesin*” sıfatlarının tam olarak neye işaret ettiği belirsiz bırakılır; ancak aynı alıntıda geçen “*Oturup da bana göz kulak mı olacaksın?*” cümlesi bize bir ipucu verebilir. Türkçeye “göz kulak olmak” şeklinde çevirdiğimiz “filao (φιλώ)” fiilinin tam karşılığı “korumak, kollamak”tır. Erkek egemen toplumda bu korumak, kollamak “görevinin” erkeğe verildiği göz önüne alındığında, Hrusi'nin bu

sözlerinin eşine yönelik bir eleştiri/yakınma niteliği taşıdığı açıktır. Yorgis/Yorgia'nın otoriter olmayışı eleştiriliyordur. Dedenin bu gönüllü boyun eğişine bir başka yerde daha rastlarız. Anlatıcı, Hrusi'nin talimatlarını yerine getirip getirmemekte bir an duraksayınca, ninesi hakkında şunları söyler: *“Talimatlarının bekletilmesine alışkın olmayan ninem, ‘Ne bekliyorsun, şapşal? Ne dikiliyorsun böyle’ diye bağırdı.”* (Bıζυρνός 301). Hrusi'nin talimatları, Yorgis/Yorgia tarafından o zamana dek kusursuzca yerine getirilmiştir.

Meryem Ana Panayırına Yorgis/Yorgia yerine Hrusi, erkek kardeşi ile birlikte gider. Hrusi, kocasının komşu köye dahi gitmesini istemez. Yolculuk için her niyetlenişinde türlü bahanelerle onu engeller. Nitekim Panayıra gittiği gün de inek yavrulamamıştır:

Ama hacı ninen işin içindeyse gel de akıl yürüt bakalım! Öyle bir altından girer üstünden çıkar ki kafayı yersin! Yolculuğa çıkmak için her hazırlandığımda ya bir hayvan yavruluyor ya arı kovanı düşüyor ya biri hastalanıyor ya da bir misafir çıkageliyordu. Sanki hepsi birden anlaşmış gibi canım, tam da istavrozumu takip atıma binecekken! Onca yıldır evliyiz, hazırlıkları ben yaptım, yolculuğa o çıktı! (Bıζυρνός 308-309).

Verili olduğu var sayılan cinsiyet rollerinin Hrusi-Yorgis/Yorgia ilişkisinde tamamıyla tersine çevrildiğini görürüz. Bununla birlikte kadının, tamamıyla erkeğin *“tahakkümü altında olduğu”* ve bunun farkında olmadığı görüşü (Wittig 37) kabul edilecek olursa *“tahakküm”* altında olmayan Hrusi'nin bu durumu yadırgamış ve buna bir türlü alışmamış olması da son derece anlaşılardır. Hrusi erkek egemenliğini kabul etmeyen, marjinal bir kadın değildir. Hrusi kendi konumunun çevresindeki diğer kadınlardan ya da başka bir deyişle, kocasının durumunun diğer erkeklerden farklı olduğunu anladığında zorunlu olarak otoriter, sert ve soğuk bir role bürünmüştür. Nitekim kocası Yorgis/Yorgia'nın ev ve civarı dışına çıkmasına izin vermemesi ve dışarıda kocası ile birlikte görünmek istemeyişi bunu kanıtlar niteliktedir. Öte yandan Hrusi hem Panayıra hem hacca tek başına ya da kocası ile değil, kendisine en yakın başka bir erkekle, kardeşi ile birlikte gider. Her iki durumda da yolculuğu erkek kardeşi yerine eşi ile birlikte yapabilecekken, bunu tercih etmez. Bu da bize Hrusi'nin Yorgis/Yorgia'yla birlikte dış mekânda görülmek istemediğini gösterir.

Yorgis/Yorgia'nın aşırı duygusal yapısı dikkat çeker. Bir gün Hrusi'yi karşısına alarak hacca gideceğini, kararlı olduğunu ve artık hiçbir bahane istemediğini net bir şekilde dile getirir. Nitekim tam atına bindiği anda Hrusi'nin acıklı konuşmasına dayanamayarak hacca kendisi yerine karısını (gene erkek kardeşiyle birlikte) gönderir: *“Ama ninenin, karımın, ağladığını görünce ciğerim yandı! Onu bırakıp da dünyanın bir ucuna nasıl gideyim? ...Gözleri yaşla dolu, dedi dedem sesinin tonunu değiştirerek, ne yapayım? Onu ata bindirip erkek kardeşiyle birlikte kutsal topraklara gönderdim.”* (Βίζυηνός 310). Dedenin kadın(sı)lığı en çok şu cümlelerde dile getirilir: *“Dedem elinde kadın için olan el işini tutuyordu. Boyu posu, özenli tıraşı, milletin hoşuna gitsin diye bıraktığı bıyığı ve tüm bir ifadesiyle o an bana son derece feminen ve kadınsı göründü.”* (Βίζυηνός 311). “Kadın için olan”, “feminen” ve “kadınsı” nitelendirmelerinin özellikle vurgulanması ve bıyığın kendi isteği ile değil, “milletin hoşuna gitsin diye” bırakılmış olması bize Yorgia'nın Yorgis'e dönüşemediğini açıkça gösterir. Bu durum hemen aşağıda dede tarafından da dile getirilir: *“Siz şimdi altın zamanlarda yaşıyorsunuz, altın zamanlarda! Ne zaman ve hangi ülkeye isterseniz seyahat ediyorsunuz ve en nihayetinde ne olduğunuzu biliyorsunuz.”* (Βίζυηνός 311).

Şimdiki zamanı (19. yüzyıl sonu) “altın zaman”, eskiyi ise “uğursuz ve mutsuz yıllar” şeklinde değerlendiren dede Yorgis/Yorgia, annelerin ikonalar önünde diz çöküp Meryem Ana'ya doğacak çocuklarının kız olması için yalvardıklarını, erkek olacaksa doğmadan ölmelerini istediklerini söyler (Βίζυηνός 311). Bir kız çocuğu gibi yetiştirilmesinin de Yeniçeri yüzünden olduğunu asık bir suratla anlatır. Athanasopoulos burada tarihsel bir yanılığa düşüldüğünü, Yeniçeri ocağının IV. Murad zamanında, yani dedenin doğumundan çok önce kaldırılmış olduğunu söyler. Araştırmacı bu yanılmanın iki nedenden kaynaklanabileceğini savunur: Ya Viziinos tarihe dikkat etmemiştir ya da dedenin cinsel kimliği, tarihî gerçeklerle uyuşmayan bir nedene, bilinçli olarak, bağlanmak istenmiştir (Αθανασόπουλος 199). Athanasopoulos, bu sonuca Viziinos'un öz yaşam öyküsünden hareketle varır. Aksi takdirde, metinde dedenin ya da anlatıcının doğum tarihine ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır.

Bir edebiyat metninin, her ne kadar biyografik özellikler taşıyor olsa da yazarının yaşamı ile birebir uyuşup uyuşmadığı ya da yazarın, yarattığı bir karakter ile kendini ya da tanıdığı herhangi birini ne derece örtüştürdüğü son derece tartışmalı konulardır. Bununla birlikte, yaratıcı hayal gücü ve kurgu özgürlüğü göz önüne alındığında, heteroseksüel olmayan cinsel yönelimlerin ve farklı cinsel kimliklerin kovuşturmayla uğradığı 19. yüzyıl sonunda kaleme alınmış bu hikâyede, dede

Yorgis/Yorgia'nın bu durumunun sorumlusu olarak resmi "öteki" Osmanlı/Türk'e işaret edilmesi doğal karşılanır. Böylelikle istenmeyen bu kimlik için bir "günah keçisi", üstelik de son derece kabul gören bir "günah keçisi" yaratılmış olunur. Nitekim dedenin bizzat kendisi "*ne olduğunu*" bilememenin sorumlusu olarak "öteki"ni görür. Torunuyla konuşmalarından yeniçerinin temsil ettiği Osmanlı/Türk'ün "*büyük*" ve "*korkunç*" olduğunu anlarız: "*Çünkü... uzun kavukları, kırmızı kaftanları ile Yeniçeriler çıkıp – bazı büyük ve korkunç Türkler¹³ – önlerinde imam, arkalarında cellat silahlı bir şekilde köyleri gezip en güzel, en akıllı Hristiyan çocuklarını toplayıp Türkleştiriyorlardı.*" (Bıŷıııvös 311). "*Türkleştirilerek*" yeniçeri yapılan bu çocuklar, sonraları kendi köylerine geri gelip Rum olduklarını unutarak kendi anne ve babalarını "*boğazlayıp*" öz be öz kız kardeşlerinin ırzına geçen kişiler olarak belirirler. Osmanlı yönetiminin temsili yeniçerinin yanı sıra diğer Müslümanlar da olumsuzdur. Etiyopyalı Arap harem ağaları "pis", "kırış kırış suratlı", "koca ağızlı" yaşlı Araplar şeklinde tanımlanır (Bıŷıııvös 283).¹⁴

Yorgis/Yorgia'nın değiş(tiril)en cinsel kimliği, toplumsal cinsiyetin gerçekten de kültürel bir üretim olduğunu kanıtlar niteliktedir. Yorgis'e asla dönüŷememiŷ Yorgia'nın bu durumu yadırganmazken, Hrusi'nin otoriter, aşırı kontrolcü ve sert yapısının ardındaki asıl neden sorgulanmaz. Hrusi ona buna söylenen, her ŷeyle kavga eden, dırdırcı bir kadın ŷeklinde sunulur. Üstelik Yorgis/Yorgia'nın, hayalini kurduğu tüm yolculuklara kendisi giderek ona haksızlık da etmiŷtir. Öte yandan, dedenin farklı cinsel kimliğinin sorumlusu olarak yeniçerinin gösterilmesi bir yandan "öteki"nin ne denli "acımasız" olduğunu kanıtlarken, diğer yandan "üçüncü cins"e dair bir hikâye kaleme alan yazarı da bir nevi koruma altına almıŷ olur.

¹³ Burada "Türk" anlamına gelen "Turkos/Touρkos" sözcüğü yerine, küçümseme ve ironi içeren "Turkalas/Touρκαλάς" sözcüğü tercih edilmiŷtir.

¹⁴ Viziinos'un üç hikâyesi Türkçeye çevrilmiŷtir: *Annemin Günahı*, *Hayatının Biricik Yolculuğu*, *Moskof Selim*. *Hayatının Biricik Yolculuğu* adlı hikâyede Araplar için kullanılan "pis", "kırış kırış suratlı" gibi olumsuz ifadelere Türkçe çeviride yer verilmez. Bkz. Viziinos 59.

Moskof Selim

1885/6 yılı, Nisan ayında *Estia* dergisinde tefrika edilen *Moskof Selim* (*Ο Μοσκόβ-Σελημ*)¹⁵ başlıklı hikâyede Rus hayranı bir Osmanlı Müslümanının hikâyesi anlatılır. Osmanlı İmparatorluğu için Ruslarla savaşan; ancak bir türlü takdir görmediğinden Ruslara hayran olup onları yere göğe sığdıramayan, Türkçe konuşan bir Müslüman olan Selim, bu özelliğinden dolayı “Moskof Selim” olarak anılır.

Zengin bir bey ile kültürlü bir annenin oğlu olan Selim, haremde annesi tarafından bir kız çocuğu gibi yetiştirilir. Bu durum Selim’e acı verir. Tek isteği, kendisini umursamayıp bu durumu ile dalga geçen babasının gözüne girmektir. Selim, haremdeki kadınların kendisini sevip okşamasından “tiksinir”. Onu bir kere bile kucagina alıp sevmemiş, silahları ve atları olan “sert” mizaçlı babasına özenir. Öte yandan, babasının “sert” mizaçlı görünümünden dolayı sevip onayladığı ağabeyi, gerçekte, kadına atfedilen özellikler taşır: “Yumuşak” ve “uysal” bir kalbi vardır. Askerlikten korkup kaçır (Βίζυηνός 344-345). Selim, yolda rastladığı bir köleye ağabeyinin nerede olduğunu sorar. Alay ederek onun bir asker kaçağı olduğunu söyleyen köleyi boğazından tutup sözünü geri alması için tehdit eder. Ağabeyi Hasan’ın yerine asker olmak için gidip adını yazdırır: “*Ele güne karşı onurumuzu kurtardım. Hiç kimsenin kardeşime asker kaçağı deme hakkı yok.*” (Βίζυηνός 347). Cesaret¹⁶ ve militarizm, erkeğin “doğuştan” sahip olması gereken özellikler olarak düşünülür. Babanın gözüne girmek için her şeyi yapan Selim – kendi isteği dışında annesi tarafından bir kız çocuğu gibi süslenmiş olsa da – babasının onayını bir türlü alamaz. Kardeşi Hasan’ın yerine askere gitse dahi gene de babasının gözüne girmeyi başaramaz, dışlanır, yok sayılır: “[Hasan’ın] kardeşi Selim’e gelince, herhangi bir kızın görevlerini devralabilir; ama Hasan’ıminkini değil!”, “Asker olan bir çocuğum yok, dedi. Asker olan, gittiği yerden artık gelemez. Bu geleni ise gözüm görmesin!” (Βίζυηνός 357, 361).

¹⁵ *Moskof Selim* yazarın, akıl hastanesinde olduğu sırada el yazmaları arasında bulunmuştur. Athanosopoulos, Viziinos’un akıl hastanesine kapatılmaya kadar (Nisan 1892) bu metnin yayınına izin vermediğini belirtir. Yazar, metnin *Estia* dergisinde tefrika edildiğini sonradan öğrenir. Bununla birlikte, metnin tam olarak hangi tarihte kaleme alındığı ile ilgili bir kafa karışıklığı söz konusudur. Araştırmacı, metinde değinilen 1886 Bulgar darbesinden yola çıkarak bu tarihin hikâye için “terminus post quem” kabul edilebileceğini savunur. Viziinos da metinde sürekli düzeltmeler yaptığını dile getirmiştir. Bu durumda metnin her hâlükârda diğer hikâyeleri ile yaklaşık bir zamanda yazıldığı ve son halinin 1886 Bulgar darbesinden sonra verildiği söylenebilir. Bkz. Αθανασόπουλος 152-153, 210-213.

¹⁶ “Cesaret” sözcüğü Yunancada da tıpkı Türkçede olduğu gibi zaman zaman “andrismos/ανδρισμός (erkeklik)” şeklinde adlandırılır.

R. W. Connell'in "toplumsal cinsiyet tasarıları" olarak adlandırdığı erkeklik ve kadınlık anlayışları, araştırmacıya göre, özünde "toplumsal cinsiyet pratiğinin tertibatlarını" oluşturur (Connell 143). Buna göre "erkeklik ile dişiliğin göstergebilimsel karşılığında erkeklik, işaretlenmemiş terimdir, yani simgesel otorite alanıdır. Fallus burada efendi-gösterendir, dişilik ise eksiklikle simgelenir" (Connell 141). İnsana özgü kimi durumlar, metinde, tek bir cinsiyetle ilişkilendirilir. Şakir baba olup biteni dolandırarak anlatınca, Selim "bırak bu kadın işlerini, büyülerini" diye tepki verir (Bıçırnövös 355). Böylelikle kadının, olup biteni lafı dolandırmadan, dosdoğru anlatabilme konusundaki "eksikliği"ne işaret edilerek erkeğin bu konuda var olduğu sayılan "erdemleri" vurgulanır. Selim'in ahlakı, sağgörölü, sabırlı ve temiz kalpli olması babadan "miras aldığı" özelliklerdir. Zaaflarını ve hayal gücünü ise annesinden almıştır (Bıçırnövös 380-381).

Kadınlar arasında, üyesi oldukları ulusa göre bir ayırım söz konusudur. Rus kadını, Türk kadınından "üstün"dür. Bu "üstünlük" kendisi de Türkçe konuşan bir Osmanlı Müslümanı olan Selim tarafından onaylanır:

Karım Meleika güzeldi, güzel ve iyiydi; ama nasıl söyleyeyim? Bizim evlerimizde en iyi kadınlar koyun gibidirler. Onca yıl Meleika ile yaşadım ve üç çocuğumuz oldu. İnaniyor musun? Gözlerime hiç Pavlofska gibi bakmadı. Pavlofska'nın bakışı benim karşımda, kendisini azarlayıp emreden efendisine karşı sürekli boyun eğen köleninki gibi alçalmadı. Hayır. Onun bakışının tatlı bir alev gibi kalbime girip içimi aydınlattığını, ısıttığını ve buzlarını çözüp sevinç ve mutluluktan havalara, hâttâ daha da iyisi Pavlofska'nın kucağına uçurduğunu hissettim. (Bıçırnövös 373).

Meleika'nın Pavlofska gibi olmaması, toplumsal bir dayatma sonucu gerçekleşen bir durum gibi değil, Tanrı vergisi olarak kabul edilir: "Pek çok kere gece yatağıma oturup düşündüm ve küçük bir çocuk gibi ağladım. Neden Tanrı benim Meleika'ma onca güzellik, onca iyilik verdi de onu neden böyle [Pavlofska gibi] yaratmadı?" (Bıçırnövös 374). Osmanlı/Türk kadını da – İmparatorluğun tüm gayrimüslim toplulukları gibi – Osmanlı/Türk erkeğinin "kölesi" şeklinde algılanır. Bununla birlikte, görece daha olumlu sunulan Rus kadını Pavlofska'nın da kocasının ölümünden sonra babasının himayesi altına girdiği göz önüne alındığında, bağımsız, marjinal bir kadın olmaktan uzak olduğu görülür.

George Mosse, askerlik, savaş ve erkeklik arasındaki ilişkiye dikkat çekerek savaşlarda "düşman" kadınların cinsel anlamda daha "rahat" olarak resmedildiklerine dikkat çeker. Bu anlamda "öteki"nin kadını "meşru tecavüz hedefi"

durumuna gelir (Mosse, *Nationalism and Sexuality...* 128). Askere gitmeden önce sekiz gün her şeyi yapmak serbesttir. Bu serbestlik “kendi” kadınına karşı değil, “öteki”nin kadınına karşıdır:

Gel kardeşim Hasan, diye bağırdı bayrağı taşıyan kısa boylu, şişman ve kötü niyetli adam. İmparatorluğumuz askere gitmeden önce eğlenmemiz için bize sekiz gün süre veriyor. Gel hadi, gözüne kestirdiğin güzel bir Rum kızı varsa ya da gâvurlardan birine bir gazezin varsa şimdi ahını çıkarmanın tam zamanı. [Bu süre içinde] kim ne yaparsa yapsın hepsi bağışlanır. (Βίζυηνός 345).

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, “öteki”nin kadınına kötü davrananın Osmanlı/Türk olarak sunulmasıdır. Bu durumda mağdur edilen, “biz”im kadınıımız, dolayısıyla hayalî bir cemaat olarak yine “biz”izdir.

Viziinos, ruh sağlığı hastanesine yatırılıncaya dek bu metnin yayınına izin vermez (Αθανασόπουλος 210).¹⁷ Yazar, metne yazdığı girişte, açık açık söylemese de, hikâyesine Hristiyan bir kahraman yerine bir Türk’ü seçmiş olmanın neden olduğu kaygıyı dile getirir: “Hiç şüphem yok ki ırkının fanatikleri, kalbinin derinliklerini bir inançsıza açtığı için inançlı birine sövüp sayacaklar. Korkarım ki ırkının fanatikleri de Helen bir yazarı, ahlakını saklamadığı ya da anlatısına Hristiyan bir kahraman seçmediği için alaya alacaklardır” (Βίζυηνός 327). Athanasopoulos bu noktada Viziinos’un metni yayımlamama nedeninin sadece “ulusçu nefret”e aykırı düşmek olup olmadığı sorusunu sorar ve Selim karakterinde, yazarın psikolojik durumunun saklı olabileceğini dile getirir. Bu açıdan bakıldığında, araştırmacıya göre, Viziinos yalnızca “ırkın fanatikleri”nden değil, “cinsiyet fanatikleri”nden de korkmaktadır (Αθανασόπουλος 211-212). Yazarın hikâyelerindeki otobiyografik özelliklerin izini süren araştırmacı, Selim’in durumunun (annesi tarafından bir kız çocuğu gibi yetiştirilmesi ama buna direnmesi) doğrudan yazarın çocukluğu ile örtüşebileceğini (ilk kızları Annio’yu kaybeden anne ve babanın yeniden bir kız çocukları olmasını istemeleri; bu olmayınca da yazarı bir kız çocuğu gibi yetiştirmeye çalışmaları) iddia

¹⁷ Viziinos 1883’te Londra’ya geçer ve ilk hikâyelerini burada kaleme alır. Hâmisi Zarifis’in ölümünün ardından ekonomik açıdan çok zorlanan yazar, aklına aniden esen bir düşünceyle Kırklareli’nde büyük bir umutla altın aramaya başlar. Sonrasında Atina’ya döner ve bir ortaöğretim kurumuna öğretmen olarak atanır. Betina Fravasili adında bir öğrencisine âşık olur. Bu platonik aşk, hâmisinin ölümü, ekonomik sıkıntılar ve özellikle de altın bulma hevesinin onda obsesyon ve psikoz oluşumuna neden olduğu öne sürülür (Αθανασόπουλος). Viziinos kapatıldığı ruh ve sinir hastalıkları hastanesinde, elli yedi yaşında, yaşama veda eder.

eder (Αθανασόπουλος 210).¹⁸ Buna göre Viziinos, altta yatan bu psikolojik nedenden dolayı Selim'e "sempati" duymaktadır. "Sempati" duyulan bu karakterin bir Osmanlı/Türk olması tesadüf değildir. Yazar bu seçimiyle "ulusçu ideoloji" ile çelişmez; aksine "karakterin ulusçu kimliği onun [yazarın] korku ve şüphe duyulan cinsel kimliğini törpüler." Athanasopoulos'a göre metni yayımlamak istemeyişinin asıl nedeni, yazarın, çocukluğuna dair bu anısıdır (Αθανασόπουλος 213). Benzeri bir tahmini yukarıda incelediğimiz hikâyedeki Yorgis/Yorgia karakteri için de yapan araştırmacının bu yaklaşımının, bir edebiyat metni, yani kurgu bir metin söz konusu olduğunda tartışılır olabileceğini bir kere daha hatırlatmak durumundayız. Öte yandan, Maria Iatrou'nun yaklaşımı yol gösterici olabilir. Araştırmacı, Viziinos'da tespit ettiği çiftlere dikkat çeker. Buna göre yazar, karakterlerini soy ve cinsiyet ya da büyü ve bilim gibi çiftler üzerinden kurgular (Iatrou 12). Viziinos'un, Osmanlı İmparatorluğu gibi çok dilli ve çok kültürlü bir ortamda doğup büyüdüğü göz önüne alındığında, her gün görebilme ihtimalinin olduğu bu insanlara (Müslüman/Türk, Ermeni, Yahudi vb.) karşı "sempati" ya da "antipati" gibi çift kutuplu hisler duyması normaldir. Bunun sonucunda yazar, kişisel düzlemde, karakterlerine yer yer sevgi-acıma vb. duygularla yaklaşabilir; ancak ulusçu anlatının çizdiği sınırların dışına çık(a)maz.

Resmi "öteki", ulusçu anlatıyla çelişmez. Hikâyede bunu kanıtlayan pek çok ifade ve duruma rastlarız. Türk (Selim) her ne kadar "ruh kardeşi" olabilse de Türk'tür. Osmanlı/Türk 'ün en önemli özelliği, kendi dini ve gelenekleriyle örtüşmeyen ne varsa küçümsemek olan bir ulusa ait olmasıdır (Βίζυηνός 339-340). Selim'in, sultanın hizmetinde bir köle olduğunu alttan alta kabul etmesi Türk'ün Türk kaldığı, asla değişmediği inancını sağlamlaştırır. Erkekliğini kanıtlamak için askere giden; ancak çeşitli talihsizlikler sonucu haksızlığa uğrayarak eve dönen Selim şunları söyler: "Bunların olmasını elbette efendim, Sultan, asla istemezdi." (Βίζυηνός 353). Böylelikle Selim, bir Türk'ten beklenileceği gibi, tiranlığa bile isteye boyun eğer:

Biz ve bizimkiler, yaşamımız ve servetimiz efendimizin, Sultanın malıdır. Onun hizmetinde harcanması hayır ve mutluluktur. Ama Sultan da halkına acıyıp merhamet ettiğinden dolayı devlet, halkı evinin kapısından alıp gene evinin kapısına bırakırdı... Yaşam, kadın ve çocuklar Sultanın malıdır. Moskova ile savaşırken yedi canım olsa

¹⁸ Araştırmacı bu iddiasında Viziinos'un küçük erkek kardeşinin eşinin, Tzivani Mihailidou-Triantafillidou, tanıklığını da kullanır. Buna göre Viziinos, sıklıkla ev işlerine karışıp yemek pişirmeyi ve bulaşık yıkamayı seven "kadınsı" bir yapıya sahipti (Αθανασόπουλος 221).

yedisini de efendimiz kazansın diye verirdim.” (Bıζουηός 352-353, 366).

Balkanlar’daki efendilerin Çerkez ve Bulgar “muhacirleri” ile birleşerek Hristiyan köylerini basıp yağmaladıkları Selim tarafından dile getirilir (Bıζουηός 378). Bu şekilde, Türk’ün “kötülüğü” gene bir Türk tarafından onaylanmış olur. Bununla birlikte Plevne Savaşı (1877) ile birlikte Hristiyanların Türklere yaptıkları “kötülükler”, savaşın neden olduğu sonuçlar yerine “intikam” şeklinde görülerek haklı çıkarılır. Osmanlı/Türk, aile yaşamı ile de olumsuzdur. Çerkez halayığı Meleika, Selim ile evlenir. *“Felçli kayınpederine bakar, kocasına iyi bir evlilik yaşamı sunar.”* Tüm bunlara rağmen anlatıcı, Türk aile yaşamında “iyi bir evliliğin” (kadının “köle” konumunda olduğu bir evliliği kasteder) ne kadar olanaklı olduğunu sorgular (Bıζουηός 365).¹⁹

Selim, iki tercihiyle “Osmanlı/Türk kaldığı”nı kanıtlar: 1) Pavlofska’ya ne kadar hayran olsa da karısı Meleika’ya dönmeyi seçer; 2) Hikâyenin sonunda Rus hayranlığından pişmanlık duyar ve sultana bağlılığını itiraf eder. Metnin girişinde, her ne kadar Türk’e karşı bir “sempati” sezilse de bitiş cümlesi oldukça açıklayıcıdır: *“Türk, Türk kaldı!”* (Bıζουηός 386).

Osmanlı/Türk’e karşı bu geleneksel yaklaşımın yanı sıra Rus, aşırı olumludur. Rus kadını Pavlofska’nın olumluluğu genel olarak tüm Rus halkı için geçerli gibidir. Plevne Savaşı’nda Ruslara esir düşen Selim, aslında onların ne kadar *“merhametli”*, *“iyi”* insanlar olduklarını görür. *“Vahşi canavarlar”* şeklinde hayal ettiği bu insanların *“iyilikleri”* karşısında şaşırır. Rus köylüler, geçmekte olan esirleri görünce onları *“Bratuska”* (kardeşler) diye selamlarlar. Selim esirliği süresince *“temiz kıyafetler”* giyip *“dindaşlarından bile duymadığı tatlı sözleri”* Ruslardan duyar. Ruslar, dinî ibadetlerini yerine getirebilmeleri için esirlere izin dahi verirler (Bıζουηός 370-372).

İncelenen bu hikâyede Osmanlı/Türk, dönemin ulusçu söylemine uygun olarak, olumsuz sunulur. Bununla birlikte, *“merhametli”* ve *“iyi”* bir ulus olarak kabul edilen Ruslara olumlu yaklaşılır. Erkeğin “kölesi” şeklinde algılanan Osmanlı/Türk kadınına karşı Rus kadını, her ne kadar, olumlu gibi gösterilse de o da, aslında, başka bir erkeğin (Rus erkeğinin) tahakkümü altındadır.

¹⁹ Yazarın bu sorgulaması, Türkçe çeviride kaybolmuştur. Bkz. Viziinos 150.

Sonuç

İncelediğimiz bu üç hikâyede Kamil-Selim ve Selim-Yorgis/Yorgia ilişkileri dikkat çekmektedir. Kamil apolitik (kamu alanından dışlanma) ve kadın(sı)dır, hâttâ eşcinsel olduğu ima edilir. Erkeklik kavramının sertlik, güç ve askerlik gibi göstergelerle tanımlandığı göz önüne alındığında, kadını belirleyen özellikleriyle Kamil'in (Osmanlı/Türk'ün) zayıf bir karakter olarak resmedildiği açıkça gözlemlenir. Nitekim Kamil, katildir de. Hikâyenin sonunda aklını tamamen yitirir. Aydınlanma'dan beri aklın "erkek", en büyük "güç" kabul edildiği göz önüne alındığında Kamil, "erkeklik"ten ve bu "güç"ten tamamıyla yoksun bırakılır. Selim karakteri ise Kamil'in aksine tamamen politik (kamu alanının içinde yer alma) ve erkek(sı)dir, küçüklüğünde annesi tarafından bir kız çocuğu gibi süslenen Selim, kendisine dayatılan bu cinsel kimliği reddeder. Sultana olan kızgınlığı ve kırgınlığı sonucu kendisini, Osmanlı İmparatorluğu'nun ezeli "düşman"ı Rusya'ya hayran biri gibi gösteren Selim, bu haliyle aslında kaprisli bir sevgiliyi andırır. Rusya'yı ve Rusları sevmez. Uzun zaman onlarla, sultan adına, savaşır; ancak sultandan hak ettiğini düşündüğü ilgiyi ve takdiri göremeyince, tıpkı sevgilisine nispet yapan âşık gibi rakip tarafı sever görünür. Tamamen erkek(sı) sunulan bu karakter ise hikâyenin sonunda felç olur; Rus hayranlığından pişmanlık duyar ve sultana bağlılığını itiraf eder. Aklını kaybeden Kamil karakterinin yanında sultana bağlı; ama artık fiziksel güce sahip olmayan bir diğer Türk, Selim, vardır. Bu şekilde Osmanlı/Türk, hem akıldan hem de fiziksel güçten yoksun bırakılır.

Selim-Yorgis/Yorgia ilişkisi ise hem benzerlikler hem de zıtlıklar barındırmaktadır. Her ikisine de farklı cinsel kimlikler dayatılmış olan bu karakterlerden biri (Yorgis/Yorgia), büyütüldüğü ve belki de alışkın olduğu cinsiyet kimliğini neredeyse tamamıyla benimserken, diğeri (Selim) buna karşı çıkıp direnmektedir. Selim'in, kendisine dayatılan cinsel kimlikle uyuşması olanaklı değildir; çünkü böyle bir durumda "öteki"nin gücü zayıflatılmış, dolayısı ile Yunan ulusçu hareketi dahi anlamını yitirmiş olacaktır. Yunan resmî tarih anlatısında "Türk boyunduruğu (turkikos zigos/τουρκικός ζυγός)" ifadesi belirleyici rol oynar. Buna göre, Antik Hellen uygarlığının ve Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun varisi kabul edilen Yunan ulusu, dört yüz yıl Osmanlı egemenliği altında yaşamış ve bu güçlü İmparatorluğa karşı savaşarak bağımsızlığını kazanmıştır. Resmî "öteki" Osmanlı/Türk'ün temsili olan Selim karakterinin, kadın kimliğini benimsemesi durumunda kadın cinsiyeti ile özdeşleştirilen duygusallık, hassasiyet, şefkat, yumuşaklık ve buna benzer pek çok özelliği de kabul etmesi gerekecektir. Selim'in

güç ve iktidardan yoksun bırakılması, “zayıf” bir “düşman/öteki” izlenimi bırakacağından dolayı tercih edilmez. Hikâyede ilgi çeken diğer bir karakter ise Selim’in ağabeyi Hasan’dır. Hasan her ne kadar hikâyeye boyunca söz alıp konuşmasa da eylemleri toplumsal cinsiyet normlarını tersine çevirir niteliktedir. “Yumuşak” ve “uysal” olduğu söylenen Hasan, en önemli erkeklik normlarından ilkinin reddeder: Askere gitmeyip kaçır.

Kaydedilmesi gereken bir diğer nokta ise, hikâyelerde değinilen iki Türk kardeşten birinin zayıf, diğerinin güçlü sunulmasıdır. İlk hikâyedeki Kamil’in aksine, bir zaptiye olan erkek kardeşi (Efendi) oldukça güçlü ve erkek(s)i dir. Kız çocuğu gibi yetiştirilmiş olmasına rağmen son derece erkek(s)i sunulan Selim’in aksine ağabeyi Hasan hassasiyet, cesaretsizlik gibi kadına atfedilen özellikler taşımakta ve erkekliğin en önemli göstereni sayılan askerlik görevini yerine getirmemektedir.

Viziinos metinlerini, farklı cinsiyetler ve cinsellikler üzerine yasaklama ve kovuşturmaların çok yoğun yaşandığı bir dönemde, görece cesaretli sayılabilecek bir yaklaşımla kaleme almıştır. İki hikâyesinde kız çocuğu gibi yetiştirilen iki farklı karaktere yer vermesi ve karakterlerini bu durumları nedeniyle ironi yoluyla dahi yerip eleştirmemesi bize Viziinos’un, cinsiyetler karşısındaki tutumunun dönemin diğer yazarlarınıninkinden çok farklı olduğunu gösterir. Yazarın cinsiyetler arası geçişkenliğe görece ılımlı sayılabilecek bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hikâyelerde beliren tüm erkekler (dede Yorgis/Yorgia hariç) olumsuzdur.²⁰ Olumsuz algılanan İngiliz, Fransız ve Türk’ün aksine Ruslara olumlu yaklaşılır. Hrusi dışında olumsuz bir tek kadına rastlanılmadığı gibi Osmanlı ve özellikle de Rus kadınının “olumlu” algılandığı gözlemlenir. Ancak bu kadınlardan hiçbiri egemen cinsiyetçi söylemin dışında resmedilmez. Dolayısıyla olumlulukları adı geçen söyleme boyun eğişlerinden ileri gelir.

KAYNAKÇA

Aθανασόπουλος, Βαγγέλης. *Οι μύθοι της ζωής και του έργου του Γ. Βιζυηνού*, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1996. [Athanasopoulos, Vangelis. *Oi Mithoi tis zois kai tou ergou tou G. Viziniou*, Athina: Kardamitsa, 1996.]

Ahmed, Sarah. *Duyguların Kültürel Politikası*. Çev. Sultan Komut, İstanbul: Sel, 2015.

²⁰ Bu noktaya dikkatimi çeken Doç. Dr. Canan Şavkay’a teşekkür ederim.

- Anthias, Floya, Nira Yuval-Davis, ve Harriet Cain. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour, and Class and the Anti-racist Struggle*. London; New York: Routledge, 1992.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis, 2004.
- Beaton, Roderick. *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία*. Μτφ. Ευαγγελία Ζουργού & Μαριάννα Σφανάκη. Αθήνα: Νεφέλη, 1996. [Beaton, Roderick. *Eisagogi sti neoteri elliniki logotechnia*. Mtf. Evangelia Zourgou & Marianna Sfanaki. Athina: Nefeli, 1996.]
- . *Η Ιδέα του έθνους στην ελληνική λογοτεχνία. Από το Βυζάντιο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Μτφ. Ελένη Πιπίνη & Νόπη Νοτιά. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2015. [---. *Í Idea tou ethnous stin elliniki logotechnia. Apo to Bizantio sti synchroni Ellada*. Mtf. Eleni Pipini & Nopi Notia. Iraklio: Panepistimiakes Ekdoseis Kritis.]
- Βιζυηνός, Γεώργιος Μ. *Τα Διηγήματα*. Αθήνα: Νεοελληνική Βιβλιοθήκη ίδρυμα Κώστα και Ελένη Ουράνη, 1991. [Viziinos, Georgios M. *Ta Diigimata*. Athina: Neoelliniki Bibliothiki Idrima Kosta kai Eleni Ourani, 1991.]
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1995.
- Βίτσι, Μάριο. *Ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας*. Αθήνα: Κέδρος, 1991.
- Βουτυρής, Παντελής. *Ως εις καθρέπτην: προτάσεις και υποθέσεις για την ελληνική πεζογραφία του 19ου αιώνα*. Αθήνα: Νεφέλη, 1995. [Boutouris, Pantelis. *Os is kathreptin: protaseis kai ipotheseis gia tin elliniki pezografia tou 19ou aionia*. Athina: Nefeli, 1995.]
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis, 2016.
- Connell, Raewyn W. *Erkeklikler*. Çev. Nagihan Konukcu. Ankara: Phoenix, 2019.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı, 2018.
- . "Herculine Barbin'e 'Giriş'." *Cogito* 65-66 (2011): 132-138.
- Gellner, Ernest. *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev. Büşra Ersanlı ve Günay Göksu Özdoğan. İstanbul: Hil, 2013.

- Hobsbawn, Eric J. *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik. Program, Mit, Gerçeklik*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 2010.
- Ιατρού, Μαρία. *Ο Σωσίας του νεκρού αδελφού. Διακειμενικές σημειώσεις για ένα θέμα στο «Ποιος ήταν ο φόνευς...» του Γ. Μ. Βιζυηνού*. Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2011. [Iatrou, Maria. *O Sosias tou nekrou adelfou. Diakeimenikes simioseis gia ena thema sto "Poios itan o fonevs..." tou G. M. Vizininou*. Thessaloniki: Nisides, 2011.]
- Ichijo, Atsuko ve Ronald Ranta. *Food, National Identity and Nationalism From Everyday to Global Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016.
- Malesevic, Sinisa. *Nation-States and Nationalisms: Organization, Ideology and Solidarity*. Cambridge: Polity, 2013.
- Millas, Herkül. *Türk Romanı ve Öteki: Ulusal Kimlikte Yunan İmajı*. İstanbul: Sakıp Sabancı Üniversitesi, 2000.
- Moreau J. (de Tours). *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ou De l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*. Paris: V. Masson, 1859.
- Mosse, George, L. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.
- . *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Parla, Jale. *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim, 2015.
- Petropoulos, Elias. *Yunanistan'da Türk Kahvesi*. Çev. Herkül Millas. İstanbul: İletişim, 1995.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık. Batı'nın Şark Anlayışları*. İstanbul: Metis, 2014.
- Τζανάκη, Δήμητρα. "Από το 1871 μέχρι το 1950: Γενεαλογία φύλου και σεξουαλικότητας." *Αόρατη Ιστορία: Διαδρομές, βιώματα, πολιτικές των ΛΟΑΤΚΙ+ στην Ελλάδα* 8 Ιουνίου 2019. Web. 15 Φεβρουαρίου 2020. [Tzanaki, Dimitra. "Apo to 1871 mechri to 1950: Geneologia filou kai seksoualikotitas." *Aorati İstoria: Diadromes, Biomata, politikes ton LOATKI+ stin Ellada* 8 Iouniou 2019. Web. 15 Şubat 2020.]
- . "Αναστροφή φύλου' 1816-2007." *Κοινωνικές Επιστήμες* 8-9-10 (2019): 276-293.

- Τζούμα, Άννα. *Εκατό χρόνια νοσταλγίας. Το αυτοβιογραφικό αφήγημα Έθνος*. Αθήνα: Μεταίχμιο, 2007. [---. “ ‘Anastrofi filou’ 1816-2007.” *Koinonikes Epistimes* 8-9-10 (2019): 276-293.]
- Viziinos, Yeorgios. *Öyküler: Annemin Günahı, Hayatının Biricik Yolculuğu, Moskof Selim*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: İstos.
- Yuval-Davis, Nira. *Cinsiyet ve Millet*. Çev. Ayşin Bektaş. İstanbul: İletişim, 2016.
- Walby, Sylvia, “Kadın ve Ulus”. *Vatan, Millet, Kadınlar*. Ed. Ayşe Gül Altınay. İstanbul: İletişim, 2016. 35-63.
- Wittig, Monique. *Straight Düşünce*. Çev. Leman S. Darıcıoğlu ve Pınar Büyüктаş. İstanbul: Sel, 2012.