



FARUK DUMAN'IN SUS BARBATUS VE VE BİR PARS HÜZÜNLE KAYBOLUR ROMANLARINDA İNSAN VE İNSAN DIŞI DÜNYA ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN BEDENLER ARASI GEÇİŞKENLİK¹ AÇISINDAN İNCELENMESİ

ANALYSIS OF THE INTERCONNECTIONS BETWEEN HUMAN AND NON-HUMAN WORLD IN FARUK DUMAN'S NOVELS SUS BARBATUS AND VE BİR PARS HÜZÜNLE KAYBOLUR FROM A TRANS-CORPOREAL PERSPECTIVE

Önder ÇETİN 

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, cetinonder@gmail.com

Öz

Bu makale Faruk Duman'ın "Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur" (2014) ve "Sus Barbatus" (2018) romanlarında karakterlerin doğa ile kurdukları bağı ve karakterler ve insan dışı dünya arasındaki maddesel ve metafiziksel geçişkenlikleri posthümanizm kuramı altında kendine yer bulan ekofeminist Stacy Alaimo tarafından ortaya konan Bedenler arası geçişkenlik kuramı üzerinden değerlendirilip ekoeleştirel açıdan bu geçişkenliklerin mümkün kıldığı çözümleri araştırmayı planlamaktadır. *Sus Barbatus* 80 darbesi öncesi Türkiye'sinde geçer, siyasi kaosun hâkim olduğu bir atmosferde insan ve doğa arasındaki kaybolan bağı odaklanır. Kenan'ın hamile kansı Zeynep için bir domuz avlayıp evini geçindirme çabasıyla başlayan hikâye toplumun farklı kesimlerinden insanları bir araya getirmeye başlar. Roman boyunca tüm karakterleri birbirine bağlayacak olan doğadır. Bu bağ *Sus Barbatus*'un Aysel'in bedenine girmesiyle metafiziksel bir hal alır. Bu durum aynı zamanda dünyadaki fiziksel ve metafiziksel var oluşun sekteye uğramadığının da bir göstergesi olarak romandaki karakterlerin insan-dışı dünyadan ayrı düşünülmeceğini irdelemesi açısından önemli bir noktadır. "Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur'da" Ceren'e abisi şiddet uygular ve taciz eder. Diğer taraftan, anlatıcı gencin geçmişine ilgili travmatik dünyasına tanık oluruz. Anlatıcı gencin travmatik geçmişinden kurtulmasının ve Ceren'in ailesinin zulmünden kurtulabilmesinin yolu yine insan-dışı dünyadan geçer, bu dünyada bedensel olarak bağ kuracakları her ikisinin de farklı zamanlarda ormanda karşılaştıkları parstır. Her iki romanda da yazar bedenler arası geçişkenlik (trans-corporeality) kavramı ile açıklanabilecek romanlardaki kahramanların ve insan-dışı dünyadaki bedenler ile aralarında kurulan edimsel² (performative) bağ aracılığıyla bir çıkış yolu sunduğu iddia edilecektir. Bu savla hem bir çözüm ve farkındalık yaratılmaktadır hem de bedenler arası geçişkenliklerin ekolojik olarak insanın insan-dışı dünyadan ayrı tutulamayacağı ortaya konmaktadır.

Abstract

Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur (2014) and *Sus Barbatus* (2018) are two of Faruk Duman's novels with characters who have created a bond with the non-human world that can be analyzed in terms of trans-corporeality. Trans-corporeality, coined by ecofeminist Stacy Alaimo, is a term that emerged along with Posthumanism and investigates corporeality in a way to show that human corporeality is not separate from the non-human world and it both affects and is affected by it. This article will analyze "bodily natures" and beyond as the author suggests not only trans-corporeal agencies but also metaphysical ones by removing the borders between the human and non-human world. Set in the pre-coup period of the 1980s, *SUS BARBATUS* concentrates on the severed relationship between humankind and nature. The story which starts with Kenan's shooting a boar to make ends meet begins to gather all sorts of characters together. When *SUS BARBATUS* enters the body of Aysel, a metaphysical trans-corporeality is suggested by the author because it is not the physical body of the felled boar that has agency over Aysel but its metaphysical existence after its death. On the other hand, In *Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur*, the mountain lion which is thought to be extinct enables Ceren and the young narrator to reconnect with nature in order to get rid of their traumatic pasts. Ceren is a victim of domestic violence. Her brother and father abuse her constantly and use her as bait because of her trans-corporeal connection to the mountain lion. The way for both Ceren and the young narrator to absolve themselves from their pasts goes through the agency of the mountain lion they had met in the woods at different times. Trans-corporeality, whether it is metaphysical or not, is offered as a solution for both human and non-human characters in these novels and it also emphasizes that corporeality of the humankind cannot be separated from the non-human world. Therefore, it affects the non-human world and is constantly affected by it through the agency of the corporeality of the non-human world.

Makale Bilgisi

Türü: İnceleme makalesi
Gönderildiği tarih: 27 Aralık 2022
Kabul edildiği tarih: 8 Mayıs 2023
Yayınlanma tarihi: 20 Haziran 2023

Article Info

Type: Review article
Date submitted: 27 December 2022
Date accepted: 8 May 2023
Date published: 20 June 2023

Anahtar Sözcükler

Ekoeleştiri; Posthümanizm; Bedenler Arası Geçişkenlik; Eyleycilik; İçten Etkime

Keywords

Ecocriticism; Posthumanism; Trans-Corporeality; Agency; Intra-Action

DOI

10.33171/dtcfjournal.2023.63.1.32

¹ Ekofeminist Stacy Alaimo'nun ekoeleştirel kavramı "trans-corporeality," Simon Estok'un Ekofobi Hipotezi adlı Türkçeye çevirilen eserinde "bedenler arası geçişkenlik" olarak aktarılmıştır.

² Feminist Karen Barad'ın posthümanist kavramı "performativity," ekoeleştirmen Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat kitabında Türkçeye ilk defa "edimsellik" olarak aktarılmıştır.

Giriş

Faruk Duman son dönem Türk edebiyatında doğa ve insan arasındaki ilişkiyi ortaya koyan romanlarıyla dikkat çekmektedir. Bu ilişkinin temsillerini yazarın *Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur* (2014) ve *Sus Barbatius* (2018) romanlarında yoğun bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Romanlar, doğayı ve roman karakterlerini birbirleriyle harmanlayarak insanın ve insan olmayan dünyanın birbirinden çok da farklı olmadığını ortaya koymaktadır. Bu makalede Faruk Duman'ın adı geçen iki eserindeki insan ve insan dışı dünya arasındaki bağları bedensel ve maddesel açıdan öncelikle ekoeleştiri ve posthümanizm kuramları ve bedenler arası geçişkenlik kavramı çerçevesinde incelenecektir. Bu makalenin argümanı, yazarın kurguladığı evrende sadece roman kahramanlarının çevrelerini değiştirme gücünün olmadığı, aynı zamanda insan dışı dünyadaki canlı ve cansız varlıkların da insan ve bedeni üzerinde değişiklik yaratabileceği ve bu tip değişimlerin romanlarda doğa ve insan arasındaki kopukluğu gözler önüne sererek, bu durumun iyileştirilmesi için çeşitli çözümler sunabileceğidir.

Doğa ve insan arasında inkâr edilemez bir bağ olduğu açıktır. Her ne kadar insan, evriminin belirli dönemlerinde doğa ile arasındaki bu ilişkiden tek taraflı olarak uzaklaşmış gibi görünse de halen yaşam stili, sağlığı, ekonomik durumu doğa tarafından iyi ya da kötü yönde şekillenmektedir. Elbette bu şekillendirme tek yönlü değildir çünkü insan da özellikle son zamanlarda, etkisini giderek arttıran bir ivmeyle doğayı olumsuz şekilde etkilemeye devam etmektedir. Edebiyat alanında bu ilişkiyi inceleyen ekoeleştiri kuramının en basit tanımını Cheryl Glotfelty, “*edebiyat ve fiziksel çevre arasındaki ilişkinin incelenmesi*” şeklinde yapar (1996, s. xviii). Ekoeleştiriye edebi ve beşeri bilimler dünyasında konumlandırmaya çalışan Greg Garrard ise *Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar* (2016) adlı kitabında modern çevreciliğin başlangıcı kabul edilen Rachel Carson'ın *Sessiz Bahar*'ının (1962) “Yarının Masalı” adlı ilk bölümüne işaret ederek Carson'ın bilimsel bilgiyi şekillendirirken kullandığı “*retorik stratejiler[in], pastoral imgeler[in], kıyamet imgeleri[nin] ve edebi imalar[in]*” ancak “*edebiyat*” ve “*kültür*” incelemesiyle açıklanabileceğini ve bu incelemenin de “*ekoeleştiri*” olarak adlandırılabilceğini söyler (2016, s. 15). Kuramın öncülerinden Scott Slovic ise ekoeleştiriye, “*belirgin şekilde çevresel konulara eğilen metinlerin yanı sıra ilk bakışta insan dışındaki varlıklara duyarsız sayılabilecek metinlerin ekolojik imalarını ve ortaya koydukları doğa-insan ilişkilerinin herhangi bir bilimsel kuram tarafından incelenmesi*” olarak tanımlar (2000, s. 160). Ancak ekoeleştiri de diğer kuramlar gibi evrilmeye devam etmiş ve interdisipliner bir kuram olarak daha kapsayıcı hale gelmiştir. Serpil

Oppermann ekoeleştirimine işaret ederken Lawrence Buell'in kuramın geçirdiği evreleri “*palimpsest*” [dalga] olarak tanımlamasının Greta Gaard gibi eleştirmenler tarafından ekoeleştirimine feminist boyutunu içermediği gerekçesiyle eleştirilse de bu modelin ekoeleştirimine alanını ve bakış açılarını dünya edebiyatları ve kültürlerini kapsayacak şekilde genişlettiğinden bahseder (2012, s. 30). Bu genişlemenin bir örneği olarak posthümanizm ve ekoeleştiri kuramları arasında da ortak bir payda olduğu görülmektedir. Posthümanizm Rönesans ve Aydınlanma döneminde insanı ön plana çıkaran Hümanist felsefeye karşı 20. yüzyılın son çeyreği ve 21. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış bir kuramdır. Cary Wolfe *What is Posthumanism?* (2010) adlı kitabında posthümanizm kavramının çerçevesini çizmeye çalışırken hali hazırda insana atfedilen duygusal, iletişimsel ve etkileşimsel özelliklerin ontolojik olarak tanımlayıcı özellikler olmakla birlikte insanın evrimsel olarak diğer canlı organizmalardan belli açılardan ayrı tutulamayacağını söyler (2010, s. xxv). Posthümanizm kuramının diğer bir öncüsü olan Donna Haraway ise *Cyborg Manifesto* (1985) adlı eserinde bilim-kurgusal bir ontoloji olarak sayborgun insan hayatının birçok alanında yer aldığından ve hatta insanın da bir sayborg olduğunu savunur. 20. yüzyılın son çeyreğinde insanların kuramsallaştırılmış ve üretilmiş birer makine ve organizma hibridi Kimeralar³ olduğuna dikkat çeker (1985, s. 150). Başak Ağin da *Posthümanizm: Kavram, Kuram Bilim-kurgu* adlı kitabında bu kuramın “*geniş çerçeveli, birbirinden farklı görünen ancak ilintili ve birbirini besleyen değişik çalışma alanlarından oluşan bir kuramlar bütünü*” olduğuna dikkat çekmekte ve “*insan-merkezciliği (antroposantrizm) yeniden değerlendirmeye açmanın, sorgulamanın ve ‘doğal’ olarak kabul ettiklerimizle ‘sosyal biçimde inşa edildiğini’ düşündüklerimizin arasındaki sınırların geçirgenliğini göstermekte, insan ve diğer türler arasında var olduğu düşünülen başlangıç ve bitiş noktalarını eleştirel bir gözle incelemenin birden fazla yolunu*” açmakta olduğunu ifade eder (2022, s. 17). Bu bağlamda, posthümanizm ve ekoeleştiri aynı savı desteklemektedir, o da insan-merkezli bakış açısından uzaklaşıp ekoloji-merkezli bir düşünce sistemine dönüşür. Ekoeleştirimine yıkıma çalıştığı doğa/kültür karşıtlığı, posthümanizm sayesinde bir üst seviyeye taşınarak, böyle bir karşıtlık olup olmaması tartışması bir yana, bu iki kavramı birbirinden ayırmanın mümkün dahi olmadığı görülmüştür. Posthümanizm, ekoeleştirimine kullandığı doğa/kültür karşıtlığı yerine Donna Haraway'in *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness* (2003) adlı kitabında ortaya koyduğu “*doğakültür*” terimini tercih eder ki bu da insanı ve

³ Mitik bir yaratık. Kelime mecazi olarak “karışım” ve “bileşim” anlamına da gelmektedir.

oluşturduğu kültürü doğanın kapsayıcılığının içinde yer almasını sağlar. Rosie Braidotti de *İnsan Sonrası*⁴ adlı kitabında “[v]erili olanla inşa edilmiş olan ikili zıtlığa dayalı bu yaklaşımın, yerini doğa-kültür etkileşimine dair düalist olmayan bir yaklaşıma bıraktığını” düşünmektedir (2014, s. 13). Bu noktada Başak Ağin, posthümanizmin “bir şemsiye gibi altında barındırdığı tüm hareketleri kuramsal olarak desteklerken, bu hareketlerin kendi içlerindeki dinamiklerin de birden fazla ağ ile beslendiğini inkâr” etmediğine dikkat çeker (2022, s. 66). Posthümanizm sibernetik ve entelektüel olarak ikiye ayrılır, ikinci türün konusu içinde de ekoeleştirinin üçüncü dalgasına da dâhil olan yeni maddecilik, maddesel feminizm ve beden-ötesi cisimcilik⁵ gibi yeni yaklaşımları içerir (Yazgünoğlu, 2011, s. 324).

Posthümanizm kuramı ile bağlantılı olan yeni maddecilik akımı “*başta kuantum fizikçisi ve feminist bilim çalışmaları profesörü Karen Barad olmak üzere, bir grup feminist kuramcının, şimdiye dek birbirinden ayrı görülen söylemsel (discursive) olanla maddesel/fiziksel (material) olanı birleştirme arayışı sonucu*” ortaya çıkmıştır (Oppermann, 2012, s. 38). Bu akım, “*tüm inorganik maddelerin canlı organizmalar gibi kendilerine özgü yaşamsal titreşimler yaydıkları, etraflarındaki bitki, hayvan, insan ve diğer organizmaların tümüyle paylaştıkları iletişim ağında edimsel (performative) bir etkileşim içinde oldukları, insan olmayan tüm varlıklarla birlikte kendilerine has eyleyici (agential) bir yeteneğe sahip oldukları*” savını destekler (Oppermann, 2012, s. 36-37).

İnsan dışı dünyadaki canlı ya da cansız varlıkların insan ve kültür üzerindeki eyleyici etkilerine değinmişken feminist posthumanist Karen Barad’ın *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter* [Posthümanist Edimsellik⁶: Madde Nasıl Önemli Hale Gelir] adlı makalesinde maddenin eyleyiciliğinin bir “*nitelik*” (attribute) olmadığını tam tersine kendi içinde “*içten etkimeli*” (intra-action) bir “*icra/oluş*” (doing/being) olduğundan bahseder (2003, s. 26). Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the*

⁴ Öznur Karakaş tarafından 2014 yılında Türkçe’ye aktarılan kitabın özgün adı *The Posthuman*’dır.

⁵ Ekofeminist Stacy Alaimo’nun ekoeleştiril kavramı “trans-corporeality” ekoeleştirilen Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan *Ekoeleştiril: Çevre ve Edebiyat* kitabında Türkçeye ilk defa “beden-ötesi cisimcilik” olarak aktarılmıştır.

⁶ Feminist Karen Barad’ın posthümanist kavramı “posthumanist performativity,” ekoeleştirilen Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan *Ekoeleştiril: Çevre ve Edebiyat* kitabında Türkçeye ilk defa “posthümanist edimsellik” olarak aktarılmıştır.

⁷ Feminist Karen Barad’ın posthümanist kavramı “intra-action,” ekoeleştirilen Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan *Ekoeleştiril: Çevre ve Edebiyat* kitabında Türkçeye ilk defa “içten-etkime” olarak aktarılmıştır.

Entanglement of Matter and Meaning [Evrenle Yarıyolda Buluşmak: Kuantum Fiziği ve Anlam ve Maddenin Birbirine Karışması]⁸ (2007) adlı kitabında ise “Niels Bohr’un kuantum kuramından yola çıkarak geliştirdiği eyleyici gerçekçilik modelini, tüm varlıkların ve maddenin ‘Fenomen’ (Phenomena) olarak tanımladığı ortak alanda içten-etkimeyle eyleyici etkileşim sergilemeleri olarak açıklar” (Oppermann, 2012, s. 40). Böylece, yeni maddecilik de hümanizm ve antroposantrizmin savlarından uzaklaşıp “insanın ve insan olmayan tüm varlıkların bedenlerini ekolojik cisimler olarak sınıflandırmakta, insanla doğa ve insan olmayanlar arasındaki ilişkiler anlayışını yeniden şekillendirmektedir” (Oppermann, 2012, s. 37). Serpil Oppermann yeni maddeciliğin ekoeleştirici açısından önemini büyük olduğunu, maddenin ontolojik boyutunu zaten benimsemiş olan ekoeleştirici[nin] maddenin edebi metinlerde madde anlatıları olarak ortaya çıkan doğa anlayışına yeni maddeci ekolojik bakış açıları getirebileceğini söyler (2012, s. 44).

Posthumanizm ve ekofeminizm kuramı altında kendine yer bulan ve Stacy Alaimo’nun *Bodily Natures: Science, Environment and Material Self* (2010) kitabında işlediği bedenler arası geçişkenlik kavramının en basit tanımını insan bedenselliğinin insan ötesi dünya ile iç içe geçmesi ve insanın maddesinin bu anlamda içinde bulunduğu çevreden ayrılamaz/koparılmaz olduğu şeklinde yapar⁹ (Alaimo, 2010, s. 20). Bu tanıma derinlemesine bakmak makalenin argümanı açısından önemlidir çünkü roman karakterlerinin bedensel ve beden ötesi yaşadıkları deneyimler onların var oluşlarına ışık tutacaktır. Bunun için Alaimo’nun “Trans-corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature” [Bedenler arası Geçişken Feminizimler ve Doğanın Etik Alanı] (2018) adlı kitap bölümünde feminist beden politikaları ve doğa arasındaki bağ incelenebilir. Çevreci-feminist Alaimo bedenin analizini yapan birçok feminist incelemenin konularını “doğa”nın alanından ayrı tutarak yaptığını ve çevreci-feminist bakış açısından, post-yapısalcı ve post-modernist feminizmin en talihsiz miraslarından birinin de sosyal inşacılığa katı bağlılık ve özçülüğün tüm izlerini yok etme çabasıyla hızlandırılmış bir “doğadan kaçış” durumu olduğunu belirtir (2018, s. 237). Bu durumu eleştiren Alaimo, “feminizmin şu ana kadar dışladığı ‘istenmeyen’ (abject) doğada kök salmasını” önerir ve bunun için de “‘bedenler arası geçişkenlik’ kavramını yani insan bedeninin tüm maddesel canlılığıyla ‘doğa’dan ve ‘çevre’den ayrı olmadığı

⁸ Ekoeleştirmen Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan *Ekoeleştirici: Çevre ve Edebiyat* kitabında Türkçeye ilk defa bu şekilde aktarılmıştır.

⁹ Çeviriler aksi belirtilmedikçe makale yazarına aittir.

zaman-mekân” kavramını ortaya koyar (2018, s. 237). Alaimo’ya göre “*bedenler arası geçişkenlik bedensel ve çevreci kuramların bir araya gelip verimli bir şekilde iç içe geçtikleri kuramsal bir alandır. Ayrıca, insan bedeni ve insan-dışı doğa arasındaki bu hareket birbiri içine geçmiş maddesel ve söylemsel, doğal ve kültürel, biyolojik ve metinsel bölgeler arasında yol alan zengin ve karmaşık inceleme yöntemlerini zorunlu kılar*” (2018, s. 238). İnsan bedenselliği ve insan dışı (more-than human world) doğa arasındaki bu edebi “temas bölgesi” (contact zone) önemli etik ve politik olasılıkları ortaya çıkarır. İnsan bedenselliğini, insanın insan dışı dünya ile sürekli birbirine geçtiği ‘bedenler arası geçişkenlik’ olarak tasavvur etmek insanın nihayetinde bedensel maddesinin “çevreden” ayrılamaz olduğunun altını çizer (2018, s. 238).

İnsanın bedeninin var olduğu çevreden ayrı tutulamayacağını söyleyen Stacy Alaimo aynı zamanda feminizm alanında önemli çalışmalar yapan Donna Haraway, Viki Kirby, Elizabeth Wilson ve Karen Barad’ın çalışmalarına referans vererek bu yazarların post-yapısalcılık, post-modernist ve kültürel çalışmalar alanındaki paradigmalarını, eyleycilik¹⁰, “*düşünce*” ve beden ve doğaların dinamiklerini daha iyi açıklayabilmek için genişlettiklerine dikkat çekmiştir (2018, s. 242). Bu sayede, adı geçen yazarlar “*kültürün deneyimlediğimiz, gördüğümüz ve bildiğimiz şeyleri şekillendirmede ne kadar güçlü olabileceğini kabul etseler de insan dışı doğanın veya insan bedeninin buna nasıl “cevap vereceği” (talk back), karşı koyacağı (resist) veya tam tersine kültürel inşayı nasıl etkileyeceğini de sorgularlar*” (2018, s. 242).

Posthümanizm ve yeni maddecilik ekseninde ekoeleştirme alanında da Serpil Oppermann ve Serenella Iovino’nun editörlüğünü yaptığı *Material Ecocriticism* [Maddesel Ekoeleştirme]¹¹ (2013) adlı kitapları son dönem ekoeleştirme kuramına farklı bir boyut kazandırır. Oppermann bu modelin “*metni maddesel, maddeyi de metinsel boyutuyla inceleyerek tüm gerçekliğin bize canlı bir onto-öyküler şarkısı sunduğunu*” söyler (2012, s. 44).

¹⁰ Feminist Karen Barad’ın posthümanist kavramı “agency,” ekoeleştirmen Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan *Ekoeleştirme: Çevre ve Edebiyat* kitabında Türkçeye ilk defa “eyleycilik” olarak aktarılmıştır.

¹¹ Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan *Ekoeleştirme: Çevre ve Edebiyat* kitabında Türkçeye ilk defa aktarılmıştır.

SUS BARBATUS Romanında Bedenler arası Eyleycilik

Stacy Alaimo, *Bodily Natures* [*Bedensel Doğalar*]¹² adlı kitabında belki de en somut bedenler arası geçişken maddenin yemek olduğundan bahseder çünkü yemek yemek bitki ve hayvanları insan bedenine (flesh) dönüştürür (2010, s. 12). Alaimo, Ladelle McWhorter'ın kendi bedeninin şecerisini ele aldığı *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization* [*Bedenler ve Zevkler: Foucault ve Cinsel Normalleştirme Politikası*] (1999) adlı kitabında anlattığı “toprağa dönüşmenin” felsefi bir hikâyesine dikkat çeker. (2010, s. 12). McWhorter gerçek ve lezzetli bir domates yetiştirme çabası içinde “toprağa yüksek takdir” duymanın yanında “aşağılanmış bu maddeye bir çeşit yakınlık (kinship)” da duyar. (Alaimo içinde, 2010, s. 12). Madde ve beden arasındaki bu türden bir ilişki *SUS BARBATUS* romanının başlangıcında da karşımıza çıkar. Romanın ana karakterlerinden Kenan soğuktan ve açlıktan tükendiği bir anda babasının nasihatlerini hatırlar, “[i]nsan bir şeyler yemeli ki. Güçlü bir şeyler yemeli. Ne kadar güçlü bir şey yersen, o kadar güçlü olursun. [...] güçlü hayvanın, misal mandanın eti makbuldür. Çünkü onu yediğin zaman onun gücü kuvveti sana geçer” (Duman, 2018, s. 16). Bedenin aslında onu sarmalayan insan dışı dünyadan bağımsız olamayacağına dair en basit örneklerden biri de bu alıntıda gösterildiği gibi besindir. Maddenin ve bedenin geçirgenliğine işaret eden bir başka yazar ve kuramcı Harold Fromm'dur. Alaimo, Fromm'un 'The Environment is Us' adlı bir kitap incelemesinde söylediği şeylerin bedenler arası geçişkenliği açıklamakta kullanılabileceğinden bahseder. Fromm, şu an anladığımız şekliyle 'çevrenin' sonsuz dalgalar halinde tam da içimizden geçtiğini ve kendimizi eğer uygun mikroskobik bir zaman-gecikmeli video ile izleyebiliyorsa vücudumuz tarafından işlenen maddelerin tüy/deri dökme (shed), dışkılama/boşaltım yoluyla (excrete) veya nefes vererek atılırken su, hava, besin ve mikropların ve toksinlerin vücudumuza girişini izleyebileceğimizi söyler (2010, s. 11).

Alaimo'nun bedenler arası geçişkenlik kavramı bedenin evrende yer alan bir madde olduğuna ve insan dışı dünya ile var olduğuna ve bu dünyadan etkilendiğine ve etkilediğine savunur ancak romanda okuyucunun karşısına insan dışı dünyaya ait maddesel geçişkenliklere ve Karen Barad'ın ortaya attığı 'eyleycilik' (agency) ile açıklanabilecek örnekler de mevcuttur. Örneğin, Kenan ve eşi Zeynep'in doğacak bebeklerini kontrole gittikleri karla kaplı yolun durumu buna örnek gösterilebilir. Bu yolun “ne yana döneceğini ne zaman alçalıp ne zaman yükseleceğini kimse bilemezdi”

¹² Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan *Ekoeleştirir: Çevre ve Edebiyat* kitabında Türkçeye ilk defa aktarılmıştır.

çünkü “toprak kendinden bir parçayı her kış mutlaka kara teslim eder, kendisi de bir bakıma kara dönüşür ve zamanı geldiğinde onunla eriyip giderdi” (Duman, 2018, s. 13). Bu örnekte ‘geçişkenliğin’ sadece insan ve insan dışı dünya arasında hâkim olmadığı aynı zamanda insan dışı dünyadaki cansız varlıklar arasında da geçerli olduğu görülür.

Yeni maddecilik akımının bir diğer temsilcisi Jane Bennett ise *Vibrant Matter* (2010) adlı kitabında “*Dirimsel maddecilik*” (vital materialism) adını verdiği yeni maddeci ontoloji kavramını ortaya koyar. Bu kavram ile “*insan ve insan olmayan doğakültürlerin bedenlerinin ve fiziksel çevrede bulunan insan yapımı olan veya olmayan tüm cisimlerin canlılığını tartışır*” (Yazgünoğlu içinde, 2012, s. 345). Bennett “*eyleyen şeylerin eyleyici ve etkin olduklarına*” ve “*çöpler, metallere, taşlar, kök hücreler, tozlar, rüzgarlar, sebzeler, mineraller, fırtınalar gibi maddesel güce sahip ‘Şeylerin’ dinamizmi ve kapasitele[riyle] [...] günlük yaşantımızı ve gezegendeki diğer doğakültürlerin yaşamlarını dönüştürebilecek, yeniden yapılandırılabilir ve değiştirebilecek bir potansiyele, güç akışlarına ve eyleyiciliğe*” sahip olduğundan bahseder (Bennett, 2010, s. viii). Bu bağlamda romana bakıldığında olayların geçtiği coğrafyadaki kış koşullarının betimlemesi ve insan hayatı üzerinde oluşturduğu olumsuzluklar romanın başlangıcında verilen atmosfer ile örneklendirilebilir:

Birden gökyüzü delirmiş gibi inip kalkmaya başladı. Havada koyu, ağır, yeryüzünü yok etmeye kararlı, tehditle aşağıya inen bir şey vardı. Bulutlar birden katılaşmış, iri, koyu kayalar gibi görünür olmuştu. Birazdan büyük gürültülerle aşağıya incekleri, indikleri yerde ne varsa yıkıp yakacakları belliydi. Zira böyle durumlarda, bu büyük bulut kayalarının yeryüzüne inip canlandıkları, zırhlarını kuşanmakla insanoğlunun anasını ağlatmaya ant içmiş düşman askerleri gibi, köylere yalnkılıç daldıkları çok görülmüştü (Duman, 2018, s. 9).

Bu alıntıda karşımıza çıkan bulutlara atfedilen eyleyicilik onların “*iri, koyu kayalara*” benzetilmesi ve bu kayaların bir heyelan gibi oldukları yerden inip “*ne varsa yakıp yıkmaya*” ihtimalleri ile sınırlı kalmayıp “*zırhlarını kuşanmakla insanoğlunun anasını ağlatmaya ant içmiş düşman askeri gibi, köylere yalnkılıç*” dalmaya kadar giden bir edimsellik ile açıklanır. İklim romandaki eyleyiciliği bakımından önemli bir yere sahiptir ve Bennet’in de değindiği gibi “*insan yapımı olmayan cisimlerin canlılığına*” da örnek oluşturur (Bennett, 2010, s. viii). İnsan doğakültürünün bu durumdan etkilenmesi ve aslında maddesel dünyadan sanıldığı kadar da ayrı olmadığı da romanda şu şekilde açıklanır: “*Kış ayları kar tarafından ele geçirilirdi. Ve insanlara da kışı kar altında, donmamaya çalışarak ayların geçip*

gitmesini beklemek kalırdı” (Duman, 2018, s. 14). Roman Ç. ilçesinin bir köyünde ve A. Dağlarının eteklerinde geçer. Çetin kışların yaşandığı bu coğrafyada yaşam koşulları da oldukça zordur. Olay örgüsü temel olarak roman kahramanları Kenan ve Zeynep üzerine ve özellikle de bekledikleri bebek üzerine kurgulanmıştır. Her ne kadar Kenan’ın amacı evin geçimini sağlamak olsa da romanın olay örgüsüne genel olarak baktığımızda SUS BARBATUS’u avladıktan sonra Kenan’ın domuzla arasında bir bağ oluşur: “*Bana kalırsa ben bu hayvanla artık arkadaş oldum. Yoldaş oldum hem de. Ha, elbette haşa etini yemem. Çünkü mundar. [...]. Ama, yemeyeceksin demiş de, uzaktan da bakmayacaksın ve yoldaşlık da etmeyeceksin dememiş ya*”(Duman, 2018, s. 135).

Kenan’ın SUS BARBATUS ile bedenler arası geçişkenliğe işaret eden bir bağı yoktur çünkü yukarıdaki besin örneğinde tartışıldığı gibi onun etini yemesi dini inançları yüzünden yasaktır. Ancak bu vahşi domuzu avladıktan sonra evini ihmal etmesi, onu şehre götürebilmek için hayatını tehlikeye atması ve hatta ormanda domuzu taşımaya çalışırken donma tehlikesi geçirmesi ve ormanda saklanan devrimci gençler tarafından kurtarılması yaban domuzunun ölü bedeninin Kenan’ın hayatı üzerinde bir eyleyciliği olduğuna işaret edebilir. Tüm bunlara rağmen domuzu satmak düşüncesinden vazgeçmemiş ve şehre ulaştığında da avının etinin mundar olduğu onu satmaya çalıştığı kasap tarafından kendisine söylenmiştir. Bu durum Kenan tarafından SUS BARBATUS’u ilk avladığı anda da dile getirilir: “*Çok ağırdu hayvan. – Yazık olacak sana, dedi birden. Sonra bunu, domuz onu anlıyormuş gibi, yüksek sesle yineledi. – Sana yazık olacak ya. Yazık ettin sen bana ya. Eşeklik. Eşeklik.*” (Duman, 2018, s. 82).

Kenan ve SUS BARBATUS arasındaki ilişki Ernest Hemingway’in *Yaşlı Adam ve Deniz*’indeki Santiago ve yelken balığı arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Tıpkı Santiago gibi Kenan da hayatını idame ettirebilmek için bir yol bulmalıdır ve bunu yapabilmenin yolu bahsedilen çetin kış koşullarında avlanıp daha sonra bunu ilçede satarak para kazanmaktan geçmektedir. Ancak daha yakından incelendiğinde Kenan, Santiago’nun aksine yetenekli bir avcı değildir ve hiç beklenmedik bir şekilde SUS BARBATUS’u öldürmesi yaban domuzu için metafiziksel bir varoluş şeklini mümkün kılar: “*Işıktan, bir top beyaz gevşek pırlıtdan ibaret bir hayvandı bu. Çıkıp bir insan boyu kadar yükseldi, orada durdu. Süzülen, yerden birkaç metre yükseklikte asılı kalan bir hayalet oluverdi*” (Duman, 2018, s. 136).

Yukarıdaki alıntıda yaban domuzunun bedeninden ayrılıp metafiziksel bir varoluşa geçtiği söylenebilir çünkü yaban domuzu ormanı temsil eder ve maddesel varlığının sona ermesi ormanda yaşayan bazı canlıları da etkiler çünkü yaban domuzu ormanı ve bu bağlamda doğayı oluşturan parçalardan bir tanesidir: “Ölümün de bir tür ortak davranış olduğunu hissedirdi. Dolayısıyla, öldüğünde ‘İşte ölüyorum değil’. ‘İşte ölüyor’ diye düşünmenin daha doğru olacağını bilirdi. İşte ölüyor. Ama bu da onun tümüyle ölmediğinin ve tabii ölemeyeceğinin göstergesidir. [...]. Belki geyikler gibi, kendisini değil de, bütünü korumakla görevlidir” (Duman, 2018, s. 134).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi SUS BARBATUS’un ölümünün bir son değil tam tersine bir başlangıç olduğu söylenebilir. Maddesel dünyadaki eyleyciliği Kenan ile olan ilişkisinde devam ederken SUS BARBATUS’un metafiziksel varoluşuyla ormanı ve içindeki diğer canlıları koruyacağı sonucuna varılabilir. Kenan SUS BARBATUS’u vurup öldürdükten sonra bedenler arası geçişkenlik kavramıyla açıklanabilecek bir olay yaşanır ve SUS BARBATUS “bir bakıma göğün içinde[dir] artık. Hatta bedeninin geçirgenliği düşünülecek olursa [SUS] gökyüzünün bir parçası bile sayılabilirdi. Ancak [SUS] yine de biraz da olsa soğuğu, gürültüyü ve birer kaya parçasına dönüşmüş kar topraklarını hissedebiliyordu” (Duman, 2018, s. 208).

Roman kahramanlarından biri olarak da değerlendirilebilecek SUS BARBATUS’un bedeni maddesel dünyanın, bu durumda gökyüzünün, bir parçası haline gelir. Bu ‘oluş’ Karen Barad’ın maddenin eyleyciliğinin bir “nitelik” (attribute) olmadığını tam tersine kendi içinde “içten etkimeli¹³” (intra-action) bir “icra/oluş” (doing/being) olduğu savıyla örtüşür (2003, s. 26). Aynı şekilde, Stacy Alaimo, *Bedensel Doğalar* (2010) adlı kitabında da bu durumdan bahsetmiştir. Alaimo, “İnsanın her daim insan dışı doğa ile iç içe olduğu bir dünyada, insan bedenselliğini, bedenler arası geçişkenlik olarak tasavvur etmenin temelde insanın maddesinin çevreden ayrılamaz olduğunun” altını çizer (Alaimo, 2010, s. 2). Aynı zamanda, Alaimo, “bedenler arası geçişkenlik, bedenler arası hareketi irdeleyerek çeşitli bedensel doğalar arasındaki değiş-tokuşları ve birbirleriyle olan ilişkileri” de göz önüne serdiğini ve “ötesi kelimesinin vurgulanmasının farklı alanlardaki geçişkenliğe de işaret ettiğini, bedenler arası geçişkenliğin insan bedenlerinin, insan dışı yaratıkların, ekolojik sistemlerin ve diğer aktörlerin çoğu zaman tahmin edilemeyen ve istenmeyen icraatlarını kabul eden devingen bir alanın kapısını araladığını” belirtir (2010, s. 2).

¹³ Feminist Karen Barad’ın posthümanist kavramı “intra-action,” ekoeleştirilen Serpil Oppermann editörlüğünde 2012 yılında yayımlanan *Ekoeleştirme: Çevre ve Edebiyat* kitabında Türkçeye ilk defa “içten-etkime” olarak aktarılmıştır.

Ancak bu örnekte, SUS BARBATUS'un ölümüyle birlikte bedeninin maddesellikten metafiziksel bir "icra/oluşa" evrildiğini görebiliriz. Bu durumda metafiziksel bir bedenler arası geçişkenlikten söz edilebilir. SUS BARBATUS jandarma komutanı Bekir'in himayesinde yaşayan genç bir kadın olan Aysel'in bedenine girer. Romanın geçtiği 1979 senesinin siyasi atmosferinde, dağda saklanan devrimci gençleri yakalamakla görevli jandarma komutanı Bekir ve adamları bir çatışma sonrasında devrimci gençlerden Faruk adlı birini yaralı olarak ele geçirmişlerdir. Daha sonradan öğreneceğimiz üzere Faruk, Zeynep'in kardeşidir ve durumu kasabaya götürülemeyecek kadar kötüdür. Bu yüzden, Bekir komutan kasabadan Veysel doktoru getirir ancak doktor da Faruk'un daha iyi bir bakıma ihtiyacı olduğunu söyleyerek Komutanı Faruk'un nakli için ikna eder. Yolculuktan önceki gece Aysel, Bekir komutan ve Doktor Veysel ile bir rakı sofrasında iken SUS BARBATUS Aysel vasıtasıyla iki adama da mantıksız gelen şeyler söyleyerek şaşırtır. Bu durum şaşırtmanın da ötesinde mevcut siyasal dönemin atmosferine ve düşünce yapısına hem bir eleştiri hem de bir başkaldırı olarak yorumlanabilir. Bekir komutan *"mutlu olmak için, bu ülkeyi mutlu edebilmek için herkesi gökyüzüne göndermemiz gerekir"* yorumunu yapar (Duman, 2018, s. 398). Demek istediği şey *"herkesin kendini melek zannetmesi, ... ve sorsan kimsenin suçu günahı olmadığı"*dır ancak Aysel'in bedenine girmiş olan SUS BARBATUS bunu gerçek anlamda insanları gökyüzüne göndermek olarak algılayıp *"Ben gerekirse yukarıdan da gidebilirim gerçekten çok sıkıldım"* demesi Bekir komutanın sinirlerini bozmaya yeter çünkü Aysel'in bu söyledikleri Komutan ve temsil ettiği düşünce ile alay etmektedir (Duman, 2018, s. 398). Aysel ve SUS BARBATUS'un yaşadıkları metafiziksel bedenler arası geçişkenlik olarak adlandırabileceğimiz durumu SUS'un Aysel'in bedeni üzerindeki eyleyciliğiyle de örneklendirebiliriz. Aysel bedenindeki değişiklikleri şu sözlerle dile getirir: *"Bana zaten bir şeyler oldu, eskiden yatıp uyumak isterdim, şimdi uyku haram. Şimdi bir iş görürken bile yerimde duramıyorum. Sanki bir elimle bir şey öbür elimle de başka bir şey yapmak istiyorum"* (Duman, 2018, s. 398).

SUS BARBATUS'un içten etkileme ile Aysel'in bedenindeki eyleyciliğini Aysel'in bedeninin SUS'un bedeninden bazı özellikleri aldığı gözlemleyebiliriz çünkü Aysel *"durup durup çok uzakların kokusunu alıyordu"* (Duman, 2018, s. 428). Diğer taraftan SUS'da düşündüğü şeyleri Aysel'in nasıl dile getirdiğini merak eder. Bu etkime metafiziksel bir bedenler arası geçişkenliğe işaret etse de SUS, *"düşüncelerinin ipini tümüyle kaybettiği oluyordu. Kiminde kendisinin yerine kızın hareket ettiğini kavruyordu"* (Duman, 2018, s. 428). SUS'un canı, kendi düşüncelerini Aysel'in söylemesinden kaynaklı garip durumlarda Aysel'in düştüğü utanç yüzünden de

sıkılır ve “*bu hal, bu böyle daha ne kadar sürecekti ki*” diye kendi kendine sorar (Duman, 2018, s. 428). Aysel’in bedeninden çıkmaya çalışsa da Aysel’in öğürüp “*ağzını sımsıkı kapatmasıyla*” orada “*esir olduğunu*” düşünmeye başlar (Duman, 2018, s. 428). Aysel’in bedeninden çıkma uğraşları başarısız olunca SUS “*kendi ölüsünü*” merak eder, “*Kenan’la yan yana yattığı, yağan karın altında gövdesinin kara gömüldüğü*” (Duman, 2018, s. 428). Bu noktada, beden maddeselliğinin önemi bir kere daha irdelenir SUS tarafından çünkü “*gövdeye, yuvaya bir daha giremeyeceğini de bili[r]. Yuva, tam olarak böyle bir şeydir işte, bir kere çıktysanız bir daha geri dönmeniz olanaklı değildir*” (Duman, 2018, s. 428-429)

Romanda işlenen önemli bir konu da avcılık kültürüdür. Kenan ve SUS BARBATUS kavramsal olarak bu kültürü sembolize etseler de romanın farklı noktalarında avcılığın yol açtığı problemler dolaylı yoldan okuyucuya yansıtılır. İnsan ve doğa arasındaki bağın sekteye uğradığı Mustafa öğretmen tarafından dile getirilir:

Ama bu kış hemen hemen hiç haber almamışlardı kurtlardan. Ya kendilerine bir yer bulmuş ya da tükenmişlerdi artık. Vurula vurula tükenmişlerdi artık. Vurula vurula tükenmişlerdi. Böyle düşününce durdu: Vurula vurula tükenen kurtlar, dedi kendi kendine, gülerek. Sonra tekrarladı: Vurula vurula tükenen kurtlar... İyi ya, yol aldık, dedi, sonra ormana girene dek ritimle sürdürdü: Vurula vurula tükenen kurt. Ormanı unut. Ormanı unut. Vurula vurula tükenen kurt. Ormanı unut (Duman, 2018, s. 195).

Mustafa öğretmenin karlı yolda yürürken aklından geçenler avcılık sebebiyle doğada oluşan dengesizliğe işaret etmektedir. Hatta Aldo Lepold’un *Bir Kum Yöresi Almancağında* da (1949) dile getirdiği gibi bir kurdun avlanmasıyla gözündeki yeşil ateşin sönmesi tıpkı Mustafa öğretmenin mırıldanmalarında da yankılandığı gibi ormanın varlığının tehlikede olduğunun göstergesi olarak karşımıza çıkar. Kurtların aşırı avlanması geyik nüfusunun artmasına ve artan geyik nüfusunun ormanın yeşil örtüsünü yok etmesine dikkat çekilmektedir. Kurdun gözünde yok olan yeşil ışık ormanın yeşilidir. Bu alıntıda önceleri Mustafa öğretmenin kurt korkusu nedeniyle bu şekilde bir tekerleme ile kendini sakinleştirmeye çalıştığını düşünsek de aslında dikkat çekilen olgu ekolojik dengenin bozulmasına yol açan avcılıktır.

Doğakültürler arasındaki bağa ve bunun anlaşılmasının önemine dikkat çeken mesaj kitabın genelinde de gözlenebilen mevcut statükonun da karşısında yer alan devrimci bir gencin yorumuyla karşımıza çıkar: “*Biz dünyayı değiştirmek istiyoruz ama bu dünyayı iyi ya da kötü yöneten her yasa yabana bağlıdır; yabanı*

öğrenmediğimiz sürece onu değiştiremeyeceğiz” (Duman, 2018, s. 473). Bu alıntıda yaban hayatın, diğer bir deyişle insan-dışı dünyanın insan dünyasını şekillendirilebileceğinden bahsedilir. Ancak yaban hayat da günümüz dünyasında sorunlu bir kavram olarak görülür; Cronon bu konuda şunu söyler:

İdeal yaban hayat insanlardan bağımsız olması sebebiyle tamamen saftır ama ideal yaban hayat anlatısının tanımladığı insanın en otantik varlığı da bu yabanda bulunur. Bu model hem yabanı yanlış anlatır, hem de bizi gündelik hayatımızda da benimsememiz gereken sorumlu bir yaklaşımdan alıkoyar. (Garrard içinde, 2016, s. 110)

Garrard ise buradan yola çıkarak, yaban hayatın “kendisini oluşturan toplumsal ve siyasi tarihi sildiği için ideolojik” olduğunu ve “hem irticacı siyasete hem de Thoreau’da zaman zaman görülen mizantropiye kadar” uzandığını iddia eder (2016, s. 110). Buna rağmen, insan dışı-dünyanın maddeselliğinin insan üzerinde bıraktığı etkiyi Thoreau’nun *Maine Woods* (1864) adlı eserinde rastlayabiliriz: “Doğadaki hayatımızı bir düşünün – her gün kendini gösteren, temas ettiğimiz – kayalar, ağaçlar, yanaklarımızı okşayan rüzgar! Sert toprak! Gerçek dünya!” (italik orijinalde) (Garrard içinde, 2016, s. 105).

Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur’da Alternatif Varoluş: Ceren ve Pars arasındaki Bedenler arası Geçişkenlik

Ele alınacak ikinci roman *Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur*’da (2014) ise insan bedeni ve insan dışı dünya arasındaki maddesel bağ bu sefer bir pars ve onunla ormanda karşılaşan ismini bilmediğimiz roman kahramanı genç ve Ceren arasındaki ilişki ile irdelenir. Faruk Duman romanı 1974’te vurulan son Anadolu parsına adamıştır. Romanın geçtiği yöre her ne kadar diğer romanda olduğu gibi belirtilmemiş olsa da anlatıcı genç ve Ceren’in yaşadığı köy orman ile sınırı olan bir yerleşim olarak karşımıza çıkar. Roman kahramanı anlatıcı genç geçmişinde yani “gidip düşmanla savaşmadan önce, kışlaya teslim olmadan önce yani kuşların yerini” bilen “hem yuvaları bir bir” sayan bir karakterdir (Duman, 2014, s. 14). Anlatıcı gencin askerde yaşadıkları her ne kadar açıkça belirtilmese de geri döndüğünde farklı biri olduğu görülür. Doğa ile arasındaki bağın sekteye uğradığını şu sözlerle itiraf eder: “Eskiye göre – kasabada geçirdiğim çocukluk günleri, kente yüksekokul için elimde cılız bir bavulla gidişim, hastalığım, okulu bırakmak zorunda kalışım, sonra o zalim askerlik – daha mı seviyordum şimdi ormanı? Buna yanıt bulmak zor. İnsan her şeyi yitirince – evet, orman artık yitirilmiş sayılır benim için – eski zamanlara yanıyor” (Duman, 2014,

s. 15). Kaybettiği bu bağ ormanda karşılaştığı pars ile tekrar canlanacaktır ve hayatında kaybettiği dengeyi de bulmasını sağlayacaktır.

Genç adamın pars ile karşılaşması ormanın kıyısından eve dönerken bir gölge görmesiyle başlar. Daha sonra bir homurtu duyar ve ardından büyük bir gölgenin bir kayadan diğerine atladığını görünce koşmaya başlar. Daha önce ormandaki göz olarak adlandırılan efsanevi yaratığın bir pars olabileceğini ve onu takip ettiğini düşünmektedir. Bu kovalamacanın sonunda tökezleyip düşer ve dere kıyısında uyandığında Ceren, abisi ve babası ile tanışır.

Romanda soyu tükendiği düşünülen pars kasabada yaşayanlar tarafından yıllarca “*ormanda dolaşan bir göz*” olarak tanımlanmıştır (Duman, 2014, s. 15). Bu gizemli göze atfedilen, “[r]enklessiz, avuçsuz” ve “[k]imseye ait olmayan bir uğursuz” gibi sıfatlar onu efsaneleştirip romana masalsi bir hava katsa da maddesel dünyada eşi olmadan hayatta kalmaya çalışan vahşi bir hayvan olduğu söylenebilir (Duman, 2014, s. 15). Buradan yola çıkarak genç adamın tıpkı pars gibi hayatta yapayalnız olduğu sonucu çıkarılabilir ve aralarında varoluşsal bir paralellik olduğu söylenebilir. Bu durum romanda şöyle dile getirilir:

Temiz, hoş kokulu, ısıtılar taşıyan bir kürktü bu. Her yanından yaşam fişkırıyordu. Onurlu, bilge bir duruşu vardı. Yine de onun da en az benim kadar yalnız olduğu anlaşılıyordu. [...]. Herhalde böyle yapayalnız dolaşarak o da kendi eşini arıyordu. Ama acaba hangimiz eşimizi yanlış yerde arıyorduk? (Duman, 2014, s. 62).

Anlatıcı genç ise askerde geçirdiği travmatik dönem ve üstü kapalı da olsa eleştirilen işsizlik problemi ve annesini kaybetmenin üzüntüsüyle eski hayatına geri dönememenin acısını çekmektedir. Pars ile aralarında oluşan bu bağdaki tek fark var olmak ve ölmek arasındaki ince çizgidir. Yukarıdaki alıntıda anlatıcının sorduğu retorik soru aslında her ikisinin de ortak noktasıdır çünkü içgüdüsel olarak soylarını devam ettirmek istemektedirler. Ancak pars kendinden çok arayış içinde olduğu eşi için korkuyor diye düşünür genç adam çünkü “*zira ölürse, sıradan bir ölüm olmayacaktı onunki. Tam bir yok oluşa yol açacaktı*” (Duman, 2014, s. 68).

Anlatıcı gencin “acaba hangimiz eşimizi yanlış yerde arıyorduk?” sorusu akıllara parsın dışı bir pars olabileceği ihtimalini getirir. Romanın sonlarına doğru, parsın Ceren’e bedenler arası geçişkenlikle aktardığı özellikleri sayesinde kadının ormanda anlatıcı gençle ilerlerken eşini bulmuş bir parsın titizliğiyle hareket ettiği söylenebilir. Bu durum net bir şekilde açıklığa kavuşturulmasa da parsın Ceren’i ısırarak ona bazı özelliklerini geçirmesi ve romanın sonunda anlatıcı genç ve Ceren ormana doğru

kaçarken verilen betimleme parsın bir dişi olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir çünkü “Ceren sanırsın sisi o yaratmış, yolu asla şaşırıyor, asla kararsızlık göstermiyordu. Onun böyle aksayarak gerçek bir orman ustası gibi yürümesini hayranlıkla izliyordum. Memelerinin kokusu genzimi yakıyordu” (Duman, 2014, s. 98).

Dişi pars ormanda dolaşırken roman kahramanı anlatıcı gence rastlar ancak genci dediği gibi ikisi de eşlerini yanlış yerde aramaktadırlar. Parsın Ceren’i dizinden ısırması tıpkı ormanda bıraktığı çeşitli parçalar gibi yorumlanabilir. Pars, Ceren’e kendine ait özünü geçirmiştir ve yukarıdaki alıntı da bunu destekler niteliktedir.

Öte yandan soyu tehlikede olan parsın orman ile ve temasta bulunduğu diğer canlı ya da cansız varlıklarla ilişkisine de şahit oluruz. Anlatıcı genç kendini parsın yerine koyup şöyle söyler:

Pars parçalanmış bir hayvandır. Geceleri ormanda dolaştığı zaman. Vücudunun her bir parçasını, orada onun adına gözlerini dört açsınlar, diye ormanın dört bir tarafında bırakırdı. Sözelimi, bir tüy bir çalılığa takılır, hayvanın geçip gitmesinden sonra orada ansızın gözlerini açarak. Karanlığı onun adına süzmeye başlardı. Bu, yalnızca tüyün kendi çabasıyla oluşan bir şey değildi elbette. Her yanıyla görmeye, duymaya, koklamaya alışmış bir parsın, kendi parçalarına verdiği bir armağandı bu. Böylece ormanı ele geçirir, gölgesinden ürkülün korkunç bir hükümdara dönüşürdü (Duman, 2014, s. 68-69).

Bu alıntıdan anlaşılacağı gibi Pars’ın bedenine ait parçalar bedenler arası geçişkenlik ve yeni maddecilik kuramıyla da bağlantılı olarak açıklanabilecek içten etkimeli bir eyleycilik sergileyerek ormandaki bitki örtüsünü de parsın avlanmak için kullandığı içgüdülerine ve duyularına yardım etmesi için değiştirirler. Alaimo, *Bedensel Doğalar* adlı kitabında “bedenler arası düşünmenin çoğu zaman durağan, boş bir alan ya da insanın kullanımına açık bir kaynak olarak hayal edilen çevrenin aslında kendi ihtiyaçları, istekleri ve icraları olan canlı varlıklardan oluştuğu gerçeğinin farkına varılmasına yardımcı olur” der (2010, s. 2). Bu bağlamda, ormanı oluşturan bedenler ile parsı oluşturan beden arasında geçişkenliğe şahit oluruz. Pars ormandaki içten etkimeli var oluşunu sürdürebilmek için bedeninden parçalarını ormanda bırakarak bir hakimiyet kurar. Ormanın ve parsın bedeni arasındaki bu ilişki bedenler arası geçişken bir ilişkiye işaret eder çünkü her ikisi de içten etkimeli bir eyleycilik sayesinde var oluşlarını sürdürmeye devam etmektedirler. Diğer bir deyişle hem pars hem de orman hem etkileyen hem de etkilenen durumundadır.

Bu bedenler arası geçişkenlik örneğini sadece pars ve orman arasında görmeyiz. Ceren anlatıcıya pars tarafından ısırıldığını anlatır. Bu ısırılma sonucunda parsın içgüdüleri gibi özelliklerinin Ceren'in bedenine geçtiğinden bahsedilebilir çünkü anlatıcı gence abisinin ve babasının parsı sırtından vurduğunu söyler (Duman, 2014, s. 65). Ceren bu av sırasında eve kitlenmiş olduğu için bunu bilebilmesinin tek açıklaması pars ile aralarındaki bedenler arası geçişkenlikle oluşmuş olan bağıdır. Ceren bu değişimi şöyle açıklar: “[Abisi ve babası] kaplanı gördükleri zaman burada hafif bir rüzgâr eser. Evin çatısından, işte şu ormana bakan taraftan çatırtılar gelir. Zaten çok geçmeden bir el ateş edilir. Köprünün öte yakasındaki ormanın sağ tarafa doğru biraz esnediğini hissedirim” (Duman, 2014, s. 65). Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi Ceren pars tarafından ısırıldığında ona özgü bazı özelliklerin ve içgüdülerin Ceren'e geçmiş olduğu söylenebilir, çünkü Ceren parsın sırtından vurulduğunu ikisi arasında oluşan bedenler arası bağ sayesinde bilebilir. Bu bağ SUS BARBATUS ve Aysel arasındaki bağa benzemekle birlikte Alaimo'nun ortaya koyduğu şekliyle bedenler arası geçişkenlik kavramı metafiziksel bir boyut kazanmıştır. Yazar tarafından Ceren ve pars arasında bir düzlemde maddesel başka bir düzlemde de metafiziksel bir bağ oluşturulur ve bu sayede insan ve hayvan arasındaki türsel sınırlar ortadan kalkar. Parsın saldırısından sonra babası ve abisinin Ceren'i kulübede bağlayarak ava çıkmaları Ceren ve pars arasındaki bağı bildikleri ve bu sayede parsı avlayabileceklerini düşündükleri şeklinde bile yorumlanabilir.

Tıpkı Ceren gibi, anlatıcı genç de orman ve pars ile bedenler arası geçişkenliğe dayalı bir bağ kurmuştur. Anlatıcı genç annesiyle çocukken oynadıkları 'iki karın yan yana' adlı oyunu hatırlar. Soluğu aynı sürede alıp verdikleri bu oyun ona kendisinin de ormanla bedenler arası bir ilişkisi olduğuna işaret eder: “Ormanın karnıyla benim karnımdı, birlikte alçalıp birlikte yükselmeye başlamıştı. [...]. Orman dünyanın bilgisini taşıyordu bana. Uzakta öten kuşları, dalları deviren rüzgarı. Çürümüş yapraklarla ezilmiş yabani meyvelerin kokusunu. [...] Yılanların esneyişini, ayının suya dalışını ve daha pek çok şeyi. Parsı (Duman, 2014, s. 92).

Daha da önemlisi anlatıcı genç ve Ceren parsın yuvasına ulaştıklarında bu bağın belki de en üst noktaya çıktığını ve tamamlandığı anlatıcının şu sözleriyle netleşir: “Yuwaya ulaşmıştık. Gerçekten, kuruydu yuva, ama pars yoktu içeride. Girip oturduk. Sıcak, güvenli bir yerd. Parsın kokusu sinmişti, tertemizdi. Yan yana uzanmıştık. Birlikte soluk alıp birlikte veriyorduk. İki karın yan yana. Neredeyse, her şeyi parsın gözüyle görmeye başlamıştım” (Duman, 2014, s. 93). Ceren'in anlatıcı gençten hoşlandığını söyleyerek aralarında romantik bir ilişki başlattığı sırada

anlatıcının kendisini “eşini sonunda bulmuş bir pars gibi hissetmeye” (Duman, 2014, s. 67) başladığını söylemesi önem arz eder çünkü parsın soyunu devam ettirebileceği bir eşi yoktur. Ceren’i ısırarak hem türler arası hem de bedenler arası bir geçişkenliği mümkün kılmıştır. Anlatıcı gencin de “eşini bulmuş bir pars” gibi hissetmesi de bunun ispatı olarak gösterilebilir. Bu da Ceren ve anlatıcı gencin pars vasıtasıyla bedenler arası geçişkenlik kavramı ile açıklanabilecek bir ilişki içinde olduklarına işaret eder. Roman kahramanı anlatıcı gencin pars ile arasındaki bendeler arası geçişkenliğe diğer bir örnek de koku alma duyusunun en üst seviyeye çıktığı şu söyledikleriyle netlik kazanır:

Dışarıya çıktığımız zaman şeftalinin kokusunu duyduk önce. Sonra suyun kokusunu aldık. Sis, el ele vermiş taneciklerden geçirek. Kokuyu ustalıkla taşımayı nasıl da bilir. Çocukluğumda kokunun görünmez bir nesne olduğunu düşünemezdim. Meyvenin, ağacın, hayvanların ruhu. Bu ruhun havada taşındığını, böylece kimde burun varsa ona armağan edildiğini zannedirdim. Yine bunu bugün pek yanlış saymam (Duman, 2014, s. 90).

Yukarıdaki alıntı hem maddenin geçirgenliğine işaret ederken hem de parsın maddesel ve metafiziksel olarak hem genç adamda hem de Ceren’de var olmaya başladığını gösterir. Pars aradığı eşini Ceren ve anlatıcı gencin bedeninde bulmuştur. Romanın sonunda genç adam ve Ceren, Ceren’in babası ve abisinden kaçarken parsın sisin içinden çıkararak avına değil düşmanına meydan okuması ve sırtını Ceren ve genç adama, yüzünü de avcılara dönmesi kendinden birer parça taşıyan bu iki insanı koruma çabası olarak yorumlanabilir ancak Ceren ve genç adam arkalarını dönüp yürümeye başladıklarında Ceren’in bahsettiği ikinci el silah sesi duyulur ki bu parsın yok oluşunun değil farklı bedenlerde bir varoluşa doğru gittiğinin de bir göstergesidir.

Sonuç

Sonuç olarak her iki romanda da karşımıza yaşadıkları çevre ile bağları sekteye uğramış karakterlerle karşılaşırız. Bu kopukluk bazen tacizci ve şiddete meyilli bir aile bireyi, bazen geçmişten gelen travmatik deneyimler kimi zaman da karakterlerin içinde yaşadığı sosyo-ekonomik ve siyasal olaylar tarafından beslenir. Çoğu zaman çevrelerinden kopuk hayatlarının farkına varıp sorgulamaya çalışsalar da hayatlarında yaşadıkları diğer problemlerin de bu bağın yokluğundan kaynaklandığı söylenebilir. Ancak problemlerin üstesinden gelmenin yolu kaybolan bağı yeniden oluşturmaktır ve çözümün yine ekolojik düzen içinde yattığı mesajı verilmeye çalışılır.

Roman kahramanlarının çevreleriyle tekrar bir bağ kurabilmeleri ise bedenler arası geçişkenlik kavramıyla çözüme kavuşturulur. Her iki romanda da karşımıza çıkan bu kavram vücudun yani maddenin geçirgenliğini ve insan dışı dünyadaki diğer bedenlerin de insan bedeni üzerinde eyleyciliği olduğunu söyler. Romanlarda bu geçişkenlik metafiziksel bir boyut kazanarak türler arasındaki geçişkenliği de mümkün kılar. SUS BARBATUS'un öldükten sonra Aysel'in bedenine girmesi metafiziksel bir bedenler arası geçişkenliği mümkün kılarak, yaban domuzunun insan doğakültürüne eleştiri getirmesinin yolunu açar. *Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur*'da ise pars ile anlatıcı genç ve Ceren arasında kurdukları bedensel ve metafiziksel bağ buna örnek gösterilebilir. Pars bu geçişkenlik sayesinde soyunu farklı bir türde sürdürebilecektir. Bu savla hem bir çözüm ve farkındalık yaratılmaktadır hem de beden ötesi var oluş düşüncesi kullanılarak her iki romanda da en belirgin toksik kültür örneği diyebileceğimiz avcılık kültürüne bir eleştiri getirilmektedir. Ortakyaşar hayatın var olmasının öncüllerinden birisi de içinde yaşadığımız çevreyi anlamak ve yaşamsal faaliyetlerimizi ona zarar vermeden sürdürmeyi öğrenmektir.

Kaynakça

- Ağın, B. (2022). *Posthümanizm: Kavram, Kuram Bilim-kurgu*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Alaimo, S. (2010). *Bodily Natures: Science, Environment and the Material Self*. Bloomington: Indiana UP.
- Alaimo, S. (2018). Trans-corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature. S. Alaimo ve S. Hekman (Yay. haz.). *Material Feminisms* içinde (s. 237-264). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801–831. <http://www.jstor.org/stable/10.1086/345321?origin=JSTOR-pdf>
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*. (Ö. Karakaş. Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

- Buell, L. (2001). *Writing For an Endangered World: Literature, Culture and Environment in the U.S. and Beyond*. Cambridge: The Belknap University Press of Harvard.
- Duman, F. (2014). *Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Duman, F. (2018). *Sus Barbatus*. İstanbul: Hep Kitap.
- Estok, S. (2021). *Ekofobi Hipotezi*. (M. S. Dinçel. Çev.). Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları.
- Garrard, G. (2016). *Ekoeleştiri: Ekoloji Üzerine Kültürel Tartışmalar*. (E. Genç. Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Glotfelty C. (1996). *Literary Studies in an Age of Environmental Crisis*. H. Fromm ve C. Glotfelty (Yay. haz.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* içinde (s. xv-xxxvii). Athens, Georgia: The University of Georgia Press.
- Haraway, D. (1991). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late 20th Century*. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* içinde. New York: Routledge.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Hemingway, E. (2014). *Yaşlı Adam ve Deniz*. (O. Azizoğlu. Çev.). İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac*. London: Oxford UP.
- McWhorter, L. (1999). *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*. Bloomington: Indiana University Press.
- Oppermann, S. (2012) *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat Çalışmalarının Dünü ve Bugünü*. S. Oppermann (Yay. haz.). *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat* içinde (s. 9-57). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Slovic, S. (2000). *Ecocriticism: Containing Multitudes, Practising Doctrine*. L. Coupe (Yay. haz.), *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism* içinde (s. 160-162). New York: Routledge.
- Yazgünoğlu, K. C. (2012). *Posthümanizm: Yeni Maddecilik, Maddesel Feminizm ve Beden Ötesi Cisimcilik*. S. Oppermann (Yay. haz.). *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat* içinde (s. 323-363). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis: Univeristy of Minnesota Press.

Summary

*With the emergence of the ecocritical theory, the representations of the environment and its problematic relationship with human community have been scrutinized profoundly. As an interdisciplinary theory, ecocriticism welcomes and involves a variety of fields to analyze the undeniable bond between humankind and nature. One of the theories that shares a common denominator with ecocriticism is Posthumanism which tries to destroy the humanism of the Renaissance and the Enlightenment period that puts humankind in the center of the world. Posthumanism serves as an umbrella term and contains theories such as New Materialism, and Material feminisms and Trans-corporeality. *Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur* (2014) and *Sus Barbatus* (2018) are two of Faruk Duman's novels with characters who have created a bond with non-human world that can be analyzed in terms of trans-corporeality. Trans-corporeality, coined by ecofeminist Stacy Alaimo, is a term that emerged along with Posthumanism and investigates the corporeality in a way to show that human corporeality is not separate from the non-human world and it both effects and is effected by it. This idea also supports an ecocentric worldview that is promoted by ecocritical theories. This article will analyze "bodily natures" and beyond as the author suggests not only transcorporeal agencies but also metaphysical ones by removing the borders between human and non human world. Set in the pre-coup period of the 1980s, *SUS BARBATUS* concentrates on the severed relationship between humankind and nature. The story which starts with Kenan's shooting a boar to make ends meet begins to gather all sorts of characters together. When *SUS BARBATUS* enters the body of Aysel, a metaphysical trans-corporeality is suggested by the author because it is not the physical body of the felled boar that has agency over Aysel but its metaphysical existence after its death. Therefore, *SUS* owns agency over Aysel's body and is able to speak through her to show the follies of the supporters of the political status quo, which might be read as a criticism of the period that the story is set. On the other hand, In *Ve Bir Pars Hüzünle Kaybolur*, the mountain lion which is thought to be extinct enables Ceren and the young narrator to reconnect with nature in order to get rid of their traumatic pasts. This is not a one way performativity as the mountain lion also enables a metaphysical trans-corporeality in Ceren's body. Ceren is a victim of domestic violence. Her brother and father abuses her constantly and use her as a bait because of her trans-corporeal connection to the mountain lion. The way for both Ceren and the young narrator to absolve themselves from their pasts goes through agency of the mountain lion they had met in the woods at different times. Trans-corporeality, whether it is metaphysical or not, is offered as a solution for both for human and non-human characters in these novels and it also emphasizes that corporeality of the humankind cannot be separated from the non-human world.*